المبحث الثاني

حدود التأويل عند محمد أركون

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٣١.

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

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

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

---

(١) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ٩٧.

(٢) محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص ٣٨.

(٣) مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص ١٤

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(١) المرجع السابق، ص ٧١.

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

الخاتمة النقدية

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

كما نجد أن أركون يقوم باقتطاع المناهج والمفاهيم الغربية التشكل من سياقها التاريخي والمعرفي، و يسـقطها على مجال مختلف تماماً عن مجال تشـكلها وظهورها، ولا يضع شروطاً لهذا الإسقاط أو النقل مما يجعله نقلاً غير مشروط. وذلك عكس الكثير من المفكرين العرب الذين يجعلـون عملية النقل من حقل معرفي إلى آخر عملية مشروعة «عندما تنجح في ملائمة المفهوم المنقول مع الحقل المعرفي المنقول إليه وتبيئته فيه. والتبيئة -في اصطلاحنا هنا- تعني ربط المفهوم بالحقل المنقول إليه ربطاً عضوياً، وذلك ببناء مرجعية له فيه تمنحه المشروعية والسلطة، سلطة المفهـوم، في آن واحـد. وعملية بناء المرجعيـة للمفهوم في الحقل المنقول إليـه، تتطلب بطبيعة الحال، الاطلاع على مرجعيته الأصلية، على ظروف تشـكلها ومراحل تطورها وبعبارة أخرى استحضار تاريخيتها وذلك حتى يتأتى التعامل مع المعطيات التي وضع لها المفهوم للتعبير عنها في الحقل الأصل، والمعطيات التي يراد من ذلك المفهوم للتعبير عنها في الحقل الفرع»[1].

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

(١) المرجع نفسه، ص ٦٣..

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

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

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

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

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

و هذا يقودنا إلى القول بأن أركون في ممارسته للتأويل يظهر تفكيكياً أكثر منه أركيولوجياً، لأنه لا يكتفي بالبحث عن الطبقات العميقة للمعنى في الفكر الإسلامي ليقف عندها، و إنما يتعدى ذلك إلى التأويل التفكيكي الذي يتأسس على أنقاض المركزية العقلية التي تقارب المعنى والحقيقة من منظور الإطلاق والكلية، والتفكيك من الناحية الابستمولوجية يتموقع خارج نظام المركزية العقلية للفكر الغربي وهي المركزية التي تنتظم المعرفة من خلالها حول حقيقة مطلقة ونهائية، وبالتالي فإنها تحد من المعاني الممكنة، وتكرس دلالات سابقة في الوجود على اللغة، فمع دريدا الذي ارتبط اسمه بالتفكيك لا توجد حقيقة خارج النص، فالنص هو الذي يتكلم، بمعنى أن التأويل من منظور التفكيك لا يرنو إلى إثبات أي مدلول نهائي للنص، وبالتالي فإن حرية التأويلات غير مقيدة بقواعد محددة مسبقاً، فكل نص قابل للتأويل بطريقة مختلفة، لأن النص هو نسيج من العلامات والرموز والإحالات غير المتناهية وهو بلغة دريدا آلية للتشتيت وليس لإعلان الحقيقة وبيانها، وهكذا فإن رهان التأويل ليس قمع النص، بل فتح الأبواب أمام سيرورته الدلالية.

و من هذا المنظور يصبح القرآن حسب أركون نصاً إشكالياً يتضمن احتمالات متعددة، ويتحمل قراءات وتأويلات غير متناهية، ولا يوجد تأويل يدعي حيازته على الحقيقة أو الإنفراد بالمدلول الأصلي أو تطابقه مع القصد الإلهي، لأن النص القرآني إذا أصبح موضوعاً للنظر الإنساني فإنه ينفصل عن مصدره المتعالي، ويتصل بالقارئ أو المتلقي، لأنه لا مجال إلى إدراك المعاني الإلهية أو المقاصد الحقيقية للمتكلم المتعالي، وكل ما يستطيع أن يتوصل إليه القارئ من معاني هو نتاج عملية التأويل التي يمارسها انطلاقاً من مرجعياته الثقافية والمعرفية والعلمية المختلفة، أي أن المعاني المتوصل إليها هي مجرد إبداع إنساني.

وانطلاقاً من هذا الأمر يدعو أركون إلى تشكيل «لاهوت حديث» عن الإسلام، أي لاهوت ليبرالي، على غرار ما حدث في المسيحية واليهودية، اللتان تعرضتا إلى كل أشكال البحث الوضعي من قبل العلوم الإنسانية والاجتماعية

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

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

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

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