الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة زيان عاشور الجلفة
قسم علم النفس و الفلسفة

محمد أركون و قراءته المعاصرة للنص الديني

مذكرة نهاية الدراسة لنيل شهادة الماستر LMD

إعداد الطالبة:
حمد حليمة

إشراف الدكتور:
د.طيبي ميلود

السنـــة الجامعيـــة:

2021 م – 2022 م

1442 هـ - 1443 هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

شكـــر وعرفـــان

قال رسول الله الكريم عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم " من لم يشكر الناس لم يشكر الله عز وجل "

لذا نحمد الله تعالى حمدا كثيرا طيبا على ما اكرمنا به من اتمام هذه الدراسة .

ثم نتوجه بالشكر الجزيل و عظيم الامتنان و التقدير إلى الدكتور الفاضل " **أ.د.طيبي ميلود**" حفظه الله وأطال في عمره لتفضله الكريم بالإشراف علينا في هذا البحث فنشكره على مجهوداته التي يبذلها معنا في تصويبه لأخطائنا وتوجيهاته القيمة لنا .

ولا يسعنا في هذا المقام إلا أن نتوجه بالشكر الجزيل إلى كل الذين تمنوا لنا التوفيق و ساعدونا ولو بكلمة طيبة في إنجاز هذا البحث .

ونسأل الله ان يمدنا بالتوفيق في هذا العمل المتواضع .

إهـــــداء

أولا لك الحمد ربي على كثير فضلك وجميل عطائك وجودك الحمد لله ربي ، ومهما حمدنا فلن نستوفي حمدك و الصلاة و السلام على من لا نبي بعده .

إلى درعي الذي به احتميت و في الحياة به اقتديت الذي شق لي البحر العلم و التعلم إلى من احترقت شموعه ليضيء لنا درب النجاح ركيزة عمري وصدر أماني وكبريائي و كرامتي " **أبي رحمه الله** ".

إلى ذلك الحرف اللامتناهي من الحب و الرقة و الحنان التي بحنانها ارتويت وبدفئها احتميت و بنورها اهتديت و ببصرها اقتديت ولحقها ما وفيت أعز وأغلى إنسانة في حياتي التي أنارت دربي بنصائحها وكانت بحرا صافيا يجري بفيض الحب و البسمة التي زينت دربي بضياء البدر وشموع الفرح " **أمي حبيبتي** " .

إلى من يذكرهم القلب قبل أن يكتب القلم إلى من قاسموني حلو الحياة و مرها تحت سقف واحد حفظهم الله لي ورعاهم .

إلى جدتي سلام عليك أسأل الله الذي له ملك السماوات و الأرض أن يجعلك من أهل الجنة مبتسمة مطمئنة في فردوس الأعلى من الجنة .

إلى أحسن ما عرفني بهم القدر الأصدقاء القدامى و أصدقاء الدراسة .

إلى كل من لم يدركهم قلمي أقول لهم بعدتهم ولم يبعد القلب عن حبكم وأنتم في الفؤاد حضور .

إلى من ساعدني في هذه المذكرة إلى كل الأشخاص الذين أحمل لهم المحبة و التقدير .

فهرس
الموضوعات

فهرس الموضوعات

الفهرس	الصفحة
مقدمة	أ- ث
الفصل الأول: دلالات النص الديني وآليات القراءة	24-6
المبحث الأول: النص والمفاهيم المقاربة له	15-6
المطلب الأول:النص مفهومه لغة واصطلاحا	8-6
المطلب الثاني: مفهوم النص بين علماء الأصول ودعاة الحداثة	12-9
المطلب الثالث: النص في مقابل الخطاب	15-12
المبحث الثاني: النص الديني وحدود النظر العقلي	18-15
المطلب الأول : التأويل معناه لغة واصطلاحا	16-15
المطلب الثاني:تعريف التأويل بين الأصوليين والقرآن	17
المطلب الثالث:الفرق بين التفسير والتأويل	18
المبحث الثالث: النص الديني وحيويته	24-19
المطلب الأول : مفهوم القراءة	21-19
المطلب الثاني: القراءات الدينية	22-21
المطلب الثالث:تعدد القراءات الدينية	24-21
الفصل الثاني: آليات محمد أركون في قراءته للنص الديني	71-26
المبحث الأول: النص الديني وأنواعه عند محمد أركون	-26
المطلب الأول: مفهوم النص والخطاب عند محمد أركون	27-26
المطلب الثاني:أنواع النصوص عند محمد أركون	32-27
المبحث الثاني: آليات التأويل عند محمد أركون	53-33
المطلب الأول :مفهوم التأويل في نظر محمد أركون	37-33
المطلب الثاني:آليات وشروط التأويل عند محمد أركون	53-38
المبحث الثالث: أسس أركون في قراءته للنص الديني	70-54

المطلب الأول :مفهوم القرآن والحديث	63-54
المطلب الثاني : أسس قراءة القرآن والحديث	71-64
الفصل الثالث: دراسة تطبيقية لمشروع أركون التأويلي للقرآن الكريم	110-73
المبحث الأول: المقاربة التاريخية الانثربولوجية	85-73
المطلب الأول :مفهوم التاريخية	76-73
المطلب الثاني: التاريخية عند محمد أركون	83-76
المطلب الثالث: المقاربة الانثربولوجية	85-83
المبحث الثاني: المقاربة الألسنية	91-85
المطلب الأول : مفهوم اللسانيات	88-85
المطلب الثاني: القراءة الألسنية عند محمد أركون	91-88
المبحث الثالث: الجانب التطبيقي من قراءة محمد أركون الألسنية للقرآن الكريم	109-91
المطلب الأول : القراءة الألسنية لسورة الفاتحة عند محمد أركون	104-91
المطلب الثاني :القراءة الألسنية لسورة العلق عند محمد أركون	110-104
خاتمة	115-112
قائمة المصادر والمراجع	123-116
فهرس الموضوعات	124

مقدمة

مقدمة :

جسامة الأزمة التي تمر بها الأمة العربية الإسلامية منذ ردح من الزمن، جعلت الطبقة المثقفة والثلة العلمية تتفق على عمقها، وعلى قدر إدراكهم لها نجد دعوات شتى تستوجب التحرك على كل المستويات الاجتماعية والسياسية والثقافية، لإنقاذ ما يمكن إنقاذه والوقوف على الدواعي الحقيقية لانتكاس الأمة وضمور فاعليتها في ريادة الإنسانية إلى بر الأمان. ونظرا لاختلاف مشارب هذه النخب الفكرية والإيديولوجية وحتى البيئية، طغى على السطح وبشكل متناقض اختلاف في تشخيص دواء الأمة ومقدار الدفعة اللازمة للنهوض بها في مصاف الأمم المتقدمة.

ومن الدوافع التي يولي إليها هؤلاء المثقفين نكوص الأمة وابتعادها عن مقومات الهوية الإسلامية المتمثلة في القرآن والسنة، وان الحل يكمن في إعادة تفعيل هذين المشربين في مجتمعاتنا، وان غياب هذين المصدرين في أي محاولة إصلاحية هي محاولة فاشلة من بدايتها إلى نهايتها.

وعلى الطرف الآخر يسود اعتقاد لدى هؤلاء أن البحث عن حلول لمشكلات العصر في نصوص وآليات مضى على تشكلها أربعة عشر قرنا هو ضرب من الوهم، والرجوع إلى الوراء بدل التقدم إلى الأمام، ويصفون أصحاب هذا الاتجاه بالتخلف والرجعية، وبالأصولية الإسلامية، لذلك ترى –النخبة المثقفة– أن الإصلاح يكمن في تضييق الهوة بينما وصلت إليه الأمم الغربية من تقدم وبين ما آلت إليه الأمة الإسلامية من تخلف ورجعية،والسبب في نظرهم يعود إلى تحرر الفكر الغربي من قيود الفكر الكنسي وإخضاعهم للتراث عامة والنص الديني "الكتاب المقدس" لمطرقة النقد، والى إعادة قراءته وتأويله ، بما يتناسب ومتطلبات الواقع، ووفق ما استجد من مناهج ونظريات حديثة وعليه تطالب–النخبة المثقفة– قدر المستطاع الاستفادة من خبراتهم في هذا المجال، وأن نقوم بإعادة تشكيل العقل العربي الإسلامي ،لكن شرط أن تكون لنا الشجاعة المعرفية الكاملة لإخضاع تراثنا العربي والإسلامي بما في ذلك النص الديني"القرآن والسنة" لقراءة جديدة وفق المناهج الابستيمولوجية المعاصرة، بغية الارتقاء بالفكر العربي إلى درجة الإبداع، فلا مستقبل للإسلام إذا لم تكن له

القدرة على التماشي والتأقلم مع الحداثة، وان أي محاولة لقراءة الإسلام –قراءة وفق مستجدات العصر– وجب أن تكون وفق منظور الحداثة وعلى ضوئها. وبين هذين الموقفين آراء ومواقف تختلف من حيث شدة تمسكها بالرأي الأول أو بالرأي الثاني، ورغم الاختلاف الحاصل القائم بينهما إلا أن المسلمة التي ينطلقان منها واحدة مع اختلاف المنهج، فحواها ضرورة إعادة قراءة النص الديني قراءة تتناسب مع ضوابط الشرع وفق منظور الحداثة الغربية،فالكل يوظف مفهوم ضرورة إعادة القراءة او تحليل الخطاب الديني حسب توجهه الفكري والإيديولوجي.

لذلك نجد اهتمام القدامى والمحدثين بتحليل وتفسير النص الديني ،الأمر الذي اكسب هذا الأخير مكانة مرموقة في المنظومة الثقافية العربية ،هذا الاهتمام كان ومازال بل ازداد شدة، فلم تعد الدراسات القرآنية حكرا على رجال الدين ،بل امتدت لتشمل قطاعات علمية أخرى، الكل أصبح مهتم بقراءة النص الديني قصد تقديم قراءة مختلفة ومتميزة.

في هذه الدراسة حاولت التركيز على أكثر القراءات إثارة للجدل، وهي القراءة التأويلية ذات الطابع الحداثي والتي اعتنت بتفكيك النص وتحليله، وقد وقع اهتمامي في هذا البحث على النموذج الأكثر دعوة وإسهاما في قراءة النص الديني وتفكيكه، والأكثر جرأة في تطبيق المناهج النقدية الغربية على الخطاب الديني، وأكثرهم الماما بما أنتجه العقل الأوروبي وحتى الشرقي في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، انه المفكر محمد أركون.

إن أهمية هذا الموضوع تكمن في تباين الرؤى حول القراءة المعاصرة للنص الديني وتعددها، بين مؤيد لها معتبرا إياها أداة لإعادة تشكيل الوعي الإسلامي، وبين معارض رافض للتجديد حفاظا على الموروث.

ونظرا للزوبعة الفكرية التي أحدثها محمد أركون من خلال قراءته للنص الديني ،كل هذا يجعل الباحث مضطرا للبحث والكشف عما هو صحيح.

ومن الأسباب الدافعة لاختيار هذا الموضوع للبحث والذي حضي فيه المفكر محمد أركون بالحلقة الأكبر، لم يكن اختيارا جزافيا، وإنما وجت نفسي مدفوعة إليه لجملة من

الأسباب ،لعل أهم تلك الأسباب هو اهتمامي بمسائل الفكر العربي الإسلامي، إضافة إلى أن هذا النوع من المسائل يعبر وبشكل كبير عن شخصية الأمة التي انتمي إليها.

دافع أخر مهم وهو أن المفكر محمد أركون يدعو اليوم إلى إحداث ثورة ابستيمولوجية معرفية على الساحة العربية الإسلامية لكنه لم يلقى الاهتمام في تلك الساحة.....

ومن الأسباب الموضوعية التي جعلتني اختيار هذا الموضوع هي تعدد القراءات التي تقول بان صلتها بالدين قوية، والجاعلة من الاحتياجات الحضارية المعاصرة السبب الظاهر وليس الخفي لحاجة هذه القراءات.

فالاهتمام بالقضايا المنهجية المعاصرة التي تخص النص الديني على وجه الخصوص يشكل محورا مهما لدى المثقفين والعلماء والمفكرين، كقضية قراءة وفهم وتحليل النص الديني،والوقوف على أهم الآليات والمنهجيات التي تساعد على قراءته قراءة جديدة تساير مستجدات العصر، هذا ما قام به الكثير من المفكرين وعلى رأسهم محمد أركون بغية إعادة مجد الأمة الإسلامية من خلال قراءة للنص الديني تستوعب كل جديد، من هنا يمكن أن نقف عند سؤال إشكالي هو: كيف كانت قراءة محمد أركون للنص الديني؟يترتب عن هذا الإشكال عدة مشكلات فرعية:

1- ما هي الآليات التي اعتمدها أركون في تحليل النص الديني؟

2- ما هو الجديد في قراءة محمد أركون للنص الديني؟

3- هل قدسية النص الديني تفرض علينا جعله صنما نعبده؟

3- هل هذه القراءات تلغي قدسيته؟

ولعلاج هذه الإشكالية اخترت خطة هي قادرة في نظري على استيعاب هذا البحث وتتكون من ثلاث فصول كل فصل يحتوي ثلاث مباحث ،وكل مبحث يتفرع إلى مطالب تناولت في الفصل الأول دلالات النص الديني وآليات القراءة من اجل إزالة الغطاء عن مفاهيم النص ودلالته.

بينما الفصل الثاني تطرقت فيه لآليات محمد أركون في قراءته للنص الديني ناقشت من خلال مباحثه أنواع النصوص الدينية ،والأسس والشروط التي اعتمدها محمد أركون في قراءته.

أما الفصل الأخير فخصصته للدراسة التطبيقية لمشروع أركون التأويلي للقرآن الكريم ومن خلال مباحثه أردت الوقوف على أهم المقاربات التي اعتمدها أركون في قراءته وكيف جسدها على بعض السور القرآنية.

ولان المنهج هو السبيل الذي يعتمده الباحث لبلوغ النتائج المراد تحقيقها، وجدنا أن المنهج التحليلي النقدي هو الأنسب لعلاج هذه الإشكالية لأنه يقوم على التفسير والنقد والاستنباط.ولأنني أريد من خلال هذا البحث تحليل قراءة أركون ومعرفة ما تختلف به عن غيرها من القراءات الكلاسيكية، ومن ثم الكشف عن الجديد الذي جاءت به قراءة أركون بغية إخضاعها للمنهج النقدي ،أي التحليل ثم النقد وهذا من اجل استخلاص رؤيته للنص الديني وتبيان نتائج ذلك على الفكر العربي الإسلامي المعاصر.

والباحث الذي يتحرى الموضوعية لا يمكنه أن يجزم انه السباق في مجال البحث العلمي،خاصة في مثل هذه الموضوعات ذات الطابع التراكمي ، لذلك نقول: أن الدراسات المقدمة في هذا الموضوع تبقى قليلة بالنظر إلى المشروع الضخم الذي يروج له أصحاب هذه القراءة، في مقاربتهم للنص الديني.

ومن بين هذه الدراسات التي استفدت منها :

*الانسنة والتأويل في فكر أركون: للمؤلف مصطفى حسن.

*قراءة النص الديني عند محمد أركون: عبد المجيد خليقي.

*الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروعه الفكري:اغضابنة الطاوس، (رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه).

*المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي"أصولها وحدودها":مسرحي فارح ،(رسالة لنيل درجة الدكتوراه) .

الفصل الأول

الفصل الأول: دلالات النص الديني وآليات القراءة

يعتبر محمد أركون من أكثر المفكرين الذين اهتموا بمشكلات الفكر العربي الإسلامي وتحليلها بشكل مبدع ، فقد أدرك ضرورة إلقاء الضوء على النص الديني وتحديد آليات قراءته ، بآليات تكفل تشكيل وعي علمي للإسلام. وهو ما سنتطرق إليه من خلال المباحث الثلاث التي ينطوي عليها هذا الفصل.

المبحث الأول: النص والمفاهيم المقاربة له

المطلب الأول: النص مفهومه لغة واصطلاحا

غنى اللغة العربية ومرونتها واتساعها في المصطلحات والألفاظ رغم ماله من فائدة إلا انه لا يخلو من اللبس حالها حال باقي اللغات، لأنها تحمل في عمقها مصطلحات يشوبها الغموض والإبهام الأمر الذي جعلها محل للتباين والاختلاف.ذلك من منظور أن تحديد مفهوم المصطلح يكون من منطلق الوظيفة التعريفية المناط بها.

ومن بين المفاهيم التي أخذت باعا كبيرا في الدراسات الفلسفية عامة واللغوية خاصة مصطلح"النص" حيث عرف تناوله تطورا كبيرا من جهة واختلافا فكريا ومعرفيا ومنهجيا من جهة أخرى.

والذي يهمنا في هذا البحث ليس النص كمفردة وإنما النص المصبوغ بالصبغة الدينية أي النص الرباني"القران الكريم والحديث الشريف"، باعتبار أن القرآن كلام رباني والوحي المتلو، أما الحديث فهو الوحي الغير متلو الموضح لأحكام الشرع الواردة في القران الكريم.

هذا النص الذي يعتبره المسلمين خاصة الأصوليين مقدس وبديهي لا يقبل النقاش حول مصدره والسبب انه منهج الهي وهو السبيل الذي ينير لهم الطريق ويهدي النفوس، لكن التطور الذي شهده العالم والعلوم يبين أن الزمن لا يثبت على حال، كما طال التغيير مختلف مجالات المعرفة كذلك طرأ التغيير على النص الديني سواء من حيث قراءته او من حيث منهج الدراسة خاصة مع مفكري العصر الحديث والمعاصر.

لعل الدافع لذلك هو تأثر بعض الفئات بما كتبه الآخر عن دينه وكتابه، فرأت هي الأخرى أن سلوك نفس المسلك هو السبيل للنهوض، ورأوا أن نقد الآخر لكاتبه هو تعبير

عن الحرية التي تقود إلى التقدم،فمادام القرآن الكريم نصا مثله مثل النص المسيحي فلا حرج في أن يفحص وينتقد دون النظر إلى قداسته وانه وحي منزل من الله.

وبما أن الحضارة العربية الإسلامية حضارة النص[1]_كما هو في نظر البعض_أصبح من الصعب تحديد تعريف دقيق متفق عليه للنص نظرا لتعدد معايير التعريف ومداخله ومنطلقاته ،كما أن تعدد الأشكال والمواقع والغايات التي تتوفر فيما نطلق عليه نصا[2]، انطلاقا من هذا كان لزاما علينا الوقوف أمام الكم الهائل من التعاريف المختلفة باختلاف المناهج والتيارات، لذلك أخذنا على عاتقنا ضرورة الكشف عن الدلالة اللغوية والاصطلاحية لكلمة "النص" وتداخله مع مفاهيم أخرى ذات القرابة معه في المعنى وحتى الهدف مثل الخطاب.

تعريف النص لغة:

تشير هذه المفردة في اللغة إلى الرفعة والبروز الذي يسمح بالوضوح والظهور، ومنه اشتقت كلمة منصة، لأنها مكان النص أي الوضوح والمكان والرفعة.[3]

النص:رفعك الشيء، نص الحديث ينصه نصا: رفعه وكل ما اظهر فقد نص،وقال **عمرو بن دينار**:ما رأيت رجلا أنص للحديث من الزهري أي ارفع له واسند،يقال نص الحديث إلى فلان أي رفعه،وكذلك نصصته إليه ونصت الظبية جيدها: رفعته. والنص والنصيص السير الشديد والحث ولهذا قيل: نصصت الشيء رفعته ونص الرجل نصا إذا سألته عن شيء حتى يستقصى ما عنده،ونص كل شيء: منتهاه.[4]

---

[1] نصر حامد أبو زيد: **مفهوم النص دراسة في علوم القران** "**دراسات أدبية**"، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،1990م، ص11.

[2] الأزهر الزناد؛: **نسيج النص بحث فيملا يكون به الملفوظ نصا**، المركز الثقافي العربي، بيروت(لبنان)،ط1 ،1993،ص11.

[3] مجموعة من الباحثين، **النص الديني ووظيفته**، أعمال طاولة مستديرة عقدت بالتعاون بين معهد الدراسات الإسلامية والمسيحية في جامعة القديس يوسف ومعهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، دار المشرق، بيروت، الجمهورية اللبنانية سنة2005،ص47.

[4] ابن منظور: **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ط3، 1994،مج6،باب النون،ص4441.

وعرفه **الأزهري** فقال: النص أصله منتهى الأشياء ومبلغ أقصاها، ومنه قيل: نصصت الرجل إذا استقصيت مسألته عن الشيء حتى تستخرج كل ما عنده، وكذلك النص في السير هو أقصى ما تقدر عليه الدابة.[1]

ومنه قول الفقهاء: نص القرآن، ونص السنة النبوية الشريفة على ما دل ظاهر لفظها عليه من أحكام.[2]

إذا وان كان النص يبدو انه يشترك في المعنى من حيث هو الظهور ومنتهى الشيء مع مفردات أخرى مثل البلاغة التي تعني غاية الشيء ومنتهاه أيضا البيان والفصاحة والخطاب.. لكن ما يميز النص عن هذه المفردات هو انه اخص منها جميعا كما انه اخص من كلمة الكتاب، لان الكتاب هو ما اوجد النص وحدد وظائفه.

النص اصطلاحا:

يختلف مفهوم النص بين المفكرين باختلاف مناهجهم وتخصصاتهم عربا كانوا أو غرب، لكن رغم ذلك حاولت جاهدة إيجاد مفهوم يوضح معناه ويزيل الغموض.

يطلق النص عند النحاة للدلالة على الحدث والقيام بالعمل ولا يعني الأمر الناتج عنه أو الحاصل به، وهذا الحدث غير مقترن بزمن.[3]

الدكتور أديب الصالح يرى أن النص المقصود به هو القرآن ذاته، إذ لفظة قرآني صفة للنص، وجمع النص نصوص حيث يقول:"نعني بالنصوص: نصوص الكتاب والسنة، لأن مرد سائر الأدلة الشرعية إليها: فالكتاب والسنة هما أساس التشريع وقوام أحكام الإسلام، وما عداهما من الأدلة مستنبط منهما وماله إليهما"[4]

والنص القرآني هو مصطلح جديد لان المسلمين منذ نزول القرآن كانوا يستعملون لفظ القرآن الكريم لا النص الرباني أو القرآني ،هذه المفردة ظهرت في عصر الحداثة فقط كبديل

---

[1] ابن منظور: **لسان العرب**، ص4442.

[2] المرجع نفسه، ص4442.

[3] عبدالقادر شرشار: **تحليل الخطاب الأدبي وقضايا النص**، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق(سوريا)، 2006، ص17.

[4] محمد أديب الصالح: **تفسير النصوص في الفقه الإسلامي**،ج1،(د.ت)،(د.م)، ص51.50.

عن الآية الكريمة في الخطاب الرباني، هذا يدخل في باب الاجتهاد الذي اقتضته متطلبات العصر، هذه النقطة سنفصل فيها في المطلب الموالي.

المطلب الثاني: مفهوم النص بين علماء الأصول ودعاة الحداثة

علم أصول الدين الإسلامي هو العلم الذي يبحث عن القواعد الكلية التي تتفرع منها الأحكام الفقهية الفرعية، انطلاقا من استنطاق النصوص الشرعية.

لم يكن القدماء يولون أهمية لمفهوم النص باستثناء الإمام الشافعي الذي تطرق له في نظريته عن البيان، حيث يذكر عن النص انه" ما أتى الكتاب إلى غاية البيان فيه، فلم يحتج مع التنزيل فيه إلى غيره" وعلى ذلك فالنص ما لا يحتمل إلا معنا واحدا ،أو هو ما رفع في بيانه إلى ابعد غاياته".[1]

يعرف **الشافعي** النص انه: المستغني بالتنزيل عن التأويل، فالنص عنده هو الكلام الذي لا يحتاج إلى تأويل لان ظاهره يغني عن ذلك. كما يقصد الفقهاء والأصوليون بالنص الصيغة المكونة من المفردات والجمل، وقد سميت الألفاظ الدالة عن المعاني عبارات لأنها تفسر ما في الضمير المستتر،كما يقصدون بالنص كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة، فمعاني النص في الثقافة العربية المعاصرة مختلف عما كان عند القدماء سواء الفقهاء أو النحاة أو الأصوليون.[2]

ويعتبر **الإمام الشافعي** أول من عني بالنصوص وتعد الرسالة أول كتاب في علم الأصول، فقد كان الشافعي يستنبط الأحكام من مضامين الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ،و**للشافعي** باب في **الرسالة** سماه:"باب الفرائض التي انزل الله نصا" وأورد تحت هذا الباب آيات عن الصيام.الصلاة.القذف... وكان **الشافعي** بعد كل أية يقدم إيضاحا. كما ضمن هذا الباب الفرائض المنصوصة التي سن رسول الله معها، باعتبار أن السنة توضح وتفصل الأحكام التي لم تبينها الآيات القرآنية وتفصل فيها[3]. حيث يقول الشافعي:"جميع ما تقوله

[1] ملفوف صلاح الدين:**مفهوم النص في المدونة النقدية العربية**،المركز الجامعي خميس مليانة(الجزائر)،(دت)،ص132.

[2] محمد بن إدريس الشافعي: **الرسالة**، تحقيق: احمد محمد شاكر، المكتبة العلمية ،(د.ت)، القاهرة(مصر)، ص14.

[3] المرجع نفسه،ص165.147بتصرف.

الأمة شرح للسنة، وجميع السنة شرح للقرآن وجميع القرآن شرح لأسماء الله الحسنى وصفاته العليا...كما انه أفضل من كل كلام سواهن فعلومه أفضل من كل علم عداه".[1]

وفي المجمل نستطيع القول أن النص عند الأصوليون يدل على ما وجد في القران الكريم والحديث النبوي الشريف.

النص عند دعاة الحداثة:

"إن الحداثة بمشروعها الحضاري جاءت لكي تخلص الإنسان من أوهامه وتحرره من قيوده وتفسر الكون تفسيرا عقلانيا ذاتيا، ورأت الحداثة أن مثل هذا المشروع لا يتم ما لم يقطع الإنسان صلته بالماضي ويهتم باللحظة الراهنة العابرة، أي بالتجربة الإنسانية كما هي في لحظتها الآنية. وهكذا احتفت الحداثة بالصيرورة المستمرة المتشكلة أبدا وغير المستقرة على حال، لكنها أيضا كانت تسعى في المقابل إلى إرساء الثوابت القارة التي تحكم الإنسان وتحكم تجربته كما تحكم الصيرورة الثقافية فتفسر المتغيرات العابرة وتمنح مشروعية تبريرية عقلانية لحالة الفوضى التي تتسم بها التجربة الآنية. من هنا جاء التقابل الضدي بين الثابت والمتحول كإمكانية لتفسير التناقض الواضح بين اللحظة العابرة والقانون الثابت الذي يتحكم بها ويمنحها نظاما مستقرا أبديا"[2]، فنشأ عن هذا النص والقراءات التي سلطت الضوء على التراث القديم بمحاولاتها التي تريد تجديد الفكر الإسلامي حتى يكون مواكبا للحركة العلمية والعقلية معا وذلك من خلال القراءة الجديدة للنصوص الربانية الإسلامية.

ما لمسته من خلال بحثي ان هناك تعدد واختلاف في تحديد دقيق لمفهوم النص وهذا يمكن رده إلى تعدد التخصصات والرؤى فكل يعرفه من زاويته ،بل هناك من يتوجه بمؤاخذات كون النص مصطلح من بيئة غربية تم نقله إلى العربية ونخص بالذكر هنا الباحثة "**نهلة الأحمد**" حيث تقول:" إن مفهوم النص الذي تشتغل عليه الدراسات العربية المعاصرة مفهوم أجنبي لمصطلح عُرب خطأ، ولم يجد ما يطابقه في اللغة العربية...فالذين يقولون بالنص يحصرون معناه بالظهور،وهو عندهم بالتحدي القرآن والسنة، والنص يعني

[1] الزركشي: **البرهان في علوم القران** ،تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة (مصر)، ج1، ص6.

[2] ميجان الرويلي، سعد البازعي، **دليل الناقد الأدبي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 2002م، ص224.

الظهور التام للمعنى ونفي التأويل، وهم بذلك ينفون وجود نصوص غير القرآن والسنة فلماذا نقول النص الأدبي،والنص العلمي، والنص القانوني؟

إذن المصطلح الذي نستخدمه يحيل إلى مفهوم غربي، والذين يؤولون لا يقولون بوجود النص[1].

إن ما عرجت عليه **نهلة الأحمد** يثير تساؤلنا تجاه الباحثين المعاصرين في علوم القرآن وفي النص العربي وفلسفته، ماذا يقصدون بالتحديد بكلمة نص ؟.

خير نموذج يمكن الحديث عنه في الدراسات العربية المعاصرة لمفهوم النص هو "حامد أبو زيد" الذي يرى إن قراءة النص قراءة جيدة ،ناقدة وواعية من شأنه أن يقربنا من صياغة وعي خاص بنا وبعاداتنا وتقاليدنا، وعي يصنع هويتنا...حينئذ سنصبح قادرين على المشاركة في معركة الحضارة...كل هذا يكون بالبحث عن مفهوم النص".[2]

حدد "**حامد أبو زيد**" مفهوم النص على مستويين،أولا المستوى الثقافي يرى فيه ان النص في جوهره منتج ثقافي[3]،حيث يقول:" ليست النصوص الدينية نصوصا مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال، والمصدر الإلهي لا يلغي حقيقة كونها نصوص لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي"[4]، ما يمكن فهمه من هذا أن النص الرباني رغم أن مصدره الهي لا يعني عدم قابليته للتحليل لأنه خطاب لغوي تجسد في اللغة العربية وهي لغة إنسانية هذا ما يبين المستوى الدلالي(السيميائي)، إضافة إلى أن أحكام القرآن ارتبطت بفترة زمنية نزل فيها وبالتالي باب الاجتهاد فيها مفتوح.[5]

---

[1]نهلة فيصل الأحمد: **التفاعل النصي** (التناصية: النظرية والمنهج)، كتاب الرياض، الرياض2002، ص36.37 نقلا عن مفهوم النص في المدونة النقدية العربية :ل ملفوف صالح الدين ، ص132.

[2]نصر حامد أبو زيد: **مفهوم النص**، ص12 .

[3]اغضابنة الطاوس: **الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروعه الفكري** (رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه)، جامعة منتوري قسنطينة (الجزائر)، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية قسم الفلسفة، إشراف عبد الحفيظ عصام، السنة الجامعية2010\2011، ص152.

[4]نصر حامد أبو زيد: **النص، السلطة، الحقيقة**، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي،ط1 ،1995م، ص92.

[5]أمحمد رحماني: **قضية قراءة النص القرآني**، عين بنى مطهر الحروسى(المغرب)،21اكتوبر2009م،ص79.

ما يمكن استخلاصه من طرح المفكر"نصر حامد أبو زيد" هو التأكيد على ضرورة الخروج عن الذين يحصرون النص فيما هو مقدس وإعادة قراءة النص الرباني قراءة بحثية جديدة لا تكتفي بالموروث، بل هي دعوة لقراءة التراث قراءة واعية عقلانية بروح تاريخية نقدية.

وإذا انتقلنا إلى تعريف المفكر"**طه عبد الرحمان**" نجده يقول:" إن النص هو كل بناء يتركب من عدد من الجمل السليمة مرتبطة فيما بينها بعدد من العلاقات "[1]، يتضح من قوله أن النص في المقام الأول يرتكز على اللغة كونه عبارة عن تشكيلة من الألفاظ والعبارات المرتبطة بشكل علائقي.

هناك أيضا من يحدد مفهوم النص من منطلق نظرية القراءة أمثال المفكر **عبد الملك مرتاض** الذي يقول:"النص قائم على التجددية بحكم مقروئيته، وقائم على التعددية بحكم خصوصية عطائيته تبعا لكل حالة يتعرض لها في مجهر القراءة"[2].

المطلب الثالث: النص في مقابل الخطاب

يقول **فولتير**:"قبل ان تتحدث معي حدد مصطلحاتك"[3]، ولان خطاب المتكلم لا يفهم إلا من خلال فهم المصطلحات ارتأيت أن أتوقف عند بعض تعريفات الخطاب سواء من طرف المفكرين العرب أو الغرب.

ونظرا لان اللغة العربية هي لغة القرآن فسنبدأ بتحديد الآيات التي تضمنت مصطلح الخطاب، ورد استعمال الخطاب في القران الكريم في أكثر من موضع نجدها بصيغة الفعل في **قوله تعالى:**" وعباد الرحمان الذين يمشون على الأرض هونا وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما"[4] .

---

[1] طه عبد الرحمان: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام** ، المركز الثقافي العربي، بيروت (لبنان)، الدار البيضاء(المغرب)،ط2 ،2000م، ص35.

[2] عبدالقادر شرشار: **تحليل الخطاب وقضايا النص**،ص17.

[3]إبراهيم أبرش: **حول حدود استحضار المقدس في الأمور الدنيوية**، ملاحظات منهجية في مجلة المستقبل، بيروت(لبنان)،ع80، 1994م،ص5، نقلا عن عبد القادر شرشار: تحليل الخطاب وقضايا النص،ص8.

[4] سورة الفرقان، الآية 63.

كما نجدها بصيغة المصدر في **قوله تعالى:**"وشددنا ملكه واتيناه الحكمة وفصل الخطاب".[1]

يوضح **الزمخشري** أن القصد من فصل الخطاب التمييز بين شيئين،وقيل الكلام البين :فصل بمعنى مفصول،لأنهم قالوا كلام ملتبس، وفي كلامه لبس والملتبس المختلط، فقيل في نفيضه فصل، أي مفصول بعضه من بعض، فمعنى فصل الخطاب:البين من الكلام المخلص الذي يتبين من يخاطب به ويلتبس عليه...وان شئت كل الفصل بمعنى الفاصل ...وأردت بفصل الخطاب :للفاصل من الخطاب الذي يفصل بين الصحيح والفاسد، والصواب والخاطئ...[2]

وورد في "**لسان العرب**" :" الخطاب والمخاطبة مراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام مخاطبة وخطابا، وهما يتخاطبان، والمخاطبة صيغة مبالغة تفيد الاشتراك والمشاركة في فعل ذي شأن.

قال **الليث:**" إن الخطبة مصدر الخطيب، لا يجوز إلا على وجه واحدوه وان الخطبة اسم الكلام الذي يتكلمه الخطيب في وضع موضع المصدر"[3].

وفي الفكر العربي المعاصر يمكن أن نتوقف عند قراءة **محمد عابد الجابري** للخطاب الديني ويمكن القول أنها قراءة "تشخيصية" بمعنى أنها ترمي إلى تشخيص عيوب الخطاب وليس إلى إعادة بناء مضمونه. فالخطاب الديني يتعلق بمحوره حول قضايا أساسية وليس حول تصنيفات إيديولوجية يقول الجابري:" إن الخطاب الديني في الفكر العربي الحديث والمعاصر هو في الحقيقة سجال مستمر بين اتجاهات لا تختلف في آفاقها الإيديولوجية وحسب... فما يهمنا من المصطلح "سلفي" مثلا هو اتخاذ النموذج العربي الإسلامي إطارا مرجعيا وحيدا له، بمعنى انه عندما يفكر فيها داخل هذا النموذج ومن خلاله على الرغم من كونه ينقلها أحيانا وعلى مستوى الخطاب فقط".[4]

---

[1] سورة ص، الآية 20.

[2] الزمخشري: **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، تحقيق محمد مرسي عامر، دار المصحف، القاهرة،ج5، ص125.

[3] ابن منظور: **لسان العرب**، ج1، ص361.

[4] محمد عابد الجابري: **الخطاب العربي المعاصر**(دراسة تحليلية نقدية) ،دار الطليعة(بيروت)،ط2،1985م، ص14.

وان الخطاب عند **عبد الوهاب المسيري** هو كسائر الخطابات التي تزخر بها ساحة الخطاب العربي المعاصر، إنما يتعين بالغرب ويتحد به، والخطاب الديني العربي المعاصر راح يتبلور في الغرب نفسه ويتماشى مع الخطاب الديني العربي النقدي.

فالخطاب الديني الجديد هو آلة جديدة ينتج بها الخطاب أصوله وهو ما يعني أن يتحد بالذات لا بالغرب فضمن هذا التحدد بالذات كان يمكن للخطاب الديني أن يدرك تمايز أزمته الخاصة من أزمة الحداثة الغربية أي أن يتميز الخطاب الديني الجديد لنفسه عن كافة أشكال نقد الحداثة بأنه يدرك مدى ارتباط منظومة الحداثة الغربية بالامبريالية وبأنه متفائل لأنه يطرح حلولا، على عكس النقد الغربي للحداثة، فهو عدمي متشائم".[1]

وإذا انتقلنا إلى مفهوم الخطاب في الحضارة الغربية فنجده معتمدا في كتاباتهم ونظرياتهم كنظريات النقد، والعلوم الاجتماعية واللسانيات، وكثيرا ما يستعمل في تحليل النصوص الأدبية والغير أدبية.

في **معجم لالاند** ترجمة الكلمة الفرنسية(discours) إلى العربية:خطاب،حديث[2].

يبين لنا من خلال هذا الكم من التعريفات للخطاب ،انه وحدة بلاغية تواصلية ناتجة عن مخاطب معين، وموجهة إلى مخاطب معين،في مقام أو سياق معين، يدرس ضمن ما يسمى الآن "لسانيات الخطاب"[3].

بعدما حددنا مفهوم الخطاب نتوقف الآن عند التمييز بين **الخطاب والنص** الأمر الذي يطرح إشكالا واسعا تضاربت حوله الآراء، حتى أن البعض يعتقد أنهما مترادفين، غير أن هناك من كشف الاختلاف بين الخطاب والنص ومن بينهم "**جوليا كريستيفا**" التي بينت أنالنص يتجاوز الخطاب ، ويتميز عنه بخاصية الإنتاجية، لأنه قابل للتفكيك وإعادة البناء مما يجعله صالحا لان يعالج بمقولات منطقية ورياضية كما انه يمثل فضاء لاستبدال النصوص وذلك عن طريق التناص.

---

[1] احمد عبد الحليم عطية: **في عالم عبد الوهاب المسيري**.حوار نقدي، القاهرة،منابع الشروق،ط1 ،2004م، ص142.

[2] اندريه لالاند:**موسوعة لالند الفلسفية**،مج1، تعريب:خليل احمد خليل،تعهده واشرف عليه احمد عويدات، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت لبنان، طبعة 2008م،ص287.

[3] بشير ابرير: **في تعليمية الخطاب العلمي** ، مجلة التواصل، جامعة باجي مختار، عنابة(الجزائر)،جوان 2008 ص76.

ومن أهم الاختلافات التي يمكن الوقوف عندها نذكر:

1- الخطاب يتميز بالطول، وهو في جوهره حوار، أما النص فيقصر ليكون مفردة مثل(أزلي)، ويطول حتى يصبح مدونة كاملة (قصة).

2- الخطاب هو المنطوق والنص في أصله هو المكتوب، والخطاب أوسع من النص.[1]

3- الخطاب يقتضي وجود سامع(متلقي) بينما النص يتوجه إلى متلق غائب يستقبله عن طريق القراءة.

المبحث الثاني: النص الديني وحدود النظر العقلي

المطلب الأول: التأويل معناه لغة واصطلاحا

يعتبر التأويل في تاريخ الفكر الإسلامي أهم السبل للتعامل مع النص الديني، لأن هذا الأخير هو احد ركائز الحضارة" فالحضارة العربية الإسلامية ترتكز في جانب منها على النص الديني وهنا يصح القول أن التأويل يمثل الوجه الآخر للنص".[2] وتجدر الإشارة إلى أن التأويل في النص الديني تحول إلى مصطلح مكروه وذلك بسبب الإفراط فيه. الأمر الذي جعله سلاح ذو حدين ،والتاريخ شاهد على ذلك حيث كان سببا في بروز الفرق الإسلامية وكان سببا أيضا في مدارس الحداثة والمعاصرة في الوقت الحالي.

في طيات هذا البحث سنتوقف عند التعريف اللغوي والاصطلاحي للتأويل ، كما سنعرج إلى مفهوم التأويل عند بعض الأصوليين، والتأويل في القرآن والسنة وعند المتكلمين ،وبعدها سنقدم تعريفا للتفسير ونبين العلاقة بينه وبين التأويل.

التأويل لغة:

جاءت كلمة التأويل في المعاجم اللغوية العربية تحمل معاني متقاربة ، قال الجوهري[3]" التأويل تفسير ما يؤول إليه الشيء ،قد أولته وتأولته ، تأولا بمعنى" ، ويقول ابن فارس في

---

[1] بشير ابرير: **في تعليمية الخطاب العلمي**، ص 77.

[2] نصر حامد أبو زيد: **مفهوم النص**،ص219.

[3] إسماعيل بن حامد الجوهري: **الصحاح، تاج اللغة، وصحاح العربية**، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1999م،مج5، ص313.

مقاييس اللغة[1]:" آل يؤول أولا : رجع وال العسل وغيره إذا خثر ...والتأويل هو انتهاء الشيء ومصيره وعاقبة وآخره..."، ويقول الراغب الأصفهاني[2]:" التأويل من الأول أي: الرجوع إلى الأصل، ومنه الموئل للموضع الذي يرجع إليه، وذلك هو رد الشيء إلى الغاية المراد منه علما كان أو فعلا..."

وبالنظر إلى عموم كلام اللغويين يتبين أن التأويل في اللغة يرجع إلى معنيين:

- التفسير والبيان.
- حمل الشيء والمرجع والعاقبة.

التأويل اصطلاحا:

المعنى الاصطلاحي للتأويل لا يخرج عن صرف اللفظ من معناه الظاهر إلى معنى آخر غير متبادر وظاهر،وهنا يظهر مدى اتساع المجال الدلالي للتأويل حيث أعطته اللغة العربية صلاحية التعبير عن شبه،وسبب،ومقارن، ولاحق المسمى الحقيقي الذي استعيض عن ذكره بالتعبير التأويلي.

فالتأويل في اللغة كما ذكرنا هو الترجيع، أما عند علماء اللاهوت فهو تفسير الكتب المقدسة تفسيرا رمزيا أو مجازيا يكشف عن معانيها الخفية[3].

يعرفه **الجرجاني** فيقول:" التأويل في الأصل الترجيع وفي الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا للكتاب والسنة مثل قوله تعالى:"يخرج الحي من الميت"[4]، إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرا، وان أراد إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلا"[5].

---

[1] الراغب الأصفهاني: **المفردات في غريب القرآن**، تح: محمد عتياني، دار المعرفة،بيروت،ط1418،1هـ،ص40.

[2] أبوالحسن احمد بن فارسبنزكرياء: **معجم مقاييس اللغة**، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر،1979م، مج1، ص159.160.

[3] جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**،باب التاء،ص234.

[4] سورة الأنعام، الاية95.

[5] الشريف الجرجاني: **التعريفات**، مكتبة لبنان، باب التاء،1978م، ص50.

والتأويل عند ليبينتز مرادف للاستقراء وهو البحث عن علل الأشياء للارتقاء منها إلى العلة الأولى، وهي الله، وما يسميه الفيلسوف استقراء يسميه اللاهوتي تأويلا والغرض من الطريقتين معرفة بواطن الأشياء[1].

المطلب الثاني: تعريف التأويل بين الأصوليين والقرآن

أ- التأويل عند الأصوليين:

إن مصطلح التأويل كما يتداوله علماء الأصول في كتاباتهم العقدية فنجد أن هذا المصطلح أيضا لم يبق بالصرامة الدلالية التي كان يتمتع بها في الاستعمال الأول لدى اللغويين، وللوقوف على هذا التحول المفهومين اخذ على سبيل المثال لا الحصر بعض تعاريفهم المشهورة لمصطلح التأويل .

يعرفه **الإمام ابن حزم** فيقول:" والتأويل نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر"[2].

وعرفه **الإمام الغزالي** بقوله:"التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن مما دل عليه الظاهر"[3].

أما **إمام الحرمين الجويني:**" التأويل رد الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤول"[4].

ب- التأويل في القرآن:

إن استعمال كلمة التأويل في القرآن لا تخرج عن معنيين هما: أولا تفسير الكلام وبيان معناه سواء وافق ظاهر الكلام أو خالفه، ويكون التأويل والتفسير عندها بمعنى مترادف،والثاني : هو نفس المراد بالكلام أي أن الكلام طلبا لفعل فتأويله وقوع الفعل.

---

[1] جميل صليبا:**المعجم الفلسفي**،ص234.

[2] أبو حامد الغزالي: **المستصفى في علم الأصول**، تح:محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت،1417هـ،ج3، ص88.

[3] ابن حزم الظاهري: الإحكام في أصول الأحكام، تج: احمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، دون(ط،ت)،ج1، ص42.

[4] الجويني: **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق وتقديم د عبد العظيم الديب ،ط1، 1399م،ج1،ص336.

المطلب الثالث: الفرق بين التفسير والتأويل .

قبل تحديد الاختلاف بين التأويل والتفسير ارتأينا أن نتوقف عند تعريف التفسير أولا في **لسان العرب** :" التفسير البيان...والتفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل"[1] .

التفسير علم يبحث في كيفية النطق بألفاظ القران ومدلولاته وأحكامها الانفراديةوالتركيبية ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب وتتمات لذلك[2].

بعد تعريفنا للتأويل والتفسير سنقف على أهم الاختلافات بينهما والتي يمكن إجماعها في:

•التأويل يكون في الجمل والمعاني،بينما التفسير يكون في المفردات والألفاظ.

• التأويل يتعلق بالدراية والتفسير يتعلق بالرواية.

•التفسير له معنى واحد، بينما التأويل له أوجه ومعان.

•التفسير اعم من التأويل.

•التأويل بيان حقيقة المراد بينما التفسير بيان دليل المراد.

وهناك اختلافات تضمنها معجم **جميل صليبا:**" إن أكثر استعمال التفسير في الألفاظ ومفرداتها وأكثر استعمال التأويل في المعاني للتوفيق بين ظاهر النص وباطنه، أو لصرف النظر عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، وغاية التفسير الفهم والإفهام، وهو أن يصير الشيء معقولا، وسبيله تعيين مدلول الشيء ،بما هو اظهر منه، حتى يصبح المجهول معلوما، والخفي واضحا، تقول فسرت الكلمة ، وفسرت النص ، وفسرت المسألة أي أوضحت دلالاتها ومطالبها"[3] .

---

[1] ابن منظور: **لسان العرب**،ج6،ص361.

[2] المرجع نفسه،ج1،ص13.

[3] جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**،ج1،ص314.

المبحث الثالث: النص الديني وحيويته .

المطلب الأول:مفهوم القراءة .

أ/ مفهوم القراءة لغويا:

تعترض الباحث صعوبة كبيرة في المقاربة بين مفهوم كلمة القراءة في المعاجم اللغوية قديمها وحديثها ،وبين المفهوم المتداول اليوم في الدراسات المعاصرة المتعلقة بتأويل النصوص عموما ، والربانية منها على وجه الخصوص، فقد جاء لفظ القراءة في لسان العرب كأحد المصادر الثلاث للجذر اللغوي"ق ر أ ".

في لسان العرب :" ق رأ : قرأه يقرؤه ويقرؤه ، الأخيرة عن الزجاج ،قرءا وقراءة وقرءانا، الأولى عن اللحياني فهو مقروء ...وقرأت الشيء قرءانا، جمعته وضممت بعضه إلى بعض ...ومنه قولهم ما قرأت هذه الناقة سلى قط، وما قرأت جنينا قط، أي لم يضطدم لرحمها على ولد، وقال: قال أكثر الناس معناه : لم تجمع جنينا... وقرأت الكتاب قراءة وقرءانا ومنه سمي القرآن...قال **ابن الأثير** :"تكرر في الحديث ذكر القراءة والاقتراء والقارئ والقرءان،والأصل في هذه اللفظة الجمع وكل شيء جمعته فقد قرأته ..."[1] .

وقد ورد لفظ القراءة في المعاجم اللغوية المعاصرة :قرأ يقرأ قراءة وقرءانا فهو قارئ والمفعول مقروء ،قرأ الكتاب ونحوه تتّبع كلماته نظرا ،نطق بها عن نظر أو عن حفظ"[2]

أما مفهوم القراءة المتداول اليوم في الدراسات الأدبية المعاصرة فهو يعني فك شفرة الخبر المكتوب وتأويل نص أدبي ما.

أيضا تعرف بأنها عملية تقتضي تدخل القارئ بمعارفه السابقة وما اكتسبه من خلال قراءاته السابقة لنصوص مشابهة.

---

[1] ابن منظور: **لسان العرب**،ص70.

[2] احمد مختار عمر:**معجم اللغة العربية المعاصر** ،عالم الكتب القاهرة،ط2008،1م،ج3، ص1789.

ب/ مفهوم القراءة اصطلاحا:

تعتبر عملية القراءة جهدا مشتركا يجب أن يحمل عبأه المنتج والمستهلك جميعا وقد عرفها **عبد المالك مرتاض** :" بأنها تحليل وتطبيق وشرب وتذوق ولعل القراءة إبداع نشأ عن إبداع آخر"[1].

وقد اضطربت عبارات الباحثين في تحديد مفهوم دقيق للقراءة، إذ أصبح من الصعب الإمساك بمفهوم القراءة في الكتابات الحداثية العاملة في تحليل الخطاب الديني ذلك أن هذا المصطلح –كما يقول علي حرب– بات بشمل أي معطى كان ومازال يصدر مفردات الخطاب المتعلقة بالفهم والتشخيص والتقدير[2].

لهذا نجد كيف احتفى الحداثيون بهذا المصطلح الذي حرر فكرهم من جميع القيود المنهجية ليلحق طليقا في جو التخمينات وربط ذلك كلّه بالقرآن الكريم.

وفي المقابل نجد ربط مصطلح القراءة بمصطلح التأويل والتفسير ، ويمكننا أن نقول أن تقديم مصطلح القراءة على انه بديل او قريب من مصطلح التأويل والتفسير يحتاج إلى كثير من التدقيق نظرا للاختلاف الجوهري بين الآليات والمرجعيات لكل واحد من هذه الفنون.

فقد سار الباحثون العرب في قراءتهم للنصوص الدينية (القرآن الكريم والسنة النبوية)على خطى أساتذة التفسير النصي في الغرب الذين عالجوا النصوص الدينية (الكتاب المقدس)، ويمكن أن نرصد في هذا السياق ثلاث مقاربات معاصرة للنص الديني وهي: القراءة التأويلية، القراءة الأدبية، القراءة الإيديولوجية، ومجمل القول أن هذه القراءات الثلاث للنص الديني انطلقت من رؤية واحدة وهي أن النص القرآني يشكل عقبة معرفية أمام كل محاولة لإعادة بناء الشخصية العربية المعاصرة، وحسب هؤلاء أن المسلم العادي يرتبط ارتباطا لزوميا بالقراءات القديمة للنص القرآني التي أحاطت به –أي القرآن– حتى غدت

[1] عبد المالك مرتاض: **قراءة القراءة**، مجلة علامات،(م.س.ص)، ص 215.

[2] علي حرب: **هكذا أقرا ما بعد التفكيك**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،بيروت، ط1،2005، ص09.

جزءا من بنيته الدلالية ،وعنصرا بنائيا في مخيال المتلقي المعاصر، ومن اجل زعزعة هذا الاعتقاد الراسخ ، وهذا الارتباط المتجذّر في المخيال العام لدى المتلقي العربي حاولت هذه القراءة الحداثية الاستعانة بأكبر قدر مما أحدثه الغرب من آليات منهجية ومعرفية حتى وان كانت غير مكتملة التأسيس في معينها الأصلي، نتيجة لذلك ظلت هذه القراءات حبيسة الصالونات الفكرية والمناقشات الأكاديمية وفي القابل نجد ربط مصطلح القراءة بمصطلح التأويل والتفسير ، ويمكننا أن نقول أن تقديم مصطلح القراءة على انه بديل او قريب من مصطلح التأويل والتفسير يحتاج إلى كثير من التدقيق نظرا للاختلاف الجوهري بين الآليات والمرجعيات لكل واحد من هذه الفنون. بعيدة عن العقل الجمعي للمجتمعات العربية والإسلامية.

المطلب الثاني: معنى تعدد القراءات

يعتبر مصطلح" التعددية" من المصطلحات المعاصرة التي كانت محل صراع بين الكثير، هذا المصطلح الذي غالبا ما نجده في كل المجالات ، سواء تعلق الأمر بالثقافة أو الفكر، أو تعلق الأمر بالفلسفة والدين ، أو العلاقة بين كل هذه المجالات. ونظرية التعددية " تعدد القراءات " غربية الأصل وصلت إلى العالم العربي الإسلامي متأخرة لكنها بعد فترة وجيزة أصبحت وأضحت أهزوجة يتغنى بها بعض المبهورين بالتمدن الغربي ، وأقصد دعاة الحداثة الذين يعتقدون في التعددية مخرجا لمظاهر التخلف الثقافي والتأخر الاقتصادي الذي آل إليها العادم العربي الإسلامي بعدما كان يعتبر مقياسا تقاس به الحضارة، فكان سببا في ربط المفكرين المعاصرين لهذا المفهوم" التعددية" بمفهوم آخر. والآخر غربي النشأة ألا وهو مفهوم" الحداثة"[1].

يمكن أن نتوقف عند تعريف الدكتور سروش للتعددية في قوله:" الاعتراف بالتكثر والتنوع والحكم بالتباين غير القابل للنقض ، وبعدم قابلية الثقافات والأديان واللغات والتجارب البشرية للمقايسة ، ورؤية البشرية حديقة مليئة بالألوان والعطور" وهنا يعني أن من شروط تقدم البشرية هو اتخاذ التعددية أساسا ينطلق الإنسان منه في صياغة مفاهيمه الحياتية. ثم قسم التعددية المعترف بأطرافها غير القابلة للنقض ، فقال:أن التعددية تطرح على صعيدين

[1] علي حرب: **هكذا أقرا ما بعد التفكيك**،ص13 .اقتباس بتصرف.

هامين هما:"المجال الدينِي والثقافي ، والمجال الاجتماعي ، فلدينا تدين تعددي ، ومعرفة دينية تعددية ، كما نملك مجتمعا تعدديا أيضا"[1].

أما المراد بتعدد القراءات ، أن هناك القرّاء الواقعيين ، والقرّاء النسبيين ،والقرّاء الواقعيون هم من يقولون بالواقعية والثبات في الأمور المهمة من قبيل الحسن ، والصحة والحقيقة فيرون والعلم والمعرفة في ذلك الإطار الثابت غير السيّال،والقارئ الواقعي يرى وجود هذا الإطار الثابت ، وأن عليه أن يصل لفهم هذا الواقع العينِي . ولهذا فان الفيلسوف الأخلاقي صاحب النظرة الواقعية يعتقد بالقضايا الأخلاقية الثابتة وغير السيالة ويسعى لتبيين وجه الواقعية لبعض القضايا الأخلاقية[2].

أما النسبيون فهم الذين يقولون بنظرية تعدد القراءات ، واختلاف الأفهام و سيلانها و نسبيتها ، ومنشأ هذه النسبية هو تأكيدهم تأثير أفق المفسر و موقعية تفسيره وقراءته في حصول المعنى، بالإضافة إلى ذلك فإن الأثر والنص لا يكون ذا معنى واحد، بل أنه مبتلى بتكثر المعاني ولهذا كان تفسير هذا الأثر بلا حدود .وهنا يرى " غادامر" وهو أحد أصحاب نظرية النسبية في القراءة والمعرفة ، أن الفهم لا يتحقق إلا بحصول التوافق بين المفسر وبين الأثر– أي أن يتوافق تفسير المفسر ونتيجة تفسير هذا المفسر– واتحاد أفق المعنى لهما معا، وحصول لغة مشتركة بين لغة النص " الذي تم تفسيره " ولغة المفسر ، ولهذا فإن لكل مفسر فهم مغاير لإفهام الآخرين وقراءة مختصة به بناءا على مسبقاته الخاصة به – مرجعياته–[3].

المطلب الثالث: تعدد القراءات الدينية

إن مفهوم تعدد القراءات الدينية الذي يختلف عن مفهوم التعددية في الأديان، لان التعددية في الأديان تعني تعدد الأديان " الإسلام، المسيح، اليهود..." أما تعدد القراءات الدينية فهي تعددية داخل الدين الواحد وليكن الإسلام مثلا ،أي التعددية حول الدين الواحد. وهنا يرى البعض أنه لا يمكن إنكار تعدد القراءات الدينية بمعنى تعدد المتن الديني.بمعناه الأعم نصا

[1]علي أحمد الكربابادي: **قراءة في تعدد القراءات**، مناقشة لمبادئ التعددية في كلمات الدكتور عبد الكريم سروش، دار الصفوة، بيروت(لبنان)، ط1، 2010م، ص22.

[2] المرجع نفسه ، ص20

[3]المرجع نفسه، ص20.21.

كان أو غيره. وذلك الوضوح يظهر بمراجعة الدراسات الفقهية المتعددة من زمن الشيخ الطوسي إلى زمننا ،بل إننا نجد مدارس فقهية متعددة ، فمدرسة المتقدمين تختلف عن مدرسة المتأخرين ، وهذا الأمر خاضع إلى التطور والنمو العلمي عند فقهائنا ، بل إقرار فتح باب الاجتهاد لدى الإمامية يعني عدم الجمود والتحجر والانغلاق على فهم المتقدمين والسلف لمتن الديني، بمعنى أن اجتهادات المتقدمين وان كانت صحيحة فهذا لا يعني أن نجعلها أصناما نعبدها ، بل علينا نحن أيضا أن تكون لنااجتهاداتنا الخاصة بنا وبعصرنا وظروفنا ، والخروج بفهم جديد يعتقد المجتهد أنه هو الصحيح أو الأقرب إلى المراد للمتن الديني وهكذا تكون المسألة في غاية الوضوح والبساطة[1]. لكن هذا الأمر مع تسليمنا به ليس هو المراد من تعدد القراءات الدينية بل النزاع اشد من ذلك ، وبعبارة بعض الباحثين النزاع أدى إلى جعل طرفي النزاع المنكر والمثبت في معرض تكفير.

الحقيقة أن مسألة تعدد القراءات الدينية ترجع إلى التعدد في مناهج القراءة الدينية فواقع الحال يرجع إلى أن اختلاف القبليات التي يعتمد عليها من يريد أن يخرج بقراءة دينية جديدة مغايرة للقراءات السابقة هو الذي من شأنه أن يؤدي إلى التعدد والتنوع في القراءات الدينية. فعملية المتن الدينِي تعتمد على هذه القبليات والمرجعيات ، وبذلك فتعدد القراءة يرجع إلى تعدد القبليات ، وصحة القراءة من عدمها ترجع إلى صحة القبليات وعدمها ، وهنا فالأزمة أزمة منهجية وأزمة مباني مسبقة التي يعتمد عليها من يريد قراءة النص الدينِي.[2]

ولهذا فحتمية من يعطي العقل حجية ويجعل منه حاكما على عملية الفهم(فهم النص الديني) سيختلف عن الآخر الذي ينكر دور العقل ويجرده عن أي قيمة في فهم مثل هذه النصوص . ولهذا كما قلنا سابقا هناك دور كبير تلعبه القبليات والمرجعيات والمباني المسبقة ونوعية المناهج في فهم النص الدينِي، لان منهج أهل الحديث الذين اقتصروا في فهم النص القرآني على التفسير بالرواية عن السلف ، يختلف عن منهج المتكلمين الذين حكم على تفسيرهم ما يتبنونه من عقائد وآراء ، ومنهج الفلاسفة حيث أولوا الآيات بما يخالف ظاهرها لأجل ما هو مُسلم لديهم في الفلسفة ، ومنهج المتصوفة الذين اعتمدوا على الباطن ونسوا

[1] السيد علي عباس الموسوي: **قراءات نقدية في تجديد الفكر الديني** ، دار الهادي ، بيروت(لبنان) ، ط1 ،2002م ، ص17.اقتباس بتصرف.

[2] المرجع نفسه ، ص18.

ظاهر القرآن ، ويختلف أيضا عن منهج العلوم الحديثة وكل هذه المناهج تختلف عن بعضها البعض سواء في المرجعيات أو طريقة القراءة التي تؤدي حتما إلى الاختلاف في الفهم[1] .

[1] السيد علي عباس الموسوي: **قراءات نقدية في تجديد الفكر الديني** ، صفحة.18 .20. اقتباس بتصرف.

الفصل الثاني

آليات محمد أركون في قراءته للنص الديني

اعتمد أركون في قراءته للنص الديني على جملة من الآليات التي يراها سبيلا لتشكيل وعي علمي للإسلام، في هذا الفصل بمباحثه الثلاث سنعمل على توضيح ذلك.

المبحث الأول: النص الديني وأنواعه عند محمد أركون .

المطلب الأول: مفهوم النص والخطاب عند محمد أركون .

لما سئل أركون عن معنى كلمة قرآن أجاب :" لنبتدئ مثلا بالبحث عن معنى كلمة قرآن التي هي في اللغة العربية مصدر للفعل قرأ وفي القرآن نفسه نجد أن جذر المادة قرأ يدل بالأحرى على معنى التلاوة ، وذلك لأنه لا يفترض مسبقا وجود نص مكتوب أثناء التلفظ به للمرة الأولى من قبل محمد صل الله عليه وسلم، هكذا نجد مثلا في سورة القيامة قوله تعالى:" لا تحرك به لسانك لتعجل به(16)إن علينا جمعه وقرانه(17)فإذا قرأناه فاتبع قرآنه"[1]،ثم يضيف ليقول:"هناك آيات كثيرة تلح على ضرورة أن يتقيد النبي صل الله عليه وسلم عند لفظ الآيات بالتلاوة نفسها التي سمعها...فالفكرة الأساسية تكمن في التلاوة المطابقة للخطاب المسموع لا المقروء " ولهذا السبب بالذات قال أركون :" أفضل التحدث شخصيا عن الخطاب القرآني ، وليس النص القرآني"[2].

ما نفهمه من كلام أركون أن التقيد بالتلاوة الصحيحة أي التلاوة المسموعة لأول وهلة هو الذي من شأنه أن يحفظ مضمون النص الشفهي ، لأنه متى توفرت للتلاوة الأمانة التامة وهذا ما حدث مع النبي صل الله عليه وسلم أصبحت نصا مثلها مثل النص المكتوب الذي دُوِّن في عهد الصحابي "عثمان بن عفان" ولهذا السبب فضل أركون التكلم عن خطاب قرآني بدل نص قرآني ، لان النص الموثوق فيه أكثر هو النص المكتوب وأحسن تعبير عن الفترة الشفهية لتلقي النبي صل الله عليه وسلم للقران هو كلمة خطاب وليست نص لان التدوين لم يحصل بعد[3]، لذا... لا ريب في أن التمييز بين مفهومي الخطاب والنص يتخذ أهمية اكبر على ضوء الألسنيات الحديثة..."[4] .

---

[1] سورة القيامة، الآية 17.16

[2] محمد أركون:**الفكر الإسلامي نقد واجتهاد** ،تر:هاشم صالح،دار الساقي،بيروت(لبنان)،ط3،1998م،ص73.

[3] د.أغضابنة الطاوس:**الخطاب الديني عند محمد أركون** ،ص159.

[4] محمد أركون:**المصدر السابق** ، ص73.

وكأن أركون ينقل لنا ما قاله **بول ريكور**:" نطلق كلمة نص على كل خطاب تم تثبيته بواسطة الكتابة "[1] ، فالعلاقة بين النص والخطاب ترتبط بالكتابة التي تصبح أمرا مؤسسا للنص ومقوما له، وهذا دليل على مدى تأثر أركون بالمفكرين الغرب.

إن غاية محمد أركون من التمييز بين استعمالات النص والخطاب هو من اجل لفت الانتباه إلى بعد المسافة الفاصل بين المرحلتين الشفهية والكتابية[2] .

المطلب الثاني:أنواع النصوص عند محمد أركون .

تفاعل محمد أركون مع النص الديني عامة والقرآني منه على وجه الخصوص وهو النص المؤسس للحضارة الإسلامية ، يقوم أساسا على إعادة النظر في قداسته والكشف عن آليات تعاليه ،من خلال البحث في طبيعته اللغوية، وتاريخ تكونه ومراحل تشكله واستقراره[3] ،كل هذا يكون بالبحث عن المعنى الحقيقي له، وهذا ما عده الكثير من قراء أركون المبحث الأساسي في قراءته للنص، فما هو المعنى الذي يبحث عنه ويقصده أركون؟ وهل يمكن للإنسان أن يعيش بدونه. دون معنى؟ سواء ذاك الذي تعلق بالواقع واقتبس منه أو ذاك الذي ارق مفكرينا–ومنهم محمد أركون– واقصد هنا المعنى المقتبس من المصدر الأعلى التشريعي .هنا يجيب أركون قائلا :" انه لا يمكن للإنسان أن يعيش بدون معنى"[4]، لان هذا المفهوم صار اليوم يطرح عدة إشكالات كبيرة وكثيرة ، بل أكثر من ذلك " فالتنافس عليه عام وشامل. كل الناس يريدون المعنى ويدّعونه، وكل الفئات الاجتماعية الباحثة عن هويتها تدّعيه ، وكذلك كل المذاهب الفكرية تتنافس من اجل اكتشاف المعنى الحقيقي وفرضه..."[5] كل هذا سبب واضح على أن الإنسان لا يستطيع العيش بعيدا عن المعنى ، ولكن أي معنى يتبع إذا نظرنا إلى أن هذا المعنى ذاته أدى إلى عدة ثورات بسبب التمفصل فيه– التمفصل

---

[1]صلاح فضل:**بلاغة الخطاب وعلم النص**، الشركة المصرية العلمية للنشر والتوزيع، لونجمان، ط1 ،1961، ص304.

[2]اغضابنة الطاوس:**الخطاب الديني عند محمد أركون** ،ص160.

[3]كيحل مصطفى:**الانسنة والتأويل في فكر محمد أركون:** منشورات دار الاختلاف (الجزائر) ودار الأمان بالرباط (المغرب) ،ط1 ،2011 ،ص151.

[4]محمد أركون: **الإسلام أوروبا، الغرب**، (رهانات المعني وإرادات الهيمنة)، ترجمة: هاشم صالح ، دار الساقي،ط3 ،2001م، ص24.

[5]المصدر نفسه،ص24.

بين آثار المعنى الناتجة عن القراءة والمعتبرة بأنها تمثل المعنى الصحيح والوحيد للنصوص ن وبين الإيديولوجيات التي تجيش الجماهير من اجل خدمة إرادة القوة والهيمنة- فكل تيار كان أو مذهب يرى بأنه هو من يمتلك الحقيقة ، وان الحقيقة بيده هو وحده"...فالأصوليون مثلا يعتبرون أن قراءاته للإسلام هي وحدها الصحيحة وما عداها باطل أو منحرف[1]، كل هذا التحليل نستطيع بفضله فهم النصوص التأسيسية أولا، وفهم كيفية تلقي هذه النصوص ثانيا. فماذا يقصد أركون بالنصوص
التأسيسية ؟ وما موقفه منها؟.

أ- النصوص التأسيسية:

رغم أن الحقيقة جوهر وأساس وجود الإنسان إلا أن إنسان الأمس ليس كانسان اليوم، وقراءات واجتهادات اليوم ليست كقراءات واجتهادات الأمس، فالباب مفتوح دائما نحو قراءات أخرى جديدة والدليل الذي يثبت لنا ذلك هو أن ما وصل إليه إنسان الأمس من معارف وعلوم غير معترف بها اليوم وصحتها تبقى فقط في إطار واحد هو نسقها الخاص، والسبب في عدم صحتها أن هذه العلوم والمعارف كان لها تاريخ غير تاريخ اليوم وظروف غير ظروف اليوم وبالتالي هي نسبية والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام هو: هل تغير الظروف يؤدي إلى تغيير في النصوص –النصوص المقدسة- وبالتالي نسبيتها؟ .

هنا نستطيع الرجوع إلى نظرية المعنى التي تكلم عنها أركون تلك النظرية التي تقول:" بان الأجيال المتلاحقة من المؤمنون يفسرون النصوص التأسيسية بأشكال مختلفة كل بحسب حاجاته ومداركه وظروف عصره ،ففهم النصوص لم يكن واحدا على مر القرون ، فكل جيل يكتشف فيها شيئا جديدا..."[2] لكن هذا القول ربما يعترضه الكثيرون خاصة عندما يتعلق الأمر بالنصوص التأسيسية (أي إسقاط آثار المعنى اللاحقة على المعنى الأولى) لان هذا لا ينطبق على النصوص الكبرى (توراة،إنجيل،قرآن) الذي يقاوم معناها الأصلي كل متغيرات الزمان والمكان، والتي تبقى هـ هي على مر الأجيال، كما أنها تستعصي على كل أنواع الإسقاط أو التلاعب التي قد تتعرض لها من قبل هذه الفئة أو تلك، هذا العصر أو ذاك،

[1] محمد أركون: **الإسلام أوروبا، الغرب،** (رهانات المعني وإرادات الهيمنة)،ص26.

[2] المصدر نفسه، ص27.

فهي تبقى في جوهرها صامدة على مرّ التاريخ[1].كل هذا يبقى النص كما هو لا يغيره ظرف ولا يتبدل حاله على مر العصور، كما أن هذه النصوص تكون صعبة المنال على كل أنواع الإسقاط أو التلاعب التي قد تطالها، خاصة أولئك الذين يريدون المضرة للأمم الحاملة لهذه النصوص –وهنا يضرب أركون لنا مثلا للتوضيح وكأنه يتعجب– فيقول:"...لنعود من جديد لنظرية المثل لأفلاطون أي نظرية الأفكار العليا الموجودة في السماء، والتي لا يعتريها البلى والتغير كما يعتري أشياء هذه الحياة الدنيا الفانية، كما ونعود إلى مفهوم العقل الأبدي وابنته الشرعية: الحكمة الخالدة، ولهذه الأشياء استطالات ابستيمولوجية وصلت إلى عقل عصر التنوير ذاته وكل هذه الأشياء تخضع للمناقشة بين البشر وللأخذ والرد..."[2] وكان أركون وضع وجها للمقارنة بين الذي ذكرناه والنصوص التأسيسية ،فرغم أن كل منهما جوهري ،ثابت مطلق إلا انه عندما يتعلق الأمر بالنصوص التأسيسية –خاصة القران– فالأمر يختلف.فما سر هذا الاختلاف؟ رغم انه يعترف بالعكس ويقول بالحرف الواحد وهذا على لسان مترجمه"...وحده المعنى الأولي والأصلي يعلو على كل مناقشة ولا يخضع للأخذ والرد..."وكأن أركون يستثني النصوص التأسيسية من فعل التغيير، وبالتالي يضعها تحت دائرة اللامفكر فيه لان الإنسان يقبلها بصدر رحب دون مناقشتها ومساءلتها .وهذا عكس ما تقوم به الأنظمة اللاهوتية وكذلك الميتافيزيقية الكلاسيكية التي تقول:"إذا كان المعنى الأولي مودع إلى الأبد في النصوص التأسيسية فانه يمكن استخراجه بشكل صحيح من قبل الفقهاء ثم نقله وتطبيقه على هيئة أحكام أخلاقية فقهية ثم على هيئة طقوس شعائرية، فالفقهاء يعتقدون أنهم هم وحدهم القادرون على فهم النصوص التأسيسية (القرآن والحديث)، وهم وحدهم يعرفون تأويلها واستخراج معناها الصحيح..." [3]ولكن أليسوا هم في هذا الفعل – استخراج الأحكام– يقومون بعملية التأويل النابعة من قراءاتهم الخاصة ذات المرجعية الخاصة، وبالتالي النتائج الخاصة بهم وبظروفهم؟ أليسوا في هذه الأحكام يعيدون إعطاء صياغة أخرى لهذه النصوص التي يقولون عنها أنها ثابتة ومطلقة؟ أليسوا في هذه الاجتهادات يعيدون قولبة المعنى ،أي أنهم في عملية قراءة –من اجل فهمها– هذه

[1]محمد أركون: **الإسلام أوروبا، الغرب،** (رهانات المعني وإرادات الهيمنة) ، ص28.

[2]المصدر نفسه، ص28.

[3]المصدر نفسه، ص28.

النصوص التأسيسية ومناقشتها يقبلون معنى الوحي؟ رغم كل هذا إلا أنهم يجعلون من هذه النصوص نصوصا ثابتة، جامدة ،صلبة، نهائية على الرغم أنها تحمل في جوهرها معان متعددة وكثيرة؟.

" هنا بالذات تكمن مسالة الانتقال من مرحلة الوحي إلى مرحلة القانون او الفقه الملزم أو القسري، أو من مرحلة الثورة إلى مرحلة الدولة و المؤسسة، أو من مرحلة المعنى المجازي الحر إلى مرحلة المعنى الأحادي المسجون في بعد واحد.وهذا ما فعلته كتب الفقه بالنسبة للنص القرآني فقد جمدوه في معان محدودة من اجل استخدامه لحل مشاكل الناس..."[1] .

وبالتالي فالنصوص التأسيسية عند أركون ليس ما أطلق عليه اسم "المدونة الرسمية المغلقة " ولا بالنصوص الثانوية وإنما تلك التي تكون وظيفتها تكون مشتملة على المعاني الصحيحة والحقيقية، وتكون مهمتها استخراج أحكام وتشريعات لا يمكن للإنسان تجاوزها.وهنا "...ينبغي علينا أن ننظر إلى القرآن –وهو نص تأسيسي– من خلال مقارنته بالكتب –النصوص– المشابهة له في الثقافات الأخرى (أي مع التوراة والإنجيل) فالمقارنة هي أساس النظر والفهم، ولان فعالية الروح البشرية تبلغ ذروتها في هذه النصوص الدينية العليا..."[2].لان مهمة النص القرآني الأولى كما ذكر أركون تكمن في:"...طريقة صياغته اللغوية في أن يقول المعنى الصحيح والحقيقي عن الوجود البشري، ليس هذا فقط وإنما يطلب من المؤمن بهذا النص أن يتقيد بما جاء فيه من اجل الحفاظ على وجوده داخل المعنى الصحيح والحقيقي"[3] ، وهذا ينطبق على النصوص التأسيسية الأخرى .وبهذا فالنصوص التأسيسية عند أركون هي ما يقابل القران والحديث.

ب–النصوص الثانوية:

تأتي النصوص الثانوية بعد النصوص التأسيسية من حيث الرتبة، فهي الثانية بعدها لا لشيء إلا لأنها تقوم بعمليات التفسير والشرح لها –للنصوص التأسيسية– وبالتالي " هي كل

---

[1] محمد أركون: **الإسلام أوروبا، الغرب،** (رهانات المعني وإرادات الهيمنة) ، ص29.

[2] محمد أركون: **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**"نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي"، تر:هاشم صالح ،دار الساقي، بيروت(لبنان)،ط1 ،1999م، ص22.

[3] محمد أركون: **الإسلام ،أوروبا، الغرب،** ص47.

النصوص الأخرى ماعدا القرآن والحديث: كالتفسير،وعلم الكلام ، والفقه...الخ، وهي نصوص تعلق على النص المؤسس (أي القرآن) وتشرحه، وبما أنها تشرحه وتعلق عليه فإنها تتوهم أن كلامها يتمتع باستمرارية تواصلية معه –يتمتع بنفس الاستمرارية التي يتمتع بها النص المؤسس–، وبالتالي فله قدسيته أيضا، فهم يستمدون قدسيتهم مت قدسية القرآن، وهكذا يصبح حتى كلام الشيخ المعاصر معصوما تقريبا لأنه لا ينفك يستشهد بالقرآن والأحاديث طيلة الوقت...."[1].

وبالتالي فالنصوص الثانوية هي تلك التي تفرعت من النصوص التأسيسية بعد عمليات الشرح والتفسير (اجتهادات الفقهاء) حيث تشترك كلا من النصوص تأسيسية كانت أو ثانوية في خاصية القدسية أي أنها مقدسة وهذا لسبب واحد هو أن النصوص الثانوية استطاعت بفضل تواصليتها واستمراريتها مع النصوص التأسيسية أن تحفظ لها جوهرها وتشاركها فيه. أما بالنسبة لوظيفة هذه النصوص "...فهي تتجلى في صياغتها اللغوية: كأن يقول المفسرون والخطاب الشائع: يقول الله، قال تعالى، أو جاء في الحديث...وتكمن وظيفة هذه النصوص أيضا في تأبيد وهم التواصلية المعاشة بين المعنى والقوانين الموحى بها وبين التفاسير والإسقاطات المتراكمة والمكثفة في التراث الحي الخاص بالأمة المؤمنة..."[2]. ولكن السؤال الذي يجب طرحه في هذا الموضع : إذا كانت تفسيرات واجتهادات العلماء والفقهاء في مقام النصوص المقدسة فما العيب إذا جعلنا اجتهاداتنا المعاصرة أيضا مقدسة ؟.

ج–النصوص الرسمية:

النصوص الرسمية أو ما يسميها أركون بالنصوص المغلقة "المدونة الرسمية المغلقة" هذه النصوص التي كانت على شكل شفهي فقط وتحولت فيما بعد إلى نصوص مكتوبة،ولهذا نجد أركون يتكلم عن خطاب قراني بدل نص قراني لان"...الخطاب القرآني مدعو خطاب لأنه لم يكن مكتوبا في البداية ، وإنما كان كلاما شفهيا أو عبارات لغوية شفهية تنبثق عن هوى المناسبات والظروف المتغيرة "[3].

---

[1]محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص47.

[2]المصدر نفسه ، ص47.

[3]محمد أركون: **العلمنة والدين** (الإسلام، المسيحية، الغرب)، ترجمة: هاشم صالح، ،دار الساقين بيروت(لبنان)،ط3،1996م، ص83.

والمقصود بالمدونة الرسمية المغلقة أي الناجزة النهائية التي لا يمكن أن نظيف لها أشياء أخرى (مصحف في الإسلام) هي ما اخبرنا بها التراث الإسلامي حين أمر الخليفة الثالث عثمان بن عفان (633هـ – 656هـ)بجمع مجمل العبارات الشفهية المحفوظة في ذاكرة الصحابة من اجل تدوينها كتابة وتشكيل مدونة رسمية مغلقة، ومعنى مغلقة هنا ،انه بعد أن تنتهي عملية جمع مجمل العبارات الشفهية المعترف بأنها صحيحة وموثوقة ، وبعد أن تنتهي عملية الجمع المعتبرة بأنها شاملة وكلية ، فإنهم يعلنون بان المدونة النصية قد أصبحت رسمية"[1]، بمعنى آخر انه لم يعد لأي شخص الحق في إضافة أشياء جديدة لها ، كما ليس له الحق في حذف أي شيء منها.

وفي نهاية وضع شكل هذه المدونة النصية (المصحف) فإن خاصة المؤمنين – الفقهاء والمفسرين والعلماء وأصحاب العقول الراجحة– يبدؤون مرحلة أخرى وهي مرحلي استثمار الحقائق التي يتضمنها النص–النص الرسمي– فيفسرون هذا النص ويشرحونه ويقرؤونه من اجل الفهم أولا، وثانيا من اجل استخراج الأحكام والتشريعات التي من شانها مساعدة الإنسان في حياته.

وبالتالي فإن النص الرسمي هو ما يمثل لنا اليوم النص المكتوب (أي المصحف) الذي لم يعد باستطاعة احد أن يغير في ألفاظه وعباراته لا لشيء إلا لأنه منجز ونهائي.

لكن كل هذا لم يقنع أركون وراح يتساءل: لماذا نقرا النص باستمرار ونعود إليه جيلا بعد جيل ؟[2]. أليس من اجل قراءته وفهمه والاستفادة منه؟ أم أن قراءتنا له لا تخرج عن ما قاله لنا المفسرون انطلاقا من منهجياتهم الخاصة بهم.

المبحث الثاني: آليات التأويل عند محمد أركون.

المطلب الأول: مفهوم التأويل في نظر محمد أركون .

إن قراءة محمد أركون ودراسته للفكر الإسلامي لها ما يميزها عن الكثير من القراءات، إن قراءته لا تلتزم بمنهجية واحدة بل تستند إلى منهجيات عديدة ومتنوعة، فهو

[1] محمد أركون: **العلمنة والدين** (الإسلام، المسيحية، الغرب)، ، ص85.

[2] المصدر نفسه، ص86.

مفكر لم يتأثر بالأشخاص بقدر تأثره بالعلوم والمنهجيات، كل هذا جعل من قراءته قراءة تختلف في صميمها وأساسها عن الكثير من القراءات الأخرى وهذا للخصائص التي تحملها قراءته، فانطلاقه من المناهج الغربية –تعتبر الأساس لأركون– وتوظيف أدواتها ومفاهيمها ومصطلحاتها التي تعتمد وتستند في جوهرها على مساهمات العلوم الإنسانية والاجتماعية، أو كما يدعوها أركون بعلوم الإنسان والمجتمع وما أفرزته من مناهج ونظريات ، وانطلاقه من وظيفة النقد التي يراها مسلمة يجب أن تطبق على التراث وعلى الدراسات الإسلامية التي أقيمت حوله وحولها، كل هذا كان من اجل غاية هي إبراز محدودية القراءات السلفية التقليدية التي ترى في النص والتراث صنما لا يمكن المساس به.

أراد محمد أركون من وراء كل هذا تحقيق غاية هي: إيجاد الآليات التي بفضلها نستطيع الولوج في الماضي (قراءته) واختراق مفاهيمه ومصطلحاته التي باتت تشكل سياجا دغمائيا محرما على كل مجدد، الآليات التي فرضتها محددات وشروط وظروف جديدة غير التي كانت عليه في الماضي وهذه الآلية هي آلية التأويل –رغم وجودها في الماضي واستعمالها من طرف المفسرون– التي بفضلها يمكن الوصول إلى مكنونات النص الجوهرية، النص الذي كثيرا ما يصطبغ بصبغة مفسريه لأنه –النص الديني– "...ليس إلا نصا من جملة نصوص أخرى (يقصد التوراة والإنجيل) تحتوي على نفس المستوى والتعقيد والمعاني الغزيرة..."[1] ، فالنص الديني كثير المعاني والدلالات التي تفرض علينا قراءته مرات ومرات لا لشيء إلا لتجاوز تلك القراءات التقليدية التي ترى أنها الوحيدة التي تمتلك الشرعية في تأويل النص المقدس، وان قراءتها هي القراءة الوحيدة التي لا تحتمل قراءات أخرى"وهؤلاء هم –المؤمنون التقليديون– الذين يعتقدون أن هناك معنى وحيد ونهائي للقران، وان الأجيال الماضية من الأسلاف كانت أكثر قدرة على التوصل إليه من جيلنا الحالي"[2].وهذا ما يعتبره أركون خطا كبيرا ساق الأمة العربية الإسلامية إلى الفكر الجامد، والى السطحية "...فنحن عندما ننظر إلى تراث التفاسير الإسلامية بكل أنواعها وبكل مذاهبها واتجاهاتها، نفهم أن القرآن لم يكن ذريعة من اجل تشكيل نصوص أخرى تلبي

[1]محمد أركون: **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص36.35.

[2]محمد أركون: **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، تر: هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي،المركز الثقافي العربي، بيروت(لبنان)، دار البيضاء(المغرب)، ط2، 1992م، ص274.

حاجيات عصور أخرى غير عصر القرآن، وهذه التفاسير موجودة بذاتها ولذاتها، وهي أعمال فكرية ومنتوجات ثقافية مرتبطة باللحظة الثقافية التي أنتجتها..."[1]، وهذا ما يجعل الدليل قاطع في أن تفاسير الأمس لا تعبر عن حقيقة النص دائما وان كانت فعلت ذلك في فترة من الفترات" لأنها ليست إلا تفاسير نتيجة للحاجات الإيديولوجية المرافقة بالضرورة لكل جيل من أجيال المسلمين"[2]،وفي هذه النقطة يتفق **محمد أركون** مع المفكر "**نصر حامد أبو زيد**" الذي يقول في كتابه "**النص، السلطة،الحقيقة** ":"...ليست النصوص الدينية نصوصا مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال، والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقا حقيقة كونها نصوصا لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي"[3].فالنص القرآني نص ثقافي من حيث قوانين التكون والبناء (من الثقافة والمجتمع)، فهو كما يقول:" وإذا انتقلنا إلى (الثقافة) مدلول اللغة.قلنا أن هذا النص (القرآن) منتج ثقافي، لكنه منتج قادر كذلك، لذلك فهو منتج يتشكل لكنه في الوقت نفسه. من خلال استثمار قوانين إنتاج الدلالة. يساهم في التغيير وإعادة التشكيل في مجال الثقافة واللغة أيضا"[4].

"وكون النص عنده خطاب الهي من حيث المصدر لا يعني عدم قابليته للتحليل والقراءة والتأويل لأنه خطاب لغوي تجسيدي في لغة إنسانية وهي اللغة العربية بكل إشكاليات سياقها الاجتماعي والثقافي والتاريخي، ثم إن العديد من أحكام القرآن أحكام تاريخية مرتبطة بزمانها المحدد...ولهذا يمكن الاجتهاد بشأنها وشأن ما يماثلها بتغيير الأحوال والأوضاع[5]. إذن فعلوم القران والحديث ليست علوما ناضجة كاملة"مقدسة" أي جاهزة، بل خاصيتها المرونة والتغير"...والتصور الذي يتصوره الكثير من علمائنا أن هذين النمطين من العلوم

[1]محمد أركون: **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص228.229.

[2]المصدر نفسه، ص229.

[3]نصر حامد أبو زيد: **النص، السلطة، الحقيقة**(الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة) ، ص92.

[4]المرجع نفسه، ص87.

[5]أمحمد رحماني: **قضية قراءة النص القرآني**، ، ص79.

يقعان في دائرة العلوم التي نضجت واحترقت حتى لم يعد فيها للخلف ما يضيفه السلف...هو تصور خاطئ"[1]، وبالتالي فالاجتهاد بشأن التفاسير التقليدية أمر تقره الظروف. إذن الذي ألزم على محمد أركون البحث عن مواقع أخرى أساسها المنهجية الابستيمولوجية التي تتجه نحو البحث النقدي عن آفاق جديدة للمعنى والوجود هو جعل القراءات التقليدية قراءات مقدسة كقدسية النص، وإلحاحه على ذلك سببه" راجع إلى انشغاله لزمن طويل بتأويل النص المقدس ،او الذي قدسه الزمن "[2]، فإلحاح أركون على تأويل النص الديني الذي قدسه الزمن المتطاول يعود إلى أن هناك جوانب كثيرة وعديدة في هذا النص تم تغييبها ونسيانها قبل وأثناء وبعد عملية التدوين(تدوين المصحف) وهذا سبب آخر جعله يركز على الطابع التاريخي لعملية التقديس"...لان الأمر هنا يخص الاشتغال على وثائق تاريخية ونصوص تراثية محددة تماما، التي ينبغي بلورتها ونفض غبار الزمن المتطاول عليها، ينبغي أن نتموضع في مستواها، أن ننسلخ عن عصرنا تماما –كما يفعل أي مؤرخ محترف– لكي نعانق لحظتها التاريخية قبل خمسمائة سنة أو حتى أربعمائة سنة...وعندئذ نستطيع أن نربط هذه الوثائق والنصوص بلحظات محددة من فترات التاريخ..."[3].

كما أن هناك سبب ثاني جعل أركون يلح على إعادة قراءة النص المقدس هو ان هذا النص (القران) غزير المعاني والدلالات، لا يقبل قراءة واحدة بل عدة قراءات بحكم ثروته ،كل هذا لم ينتبه له أصحاب القراءات التقليدية الذين يعتقدون أن قراءاتهم معصومة من الزلل، كل هذا جعل من مفكرينا ومثقفينا وعلمائنا المعاصرين –ومنهم محمد أركون– في تساؤل مستمر عن القران وتأويلاته وتفاسيره، واهم سؤال قدموه هو: إذا كان القران يقبل تفسيرا وتأويلا واحدا –كما يزعم التقليديون– فما سر تعدد المدارس الفقهية وتعدد تفاسيرها؟.

يجيب محمد أركون عن هذا قائلا:"...هذه المدارس أو المذاهب (السنية، الشيعية، الخارجية، والحنبلية، وشافعية، ومالكية...) تواجدت في الفترة نفسها ،ولكن نتج عنها قراءات وتفاسير مختلفة للنصوص نفسها أو للنص نفسه (النص القرآني)"[4] يضيف أركون قائلا:"

---

[1]نصر حامد أبو زيد: **مفهوم النص، دراسة في علوم القران**، ص13.

[2]محمد أركون: **قضايا في نقد العقل الإسلامي**"كيف نفهم الإسلام اليوم"،تر:هاشم صالح،دار الطليعة ،بيروت(لبنان)،ط2، يناير2000م، ص21.

[3]محمد أركون: **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص229.

[4]المصدر نفسه، ص229.

وبالتالي فمنهجيتي تتمثل في :استبصار حقيقة الأمور من خلال كل هذا الضباب والغموض الذي يكتنف التاريخ الإسلامي...واهم سؤال مطروح اليوم –مطروح على المفكر المسلم أو العربي– هو: كيف يمكن القيام بعملية التوضيح والإضاءة التاريخية هذه؟ وكيف يمكن أن نقرأ القرآن اليوم من جديد؟، كيف يمكن أن نعيد التفكير بالتجربة التاريخية للإسلام طوال أربعة عشر قرنا من الزمن؟[1].

الحل في نظر محمد أركون يتجلى في عملية **النقد والإضاءة التاريخية**، هي وحدها من تحرر العقول وتطهرها لأنها تبين لنا " حجم المسافة المقطوعة بين النص المؤسس (القران)، وبين النص التفسيري المنهج من قبل المسلمين (مثلا الطبري)...هذا التفسير الذي يحمل فكرة مفادها –تعتبر من الأفكار الجوهرية عند التقليديون– انه يمكن تفسير القران بشكل كامل وصحيح..."[2]، هذا ما يعتبره أركون من الوهم والأسطورة ،وهنا يضرب لنا أركون مثالا للتوضيح فيقول:"...عندما يكتب الطبري في تفسيره العبارة الشهيرة التالية التي تتكرر باستمرار بعد ان يورد آية قرآنية معينة، يقول الله تعالى:(نقطتان على السطر)ثم يقدم تفسيره بكل سهولة وارتياح بصفته التفسير الحقيقي لكلام الله كما أراده الله بالضبط، فإن الطبري لا يعي إطلاقا أن التفسير الذي ينتجه مرتبط بنوعية ثقافته وحاجيات مجتمعه (القرن 3هـ)، وبالمواقع الإيديولوجية والعقائدية (المذهبية) الذي اتخذها هو بالذات كفقيه مجتهد، انه لا يرى كل هذه الوسائل والقضايا ولا يأخذها بعين الاعتبار..."[3]كل هذا على عكس المؤرخ الحديث الذي يولي الأهمية لكل شيء من حوله، فيرى مجمل الكتب والمعارف ، ويرى مجمل المناهج التي سادت في التفسير آنذاك "عصر الطبري" كل هذا يستطيع من خلاله قياس"...حجم المسافة المعنوية الفاصلة بين لحظة القران ولحظة الطبري، ويستطيع أن يموضع كل تفسير وكل مبادرة تأويلية في مكانها الثقافي اللائق بها، وفي مكانها النقدي الابستيمولوجي..."لان هذا العمل الذي يقوم به المؤرخ الحديث من شانه أن يعيد التقييم ثم التقويم لأهم الأحداث التاريخية التراثية، أو قل لكل التراث المعرفي الإسلامي الذي يعده

[1] محمد أركون: **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص230.

[2] المصدر نفسه، ص230.231.

[3] المصدر نفسه، ص231.

البعض خاصة التقليديون منهم من المسلمات التي لا تقبل النقاش لا لشيء فقط لأنه من القدسية فهو" مسلمة معرفية عميقة بها يتحصن العقل الإسلامي"[1].

الذي يدقق في حديث أركون يشعر وكأنه يشن هجمة شرسة لأولئك الذين "يظنون أن هذه الأجيال (السلف) كانت قد نجت من الاكراهات التاريخية ...أي يعتقدون–التقليديون– بأن هناك معنى وحيدا ونهائيا للقرآن، وان الأجيال الماضية من الأسلاف كانت أكثر قدرة على التوصل إليه من جيلنا الحالي"[2] لأنه حسب أركون "...لو لم نتخذ هذا الموقف التعددي (تعدد قراءات النص الديني) منهجيا لكنا طمسنا إحدى خصائص القرآن الأساسية ،إلا وهي قابليته لان يعني..." أي قابليته لتوليد العاني والإيحاء[3].

إذن يعتقد التقليديون أن الأجيال التي سبقتنا تمتلك الحقيقة وهي بيدها "لأنها اقرب إلى عصر الرسول صل الله عليه وسلم، ولأنها كانت فوق التناحرات والاكراهات المادية والتاريخية والسياسية –لان الرسول صل الله عليه وسلم هو الآمر الناهي– ، لكن التفحص الدقيق يبين أن هذا الكلام ليس إلا وهما أصابهم، وليس إلا تصورا أسطوريا تصوروه...لان النقد الحديث لم يعد يؤمن بفكر المعنى النهائي(التأويل النهائي أو القراءة النهائية) والأخير للعمل الأدبي والفكري والديني، إن هذه الفكرة أسطورة سيطرت على أجيال المفسرين الكلاسيكيين، وعلى النقد الأدبي التقليدي حتى وقت قريب ولكنها لم تعد صالحة أبدا اليوم"[4]. وهذا ما عبر عنه المفكر حسن حنفي في قوله:" ليس النص نظرية مجردة بل هي لحظة تجسيد لصراع اجتماعي فمعارك التفسير هي في أصلها معارك اجتماعية، المجتمع شفرته، والتأويل فك لها"[5]، لحظة تجسيد جسدتها الظروف والحاجات ومعرفتها تكون بمعرفة هذه الأسباب التي تكونت على إثرها. وكل ذلك يتم عن طريق التأويل والفهم والتفسير المبني على قواعد وأسس علمية.

---

[1]محمد أركون :**معارك من اجل الانسنة في السياقات الإسلامية**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت(لبنان)، ط1 ،2001م،ص38.

[2]محمد أركون: **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص274.

[3]المصدر نفسه، ص274.

[4]المصدر نفسه ، ص274.

[5]حسن حنفي:**حصار الزمن**، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، بيروت(لبنان) والجزائر،ج1،ط1 ،2007م، ص69.انظر أيضا:د.كيحل مصطفى :**الانسنة والتأويل في فكر محمد أركون**، ص248.

هذا كله يوضح أن محمد أركون لا يؤمن بالقراءة الواحدة أو التأويل الواحد(النهائي) للنص الديني ،وإنما يؤمن الرجل بتلك التي تعطي لمعنى النص تعددية أكثر "وهي الفكرة التي استقاها أركون من النقد الجديد في فرنسا، وهي فكرة مهمة وأساسية وغالية جدا عند "رولان بارت""[1].

المطلب الثاني: آليات وشروط التأويل عند محمد أركون .

إن الانتقال من الفترة الحديثة إلى المعاصرة والتحولات التي صاحبت هذا الانتقال اكسب الفلسفة نقلة نوعية ساهمت فعليا في هذا التحول ،تمثلت في الانتقال من نظرية المعرفة إلى **الهرمنيوطيقا**. بهذا التحول تصدرت **الهرمنيوطيقا** مكانا مرموقا في الفلسفة المعاصرة ، بل يمكن القول بأن الفلسفة المعاصرة على اختلاف تياراتها ومدارسها قد مارست التأويل بامتياز ،وهو الشيء الذي يجعلنا ننظر إليها على اعتبارها فلسفة تأويلية في الأساس، ان الهرمنيوطيقا لا تبحث عن تأسيس صروح فلسفية، كما كان الحال مع الفلسفة الحديثة، بقدر ما هي فلسفة مختلفة تمارس التأويل بامتياز، الهرمنيوطيقا تجسد فكرة التحول في الفلسفة المعاصرة حيث أصبح التأويل وقضاياه موضوعا للفلسفة منذ نهاية الفلسفة الحديثة وبداية الفلسفة المعاصرة، وتحديدا مع الفيلسوف الألماني نيتشه الذي عبر عن هذا التحول في عبارته الشهيرة –التي أصبحت المرتكز الأساسي الذي بنيت على أساسه كل الفلسفة المعاصرة بكافة تياراتها المختلفة– لا توجد حقائق وإنما فقط تأويلات"[2]

فرضت هذه الميزة على الفكر المعاصر احتواء الكثير من المقاربات، واهم تلك المقاربات ما كان موضوعها التأويل، واعني بها المقاربة التي على ضوئها تكون التفاعلية النصية (النص\القارئ)والتي على ضوئها أيضا تحولت أسس التأويل ودعائمه"...وجعلت من المؤلف نقطة مهمة فيها بل قل جوهرية، حيث أن الكثير من المقاربات والدراسات ذات المنحى التاريخي والنفسي والاجتماعي...أصبح من اكبر غاياتها أن ترسخ في الأذهان ما يمكن تسميته ب"سلطة المؤلف" هذا بالنسبة للمرحلة الأولى.أما المرحلة الثانية فقد عرفت تحولا في

[1] محمد أركون: **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص274.

[2] مجدي عزالدين سعد حسن:**من نظرية المعرفة إلى الهرمنيوطيقا**،في الحوار المتمدن،العدد3668 15\03\2012.تاريخ الاطلاع07\02\2022.على الساعة09:00، ص1.

المسار النقدي في اتجاه ترسيخ سلطة أخرى على غرار سلطة المؤلف وهي "سلطة النص" حيث كان الإعلان عن "موت المؤلف" من قبل أقطاب البنيوية إيذانا بتحرر الفكر النقدي من سطوة المتكلم، وبالتالي الولوج إلى مسرح الكلام وهو الإعلان عن تحول وجهة النظر من الناظر بالنص إلى النص ذاته، أو قل من ناسج القول إلى نسيج القول[1]، لان التأليف حسبهم ماهو إلا سلطة تهيمن على النص وتحول دون حرية التحليل اللغوي فيه، كما تحول دون استكشاف الدلالات واكتشاف معاني الدلالات التي يكتنفها أي نص.

إن الظروف التي عاشتها أوربا بعد ثورتها على الكنيسة هي التي أنتجت فكرة موت المؤلف، فقد أعلن الفيلسوف الألماني "**نيتشه**" مقولة "**موت الإله**" ووجدت هذه المقولة صدى كبيرا في أوساط النقاد الأوربيون الذين كانوا تواقين إلى تدمير الاتجاه الغيبي في تفسير النصوص –اللامعقول– وإفساح المجال أمام الإنسان بكل قدراته التي يدركها العقل وما سواها فهو ميت. بعدها انتقلت مقولة "**موت الإله**" إلى النقد الأدبي فأعلن النقاد الغربيون وعلى رأسهم "**رولان بارت**" عن "**موت المؤلف**" يبرره بقوله:"إن نسبة النص إلى مؤلفه معناها إيقاف النص وحصره وإعطائه مدلولا نهائيا..."[2].ولذلك فالمؤلف ليس منشئ للنص وليس مصدره"...وإنما أصبح المعنى يعتمد على القارئ الذي يستمد معرفته من الموهبة والكفاءة، وما المؤلف إلا ناسخ يعتمد على مخزون هائل من اللغة الموروثة، وهذه اللغة هي التي تنطق وتتكلم وليس المؤلف، أدى كل ذلك في النهاية إلى استبعاد المؤلف ثم إعلان موته"[3].

وبين هذه وتلك –سلطة المؤلف والنص – تظهر القراءة التي من شأنها أن تحدد ماذا يريده الناطق(المؤلف)، وما يكتنف المنطوق(النص) من دلالات، مع العلم أن –في غالب الأحيان– كل قراءة تختلف عن سابقتها والسبب راجع إلى خاصية النص وهي دلالاته الكثيرة والمتنوعة–مرونته– لأنه كما قال أركون:"...إحدى خصائص القران الأساسية ...قابليته لان يعني ..."[4]،هذه الفكرة التي استقاها أركون من "**بارت**" الذي يرى أن موت المؤلف يكون

---

[1] المصطفى العمراني: "**القراءة والتأويل بين امبرتو ايكو وفولفغانغ ايزر**"، انظر أيضا:عبد السلام مسدي:**اللسانياتوالنقد**، المجلة العربية للثقافة السنة 16المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ع32، مارس1997م، ص19.

[2] عبد الخالق العف: **موت المؤلف منهج إجرائي أم إشكالية عقائدية**، الجامعة الإسلامية (غزة)،2007م، ص7.

[3] ميحان الرويلي وسعد البازغي، **دليل الناقد الأدبي**،المركز الثقافي العربي، بيروت(لبنان)،والدار البيضاء(المغرب)،ط2 ،2002م ص152.

[4] محمد أركون: **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص274.

بإعطاء القارئ السلطة الكاملة في تأويل النصوص، حتى وان تجاوزت هذه القراءة بنية النص، أي أن موت المؤلف هو وحده الكفيل بظهور القراءة أو على حد تعبير "بارت"ميلاد القارئ رهين بموت المؤلف"[1]لأننا " في القراءة نصب ذاتا على الأثر، وان الأثر يصب علينا ذواتا كثيرة، فيرتد إلينا كل شيء فيما يشبه الحدس والفهم".ولكن هذه التفاعلية تفرض كفاءة تقبلية، وخبرات قرائية تسمح للقارئ بأن يتجاوز تقلبات النص وانزياحاته ويكون قادرا في الآن ذاته على احتواء اتساع إشاراته، وأبعاده الكنائية وليس من الضروري أن يكون هذا القارئ مزودا بكم من المصطلحات والإجراءات التحليلية، بقدر ويستوجب أن يتوفر فيه من الرؤية التأويلية، والقدرة على اختراق الأثر بالحدس والتخييل فالإدراك وليس الخلق، الاستقبال وليس الإنتاج تصبح عناصر منشئة للخطاب"[2]هذا كله جعل من القراءات المتعددة على النص الواحد أمرا مشروعا وهذا لسبب خاصية (الغزارة في المعنى والكثرة في الدلالات)التي جعلت منه أكثر غموضا وأكثر التباسا،هذا كله وضع القارئ في حيرة من أمره في أي معنى يأخذ وأي دلالة يترك.هذه الخاصية إذن " هي الرئي فيما يبدو لان يذهب بعض قرائه في تأويله إلى حد يعده بعض النقاد إفراطا، في حين يراه آخرون شيئا طبيعيا وحقا من حقوق القارئ مادام انه يتلقى نصا يمتلك هذه الخاصية"[3].

ومع مشاريع المفكرين المعاصرين الحداثيين وقراءاتهم للنص الديني (القرآن) ظهرت هذه الإشكالية –في الفكر العربي– بظهور المناهج الغربية الحديثة تلك المناهج التي تنادي بتفكيك بنى النص، وتنادي أيضا بالنقد البنيوية، ومن خلال هذه المناهج التي جعلوها أساسا ومنطلقا حاول مفكرينا قراءة النص الديني (القرآن والحديث) ،فأدى بهم السير بلوغ نتيجة فحواها أن النص الديني ماهو إلا نص لغوي مثله مثل باقي النصوص الأدبية التي يؤلفها البشر –كما فعل ادونيس"الثابت والمتحول"– كل هذا جعل من النص الجوهري في الحضارة العربية نص غير مقدس (المستحيل التفكير فيه)، ومن بين المفكرين الذين نادوا بهذا الاتجاه

---

[1] رولان بارت: **النقد والحقيقة**، ترجمة:إبراهيم الخطيب، الشركة المغربية للناشرين المتحدين،الرباط (المغرب)،1985م، ص87.

[2] خيرة حمر العين: "**الشريعة وانفتاح النصوص –تعددية الدلالة ولا نهائية التأويل**"، جامعة وهران (الجزائر)، منتديات تايمز 27\06\2013.

[3] عبد الحميد هيمة:**القراءة التأويلية**(الآليات والحدود)، ضمن فعاليات الملتقى الوطني الأول في:"الاتجاهات الحديثة في دراسة اللغة والأدب"، يومي 26.27اكتوبر 2011،جامعة قاصدي مرباح بورقلة(الجزائر)، ص7.

"**محمد عابد الجابري، نصر حامد أبو زيد ومحمد أركون**" وغيرهم كثير ، وفي هذا المقام نتساءل:هل كان مفكرونا الحداثيين في قراءاتهم وتأويلاتهم للقرآن على وعي أن خصائص القرآن غير خصائص النصوص المفارقة له(الأدبية)؟ خاصة وان القرآن يتميز بأنه الهي المرجعية؟؟

حول هذا يرى الجرجاني في "دلائل الإعجاز" "أن للكتابة القرآنية خصائص لم يعرفها العرب قبل نزول القرآن ويرى أنها لا تكمن في الكلمات المفردة أو الجمل أو المقاطع والفواصل، وإنما تكمن في النظم والتأليف "[1].وهذا معناه أن للقرآن طريقة في النظم لا تشبهها طرائق تشكيل النصوص. وهذا ما أكده **البقلاني** في قوله:" إن القرآن نظام لغوي يقوم على غير مثال ،وهو بتصرف وجوهه وتباين مذاهبه خارج عن المعهود من كلام العرب، ومباين للمألوف من خطابهم وله أسلوب يختص به"[2].

وللمستشرقين المحدثين شهادتهم في ذلك فإن "**موريس بوكاي**" كان منصفا في آراء أدلى بها في دراسته للكتب المقدسة حول النص القرآني ، يقول :"وبفضل الدراسة الواعية للنص العربي أدركت أن القرآن لا يحتوي على أي مقولة قابلة للنقد من وجهة نظر الحداثيين"[3].

وفي موضع آخر من الكتاب ينفي تهمة التحريف عن النص القرآني فيقول:" وعلى حين نجد في التوراة أخطاء علمية ضخمة ،فإننا لا نكتشف في القرآن أي خطأ، وقد دفعني ذلك للتساؤل : لو كان كاتب القرآن إنسانا، كيف استطاع في القرن السابع عشر من العصر المسيحي أن يكتب ما اتضح انه يتفق اليوم مع المعارف العلمية الحديثة؟ ليس هناك أي مجال للشك في أن النص القرآني اليوم هو فعلا نفس النص الأول ولم يتعرض لآي تحريف"[4]. ومنه فهل الآليات (آليات التأويل) التي طبقها أركون على النص الديني أخذت في الحسبان ذلك ؟ إن الآليات التي جاء بها مجرد صورة طبق الأصل لما وجده في المناهج الغربية؟.

---

[1]عبد القاهر الجرجاني:**دلائل الإعجاز**، تحقيق محمد رشيد رضا، دار المعرفة،بيروت(لبنان)،1981م، ص300.

[2]أبوبكر البقلاني: **إعجاز القرآن**،تحقيق السيد احمد صقر،دار المعارف، القاهرة(مصر)،1971م، ص35.

[3]موريس بوكاي: **دراسة في الكتب المقدسة**، دار رشا، بيروت (لبنان)،(د.ت)، ص13. انظر أيضا :د.عبد الخالق العف:موت المؤلف منهج إجرائي أم إشكالية عقائدية، ص17.

[4]المرجع نفسه، ص145.

جواب أركون عن هذا التساؤل قائلا:" إن النضال الذي قامت به فلسفة التنوير والعقل الوضعي والمادية الجدلية ثم العلوم الإنسانية في يومنا هذا قد أدى إلى تعبير عميق إن لم يكن محو تام لمقولتي الغريب المدهش والفرق طبيعي(الخارق للطبيعة)، صحيح أن علوم الانثربولوجيا وتاريخ الأديان والتحليل النفسي وعلم الدلالات السيميائية تجهد كلها في محاولة بلورة وتوضيح المفاهيم المعقدة من مثل المقدس أو التقديس والأسطورة والطبيعة وما فوق الطبيعة والغريب المدهش والخيال الوهمي..."[1]. كل هذا دليل يريد من خلاله أركون أن يفكك النص ويفكك لغته التي يقول عنها أنها أسطورية لان " المعطيات الخارقة للطبيعة والحكايات الأسطورية القرآنية تتلقي بصفتها تعابير أدبية،أي تعابير محورة عن مطامح ورؤى وعواطف حقيقية ،يمكن للتحليل التاريخي والسوسيولوجي والسيكولوجي واللغوي أن يعريها ويكشفها" [2]، ولان القرآن حسب أركون مثله مثل التوراة والإنجيل لغة دينية وجب علينا" أن نعترف انه لا تزال تنقصنا الالسنيات وعلم الدلالات الملائم (سيميوتيك) من اجل أن نحلل بدقة لغة (يقصد لغة النص)كهذه"[3].

ما نلمسه هنا أن أركون لم يخرج عن المعتاد وسلك نفس الطريق –المناهج الغربية او القراءات العربية المعاصرة المقصود **محمد عابد الجابري و نصر حامد أبو زبد**– وما تبناه ربما يكون أكثر مما تبنوه، وما قاله أكثر حدة مما قالوه عندما جعل "القرآن أسطوري البنية" أي انه نص كبقية النصوص قابل للدراسة وقابل للأخذ والرد، لان أسطوريته وادبيته تفرض ذلك وبالتالي وجب علينا القيام بالمهمة التي يصفها بالصعبة وهي بلورة "نظرية لتفسير الحكاية الأسطورية"[4]وكل هذا يتحقق في نظره وفق أمرين هما:

أولا: القيام بنقد تاريخي لتحديد أنواع الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس.

ثانيا: مباشرة التحليل البنيوي لتبيين كيف أن القرآن ينجز أو يبلور(بنفس طريقة الفكر الأسطوري) شكلا ومعنى جديدا...إن هاتين المقاربتين متكاملتان لأنه من المهم أن نعرف

---

[1]محمد أركون: **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص188.

[2]المصدر نفسه: ص 191.

[3]المصدر نفسه: ص 190.

[4]المصدر نفسه: ص203.

مدى تشظي الأساطير المعاد استخدامها...فيما يخص القران[1]. فإخضاع القرآن للتاريخ الواقعي المحسوس والتحليل البنيوي من شأنه أن يكشف مصداقية القصص القرآنية ويحاكمها.

فحسب أركون العمل الأدبي هو الجانب الآخر الذي لم يعطى الأهمية المرجوة ما عدا بعض الأعمال التي واجهت صعوبات جمة في قراءتها الأدبية للنص القرآني كتلك التي قام بها **الأستاذ الجامعي المصري محمد احمد خلف الله** "الفن القصصي في القرآن" الذي كانت له الجرأة في المقاربة بين الدراسة الأدبية والنص القرآني " لكن حرصه على الموقف الإسلامي الإيماني ونقص معلوماته فيما يخص البحوث الجارية اليوم في مجال التحليل الأدبي قد اضطره إلى تقديم تنازلات مهمة تجاه عقيدة الإعجاز"[2].إذن العمل الأدبي حسب أركون هو الذي من شأنه أن يكشف لنا الغطاء عن معاني الدلالات الكثيرة التي يحملها النص القرآني" لأنه يمكن أن نهمل المعنى المشع من المجازات المنتشرة على مدار النص كله"[3].فالقرآن كالإنجيل ليس إلا مجازات تتكلم عن الوضع البشري ، إن هذه المجازات لا يمكن أن تكون قانونا واضحا ،وأم الوهم الكبير اعتقاد الناس بإمكانية تحويل هذه العناصر المجازية إلى قانون فعال ومبادئ محددة تطبق على كل الحالات وفي كل الظروف"[4].

كل هذا يدفعنا للتساؤل: ما قيمة هذه المفاهيم عند محمد أركون؟ وكيف وظفها في قراءته للنص الرباني عامة والقرآني منه على وجه الخصوص؟.

1الاسطورة:

تعتبر الأسطورة واحدة من المفاهيم الحساسة التي أخذت حيزا كبيرا في كتابات أركون والتي يعتبرها من الأسس التي تقوم عليها قراءته التأويلية للنص الديني، هذا النص المحترف –حسب أركون– الغير صحيح الذي يلزمنا الوصول إلى تصحيحه"...مراجعة نقدية للنص القرآني...،التي تكون أولا بإعادة كتابة تشكل هذا النص بشكل جديد كليا، أي نقد القصة الرسمية للتشكيل التي رسخها التراث المنقول جذريا، هذا يقتضي منا الرجوع إلى كل الوثائق

[1]محمد أركون: **الفكر الإسلامي قراءة علمية** ، ص203.

[2]المصدر نفسه، ص203.202.

[3]المصدر نفسه، ص202.

[4]محمد أركون:**تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، تر:هاشم صالح،مركز الإنماء القومي، الثقافي العربي بيروت(لبنان)، ط2 ،1996م، ص299.

التاريخية سواء كانت ذات أصل شيعي أم خارجي أم سني، هكذا نتجنب كل حذف تيولوجي لطرف ضد آخر، المهم عندئذ هو التأكد من صحة الوثائق المستخدمة ، بعدها نواجه ليس فقط مسالة إعادة قراءة هذه الوثائق ، وإنما أيضا محاولة البحث عن وشائق أخرى ممكنة الوجود كوثائق البحر الميت التي اكتشفت مؤخرا"[1]. أي أن مفهوم الأسطورة هو الكفيل بإنشاء مشروع جديد للماضي(وقائع التاريخ)، لان القران في نظر أركون كان دائما مصحوبا بخطابات وتعبيرات ميثية، كل هذا جعل من"...مفهوم(الميث)الأسطورة ذات قيمة توضيحية وتثقيفية وتأسيسية بالنسبة للوعي الجماعي الخاص بجماعة بشرية معينة التي تسجل في حكايات تأسيسية أولى مشروعا جديدا للعمل التاريخي...هكذا نلاحظ كيف أن العمل الجماعي التاريخي الذي أنجزه النبي في مكة والمدينة كان مصحوبا دائما بمقاطع من القرآن أي بخطاب ذو بنية ميثية (أسطورية)"[2].

هذا وان جرأته –في القراءة– على كتاب الله قوله في تقديمه لترجمة **(كازيمرسكي)** الفرنسية لمعاني القرآن –كما ينقل ذلك **عبد الرزاق هرماس**–" إن القرآن مدعاة للنفور بعرضه غير المنتظم ، واستخدامه غير المعتاد للخطاب، وكثرة إيحاءاته الأسطورية"[3].

وفي السياق نفسه يربط بين القران والتوراة بوصفه الخطاب الأسطوري. كما يدّعي فيقول:"...إن الحكايات التوراتية والخطاب القرآني هما نموذجان رائعان من نماذج التعبير الأسطوري"[4].

هذا ما أكده مترجم محمد أركون حين قال:"انه لا يمكن ترجمة كتابات محمد أركون ،والدراسات السوسيولوجية والانثربولوجية بشكل عام إن لم نوضح هذا المفهوم المركزي والهام وهو مفهوم الأسطورة– ثم يستطرد في القول إلى أن يصل– إلى أن أركون في البداية كان ميلا إلى ترجمة الكلمة اليونانية الفرنسية كما هي –أي ميث– إلى اللغة العربية ،لكن خوفه حال دون ذلك والسبب هو عدم تبلور هذا المفهوم في اللغة العربية هذا أولا، وثانيا لانقطاع العرب عن الإسهام في تطوير العلوم الإنسانية الحديثة".

---

[1] محمد أركون:**تاريخية الفكر العربي الإسلامي** ، ص290.291.

[2] المصدر نفسه، ص210.

[3] محمد بن سعيد السرخاني: **الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم**،(دت)، ص22

[4] محمد أركون :**المصدر السابق** ، ص210.

وإعادة الاعتبار للفكر الأسطوري هو دليل على مرحلة انتصار على الفكر العلمي المنطقي الوضعي.خاصة في الغرب".هكذا يبدو ان زمننا الراهن يمتاز بأن يتعرف ،وللمرة الأولى ،بالأسطورة كأسطورة وإدخالها مع كل قيمها الايجابية الواقعية ضمن إطار معرفةتعددية، هذا الوضع الجديد يسمح لنا، أن نفهم كيفية اشتغال الفكر الديني..."[1].لان الفكر الأسطوري حسبه "...فكر لازمني يصعد باستمرار نحو أصول الأشياء ويعري أسسها التوليدية والمتزامنة، وهو يتميز بكل الخصائص التي نجدها في أنظمة التصورات الدينية والفلسفية"[2].

فدراسة التاريخ ووقائعه بكل إبعادها ثقافية كانت أو اجتماعية سياسية يكون بالرجوع إلى هذا التاريخ الحافل بالإحداث وفهمه، وذلك من خلال توضيح المعقول واللامعقول فيه، لان كل قراءة نقدية للتراث هي تأويل له، وكل هذا يكون عند أركون" إيضاح الأبعاد الأسطورية للفكر الديني ودورها في تشكيل العقل الإسلامي ،وهي الأبعاد التي تقدم للوعي الجماعي على أنها حقائق تستند إلى مسلمات صحيحة"[3].

2المجاز:

كثيرا ما نجد محمد أركون يكرر عبارة"...إحدى خصائص القرآن الأساسية...قابليته لان يعني..."[4]. ويقصد بها أن لغة القرآن ثرية جدا، بل إن اللفظ الواحد فيها يحمل أكثر من معنى وأكثر من دلالة سواء كانت هذه الدلالة حقيقية أو مجازية، أي أن حقيقة النص الديني تكمن في الباطن أما تلك الألفاظ والعبارات الظاهرة (اللغة) هي في حقيقتها مجازية غايتها التعبير عن الحقيقة التي يحملها النص، وهذا هو الذي يوضح اختلاف التفاسير للنص الديني.

هذا هو الذي انشغل أركون على توضيحه وفق آلية أخرى يجدها أساسية في إدراك المعاني الخفية التي يحملها النص، هذا النص الغني بالمجاز الذي لا يمكننا حصره في لغة

---

[1]محمد أركون :**الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص126.

[2]المصدر نفسه، ص126.

[3]مصطفى كيحل:**الانسنة والتأويل في فكر محمد أركون**، ص141.

[4]محمد أركون: **المصدر السابق**، ص274.

القرآن، كل هذا كان دافعا لأركون كي يتبنى الموقف القائل بأن:"الخطاب النبوي ،سواء كان قرآنا أو توراة أو أناجيل ما هو إلا مجازات عالية وخصبة تتكلم عن الوضع البشري"[1].

وكأن محمد أركون يريد أن يبلغنا حقيقة بأن النص الديني نص مجازي وبالتالي لا يمكنه أن يعبر عن قانون ،وهذا هو الخطأ الذي وقع فيه المفسرون التقليديون من اعتبار إمكانية تحول تلك المجازات إلى أحكام وقوانين صالحة لكل زمان ومكان.

ففهم التقليديون للمجاز على هذا النحو هو الذي حد من فهمنا للنص الديني لأنه لا يهتم "بالبحث في الدلالات المحيطة وإنما يكتفي بالحرفية"[2].فحرفية النص ولغته الظاهرية لا تعبر عن الحقيقة الموجودة في داخله ،لان هذه اللغة كان لها سياق معين وظروف خاصة بها و لفهمها يجب فهم الظروف المحيطة لأنها هي من أنتجت تلك الدلالات المناسبة لذلك السياق(الظرف).

كما يرى محمد أركون أن الفهم الكلاسيكي الذي يجعل من المبدأ القائل :"إن المجتمع لا يحسم بنفسه أي شيء من الأشياء المتعلقة بوعي وسلوك الأفراد، وان التاريخ الحاصل خارج "الحدود المثبتة من قبل الله"يؤدي إلى انحطاط المجتمع"[3] هو الذي جعل في محاولاتنا التأويلية للنص الديني محاولات فاشلة ،وسبب ذلك هو "التأثير الحاسم للنصوص المقدسة على العلاقة التي تربط الإنسان باللغة"[4]أي أن العلاقة التي تربط المفسر بالنص أصبحت علاقة سلطة النص المقدس على قارئه.

الحقيقة التي يكتنفها النص هو "صراع التفاسير والتأويلات السارية في الإسلام والمتمثل بقطبي المزدوجة التالية: الباطن\والظاهر،أو المعنى الباطني الخفي\والمعنى الخارجي والظاهري الحرفي"[5] هذه المزدوجة التي خلفها الصراع، صراع التفاسير خاصة ذلك الذي كان بين السنة والشيعة حال بيننا وبين الحقيقة التي يحملها تراثنا، هذا التراث الذي أصبح" يغطي ويحجب عن طريق الصراعات الاديولوجية واللعنات المتبادلة الرهان

---

[1] مصطفى كيحل:**الانسنة والتأويل في فكر محمد أركون**، ص132.

[2] المصدر نفسه، ص132

[3] محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص200.

[4] المصدر نفسه، ص200.

[5] المصدر نفسه، ص200.

الحقيقي لتمايز مشهور كان قد جيّش دائما الفكر الفلسفي اللغوي"[1]كل هذا جعل أركون يطالب بوجوب العودة إلى"كل الأدبيات التفسيرية والنحوية والبلاغية لكي نبين كيف أن المجاز إما انه كان قد قلّص إلى وظائفه التزيينية (أي الفنية الجمالية) المحيلة للتعبير (هنا كان الشراح يبحثون دائما عن المعنى الأصلي الأولي الحقيقي (المجاز ضد الحقيقة)لكي يكتشفوا العلاقة التي تربط الكلمة بالشيء الخارجي أو الدال بالمدلول، وإما انه قد انخرط وانغمس في المناخ الرمزي للغة الصوفية للرؤيويين والغنوصيين وفلاسفة اشراقيين وشعراء..."[2]هذه الكيفية المزدوجة في التعامل مع المجاز يتم من خلالها "تغييب حقيقة التمفصل بين اللغوي والاجتماعي من خلال القفز على البعد الابستيمولوجي للمجاز، وهو البعد الذي يفتح آفاق إنتاج المعنى"[3] هذا المعنى الذي حسب أركون لم نستطع الوصول إليه للتعنت الذي ظلت تمارسه علينا الارثوذكسية والايديولوجية بدعوتها المستمرة الى نهائية النصوص(نهائية الدلالات والمعاني)وإغلاقها، ودعوتها إلى التأويل النهائي لهذه النصوص التي حسبها انها خارجية عن اطاري الزمان والمكان(مقدسة) رغم ان الحقيقة لا ينكرها احد إن أهم خاصية تحملها هذه النصوص هي التعددية لا الواحدية.

والمشكل في نظر محمد أركون هو ذلك الاعتقاد الذي كُرّس من قبل الفقهاء ومفاده أن امتلاك" الكفاءة اللغوية المطلوبة باللغة العربية ...نستطيع من خلاله فهم كل الدلالات التي أرادها الله في الآيات"[4]، وهذا ما يؤدي حسب أركون إلى "نتائج وانعكاسات مهمة في مكانة الخطاب القرآني"[5]والسبب أن الفقهاء لا ينظرون حسبه إلى هذا الخطاب بكل تعقيداته اللغوية والأدبية والسيميائية وإنما ينظرون حيازة اللغة يعني حيازة المعنى وبالتالي الحقيقة.وهذا ما أدى إلى تقليص دور المجاز تارة و زواله تارات أخرى من قبل الفقهاء.وهذا ما يعارضه أركون من المجاز الذي يعتبره آلية هامة من آليات التأويل ،بل ما يريده ليس المجاز في جانبه الجمالي وإنما المجاز في فعاليته وانفعاليته التي حتما ستفرز عن أشياء جديدة.

---

[1]محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** ،ص201.

[2]المصدر نفسه، ص201.

[3]مصطفى كيحل: **الانسنة والتأويل في فكر محمد أركون**، ص134.

[4]محمد أركون:المصدر السابق، ص79.نقلا بتصرف.

[5]المصدر نفسه، ص79.

كل هذا الذي تم ذكره هو ما قصده "**بول ريكور**" حينما قدم رؤيته الجديدة للاستعارة بكونها" ليست تزويقا لفظيا للخطاب، بل لها أكثر من قيمة انفعالية ،لأنها تعطينا معلومات جديدة ،وبوجيز العبارة، تخبرنا الاستعارة شيئا جديدا عن الواقع"[1]هذا هو الذي يبحث عنه محمد أركون.

3المتخيل:

لا حظنا سابقا الدور الفعال الذي يلعبه العامل الأسطوري في فكر محمد أركون وأهميته في تشكيل الخطاب العربي الإسلامي، وروعة التعبير الناتج عن الحكايات التوراتية والخطاب القرآني هو ما ساهم في تشكيل شخصيات نموذجية ذات فعالية ميتولوجية خيالية كالصورة الميثية للمهدي المنتظر..

وهذا الاهتمام بالبعد الأسطوري والمجازي هو الذي أدى بصاحب مشروع نقد العقل الإسلامي إلى تدعيم ترسانته المفاهيمية في مقاربة النص الإسلامي ، بمفهوم المتخيل الذي"...تم اشتقاقه من علم الانثروبولوجيا وعلم التاريخ الحديث وقد نشآ كرد فعل للتيار الماركسي وتطرفه المادي في دراسته للتاريخ ،وبناءا عليه فليس العامل المادي وحده هو الذي يحسم حركة التاريخ إنما العامل الرمزي يلعب دوره أيضا على كل المجتمعات وبخاصة مجتمعات القرون الوسطى"[2].وكأن أركون هنا ينبهنا إلى أن سيطرة الطابع المادي على الحياة ليس معناه عدم أهمية الطابع الرمزي الخيالي فيها، ومقولة" لا اله والحياة مادة" ليس معناه رفض كل ما هو خيالي أسطوري في الإنسان، والحقيقية هي التي تثبت ذلك ولا يمكن لعاقل أن ينكرها وهي أن الإنسان عبارة عن ثنائية جسد وروح.

وكلمة متخيل في اللغة العربية تستعمل بثلاث دلالات على الأقل :

1-كصفة ومعناها ما لا يوجد إلا في المخيلة،الذي ليس له حقيقة واقعية.

2-كاسم مفعول، للدلالة على ما تم تخيله.

---

[1] مصطفى كيحل: **الانسنة والتأويل في فكر محمد أركون**، ص134.انظر أيضا:بول ريكور: **نظرية التأويل ،الخطاب و فائض المعنى**،تر:سعيد الغانمي،المركز الثقافي العربي،بيروت، المغرب،ط1، 2003م، ص94.

[2] محمد أركون: **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر**(من فيصل التفرقة إلى فيصل المقال)، دار الساقي،بيروت(لبنان)ط1، 1993م، ص12. انظر أيضا:اغضابنةالطاوس: **الخطاب الديني عند محمد أركون**، ص220.

3-كاسم، وتعني الشيء الذي تنتجه المخيلة، كما تعني ميدان الخيال.[1]

يشير محمد عابد الجابري إلى "أن كلمة "imaginaire" من الكلمات التي لا نجد لها مقابلا مألوف الاستعمال في اللغة العربية، والكلمة مشتقة من image بمعنى صورة، صورة الشيء في المرآة أو في النفس، أي في الخيال، ومن هنا ترجمة الفلاسفة القدماء للاسم الذي يطلق على الملكة الذهنية التي ترتسم فيها صورة الأشياء الحسية والمتخيلة بلفظ الصورة تارة والمخيلة تارة أخرى"[2].

ويحدد الفلاسفة المعنى الاصطلاحي للخيال أو المتخيل في:

- انه ملكة خلق صور لأشياء غير واقعية، أو لم يسبق رؤيتها، أو ملكة تركيب صور معروفة سابقا لكن بشكل جديد.
- انه ملكة استحضار صور شيء ما كنا قد رأيناه مسبقا.
- انه الملكة التي تمكننا من بلورة المفاهيم والتصورات والنظريات الجديدة وإيجاد تجارب عملية في كل مناسبة.
- انه عبارة عن العقائد الخاطئة التي تتصورها الروح وتجسدها في المتخيل خارج كل رقابة أو سيطرة للعقل[3].

أما بالنسبة لمحمد أركون فيعرف كلمة متخيل:"كلمة متخيل تدل على كل شيء مُشكل تاريخيا في الذاكرة الجماعية أو في الذهن"[4].هذا معناه أن المفهوم يتحرك ويشتغل بتحرك واشتغال الأحوال والظروف، أي أن الحاجة هي التي تحركه" والمتخيل هنا عبارة عن شبكة من الصور التي تستثار في أي لحظة بشكل لا واعي وكنوع من رد الفعل"[5]، وكأن أركون في هذا الموضع يريد أن يُفهمنا أن المتخيل مجموعة من الصور التي تشكلت في التاريخ الجماعي مع مرور الزمن مما جعلها راسخة في الأذهان، والحاجة هي الكفيلة

---

[1] مصطفى كيحل: **الانسنة والتأويل في فكر محمد أركون**، ص143.

[2] المرجع نفسه، ص143.

[3] محمد أركون: **الإسلام ،السياسة ،الأخلاق** ،تر:هاشم صالح،اليونسكو، باريس(فرنسا)، مركز الإنماء القومي، بيروت (لبنان)، ط1990،1م، ص09، انظر أيضا: مصطفى كيحل: **الانسنة والتأويل في فكر محمد أركون**، ص143.144.

[4] محمد أركون: **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر**(من فيصل التفرقة إلى فصل المقال)،تر:هاشم صالح، دار الساقي، بيروت(لبنان)،ط1،1993 م، ص12.

[5] المصدر نفسه، ص12.

باستحضارها وتفعيلها فتكون بذلك بمثابة ردة فعل للفعل الأول وهو الحاجة(الظروف والأسباب).

وبالتالي فمفهوم المتخيل الذي يذكر أركون انه جديد ولا يستطيع العامة فهمه ومعرفته بشكل جيد سببه" انه حتى الاختصاصيين لم يتوصلوا بعد إلى بلورة حدوده، كما لم يتوصلوا بعد إلى تحديد وظائفه بشكل دقيق،ولا تحديد مستويات تجليات الملكة التي ندعوها بالخيال"L'magination"[1]، وحوصلة هذا الكلام أن هناك فرق بين كلمة متخيل وكلمة خيال وما يدل على ذلك هو أن المتخيل ببساطة يتشكل عبر التاريخ في الذاكرة الجماعية أو التصورات المنقولة بواسطة الثقافة"[2]، والثقافة التي يقصدها أركون هنا هي التي تشكلت عبر التاريخ وتعممت بواسطة الملاحم والشعر والخطاب الديني في القديم،أما الآن فهي معممة بواسطة والمدرسة ووسائل الإعلام.

"وبهذا المعنى يمكن القول، بالطبع أن لكل فرد ولكل مجتمع متخيله الخاص المرتبط باللغة المشتركة.وبالتالي فيوجد هناك متخيل فرنسي انكليزي وألماني...الخ عن الإسلام كما ويوجد متخيل جزائري ومصري وإيراني وهندي...الخ، عن الغرب (المتخيل–مجموعة التصورات المشتركة لدى شعب ما أو فئة اجتماعية ما تجاه فئة أخرى أو شعب آخر"[3]،بمعنى إن كل فئة تشكل صورة محددة عن الفئة الأخرى–الغرب عن الإسلام مثلا– وترسخ هذه الصورة بمرور الزمن في الوعي الجماعي.

إن الغاية التي يسعى إليها أركون من خلال دراسته لمفهوم المتخيل هو وجوب الانتباه إلى أن البعد الأسطوري أو الخيالي أو حتى المجازي –إضافة إلى البعد العقلاني– من الأبعاد الأساسية التي يتكون منها الشخص والثقافة البشرية على العموم. إضافة إلى المكانة التي يحظى بها المتخيل في العلو الإنسانية والاجتماعية جعلت محمد أركون يحدد هدفين أساسيين للمتخيل هما:

"أما الهدف الأول فيتمثل في إبراز دور العامل الرمزي ككل، من خلال الوقوف على تمظهراته، وتجلياته المختلفة، ومن ثم تجاوز تبخيسه والحط منه، فالخيال من الواقع ولا

---

[1] محمد أركون: **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص36.

[2] المصدر نفسه، ص36.

[3] المصدر نفسه، ص36.

يمكن إقامة خطوط قارة بين ما هو خيالي وما هو واقعي أي أن الخيال بُعد أساسي للوجود الاجتماعي لما له من قدرة كبيرة على تشكيل الصور الذهنية وعلى إنتاج رؤية للوجود و الإنسان،وذلك ما انتهى إليه "**جورج دوبي**"عندما درس المتخيل الاجتماعي"[1]

"والهدف 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** أنها "مجنونة المسكن"[2]. لكنالقول بأن العقلانية العلمية وحدها تسود وتهيمن من شأنه أن يخلق لنا صعوبات عدة خاصة تلك المتعلقة بتاريخنا الحافل بالتراكمات سميكة كانت أو رقيقة، وكل هذا يحول دون" التوصل إلى كلام المسيح الذي تحدث باللغة الآرامية ليس بالإغريقية، كما تبدو لنا ضخامة الصعوبة في التوصل إلى اللحظة الأولى للخطاب القرآني : أي كما لفظ لأول مرة بعبارات شفهية في مجتمع من دون كتابة...اقصد في مجتمع يعتمد أساسا على النقل الشفهي"[3].وفي هذا المقام يقر أركون أن البعد الأسطوري والخيالي لعب دورا مهما في تكوين التاريخ الجماعي للأمة العربية الإسلامية وكذا المسيحية، باعتبار الإنسان جسد(مادة) وروح(صورة)فهذا يقودنا إلى أن هذا الإنسان لا تحركه فقط الحوافز المادية وإنما تحركه وتسيره أيضا الصور الخيالية والأسطورية" لان ما ندعوه **بالعقل** لا يمارس فعله أبدا بشكل مستقل ،على عكس ما أوهمنا بذلك تاريخ طويل من الفلسفة واللاهوت في الغرب الأوربي كما في الإسلام.العقل يمارس فعله ودوره دائما على علاقة مع الخيال والمتخيّل"[4]، هذا التأكيد الذي يلح عليه أركون إلحاحا جزافيا أو آت من الصدفة بل هو واقعي نابع من إدراكه –بعد اطلاعه على مناهج علوم الإنسان والمجتمع– إن ما تبنته الوضعية المنطقية(العلمية) التي اعتبرت الدين والبعد الديني شيئا متجاوزا ينتمي إلى العالم القديم شيء غير منطقي وهي التي جعلت من المنطق أساسا لها، والمنطق هو "أن نبذل جهودا ضخمة من التعقل والحساسية التاريخين لكي نتجاوز مقولات وموضوعات المعرفة التي أورثتنا إياها وضعية القرن التاسع عشر"[5].

---

[1]مصطفى كيحل: **الانسنة والتأويل في فكر محمد أركون**، ص144.

[2]المرجع نفسه، ص144. انظر أيضا: محمد أركون: **العلمنة والدين**، ص26.

[3]محمدأركون: **العلمنة والدين**، ص28.27.

[4]المصدر نفسه، ص26.

[5]المصدر نفسه، ص28.

لم يكتفي أركون بهذا بل ذهب إلى ابعد من ذلك وهو تقرير نوع من التقابل بين الموقفين"بين الموقف العقلاني تجاه العلم والموقف "الاعجابي الانبهاري" الذي يقصد به الخيالي أو المخيالي، وحسبه فإن هذا المنظار هو الذي نستطيع من خلاله "انجاز تاريخ طويل عام للثقافة والفكر يضع باستمرار نوعا من التضاد والتقابل بين نظريتين مختلفتين للإنسان:الأولى هي التي ندعوها بالنظرة العلمية ، والثانية هي تلك التي لا تولي للعقل مرتبة الأولوية إنما تكتفي بالانبهار والاندهاش أمام الظواهر"[1]، بمعنى أن دراسة الفكر الإسلامي تكون بالاعتماد على الجانبين المعقول والخيال في بلوغ الحقيقة.

والهدف الذي أراد محمد أركون بلوغه جراء كل هذا هو دحض بعض التصورات الخاطئة التي كانت تعمل على تكريس مبدأ الفصل بين العقل والخيال، وهو ما قام به بعض المسلمين(**زكي نجيب محمود في كتابه المعقول واللامعقول**) والمستشرقين الذين قدموا "تصورا خاصا عن الفكر الإسلامي مغموسا بشكل كلي بمفهوم العقل والعقلانية، وراحوا يرمون الخيال والمتخيّل في دائرة الخطأ والوهم والخرافة والانحراف"[2]. فلا ينبغي في نظر أركون الفصل بين مستوى العقل ومستوى الخيال ففعالية العقل وممارسته للمواضيع والأشياء لا تكون إلا من خلال الخيال لا لشيء إلا لأنه يقوم بدور المغذي للعقل.

ويذكر أركون في كتابه"**تاريخية الفكر العربي**" أن "**هنري كوربان**" "أول من ركز على أهمية المخيال في الفكر الإسلامي...وكان قد أهمل التاريخية العميقة والمنشأ القديم للتنافس المشهور بين الخيال والعقلاني"[3] ولم يتوقف أركون عند هذا الحد بل راح ليقارن بين "**ابن رشد** " فيلسوف العقل و"**ابن عربي**" فيلسوف الخيال وجره هذا إلى التساؤل :لو كان العقل في غنى عن الخيال ...فما هي الأسباب السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي أدت إلى فشل **ابن رشد** في الوسط الإسلامي ونجاحه في الوسط المسيحي اللاتيني؟ ثم ما هي أسباب ازدهار "الخيال الخلاق **لابن عربي**"في المشرق الشيعي خصوصا، وفي المغرب الإسلامي

[1] محمد أركون :**الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص242.243.

[2] محمد أركون: **الإسلام ،الأخلاق والسياسة** ،ص08، انظر أيضا: مصطفى كيحل: **الانسنة والتأويل في فكر محمد أركون**، ص145.

[3] محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص209.

أيضا"[1]هذا معناه أن لكل من العقل والخيال دور في صناعة الفكروقطع التاريخ عن دعامته الخيالية أمر ليس من المعقولية بشيء.

ونظرا لأهمية المتخيّل في نظر أركون في قراءة وفهم التراث الإسلامي ذهب به إلى حد اكبر من حد التقريب بين العقل والخيال وهو التمييز بين متخيّل ديني وآخر اجتماعي ، حيث أن الأول (المتخيل الديني)" مركب بالمعنى الأكثر عضوية وحيوية لكلمة تركيب بواسطة الصور المتعالية التي تستند إلى دعامة واحدة هي اللغة الدينية"[2] وهذا معناه أن اللغة الدينية هي التي تتحكم بالمتخيل–متخيل فرد كان أو مجتمعه–وتزوده بالصور وتمثلها الحسي او الذهني لان" كل شيء يمكن معرفته من خلال الكلام التأسيسي والبدء لله، فالله قد علّم ادم الأسماء كلها وهذه الأسماء عبارة عن حقائق ملموسة يمكن إدراكها مباشرة وينبغي الإيمان بها " الإيمان دون نقاش، وهنا تصبح الحقيقة ليست حقيقة العقل وإنما حقيقة العقائد التي فرضت دون تحليل ولا مناقشة ولا حتى تدخل للعقل النقدي المستقل عن كل دين أو ثقافة، وهذا القول لا يعني دحضا للعقلانية وإنما إدخال ل"مقولة انثروبولوجية لكي أفسر كيف أن تصور الوقائع ،وكل اللغات اللاحقة المستخدمة للدلالة عن هذه الوقائع ، قد نقل من إطار التحليل العقلاني إلى الدائرة الخيالية للتصورات العقلية والتعلق العاطفي"[3].ولان– حسب أركون–جزء من المعرفة تكون بالخيال باعتباره ملكة من ملكاتها" وبصفته وعاء من الصور وقوة اجتماعية ضخمة تكمن مهمتها في إعادة تنشيط هذه الصور بصفتها حقائق رائعة، وقيما لا تناقش، تكون الجماعة مستعدة لتقديم التضحية العظمى من اجلها...وعبر هذه العملية التاريخية والاجتماعية النفسانية تغتني الذاكرة الجماعية ويُمتحن المخيال الاجتماعي ويظل حيا"[4]،أي أن المخيال الاجتماعي يستند في الكثير من الأشياء على المخيال الديني وعلى القيم والعقائد التي تعمل الجماعة على أخذها كما هي والتضحية من اجل تكريسها والحفاظ عليها.

---

[1]محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** ، ص209.

[2]محمد أركون: **الإسلام،الأخلاق والسياسة**،،ص10، انظر أيضا:اغضابنة **الطاوس:الخطاب الديني عند محمد أركون**، ص223.

[3]محمد أركون: **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب**،تر:هاشم صالح،دار الطليعة، بيروت(لبنان)، ط2،آذار(مارس) 2005، ص29.

[4]المصدر نفسه، ص29.

هذا فيما يخص المتخيل الديني،أما المتخيل الاجتماعي فاركون يقصد به ذلك الناتج عن السيطرة الكلية للتصورات الدينية(المتخيل الديني) ما يضمه الوجود الاجتماعي من قوى وهن يحصل الامتزاج الكلي بين المتخيل الديني والاجتماعي الذي هو عبارة عن "تركيبة ديناميكية مؤلفة من الأفكار والتصورات المهيمنة مع دعامات وجودية متكررة وهو يتغذى من الخطاب الإيديولوجي الذي تنتجه الفئات الاجتماعية المتنافسة من اجل الهيمنة على الرأسمالي الرمزي:أي على القيم المحورية التي تحدد هوية كل فئة من الفئات الاجتماعية"[1]. هكذا يكون تحديد هوية فئة من الفئات الاجتماعية بفهم أفكارها وتصوراتها وقيمها التي تشكل محورا لها ،واعتقد انه لا سبيل إلى معرفة المجتمعات البشرية إلا من خلال معرفة أبنيتها التحتية والتصورات الخاصة بها وكل هذا يكون بتفكيكها والحفر في أعماقها بالاعتماد على الأدوات المعرفية والمنهجية التي تمدنا بها العلوم الاجتماعية والإنسانية.

المبحث الثالث: أسس أركون في قراءته للنص الديني .

التشريع الإسلامي قائم على ثلاثة هي " القرآن، السنة، الإجماع" وهذا الترتيب هو الترتيب حسب الأهمية والذي يهمنا في مبحثنا هذان هما المصدرين الأولين وأعني بهما القرآن والسنة .فما معنى كل منهما في اللغة والاصطلاح؟ وكيف كانت دراسة محمد أركون لهما ؟ وما هي أهم الروابط التي وضعها في قراءته للقرآن والحديث ؟

المطلب الأول:مفهوم القرآن والحديث

أ/القـــــرآن:

هو كلام اللّه سبحانه وتعالى الذي أوحى به إلى رسوله عليه صلى الله عليه وسلم فكان بحق المعجزة البيانية الخالدة التي أولاها اللّه سبحانه وتعالى إلى نبيه محمد صلى اللّه عليه وسلم ليكون بشيرا ونذيرا لبني خلقه والناس أجمعين وهذا هو المتواتر ، والمتواتر أيضا أن "أن القرآن نزل في عصر اتفق الرواة ... على أنه أرقى العصور عند العرب ، وأغزرها مادة في الفصاحة ، وأنه الممتاز بين جميع ما تقدمه بوفرة رجال البلاغة وفرسان الخطاب ، وأنّفس ما كانت العرب تتنافس فيه من ثمار العقل ونتائج الفطنة والذكاء"[2].

---

[1] محمد أركون: **الإسلام،الأخلاق والسياسة**، ص11. انظر أيضا: مصطفى كيحل: **الانسنة والتأويل في فكر محمد أركون**، ص146.

[2] محمد عبده :**رسالة التوحيد**، دراسة محمد عمارة ،دار الشروق،بيروت ، ط1، 1994،ص131.

وما تكرر أيضا أن رسالة النبي عليه الصلاة والسلام لم تقبل في الأمر وتعرضت لمحاولة الإبطال تارة والتكذيب تارات أخرى ، وقد عملوا على ذلك بتجميع كل الوسائل الممكنة لذلك "قريبها وبعيدها لأبطال دعواه وتكذيبه في الإخبار عن اللّه ... وقد اشتد جميع أولئك في مقاومته ، وانهالوا بقواهم عليه ، استكبارا عن الخضوع له ،وتمسكا بما كانوا عليه من الأديان آبائهم"[1].ولكن ما حدث عكس ما تتوقعوه خاصة بعد طول زمن من التحدي وقوة التعدي على أميي قريش ف "تحققت للكتاب العزيز الكلمة العليا على كل كلام ،وقضى حكمه العلي على جميع الأحكام "[2] فكان كل هذا أعظم برهان على أن هذا الكلام ليس من صنع البشر و إنما من صنع إله مقتدر .

هذا قديما أما اليوم فقد وصل ببعض المفكرين إلى القول أن القرآن كتاب كغيره من الكتب أفرزته الظروف والأسباب (الثقافة) كما أفرزت كتبا أخرى ،فما هو القرآن لغة واصطلاحا ؟ وهل صحيح أنه نص مثله مثل باقي النصوص ؟ .

القرآن لغة واصطلاحا :

في اللغة القرآن من الفعل "قرأ، يقرأ" وسمي قرآنا لأن القرآن جاء من "قرأ" وعلى قول بعضهم من "قرن" وكلاهما يعني الجمع والمقارنة ، كأن نقول :" قرأت الماء في البئر أي جمعته" [3] وكما في قوله تعالى "**يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوَءٍ** "[4] وقوله صلى اللّه عليه وسلم " اقعدي عن الصلاة أيام أقرائك"[5] أي أيام حيضك "وقول أهل اللغة إن القرء من قرأ أي جمع ،فإنهم اعتبروا الجمع بين زمن الطهر وزمن الحيض ... لاجتماع الدم في الرحم ، والقراءة ضم الحروف والكلمات بعضها إلى بعض في الترتيل ، وليس يقال ذلك لكل جمع لا

---

[1] محمد عبده :**رسالة التوحيد**،ص 131 .

[2] المرجع نفسه ص 131.

[3] أغضابنة الطاوس:**الخطاب الديني عند محمد اركون** ، ص131.

[4] سورة البقرة ، الآية 228.

[5] إسناده ضعيف / رواه أحمد (204/6) وفي سنده حبيب بن أبي ثابت وهو ثقة كثير الإرسال والتدليس وقد عنعه قلت: في لفظ: دعي الصلاة أيام أقرائك . رواه أبو ذر (297) وابن باجة (625) والدرامي (782). أنظر :الراغب الأصفهاني :**المفردات في غريب القرآن** ، تحقيق نزار مصطفى الباز ،ج1(د ت) ،ص 520 .

يقال قرأت القوم إذا جمعتهم ،ويدل على ذلك أنه لا يقال : للحرف الواحد إذا تفوه به قراءة "[1].

ويقول الراغب الأصفهاني أن القرآن في الأصل مصدر نحو كفران ورجحان ،- وهذا معناه أن المصدر كفران مشتق من الفعل كفر و القرآن مشتق من الفعل قرأ وبالتالي فهو من القراءة – **قال تعالى** " **إن علينا جمعه و قرآنه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه** [2]قال ابن عباس : إذا جمعناه و أثبتناه في صدرك فاعمل به ، و قد خص بالكتاب المنزل على محمد صلى الله عليه و سلم فصار له كالعلم كما أن التوراة لما انزل على موسى و الإنجيل على عيسى صلى الله عليهما و سلم [3] .

و هو ما اقره الزرقاني في مناهل العرفان حين عد " لفظ القرآن مصدر مرادف للقراءة ... ثم نقل هذا المعنى المصدري و جعل اسما للكلام المعجز المنزل على النبي من باب إطلاق المصدر على مفعوله ، ذلك ما نختاره استنادا إلى موارد اللغة و قوانين الاشتقاق ... أما القول بأنه وصف من القرء بمعنى الجمع أو أنه مشتق من القرائن أو أنه مشتق من قرنت الشيء بالشيء أو أنه مرتجل أي موضوع من أول الأمر علما على الكلام المعجز المنزل غير مهموز ولا مجرد من أول فكل أولئك لا يظهر له وجه وجيه ولا يخلو توجيه بعضه من كلفة ولا من بعد عن قواعد الاشتقاق وموارد اللغة ... وعلى الرأي المختار فلفظ قرآن مهموز إذا حذف همزة فإنما ذلك للتخفيف وإذا دخلته أل بعد التسمية فإنما هي لِلَمْحِ الأصل لا التعريف"[4] .

والقرآن بين المهموز "قران" أدى إلى ظهور إشكال لدى المهتمين بعلوم القرآن حول هذا النص الذي بين دفتي المصحف هل اسمه "قران" بحذف الهمزة أم "قران" بحذف الهمزة أم "قرآن" بإثباتها؟.وهذه الإشكالية "ضم القرآن" اختلف فيه فقيل هو " اسم علم غير مشتق خاص بكلام اللّه فهو غير مهموز ... وقيل هو مشتق من قرنت الشيء بالشيء ،سُمّي به

---

[1] الراغب الأصفهاني :**المفردات في غريب القرآن** ، تحقيق وإعداد مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز ،ج1(د ت)،ص520.

[2] سورة القيامة ، الآية 17.18 .

[3] الراغب الأصفهاني : المصدر السابق، ص 520 .

[4] محمد عبد العظيم الزرقاني :**مناهل العرفان في العلوم القرآن** ،ص10 ، مقتبس تحت موقع WWW.al-mostafa.com . انظر أيضا :موقع أفكار معاصرة afkarmoassira.com/kotoblist2-10.html

لقرآن السور والآيات والحروف فيه ،وقال الفراء هو مشتق من القرائن وعلى كل تقدير فهو بلا همزة ونونه أصلية . وقال الزجاج هذا سهو والصحيح أن ترك الهمزة فيه من باب التخفيف "[1] وهذا الرأي الذي اختاره الزرقاني– ذكرناه قبل قليل – والذي يقول فيه "فلفظ قرآن مهموز إذا حذف همزة فإنما ذلك للتخفيف وإذا دخلته أل بعد التسمية هي لِلَمْحِ الأصل لا تعريف"[2] .

إذن القرآن "مصدر قرأ بمعنى تلا ، أو بمعنى جمع ،نقول قرأ فلان قراءة وفي هذا يقول عز وجل " **وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا** "[3]فعلى المعنى الأول تلا يكون مصدر بمعنى اسم المفعول أي بمعنى متلو ،وعلى المعنى الثاني جمع يكون مصدرا بمعنى الثاني جمع يكون مصدرا بمعنى اسم الفاعل أي بمعنى جامع لجمعه الأخبار والأحكام ويمكن أن يكون بمعنى اسم المفعول أيضا أي بمعنى مجموع لأنه جمع في المصاحف والصدور [4].

بعد ضبط القران لغة ننتقل الآن إلى القرآن لغة أما **القرآن اصطلاحا** فقبل تحديد التعريف يجب الإشارة إلى ما أشار إليه الزرقاني في مناهل العرفان حيث قال :" معلوم أن القرآن كلام اللّه وكلام اللّه غير كلام البشر، ما في ذلك ريب ومعلوم أن الإنسان له كلام ،قد يراد به المعنى المصدري ،أي التكلُّم ،وقد يراد به المعنى الحاصل بالمصدر ، أي المتكلم به وكل من هذين المعنيين لفظي ونفسي "[5]. وهذا القول –القرآن كلام اللّه وكلام اللّه غير كلام البشر – معناه أن القرآن ومعانيه كلاهما منزل من عند اللّه تعالى على رسوله الكريم صلى اللّه عليه وسلم ،و وظيفة الرسول إنما هي تلقيه عن اللّه تعالى للوحي وتبليغه إلى الناس فيكون بذلك بشيرا ونذيرا .

توضيحا لهذا القول يقول الزرقاني:"فالكلام البشري اللفظي بالمعنى المصدري هو تحريك الإنسان للسانه وما يساعده في إخراج الحروف من مخارج ،والكلام اللفظي بالمعنى الحاصل

---

[1]محمد علي الفاروقي التهانوي :**كشاف إصلاحات الفنون** ،ج2 ،تحقيق:لطفي عبد البديع ،ترجمة النصوص الفارسية :عبد النعيم محمد حسنين، راجعة :أمين الخولي ،مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ،ط1 ،1963م،ص1306.

[2]محمد عبد العظيم الزرقاني :**مناهل العرفان في العلوم القرآن** ،ص10 .

[3]سورة الإسراء ،الآية 78.

[4]محمد بن صالح العثيمين: **تفسير القرآن الكريم، الفاتحة، البقرة** ،مج 1 .www.attasmeem.com

[5]محمد عبد العظيم الزرقاني:**مناهل العرفان في علوم القرآن** ،ص11. أنظر أيضا :أغضابنة الطاوس: **الخطاب الديني عند محمد أركون** ،ص313

بالمصدر هو تلك الكلمات المنطوقة التي هي كيفية في الصوت الحسي وكلا هذين ظاهر لا يحتاج إلى توضيح"[1] .

ويضيف "أما الكلام النفسي بالمعنى المصدري فهو تحضير الإنسان في نفسه بقوته المكتملة الباطنة التي لم تبرر إلى الجوارح فيتكلم بكلمات متخيلة يرتبها في الذهن بحيث إذا تلفظ بصوت حسي كانت طبق كلماته اللفظية ،والكلام النفسي بالمعنى الحاصل بالمصدر هو تلك الكلمات النفسية والألفاظ الذهنية المترتبة ترتبا ذهنيا منطبقا عليه الترتيب الخارجي "[2] .

ومن الكلام البشري بنوعه قوله تعالى :"**قَالُواْإِن يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَّهُ مِنْ قَبْلُ فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِه وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ قَالَ أَنْتُمْ شَرٌّ مَّكَانًا وَاللّهُ أَعْلَمْ بِمَا تَصِفُونَ**"[3] وفي شرح هذه الآية أن إخوة يوسف قالوا: إن سرق هذا فقد سرق أخ شقيق له من قبل (يقصدون يوسف عليه السلام) فأخفى يوسف في نفسه ما سمعه ،وحدث نفسه قائلا – أي تلفظ – أنتم أسوأ منزلة ممن ذكرتم ،حيث دبرتم ماكان منكم واللّه أعلم بما تصفون من الكذب والافتراء[4].

فكلام البشر لفظي ونفسي وكذلك القرآن كلام اللّه "وللّه المثل الأعلى قد يطلق ويراد به الكلام النفسي وقد يطلق ويراد به الكلام اللفظي والذين يطلقونه إطلاق الكلام النفسي هم المتكلمون فحسب لأنهم المتحدثون عن صفات اللّه تعالى النفسية من ناحية والمقرون أن كلام اللّه غير مخلوق من الناحية أخرى... أما الذين يطلقونه إطلاق الكلام اللفظي فالأصوليون والفقهاء وعلماء العربية وان شاركهم فيه المتكلمون أيضا بإطلاق ثالث عندهم ... وغرضهم الاستدلال على الأحكام وهو لا يكون إلا بالألفاظ وكذلك علماء العربية يعنيهم أمر الإعجاز فلا جرم كانت وجهتهم الألفاظ ، والمتكلمون يعنون أيضا بتقرير وجوب الإيمان بكتب اللّه المنزلة ومنها القرآن وبإثبات نبوة الرسول بمعجزة القرآن ،وبديهي أنذلك كله مناطه الألفاظ "[5] وقول "الزرقاني" وللّه المثل الأعلى يدل على أن كلام اللّه لا يشبه كلام البشر

---

[1] محمد عبد العظيم الزرقاني:**مناهل العرفان في علوم القرآن** ،ص11

[2] المرجع نفسه،ص11

[3] سورة يوسف ،الآية 77

[4] المصحف الميسر ،الإصدار الرابع :مجمع الشريفين الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ،مصحف + برنامج تفاعلي يعرض التفسير بمجرد النقر على الآيات .www.moysar.com، ص244.

[5] محمد عبد العظيم الزرقاني : **مناهل العرفان في العلوم القرآن** ، ص12.

وهذا سبب قول "الزرقاني" ...على نظير المعنى المصدري للبشر وثانيهما على نظير المعنى الحاصل بالمصدر للبشر ، و إنما قلنا على نظير لما هو مقرر من وجوب تنزه الكلام الإلهي النفسي عن الخلق وأشباه الخلق "[1] وقول منزه حقيقة ولا يمكن لأحد من المسلمين أن ينكرها .

القرآن اذن هو كلام اللّه تعالى المنزل على رسوله وخاتم أنبيائه محمد صلى اللّه عليه وسلم قال اللّه تعالى : " **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا** " [2] وباللغة العربية والمنقول عنه إلى يومنا هذا متواترا بلا شبهة ، الموجود بين دفتي المصحف ،المبدوء بسورة الفاتحة ، والمختوم بسورة الناس . وقال تعالى :"**إِنَّا أَنزَلْنَاهُقُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ** "[3] وهذه الآية معناها أن القرآن الكريم نزل بلغة العرب والسر من وراء نزوله بلغة العرب لكي يتسنى لهم تعقل معانيه وفهمها وبالتالي العمل بها . ورغم أن القرآن الكريم غني عن التعريف فإنه عرف مجموعة من التعاريف نذكر البعض منها رغم أنها لا تخرج عن التعريف أعلاه .

وإذا انتقلنا إلى المتكلمين نجدهم قد وضعوا للقرآن أربعة تعريفات هي على النحو الآتي :

أ/ عرفوا القرآن الكريم بالمعنى الأول الشبيه بالمعنى المصدري للبشر وقالوا :" إنه الصفة القديمة المتعلقة بالكلمات الحكيمة ،من أول الفاتحة إلى آخر سورة الناس" وهذه الكلمات أزلية مجردة وهي مرتبة غير متعاقبة ، كالصورة تنطبق في المرآة مرتبة غير متعاقبة . فقال المتكلمون :أنها حكيمة لأنها ليست ألفاظ حقيقية مصورة بصورة الحروف والأصوات ،وأنها غير متعاقبة لأن التعاقب يستلزم الزمان حادث ،ولأنها مرتبة أن القرآن حقيقة مرتبة بل ممتازة بكمال ترتيبها وانسجامها .

ب/ وعرفوا القرآن كلام اللّه بالمعنى الثاني الشبيه بالمعنى الحاصل بالمصدر لكلام البشر النفسي فقالوا إنه تلك الكلمات الحكيمة الأزلية المترتبة في غير تعاقب ،المجرد عن الحروف اللفظية والذهنية والروحية .

---

[1] محمد عبد العظيم الزرقاني : **مناهل العرفان في العلوم القرآن** ،ص12.

[2] سورة الإنسان ،الآية 23.

[3] سورة يوسف ،الآية 2.

ج/ التعريف الثالث للمتكلمين يشاركهم فيه الأصوليون وعلماء اللغة العربية ذلك أن القرآن هو "اللفظ المنزل على النبي صلى اللّه عليه وسلم من أول الفاتحة إلى آخر سورة الناس" والممتاز بخصائصه في التعريف الأول

د/ ويطلق القرآن إطلاقا رابعا على النقوش المرقومة بين دفتي المصحف ،باعتبار أن النقوش دالة على الصفة القديمة ،والكلمات الغيبية 'واللفظ المنزل ،وهذا الإطلاق شرعي عام "[1]

وهنا تعاريف كثيرة للقرآن ذكرها الأصوليون والفقهاء وعلماء العربية فاختلفوا في ذلك بين الموجز والمختصر وبين المتوسط والمقتصد " ومنهم من أطال في التعريف وأطنب بذكر جميع خصائص القرآن الممتاز "[2] .

– بالنسبة للذين أطالوا عرفوه "بأنه الكلام المعجز المنزل على النبي صلى اللّه عليه وسلم المكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر المتعبد بتلاوة " وأنت ترى أن هذا التعريف جمع بين الأعجاز والتنزيل على النبي صلى اللّه عليه وسلم والكتابة في المصاحف والنقل بالتواتر والتعبد بالتلاوة وهي الخصائص العظمى التي امتاز بها القرآن و إن كان قد امتاز بكثير سواها .

– أما الذين اختصروا وأوجزوا في التعريف منهم من اقتصر على ذكر وصف واحد هو الإعجاز ووجهة نظرهم في هذا الاقتصار أن الإعجاز هو الوصف الذاتي للقرآن وأنه الآية الكبرى على صدق النبي صلى اللّه عليه وسلم والشاهد العدل على أن القرآن كلام اللّه .

– والبعض اكتف بوصفين هما الإنزال والإعجاز وحجتهم أن ماعدا هذين الوصفين ليس من الصفات اللازمة للقرآن بدليل أن القرآن قد تحقق فعلا بهما دون سواها على عهد النبوة .

– وبعضهم اقتصر على وصفي النقل في المصاحف والتواتر لأنهما يكفيان في تحصيل الغرض وهو بيان القرآن وتمييزه عن جميع ما عداه[3] .

---

[1] محمد عبد العظيم الزرقاني :**مناهل العرفان في علوم القرآن** ،ص12–14.

[2] المرجع نفسه، ص15–16.

[3] المرجع نفسه ،ص 14.

– أما الوسطيين فقد عرفوه "بأنه اللفظ المنزل على النبي صلى اللّه عليه وسلم المنقول عنه بالتواتر المتعبد بتلاوته فاللفظ جنس في التعريف يشمل المفرد والمركب ولاشك أن الاستدلال على الأحكام كما يكون بالمركبات يكون بالمفردات كالعام والخاص والمطلق والمقيد ،وخرج بالمنزل على النبي صلى عليه وسلم ما لم ينزل أصلا مثل كلامنا ومثل الحديث النبوي وما نزل على النبي صلى اللّه عليه وسلم كالتوراة والإنجيل ،وخرج بالمنقول تواتر جميع سوى القرآن من منسوخ التلاوة والقراءات غير سواء أكانت مشهورة نحو قراءة ابن مسعود متتابعات عقب قوله تعالى :"**فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ**"[1] أم أحادية كقراءة ابن مسعود أيضا متتابعات قوله تعالى :"**وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ**"[2]فإن شيئا من ذلك لا يسمى قرآنا ولا يأخذ حكمة وخرجت الأحاديث القديسة إذا تواترت بقولهم المتعبد بتلاوته "[3]

رغم اختلافها هذه التعاريف في الصياغة فهي لها نفس المعنى ومنها يمكن استخراج مجموعة من الخصائص التي يتميز بها القرآن الكريم.

–فهو كلام اللّه عز وجل الموحى به إلى رسوله صلى اللّه عليه وسلم .

– وهو وحي من عند اللّه بألفاظه وبمعانيه العربية وهذا ثابت بالقرآن نفسه الذي جاء فه :" **وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ بِهِ الْرُوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ**"[4] وقال عز وجل :" **وَكَذَلِكَ أَوحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًا لِّتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنْذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لاَ رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وفَرِيقٌ فِي السعِّيرِ**"[5]

– إن تفسير القرآن الكريم لا يعد بقرآن مهما تم إحكام هذا التفسير .

–الوحي الذي نزل على الرسول عليه الصلاة والسلام بالمعنى والمضمون دون اللفظ لا يعتبر قرآنا بل يعتبر حديث الرسول صلى اللّه عليه وسلم .

---

[1] سورة المائدة ،الآية 89.

[2] سورة البقرة ،الآية 185.

[3] محمد عبد العظيم الزرقاني :**مناهل العرفان في علوم القرآن** ،ص17

[4] سورة الشعراء ،الآيات من 192 إلى 195.

[5] سورة الشورى ،الآية 7.

ب/ الحديث

الحديث لغة :

في اللغة الحديث ضد القديم ويستعمل في قليل الكلام أو كثيره . وقيل :الحدوث بالضم مقابل القدم والحادث مقابل القديم وهو إضافي وحقيقي ، ذاتي وزماني ويجيء مستوفي في لفظ القدم [1].

وقيل حدث : من الحدوث كون الشيء بعد أن لم يكن – عرضا كان ذلك أو جوهرا – وإحداثه إيجاده ، وإحداث الجوهر ليس إلا للّه تعالى [2] .

جاء في "لسان العرب " إن الحديث :نقيض القديم.حدث الشيء يَحْدُثُ حُدُوثًا وحداثة وأَحْدَثه هو، فهو مُحْدَثٌ وحديث ....

ومحدثات الأمور :ما ابتدعه أهل الأهواء من الأشياء التي كان السلف الصالح على غيرها ،وفي الحديث :"إياكم ومحدثات الأمور " جمع مُحْدَثة بالفتح ،وهي ما لم يكن معروفا في كتاب ولا سنة ولا إجماع .

وفي حديث " ابن قريضة" : لم يقتل من نسائهم إلا امرأة واحدة كانت قد أحدثت حدثا . قيل :حدَثُها أنها سَبّتِ النبي صلى اللّه عليه وسلم ،وقال النبي صلى اللّه عليه وسلم " كل مُحَدِثَة بدعة وكل بدعة ضلالة"

والحديث : الجديد من الأشياء ، والحديث :الخبر ، يأتي على القليل و الكثير ، والجمع أحاديث .[3]

لغة الحديث مشتق من الفعل " والحدث هو واقعة ذات شقين : إما واقعة إنسانية مثل قوله تعالى :" **وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى** "[4]أو واقعة كونية مثل قوله تعالى في سورة الأعراف :" **أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ**" [5] ،أي حدث إنساني أو حدث كوني والقرآن قرآن

---

[1] التهانوي :**كشاف اصطلاحات الفنون**، باب"الحاء" (حدث، حديث) ،ص627.

[2] الراغب الأصفهاني :**المفردات في غريب القرآن** ، ج1 ، الحاء وما يتصل بها ،ص144.

[3] ابن منظور :**لسان العرب** ،مج 1 :الألف إلى الراء ، "الحاء " (حدث) ،ص581.582. انظر أيضا : أغضابنةالطاوس :**الخطاب الديني عند محمد أركون** ،ص330

[4] سورة طه ،الآية 9 .

[5] سورة الأعراف، الآية 185.

الأحداث الكونية الكلية والجزئية مع الأحداث الإنسانية والقصص القرآني " أحسن القصص " لذا سمي حديثا وقرآنا. [1]

الحديث اصطلاحا:

في الاصطلاح الحديث هو :قول الرسول عليه الصلاة والسلام وحكاية فعله وتقريره . وفي الخلاصة أو قول الصحابي والتابعي. وقال في خلاصة الحديث هو : قول النبي صلى اللّه عليه وآله وسلم والمروي عن قوله وفعله وتقريره .وقد يطلق على قول الصحابة والتابعين والمروي عن آثارهم. وقيل :الحديث ما أضيف إلى النبي صلى اللّه عليه وآله وسلم قولا أو تقريرا أو فعلا أو تقريرا أو صفة . وقيل رؤيا حتى الحركات والسكنات في اليقظة فهو أعم من السنة .[2]

ولكن كثيرا ما يقع في كلام أهل الحديث ما يدل على ترادفها (السنة والحديث) مثلما حدث مع العراقي حيث قال :" السنة ما صدر عن النبي عليه السلام غير القرآن من قول ويسمى الحديث ،أو فعل أو تقرير "[3] .

والحديث ليس فقط ما ورد عن النبي صلى اللّه عليه وسلم وإنما ما ورد أيضا عن اللّه سبحانه وتعالى وهو ما يمثل في القرآن مثل قوله تعالى :" **فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِن كَانُوا صَادِقِينَ**" [4] أي فليأتوا بكلام مثل القرآن إن كانوا صادقين في زعمهم أن محمد صلى اللّه عليه وسلم قد اختلقه [5] . والحديث القدسي الذي أوحى به اللّه وكان على لسان محمد صلى اللّه عليه وسلم . ومن هنا فالحديث " إما نبوي و إما إلهي . ويسمى حديثا قدسيا أيضا .فالحديث القدسي هو الذي يرويه النبي صلى اللّه عليه وسلم عن ربه عز وجل ،والنبوي مالا يكون كذلك ". قال ابن حجر :لابد من بيان الفرق بين الوحي المتلو وهو القرآن والوحي

---

[1] أغضابنة الطاوس :**الخطاب الديني عند محمد أركون** ،ص331. نقلا بتصرف . أنظر أيضا :محمد شحرور:**الكتاب والقرآن قراءة معاصرة**، الأهالي للطباعة والنشر ،دمشق (سوريا) ،ط1، 1992، ص93.

[2] التهانوي : **كشاف اصطلاحات الفنون** ،باب "الحاء" (حدث، حديث) ،ص627.

[3] المرجع نفسه، ص 627.

[4] سورة الطور ،الآية 34.

[5] المصحف المسير ،الإصدار الرابع :مجمع الشريفين الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ،مصحف + برنامج تفاعلي يعرض التفسير بمجرد النقر على الآيات . www.moysar.com، ص 525.

المروي عنه صلى اللّه عليه وسلم عن ربه عز وجل وهو ما ورد من الأحاديث الإلهية وتسمى القدسية ، وهي أكثر من مائة وقد جمعها بعضهم في جزء كبير[1] .

هذا وقد حدد "أمير حميد الدين " الفرق بين القرآن الكريم والحديث الشريف على ستة أوجه:

- الوجه الأول :أن القرآن معجز والحديث القدسي لا يلزم أن يكون معجزا .
- الوجه الثاني :أن الصلاة لاتكون إلا بالقرآن بخلاف الحديث القدسي .
- الوجه الثالث : أن جاحد القرآن يكفر بخلاف جاحده (الحديث القدسي) .
- الوجه الرابع :أن القرآن لا بد فيه من كون جبريل عليه السلام واسطة بين النبي صلى اللّه عليه وسلم وبين اللّه تعالى بخلاف الحديث القدسي .
- الوجه الخامس : أن القرآن يجب أن يكون لفظا من اللّه تعالى وفي الحديث القدسي يجوز لفظ النبي صلى اللّه عليه وسلم .
- الوجه السادس:أن القرآن لا يمس إلا بالطهارة والحديث القدسي يجوز مسه من المحَدث [2].

كل هذا يدفعنا للتساؤل :**هل راع محمد أركون في محددات دراسته القرآن والحديث كل هذه الأوجه التي ذكرها الفقهاء ؟**

المطلب الثاني:أسس قراءة القران والحديث

هشام جعيط يقول أن "مفهوم القرآن ذاته أكثر أهمية ،ويصعب تفسيره ،إلا أنني ألفت النظر إلى تباينه مع عبارة " الكتابات المقدسة " أو " الكتاب المقدس " **Biblos** ، المحتوية على التراث اليهودي – المسيحي ،والمثيرة إلى فكرة المكتوب ولا حتى شكل الوحي المكتمل ، إذ يصف نفسه بأنه الكتاب **écriture**من الأول تقريبا ... وهو الكتاب كله "[3] وكأن جعيط من خلال كلامه هذا يريد أن يقول لنا بأن هناك عبارات يجب أن نميزها عن عبارات أخرى أدلى بها القرآن وهنا يقصد كلمة الوحي التي يقول عنها أنها جاءت " لوصف ماهية الخطاب القرآني وعلاقة اللّه بالنبي محمد " أما المفاهيم الأخرى "مثل" كتاب " و "حكمة" و "ذكر"

---

[1] التهاوني :**كشاف اصطلاحات الفنون** ، باب"الحاء " (حدث، حديث) ، ص 629.

[2] المرجع نفسه ، ص630.

[3] هشام جعيط :**في السيرة النبوية (الوحي والقرآن والنبوة)** ، دار الطليعة ،بيروت (لبنان) ،ط1 ،1999، ط2، 2000 ،ص17 .

فتهدف فقط إلى وصف القرآن في علاقته بالماضي التوحيدي أو البشر المعاصرين والآتين"[1]. وبعد ذكر أهم الأوصاف التي وصف القرآن بها نفسه يقول هشام جعيط أن " القرآن ،إذن ،كتاب مقدس بالمعنى الدقيق للكلمة سواء آمن بألوهيته الإنسان – المسلمون وحتى غيرهم – أم لم يؤمن "[2].

كل التسميات التي ذكرها هشام جعيط مثل " كتاب ،ذكر، حكمة" وتلك الكثيرة والعديدة التي سمى بها القرآن نفسه إلا أن محمد أركون يقتصر على بعض منها ويقول :" ينبغي أن نلاحظ ،أيضا ، أن القرآن يتخذ أسماء أخرى من مثل الكتاب ، والتنزيل ، أو " الكتابة النازلة " من السماء أثناء "الليلة المباركة " ' والذّكر ، أي التنبيه أو الإشعار ، وهكذا يُدعى " أهل الكتاب " بأهل الذكر أيضا ، المقصود أولئك الذين تلقوا الإشعار الذين يتأملون بخشوع بأسماء اللّه وتعاليمه . ثم هناك اسم الفرقان :أي التمييز والبرهان المفرق ، وبكلمة واحدة الوحي"[3] . ورغم أن أركون ذكر أسماء عديدة للقرآن إلا أنه في الأخير أبى إلا أن يقول كلمة الوحي هي الكلمة التي تعبر بحقيقة عن القرآن .

وبالنسبة لأركون تعد مسألة الوحي مسألة صعبة لأنها كما قال :" دقيقة جدا وحرجة ، خصوصا لمن يريد دراستها " [4] والسبيل الوحيد لفهمها حسبه يكون بتجنب كل التحديدات الدوغمائية واللاهوتية المورثة كل هذا "يجعل ممكنا فهم الوحي بصفته ظاهرة لغوية وثقافية قبل أن يكون عبارة عن تركيبات تيولوجية أو لاهوتية"[5].

وهذا ما أكده مترجمه هاشم صالح عندما قال أن الفكرة المركزية تتلخص في أن "القرآن كتاب الوحي ، والوحي ذو لغة مجازية ورمزية منفتحة على شتى الآفاق ، على كل الاحتمالات والدلالات . وبالتالي فلا يجوز تحويل هذه اللغة العالية والمتعالية إلى لغة فقهية قانونية ضيقة ،والقول إنه لا معنى له غيرها . هذا تقييد للمعنى المجازي وحصر للرمز، وفي نهاية المطاف خنق للفكر وحرية الفكر، ولكن هذا ماحصل واقعا وتاريخا على يد

---

[1] هشام جعيط :**في السيرة النبوية (الوحي والقرآن والنبوة)**، ص17.

[2] المرجع نفسه ،ص 18 .

[3] محمد أركون :**الفكر الإسلامي نقد واجتهاد** ،ص 73، 74.

[4] المصدر نفسه ،ص74 .

[5] المصدر نفسه ، ص74.

الفقهاء والأرثوذكسيات المعروفة ، وهذا ما حصل أيضا في مجال اليهودية والمسيحية "[1] وهذا هو السبب في قول أركون أن القرآن كتاب الوحي لان الوحي حسبه ذو مجازية مفتوحة على كل الدلالات وبالتالي فتقييد الوحي مثلما فعله بعض الفقهاء من خلال تفسيراتهم التي اعتبروها قانونا مقدسا وجعلوا من القرآن نصا كاملا – لا اجتهاد مع النص – من شأنه أن يقيد ويحد من تعدد المعاني الفوارة للقرآن الكريم فيخنق بذلك الفكر وحرية الفكر ويقتل الإجتهاد . وهذا الأمر الذي أدى بهاشم صالح للقول :" أن إغلاق لغة الوحي وتجميدها من قبل الأنظمة الفقهية واللاهوتية الكلاسيكية كان يمثل ضرورة ويلبي حاجة تاريخية في لحظة معينة وزمن محدد ، وهذا شيء لا مفر منه . ولكن المشكلة هي أن العملية قد ترسخت فيما بعد وأوهمت الناس أنها تشكل المعنى الوحيد للوحي ،وبالتالي فكل ما عداها بدع وهرطقات ، كما أنها تشكل المعنى الوحيد الصالح لكل زمان ومكان . وهكذا تتم عملية إيقاف الوحي الذي ينبغي ألا يتوقف لأنه مفتوح على مطلق المعنى و آفاق الوجود وممكنات المستقبل والحياة .ولأنه متجدد المعنى بتجدد المجتمعات والأقوام والعصور . ينبغي أن نضيف إلى ذلك قائلين إن مفهوم الوحي لدى أركون واسع إلى أبعد الحدود "[2] .

يبدو أن السبب في تساؤل أركون عن كيفية قراءة هذا القرآن ، وكيفية قراءة النص الديني ككل هو مقولة أن القرآن صالح لكل زمان ومكان. فكيف نقرأ النص الديني عامة والقرآني خاصة حسب أركون ؟ هل نقرأه كما قرأه القدماء وهو صالح لكل الأوقات ؟ أم أن الظروف والمجتمع والثقافة تستوجب منا قراءة جديدة له وبالتالي وضع شروط وآليات جديدة له ؟ .

من خلال كتاب **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل** يجيبنا أركون ويقول أن كلمة قرآن :" مشحونة إلى أقصى حد بالعمل اللاهوتي والممارسة الطقسية – الشعائرية الإسلامية المستمرة منذ مئات السنين ، إلى درجة أنه يصعب استخدامها كما هي ، فهي تحتاج إلى تفكيك مسبق من أجل الكشف عن مستويات من المعنى والدلالة كانت قد طمست وكبتت ونسيت من طرف التراث التقويّ الورع ، كما من قبل المنهجية الفيلولوجية النصانية أو المغرقة في التزامها بحرفية النص" .[3] ومعنى هذا الكلام أن الممارسة الشعائرية (التلاوة) أفقدت القرآن

---

[1] محمد أركون :**الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**،ص 218.

[2] المصدر نفسه، ص 218.

[3] محمد أركون: **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل** ،ص29.

صفته اللغوية (نص لغوي يحمل عدة دلالات ومعاني) ولذا فإن قراءة القرآن تستوجب منا التحرر المسبق من الهيبة اللاهوتية وهيبة التقديس التاريخية عندئذ " نستطيع أن نرى القرآن في ماديته اللغوية وتراكيبه النحوية والمعنوية ومرجعياته التاريخية المرتبطة ببيئته شبه الجزيرة العربية..."[1] .

كما نجد أن الدكتور " نصر حامد أبو زيد" في نفس السياق يقول " ... إن القرآن يصف نفسه بأنه رسالة ، والرسالة تمثل علاقة اتصال بين مرسل ومستقبل من خلال شفرة ، أو نظام لغوي "[2] ويضيف "... ولما كانت اللغة نظاما للعلامات فإنها بالضرورة نظام يعيد تقديم العالم بشكل رمزي ، إنها وسيط من خلاله يتحول العالم المادي والأفكار الذهنية إلى رموز ... لكن للغة وظيفة أخرى إلى جانب وظيفتها السابقة ،تلك هي الوظيفة الاتصالية التي تفترض علاقة بين متكلم ومخاطب وبين مرسل ومستقبل ... وإذا كانت هذه الوظيفة الإعلامية الاتصالية لا تنفصل عن الطبيعة الرمزية فإن وظيفة النص في الثقافة لا تنفصل كذلك عن النظام اللغوي الذي ينتمي إليه ثم لا تنفصل عن مجال الثقافة والواقع " [3] . ومعنى هذا القول أن دراسة القرآن دراسة عملية لا ينفصل عن الثقافة، والثقافة هي التي تتجسد في اللغة (النص القرآني نصا لغوي " نزل بلغة العرب") ، ولا ينفصل أيضا عن الواقع لأن للأسباب والظروف دور كبير في كتابة التاريخ الإسلامي بما فيه عملية تدوين النص القرآني .

فأركون في قراءته للقرآن انطلق من أن هذا " القرآن ليس إلا نصا من جملة نصوص أخرى تحتوي على نفس مستوى التعقيد والمعاني الفوارة الغزيرة :كالتوراة والإنجيل وكل نص تأسيسي من هذه النصوص الكبرى حظي بتوسعات تاريخية معينة وقد يحظى بتوسعات أخرى في المستقبل" [4].

محمد أركون: **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل** [1]، ص 29 .

[2]نصر حامد أبو زيد :**مفهوم النص ، دراسة في علوم القرآن** ، ص 27.

[3]المرجع نفسه ، ص28 .

[4]أغضابنة الطاوس :**الخطاب الديني عند محمد أركون** ، ص 317.

كما أن " لغوية القرآن وتاريخيته كنص تأسيسي من بين النصوص التأسيسية الكبرى " [1] يحتمان علينا حسب أركون إعادة قراءة القرآن لأن الظروف تبدلت والألفاظ والعبارات اللغوية تطورت والثقافة هي الأخرى تغيرت ولم تبقى كما كانت.

ولقد ذهب أركون إلى ابعد من ذلك حين عد النص الموجود بين أيدينا نص ناقص تعرض للكثير من الحذف و الزيادة ، و لتجاوز ذلك يرى أنه من الواجب علينا إنجاز طبعة أخرى من القرآن تكون منقحة بفضلها نستطيع مجاوزة تلك الأخطاء التي وقع فيها التقليديون في عملية تدوين النص القرآني .

و وصف عملية تنقيح القرآن بالمعركة إذ يقول " هكذا نجد أن المعركة التي جرت من أجل تقديم طبعة نقدية محققة عن النص القرآني ، لم يعد الباحثون يواصلونها اليوم بنفس الجرأة كما كان عليه الحال في زمن نولدكة الألماني وبلاشير الفرنسي. لم يعودوا يتجرؤون عليها أو على أمثالها خوفا من رد الأصولية الإسلامية المتشددة . و هذه الطبعة النقدية تتضمن بشكل خاص انجاز تصنيف زمني للسور و الآيات من أجل العثور على الوحدات اللغوية الأولى للنص الشفهي "[2]و لعل أركون في هذا الوضع يريد أن يطبق ما طبقه المستشرقون حول القرآن الذي حسبهم مثله مثل المسيحية (دين سماوي) لأن هذه الأخيرة عندما طبقت عليها المنهجية العلمية و خاصة الفيلولوجية أثبتت نجاحها و فعاليتها . رغم هذا نقول لأركون أن النص القرآني ليس كالنص المسيحي و ما للحفظ الذي ظل و سيظل يسير معه إلى يوم القيامة دليل على أنه كلام من رب العالمين قال تعالى " إن علينا جمعه و قرآنه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه " [3] .

وفي نظر محمد أركون السبب الذي أدى إلى ضياع القرآن يعود للقراءات التي قدمها فقهاء الإسلام إذ " أنهم راحوا يشذبون " قراءات القرآن " تدريجيا ، لكي " تصبح متشابهة أو منسجمة مع بعضها بعضا " : أي منتخلة و مصفاة لكي يتم التوصل إلى إجماع " أرثوذكسي " "[4] . ولعل المنهجية التي اتبعها أركون في قراءته للنص الديني و أقصد بها

---

[1] أغضابنة الطاوس :**الخطاب الديني عند محمد أركون**، ص 317.

[2] محمد أركون :**الفكر الأصولي و استحالة التأصيل** ، ص 317 .

[3] سورة القيامة ، الآية 18.17.

[4] محمد أركون :**الفكر الإسلامي قراءة علمية** ، ص 11 .

النقدية هي من كانت السبب في تبني أركون لهذه الآراء الخارجية عن ما هو موجود في التداول العربي الإسلامي .

هذا ماجعل أركون يشكك في القرآن و في صحته ، هذه الصحة التي لم يستطيع الصحابة رضوان الله عليهم الحفاظ عليها بل إنهم كانوا وراء ضياع الكثير من السور و الآيات بسبب عملية النقل التي لم تكن آمنة حسبه ، ولإيضاح ذلك يعطينا أركون مخططا كان على النحو التالي[1]:

كلام الله (أم الكتاب)

(الكتاب السماوي)

تاريخ النجاة

التنزلات المتتالية

والمنظورات الأخروية

الخطاب القرآني

التنزيل ⟵ المدونة الرسمية المغلقة ⟵ المدونات التفسيرية ⟵ الحياة الدنيا

الجماعة المفسّرة

محمد أركون في شرحه لهذا المخطط يقول: " أننا وضعنا على المستوى العمودي – رمزية التنزيل و الصعود نحو التعالي – الحركة التي يعلن الله بها للناس جزءا من الكتاب السماوي و على المستوى الأفقي حركة الحياة الدنيا و العمليات البشرية التي تقود من الخطاب القرآني (البلاغ الشفهي من الرسول في مواقف استدعت الخطاب – أسباب النزول – و لن تنقل جميعها بأمانة إلى المدونة الرسمية المغلقة) ثم من هذا كله إلى المدونات التفسيرية ، أي التفسيرات العديدة التي دونها شتي المفسرين "[2] .

[1] محمد أركون : **نافذة على الإسلام** ، تر صياح الجحيم ، دار عطية للنشر بيروت (لبنان) ، ط 1 ، 1996 م ، ص 65.

[2] المصدر نفسه : ص 65 .

من الواضح أن هذا الكلام الذي قاله أركون أقل عنفوانا إذا ما قارناه بكلامه " إن أساطير جلجامش ، و الاسكندر الكبير و السبعة النائمين في الكهف تجد لها أصداء واضحة في القرآن ، يضاف إلى ذلك بطبيعة الحال تأثيرات التوراة و الإنجيل و الصابئين و الحكايات العربية القديمة "[1] و هذه الدعوة صريحة من أركون على ان القرآن الذي نقله لنا النبي صلى عليه وسلم و صحابته رضوان الله عليهم غير صحيح . و هذا هو السبب الذي جعل الكثير من المسلمين يكفرون أركون و يعتبرونه غير مسلم بسبب أن ما جاء به لا يمت بأي صلة للتداول العربي الإسلامي .

ويرى أركون أنه علينا القيام بأمرين للوصول إلى نسخة حقيقية " أولا ينبغي القيام بنقد تاريخي لتحديد أنواع الخلط و الحذف و الإضافة و المغالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس . وثانيا ينبغي القيام بتحليل بنيوي لتبيين كيف أن القرآن ينجز أو يبلور (بنفس طريقة الفكر الأسطوري الذي يشتغل على أساطير قديمة و مبعثرة) شكلا و معنى جديدا " [2] أي أن الوسيلة التي بفضلها نصل إلى قرآن حقيقي هي النقد التاريخي و التحليل البنيوي له وكل هذا المستوحى من المناهج الغربية الحديثة التي جاءت لحاجات متعلقة بالواقع الغربي و ليس للواقع العربي الإسلامي و السؤال المطروح هنا : كيف يمكن لنا تطبيق مناهج جاءت من أجل واقع غير واقعنا و معطيات غير معطياتنا ؟ .

على الرغم أن القرآن في الكثير من مواضعه يدعونا إلى الاعتبار قال تعالى : " **فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ** "[3] و يدعونا للبحث و النظر قال تعالى : " **أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِوَٱلْأَرْضِ**" [4] و يدعو إلى التعقل قال تعالى : " **وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَا بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُم بِهِ عِندَ رَبِّكُمْ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ**"[5] إلا أن أركون لم يراعي كل هذا و ذهب للقول أن القرآن لعب دورا كبيرا و حاسما " في توسع و انتشار ما لا نزال نمارسه الآن تحت اسم العلوم الدينية بصفتها مضادة

[1] محمد أركون :**الفكر الإسلامي قراءة علمية** ، ص 84 .

[2] المصدر نفسه ، ص 203 .

[3] سورة الحشر ، الآية 2 .

[4] صورة الأعراف ، الآية 185 .

[5] سورة البقرة ، الآية 76 .

للعلوم العقلية . ومن الغريب و العجيب أنه لم تفتح حتى الآن أي ورشة فكرية أو علمية حول القرآن في أي بلد من بلدان المؤتمر الإسلامي " [1].

و بالإضافة إلى النقد التاريخي و التحليل البنيوي الذي ذكرناه من قبل فإن النقد الفيلولوجي مكانة هامة بالنسبة لأركون حيث يرى أننا من خلاله نستطيع كشف البنية اللغوية للنص الديني عامة و القرآني منه على وجه الخصوص و هنا يقول " لقد ذهب النقد الفيلولوجي إلى حد التقاط و كشف النواقص الأسلوبية في القرآن "[2] .

[1] محمد أركون :**قضايا في نقد العقل الديني** ، ص 58 .

[2] محمد أركون :**الفكر الإسلامي قراءة علمية** ، ص 201 .

الفصل الثالث

دراسة تطبيقية لمشروع

أركون التأويلي للقرآن

الكريم

إن ما شد انتباه محمد أركون في مشروعه النقدي للفكر الإسلامي هو استهلاك المسلمين للقران الكريم في حياتهم دون إخضاعه للتحليل وفق الطرق العلمية الجديدة، في حين سر تحديث هذا الفكر في اعتبار النص الرباني منفتحا على عدة أصعدة ،لهذا حاول أركون تطبيق كل ما هو جديد من مناهج على مستوى الساحة العلمية في قراءته للقران الكريم.

المبحث الأول : المقاربة التاريخية الانثربولوجية .

المطلب الأول : مفهوم التاريخية :

أولا : في الفكر الغربي :

في إطار المنظور الأوروبي لم يعد علم التاريخ قاصرا على البحث في حياة الأمم والمجتمعات والعلاقات التي تقوم بينها ، وأن الأساس فيه هو الخبر بغض النظر عن صحته أو سلامة سنده – كما هي الرؤية الإسلامية – إذا صارت تلعب المقارنة والتحليل والاسترداد دورا أساسيا في قبول الخبر أو رفضه دون تعويل على صحة الخبر من ناحية الوثائقية ، حيث تصبح مواهب الباحث و إمكانية وعمق ملاحظته وسعة خياله ودقة وجدانه ذات أثر أساسي في تحميص المعلومات التاريخية [1]، أذا التاريخ في مفهوم الأوروبي المعاصر صار يخضع لذاته المؤرخ ، والحوادث التاريخية لا تتكلم إلا إذا جعلها المؤرخ تتكلم ، فالتاريخ هو ما يصنع المؤرخون [2] لأنه " يتعذر كشف الماضي على حقيقته وليس التاريخ إلا فن اختيار أكذوبة تشبه الحقيقة من بين جملة أكاذيب "[3]، و " الحديث عن الماضي ما هو إلا قراءات بعدد القارئين في الحاضر"[4].

---

[1]أنظر : عبد الرحمان بدوي : **مناهج البحث العلمي** ، دار النهضة العربية ، بيروت دون (ط،س،ن) ،ص 19.

[2]أنظر :محمود قاسم : **المنطق الحديث و مناهج البحث العلمي** ، دار المعارف ، مصر ، ط 5 ، 1967م، ص 458-459.

[3]ويل ديورانت : **قصة فلسفة** ، حياة و آراء أعاظم رجال الفلسفة في العالم من أفلاطون إلى جون ديوي ، بختم اللّه المشعشع ، بيروت ،مكتبة المعارف ،2004م، ص578.

[4]كافيلي رايلي :**الغرب والعالم** ،تر : عبد الوهاب المسيري وهدى عبد السميع حجازي ، عالم المعرفة ،الكويت ،ص 369,370.

برزت فكرة التاريخية بعدها تطور أو بالأحرى لتأخذ أبعادا جديدة تصبح تروليتشومانهايم ودلتاي ... وديكارت وكروتشه بأنها وجهة النظر التي تنظر إلى العالم بوصفه

مجال فعل الإنسان، باعتباره الكائن الوحيد الواعي ، ومن ثم لا يكون هناك مجال للحديث عن أية معرفة أو خبرة إلا بالنسبة للإنسان ، فالإنسان هو الكائن التاريخي الوحيد "[1].

وللتاريخية تعريفات عدة أهمها :

1-القول بأن الحقيقة تاريخية معنى ذلك أنها تتسم بالنسبية التاريخية أي أنها تتطور بتطور التاريخ [2].

2-هي " مذهب أو نزعة تقرر أن القوانين الاجتماعية تتصف بالنسبية التاريخية ، وأن القانون من نتاج العقل الجمعي " [3].

3-يعرّف روبر ROBERT " التاريخانية " كمصطلح يرجع إلى سنة 1937 م بأنها :" العقيدة التي تقول أن كل شيء أو كل حقيقة تتطور مع التاريخ ، وهي تهتم أيضا بدراسة الأشياء والأحداث ، وذلك من خلال ارتباطها بالظروف التاريخية "[4].

ويعتبر فيكو VICO 1744-1968 أوّل مفكر في الغرب يبلور مفهوم التاريخية بمعنى أنه ينص بأن البشر هم الذين يصنعون التاريخ وليس القوى الغيبية – كما يتوهم أغلب الناس – فالتاريخ كله بشري من أقصاه إلى أقصاه .

أما عند آلان تورين " فالتاريخ عنده تشكّل الحركة عنصرا أساسيا في مفهوم التاريخية إذا أن الحركة هي التي تقود المجتمع وتفسر سيرة إلى الحادثة ، وكل مشكلة اجتماعية هي في النهاية صراع بين الماضي والحاضر والمستقبل " [5] .

---

[1] عبد المنعم حقي: **المعجم الفلسفي**، الدار الشرقية ،القاهرة ،ط1، 1990، ص 15.

[2] المرجع نفسه ، ص 311 .

[3] يوسف كرم : **مراد وهبة يوسف سلالة** ، المعجم الفلسفي ،ص 33.

[4] نقلا عن محمد أركون :**الفكر الإسلامي قراءة علمية** ، ص139.

[5] ألان تورين : **نقد الحداثة** ، تر : صياح الهجيم ، منشورات وزارة الثقافة السورية ، دمشق ، 1998 ، ج1، ص82.

وهنا تظهر نقاط التماس بين كلام آلان تورين ومحمد أركون حول التاريخية ،فاركون يوضح مفهوم التاريخية بأنها " إمكانية الحركة والفعل تتميز بها الأنظمة الاجتماعية "[1].

ثانيا : مفهوم التاريخية في الفكر العربي :

في الحقيقة الكتابات العربية المعاصرة المهتمة بالتاريخية ما هي إلا مثال للصوت والصدى لما أنتجه الفكر الغربي منذ عقود من الزمن ، حيث ظهرت كلمة التاريخية في الفكر الغربي اعتمادا على قاموس لاروس الكبير في اللغة الفرنسية في 06 أفريل 1872م ، أما في الساحة العربية فيصعب تحديد تاريخ دقيق لظهور هذه الكلمة في الساحة الثقافية العربية ، ويعتبر أقدم من استخدم مصطلح التاريخية من المثقفين العرب " عبد اللّه العروي" في كتابه (العرب والفكر التاريخي) سنة 1973م ، ثم جاء محمد أركون وتقدم ببحثه إلى مؤتمر عقد في باريس سنة 1984م ، قال في سياق ردوده على المناقشات التي أثارها بحثه:" أريد لقراءتي هذه – يقصد القراءة التاريخية– أن تطرح مشكلة لم تطرح عمليا قط بهذا الشكل من قبل الفكر الإسلامي ألا وهي تاريخية القرآن وتاريخه ارتباطه بلحظه زمنية وتاريخية معينة "[2].

يقول محمد أركون أن: " التاريخية ليست مجرد لعبة ابتكرها الغربيون من أجل الغربيين وإنما هي شيء يخص الشرط البشري منذ أن ظهر الجنس البشري على وجه الأرض ولا توجد طريقة أخرى لتفسير أي نوع من أنواع ما ندعوه بالوحي أو أي مستوى من مستوياته خارج تاريخية انبثاقه وتطوره أو نموه عبر التاريخ ، ثم المتغيرات التي تطرأ عيله تحت ضغط التاريخ، إن التاريخية أصبحت اللّامفكر فيه الأعظم بالنسبة للفكر الإسلامي "[3].

وعمل هاشم صالح على توضيح مقصود أركون بالتاريخية بقوله :" المقصود بالتاريخية هنا – وفي كل مكان – الأصل التاريخي للتصرفات والمعطيات والحوادث التي تقدم وكأنها تتجاوز كل زمان ومكان ، وتستعصي على التاريخ ... فلا يستطيع عقل المؤمن

[1] محمد أركون :**الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص116.

[2] المصدر نفسه ، ص 212.

[3] محمد أركون:**القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني** ، ص 48 .

التقليدي أن يستوعب تاريخية الأحداث التأسيسية الكبرى المنمذجة لأنها تملأ عليه أقطار عينه ويشعر نحوها برغبة التقديس وبالتالي فلا يستطيع أن يفهم أنها مشروطة بالتاريخ أو بلحظة محددة من لحظات التاريخ... [1]" .

ويعرّف أركون التاريخية بشكل واضح و أكثر اختصارًا بأنها تعني التحول والتغير ، أي تحول القيم وتغيرها بتغير العصور والأزمان [2] .

أما نصر حامد أبو زيد فيعرف التاريخية بأنها :" تعني الحدوث في الزمن ، إنها لحظة الفصل والتمييز بين الوجود المطلق والمتعالي (الوجود الإلهي) والوجود المشروط الزماني ، وقولنا بأن العالم حادث أو محدث يعني زمنيته وتاريخيته فمفهوم التاريخية إذن محايث لوجود العالم أو إيجاده"[3] .

المطلب الثاني : التاريخية عند "محمد أركون " :

أولا لابد من الإشارة إلى أن محمد أركون يستثمر المفهوم الغربي في تحديد الآلات مفهوم التاريخية ، حيث يسجل أن هذه الكلمة ظهرت لأول مرة في مجلة نقد CRITIQUE وذلك في 06 نيسان أفريل 1872 م وذلك حسب قاموس لاروس الكبير للغة الفرنسية [4].

يعود اطلاع أركون على التاريخية إلى الأيام الأولى من اتصاله بمدرسة الحوليات يوم كان طالبا بالجزائر حيث يقول في ذلك : " حصلت لي حادثة شخصية أثرت فيما بعد على مساري الفكري، فعندما كنت لا أزال طالبا في جامعة الجزائر استمعت إلى محاضرة لمؤسس مدرسة الحوليات الفرنسية لوسيان فيفر عن " دين رابيله " وكانت بمثابة الصاعقة أو

[1] محمد أركون :**الفكر الإسلامي قراءة علمية**،ص 20.

[2] أنظر :محمد أركون : **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي** ، تر : هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، ط 2 ، 1993م ، ص 26.

[3] نصر حامد أبو زيد:**النص ، السلطة ،الحقيقة** ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، المغرب ، ط4 ، 2000 ، ص 71.

[4] أنظر :محمد أركون:**الفكر الإسلامي قراءة علمية**،ص116.

الوحي الذي ينزل علي، لقد كشفت لي الطريقة الذي ينبغي لي أن أسلكه فيما بعد بعدة سنوات "[1].

فأركون يعتبر مدرسة الحوليات مصدرا من مصادر فلسفته التاريخية كيف لا وهو يعتبر المحاضرة كالوحي الذي ينزل على الأنبياء لينير لهم الطريق .

يميز " محمد أركون " بين التاريخية والتاريخانية في إطار دفاعه عن أهمية التاريخية ، فالتاريخية HISTORICITE لديه ذات معنى إيجابي تتوجه إلى دراسة التغير والتطور الذي يصيب البنى والمؤسسات والمفاهيم من خلال مرور الأزمان وتعاقب السنوات [2]، ويسميها أيضا بالتاريخية الراديكالية ، وتعني أيضا أن العقل البشري لا يمكن فصله عن تأسيسه الاجتماعي التاريخي أو عن جذوره الاجتماعية التاريخية [3] .

بينما التاريخانيةHISTORICISMEفلها مدلول سلبي ، وهو التعبير عن النزعة المتطرفة في دراسة التاريخ و الارتباط بالفلسفة الوضعية والنظرة الفيولوجية التي سادت في القرن 19 م و أوائل هذا القرن ،والتي تعني دراسة التاريخ كأنه محكوم بفكرة التقدم المستمر في اتجاه محدود وثابت ومعروف سلفا ، هذا في حين أن مفهوم التاريخية لا يتنبأ بأي اتجاه مسبق لحركة التاريخية وإنما يترك المستقبل مفتوحا لكل الاحتمالات [4].

تقوم التاريخانية على أن :" الأحداث والوقائع والأشخاص الذين وجدوا حقيقة ودّلت على وجودهم وثائق صحيحة هم فقط الذين يمكن أن يقبلوا كمادة للتاريخ الحقيقي الفعلي ، وهذا يعني استعباد كل العقائد والتصورات الجماعية التي تحرك المخيال الاجتماعي أو تنشطه من ساحة علم التاريخ "[5] ، فهي لا تعترف بالأخلية والأوهام كموجهات للسلوك

---

[1] محمد أركون :**الفكر الإسلامي نقد واجتهاد** ، ص 247.

[2] أنظر :محمد أركون : **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** ، ص 23 .

[3] انظر محمد أركون: **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني** ، ص 49.

[4] محمد أركون : **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** ، ص 23 .

[5] محمد أركون :**القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني** ، ص 49 .

البشري ولا تعترف إلا بالحقيقة التاريخية المادية الجوهرية ولا تعترف إلا بوجود اتجاه محدد أو معنى وحيد ومعروف في التاريخ [1].

فبهذا الكلام يريد أركون التأسيس للتاريخية الراديكالية التي لا تهمل الأساطير و الأحلام والأخيلة في صنع التاريخ عكس التاريخانية التي تهمل ذلك تماما.

كما يميز أركون بين التاريخية والتاريخانية في المستوى اللغوي إذ يرى أن اللاحقة ITE تدلّ على كل ما له خاصية الحقيقية الجوهرية المادية ، في حين أن اللاحقة ISME تسجننا لا محالة – في نظام مبني من قبل العقل – فالتاريخية تبقى دائما في مستوى التساؤل في حين أن التاريخانية تغذي الوهم بوجود اتجاه محدد أو معنى وحيد ومعروف للتاريخ [2].

و يشير أركون أيضا إلى نقد" ميشال فوكو " للمنهجية التقليدية في علم التاريخ والتي كانت مسيطرة على البحث التاريخي في الغرب من القرن التاسع عشر ، حيث اعتمد المؤرخون آنذاك المنهجية التاريخية ، ولكنهم كانوا يعطون معنى مسبقا لحركة التاريخ بمعنى آخر أنهم كانوا تاريخيين ويتجاوزون معطيات التاريخ المحسوسة في آن معا ، ولذلك وصف " فوكو" منهجيتهم بأنها تاريخية متعالية أي تاريخية ولا تاريخية في الوقت ذاته [3].

من خلال ما سبق ذكره ، يتضح أن أركون يسعى جاهدا إلى تطبيق المنهجية التاريخية على الإسلام والنصوص التأسيسية له أي " القرآن والسنة " بنفس الكيفية التي طبّق عليها على المسيحية وعلى الكتب المقدسة في أوروبا ، ويشير إلى ذلك بكل صراحة عندما يتحدث عن كتابات " دانيل روس " [4].

يقول محمد أركون :[5] "عندما اطلعت عن كتبه لأول مرة تساءلت قائلا ألا يمكن أن نفعل شيئا مشابها فيما يخص القرآن ؟ وما هي النتيجة التي سنتوصل إليها إذا ما قارنا بين

---

[1] أنظر : محمد أركون :**الفكر الإسلامي قراءة علمية** ، ص 117 .

[2] محمد أركون : **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص 117.

[3] أنظر : محمد أركون : **قضايا في نقد العقل الإسلامي** ،ص 92.

[4] دانيل روس :مؤلف مسيحي كتب عدة كتب عن الإنجيل في الأربعينات من القرن الماضي ولقيت كتبه قبولا واسعا لدى عامة الناس.

[5] محمد أركون : **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد** ، ص 266.

الإنجيل والقرآن بهذه الطريقة ؟ هذه هي نقطة البداية وهذا ماغذى فضولي المعرفي وعلى هذا النحو ابتدأت العمل في مجال القرآن ".

ومعنى الكلام السابق لأركون أنه يريد أن يطبق على القرآن الكريم ما يطبقه أصحاب النقد التاريخي بالأناجيل والكتب المقدسة ، ويعتبر الفيلسوف الهولندي " سبينوزاSpinoza " أول من طبق النقد التاريخي على النصوص المقدسة في دراسته التاريخية للعهد القديم وذلك ببحث صحة نسبة هذه النصوص المقدسة إلى أصحابها وعلاقتها بالتجارب التاريخية للجماعات الدينية الأخرى .

ويعيب أركون على الباحثين العرب عدم اهتمامهم بهذا المنهج التاريخي وعدم نسجهم على منوال الغربيين في تعاملهم مع النصوص المقدسة ، كما يشير إلى محاولة " طه حسين" الجريئة لكنها غير كافية من أجل بلورة منهج نقدي تاريخي للتراث الديني ، حيث يرى محاولة" طه حسين " أنها لم تزحزح المناقشة من أرضيتها السابقة إلى دراسة الأطر الاجتماعية الثقافية الخاصة بالمحرقة خلال القرن الأول والثاني الهجريين [1].

كما يعيب أيضا على مفكري النهضة كونهم " لم يخاطروا أبدا بدراسة نقدية للدين على طريقة " ماكس فيبر أي ترولیس " E.TROELISAT ولم يقوموا بصراع ضد الكهنوت على طريقة فولتير VOLTAIRE ولا في تفسيخ الأفكار الجامدة "DOGMES" والوعي الخاطئ على طريقة مونتيني MONTAIGNE، ولم يدخلوا في صراع دائم وذي دلالة أو أهمية تذكر من أجل تعرية الأصول الآنية والمرحلية للشريعة ولا بإنجاز تيولوجيا إسلامية ملائمة للروح العلمية الجديدة " [2] ويرجع أركون إلى عدم تطبيق النقد التاريخي على القرآن الكريم – النصوص التأسيسية– عموما إلى وجود عقبات نفسية إكراهات سياسية تحول دون إنجاز هذا العمل[3].

وأهم هذه العوائق النفسية المفطورة في العقل الإسلامي والتي تحول – حسب أركون – دون تطبيق منهج نقدي تاريخي على التراث الإسلامي عموما هي :

---

[1] أنظرمحمد أركون: **تاريخية الفكر الغربي الإسلامي** ،ص 237.

[2] انظر المصدر نفسه ، ص 237.

[3] أنظر :**محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية** ،ص 119.

- الصحابة معصومون وقد نقلوا بحرص وأمانة النصوص الصحيحة والوقائع التاريخية المتعلقة بلغة محمد.
- لقد واضبت الأجيال التالية بعد جيل الصحابة على عملية النقل ذاتها للتراث المقدس مع التحلي بالتيقض النقدي في النقل .
- كانت نتائج هذا النقل قد سُجلت في المصحف وكتب الحديث الموثوقة أي الصحاح ، كل الأدبيات التاريخية تكمل هذا التراث وتدعمه بقدر ما تكتب وتنجز طبقا للمعيار النقدي نفسه المستخدم في بلورة التراث المقدس [1].

الظاهرة القرآنية تحت محك النقد التاريخي :

قبل أن نعرف كيف طبّق أركون المنهجية التاريخية على القرآن الكريم ، لابد أن نعرف ماذا يقصد أركون بعبارة " الظاهرة القرآنية" .

إنّ القارئ لكتب أركون يجده يستخدم عبارة الظاهرة القرآنية بديلا عن المصطلح الشائع والمعروف من بعثة النبي صلى الله عليه وسلم وهو القرآن الكريم ويعود حسب اعتقاده لسببين :

- أن عبارة القرآن الكريم مثقلة بالشحنات والمضامين اللّاهوتية والممارسات الطقوسية الشعائرية الإسلامية الممتدة منذ مئات السنين .
- أنه لا يمكن استخدامها كمصطلح فعال من اجل القيام بمراجعة فكرية نقدية جذرية لكل التراث الإسلامي إعادة تحديده أو فهمه بطريقة مستقبلية استكشافية[2].

ويريد أركون أن يتحدث عن الظاهرة القرآنية" كما يتحدث علماء البيولوجيا عن الظاهرة البيولوجية أو الظاهرة التاريخية، يقول أركون [3]" وأهدف من وراء ذلك إلى وضع كل

[1]أنظر: محمد أركون :**الفكر الإسلامي قراءة علمية** ، ص 119.

[2]محمد أركون: **الفكر الأصولي و استحالة التأصيل** ،ص 197.

[3]المصدر نفسه، ص 200.

التركيبات العقائدية الإسلامية وكل التحديات اللاّهوتية والتشريعية و الأدبية ... إلخ على مسافة نقدية كافية كباحث علمي".

ويقدم لنا أركون تعريفا للظاهرة القرآنية قائلا :" أقصد القرآن كحدث يحصل لأول مرة في التاريخ وبشكل أدق ما يلي : التاريخي لخطاب شفهي في زمان ومكان محددين تماما"[1]بمعنى هذا أن أركون يشير على الطابع الشفهي للقرآن الكريم ، فهو يفرق بين القرآن الشفهي ويسميه الخطاب الشفهي وبين المصحف بعد الجمع المدونة الرسمية المغلقة .

حيث يرى أن الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة الخطاب المدوّن والمكتوب لم يتم إلا بعد حصول الكثير من عملية الحذف والانتخاب والتلاعبات التي تصل دائما إلى مثل هذه الحالات [2]، ويبرز هذا بأن ليس كل الخطاب الشفهي يدون وأن هناك أشياء تفقد أثناء الطريق – ويضرب مثلا بمصحف ابن مسعود – ذلك لأن عملية الجمع – في نظره – تمت في ظروف حامية من الصراع السياسي عل السلطة المشروعة ويحتج لهذا بما أثبته النقد الفيولوجي الاستشراقي[3].

وفي هذا السياق يؤكد أيضا أن مفهوم الوحي قبل انتشار ما يسميه" بالمصحف الرسمي المغلق" كان أكثر اتساعا من حيث الآفاق والرؤية الدينية مما آل إليه بعد انغلاق الفكر الإسلامي داخل التفسير التقليدي الموروث عن الطبري ومن نقل عنه إلى يومنا هذا ، حيث يتفق هؤلاء جميعا في اعتقاد أركون على إهمال القراءة التاريخية للوحي واكتفوا بالقراءة اللاّهويتة الأرثوذكسية.

ومن خلال ما سبق ذكره أول ما يريد أركون أن يخضعه للنقد التاريخي هو النص القرآني من خلال إعادة قصة تشكله – أي نقد القصة الرسمية التي شرحها حسب تعبيره– التراث الأرثوذكسي بجميع تمظهراته السنية والشيعية [4].

---

[1]محمد أركون : **قضايا في نقد العقل الديني** ،ص 186.

[2]انظر:محمد أركون: **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص187.

[3]انظر محمد أركون: **قضايا في نقد العقل الديني**، ص 187–188.

[4]انظر محمد أركون: **تاريخية الفكر الغربي الإسلامي** ، ص 288.

و أركون يحتار كثيرا كيف لهذا المسألة لماذا لم تثر من قبل ، ويعتبر هذه المسألة من المستحيل التفكير فيها لدى المؤمنين بهذه الرواية الرسمية [1].

وبناء عليه يرى أركون ضرورة القيام بمهمة عاجلة تتطلبها أية مراجعة تاريخية نقدية للنص القرآني ، وإعادة كتابة قصة تشكل هذا النص بشكل جديد كليا ، وهذا يتطلب: " الرجوع إلى كل الوثائق التي أتيح لها ان تصلنا سواء كانت ذات أصل شيعي أو خارجي (الخوارج ، التحرير) أم سني "[2]، كما يشكك أركون في شهادات الصحابة ورواياتهم فيقول : " فنحن نجد أن جيل الصحابة هو وحده الذي رأى وسمع وشهد الظروف الأولى والكلمات الأولى التي نقلت فيما بعد على هيئة القرآن والحديث والسيرة إنه لمن الصعب تاريخيا – إن لم يكن من مستحيل – التأكيد على القول بان كل ناقل قد سمع بالفعل ورأى الشيء الذي نقله على الرغم من هذه الحقيقة ، فالنظرية التيولوجية المزعومة قد فرضت بالقوة فكرة أن كل الصحابة معصومون من شهاداتهم ورواياتهم " [3].

وعليه لا يمكن البتة الوصول إلى القرآن الأصلي أو الشفهي الذي أنزل على محمد صلى اللّه عليه وسلم – حسب أركون–

ملاحظات النقدية :

للأسف الشديد لا يحيلنا أركون على وثيقة واحدة أو دليل واحد يمكن لها أن تثبت لنا

التلاعبات التي جرت في زمن جمع القرآن ، و لم يأتينا بوثيقة واحدة همشت عمدا من قبل السلطات الرسمية كما يزعم ، و يعلم من له أدنى اطلاع على التاريخ الإسلامي أن كتابة القرآن حدثت مبكرا بطلب من النبي صلى الله عليه و سلم حيث كان يأمر الصحابة بكتابة ما ينزل عليه من القرآن الكريم ، يقول ابن حجر : " وروى أحمد و أصحاب السنن الثلاثة و صححه ابن حيان و الحاكم من حديث عبد الله بن عباس عن عثمان بن عفان قال : كان رسول الله صلى الله عليه و سلم مما يأتي عليه الزمان ينزل عليه السور ذوات العدد ، فكان

[1] انظر المصدر نفسه ، ص 189.

[2] محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** ،ص189.

[3] محمد أركون: **الفكر الإسلامي قراءة علمية** ،ص 274.

إذا نزل عليه الشيء يدعو بعض من يكتب عنده فيقول : **' ضعوا هذا في السورة التي يذكر فيها كذا '** "[1]

و يذكر التاريخ أن رسول الله صلى الله عليه و سلم اتخذ كتابا للوحي منهم :

- ✓ زيد بن ثابت بن الضحاك الأنصاري .
- ✓ أبي بن كعب الأنصاري .
- ✓ عبد الله بن سعد بن أبي سرح .
- ✓ الخلفاء الأربعة : أبو بكر و عمر و عثمان و علي .

لكن أركون يزعم بكل ثقة – و دون أن يقدم أي دليل – على أن هناك وثائق أتلفت للأبد من أطراف سياسية و دينية ، و هذه الوثائق – حسب أركون – ذات صلة جوهرية بالنص القرآني فما هذه الموضوعية و العلمية التي لا طالما أرق قارئه لها .

أما استشهاده بمصحف ابن مسعود و هو أنه أتلف من قبل السلطات الرسمية فهذه شنشنة عهدناها من المستشرقين ومن نحا نحوهم ، و يكفينا هنا قول ابن حزم الظاهري :[2] " ... و أما قولهم إن مصحف عبد اللّه بن مسعود خلاف مصحفنا فباطل وكذب وإفك ، فمصحف عبد اللّه بن مسعود إنما قراءته بلا شك وقراءته هي قراءة عاصم المشهورة عند جميع أهل الإسلام في شرق الأرض وغربها ، نقرأ بها كما ذكرنا كما نقرأ بغيرها مما صح أنه كل منزل من عند اللّه تعالى ".

المطلب الثالث : المقاربة الأنثربولوجية:

أولا : مفهوم الانثربولوجية :

البحث الأنثربولوجي هو بحث يقوم بدراسة الإنسان من كل جوانبه وأبعاده بهدف فهمه بشكل متكامل ومترابط وفهم حياته في الماضي والحاضر " فالأنثربولوجية تبرز

[1] ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي: فتح الباري ، **شرح صحيح البخاري** ج 8 ، ص 638 .

[2] ابن حزم أبو محمد علي بن احمد : **الفصل في الملل والاهواء والنحل** ، تر : عبد الرحمن عميرة محمد إبراهيم نصر ، شركة مكتبة عكاظ ، جدة ، ط1 ،1402 هـ 1982 م ، ج 2 ، ص 212 .

بالدرجة الأولى أهمية التشابه والاختلاف بين الجماعات البشرية ، فالمقارنة تشكل باستمرار الخلفية الدائمة لكل دراسة ، وهذا ما دفع المهتمين بهذا الميدان إلى الابتعاد عن دراسة الحضارة الصاهرة لكل اختلاف أو تمييز ، أي عن دراسة الحضارة التقنية والعلمية الحديثة والسعي وراء مجتمعات مازالت خارج هذا الإطار ، مجتمعات البدائيين أو المجتمعات النيولوتية(الزراعية أو الرعوية) وما قبل النيوليتية ، مجتمعات الصيد والقطاف " [1].

وعليه فإن البحث الأنثربولوجي بحث مقارن بالدرجة الأولى ، يرفض التمركز حول هوية واحدة ولا يأخذ بالدراسات الأحادية ، فهو متعدد الميادين والاختصاصات ، بمعنى أنه يهتم بكل عوامل الحركة التاريخية للمجتمعات البشرية ، ولا يكتفي بالنصوص المكتوبة عكس المنهجية الوضعية الإستشراقية[2] .

ثانيا : المقارنة الأنثربولوجية عند أركون .

يشدد أركون على دراسة العلم الأنثربولوجي وتطبيقه في مشروعه " نقد العقل الإسلامي " فهو الذي يخرج العقل من التفكير داخل السياج الدوغمائي المغلق إلى التفكير عل مستوى أوسع بكثير أي على مستوى مصالح الإنسان أي إنسان كان في كل مكان ، كما أن العلم الأنثربولوجي يعلمنا كيفية التعامل مع الثقافات الأخرى بروح متفتحة متفهمة وضرورة تفضيل المعنى على القوة أو السلطة ، ثم تفضيل السلم عل العنف ، والمعرفة المنيرة على الجهل المؤسس أو المؤسساتي [3] ، كما أن هذا العلم يمارس عمله كنقد تفكيكي وعلى صعيد معرفي لجميع الثقافات البشرية المعروفة ، إنه يمارس عمله هذا بعيدا عن التأويلات التاريخية الإيديولوجية [4].

إذن محمد أركون – مما سبق ذكره– لا يكتفي بتطبيق المنهج التاريخي على النصوص التأسيسية للإسلام بل يضيف إلى ذلك تطبيق المنهج الأنثربولوجي من أجل فتح ورشات عمل جديدة للتحليل والتأويل .

---

[1] **الموسوعة الفلسفية العربية** :معهد الإنماء القومي ،بيروت ،ط1 ،1986م ، ص 122.

[2] انظر **الموسوعة الفلسفية العربية**، ص 122.

[3] انظر محمد أركون : **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني** ، ص06.

[4] انظر المصدر نفسه ، ص 07.

ثالثا : المقدس في فكر محمد أركون .

يعيد أركون أساسا في مباحثه حول المقدس والتقديس والذي هو صميم البحث الأنثربولوجي إلى أعمال " جورج بالا نديه" الذي أجرى العديد من الدراسات الميدانية في إفريقيا السوداء (رواندا ، زامبيا ، نيجيريا) حيث توصل من خلالها إلى نتيجة مهمة مفادها أن المقدس هو أحد الأبعاد التي يتم توظيفها في الحقل السياسي ، فعبر التاريخ دائما السلطة السياسية تتحكم وبصورة كلية في المقدس وتستعمله لمصالحها في كل الظروف ، وهذا ما يظهر من خلال الاحتفالات الدينية السياسية التي يتم فيها تحيين الأساطير وإحيائها من أجل تكريس النظام القائم وتبريره [1].

بناء على هذه النتيجة التي توصل إليها "جورج بالانديه" ، يبني أركون رؤية حول المقدس والتقديس في الفكر البشري إذ يرى أن :" أي مجتمع في العالم لم يحقق الفصل المطلق والنهائي بين كلا الذروتين الروحية والزمنية أو الدينية والدنيوية ، ذلك أن ظاهرة التقديس La sacre شيء موجود في كل المجتمعات البشرية إنها ظاهرة أنثربولوجية فقط تختلف درجة حدتها وأشكال تجليها من مجتمع إلى آخر بحسب مستوى تطوره الاجتماعي والثقافي "[2].

ويرى أركون أيضا أن دراسة تاريخ الفكر العربي الإسلامي والمجتمعات العربية الإسلامية يقتضي دراسة المقدس ، أي دراسة بنيته وعناصره وعلاقته بالإلهي والديني ، ومقارنة علاقته بالمجتمعات والثقافات القديمة من جهة ، ومن هنا يدعو أركون إلى ضرورة إعادة كتابة تاريخ المقدس عند العرب ، ويبدأ حديثه عن المقدس عند العرب بسؤال انثربولوجي حيث يقول : " هل كان محمد وأتباعه الأولون للتقديس مكانة أنطولوجية ووظائف رمزية وشعائرية وغايات عملية تجريبية وأنماط تعبير جمالية مختلفة عن تلك التي

[1] أنظر : جورج بالانديه: **الأنثربولوجيا السياسية** ، تر: علي المصري ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط1 ،1990، ص25 .

[2] محمد أركون : **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص11.

كان – أقصد المعارضين هنا العرب الذين احتروا وحط من قدرهم عن طريق نعتهم بالشرك والجاهلية والكفر"[1].

المبحث الثاني : المقاربة الألسنية :

المطلب الأول : مفهوم اللسانيات

معروف انه في القرن 20م اتجهت الفلسفة نحو اللّغة ، وأصبحت بالفعل فلسفة لغوية بحتة ، واشتهر آنذاك مصطلح أطلقه الفيلسوف غوستاف برغمان – على هذه المرحلة – بالمنعطف اللغوي أو المنعطف اللساني ، وفيه إشارة إلى ان لفظ منعطف يومي إلى معنى التغير والتحول فلم يعد مقصورا على اللغة أو فلسفة اللغة وإنما يطلق على سائر المنعطفات في المعرفة العلمية التي يشير إليها بعض العلماء على أنها ميزة العصر الحاضر [2] .

و اشتهر هذا المصطلح حين جمع الفيلسوف الأمريكي " ريتشارد روتي" نصوصا تتعلق بهذا المفهوم ونشرها تحت هذا العنوان سنة 1967م [3] ، ولقد اشتهر بما أنجزه الفكر الغربي في مجال الأبحاث اللغوية وخصوصا في جانب اللفظ والمعنى ، وعلاقة أحدهما بالآخر بعلم اللسانيات Linguistique وله فروع عديدة نصبت في خدمة النص وموضوع الدلالة وتعرف اللسانيات بأنها : " عبارة عن العلم الذي يدرس اللغة البشرية من أجل اكتشاف القوانين والأحكام العامة المشتركة بين البشر في جانبها اللغوي " [4] .

أهم فروع اللسانيات الحديثة هي :

- ✓ علم الصوتيات PHINOTIQUE .
- ✓ علم المباني.

---

[1] محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** ، ص 266.

[2] أنظر زواوي بغورة : **الفلسفة واللغة** ، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة ، دار الطليعة ، بيروت ،ط 3 ، 2005، ص 05.

[3] انظر المرجع نفسه، ص05.

[4] بول فابر وكريستيان بايلون : **مدخل إلى الفلسفة** ، تر : طلال وهبة ، المركز الثقافي العربي ، دار البيضاء ، ط1 ، 1992، ص19.

- ✓ اللسانيات التاريخية.
- ✓ السيميائياتSiminologie.
- ✓ علم الأصوات المعاصرة .
- ✓ عل أنماط اللغة .

هذا العلم الذي عرف مجموعة من الألسنيين الذين أضافوا الكثير إلى هذا العلم ،إلا أن الدارس في علم الألسنيات لايمكن أن يغفل الألسني المشهور الذي يعد مؤسس هذا العلم ، حتى صارت الأبحاث الألسنية مقترنة باسمه وهو العالم السويسري " فرديناند دي سوسير" [1] حيث قدم أفكارا في علم اللغة لا تزال إلى اليوم مدار اهتمام دراسي الألسنيات.

أبحاث هذا العالم كانت عبارة عن محاضرات كان يلقيها في جامعة جنيف خلال الفترة الوصفية للغة ، ولم تنشر هذه المحاضرات إلا بعد وفاته سنة 1916م بعنوان" دروس في الألسنة العامة " ولقد وجد هذا الكتاب رواجا كبيرا بين المهتمين بالدراسة اللغوية ، وترجم الكتاب إلى عديد من اللغات .

وما يميز دراسته هو أنه يعد أول من دعا إلى دراسة اللغة في ذاتها دراسة وصفية تبحث في نظامها وقوانينها دونما الاهتمام بجوانبها التاريخية التطورية الزمانية [2] .

ويمكن لنا الحديث عن لسانيات دي سوسير من خلال محورين اثنين:

المحور الأول: الدال والمدلول بدل من اللفظ والمعنى :

في القديم كان ينظر للعلاقة بين اللفظ والمعنى أنها علاقة اصطلاح مباشرة فهذه الألفاظ تدل على المعاني بذاتها ، وليس هناك علاقة ضرورية بين اللفظ والمعنى الذي يدل عليه في الخارج ، فالعلاقة اللغوية بين الفظ والمعنى علاقة اصطلاحية بحتة ، حتى جاء دي سوسير و أضاف إلى مفهوم العلامات بعدا آخر واستعمل " الدال والمدلول" بدلا من

[1] فرديناند دي سويسير: عالم اللغويات السويسري ولد عام 1857 م ، من أشهر علماء اللغة في العصر الحديث ويعد الأب المؤسس لمدرسة اللسانيات الحديثة توفي سنة 1916م .

[2] أنظر شفيقة العلوي :**محاضرات في المدارس اللسانية المعاصرة** ، أبحاث في الترجمه والتوزيع ، بيروت ، ط 1، 2004، ص 09.

اللفظ والمعنى (Le signifiant – Le signifie) حيث أن المدلول يمثل أحد جانبي العلامة اللغوية التي تدل على شيء بل تحيل إلى مفهوم ذهني هو بمثابة المدلول دون الشيء ، كذلك الدال ليس هو الصوت بل هو الصورة السمعية [1] ، ومعنى هذا الكلام أن العلامة اللغوية – عند دي سوسير – عبارة عن وحدة نفسية مزدوجة مرتبطة يترابط فيها المفهوم والصورة السمعية ارتباطا وثيقا بحيث يتطلب وجود أحدهما وجود الآخر [2].

وتجدر الإشارة إلى أن العلاقة بين الدّال والمدلول في نظر دي سوسير هي علاقة اعتباطية فليس هناك أية علاقة حقيقية بينهما [3].

المحور الثاني : اللّغة بوصفها حراكا اجتماعيا .

دي سوسير أراد من استبدال ثنائية اللفظ والمعنى إلى ثنائية الدال والمدلول الإشارة إلى تحرك الدلالات اللغوية ، فيما أنه قد جعل المدلول ليس الشيء نفسه إنما ما تحدثه الصورة الصوتية في الذهن للدلالة على هذا الشيء المراد ، فإن هذا المعنى الناتج يبين تمازج ما تحدثه الصورة الصوتية في الصورة الذهنية ليس ثابتا في نفسه بل هو متغير بناء على أن اللغة فعالية اجتماعية تنطلق من دوافع جمالية نفسية وثقافية .

وعليه لا تكون مرجعية المدلول في القاموس بل في النظام اللغوي العام الذي تتميز به اللغة في كل مرحلة أو زمن لتعكس الواقع الاجتماعي والبنية المعرفية في كل مرحلة من المراحل .

فتحرك دلالة الألفاظ هو تحرك حتمي وتغير الدلالة أمر محتوم [4]، وهكذا أصبحت اللّغة بعد دي سوسير نظاما متحركا بعد أن كانت نظاما ساكنا .

---

[1] أنظر:سعد العبد اللّه الصيان : **النظرية اللغوية عند دردينان دي سوسير** ، مجلة الدراسات اللغوية ، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ، ع2 ، 1422هـ ، ج3، ص 112.

[2] انظر: سعد العبد اللّه الصيان : **النظرية اللغوية عند دردينان دي سوسير**، ص 112.

[3] أنظر: فردينان دي سوسير : **دروس في الألسنة العامة** ، تر : يوسف غازي ومجيد النصر ، دار النعمان للثقافة ، ص 88.

[4] المرجع نفسه ،ص 97-98.

إن هذه المباحث الألسنية وخصوصا في موضوع الدال والمدلول هي التي ستنعكس على الخطاب العلماني العربي والتي ستكون مادته مهمة في تأويله للنصوص الشرعية – كما سنرى ذلك عند قراءة أركون اللسانية – .

المطلب الثاني : القراءة الألسنية عند محمد أركون .

ما يمكن ملاحظته منذ الوهلة الأولى يلاحظ أن أركون لا يتبع مدرسة ألسنية بعينها لأنه يرى أن البحث الألسني مازال في طور التكوين والبحث ، ويبدو أن أركون مطلع جدا على ما أنتجه المدارس الغربية في هذا الحقل ، حيث نجده يستخدم وينتقي ما يراه مفيدا لموضوع بحثه ، يدلنا على هذا حجم المفاهيم والمصطلحات الألسنية التي يوظفها في خطابه حول الإسلاميات التطبيقية ، ويكفي إلقاء نظرة عابرة في كتبه لإدراك حجم الإحالات التي يريدها في مدونته وهوامشه من خلال أفكار " جاكوبسون ودي سوسيروتيودورف ..." كما أن حضور المفاهيم والمصطلحات اللسانية شديدة التعقيد يدل على عمق التخصص.

يوضح محمد أركون ذلك بقوله:" إننا نستخدم المصطلحات التقنية الصعبة والجافة والتجريدية لعلم السيميائيات (علم العلامات والرموز اللغوية) وهي أحد أهم فروع اللسانيات ليس حبا في التعقيد أو جريا وراء الموضة السياسية كما يقول الأساتذة الأنجلوساكسونيين بنوع من المزاح والاستهزاء ، و إنما من أجل إنجاز مهمة فكرية خصوصية " [1] .

هذه المهمة الفكرية التي يريد أركون إنجازها والتي تتيح له بسبب هذا العلم أن يترك 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 المرتبة الوظيفية التأسيسية من أجل حكم البشر [2].

[1] محمد أركون : **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني** ، ص 37 .

[2] انظر :مختار الفجاري: **نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون** ، دار الطليعة ، بيروت ،ط 1 ، 2005م ، ص 57 .

ومعنى هذا الكلام أن أركون يطمح من خلال علم اللسانيات والسيميائيات على وجه الخصوص لاستعادة النقدية لكل المواد المقروءة الأولية ثم كل المواد الثانوية التي أنتجها التراث في آن واحد[1].

وان أهم شيء جاء به أركون في دراسته الألسنية هو دعوته لتأسيس ألسنية جديدة للغة الدينية دائما على الخصوصية اللّغة الدينية ، وذلك نظرا للخصوصية التي يكتسبها النص القرآني ، وأيضا مفهوم اللّغة الدينية يختلف عن اللّغة العادية ، فمفهوم اللغة الدينية ليست لغة تواصل فقط ، فهي لغة طقوسية شعائرية ، وهذا ما تشترك فيه الكتب السماوية جمعاء[2].

وهو ما نبّه إليه نصر حامد أبو زيد في مقال له بعنوان " اللّغة الدينية والبحث عن ألسنية جديدة – قراءة في فكر محمد أركون–" حيث أكد أن كل دراسات و أبحاث محمد أركون تتجه إلى تأمين شروط ممارسة فكر إسلامي نقدي حر ، من خلال توسله بالمناهج الألسنية والسيميائية والتي تهتم بإشكالية إنبناء المعنى و إعادة إنتاجه وذلك ببحث طريقة اشتغال اللغة الدينية ، وانتهى إلى أن :" اللغة المجازية للقرآن التاريخي والاجتماع في كل مرحلة ، ومن البديهي أن ذلك يحدث بفعل انفتاح دائرة التأويل ، ودائرة التأويل تلك هي التي أضفت صفة الكلية على الظاهرة القرآنية" [3].

وبالتالي فإن آليات استغلال اللغة الدينية غير آليات استغلال اللغة العادية ، فاللّغة المجازية التي تستند عليها اللغة الدينية تجعلها دائما قابلة للانفتاح والتأويل ، وهذه الرمزية ليست خاصة بالقرآن وإنما تخص أيضا التوراة والإنجيل – كما أسلفنا – يقول أركون في هذا الصدد :" إن النصوص المدعوة بالكتابات المقدسة أو الكتاب من قبل التراث التوحيدي تتيح لنا على أي حال أن نتكلم عن كفاءة سيميائية لغوية مشتركة لدى أهل الكتاب ، بمعنى أنهم استنبطوا نحوا ثقافيا حوّلوه إلى حكاية تأسيسية وتجارب مؤسسة فعلا لمصائر جماعية جديدة تمت بقيادة الأنبياء ، إن خروج شعب موسى وعذاب المسيح وهجرة محمد صلى اللّه عليه وسلم هي أحداث تأسيسية توحد بشكل لا ينفصم ما بين القيم المعاشة والنظرة والفكرية

[1] انظر :المرجع نفسه ، ص 57.

[2] أنظر :محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** ، ص 221.

[3] **نصر** حامد أبو زيد : **الخطاب والتأويل** ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط1 ،2000م ، ص 118.

الخاصة التي ترتفع بهذه القيم إلى درجه التعالي وطراز من التعمير ذي بنية متينة (أسطورية) إن تاريخية القيم المخترعة والمعاشة والنشاطية المحورية للفكر الذي يؤسس هذه القيم بقدر ما يتأسس بها أو عليها ثم التنظيم المجازي للتعبير المفتوح على كل احتمالات المعنى والدلالات هي المحاور الثلاثة التي تشكل اللحظة النبوية وتميزها عن تلك اللحظات التي ستجيء فيما بعد وتشتق منها وتعتمد عليها بدرجات متفاوتة [1].

وبموجب التأسيس لألسنة جديدة للغة الدينية يتحدث أركون عن أنماط للغة الدينية «Topologie» أي أن الخطاب الديني القرآني مثلا يتضمن عدة أنماط وليس نمطا واحدا ، وهذه الأشكال والتعبيرات الدينية تتحكم بالروابط الموجودة بين اللغة والفكر ، ومن ثم فهي لا تزال حسب أركون تتحكم بطريقة ممارسة العقل الإسلامي وهو ما يدعوه أركون حكم اللّغة والكلام logocratie الذي ولد ما يدعي بالعقلانية المركزية [2].

ومن الأمثلة العملية على توظيف أركون للمنهج اللساني السيميائي ، قراءته لسورتي الفاتحة والعلق ، حيث يسعى ويهدف من خلال هذه القراءة السيميائية إلى قلقلة الموروث بلغة جديدة لاتكتفي بالحماسة الإيديولوجية بقدر ما تهتم بإعادة صياغة خطاب التراث الإسلامي [3].

تجدر الإشارة أخيرا إلى أن أركون رغم تركيزه على خصوصية اللغة الدينية وخاصة لغة القرآن إلى أنه قام بتوظيف نفس اللسانيات المستخرجة من النصوص الأدبية على النصوص الدينية ، وهذا ما يناقض دعوته في البحث عن لسانيات خاصة بالنص الديني ، وهذا ما يؤدي حتما إلى إهدار هذا الأخير واعتباره نصا تاريخيا بشريا.

المبحث الثالث: الجانب التطبيقي من قراءة محمد أركون الألسنية للقرآن الكريم

[1] أنظر :محمد أركون:**المصدر السابق** ،ص221.

[2] انظر: محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** ، ص 222.

[3] أنظر : فارس المسرحي: **الحداثة في فكر محمد أركون** ، منشورات الاختلاف ، الدار العربية، للعلوم ، الجزائر ،ط1، 2006م ، ص 119.

المطلب الأول : القراءة الألسنية لسورة الفاتحة عند محمد أركون

يقسم أركون دراسته لنص سورة الفاتحة إلى ثلاثة مراحل :

- ✓ تحديد الشيء الذي سيقرأ .
- ✓ اللحظة الألسنية اللغوية .
- ✓ العلاقة النقدية .

سنعمل على تتبع هذه المراحل واحدة تلوى الأخرى .

أولا : تحديد الشيء الذي سيقرأ.

يقوم أركون في البداية بتحديد مفهوم القرآن الكريم من الناحية الألسنية حيث يرى أنه: " عبارة عن مدونة منتهية ومفتوحة من العبارات أو المنطوقات المكتوبة باللغة العربية ، وهو مدونة لا يمكن أن نصل إليها إلا عن طريق النص الذي ثبت حرفيا أو كتابيا بعد القرن الرابع الهجري/ العاشر ميلادي ، إن كتابة النص المثبت على هذا النحو كانت قد عوملت بصفتها كتاب واحدا أو عملا متكاملا "[1].

ما يمكن ملاحظته من هذا التعريف للقرآن الكريم الاستعمال المعجمي المكثف للمصطلحات الألسنية مثل : المدونة Corpus ، وكلمة المنطوقات– إشارة إلى الصور القرآنية– وهذا حتى ينزع الشحنة اللاهوتية من القرآن الكريم وحتى يعامله كأي نص لغوي أو بشري آخر.

وبعد تعريفه للقرآن الكريم قام بتحديد أهم خصائصه ، وهي أن القرآن مدونة متجانسة– وليس عبارة عن مدونة عينة(أو متخذة كعينة) – ومقتطفة اعتباطية بواسطة قواعد مسبقة في البحث ، كل العبارات التي يحتويها كانت قد أنجبت في نفس الوضعية للكلام (نفس الظرف العام للخطاب)[2].

أول خاصية هي " **المدونة المتجانسة**" فيقصد بها أركون أن النص القرآن خاضع لشبكة أو بنية واحدة من العلاقات بين الضمائر التوصيلية ، وهي الذات الفاعل (الأنا) والذات الناقل

[1] محمد أركون: **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**،ص 114.

[2] المصدر نفسه ، ص 114.

(محمد) والمرسل إليه الثاني (البشر) أي (أنا، نحن،أنتم،هم...) وذلك بالرغم من الاختلاف في مواضيع القرآن وأساليب التبليغ وتعدد أنماط الخطاب .[1]

وثاني خاصية هي : أن" **القرآن مدونة منتهية**" ويوضح لنا أركون مقصوده بهذه العبارة هي :" أنها محصورة أو ناجزة ، إنها حالبا محدودة أو محصورة بعدد معين من العبارات أو الآيات التي تشكلها كما إنها ناجزة ومكتملة من حيث صيغة التعبير وصيغة المضمون" [2].

أركون أراد بهذا الكلام نقض المفهوم السائد في الفكر الإسلامي ، وهو قضية الإعجاز القرآني ، ذلك بأن تحديد القرآن بأنه مدونة منتهية ، يجنبنا السقوط في قراءة التبجيلية التي تلح وبشكل أساسي على طابع الإعجاز القرآني فهي منتهية ولا يمكن أن نضيف إليها أو ننقص منها لا على مستوى الألفاظ أو على مستوى المضمون.

أما ثالث خاصية فهي" **مفتوحة أو منفتحة**" ، فعلى الرغم من محدوديتها أو اكتمالها تبقى منفتحة على السياقات ، ويقصد بأنها منفتحة على السياقات أي السياقات الأكثر تنوعا ،والتي تنطوي عليها كل قراءة أو تفرضها ، بمعنى آخر أن النص القرآني يقول شيئا ما ويؤمن التوصل أو التوصيل ويحفز على الفكر [3] .

رابع خاصية هي :" **أنه عبارة عن مجموعة من العبارات والمنطوقات المكتوبة**" ، فهو يريد أن يشير إلى أنه كان ولا يزال كلاما شفهيا قبل أن يكون نصا مكتوبا ولكن الكلام المتلفظ به من قبل النبي ليست له نفس المكانة اللغوية لذلك الذي يردده المؤمن في صيغة صوتية مثبتة بكل صرامة [4].

بمعنى أنه يقصد أن الخطاب القرآني الشفهي ليست له نفس المكانة اللغوية والمعرفية للخطاب القرآني المدون .

---

[1] انظر :المصدر نفسه، ص 115.

[2] محمد أركون: **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص 115.

[3] انظر :المصدر نفسه، ص 115.

[4] المصدر نفسه، ص116.

وآخر خاصية فحواها :" **أن مجمل المنطوقات أو العبارات اللغوية المدعوة " آيات**" تشكل سلسلة من النصوص القصيرة المفتوحة على النص الكلي الشامل المكون من كل المنطوقات المسجلة في المدونة ، إن المكانة اللغوية والأدبية للنص الكلي لا يمكن أن تتحد إلا بعد القيام بسلسلة من التحريات والاستكشافات للنصوص القصيرة " آيات " والنصوص المتوسطة "السور" وهكذا ينبغي علينا أن نقيس درجة الاستقلالية الذاتية ، ودرجة انغلاق وانفتاح كل واحدة من هذه النصوص [1].

وبعد هذه المقدمة الموجزة التي يضعها أركون ندخل إلى قراءة أركون لسورة الفاتحة حيث يميز أركون بين ثلاثة قراءات لسورة الفاتحة أو كما يسميها هو بروتوكولات القراءة وهي :

- ✓ القراءة الطقوسية الشعائرية .
- ✓ القراءة التفسيرية .
- ✓ القراءة الألسنية.

القراءة الطقوسية: في نظر الوعي الإسلامي هي وحدها الصالحة والصحيحة "فالمسلم إذ يكرر الكلمات المقدسة للفاتحة يعيد تحيي ناو تجسيد اللحظة التدشينية التي تلفظ بها النبي بكلمات الفاتحة لأول مرة ، وهذا يعني أنه يلتقي من جديد بالحالة العامة للخطاب الخاص بالمنطوق الأولى ، إنه يلتقي بالمواقف الشعائرية والتواصل الروحي مع جماعة المؤمنين الحاضرين والغائبين ، وبالالتزام الشخصي لكل مؤمن بالميثاق الذي يربطه باللّه ، كما يستنبط كل التعاليم الموحى بها والمكثفة في الآيات السبع لسورة الفاتحة" [2].

ومعنى ذلك : أن المؤمن بقراءته الطقوسية يعيد أو يحاول العودة إلى اللحظة التي تلفظ بها النبي صلى اللّه عليه وسلم بهذه العبارات وهذا ما يجعله يعيش في حالة إيمانية لا يدركها إلا هو.

---

[1] محمد أركون: **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**،ص116.

[2] أنظر: المصدر نفسه، ص 120.

القراءة التفسيرية : وهي كل الأدبيات التفسيرية ، وتتميز هذه القراءة باعتماد المنطوقة الثانية (التراث التفسيري) بصفتها نصا ذا وصاية مخلوطا بالمنطوقة الأولى ومفسرا بمساعدة المبادئ التي تمارس عملها بشكل عفوي في بروتوكول شعائري ، وقد ظلت هذه المبادئ مقدسة ولا يمكن مسها حتى يومنا هذا ، إذ هي تحصر كل إعادة قراءة للفاتحة ضمن حدود لم يستطع حتى تدخل الفلسفة العربية الإسلامية في العصر الكلاسيكي أن يتجاوزها [1].

وبناء عليه يرى أركون ضرورة إعادة تحليل هذه النصوص التفسيرية الثانية(المنطوقة الثانية) التي رفعت إلى مقام النص التأسيسي الأول(القرآن، المنطوقة الأولى) وإلى تفكيكها من أجل معرفة آليات إنتاجها للمعنى . ويتأسف أركون في الأخير إلى أنه " حتى في اللحظة الراهنة لا توجد أي دراسة أكاديمية دقيقة عن واحد على الأقل من التفاسير الكلاسيكية "[2] ، ولتجاوز هذه المبادئ يدعو أركون إلى البحث عن مبادئ أخرى تسير سبل قراءات ألسنة نقدية يحددها أركون في خمس نقاط هي :

- إن الإنسان يمثل مشكلة محسوسة بالنسبة للإنسان ، ويحيل هنا على كتابه " النزعة الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري ، مسكويه مؤرخا وفيلسوفا" وإلى بحثه" النزعة الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري /العشر الميلادي" .
- إن معرفة الواقع بشكل صحيح أو مطابق هي مسؤوليتي ومسؤوليتي وحدي.
- إن هذه المعرفة تشكل في اللحظة الراهنة من التاريخ ومن الوجود الجنسي البشري جهدا متواصلا من أجل تجاوز الإكراهات البيولوجية ، الفيزيائية و الاقتصادية والسياسية واللغوية ، وهي الإكراهات التي تحد من شرطي الوجود .
- هذه المعرفة هي عبارة عن خروج متكرر ، وبالتالي مجازفة مستمرة خارج حدود السياج المغلق الذي يميل كل تراث ثقافي إلى تشكيله بعد أن يعيش في مرحلة من البلورة المكثفة.

---

[1] أنظر: محمد أركون: **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**،ص120.

[2] المصدر نفسه، ص 120.

- هذا الخروج يتوافق مع مسارين في آن معا :" مسار صوفي " الذي يقوم بحركة روحية لا تستقر في أي مرحلة من مراحل السلوك نحو اللّه ، و "مسار البحث" الذي يتخذ البحث العلمي كممارسة نضالية، بمعنى انه يرفض ابستيمولوجيا التوقف عند حل معين .

مهما حقق من نتائج ، فهو يعتبر الخطاب العلمي بمثابة حل تقربي مؤقت ، أي أنه يدعو إلى تجاوزه في مرحلة لاحقة [1]. ويحذر أركون في الأخير بعد عرض هذه المبادئ " من سوء الفهم الذي قد يلحق تعبيره عن هذه المبادئ ، مما يحول جهده إما إلى مشروع تبجيلي أو إلى محاولة للتفسير الاختزالي " [2] .

ثانيا : اللحظة الألسنية " التحليل الألسني لسورة الفاتحة" :

أركون هنا يبدأ بكتابة سورة الفاتحة باللغة العربية ويشرع في فحصها لغويا من خلال عدة عناصر ليكشف بنيتها لغويا، حيث يدرس الأفعال والأسماء والضمائر ..... ويفتتح تحليله بما اصطلح عليه " عملية القول " أو عملية النطق .

أ/ عملية القول:ويميز أركون هنا– حسب علم اللسانيات المعاصرة– بين عملية النطق أو فعل إنتاج النص من قبل المتكلم ، وبين العبارة أو المنطوقة باعتبارها نصا منجزا أو متحققا وغاية هذا التمييز وفائدته هي أنها تتيح لنا :

- أن نقيم درجة تدخل الذات المتكلمة أثناء عملية النطق وأنماط هذا التدخل.
- أن نعود إلى المنطوقة في صيغتها الناجزة أو المتكلمة من أجل دراسة إنتاجيتها[3] .

يوضح أركون أنه لا يهدف في قراءته الألسنية لسورة الفاتحة إلى كشف المعايير النحوية للّغة العربية بقدر ما يهدف إلى فهم خيارات المتكلم ، وهكذا يرى أركون أن دراسة عملية النطق خطوة نحو فهم المعنى المقصود من خطاب المتكلم.

---

[1] أنظر :محمد أركون: **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**،ص 123.

[2] المصدر نفسه ، ص 124.

[3] المصدر نفسه ،ص 125.

ولكن للأسف الشديد أركون– كما هي عادته دائما – يأخذ قارئه إلى ذروة ما يبحث عنه ثم يتركه تائها لا هو بالمكان الذي كان فيه سابقا – أقصد المكان المعرفي – ولا هو تقدم خطوة تكتشف فيها شيئا جديدا ، فكيف تكون دراسة عملية النطق هذه ؟ لا نجد عند أركون جوابا لذلك.

ب/ المعرفات: وهي كل ما يعرّف الأسماء من "ال" التعريف وغيرها ، ويلاحظ أن جميع الأسماء في سورة الفاتحة معرفة إما بواسطة " ال" التعريف و إما بواسطة تكملة معرفية(الإضافة) ،ويفسر هذا أن كل ما يتحدث عنه المتكلم معروف أو قابل لأن يتعرف.[1]

وعند لفظ الجلالة " اللّه" يتوقف أركون فيلاحظ أن هذا الفظ معرف ب "ال" التعريف وسلسلة من أسماء البدل : الرحمن ، الرحيم ، رب العالمين ... حيث يرى أن تعريف " إله" عن طريق أداة التعريف قد يحيلنا على مفهوم غير متبلور كثيرا في النصوص السابقة لسورة الفاتحة[2]،والعجيب أيضا أن أركون لم يقدم لنا هذا المفهوم الذي لم يكن قد تبلور قبل نزول الفاتحة ،" حقا إنها فراغات كثيرة في المتن الأركوني " .

أركون يصر هنا على أهمية وقيمة أداة التعريف لوظيفتها التعميمية في الزمان والمكان (كما في الحمد) ، ولوظيفتها التصنيفية في التراكيب اللغوية(الصراط المستقيم الذين أنعمت عليهم ، المغضوب عليهم ، الضالين) ، حيث يقول : " هذه التراكيب هي عبارة عن مفاهيم و أصناف أشخاص محددين بدقة من قبل المتكلم [3]، وقابلين للتحديد من قبل المخاطب عندما يصبح بدوره قائلا أو متكلما "[4].

وما يقصده أركون هنا بقيمة التعميم هو التعميم في الزمان والمكان حيث يقول : ينبغي أن نسجل هنا قائلين بان فطنة المفسرين الكلاسيكيين كانت قد لمحت وأدركت الأهمية المعنوية لهذا الاستخدام ،وقالوا بأن أداة التعريف لها قمة التعميم في الزمان والمكان ففي

---

[1]أنظر : محمد أركون: **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص 126.

[2]انظر المصدر نفسه ، ص126.

[3]**يقصد أركون** بذلك أن كلمة المغضوب عليهم ،الضالين تدل على أشخاص محددين بدقة في مكة، كانوا معادين للرسالة الجديدة ، أنظر هامش **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**،ص 127.

[4]محمد أركون :**القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني** ،ص 127.

قيمة الحمد يقول الرازي :" الفائدة الثانية أنه تعالى لم يقل أحمد اللّه ولكن قال الحمدللّه " وهذه العبارة الثانية أولى لوجوه :

- أنه لو قال "أحمد اللّه " أفاد لذلك كون ذلك القائل قادرا على حمده ، أما لما قال " الحمد لله " فقد أفاد ذلك أنه كان محمودا قبل حمد الحامدين وقبل شكر الشاكرين ، فهؤلاء سواء حمدوا أم لم يحمدوا وسواء شكروا أو لم يشكروا فهو تعالى محمود من الأزل إلى لم يحمدوا وسواء شكروا أو لم يشكروا فهو تعالى محمود من الأزل إلى الأبد بحمده القديم وكلامه القديم[1].

أما فيما يتعلق ب التعريف بالإضافة يلفت أركون انتباه القارئ إلى وجود علاقة وثيقة بين الوظيفة النحوية والقيمة المعنوية حيث يقول: " نحن نعلم انه يوجد تفاعل وتبادل بين المحدِّد والمحدَّد(المضاف والمضاف إليه) ، ففي تعبير "رب العالمين" كما في تعبير "بسم اللّه" أو (ب، اسم، اللّه) فإن هذا التفاعل المتبادل موجود على مستوى المعنى فالمعنى الشائع لكلمة" رب" قد أصبح خصوصياً أو مخصصاً عن طريق الظرف المحدد، أي عالمين(وهي كلمة تعني الكون بصفته حقيقة فضائية و زمانية) وبالعكس فإن "عالمين" على الرغم لا نهائيتها موضوعة تحت تبعية "رب" [2].

ج/ الضمائر في سورة الفاتحة :

أركون يعتبر تحليل الضمائر إحدى اللحظات الحاسمة لقراءته ، وذلك نظرا لعلاقته الحساسة بمؤلف النص الذي لا توجد في النص أية علامة قواعدية على هويته [3] ، حيث يلاحظ أركون وجود نوعين من الضمائر في السورة :

- ضمير المنفرد المخاطب : ويميز هنا بين الحالة الأولى حيث الفاعل النحوي مصرح به عن طريق ضمير المخاطب (ت) المستخدم في أنعمت ، وبين الحالة الثانية حيث الفاعل

[1] محمد أركون: **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني** ص 127.

[2] انظر:المصدر نفسه ، ص 127 ، بتصرف.

[3] أنظر :المصدر نفسه ،ص 128.

النحوي المفروض من قبل السياق لا يمكن أن يكون إلا اللّه (اللّه) أيضا ، ولكنه مضمر في هذه الحالة، وليس مصرحا به بل إنه من الناحية القواعدية مجهول وتركيبة العبارة على صيغة المجهول يعادل الذين غضب عليهم[1].

- ضمير الجمع المتكلم : وهو المتمثل في الضمير (نحن) الموجود في : نعبد ، نستعين ، أهدنا .... ويلح أركون هنا على ضرورة عدم الخلط بين الفاعل " المرسل" وبين القائل المتكلم ، ذلك أن المتكلم يستطيع أن يقول أن يقول (الحمد للّه) على سبيل المثال النحوي ليس إلا وعلى العكس عند الانتقال من الصعيد النحوي التركيبي إلى الصعيد المعنوي ، فإن القائل ينفصل بصعوبة أكثر عن الفاعل " المرسل" ، ثم يخلص إلى أن المسألة المؤلف لاتعود تطرح من خلال المفاهيم المعتادة ويقصد بذلك : " أنها لم تعد تشترط فهم النص كما كانت تفعل حتى الآن ، فالنسيج اللغوي للنص يبلغ من الخصوصية حد أن المؤلف ينبثق من خلاله بشكل من الأشكال ثم ينبني ويتشكل كلما راحت عملية القول تتطور وتتقدم " [2].

د/الأفعال في سورة الفاتحة: أركون لاحظ قلة الأفعال في سورة ، إذ لا يوجد سوى فعلين في المضارع وفعل في الأمر ، وفعل في الماضي ، فأما الفعلان المضارعان فهما " نعبد، نستعين" اللذان يدلان على التوتر والجهد من قبل الفاعل ، وعلى ديمومة تفصح عن متكلم يعترف بوضعه كخادم وضعيف [3].

هـ / الأسماء في سورة الفاتحة:

أركون يأسف لعدم استطاعته القيام بمهمتين من أجل دراسة الحقل المعنوي لكلمات (اللّه ، الحمد ، رب ، يوم ، الدين ، صراط) وهما :

- ربطها بالبُنى الابستيمولوجية للمعجم العربي .

[1] أنظر : المصدر نفسه ،ص 218.

[2] محمد أركون: **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**،ص130.

[3] انظر:المصدر نفسه ، ص 130.

- تقييم التّحولات المعنوية التي طرأت عليها داخل النظام المعجمي المستخدم من قبل" اللّغة القرآنية" فهاتان المهمّتان تتيحان- حسب أركون- معرفة مدى حجم تدخل المتكلم في عملية القول[1].

وهنا نجد إحدى تناقضات المتن الأركوني – التي يقع فيها غالبا – حيث إنه يؤكد هنا ما ذكره سابقا من أن دراسة عملية النطق خطوة هامة نحو فهم المعنى المقصود من خطاب المتكلم ، وها هو الآن يصرح بعجزه عن القيام بذلك ، فأي قراءة هذه التي يقدمها أركون لقرائه وهي أصلا غير مكتملة.

و/ البنيات النحوية في سورة الفاتحة:

قام أركون أولا بتقطيع منتظم لنص الفاتحة ثم ميز بين أربع وحدات للقراءة القاعدية وسبع لفظات إخبارية [2].

- ✓ بسم اللّه
- ✓ الحمد للّه .
- ✓ إياك نعبد وإياك نستعين.
- ✓ إهدنا الصراط المستقيم.

1- الرحمن الرحيم.
1- رب العالمين.
2- الرحمن الرحيم.
3- مالك يوم الدين.
1-صراط الذين أنعمت عليهم .
2-غير المغضوب عليهم.
3-ولا الضالين.

ثم يعلق أركون أن هذا التقطيع يتيح:

- توضيح ذلك الدور النحوي المركزي للفاعل المقصود بكلمة " اللّه" أو بعملية القول" اللّه" .
- فهم كيفية التوسع المعنوي لهذا الفاعل نفسه[3].

[1]انظر:المصدر نفسه ، ص 132.

[2]أنظر : محمد أركون: **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص 133.

[3]أنظر :المصدر نفسه، ص 133.

ي/ النظم والإيقاع :

أركون يشير إلى أن نظرية النظم الألسنية تلح على العلاقة الأساسية بين علم النحو و" النبر" ، وفي تراث العربي أدبيات غنية وغزيرة خاصة بالنظم و الإيقاع بحاجة إلى دراسة طبقا للمناهج الحديثة في التحليل العلمي ، حيث يلاحظ أركون في سورة الفاتحة وجود قافية (إيم) متناوبة مع قافية (إين) ، أما فيما يخص الوحدات الصوتية الصغرى فيلاحظ هيمنة الوحدات : **ميم (15مرة) ، لام (12 مرة) ،نون (12 مرة) ،عين (5مرات) ، ها (5مرات)** .

لكن لا يعطينا أركون تفسيرا أو تحليلا لهذا الإحصاء لا نعلم لماذا . ولماذا أصلا سرد هذا الإحصاء .

ثالثا : العلاقة النقدية[1]:

بعد تحديد أركون في اللحظة الألسنية أو اللغوية صياغات الخطاب في سورة الفاتحة ، وصل إلى المرحلة الأخيرة من قراءته الألسنية وهي ما سماه " العلاقة النقدية" وفيها يعمل على تحديد علاقة جديدة بين الفاتحة " كملفوظ" و " القارئ" .

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

ففي اعتقاده هذه العلاقة النقدية تتجاوز التحليل الألسني اللغوي إلى التحليل التاريخي والأنثربولوجي.

---

[1] يستعير أركون مفهوم العلاقة النقدية من جان ستاروبنسكيJ.STARBINSKI ،**أنظر: هامش القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني** ،ص 135.

[2] أنظر: محمد أركون : **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني** ،ص 135.

I .اللحظة التاريخية:

يقوم أركون بتحديد المبادئ والقوانين التي ستوجه قراءته للصورة من خلال متابعة تفسير فخر الدين الرازي ، وذلك من أجل قياس حجم المطابقة بين النص الأول (ويقصد به الصورة) وبين النص الثاني ويقصد (نص الرازي) ، وفائدة هذا القياس هو البحث عن مختلف القوانين التي تتحكم بقراءة الرازي، وقد أتاحت لأركون هذه القراءة لنص الرازي أن يكشف عدة مبادئ – كما يدعي– وهي كالآتي :[1]

- **النسق اللغوي:**إن مفهوم القانون يتيح لنا أن نقرر المعطيات اللغوية المختلطة غالبا بالآراء المختلفة أو المتعددة للتفسير ويؤكد أن الخلط بين المستويات يصبح خطيرا جدا بمجرد تدخل نظرية الإعجاز .
- **النسق الديني، أو الشيفرة الدينية:** إن النسق الديني مجموعة من المبادئ اللاّهوتية التي تؤثر في الفكر واللغة ، ويرى أركون ضرورة التمييز بين مجال التقديس المشمول بهذا النسق وبين المجالات الآتي ذكرها .
- **النسق الرمزي:** أركون يتحسر هنا من أن مجال الخيال أو المخيال انطلاقا من النص القرآني لم يحظ حتى الآن باهتمام علماء الإسلاميات المعاصرين ، مع أن القرآن يحفز على الخيال وتفسير الرازي نفسه يتيح تتبع الخط الرمزي إلى أبعد حد.
- **النسق الثقافي:** هذا النسق الثقافي – حسب أركون – غني جدا لدى الرازي فهو يجمع بين دفتي كتابه " مفاتيح الغيب" خلاصة العلم العربي لكي يصل بها إلى المعنى بكل الوسائل المتاحة في زمانه ، ثم يستدرك أركون أن هدف الرازي من هذا هو خدمة سياسة المذهب الذي يتبناه– المذهب الأشعري – وبالتالي خدمة سياسة هذا المذهب .
- ومن هنا يلح على ضرورة الكشف عن جميع مستويا ولحظات الخطاب التي يتحول فيها النسق الثقافي إلى نسق إيديولوجي[2].

[1] محمد أركون: **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**،ص 137–138.

[2] أنظر:المصدر نفسه ، ص138–139.

- **النسق التأويلي أو الباطني:** وهو الاهم في نظر أركون، إذ يوضح أن وجود المعنى الأخير في القرآن شيء مؤكد ولا يرقى إليه الشك ، كما أنه من الممكن تعيين رسمية هذا المعنى الأخير ضمن بعض الشروط المعنية والدقيقة ، ثم يرى أركون أن القارئ وفق هذه الرؤية يصطدم بمشكلتين أساسيتين هما :

✓ هل نستطيع نحن بدورنا أن نطلق حكمنا على المعنى الأخير في القرآن؟.
✓ وعلى أي مستوى يمكن أن نموضع المعنى الأخير المكتشف أو المحدد من قبل الرازي أو أي مفسر إسلامي كلاسيكي؟ هل يموضعه على المستوى الديني أو الرمزي أو الثقافي أو الأنطولوجي؟ [1].

وينتهي أركون إلى أن الأمر لا يتعلق بمجرد ترتيب النص الثاني عن طريق الأنساق التي تتحكم فيه إنما الهدف أن تشكل تيولوجيا للمعنى عن طريق معارضة الأصلي بالثقافي ، والرمز بالعلامة ، والتربية الفكرية بالإديولوجيا ، واللغة المثالية أو المجازية باللغة العقلانية المركزية المغلقة على ذاتها[2].

لكن هذا كله يحيلنا إلى طرح تساؤل مهم : ما هو حظ سورة الفاتحة من هذه الأنساق التي ذكرها ؟ ولماذا لم يطبقها أركون عليها ؟.

II . اللحظة الأنثربولوجية:

أركون يقصد بالأنثربولوجية الدينية دراسة جميع الديانات بنفس الطريقة وتطبيق المنهجية الحديثة عليها ، كما يرى أنه لحد الآن لم ينجح كل المقاربات الأنثربولوجية في فرض نفسها على الأديان التوحيدية ، ويعود الأمر إلى سبب اديولوجي بحت لكون البحث العلمي امتيازا غربيا ولا يزال الإسلام – حسب أركون– " منبوذا أو مستبعدا من هذا المشروع العلمي والفكري الكبير..." [3].

---

[1] انظر :محمد أركون: **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**،ص 139.
[2] انظر المصدر نفسه ، ص 139.
[3] المصدر نفسه ،ص140.

ثم يعود أركون إلى القول بأن" اللغة القرآنية رمزية أكثر مما هي حرفية أو منطقية"[1] ليعلن أن ذلك لا يعني إنكار التفسير التقليدي الموروث ، ويبين أن وظيفة التفسير الرمزي تمكن في اكتشاف إحدى السمات الخاصة بالفكر الأسطوري (أو المجازي = الخيالي) [2]، ويعطي أركون مثالا بلفظ الجلالة " اللّه" ،– كما تقول الفيولوجيا – ليست إلا تغريدا أو تمييزا عن طريق كلمة "إله" من أجل معارضة الآلهة التي كانت سائدة قبل الإسلام[3].

هذا و يرى أركون أن كلمات " سورة الفاتحة" تتميز على ذرى واسعة جدا ، وعلى كافة ممكنات المعنى ، لكنه كعادته لا يعطينا ولا مثالا واحدا على انفتاح كلمات هذه السورة على الذرى الواسعة .

- **ملاحظات نقدية:**

1) يلاحظ القارئ لمتن أركون قراءته لسورة الفاتحة أنه عاجز عن تطبيق النظريات بل إنه يلوك الكلام في النظري ، ويكثر من الاستشهاد حتى يخرج عن المقصود الذي من أجله تعاقد مع القارئ .
2) إن محمد أركون في قراءته لسورة الفاتحة يصدر أحكاما ابتداء وهذا يخالف المنهج العلمي الرصين ، بل إنه يصدر أحكامه دون أن يبرهن عليها أو يعللها.
3) يبدو في قراءة أركون لسورة الفاتحة أنه مجرد عارض فقط لما توصل إليه العلوم الإنسانية المعاصرة ، حيث نجد أن سورة الفاتحة لم تأخذ حتى نصيبها من التحليل نظرا لخروجه الدائم عن مقصوده ، فهو يذكر بعض المبادئ اللسانية من حين لآخر وببعض نتائج العلوم الإنسانية في بعض الأحيان فلا هو أعطى سورة الفاتحة حقها من التحليل ولا هو طبق هذه المناهج الحديثة على السورة .

المطلب الثاني : القراءة الألسنية لسورة العلق عند محمد أركون :

[1] المصدر نفسه ،ص 141.

[2] المصدر نفسه ،ص 142.

[3] محمد أركون: **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني** ،ص 142.

محمد أركون اختار " سورة العلق" لأنها تتيح له – في نظره– الكشف عن مقدار أكبر من الواقع والتحديدات الواردة في تراث الإسلامي ، ويرى أنه يوجد في التراث الإسلامي شيء يدعى " قصص الأنبياء" وخصوصا تلك التي جمعها " كعب الأحبار" ووهب بن منبه ، يقول في ذلك " هذه القصص العديدة تشكل الخلفية الأسطورية التي تفسر لنا سبب نزول كل آية من آيات القرآن ، هذه الآيات تبين لنا العلاقة القوية بين تفاسير القرآن وبين المخيال الديني الذي ساد طيلة القرون الهجرية الثلاثة الأولى في الوسط الطائفي " [1].

هناك أربع محطات قد مرّ عليها أركون في قراءته لسورة العلق :

- ✓ البنية ا لنحوية للسورة .
- ✓ التركيبة المجازية.
- ✓ البنية السيميائية .
- ✓ البنية التداخلية .

أولا : البنية النّحوية:

تدل البنية النحوية " لسورة العلق" حسب أركون على العلاقات الكائنة بين الضمائر الشخصية :

- نحن .
- لك ، أو خاصتك (محمد) .
- انتم، (المؤمنون).
- هم (الناس) ، الذين يعصون اللّه ويتمردون على حكمه ، وعليهم أن يعرفوا مصيرهم المحدد.
- هو (الإنسان) المطلوب منه أن يسلم حياته إلى اللّه.

[1] محمد أركون : **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني** ، ص 30.

إن شبكة الضمائر هذه هي التي تشكل في نظر أركون الفضاء الأساسي المتواصل ، والمنتظم للتواصل والمعنى في كل الخطاب القرآني من أوله إلى آخره [1].

ثانيا : التركيبة المجازية :

أركون يشير هنا إلى أن مثال القرآن كان قد أهمل كثيرا سواء من قبل المسلمين أو من قبل المستشرقين على حد سواء ، فلا توجد إلا محاولات قليلة جدا لتطبيق أدوات الألسنيات الحديثة ومفاهيمها على الخطاب القرآني [2] ، فالتفسير الأرثوذكسي- كما يرى هو- لا يزال محصورا بالتحديد التقليدي للمجاز بصفته مجرد بلاغية هدفها تجميل الأسلوب وتحليته ، ولا تأخذ بعين الاعتبار دلالات الحافة أو المحيطة Connotation عند التفسير ، بل يكتفي دائما بالدلالات الحرفية Dénotation[3]وقد استفاد أركون من الناقد نورثروب فرايN.Frye الذي طبق هذا المنهج على التوراة والإنجيل[4] .

وأركون يرى أن التفسيرات الكلاسيكية وقعت في تفسيرات تجسيمية أو تشبيهية لأنها اعتمدت على المنهج الحرفي مثل قوله تعالى :" استوى على العرش" علم بالقلم " ، "أنه سميع عليم" ، مع أن أركون هنا لا يشير إلى هذه التفسيرات الحرفية ولا يسميها[5] .

وفيما يتعلق بالجانب الآخر أي الدراسات الفيلولوجية التي طبقها المستشرقون فقد أهملت بلورة نظرية حديثة للمجاز والكتابة ثم تطبيقها على الخطاب الديني ، ويستشهد أركون على هذا القصور الابستيمولوجي بأعمال المستشرقين الكلاسيكيين من أمثال " نولدكه وبلاشيرو وانسبروغ وباريت " وغيرهم .

---

[1]انظر:المصدر نفسه ، ص 31.

[2]انظر: محمد أركون: **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص 32.

[3]يشتهر في علم اللسانيات الحديثة مصطلحان من أكثر المصطلحات تداولا في هذا العلم وهما : مصطلح الدلالات الحرفية أو القاموسية للنص Dénotation والدلالات الحافة أو المحيطة بالنص Connotation والتفسير الإسلام في نظر أركون لا يأخذ إلا بالمعنى الحرفي و يهمل المعنى الثاني ، هامش **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني** ، ص33.

[4]أنظر :محمد أركون:المصدر السابق ، ص 33.

[5]أنظر :المصدر نفسه ،ص 33.

ومن ثم يشير أركون لمحاولة " جاكلين شابي" التي يرى أنها اتسمت بالجدية والجرأة ، إلا أنها أهملت الإشارة إلى ضرورة بلورة نظرية عامة للرمز الكبير ، [1] وتطبيقها على جميع الخطابات الدينية .

و أركون لا يشك البتة في أن المفسرين رفضوا كلية " القيمة المجازية " الواضحة لتعابير من مثل : ﴿ علم بالقلم ﴾ ، ﴿ألم يعلم أن اللّه يرى﴾ ، ﴿لنسفعا بالناصية ناصية كاذبة خاطئة ﴾، " الزبانية " ، ثم يسأل في الأخير كيف يمكن أن نقرر ماهي الجمل أو الكلمات المجازية في هذه الآيات ؟ وماهي تلك التي ينبغي أن نأخذ بحرفيتها ؟ [2] وبعد هذا السؤال لا يعطينا أركون تفسيره المجازي لهذه الآيات ، لا ندري لماذا؟ .

ثالثا: البِنية السيميائية:

إن التحليل الألسني "السيميائي" في نظر أركون مرحلة منهجية أولا وضرورية قبل الانخراط في أي تفسير من أجل بلورة القانون – ويخص بالذكر هنا النصوص الدينية التأسيسية ذات الهيبة الكبرى – حيث يرى أن التحليل السيميائي يهدف إلى فهم كل المستويات اللغوية التي يتشكل منها المعنى ، وهذا التحليل يكشف كيف أن الخطاب ككل مشكل أو مركب لغويا طبقا لتقنية الإقناع ، والاحتياج والتعليم ، كما يتيح التحليل السيميائي في نظره أيضا " أن نترك مسافة نقدية فكرية بيننا وبين المسألة الأساسية التي تخص المؤلف والمكانة المعرفية للخطاب القرآني "[3] .

ويلاحظ أركون أن كل آية أو وحدة نصية " كما يحبذ أن يسميها " مبنية على أساس سلسلة من الأحداث المركبة على هيئة بينة دراماتيكية مثيرة وهذه الأحداث هي :

1) اللّه عز وجل يطلق حكما أو يبلغ الرسالة.

---

[1] يأخذ أركون مصطلح الرمز الكبير من " فراي نورثروب" صاحب كتاب " الرمز الكبير" Le Grand code La Bible et "Littérature " حيث يرى صاحب هذا الكتاب أن كل أدب هو عبارة عن الشغيل أو التوظيف لأسطورة ما ،محمد أركون: **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**،ص 32.

[2] انظرمحمد أركون: **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص33-34.

[3] المصدر نفسه، ص 35.

2) بعض الذين توجه اللّه إليهم بالخطاب يرفضون الاستماع إلى رسالته والبعض يستمعون إليها،ولكنهم يرفضون الإيمان بها ، والبعض يقبل الرسالة بصفتها معرفة ولكنهم يرفضون إتباعها في العبادة والحياة اليومية فقط ، وبعض الأشخاص الملهمين جيدا يقبلون بالرسالة تماما وهؤلاء هم المؤمنون (حزب اللّه) .
3) يوم الحساب سوف يجيء لا محالة وعندئذ سوف يجازى المؤمنون بالجنة ويعاقب العصاة بالنار[1] .

كما أن أركون في هذا السياق يصر على ضرورة وأهمية الدروس المنهجية والإبسيمولوجية التي تتيحها البنية السيميائية ، والتي توجه كل أنماط الخطاب الموجودة في القرآن : النمط النبوي ، النمط الحكمي ، النمط التشريعي ، النمط الإقناعي والنمط الجدلي مع جاحدي الرسالة ، والنمط الاستهزائي بالمعارضين .[2]

ثم يذكر أركون مجددا قارئه بأن هناك ثلاث قراءات في النص القرآني هي متداخلة ومتفاعلة : القراءة التاريخية الأنثربولوجية ، القراءة الألسنية السيميائية ، القراءة اللاهوتية التفسيرية ، ويصر أركون أيضا على أنه " ينبغي تفكيك كل القراءات التي لا تزال مهيمنة حتى الآن لأسباب سياسية أساسا وأقصد بها القراءات المحصورة داخل بروتوكول الإيمان ، ينبغي تفكيكها ثقافيا وفكريا "[3] .

رابعا : البنية التداخلية L'in textualité وتفاعل النصوص :

أركون يقصد بها التداخلية النصانية بين القرآن والنصوص الأخرى التي سبقته ، ويضرب مثالا لذلك بسورة الكهف ، حيث أن فيها ثلاث قصص – في نظره– متداخلة وهي :

- ✓ قصة أهل الكهف.
- ✓ أسطورة جلجامش.
- ✓ رواية الإسكندر الأكبر.

[1] انظر :محمد أركون: **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**،ص 35.
[2] انظر :المصدر نفسه ، ص36.
[3] المصدر نفسه ، ص 39–40.

وكلها في نظر أركون تحيل إلى المخيال الثقافي المشترك للشرق الأوسط القديم [1].

• ملاحظات نقدية :

• بالإضافة إلى ما سبق ذكره من الملاحظات النقدية لقراءة أركون لسورة الفاتحة لا يجد المتتبع لقراءة أركون " سورة العلق" أي قراءة ، و إنما يجد كالعادة تذكيرا ببعض المبادئ اللسانية و السيميائية والنقدية فقط ، بل إننا نجد في قراءته تدليسا على القارئ بشيئين هما:

أ/ تكثيف وحشو للمصطلحات اللسانية والاجتماعية والفلسفية دون تطبيقها على السورة.

ب/ أحكام جاهزة مسبقة لا يسبقها تحليل ولا يعقبها توضيح أو شرح .

•أركون تحدث كثيرا عن المجاز في هذه السورة – كما في سورة الفاتحة – واللافت أن السورتين – الفاتحة والعلق – مجاز – وهما كما يعرف من قرآن المكي – ولا ينبغي في نظره أن يفسر بحرفيته لماذا؟ لأنه يعالج قضايا الإيمان والعقيدة ، ولهذا فهو مضطر لإخراجها عن حقيقتها ، وتصير بذلك مسلمات الدين ومبادئه خاضعة للمجاز ، وعليه لا تكون هناك أي حقيقة

• سؤال يجب أن نطرحه هنا وهو : ماذا يريد أركون من قراءة القرآن الكريم ألسنيا ؟ لا يمكن أن نجد إلا جوابا واحدا منطقيا ، ومحاولة الحيدة عن هذا الجواب مناف للعلمية والموضوعية : وهو أن أركون يريد من هذه القراءة الألسنية وضع النص القرآني وتحليله مثله مثل أي نص بشري آخر ، إذ هو يريد بكل ما أوتي من جهد أن ينزع صفة التقديس عنه حتى يخدم مشروعه العلماني الكبير الذي طالما نادى به .

[1] أنظر :المصدر نفسه ، ص 40.

خاتمة

خاتمة :

في ختام هذه الرسالة التي أردنا من خلالها القيام بدراسة تحليلية للقراءة المعاصرة للنص الرباني عند محمد أركون والتي توصلنا فيها إلى جملة النتائج التالية أهمها:

مفهوم النص بمعانيه المتعددة من بروز وظهور ومنتهى الشيء وغايته يشترك مع كلمات أخرى مثل: فصاحة، وبيان، وكتاب ووحي، وخطاب وبلاغة وكلام وقول، جميعها تشير إلى الظهور والبيان والوضوح مع بعض الاختلافات.

أيضا لاحظنا اختلاف مفهوم النص بين الحضارتين العربية والغربية، في الأولى معناه عند اللغويين البيان والبروز وعند النحويين يعني الحدث والقيام،وعند اغلبهم يشير إلى القرآن والسنة وهذا ما نلمسه عند الأصوليون الذين اعتبروا النص ما يحتمل معنى واحدا بالتالي لا يحتاج إلى تأويل.أما في الحضارة الغربية فمفهومه يحيل إلى النسيج.

وفي اصطلاحات الحداثيين خاصة العرب منهم قد تنوعت مفاهيمه بتنوع التخصصات العلمية وبتنوع المدارس والتوجهات المختلفة، فبعضهم يعده نصا تاريخيا والبعض الآخر يعده نصا لغويا،والآخر يقول انه نص فينيقي.

واتضح لنا من خلال الوقوف على مفهوم الخطاب في القران انه يحمل معاني مختلفة، فقد جاء بمعنى الكلام البين، والمحاجة، والجدال كما جاء بمعنى الدعاء، لكن رغم الاختلاف في المعني هناك شراكة في المعنى اللغوي للخطاب.

أما الفرق بين النص والخطاب فلا يكاد يظهر خاصة وان مفهوم النص عند الكثيرين يعد "خطاب مكتوب" لكن ابرز الفروق التي لمسناها من خلال بحثنا هي:

إن الخطاب في أصله هو المنطوق والنص هو المكتوب، والخطاب أوسع من النص.

وهو نفس ما اعتمده " محمد أركون" حيث ميز بين النص والخطاب وسبب تفضيل أركون التكلم عن الخطاب بدل النص هو أن النص ما تعلق فقط بالكتابة مثل "المصحف" أما الخطاب فهو يهتم بالجانب الشفهي أيضا وهذا الذي يركز عليه أركون الذي ير ى أن أحسن تعبير عن الفترة الشفهية لتلقى النبي عليه الصلاة والسلام للقرآن هو كلمة خطاب وليست

نص لأن التدوين لم يحصل بعد، حيث أنه في هذه العملية – التدوين – التي جعلت من النص مغلقا وليس مفتوحا هناك أشياء تضيع وتتغير لذلك من الأحسن استعمال كلمة خطاب على كلمة نص.والغاية التي أرادها أركون من كل هذا و تبني الموقف الذي يقول:أف المصحف الذي نحوزه اليوم ليس صحيح بل تعرض للحذف والزيادة و ضاع منه الكثير، وما تبقى منه أسطوري خرافي و يضاد العقل، وأن نقله لم يتم بأمانة...الخ ، كل هذه الجرأة على القرآن و بهذا الشكل؟ نابع في تقديري من أن أركون الذي يزعم بأنه مسلم غير مقتنع تماما بالمصدرية الإلهية للقرآن وهو ما جلب لو العار من كل إنسان له صلة بالإسلام.

وعن التمييز بين استعمالات النص والخطاب فكان هدف أركون منه هو لفت الانتباه إلى بعد المسافة الفاصل بين المرور من اللحظة الشفهية إلى التثبيت الكتابي والذي له دلالته التاريخية والألسنية بسبب التحوير والتمويه الذي يتولد عن عملية المرور بين المرحلتين الشفهية والكتابية. وكأن أركون في هذا الموضع إما أنه يتجاهل التاريخ الإسلامي الذي يقول: أن الوحي كان يكتب حين نزوله في رقع وفي حضرة النبي صلى الله عليه وسلم وما تأخر هو تجميعه فقط ، وإما أنه حقا لا يعرف عن هذا التاريخ شيء. ولعل ما أراده هو تفعيل الفكر الغربي في كليته على الواقع العربي الإسلامي. وهذا غير ممكن لأن لكل حضارة خصوصيات تميزها عن غيرها من الحضارات. ضف إلى ذلك أن الدعوة إلى تبني الفكر الغربي دون مراعاة لعاداتنا ، تقاليدنا ، ديننا...الخ،هو في الأخير دعوة إلى نسف مقوماتنا وقيمنا وفكرنا الذي يعبر عن هويتنا العربية الإسلامية.

أما عن الآليات التي يعتبرها حاسمة في إعادة بعث التراث من جديد هي:الأسطورة والمجاز وكذا المتخيل،هذه الآليات التي يرى أنها غُيبت في دراسات الكثيرين رغم أهنا تشكل الجانب الآخر للتراث العربي الإسلامي لأن حقيقة هذا التراث أنه مشكل من جانبين المعقول واللامعقول.

يري أركون أن المنفذ نحو اكتشاف تراثنا واكتشاف معانيه الغزيرة هو استخدام هذه الآليات،لأن المعاني الغزيرة التي يحملها التراث العربي ونصه الدينِي جعلت أركون ينادي

بالتأويل اللانهائي لهما ،هذا التأويل الذي من شأنه إعطاء حيوية أكثر للنص ليجعل منه نصا منفتحا حيويا لا منغلقا صلبا.

وفي نظر أركون أن التعامل مع النص الديني عامة والقرآني منه على وجه الخصوص يقوم أساسا على إعادة النظر في قداسته ، والكشف عن آليات تعاليه ، من خلال البحث في طبيعته اللغوية ، وتاريخ تكونه ،ومراحل تشكله واستقراره.ولعل أن هذه الأمور هي ما جعلت من قراءته للفكر الإسلام تختلف في صميمها عن الكثير من القراءات الأخرى، فقراءته لا تلتزم بمنهجية واحدة بل تعتمد على منهجيات متعددة ومتنوعة، فهو مفكر لا يتأثر بالأشخاص بقدر تأثره بالعلوم والمنهجيات وهذا للسمات والخصائص التي تحملها قراءته. فانطلاقه من المناهج الغربية – تعتبر الأساس بالنسبة لأركون– وتوظيف أدواتها ومفاهيمها و مصطلحاتها التي تعتمد في جوهرها على مساهمات العلوم الإنسانية والاجتماعية ، أو كما يدعوها أركون بعلوم الإنسان والمجتمع وما أفرزته من مناهج ونظريات ، وانطلاقه من وظيفة النقد – التفكيك – التي يعتبرها مسلمة يجب أن تطبق على الَتراث وعلى الدراسات الإسلامية التي أقيمت حوله وحولها(التقليدية) ، كل هذا كان من اجل هدفهو إبراز محدودية القراءات السلفية التقليدية، لكن الكثير من المسلمين لا يعيرون أراء محمد أركون أية أهمية معتبرين القرآن نص رباني لا يقبل المساس به، والخروج عنه في نظرهم هو سبب الأزمة التي يعيشها العالم الإسلامي.

لا يؤمن محمد أركون بالقراءة الواحدة أو التأويل الواحد للنص الديني وإنما بتلك التي تعطي لمعنى النص تعددية أكثر،وهو ما دفع أركون إلى ابتكار طريقة جديدة في القراءة تنطلق من فكرة اعتبرها مسلمة أساسية في عملية القراءة وهي : أن القرآن خطاب أسطوري البنية.هذه المسلمة كانت سبب تعرضه لهجمة شرسة بلغت لدرجة اتهامه بالكفر.

قراءة محمد أركون للقرآن الكريم هي حلقة في سلسلة القراءات الحديثة التي اعتنت بتأويل النص الديني وبتفكيكه وفق ما أنتجه الفكر الغربي عموما.

أراد أركون من خلال تحليله للنص الديني تطبيق المنهج التاريخي ،كما طبقه النقاد الغربيون على نصوصهم الدينية ، على القران الكريم وذلك بالتشكيك في كيفية تشكله وانه تعرض كغيره من الكتب إلى الاكراهات السياسية آنذاك.

قراءة محمد أركون لسورتي الفاتحة والعلق ألسنيا ،ما هي إلا محاولة من اجل أنسنة النص الديني ،والقارئ البسيط لقراءته هذه يدرك ذلك تماما.

ومحاولة أركون تحليل سورتي الفاتحة والعلق لا يمكن تسميتها قراءة لأنه ليس فيها إلا تحليل لفظي سيميائي لكلمات هذه السور.

فقراءة محمد أركون المعاصرة للقرآن الكريم بجذورها الغربية وامتدادها في الفكر العربي ما هي إلا قراءة دخيلة على الفكر العربي و الإسلامي الأصيل سواءا من حيث المنهج والجذور ، أو من حيث الآليات المعتمدة.

لكن رغم ذلك تبقى هدف أركون من خلال مشروعه هذا هو تقديم قراءة جديدة تختلف عن القراءات القديمة نستطيع من خلالها القيام بتأويل صحيح مبني على مناهج حديثة للنص الديني تمكننا من فهمه وفهم معانيه، التي جمدتها التفاسير التقليدية وجعلت منها وكأنها صنما لا يعرف التغير والحركة.

قائمة المصادر
و المراجع

أولا: القرآن الكريم برواية حفص

ثانيا: مصادر محمد أركون:

1. **الإسلام ،السياسة ،الأخلاق** ،ترجمة:هاشم صالح،اليونسكو، باريس(فرنسا)، مركز الإنماء القومي، بيروت (لبنان)، ط1990،1م.
2. **الإسلام في أوروبا**، (رهانات المعنى وإرادات الهيمنة)،ترجمة: هاشم صالح دار الساقي،ط2 ،2001م.
3. **الإسلام، أوروبا، الغرب**"رهانات المعنى وإرادة الهيمنة"،ترجمة:هاشم صالح،دار الساقي، بيروت(لبنان)،ط3 ،2001م.
4. **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر**(من فيصل التفرقة إلى فيصل المقال)، ترجمة:هاشم صالح،دار الساقي،بيروت(لبنان)،ط1، 1993م
5. **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة:هاشم صالح،مركز الإنماء القومي، الثقافي العربي بيروت(لبنان)، ط1996،2م.
6. **العلمنة والدين** (الإسلام، المسيحية، الغرب)، ترجمة: هاشم صالح، ط3،دار الساقين بيروت(لبنان)،1996م.
7. **الفكر الإسلامي قراءة علمية**،ترجمة: هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي،المركز الثقافي العربي، بيروت(لبنان)، دار البيضاء(المغرب)، ط2، 1992م
8. **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد** ، ترجمة: هاشم صالح ، دار الساقي ،بيروت(لبنان) ،ط3 ،1998م.
9. **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**"نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي" ، ترجمة:هاشم صالح،دار الساقي، بيروت(لبنان)، ط1 ،1999م
10. **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب**،ترجمة:هاشم صالح،دار الطليعة، بيروت(لبنان)،ط2،آذار(مارس) 2005م.
11. **قضايا في نقد العقل الإسلامي**"كيف نفهم الإسلام اليوم"،تر:هاشم صالح،دار الطليعة،بيروت(لبنان)،ط2،يناير 2000م.
12. **معارك من اجل الانسنة في السياقات الإسلامية**، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت(لبنان)، ط1 ،2001م.

ثالثا: قائمة المراجع:

1. ابن حزم أبو محمد علي بن احمد: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ترجمة: عبد الرحمان عميرة محمد إبراهيم نصر،شركة مكتبة عكاظ، جدة،ط1 ،1402هـ-1982م.

2. ابن حزم الظاهري: **الإحكام في أصول الأحكام**،تج:احمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت،دون(ط،ت).

3. ابن منظور: **لسان العرب**، دار صادر، بيروت ، ط3، 1994، مج6، باب النون، ص4441.

4. ابن منظور: **لسان العرب**،ج1،دار صادر ، بيروت(لبنان) ، ط1 ،1955م.

5. أبو الحسن احمد بن فارس بن زكرياء:**معجم مقاييس اللغة**، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر،1979م.

6. أبو زيد نصر حامد: **الخطاب والتأويل**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1 ،2000م.

7. أبو زيد نصر حامد: **مفهوم النص دراسة في علوم القران**"دراسات أدبية"، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،1990م.

8. أبو بكر البقلاني:**إعجاز القرآن**،تحقيق السيد احمد صقر،دار المعارف، القاهرة(مصر) ،1971م.

9. أبو حامد الغزالي: **المستصفى في علم الأصول**، تح:محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1417هـ.

10. أبو زيد نصر حامد: **النص، السلطة، الحقيقة**(الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة) ،المركز الثقافي العربي،بيروت(لبنان)،ط1995،1م.

11. احمد مختار عمر:**معجم اللغة العربية المعاصر** ،عالم الكتب القاهرة،ط2008،1م.

12. الأحمد نهلة فيصل: **التفاعل النصي**(التناصية:النظرية والمنهج)،كتاب الرياض، الرياض2002.

13. إسماعيل بن حامد الجوهري: **الصحاح، تاج اللغة، وصحاح العربية**، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1999م.

14. اندريه لالاند: **موسوعة لالاند الفلسفية**،مج1، تعريب:خليل احمد خليل،تعهده واشرف عليه احمد عويدات، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت لبنان، 2008م.

15. البخاري"صحيح البخاري" بشرح:احمد بن علي بن حجر العسقلاني ،**فتح الباري بشرح صحيح البخاري** ،تحقيق عبد العزيز بن باز ، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، ط2 ،1988،دار الريان للتراث،القاهرة،ج12.

163 بدوي عبد الرحمان:**مناهج البحث العلمي**، دار النهضة العربية، بيروت(لبنان)،دون(ط .س).

17. بغورة زواوي: **الفلسفة واللغة**، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة،دار الطليعة بيروت،ط3 ،2005 م.

18. بلانديه جورج: **الانثربولوجيا السياسية**، ترجمة:علي المصري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت،ط1 ،1990م.

19. بول فابر وكريستيان بايلون: **مدخل إلى الفلسفة**،ترجمة:طلال وهبة ،المركز الثقافي العربي،دار البيضاء،ط1 ،1992م.

20. تورين آلان: **نقد الحداثة**، ترجمة:صياح الهجيم،وزارة الثقافة السورية،دمشق،ط1 ،1998م.

21. جعيط هشام: **في السيرة النبوية** (الوحي والقرآن والنبوة)، دار الطليعة ،بيروت (لبنان)،ط11999م،ط2 ،2000م.

22. الجويني: **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق وتقديم د عبد العظيم الديب ،ط1، 1399م

23. جيل صليبا: **المعجم الفلسفي** ،ج1، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة ، بيروت(لبنان)1982م.

24. حرب علي: **هكذا اقرأ ما بعد التفكيك**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،بيروت، ط1، 2005م.

25. حسن حنفي:**حصار الزمن**، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، بيروت(لبنان) والجزائر،ج1،ط1 ،2007م.

26. حقي عبد المنعم: **المعجم الفلسفي**، الدار الشرقية ،القاهرة،ط1 ،1990م.

27. دي سوسير فردينان: **دروس في الألسنية العامة**، ترجمة: يوسف غازي ومجيد النصر، دار النعمان للثقافة.

28. الراغب الأصفهاني: **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: محمد عتياني، دار المعرفة، بيروت،ط1 ،1418هـ.

29. رحماني أمحمد:**قضية قراءة النص القرآني**،عين بنى مطهر الحروسى(المغرب)21 اكتوبر 2009م.

30. رولان بارت: **النقد والحقيقة**، ترجمة:إبراهيم الخطيب، الشركة المغربية للناشرين المتحدين،الرباط (المغرب)،1985م

31. الزرقاني محمد عبد العظيم:**مناهل العرفان في علوم القرآن** ،مقتبس تحت موقع:www.al-mostafa.com.انظر أيضا موقع أفكار معاصرة afkarmoassira.com/kotoblist2-10.html

32. الزركشي:**البرهان في علوم القرآن** ،تحقيق: أبو الفضل إبراهيم،دار التراث، القاهرة(مصر) ،ج1.

33. زكرياء ميشال: **الألسنة علم اللغة الحديث**، المبادئ والأعلام، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط2 ،1983م.

34. الزمخشري:**الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، تحقيق محمد مرسي عامر، دار المصحف، القاهرة.

35. الزناد الأزهر: **نسيج النص بحث فيما يكون به الملفوظ نصا**،المركز الثقافي العربي، بيروت(لبنان)،ط1، 1993.

36. الشافعي محمد بن إدريس: **الرسالة**، تحقيق:احمد محمد شاكر، المكتبة العلمية ،(د.ت) القاهرة(مصر).

37. الشريف الجرجاني: **التعريفات**، مكتبة لبنان،1978م.

38. الصالح محمد أديب:**تفسير النصوص في الفقه الإسلامي**،ج1،(د.ت)،(د.م).

39. عبد الرحمان طه: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المركز الثقافي العربي، بيروت (لبنان)،الدار البيضاء،(المغرب)،ط2 ،2000م.

40. عبد القادر شرشار: **تحليل الخطاب الأدبي وقضايا النص**، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق(سوريا)،2006.

41. عبد القاهر الجرجاني: **دلائل الإعجاز** ،تحقيق محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت(لبنان)،1981م

42. العلوي شفيقة: **محاضرات في المدارس اللسانية المعاصرة**، أبحاث في الترجمة والتوزيع، بيروت،ط2004،1م.

43. الفجاري مختار: **نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون**، دار الطليعة، بيروت،ط1، 2005م.

44. فضل صلاح: **بلاغة الخطاب وعلم النص**،الشركة المصرية العلمية للنشر والتوزيع لونجمان، ط1 ،1961م.

45. قاسم محمود: **المنطق الحديث ومناهج البحث العلمي**، دار المعارف، مصر،ط5 ،1965م.

46. كافيلي رايلي: **الغرب والعالم**، ترجمة: عبد الوهاب المسيري وهدى عبد السميع حجازي عالم المعرفة، الكويت.

47. الكربابادي علي أحمد:**قراءة في تعدد القراءات** مناقشة لمبادئ التعددية في كلمات الدكتور عبد الكريم سروش ، ط1 ،1431هـ، الموافق ل2010م ، دار الصفوة ،بيروت (لبنان).

48. كيحل مصطفى:**الانسنة والتأويل في فكر محمد أركون** ، منشورات دار الاختلاف(الجزائر) ودار الأمان بالرباط (المغرب)، ط1 ،2011م.

49. محمد عابد الجابري: **الخطاب العربي المعاصر**(دراسة تحليلية نقدية) ،دارالطليعة(بيروت) ،ط2 ،1985م.

50. محمد عبده: **رسالة التوحيد**،دراسة محمد عمارة، دار الشروق، بيروت(لبنان)،ط1 ،1994م.

51.محمد علي الفاروقي التهانوي: **كشاف اصطلاحات الفنون**،ج1،ج2،تحقيق: لطفي عبد البديع،ترجم النصوص الفارسية :عبد النعيم محمد حسنين، راجعه أمين الخولي، مكتبة النهضة المصرية ،القاهرة،ط1، 1963م.

52. المسرحي فارح: **الحداثة في فكر محمد أركون**، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم الجزائر، ط 1 ،2006م.

53. موريس بوكاي: **دراسة في الكتب المقدسة**، دار رشا، بيروت (لبنان).
54. الموسوي السيد علي عباس: **قراءات نقدية في تجديد الفكر الديني**،دار الهادي بيروت(لبنان)، ط1 ،2002م.
55. ويل ديورانت: **قصة الفلسفة** ،حياة وأراء أعاظم رجال الفلسفة في العالم من أفلاطون إلى جون ديوي، بختم الله المشعشع،مكتبة المعارف، بيروت، 2004م.

رابعا: الدوريات والمجلات

1. إبراهيم أبرش:**حول حدود استحضار المقدس في الأمور الدنيوية**، ملاحظات منهجية في مجلة المستقبل، بيروت(لبنان)، ع80، 1994م
2. إبرير بشير: **في تعليمية الخطاب العلمي** ، مجلة التواصل،جامعة باجي مختار، عنابه(الجزائر)،جوان 2008.
3. السرخاني محمد بن سعيد: **الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم**(دت).
4. الصيان سعد العبد الله:**النظرية اللغوية عند دي سوسير**، مجلة الدراسات اللغوية ،مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية،ع1422،2هـ.
5. المصطفى العمراني: "**القراءة والتأويل بين امبرتو ايكو وفولفغانغ ايزر**"، انظر أيضا:عبد السلام مسدي:اللسانيات وايستيمة النقد، المجلة العربية للثقافة السنة 16المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ع32، مارس1997م.
6. صلاح الدين ملفوف:**مفهوم النص في المدونة النقديةالعربية**،المركز الجامعي خميس مليانة(الجزائر)،(دت).
7. عبد المالك مرتاض: **قراءة القراءة**، مجلة علامات،(م.س.ص).
8. مجدي عز الدين سعد حسن:**من نظرية المعرفة إلى الهرمنيوطيقا**، في الحوار المتمدن العدد3668 2012\03\15.تاريخ الاطلاع2022\02\07.على الساعة 09:00.
9. مسدي عبد السلام: منهج اللسانيات والبدائل المعرفية، المجلة العربية للعلوم الانسانية جامعة الكويت،ع2003،83م.
10. ميجان الرويلي، سعد البازعي، **دليل الناقد الأدبي**، المركز الثقافي العربي،بيروت ط3.

خامسا: الرسائل الجامعية

1. أغضابنة الطاوس: ، الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروعه الفكري(رسالة مقدمة لنيل درجة دكتوراه) ، جامعة منتوري قسنطينة(الجزائر)، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية قسم الفلسفة ، إشراف عبد الحفيظ عصام ، السنة الجامعية 2011/2010 .

سادسا: الملتقيات والندوات

1. حمر العين خيرة: **الشريعة وانفتاح النصوص** "تعددية الدلالة ولا نهائية التأويل"، جامعة وهران (الجزائر)،منتديات تايمز 2013/06/27م.

2. عبد الحميد هيمة: **القراءة التأويلية(الآليات والحدود)**، ضمن فعاليات الملتقى الوطني الأول في:"الاتجاهات الحديثة في دراسة اللغة والأدب"، يومي 27.26اكتوبر 2011،جامعة قاصدي مرباح بورقلة(الجزائر).

Summary

in ، The development that the Western world is experiencing today contrast to the backwardness and catastrophic failure of the policies of development and modernization in the Arab and Islamic world, has made the question of the Renaissance ruling over the preoccupations lure and blockage that the of the cultural elites, due to the state of fai Arab and Islamic world entered since the beginning of the twentieth .century after the project of Renaissance and Progress was exposed to setback.

The cultural elites, especially those interested in reading and ext, almost agree that the October 1967 defeat was interpreting the t a new turning point and a dangerous challenge that doubled the pressure on Arab Islamic thought towards reconsidering the problem of renaissance and development.

after the events of The question of the Renaissance came again September 11, 2011 AD, and to present itself strongly, as the demands of religious renewal dominated through revisions in the cultural field of Islam and its value systems, as these events revealed ent between Muslims and the once again the extent of the estrangem West, and the central question became in the eyes of many: Why is ؟it unique? Islam is the only religion with extremism and aggression

These events that are not hidden from anyone called for a number of ked to link Islam and Muslims with all writings that wor-counter manifestations of violence, considering the Islamic religion incapable

of adapting to the spirit of the age because it carries hate speech and there is no way to dialogue with it. Theses content the necessity ging about a deep reform process to purify the Islamic systemof brin.

Among these theses are those who advocated the need to reconsider the religious text reading and interpretation. Therefore, the approach related to the text can be classified into three logical premisesmethodo:

•Investing in the purposes of the religious text and the wide space for ijtihad in it by renewing the mechanisms of its reading.

• obligation to treat the Islamic religious text and subject it to The methods of criticism and interpretation in order to break its sanctity and undermine its trusting structure to make way for modern human values that express the spirit of the age and the condition of belonging to it.

• urricula of human sciences andSubjecting the religious text to the c contemporary interpretation philosophies as a rich linguistic discourse that responds to the mechanisms of deconstruction and (the Gospels...) were applied to the various texts. reading that

Muhammad Arkoun, who is the owner To this type of project belongs of a comprehensive monetary program, by betting on human sciences and society, as he calls them in his approach and reading of the religious text.

In this research entitled "Muhammad Arkoun and his Contemporary the Religious Text", we tried as much as possible to shed Reading of

light on his hermeneutic project for the Holy Qur'an through his application of a huge number of curricula and the humanities and social sciences.

in the first chapter ،Where I divided this research into three chapters I dealt with the semantics of the text and the mechanisms of reading where I controlled the concepts of the text, ancient and modern, ، discourse, the difference between it and discourse, interpretation...reading in the context of its treatment of the religious text.

dopted In the second chapter, I tried to focus on the mechanisms a by Arkoun, his reading and interpretation of the religious text, in which I touched on the types of texts and the determinants of reading the religious text.

As for the last chapter, I devoted it to the practical aspect of Arkoun's interpretive project for the Holy Qur'an, in which I tried to focus on the most important approaches that Arkoun adopted, which roachis the historical, anthropological and linguistic app.

At the end of this research, a set of results were abstracted as a conclusion for this study.

Résumé

en ، Le développement que connaît aujourd'hui le monde occidental contraste avec le retard et l'échec catastrophique des politiques de développement et de modernisation dans le monde arabe et islamique, a fait de la question de la Renaissance l'emporte sur les d'échec et de préoccupations des élites culturelles, en raison de l'état blocage dans lequel le monde arabe et islamique est entré depuis le début du XXe siècle après que le projet de Renaissance et de .Progrès ait été exposé à des revers

Les élites culturelles, en particulier celles qui s'intéressent à la e et à l'interprétation du texte, conviennent presque que la lectur défaite d'octobre 1967 a été un nouveau tournant et un défi islamique –dangereux qui a doublé la pression sur la pensée arabo pour reconsidérer le problème de la renaissance et du développement.

La question de la Renaissance est revenue après les événements du septembre 2011 et s'est posée avec force, alors que les 11 exigences du renouveau religieux dominaient à travers des révisions ،dans le champ culturel de l'islam et de ses systèmes de valeurs alors que ces événements révélaient une fois de plus la l'étendue de l'aliénation entre les musulmans et l'Occident, et la question centrale ؟ ce unique–pourquoi est : est devenue aux yeux de beaucoup ؟ agression'L'islam est la seule religion avec l'extrémisme et l

Ces événements qui ne sont cachés à personne ont appelé un écritures qui ont œuvré pour lier l'islam et -certain nombre de contre les musulmans à toutes les manifestations de violence, considérant esprit de l'époque 'la religion islamique incapable de s'adapter à l parce qu'elle est porteuse de discours de haine et qu'il y a aucun moyen de dialoguer avec elle.. Ces thèses soutiennent la nécessité d'engager un processus de réforme en profondeur pour épurer le système islamique.

urent celles qui prônaient la nécessité de Parmi ces thèses fig repenser la lecture et l'interprétation des textes religieux.Par conséquent, l'approche liée au texte peut être classée en trois prémisses méthodologiques:

- upe ace qu'y occInvestir les finalités du texte religieux et la large pl l'ijtihad en renouvelant les mécanismes de sa lecture
- obligation de traiter le texte religieux islamique et de le soumettre 'L à des méthodes de critique et d'interprétation afin de briser son caractère sacré et de saper sa structure de confiance pour faire esprit de 'place aux valeurs humaines modernes qui expriment l l'époque et la condition d'appartenance à ce.
- xte religieux aux curricula des sciences humaines etSoumettre le te des philosophies d'interprétation contemporaines comme un discours linguistique riche répondant aux mécanismes de déconstruction et de) lecture appliqués aux différents textes…(les Évangiles

de projet appartient Muhammad Arkoun, qui est porteur A ce type d'un programme monétaire global, en misant sur les sciences humaines et la société, comme il les appelle dans son approche et sa lecture du texte religieux.

oun et sa lecture Dans cette recherche intitulée "Muhammad Ark contemporaine du texte religieux", nous avons essayé autant que possible d'éclairer son projet herméneutique pour le Saint Coran à études 'travers son application d'un grand nombre de programmes d sciences et de sciences humaines et sociales. les.

Là où j'ai divisé cette recherche en trois chapitres, dans le premier chapitre j'ai traité de la sémantique du texte et des mécanismes de où j'ai contrôlé les concepts du texte, ancien et moderne, le ، lecture ci et le discours, l'interprétation -celui discours, la différence entre la lecture dans le contexte de son traitement du texte religieux...

Dans le deuxième chapitre, j'ai essayé de me concentrer sur les mécanismes adoptés par Arkoun, sa lecture et son interprétation du ai abordé les types de textes et les 'religieux, dans lequel j texte déterminants de la lecture du texte religieux.

Quant au dernier chapitre, je l'ai consacré à l'aspect pratique du projet interprétatif d'Arkoun pour le Saint Coran, dans lequel j'ai ettre l'accent sur les approches les plus importantes essayé de m qu'Arkoun a adoptées, à savoir l'approche historique, anthropologique .et linguistique

À la fin de cette recherche, un ensemble de résultats a été extrait comme conclusion de cette étude.

ملخص البحث

إن التطور الذي يحييه العالم الغربي اليوم في مقابل التخلف والفشل الذريع لسياسات التنمية والتحديث في العالم العربي والإسلامي ، جعل من سؤال النهضة حاكما على انشغالات النخب الثقافية ، وذلك بسبب حالة الإخفاق والانسداد التي دخلها العالم العربي الإسلامي منذ مطلع القرن العشرين بعد تعرض مشروع النهضة والتقدم إلى الانتكاسة.

وتكاد تتفق النخب الثقافية خاصة المهتمين بقراءة النص وتأويله أن هزيمة أكتوبر 1967م، كانت منعطفا منعطفا جديدا وتحديا خطيرا ضاعف من حجم الضغوطات على الفكر العربي الإسلامي باتجاه إعادة النظر في إشكالية النهضة والتطور.

ليعود سؤال النهضة من جديد بعد أحداث 11سبتمبر 2011م، وليطرح نفسه بقوة حيث هيمنت مطالب التجديد الديني من خلال المراجعات في المجال الثقافي للإسلام ومنظوماته القيمية ،حيث كشفت هذه الأحداث مرة أخرى عن حجم القطيعة بين المسلمين والغرب ، وبات السؤال المركزي في نظر الكثيرين : لماذا ينفرد الدين الإسلامي دون غيره بالتطرف والعدوانية؟.

هذه الأحداث التي لا تخفى على احد استدعت جملة من الكتابات المضادة التي عملت على ربط الإسلام والمسلمين بكل مظاهر العنف ، معتبرة الدين الإسلامي غير مؤهل للتأقلم مع روح العصر لما يحمله من خطاب للكراهية ولا سبيل للحوار معه، وأما هذا الطرح المتهجم ظهر العديد ممن حاول تقديم أطروحات فحواها ضرورة إحداث عملية إصلاحية عميقة لتطهير المنظومة الإسلامية .

ومن بين هذه الأطروحات من نادت بضرورة إعادة النظر في النص الديني قراءة وتأويلا ،لذلك يمكن تصنيف المقاربة المتعلقة بالنص إلى ثلاث منطلقات منهجية:

• استثمار مقاصد النص الديني ومساحة الاجتهاد الواسعة فيه من خلال تجديد آليات قراءته.

• إلزامية معالجة النص الديني الإسلامي وإخضاعه لمناهج النقد والتأويل بغية كسر قداسته وتقويض بنيته الوثوقية لفسح المجال أمام القيم الإنسانية الحداثية التي تعبر عن روح العصر وشرط الانتماء إليه.

• إخضاع النص الديني لمناهج العلوم الإنسانية وفلسفات التأويل المعاصرة باعتباره خطاب لغوي غني يستجيب لآليات التفكيك والقراءة التي طبقت على مختلف النصوص(الأناجيل...).

والى هذا النوع من المشاريع ينتمي محمد أركون فهو صاحب برنامج نقدي شامل وذلك من خلال مراهنته على علوم الإنسان والمجتمع كما يسميها هو في مقاربته وقراءته للنص الديني.

وفي هذا البحث الموسوم "محمد أركون وقراءته المعاصرة للنص الديني" حاولنا قدر المستطاع تسليط الضوء مشروعه التأويلي للقران الكريم من خلال تطبيقه لعدد هائل من المناهج والعلوم الإنسانية والاجتماعية.

حيث قسمت هذا البحث إلى ثلاث فصول،تطرقت في الفصل الأول لدلالات النص والآليات القراءة حيث قمت بضبط للمفاهيم النص قديما وحديثا،الخطاب، الفرق بينه وبين الخطاب،التأويل..القراءة في سياق معالجتها للنص الديني.

وفي الفصل الثاني حاولت التركيز فيه على الآليات التي اعتمدها أركون قراءته وتأويله للنص الديني وفيه تطرقت لأنواع النصوص ومحددات قراءة النص الديني.

أما الفصل الأخير فخصصته للجانب التطبيقي لمشروع أركون التأويلي للقران الكريم وفيه حاولت التركيز على أهم المقاربات التي اعتمدها أركون وهي المقاربة التاريخية والانثربولوجية والألسنية ، أخيرا أخذت نموذج من قراءة أركون الألسنية لسورتي الفاتحة والعلق.

وفي نهاية هذا البحث جردت مجموعة من النتائج لتكون خاتمة لهذه الدراسة .