المبحث الأول

آليات التأويل عند محمد أركون

١- المجاز

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

٢- الأسطورة

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

(١) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٧٩.

(٢) بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط ١، سنة ٢٠٠٣، ص ٩٤.

(٣) المرجع نفسه، ص ٨٧.

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

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

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

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

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

(٢) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة، هاشم صالح، مركزالإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط ٢، عام.١٩٩٣ ص ١٢٦.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

٣- المتخيل

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

(٥) المرجع نفسه، ص ٢٥.

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

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

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

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

(٢) المرجع نفسه، ص ٨.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٠.

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

(٤) المرجع نفسه، ص ١٣٨.

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

٤- المعنى وآثار المعنى

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

(١) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٩.

(٢) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٣٢.

(٣) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص ٢٦.

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

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

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

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

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

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

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