هيرمينوطيقا التأويل
في الفضائين الغربي والإسلامي
من بول ريكور إلى محمد أركون نموذجًا

الأستاذ/ زروخي الشريف(*)

«أن نبدأ يعني أن نطرح المسلمات جانبا» «جيل دولوز»

أن تفكر يعني أن تملك القدرة على إبداع المفاهيم بلغة «جيل دولوز»[1] وان تبدع يعني أن تسافر في الأنظمة المعرفية وتتسلح بالقدرة على طرح السؤال بهدف فهم الكائن في هذا الوجود، كائن يظل في تساؤل وحوار مستمر بين كيانه وكينونته عبر وسيط اللغة، التي أصبحت العامل المهم في تأويل الواقع.

إن هذا العالم عبارة عن كلمة بها يتواصل الإنسان مع ذاته ويعي من خلالها الآخر، إن اللغة تنتظر المؤول ليعيد اكتشاف ذاته والوجود معا ليرتحل عبرها إلى وطنه الأول أين زمن المعنى الأصلي، فالتأويل عملية يلاحق فيها القارئ المعنى في أوطانه التاريخية والتراثية. إن القارئ اليوم بحاجة إلى الإمساك بأدوات التأويل ليفهم أفضل، لهذا التأويل فلسفة تخترق كل منتج عقلي سواء في الفلسفة الغربية بداية من أرسطو وصولا إلى «بول ريكور» ومن المعتزلة إلى «محمد أركون» في الفكر العربي المعاصر.

ومن هذا المنطلق سأحاول في هذا المقال فتح نافذة أحاول من خلالها تحديد العلاقة بين القارئ والنص تحديدا هيرمونوطيقيا وسأركز على علاقة القارئ بالنص الديني في الحقلين

(*) استاذ مساعد بقسم الفلسفة، كلية العلوم الإجتماعية والإنسانية، جامعة سطيف٢.الجزائر.

(١) جيل دولوز، فليكس غتاري: ماهي الفليدسفة، ترجمة ومراجعة وتقديم مطاع صفدي، مركز الانماء القومي لبنان بيروت، ط٢، ١٩٩٧، ص ٥.

التداوليين الغربي من خلال بول ريكور وفي الحقل التداولي العربي من خلال أركون والفت انتباه القارئ أنني سأعتمد الطريقة الجدلية وأركز على البعد النقدي بعد عرض المواقف مع التزام الحياد إلى حين.

هيرمونوطيقا التأويل في الفضاء الغربي: (مقاربة تاريخية)

إن المتصفح للمعاجم يجد إنها تكاد تجمع على أن مصطلح هيرمونوطيقا اللغوية «herméneutique إغريقي من hermenia «هرمينيا»» الذي يدل على تأويل العلامات اللغوية وتفكيك العوالم الرمزية، وخاصة الأساطير والرموز الدينية، ويعرفها جون غروندين بأنها فن تأويل النصوص، وقد ترادف معنى الترجمة والتفسير والتعبير وكل هذه العمليات تستهدف فهم أفضل للنصوص رغم ارتباط مصطلح الهيرمونوطيقا بتفسير النصوص المقدسة[١]. قبل أن تتحول إلى نظرية في تأويل النصوص الأدبية، كما ارتبط المفهوم بحركة الترجمة لان الاعتماد على الفيلولوجيا في قراءة النصوص وترجمتها يطرح إشكالية تشويه المعنى الأصلي للنص[٢].

ولقد استخدم المصطلح في دوائر الدراسات اللاهوتية بهدف فهم النص المقدس وهي تختلف عن مفهوم التفسير، ويشير «نصر حامد أبو زيد» إلى أن المصطلح يعود إلى سنة ١٦٥٤م واتسعت دائرة استعمالاته في العصر الحديث لتشمل حقل العلوم الإنسانية.[٣]

والهيرمونوطيقا قد شقت طريقها في عصر عرف بعصر فوضى الأفكار، عصر تصادمات بين البنيوية والتفكيكية إنها فلسفة لا تغادر «الفينومينولوجيا» و«الانطولوجيا» وكل ما يحيل إلى فلسفات المعنى[٤].

والهيرمونوطيقا من هيرمينيا من هرمس الإله الوسيط بين الآلهة والناس، يفسر ويشرح

(١) يقيد جاسير: مقدمة في الهيرمينوطيقا، الدار العربية للعلوم، الجزائر، ط١، ٢٠٠٧ ص٢١.

(٢) عمارة ناصر اللغة والتأويل، الدار العربية للعلوم، الجزائر، ط١، ٢٠٠٧، ص٣٠.

(٣) نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط٨، ٢٠٠٨، ص١٤.

(٤) جان غراندان: المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا، الدار العربية للعلوم، الجزائر، ط١، ٢٠٠٧، ص٧.

الرموز ويفكك بنية الطلاسم والطقوس، وارتبط مع الكنيسة بكلمة الله وتفسير النص الديني بالنسبة للمؤمنين[١].

وإذا أردنا العودة بالمفهوم في التاريخ نجد انه ارتبط بأشعار «هوميروس» وتأويلها في القرن السادس قبل الميلاد[٢] والبعض ربطها «بدانهاور» الستراسبورغي (١٦٠٣-١٦٦٥) الذي قال بعالمية الهيرمونوطيقا في كتابه»فكرة المفسر الجيد» فيه اقر بعالمية الحقوق والطب محاولا تأسيس الحقيقة الهيرمونوطيقية بتوظيف جدل المعنى الحقيقي والمعنى الخاطئ وفق المنطق الكلاسيكي.

ويؤكد «مارتن كلادينيوس» (١٧١٠-١٧٥٩) في كتابه» مقدمة لتأويل صحيح للخطابات والكتابات العقلية» أن وظيفة اللغة إزالة الغموض وتقديم تفسيرا يراعي مستوى المتلقي ومده بمفاهيم وتصورات تمكنه من فهم النص، ويؤكد «مير»meier (١٧١٨-١٧٧٧) على الدور الميتافزيقي للهيرمونوطيقا ودورها معرفة المعنى انطلاقا من العلامة، أما «فريدريك آست»friedrich ast (١٧٧٨-١٨٤١) يرى أن فهم أي نص لابد أن يرتكز على ثلاثة أبعاد البعد (التاريخي والنحوي والروحي) والفهم يعني إعادة المعرفة بالأنا وبالروح وتبدأ من الجزء إلى الكل أو من الكل إلى الجزء، وهذا ما يعرف بدوائر الهيرمينوطيقا. ثم يأتي «شلاير ماخر» shleirmacher واهتمامه بآليات القراءة، والقراءة في نظره فن وعلى قارئ النص أن يكون فنانا بنفس القدر الذي يكون عليه مؤلف النص[٣]، لان الفن يتمتع بالاستقلالية في الوجود وهدفه التعبير الذاتي للإنسان الذي ينتجه أو يتذوقه فهو ينقله من هذا العالم إلى عالم أكثر حرية عالم أنعتق من كل قيد عالم لا يلتقي إلا مع أفق القارئ.

ومع «شلاير ماخر» توسعت دائرة القراءات الهيرمونوطيقية لتشمل كل النصوص سواء كان النص أدبي آو فلسفي أو علمي أو فني أو ديني. إن «شلاير ماخر» يعد بمثابة مرحلة التحول من التأويل اللاهوتي إلى التأويل الفلسفي، وما يميز «ماخر» انه لا يميز بين فهم عادي وفهم أفضل للنصوص لان الفهم مرتبط بالذات القارئة وممارسة الفهم تتم وفق طريقتين:

(١) بومدين بوزيد: الفهم والنص، الدار العربية للعلوم، الجزائر، ط١، ٢٠٠٨، ص١٣.

(٢) ميجان الرويلي وسعد البازغي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط٤، ٢٠٠٥، ص٨٨.

(٣) دافيد جاسبر: مقدمة في الهيرمونوطيقا، مرجع سابق، ص١٩٩.

- فهم غير صارم، يتجنب فيه القارئ عدم التفاهم مع صاحب النص.
- وفهم صارم يقوم على حقيقة عدم التفاهم[١].

ويعد «شلاير ماخر» من بين الذين حرروا الهيرمونوطيقا من الدراسات الفيلولوجية للنصوص الكلاسيكية لتعتنق العالمية وتصبح نظرية عامة في الفهم، وذلك لتأكيده على ضرورة تحول مركزها من تتبع المعاني ومضامينها الفكرية المختلفة إلى الاهتمام بفعل التأويل ذاته، أو عملية الفهم التي توحد المختلف بهدف وضع قواعد للفهم الصحيح[٢].

ثم تأتي إسهامات «وليم دلتاي» dilthey (١٨٣٣-١٩١١) المهتم بالعلوم الاجتماعية وما يعرف بعلوم العقل والروح. حاول «دلتاي» أن يرتقي بالدراسات الهيرمونوطيقية إلى مستوى الدراسات العلمية وهو يميز بين مستوى المادة كموضوع للتفسير ومستوى الفكر موضوع للفهم وغاية الهيرمونوطيقا عند «دلتاي» هي محاولة فهم صاحب النص أكثر مما فهم هو نفسه من خلال إعادة إحياء التجربة النفسية التي أنتجت النص الأصلي[٣].

ولا يمكن الحديث عن الدراسات الهيرمونوطيقية دون أن نعرج على «مارتن هيدجر» martin heidegger (١٨٨٩-١٩٧٦) فيلسوف الجدل والكينونة والزمان، و«هيدجر» لم يكن مهتما بالنص بل اهتم باللغة ذاتها لتحديد المعنى بفعل التأويل ثم يأتي تلميذة «غادمير» gadamer (١٩٠٠-٢٠٠٢) في كتابه» الحقيقة والمنهج» وفيه طبق التأويل على النص الأدبي، إذ يرى أن محاولة قراءة نصوص التراث هي في الأصل حوار بين الماضي والحاضر[٤]، وحث «غادمير» على ضرورة فصل النص عن صاحبه وعصره والاهتمام بعملية الفهم في ذاتها، لان الفهم نتيجة حوار بين النص والقارئ فالمعنى يظل أمرا نسبيا لتدخل أفق القارئ وزمانيته ومكانيته، ويصف

(١) محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠٠٢، ص ٣١.

(٢) عبد الكريم شرقي: من فلسفات التأويل الى نظريات القراءة، الدار العربية للعلوم، الجزائر، ط١، ٢٠٠٧، ص٣١.

(٣) عبد الكريم شرقي: من فلسفات التاويل، مرجع سابق ص٣٣.

(٤) عبد الناصرحسن محمد: نظرية التوصيل وقراءة النص الادبي، المصري للتوزيع المطبوعات القاهرة، مصر، د ط، ١٩٩٩، ص٨٤.

- هانس روبيرت ياوس: جماليات التلقي، ترجمة رشيد بن جدو، دار النشر لقاهرة، مصر، ط١، ٢٠٠٤، ص٨٧.

عملية القراءة بأنها لعبة ما، يتحول فيها القارئ إلى جزء من اللعبة أو النص و يصبح التأويل أو فعل القراءة بمثابة المسرحية الدرامية .

وهنا نجد أنفسنا أمام شخصية لا تقل أهمية عن سابقيها في الحقل الهيرمونوطيقي ونقصد بول ريكور.

بول ريكور وهيرمونوطيقا الارتياب

يعد ريكور Ricoeur (١٩١٣-٢٠٠٥) حلقة وصل بين مختلف التيارات في حقل العلوم الإنسانية لأننا نجد منطلقات مشروعه في أعمال «هيدجر» بما هي فلسفة هيرمنيوطيقية تحاول تأسيس انطولوجيا للفهم من خلال ابستيمولوجيا التأويل، إلا أن هيرمينوطيقا «ريكور» تحاول اكتشاف الإنسان في صورته الكلية ككائن عارف وفاعل ومنفعل،[1] وبهذا ترتبط الهيرمينوطيقا بالفينومينولوجيا في حقل اللغة- حقل الرمز والمعنى والخطاب والنص- لان اللغة تضعنا أمام الوجود .

إن بول ريكور حاول وضع نظرية في الفهم تقوم على ممارسة النقد على كل أشكال التأويل، وبهذا يكون قد احدث ثورة في الدراسات الهيرمينوطيقية لأنها لم تعد منهج لفهم النصوص وتفسيرها فحسب، بل أداة لفهم الذات المؤولة لذاتها من خلال كل ذات، ويكون بهذا قد قوض الكوجيتو الديكارتي (أنا أفكر إذن أنا موجود)، وفي نفس الوقت يكون قد وجه نقدا لفينومينولوجيا «هوسرل»، لان آلية الفهم لا تعكس وضعية وجودنا في الوجود بقدر ما تكشف لنا عن إمكانات أخرى لوجودنا في الوجود كانت متخفية قبل عملية الفهم والتأويل.

وبول ريكور ينطلق من تساؤل أساسي: لماذا لا تستطيع الذات أن تفهم ذاتها إلا عن طريق تأويل الحكايات الثقافية الكبرى؟. وما هي مكانة العملية التأويلية التي تقوم بدور الوسيط بين الذات وذاتها؟.

إن التأويل يتميز بالقدرة على التملك لأنه تحقيق للإمكانات الدلالية الكامنة في النص داخل الخطاب الخاص بالذات المؤولة، أي إن بناء المعنى هو الذي يجعل النص يتحقق وهو الذي يجعل

(١) عبد الكريم شرقي، من فلسفات التاويل، مرجع سابق ٥٢.

المعنى المتخفي ملكا للذات القارئة.[١] وريكور انخرط في حقل الهيرمينوطيقا من باب البحث عن معنى الشر المرتبطة بظاهرة الدين، ولا شك هناك خلط بين مفهوم الدين ومفهوم الاعتقاد وحتى أصبح صعبا التمييز بين ما هو حقيقي وما هو مزيف (بين الإيمان والإلحاد) مما يعني أن الظاهرة الدينية بحاجة لقراءة هيرمينوطقية ولكن ما هو الدين؟ وما هو الإيمان؟ وما المقصود بالهرمينوطيقا؟ وهل الهيرمينوطيقا تقوم على الإيمان أم الإلحاد؟ وكيف تنجز الهرمينوطيقا الدينية فهما معمقا للنصوص والتجارب الدينية؟ وكيف بنى ريكور هرمينوطيقا دينية؟[٢].

لقد أصبح النص عند «بول ريكور» نص لغوي يجد الإنسان ذاته فيه، ولم يعد رغبة إلهية. يقول «إن الدين يمثل بؤرة العقوبة المطلقة إزاء مقتضيات الوعي الأخلاقي وانه ليعد تعويضا يحمل إلى قساوة الحياة فهو يمثل الوظيفة الأكثر علوا للثقافة وان مهمتة حماية الإنسان من تفوق الطبيعة وتعويضه عن التضحيات الغريزية التي يتطلبها العيش في المجتمع...»[٣].

الهرمينوطيقا مجال معرفي يعتمد على جملة من الأدوات والقواعد في تفسير النصوص وقد تحولت في القرن ٢٠ مع «غادامير» و«ريكور» نظرية فلسفية لإدراك المضامين الأسطورية المنبثة في التراث والهرمينوطيقا تتكلم لغة التراث بهدف إعادة المعنى المتخفي، وقد ناقش «بول ريكور» كل من «غادامير»و «هابرماس» قضية الهرمينوطيقا وعلاقتها بالنقد والتفسير والتأويل وحاول ممارسة التأويل على ماركسية «هابرماس» ونقد الايدولوجيا، ورفض لاعقلانية الفهم المباشر وعقلانية التفسير المبنية على مبادئ لغوية بنيوية تصور اللغة وكأنها نسق رمزي مغلق على ذاته.

وحاول «ريكور»تأسيس مفهوم جديد للتأويل «ينبع من الجدل بين الفهم والتفسير» الفهم يعرف على انه: «قدرة بنية النص في الاشتغال على إعادة إمساك زمام نفسها بنفسها» والتفسير يعرف على انه: «عملية زرع من درجة ثانية لهذا الفهم وترتبط بتحيين أنظمة الشيفرة المتحكمة في العمل البنائي الذي يصاحب القارئ».[٤] إن «ريكور»حاول أن يحافظ على الطابع المنهجي العلمي في تحديده لمفهوم الهيرمونوطيقا الذي حدده «شلاير ماخر» مع المحافظة على

(١) حسن بن حسن النظرية التأويلية، النظرية التاويلية عند بول ريكور، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ١٩٩٢، ص١٢.

(٢) زهير الحويلدي: معان فلسفية، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، سورية دمشق، ط١، ٢٠٠٩، ص ٢٣٧.

(3) poule riecour du texte a laction seuil 1968 pp33.

(4) poule riecour du texte a laction seuil 1968 pp33.

البعد الانطلوجي ويكون فيلسوف التواصل بين تراث «دلتاي» و«فيبر» وتأويلية «هيدجر» و«غادمار»

والبعد الانطلوجي للهيرمونوطيقا يظهر لريكور في مستوى الإحالة للنص «لان الخطاب ليس البتة من اجل مجده الخاص بل يريد أن ينجز في كل استعمالاته تجربة وطريقة في السكنى والوجود في العالم الذي يسبقه ويطلب منه أن يكون مقالا .»[١] وبهذا تكون الهيرمونوطيقا نظرية في تفكيك رمزية النصوص والهدف امتلاك المعنى وفهم الذات لنفسها وللآخر.أما الهيرمونوطيقا الدينية فهي نقد للنص الديني مستفيدة من بعض المدارس كالوضعية الفرنسية والتجريبية البريطانية ومدرسة الشك التي تشكك في مفهوم الله وتعتبره خاليا من المعنى، وتخلص الفكر من الغائية والمفاهيم المقدسة والأسطورية التي أحاطت بالله، وبالنقد ندرك أن الوعي الديني وعي زائف وليس حقيقيا لان الوعي الديني محكوم بمفاهيم عامة تقمع الحقيقة.

ويبين «ريكور» أن وظيفة الدين هي الاتهام، العقاب، وهو مصدر المنع والإدانة فيكون بذلك منتجا للأوهام بدل الرجاء والأمل والحب والفرح وهي الوظيفة الأصلية للدين، وليس النفاق والقنوط .وظيفة النقد الهيرمونوطيقي تخليص الإنسان من الأوهام،[٢] بكشف وتحطيم الأقنعة وتخليص الوعي من الشعور بالندم وتأنيب الضمير كما تكشف الإنسان الحر إنسان له معنى في الوجود يقول ريكور: «كل شيء يظل مفتوحا بعد هذا الهدم ولكن طريق واحد سيكون مغلقا ومن يتبعه يضيع في بيداء الوهم انه طريق الكائن اللاهوتي البالغ الأوج في اله أخلاقي مصمم بوصفه مبدأ أخلاقيا وأساسيا للمنع والإدانة».[٣]

يحاول ريكور أن يجعل من الاعتقاد في الدين اعتقاد الحرية والاستقلالية واحترام لإنسانية، إنسانية الأنا والآخر بدل الشعور بالتبعية والخضوع والخوف[٤]إن الهيرمونوطيقا تسعى لتملك المعنى إنها بين الفكر المجرد والمشخص وتحاول من خلال فن الفهم انتشال المعنى من الرمزي، [٥] ويوظف «بول ريكور» مفهوم الإيمان والفهم ويحولهما إلى جدلية كل واحدة

(1) poule riecour du texte a laction seuil 1968 pp33

(٢) زهير الحويلدي: معان فلسفية، مرجع سابق، ص٢٤٠.

(٣) بول ريكور في التفسير محاولة في فريد، القسم الرابع من الفصل الرابع/ من الكتاب الثالث، بعنوان علم تفسير، ترجمة وجيه سعد، ط١، ٢٠٠٩، ص٤٣٦.

(٤) زهير الحويلدي: معان فلسفية، ص ٢٤٠١١.

(٥) زهير الحويلدي: معانفلسفية، ص٢٤٠.

منتجة للثانية، ويخلص إلى أن الملحد الذي لا يعتقد إلا في اللاعتقاد لا يفهم، والواقع ضحية فهم مسبق وسوء فهم هو ملحد بالضرورة غير قادر على الفوز بنعمة الإيمان.

لكن كيف نخرج من هذا المأزق الهيرمونوطيقي نفهم لنؤمن أم نؤمن لنفهم؟ أيهما يسبق الآخر؟.

حاول «ريكور» وضع الإلحاد كمفهوم بمثابة نقطة تقاطع بين الإيمان والدين فيمثل قطيعة واتصال في نفس الوقت بين الدين والإيمان فاللاالحاد يعني هدم اللاله الأخلاقي و«ريكور» يستعمل الإلحاد كوسيلة لإنقاذ الإيمان من صنمية التدين وتحول الدين إلى سلطة تقيد حرية الإنسان ومجال للاغتراب وسط المقدس، وعليه ضرورة إيجاد جدلية بين الدين والإيمان عن طريق الإلحاد.وقصة الهيرمونوطيقا تحكي قصة الإنسان المؤول الذي يسيطر على الكون بمفاهيمه وتأويلاته والهيرمونوطيقا مغامرة خطرة لان الناس ملوا حالة سوء الفهم والخلاف، والخروج يقتضي الهيرمونوطيقا كفن يوسع دائرة الاختلاف لتحقيق فهم أفضل . بتفكيك العلاقة بين المنهج والحقيقة، فالمنهج لم يعد ضمانا لبلوغها وتؤكد أن الحقيقة نابعة من الذات مرتبطة بتجربة الإنسان المتناهي، فالحقيقة هي لقاء بين أسئلة الحاضر وتراث الماضي وتتكون بفعل انصهار أفق الحاضر في أفق التاريخ حوار بين الأزمنة،[1]وقد ألح «ريكور» على موت الصنم ليحيا الرمز لأن في الرمز ما يدعو إلى التفكير.

إذن الهرمينوطيقا هي شكل من أشكال ممارسة النقد والتفكيك ثم البناء وقد استفادت من جهود «نتشه» و«ماركس» و«فرويد» ورواد «مدرسة فرانكفورت» و«فوكو» «دولوز» «دريدا» ومن «شلاير ماخر» و«دلتاي» و«هيدجر» و«غادامير» ويرى بول ريكور أن الإنسان يجب أن يسكن العالم في صورة شعرية ويوجد فارق بين الشاعر والمفكر فالأول يرى المقدس ويرى الثاني الكائن. والفيلسوف المؤول ليس واعظا ونبويا ولا مبشرا رسوليا ولكنه يبحث عن الإيمان الخالص إنه يملك حرية العودة إلى الأصول بكل استقلالية، يريد أن يجعل الإلحاد طريق الإيمان والعودة يقول عنها ريكور «إني لأعتقد أن هذا هو الوضع الذي لا حياد عنه بالنسبة إلى الفيلسوف عندما يكون بوضعه هكذا مواجها للجدل بين الدين والإلحاد والإيمان، فهو ليس مبشرا وأنه يستطيع أن يصغي إلى التبشير تماما كما أفعل ذلك ولكن بوصفه

(١) زهير الحويلدي: معان فلسفية، ص٢٤١.

مفكرا محترما ومسؤولا فإنه يبقى مبتدءا ويبقى خطابه خطابا إعداديا وربما يجب عدم الندم على ذلك فهذا الزمن المشوش حيث يخبئ موت الدين الرهان الحقيقي ربما هو زمن الإعدادات الطويلة والبطيئة وغير المباشرة.»[1]

إن تأويلية ريكور تقوم على الجدل بين الابستيمولوجيا والانطولوجيا سواء تعلق الأمر بإشكاليات نظرية في مقاربة النص المقدس أو النصوص الأدبية، انه فيلسوف منفتح على كل حقول المعرفة خاصة ما تعلق بالعلوم الإنسانية واللسانيات والسيميولوجيا. فإذا كان ريكو قد استطاع أن يزحزح المقدس والمطلق ويعلن موت الصنم في الحضارة الغربية، فهل تمكن أركون من ممارسة الزحزحة لمفاهيم تبدوا مستحلية لأنها سكنت أذهان أغلبية المسلمين العامة والخاصة والى أي حد تمكن من استفزاز العقل العربي؟.وكيف تصور العلاقة بين القارئ والنص الديني؟.

هيرمينوطيقا التأويل في الفضاء الإسلامي من خلال محمد أركون

لا شك نعيش أزمة عميقة الجذور وتزداد عندما نجد مواقف مختلفة إلى درجة التناقض في التعامل مع أزمتنا ولا ننسى حضور الأيديولوجيا في كل المواقف تتراوح بين القطيعة والتواصل وإعادة القراءة، ولفهم مكونات الأزمة نحاول السفر بكم في مشروع محمد أركون الجزائري.

حاول أركون نقل الهيرمينوطيقا من الحقل التداولي الغربي إلى الحقل التداولي العربي بهدف تفكيك بنية الخطاب الإسلامي ليصطدم بإشكالية المرادف والمقابل العربي الدال للمصطلح الغربي، مما يعني أن مشكلتنا تبدأ دائما باستقرار المفهوم في الأذهان أولا، ثم مشكلة المفاهيم الضدية بين أصيل ودخيل، ولا شك مساءلة النص الديني تقتضي جرأة عقلية لفهم مضمون الخطاب الديني وتحقيق هذه المهمة من وظيفة الهيرمينوطيقا التي توظف جملة من الميكانزمات والآليات المنهجية والمعرفية المعاصرة لتتمكن من المعنى الحقيقي الخفي أو المسكوت عنه اللامفكر فيه وتفكيك رموزه.

---

(١) بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمينوطيقية، الفصل السادس، الدين والإيمان، ترجمة منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، دار الكياب الجديد المتحدة٢٠٠١ص٥٠٣، ٥٠٤.

وإخضاع النص الديني للمقاربة الهيرمينوطيقية ما هو إلا جزء من محاولة فهم هويتنا الحضارية والتاريخية من جهة، ومن جهة ثانية التأويل دعوة تضمنتها النصوص القرآنية، وإذا كان من أسباب تخلفنا بعدنا عن النص فان السبب الفعلي هو سوء فهمنا للنص وأبعاده الحقيقية، ومن ثم فمشروع أركون ما هو إلا استجابة لتحدي حضاري فرضه الصدام مع الحضارة الغربية ومقولاتها ولتجاوز هذا الصراع عمد أركون إلى تعريض النص القرآني للقراءة الهيرمونوطيقية لأنه تحول بعد نزوله على الناس إلى وعظ أصلي ومصحف مكتوب ووصايا أخروية وأحكام مطلقة وحدود ملزمة، فلابد من تتبع صيرورة النص القرآني من اللوح المحفوظ إلى الكلام إلى الكتابة إلى الحدث لانتشال معناه ومقاصده.

والفكر الإسلامي لا يخلو من بعد هيرمونوطيقي لأن تاريخه تاريخ صراعات بين تأويلات متباينة تعبر عن أزمات سلطوية، والمشكلة الهيرمونوطيقية تشكلت حول علاقة النص القرآني بالحديث، وبين المطلق والنسبي، وبين الإلهي والبشري، ومشكلة أخرى هي تراوح الإنسان بين الجبرية والقدرية، وبين الاضطرار والاختيار، وبين الكسب والسعي، بين الإيمان والدين، بين المسلم والمؤمن، فالإيمان هو الحب والدين هو السلطة.

وتأسيس هيرمونوطيقا إسلامية في نظر «محمد أركون» يقتضي تحويل الوحي إلى نص والاتجاه إلى إنتاج المعنى بدل الحقيقة، كذلك يقتضي نزع التعالي والاسطرة عن القرآن وإخضاعه لآليات القراءة المتبعة في النصوص العادية وإدخال مفهومي التاريخية والزمانية إلى الدراسات القرآنية والارتماء في التعددية. ويقتضي زحزحة وخلخلة المفاهيم الثنائية الكلاسيكية (الحقيقة والمجاز) (النقل والعقل) المحكم والمتشابه).[١]

هيرمونوطيقا إسلامية لا يعني تغيير منهج القراءة والتمييز بين الدلالة اللغوية والدلالة الحقيقية، وبين آيات الآفاق وآيات الأنفس وبين مواطن الاعتبار ومواطن الإعجاز والإقناع، بل لابد من إيجاد فن للفهم عبر الذوق الرفيع. ومن الأخطاء التي وقع فيها أهل التفسير سابقا هو أنهم تصوروا معنى مدفونا في النص يشير إلى سبب النزول عن حادث تاريخي أو مقصد من مقاصد الشارع أو مصلحة مرسلة وسجنوا العقل في دائرة الاكتشاف والتدبر والاستدلال[٢] والمحاججة والبرهنة لتحقيق الانسجام مع روح الإجماع، لكن لم ينتبهوا إلى البعد الإشكالي

(١) زهير الحويلدي، معان فلسفية، ص٢٤٢.

(٢) زهير الحويلدي: معان فلسفية، مرجع سابق، ص٢٤٣.

لثنائية المعنى في الآية القرآنية، وعجزهم عن إخراج البعد الأنطولوجي الذي تنهض به اللغة لأنهم لم يميزوا بين المعنى في مستوى المفردة والمعنى في مستوى الجملة، والمعنى في مستوى النص وبين عقل اللغة ولغة العقل، وبين نحو اللغة ومنطق العقل، وكذلك إهمالهم الوظائف الشعرية والدلالية والتداولية والسردية التي يمكن أن تؤديها اللغة، واقتصروا على الوظائف الطبيعية من تفكير وتعبير وتواصل و إيصال.

ولقد بينت المعتزلة أن للغة عقل آخر يتحالف مع العقل البشري في إنتاج المعنى والنص لا يفيض بالمعنى إلا عندما يسائله العقل ويعترف بدلالته ويمنحه وجوده الغائب. والشخص القارئ والمتكلم هو فاعل الكلام والكلام يعبر عن المتكلم ورغبته وسلطته واللغة أساسها المواضعة واللعب الرمزي والدلالي دورها استحضار الأشياء،[١] إذن الهرمينوطيقا الإسلامية ممكنة إذا اعترفت بـ:

- الهرمينوطيقا كإستراتيجية للفهم والكشف عن آليات السلطة والرغبة التي تتخفى وراء الخطاب.
- الهرمينوطيقا كنظرية عامة في التأويل تنتقل من المعنى الظاهر الرمزي إلى المعنى الباطني الحقيقي.

فالآلية الأولى تظهر الحقل الدلالي من أشكال التشويه والاغتراب والعمل على تجاوزه وتشكيل وعي هيرمينوطيقي، والحركة الثانية تؤدى إلى إنتاج المعنى الذي يتماشى مع مدارك الإنسانية[٢] وبناء نظرة تأويلية وفهم عميق لبنية النص من هذا المنطلق هل تقبل النصوص الإسلامية القراءة المنهجية العلمية مناهج ما بعد الحداثة؟ .

إن مشروع أركون يبدأ منذ ٨٤م حين ألف كتابه المسمى «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» يقول «مشروعي العام الذي أعلنته عام ١٩٨٤ حين نشرت أول مرة كتابي الذي عنوانه نقد العقل الإسلامي».[٣] إن أركون يوظف ترسانة مفاهيمية تحتاج إلى فهم واستنطاق

(١) زهير الحويلدي: معان فلسفية، ص ٢٤٣.

(٢) زهير الحويلدي: معان فلسفية، ص٢٤٤.

(٣) محمد أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال.....أين هو الفكر العربي المعاصر؟ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الباقي، بيروت، ط١، ١٩٩٨، ص ٢١١.

دلالتها منها نقد العقل الإسلامي يقول عن العقل «العقل في الحقيقة هو المصدر والعامل في كل ما يعبر عنه الإنسان و يبلغه بلغة من اللغات وهو المسئول عن عملية تركيب المعاني و إنتاج جميع المنظومات والأنساق السيميائية».[١] يبدوان»أركون» أخلط بين العقل كملكة ووظائفه التي من بينها تركيب المعاني و إنتاج المنظومات».[٢]

ويقول أركون: «العقل قوة إدراكية واحدة يتصف بها كل إنسان أيا كان جنسه أو مجتمعه، و إنما يختلف و يتعدد من إنسان إلى آخر ومن ثقافة إلى ثقافة أخرى ومن زمان إلى آخر باختلاف الثقافات وأساليب التربية وأنواع البيانات الاجتماعية والنظم السياسية والشرعية. ولذا نقول العقل الإسلامي كما نقول العقل الماركسي أو الرشدي العلماني».[٣] فهل دعوة أركون لنقد العقل الإسلامي وما أنتجه يعني أن العقل الإسلامي غير قابل للنقد وأنه لم يتعرض للنقد؟ أم النقد الآركوني له دلالة مغايرة؟.

إن الإنتاج الإسلامي لا يتجاوز التاريخ إنه يتحرك في التاريخ ولذلك نجد النقد حاضرا في العلوم الشرعية فمثلا علم أصول الفقه منذ ظهور كتاب «الرسالة» للشافعي كتراكم معرفي، ثم إعادة تصنيفه هي نتاج قراءة نقدية لما سبق أن ألف ليبلغ هذا العلم النضج هذه القراءة النقدية ساهمت في إنتاج «الموافقات للشاطبي» فيه وضع الشروط العلمية للقراءة[٤].وكذلك على مستوى الحديث حدث وأن تعرضت المدونتان»الصحيحان» للنقد من قبل الإمام الذهبي ثم هو الآخر يتعرض للنقد وللقراءة التي قام بها خاصة في المنهجية التي أعتمدها و إدراجه لكثير من الأحاديث.[٥]

وهناك من رد بعض الأحاديث في الصحيحين ولم يأخذ بها لعلة من العلل. فمثلا نجد ابن حزم في المحلي الذي ضعف العديد من الأحاديث في الصحيحين باعتماد المنهج العلمي

(١) محمد أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال.....أين هو الفكر العربي المعاصر؟ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الباقي، بيروت، ط١، ١٩٩٨، ص٢٧.

(٢) الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثية، دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون. دار صفحات للدراسات والنشر، سورية دمشق، ط١، ٢٠٠٩، ص١٣.

(٣) أركون من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص٣٠.

(٤) الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثية، دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون، صص ٣١-٣٢.

(٥) أركون: عن فيصل التفرقة، ص

عند المختصين، وقد أشار ابن تيمية إلى بعض الأغاليط في الصحيحين يقول البخاري «وكذلك صحيح مسلم فيه ألفاظ غلط وفي الأحاديث الصحيحة نفسها مع القرآن ما يبين مثلما روي أن الله خلق التربة يوم السبت وجعل خلق المخلوقات في الأيام السبعة فقد بين أئمة الحديث كيحيا بن معين وعبد الرحمن بن مهدي والبخاري وغيرهم أنه حديث غلط وأنه ليس في كلام النبي بل صرح البخاري في تاريخه الكبير أنه من كلام كعب الأحبار كما قد بسط في موضعه والقرآن يدل على غلط هذا ويبين أن الخلق في ستة أيام وثبت في الصحيح أن آخر الخلق كان يوم الجمعة فيكون أول الخلق يوم الأحد»[١]

وكذلك نجد النقد في علوم القرآن لان تاريخ التأليف في علوم القرآن تاريخا نقديا بامتياز خاصة مشكلة الناسخ والمنسوخ، إن أركون ركز على العصر السيكولاستيكي أو القرن الثالث للهجرة أو القرن الخامس أين انتشرت الشروحات والتعليقات للثقافة الإسلامية وهذا لا يعني غياب الحس النقدي، فنجد ابن رشد ينتمي إلى الفترة السيكولاستيكية كان ناقدا بامتياز بعد كل هذا ما هو الجديد في نقد أركون؟.

إذن لا يقصد نقد العقل الإسلامي بقدر ما يتجاوز إلى نقد النص القرآني ذاته وتجنبا للتسرع في إصدار الأحكام نتابع أركون في مقارنته للعقل الإسلامي بباقي العقول خاصة الغربي يقول أركون «إن الأول يتقيد بالوحي أو المعطى المنزل ويقر بأن المعطى هو الأول لأنه إلهي وأن دور العقل ينحصر في حدسه الوحي أي فهم ما ورد فيه من أحكام وتعاليم و إرشاد ثم الاستنتاج والاستنباط منه فالعقل تابع ليس بمتبوع إلا بالقدر الذي يسمح به اجتهاده المصيب لفهم الوحي».[٢]

يبدو أن أركون لم يضف شيء جديدا بل أعاد بعث الجدل بين الشرع والعقل، إلا أن عقل أركون لا يستوعب كل العقول لاعتقاده أن العقل الإسلامي لا يتحرك خارج فهم النص وهذا إجحاف،[٣] فإذا عدنا إلى المعتزلة مثلا لوجدنا النزعة العقلانية حاضرة بقوة، لأنها قادت حركة تنويرية تضاهي حركة التنوير الحديثة في أوربا ويذهب إلى درجة تضييق دائرة العقل الإسلامي

(١) عبد الحليم بن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، دار العاصمة، الرياض، ط١، ١٤١٤هجري، تحقيق علي حسن ناصر وعبد العزيز إبراهيم العسكر وحمدان محمد، ج٢، ص ٤٤٣، ٤٤٥.

(٢) أركون من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ..ص٣٢.

(٣) الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثية....ص٣٣.

عندما يقول «لا يجرؤ أبدا على مبادرة أو سؤال أو تأويل لا يسمح به الوحي المحيط بكل شيء بينما العقل لا يدرك شيئا إدراكا صحيحا إلا إذا اعتمد الوحي المبين»[1]، لقد سعى أركون في مشروعه إلى تفكيك العلاقة بين النص والقارئ في التداول العربي والغربي؟ موظفا مناهج علمية معاصرة ليصبح أحد نقاد الحداثة الغربية نقدا عقلانيا ليكون قد أسهم في التاريخ البشري لذلك فطموح أركون ينخرط في قراءة حرة قراءة تشعر كل ذات بشرية بأنها هي القارئ.

إن القراءة الأركونية تعتمد ترسانة مفاهيمية جد معاصرة إنها قراءة تاريخية وسوسيولوجية سيكولوجية وألسنية وسميائية، وبهذا يكون الأقدر على الانفتاح على العلوم الإنسانية والاجتماعية والأنتروبولوجية، إنه يسعى لزحزحة الإشكاليات الكبرى إلى عالم أوسع عالم أكثر تنوعا ثقافيا ومعرفيا وفي كل هذا نجد النقد الفلسفي حاضرا لكشف شروط هذه العمليات المعرفية وأسسها ومبادئها كما يعتمد المنهج المقارن لأن المقارنة تمكن القارئ والدارس من ممارسة التأويل لتجاوز واختراق التصادم الحاصل في الفكر الثنائي. إن هدف أركون خلق إبستمولوجية تاريخية قادرة على استيعاب كل منتج علمي وكل مظاهر الجدل والتفاعل بين العقول (العقل الديني والفلسفي والعلمي).

إنه يستعيد في مشروعه فكرة مركزية الإنسان وأدواته ويرفض سلب الإنسان مكانته الكونية وهنا يلتقي «بول ريكون» الفرنسي في قوله «إن كل الكتب مفتوحة على طاولتي لا كتاب أقدم من كتاب مازال حوار أفلاطون حاضرا الآن بالنسبة لي وقد أكد أفلاطون على مركزية الإنسان (الروح) في محاورة السبياد باعتبارها المبدأ الذي يؤسس إنسانية الإنسان»، والتركيز على البعد الروحي وأهميته في مشروع أركون فيه نقد للحداثة الغربية الكلاسيكية التي فقدت الإنسان بعدما اكتشفته لأن الأنتروبولوجيا أهملت البعد الروحي واهتمت بالبعد الزمني، وهذا النقد ينطوي على أمل إنقاذ الإنسان من الضياع والأحادية، إنه يأمل في حوار الإنسان مع ذاته وهذا مرهون بانفتاح الأنتروبولوجيا على البعد الديني كتجربة تاريخية لإثراء حياة الإنسان روحيا وثقافيا ومن ثم الانفتاح على الإنسان.

إن طبيعة العلاقة بين القارئ والنص تتخذ شكلين في نظر أركون: سلطة القارئ وسلطة النص، في تاريخنا كانت البداية لسلطة النص «نص إلهي» نص رسمي مغلق في عهد الخليفة

(١) أركون من فيصل التفرقة إلى فصل المقال.....ص٣٤.

عثمان وفي هذه المرحلة يتم استيعاب النص أو الحدث النبوي رغم أن غاية الرسول صلعهم هي بث الحيوية والذي حدث هو تطور كامل للحقيقة الدينية. وأركون يقسم تاريخ الفكر الإسلامي إلى مراحل: المرحلة التأسيسية استمرت حتى عام (١٥٠ هجري) والثانية مرحلة العصر الكلاسيكي استمرت (٤٥٠ هجري) تشمل القرنيين (٣- ٤) وفيه شهدت الأمة انطلاقة حضارية متميزة أنجبت العديد من العلماء والفلاسفة وقمة هذا العصر كانت مع المأمون زمن العباسيين أين أسس المأمون بيت الحكمة ونتج عن ذلك بروز الحضارات والثقافات الإسلامية باليونانية والفارسية والرومانية والسريانية. في هذه المرحلة تطورت الحضارة الإسلامية من كل جانب وفيه عرفت شخصيات مثل الكندي، التوحيدي، الفارابي، ابن سينا، ابن رشد، وفيه تم احتضان حركة المعتزلة، وفيه انتشرت النزعة الإنسانية (العقلانية)، ولكن لما جاء الخليفة القادر الذي حارب المعتزلة ومن تبنى أفكارها وكان ذلك في القرن ١١ هجري فضاقت دائرة الفكر الحر.[1]

أي أننا أمام المرحلة الثالثة للعقل الإسلامي ويسميها أركون ب (العصر السيكولاستيكي) وفيه دخلت الأمة ليلا طويلا استمر لمدة تسعة قرون انتهى مع بداية عصر النهضة العربية الحديثة في القرن ١٩م، إنها قرون الانحطاط وفيه حدثت قطائع مع اللحظة النبوية التأسيسية المبدعة ثم قطيعة مع التراث العربي الإسلامي الكلاسيكي المبدع (٣ -٤ هجري) تراث العقلانية، وقطيعة أخرى مع الحداثة الأوروبية حداثة العصر، إلا أن أركون لديه تحفظات على الحداثة الغربية بمعناها العلماني، حداثة لم تراعي وتحترم الآخر المغاير في عقيدته وقراءته وتاريخه وثقافته، رغم أنها حققت للذات الغربية ذاتها وانتشلتها من عصور الظلام.

لذلك يعتقد أركون بضرورة توظيف أنتروبولوجية إنسانية تحترم الإنسان الكوني لان عقل الحداثة قد تحول إلى عقل أداتي يعتد بذاته ملغيا كل العقول عقل الحرب والأزمات والنكسات. إلا أن هذا العقل سرعان ما وجد نفسه في عزلة عندما عجزت الحركة الاستعمارية عن إيجاد حلول للإنسان فلم يجد حلا للصراعات والتصادمات مع الطبيعة ومع الإنسان إنه عقل أناني لم يكن يوما عقلا كونيا لأنه لم يعترف يوما بالمغاير. وتعرض عقل الحداثة للنقد من الداخل قبل الخارج، وكان أحد النقاد أركون محاولا تصحيح مسار الحداثة ليصبح أكثر إنسانية وأقل أداتيه وأنانية، وهنا نجد أنفسنا أمام مفترق آخر ما بعد الحداثة، عقل ما بعد الحداثة انشغل

(١) أركون من فيصل التفرقة الى فصل المقال ص٣٥.

على تهديم المطلق الذي استند إليه عقل الحداثة، أما مجتمعاتنا فتعيش خارج زمن الحداثة وفي اللحظة التي فكرت الانخراط فيه وجدت نفسها أمام ما بعد الحداثة والعولمة مما يعني أن هناك تفاوت كبير فنحن نجهل منجزات الحداثة (العلمية والفلسفية والتقنية)، وفي القرن (١٩) عصر النهضة العربية استفاق العقل العربي على أثر صدمة الحداثة إذن هل نحن مطالبون بنص الحداثة للدخول في نص ما بعد الحداثة؟.إن العالم العربي المعاصر يعيش عمق الأزمة الثقافية والفكرية ومن مظاهر الأزمة عدم نضج المشاريع النهضوية فكرة وممارسة فما الحل؟..

يعتقد أركون أن من بين الأسباب اضطراب العلاقة بين القارئ والنص وأقصد النص الديني أو القرآني إن علاقة العقل بالنص تثير عدة إشكالات أولها الصيرورة التاريخية لتشكل العقل العربي ومشكلة تتعلق بالمنهج المعرفي المعتمد منذ (ق٣ للهجرة) وما تلاها من ركود وجمود وانتكاسات معرفية منها تحريم الفلسفة و إبعاد المنطق وغلق الاجتهاد بداية بأبي حامد الغزالي (تهافت الفلاسفة) (٥٠٥هجري) وفتاوى ابن الصلاح الشهر زوري (٦٤٣ه) وغلق الاجتهاد وتحريم الفلسفة والمنطق، وبعدها سقوط قرطبة (٦٣٥ه) ثم سقوط الخلافة ببغداد (٦٥٦ه) وانفصلت المعرفة عن التطور الحضاري حتى عصر الصدمة مع الحداثة الغربية (١٩) تصادم مع النظريات المعرفية الفلسفية[١]

في ظل هذا التصادم حاول البعض التأسيس لمشروع نهضوي مشروع أنبنى على تصورات ومفاهيم أيديولوجية لمكونات الذات وللآخر آل للفشل والإخفاق. في ظل هذه الوضعية حاول أركون أن ينخرط بمشروع يدعي أنه مغاير تأسس على تحديد العلاقة بين القارئ والنص تقوم على زحزحة مفاهيم التقديس وتكريس مشروعية النقد والشك في المقولات الوضعية، سواء في الفكر الإسلامي أو الاشتراكي ولفهم النص الديني يعتقد بضرورة استعارة المناهج العلمية الغربية، لأن الغرب تمكن من عقلنه العلوم الاجتماعية بهدف تجاوز التفسيرات الناجزة والمكتملة للنص وتقديم قراءات معاصرة للنص ومكوناته الثقافية رغم أن أركون مدركا اختلاف الحقلين التداوليين (الإسلامي والغربي) إلا أنه يعتقد بضرورة القراءة الحداثية لأن إسلام اليوم ما هو إلا استمرار لإسلام عصر الانحطاط.[٢]

(١) محمد أركون مفكرا: أعمال المؤتمر الفلسفي الرابع الجمعية الفلسفي العلمية الأردنية، عمان دار يافا العلمية، ط١، ٢٠٠٩، ص٣٥.

(٢) محمد أركون مفكرا، ص ٢٣.

ولإنجاز المشروع الحضاري الحد اثوي يرى أركون ضرورة التخلي عن المنهجية السردية، والتعامل مع الموروث بمنهجية علمية حدثية (علم التاريخ، العلوم الإنسانية)، ومن ثم ننتقل من مرحلة التاريخ الراوي الفيللوجي إلى منهجية التاريخ الإشكالي تاريخ نقدي، للتمكن من الكشف عن المفكر فيه واللامفكر فيه، وهذه الطريقة اعتمدها فوكو سابقا يقول»وهذا ما فعله فوكو عندما درس .... تاريخ الفكر الغربي، وكل التشكيلات المعرفية أو الإبستمولوجية التي تتابعت عليه منذ القرن السادس عشر وحتى اليوم».... كتاب الكلمات والأشياء غاليمار ١٩٦٦[١].

ويؤكد أن المناهج المعاصرة هي التي مكنت المجتمعات الأوربية من الحداثة يقول «إنها المناهج التي طبقت على التراث المسيحي وأدت إلى انطلاق الشعوب الأوربية وتحررها»[٢] ولكن قبل التأسيس لسوسيولوجيا النهضة والحداثة لابد من التأسيس لسوسيولوجيا الإخفاق في الفكر العربي، لمعرفة الأسباب التي تؤدي إلى فشل فكر ما في لحظة تاريخية ما. مثلا أسباب فشل فكر ابن رشد في حقل البيئة العربية ونجاحه في البيئة الأوروبية، بهدف التوصل إلى قوانين اجتماعية تاريخية لتأسيس نهضة فكرية[٣] ومن الأسباب التي أشار إليها أركون غياب المنهج المقارن مما كان سببا في غياب ثقافة متسامحة، وغياب المقارنة يبقي الاعتماد على التفسير الأحادي للظاهرة أو النص القرآني.

كما يؤدي إلى غياب الحوار وتعدد القراءات، وحل محلها فقه الخلاف بمنطق صحة القراءة تتوقف على بطلان نقيضها، وما دام القراءات السابقة لا تتوفر على الحوار والتعددية فلابد من الاعتماد على القراءة الداخلية في الأصول من خلال الحوار ليدخل النص منطق الحوار الحضاري، إلا أن نقل المناهج من حقل وتطبيقها على حقل مغاير تماما قد لا يؤدي إلى نتائج علمية صارمة في نظر علي حرب،[٤] مما يعني أن مرجعية أركون الإبستمولوجية ما زالت في مستوى التصورات والتجريد ولم تطبق على عينة من النصوص لإثبات مدى نجاحها أو فشلها.

واعتماد منهجية أركون في التعامل مع النص التراثي قد يؤدي إلى زحزحة كل المفاهيم دون

(١) أركون: الإسلام، أوروبا، الغرب رهانات المعنى وأرادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح، بيروت دار الساقي، ط١، ١٩٩٥، ص١٠٠.من فيصل التفرقة ص٧٩.....ص٠٩.

(٢) أركون: الإسلام، اوروبا، الغرب ٣٦.

(٣) أركون: الإسلام، اوروبا، الغرب.....ص٦١.

(٤) علي حرب: النص والحقيقة، ص٩٠.

بديل، وما يؤخذ على أركون أنه لم يحدد موقفا واضحا من النص القرآني هل هو نص مطلق أم تاريخي حتى على مستوى المصطلح هناك اضطراب مرة يميز بين الحدث الإسلامي والحدث القرآني ومرة يقدم مصطلح الحدث.[١] وفي أماكن يقر أنه انبثاق تاريخي لظاهرة جديدة في القرن السابع[٢] وفي مواقع يؤكد أنه نص يستدعي التأويل لأنه نص مفتوح على جميع المعاني، وأن العقل البشري لا يستطيع تملكه بصورة نهائية، إن أركون يقسم النص إلى طبقتين طبقة التعالي وطبقة الواقع، مما يجعلنا نتساءل عن إمكانية نقل النص من المستوى الأول إلى المستوى الثاني باعتباره حدثا تاريخيا، ويحاول أركون من خلال المناهج التوفيق بين مستويات النص فنجده يتعامل مع النص القرآني كمقدس الهي ويتعامل مع النص كنتاج ثقافي (شروحات والتفاسير).

إن نقد أركون انصب على البعد النظري دون غيره لفك العلاقة بين العقل المسلم والوحي كمعطى إلهي من خلال القول بتاريخية النص وإمكانية اختراق متنه وبنيته الأسطورية والمجازية، لأنه نص كباقي النصوص الدينية حيث يقول «القرآن ليس إلا نصا من جملة نصوص أخرى تحتوي على مستوى التعقيد نفسه والمعاني الفوارة الغزيرة كالتوراة والأناجيل والنصوص المؤسسة للبوذية أو الهندوسية.....»[٣].

نقد العقل الإسلامي قراءة في الخصائص

يعتقد أركون أن العقل الإسلامي لم يمارس التفكير في كثير من الأشياء (غير المفكر فيه والممنوع التفكير فيه، أي توجد مساحة كبيرة داخل العقل الإسلامي لم يفكر فيها لعدة أسباب منها عدم نضج شروط تناولها في مجتمعاتنا وبسبب سيطرة النظرة الدوغمائية التي حالت دون النقد والتفكير لذلك فهي مصنفة في دائرة الممنوع التفكير فيه «فلابد من الخوض في هذا الممنوع المستحيل التفكير فيه وهي وظيفة عقل ما بعد الحداثة أو المجتهد (المنبثق)[٤] إن العقل المنبثق دوره أنه «يلج إلى ما لا يمكن التفكير فيه وما لم يفكر فيه بعد».[٥]

---

(١) علي حرب: النص والحقيقة، ص٦٥.

(٢) علي حرب: النص والحقيقة، ص ٦٦.

(٣) اركون. الفكر الاصولي واستحالة التاصيل، نحو تاريخ اخر للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي بيروت، ط١، ١٩٩٩، ص٣٥-٣٦.

(٤) أركون: الفكر الأصولي واستحالة التاصيل، ص١١.

(٥) أركون. الفكر الأصولي واستحالة التاصيل، ص١٤.

ومن القضايا اللامفكر فيها حسب أركون «كل المشكلات التي طمست أو رميت في ساحة المستحيل التفكير فيه من الإسلام الرسمي منذ الأمويين نقصد بذلك مسألة تاريخ النص القرآني وتشكله تاريخ مجموعات الحديث النبوي ثم الشروط التاريخية والثقافية لتشكل الشريعة ثم مسألة الوحي ثم مسألة تحريف الكتابات المقدسة السابقة للقرآن ثم مسألة التعالي الخاص بالآيات التشريعية في القرآن ثم مسألة هل القرآن مخلوق أم يعاد خلقه، أي غير مخلوق، ثم مسألة الانتقال من الرمزية الدينية إلى سلطة الدولة والقانون[١] ثم مسألة مكانة الشخص البشري ثم مسألة حقوق المرأة ثم مسألة تربية الأطفال وكل هذه المسائل الكثيرة والتساؤلات لم تغطي إلا مساحة خفيفة من الفكر القروسطي أو البحث الأكاديمي «الإستشراقي»[٢]

هذا النص فيه إشارة إلى جملة القضايا التي أرقت أركون والتى حاول تناولها بالنقد ويمكن تصنيف المواضيع إلى:

١- مواضيع تراثية كانت محل خلاف على مستوى القراءة والمصادر (منها ما يتعلق بالقرآن كقضية التدوين الجمع، الحفظ، الثابت، المتغير، الوحي، خلق القرآن، علوم الحديث....)، يعدها أركون من القضايا اللامفكر فيها خاصة على مستوى الطرح الإشكالي أو الأشكلة يقول «أقصد بالأشكلة جعل الأشياء إشكالية أو التشكيك في بديهيتها وصحتها»[٣] أي أن كل ما كتب حول تلك المساءل لابد أن يعاد قراءته قراءة إشكالية لكن ما هي الغاية من التشكيك في كل شيء؟.

إن الشك أسلوب علمي لابد منه خاصة ما تعلق بالتراث ولكن وفق شروط والشك مهمة العقل المنبثق عقل لا يؤمن بالأسس وينعدم لديه الثابت، يقول أركون «كلما حاول أن يؤصل نظرية أو تأويلا أو حكما اكتشف أن الأصول الموصلة تميل في الواقع إلى مقدمات ومسلمات تتطلب أيضا التأصيل والتأييد والتحقيق وهكذا يتواصل البحث إلى ما لانهاية له حتى نكشف استحالة التأصيل»[٤] إذا ما تعاملنا مع النص القرآني بمنطق الأشكلة فما هي النتائج المترتبة؟.

هذا يفيد أن أركون يشكك في النص القرآني على عدة مستويات (تواترة، كتابته في عهد النبي، جمعة في عهد أبي بكر الصديق، وجمع الناس على القراءة في عهد عثمان بن عفان، وفي

(١) الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثية. ص٣٩.
(٢) أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، دار الساقي، ترجمة هاشم صالح، ط٣، ١٩٩٨، ١٩.
(٣) أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص١٩٩.
(٤) أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص١٤-١٥.

دلالة الآيات.....). وممارسة العقل المنبثق للشك والنقد يفضي إلى تلاشي المعنى وغياب اليقين، ومنه استحالة المسك بالمعنى الحقيقي، وكأن أركون يريد أن يرمي بالنص في عالم الضياع.

٢- قضايا لم تطرح على النحو المعاصر طرحا عميقا ودقيقا كالانتقال من الرمزية الدينية إلى سلطة الدولة والقانون القضائي ومكانة الإنسان حقوق المرأة التربية يقول أركون «ما لا يمكن التفكير فيه بسبب مانع يعود إلى ضيق العقل ذاته أو انغلاقه في طور معين من أطوار المعرفة نضرب بذلك المثال التالي ما كان يمكن أي فقيه أو متكلم أو فيلسوف طوال العصور الوسطى وحتى فجر الحداثة أن يفكر في المواطنة بالمعنى الذي نعرفه حاليا أقصد بالمواطنة فضاء يساوي فيه جميع المواطنين بغض النظر عن أصلهم العرقي أو دينهم أو مذهبهم أو جنسهم»[١]

لكن المواطنة لا تعتبر من القضايا اللامفكر فيها في تراثنا لعله يقصد المفهوم ولا يعني البعد الدلالي. إذن لابد من إعادة قراءة التراث قراءة نقدية ولكن التأكيد أن ما جاء به الإسلام لم يبلغه العقل الحداثي أو ما بعده بعد، فمثلا قضية الإكراه في قوله تعالي: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

هذا المفهوم متقدم عن ما جاء في حقوق الإنسان، هذا يجعل الممنوع التفكير فيه هو الآخر بحاجة إلى ضبط معرفي. ومن اللامفكر فيه يقول أركون: «وما لايمكن التفكير فيه يعود أيضا إلى ما تمنعه السلطة الدينية والسلطة السياسية (الدولة القائمة) أو الرأي العام إذا ما جمع على عقائد وقيم قدسها وجعلها أساسا مؤسسا لكينونته ومعبرة عن أصالته ومن الأشكال المعروفة الدالة على ذلك قضية سليمان رشدي في عصرنا هذا وقضية خلق القرآن في القرون الوسطي»[٢] إذن الممنوع مصدره إما السلطة الدينية أو السياسية أو سلطة الرأي، لكن المعروف أن مسألة خلق القرآن كانت موضع جدل إلى درجة الاقتتال مما يعني أنها لم تكن محضورة التفكير.أما سلمان رشدي في كتابه «آيات شيطانية» فكان عرضة للنقد لأنه مس بمقدسات الأمة.

ومن خصائص العقل المنبثق رفض «التشبث بتفوق أمة أو سنة أو اتجاه أو لغة أو عصر أودين أو فلسفة على غيرها»[٣]

(١) أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص١٠.
(٢) أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص١٠.
(٣) أركون: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص١٩٩.

إذن أركون يفضل الحياد وهو ما عبر عنه «مشروع نقد العقل الإسلامي لا ينحاز لمذهب ضد المذاهب الأخرى ولا يقف مع عقيدة ضد العقائد التي ظهرت أو قد تظهر»[١]

في هذا النص يدعي التزام العلمية لبلوغ الحقيقة لكن ألا يعني هذا رفض الخصوصية التي تتميز بها بعض الأديان عن الأخرى؟. إن أركون حاول المساواة بين الإسلام كدين وباقي الأديان وهنا قد تحيز لفلسفات ومذاهب ولغات على حساب خصوصية الدين الإسلامي لتضييع الموضوعية، وهذا واضح في قوله «أقول إن القرآن ليس إلا نصا من جملة نصوص أخرى تحتوي على مستوي التعقيد منه والمعاني الفوارة الغزيرة كا لتوراة والأناجيل والنصوص المؤسسة للبودية أو الهندوسية»[٢]

هذا النص يوقع أركون في إشكال منهجي ومعرفي لأنه يتعامل مع النص القرآني تعامله مع النصوص الأخرى، وينطلق من رفض التعامل مع النص بشحنة عاطفية ووجدانية بدل المنطق العلمي هذا جيد إذا تعلق الأمر بالتقديس لا المقدس.

٣- إن العقل المنبثق يوظف نظرية صراع التأويلات يقول أركون «العقل المنبثق حديثا يعتمد نظرية التسارع بين التأويلات بدلا من الدفاع عن طريقة واحدة في التأويل»[٣]

إن العقل المنبثق عقل متفتح على كل الإمكانات في إطار التأويل، والتأويل يعني فتح باب القراءات المختلفة ومن ثم تجاوز الخصوصية يقول أركون «هذا المنهاج ينقذنا من السياج الدغمائي المغلق ويحررنا من مبدأ الأمة الناجية والأمم المالكة الذي انبنت عليه كتب الملل والتحل»[٤].

٤- ومن خصائص العقل المنبثق رفض التأصيل[٥]:

إن دعوة متفتحة للتفكيك تفكيك كل المرجعيات والأصول، وهذا يقودنا إلى الحديث عن تاريخية النص وهو الهدف الأسمى باعتباره الأصل يحتاج للتفكيك وذلك من خلال تأطيره زمنيا ومكانيا باعتباره أجوبة آنية لحوادث، ويحاول أركون تجاوز التراث الإسلامي إلى باطن

(١) أركون من فيصل التفرقة الى فصل المقال ص٧١.
(٢) أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص٣٥-٣٦.
(٣) أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص١٤.
(٤) أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ص١٤.
(٥) أركون: من فيصل التفرقة، ص ١٤-١٥.

التراثيات بحثا عن الإنسان المتدين من خلال ممارسة النقد على التراث الإسلامي بتقليص الهوة بينه وبين باقي الكتب المقدسة التي خضعت للنقد (العهد القديم والحديث) يقول «نريد توسيع مشروع نقد العقل الإسلامي لكي يصل إلى العقل اللاهوتي عند أهل الكتاب فيتحول مفهوم أهل الكتاب إلى المفهوم الأنتروبولرجي التاريخي»[١]

مصطلح تاريخية النص عند أركون

إن مصطلح التاريخية يضعنا أمام مشكلات خطيرة و إذا علمنا أن الغاية هي القول بتاريخية النص القرآني، محاولا توسيع دائرة الحكم لتشمل نصوص أخرى والخطاب الديني عموما وهنا تكمن الخطورة. فنتساءل: هل وجود نماذج في النص تاريخية يبرر التعميم؟ هل ما يصدق على العهدين القديم والحديث يصدق على القرآن؟.

رغم اختلاف المعاجم في تحديد المصطلح لكنها متقاربة في الدلالة فالتاريخية صفة لما هو تاريخي ولا يمكن تحقيقتها إلا في وسطها الذي نشأت فيه[٢] وعليه فالقول بتاريخية النص يعني ربطه بجذور الزمان والمكان اللذين ظهرا فيهما واعتباره انعكاس لواقع اجتماعي واقتصادي وسياسي وثقافي، ولقد عبر أركون عن همه في قوله «ارخنة كل ما كانت قد نزعت منه صبغة التاريخية على نحو متواصل ومنتظم على مدار التاريخ»[٣].ومن المساءل التي أخضعها للارخنة «الإيمان» فالإيمان له وجهان قديم وحديث فالحديث «يقبل بإعادة النظر حتى في الأصول الأولى من أجل انتهاكها و إعادتها إلى الشروط المشتركة للجدلية الاجتماعية»[٤].والإيمان كظاهرة إنسانية حاضر عبر التاريخ وهنا يربط الأصول بالواقع الاجتماعي الذي ظهر فيه أول مرة ولكن انتهاك الأصل قد يؤدي إلى إلغائه أو التشكيك فيه، والأرخنة متأتية من استحالة التأصيل وتعدد الأصول وظرفها تاريخية اللغة والفكر والعقل، إذن كل شيء يخضع لمنطق الصيرورة وكل من يعتقد في أصل يعد مؤمنا تقليديا «قرآن، إنجيل، توراة...» لكن هل الأصل في النص القرآني التاريخية؟

(١) أركون: من فيصل التفرقة الى فصل المقال، ص٧٢.
(٢) الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثية، ص٤٨.
(٣) أركون: القران من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص٨٢.
(٤) أركون: القران من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص٨٣.

لا شك أن العبرة في النص بعموم اللفظ وليس بخصوص السبب كما أن الكثير من النصوص جاءت مقترنة بحدود الزمان والمكان (تحريم الزنا، الخمر، الربا، القتل، الأمر بالصلاة، الزكاة... إلخ) . لكن أركون لديه تصور مغاير يقول «يطلب منه الخضوع للشعائر والعبادات الدينية التي تجعله يتقمص من الداخل كل النظام النفسي والمعنوي والاجتماعي والسياسي للثرات المقدس» وفق المعنى الفيزيائي والجدي لكلمة تقمص وهكذا التراث الأرثوذوكسي مع مرور الزمن و يصبح مقدسا ومن ثم فلا يمكن مناقشة أو طرح الأسئلة عنه أو الكشف عن تاريخيته»[١]. أي أن القداسة هي نتاج تكرار الشعائر المفروضة رغم أن الإنسان حر في العبادة لقوله تعالى: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ ﴾ [البقرة: ٢٥٦] والقرآن أقر الحرية كمبدأ أو طبقة لقوله تعالى: ﴿ وَقُلِ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡۖ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ ﴾ [الكهف: ٢٩].

رغم أن أركون يدعي أن الحرية مفهوم حديث. وطرح أركون إشكالية الإيمان التقليدي بدل القناعة، وقد عرف علي حرب التاريخية بقوله «التاريخية تعني أن للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي وحيثياتها الزمنية والمكانية وشروطها المادية والدنيوية كما تعني خضوع البنى والمؤسسات للتطور والتفسير أي قابليتها للتحويل والصرف و إعادة التوظيف»[٢]. تعريف مثل هذا لا ينصب على النص القرآني وهذا ما حاول أركون القيام به.

لا شك أن نقد أركون يستهدف النص القرآني وهذا واضح في تأثره بفلاسفة عصر لأنوار ونزعهم القدسية على الكتاب المقدس ودعوته، والحاجة إلى إعادة قراءة التراث قراءة نقدية، واضح استهداف النقد للنص القرآني من خلال الدعوة إلى تطبيق المناهج (اللسانيات، الأنتروبولوجيا.....) وتعدد زوايا النقد يهدف إلى إثبات تاريخية النص ونزع القدسية، إن أركون يعتمد الدراسات الإستشراقية طريق لفهم النص رغم ممارسة النقد على بعضها.وتبقى الحاجة ماسة لإعادة ترتيب العلاقة بين القارئ والنص سواء كان دينيا أو أدبيا أو فلسفيا أو علميا بهدف ملاحقة المعنى الحقيقي وتحقيق فهم أفضل لذواتنا لنصبح قادرين على التواصل مع الأخر.

---

(١) أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص٢٣٣.

(٢) علي حرب: نقد النص، المركز الثقافي الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٣، ص٦٥.