أثر نظريات التأويل الغربية على إشكاليات تفسير القرآن الكريم.

أحمد محمد جاد(*)

تمهيد:

وعند هذه المرحلة من البحث، سوف نتنقل إلى بيان تلك الآثار التى خلفتها نظريات التأويل واتجاهاته في الفلسفة الغربية المعاصرة على إشكاليات تفسير القرآن الكريم في الخطاب الإسلامى المعاصر، لكى نلحظ على نحو أولى ذلك الحضور القوى لتلك النظريات باتجاهاتها المتعددة في قراءة القرآن الكريم عند الليبراليين المسلمين المحدثين، فالنظريات التى طبقت في أول الأمر على الكتاب المقدس، ثم توجهت بعد ذلك إلى قراءة وتأويل مختلف النصوص المكتوبة، سواء كانت نصوصًا قانونية أو تاريخية أو أدبية، سوف نجد النسخة العربية منها في إعادة قراءة القرآن الكريم.

وسوف نلحظ هنا أن نظريات شلاماخير ودلتاى وبولتمان وهيدجر وغادامير ودريدا وبول ريكور وفوكو وغيرهم، سوق تظهر على نحو بارز واضح في تناول القرآن الكريم عند الليبراليين المسلمين المعاصرين، فالمنهج وآلياته وأدواته غربى محض ينتمى بعضه إلى الفكر الأوربى في القرن التاسع عشر والآخر إلى القرن العشرين، وما يطبق فيه هذا المنهج هو القرآن الكريم أو بتعبير أدق إعادة قراءة القرآن الكريم مع خلال قطيعة تامة

(*). القسم الثاني من بحث الأستاذ الدكتور/ أحمد محمد جاد عبدالرازق "**نظريات التأويل في الفلسفة الغربية وأثرها على إشكاليات قراءة القرآن الكريم في الخطاب الإسلامي المعاصر**"، الأستاذ المساعد بقسم الفلسفة الإسلامية – بكلية دار العلوم – جامعة القاهرة.

obeikandl.com

مـــع التراث، وفى الوقت ذاته التواصل مع الآخر الأوربى وعلى نحو خاص في مرحلتى الحداثة وما بعد الحداثة. مع توظيف بشكل خاص لما قدمته العلوم الإسلامية الأخرى من علـــم الكلام وأصول الفقه وعلوم القرآن، من أجل الوصول إلى نتيجة خلاصتها الوصول إلى نفس النتائج التى توصل إليها الغربيون من دراسة نصوصهم المقدسة.

فالـــتأويل هنا وسيلة أساسية في التعامل مع القرآن الكريم إن في إعادة قراءاته أو في دراسة تاريخه، وعلى حد تعبير طيب تيزينى:" إن صيغة التأويل ... أسهمت بقوة ملحوظة وعبـــر جل الفرقاء في إحالته إلى موضوع بحث نقدى، بقدر أو بآخر، في اختراقه. فهو، أى الـــنص المعنـــى، لـــم يقدم نفسه من حيث هو بنية ذهنية قابلة للتأويل من داخلها ومن خارجهـــا ضمن احتمالات متعددة لقراءات متعددة... فحسب، بل إنه هو نفسه لإضافة إلى ذلك .... يدعو إلى هذا التأويل من باب التنظير له ويحرض عليه، وإن كانت هذه الدعوة نفسها مشوبة بالاحتمالية التعددية[١] ". إن فهم النص هنا لا يبدأ من قراءة النص، وإنما يبدأ من ثقافة القارئ وخلفيته[٢] ، والقرآن الكريم لدى هؤلاء كله متشابه، وفيه دلالات محتملة لا تحصى، وتتيح للكل أن ينطق باسمه[٣] .

وفى هذا السياق لا توجد عند هؤلاء قراءة بريئة، فالقراءة لا يمكن أن تكون حيادية، لأنها تعتمد على ثقافة القارئ ومكوناته الفكرية والعلمية[٤] ، والنص ليس لألفاظه دلالات

---

(١). انظر، د. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص ٢٠٥.

(٢). انظر، د. نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة، ص ٧٧.

(٣). انظر، د. نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدينى، ص ١١٨.

(٤). علـــى حـــرب، نقد النص، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، ١٩٩٣، ١٣٣.

ذاتـية[1]، ولا تـوجد عناصر جوهرية ثابتة في النصوص، فلكل قراءة بالمعنى التاريخى الاجتماعى جوهرها الذى تكشفه في النص[2].

ووجوه القراءة هنا متنوعة إنها تعنى:" أن نبدل وننسخ، أو نحرف ونحو، أو نزحزح ونقلـب، أو ننقب ونكشف، أو نحفر ونفكك، أو نرمم ونطعم، أو نفسر ونؤول، فهذه وجوه للقراءة والتفكير في النصوص[3]". وليس هناك في هذه القراءة إلا المعنى النسبى، فأركون يقـرر أنـه " من السخف الذى نأباه على أنفسنا أن نحدد أخيرًا المعنى الحقيقى للقرآن[4]"، والقـرآن الكـريم، علـى النحو الذى سوف تشير إليه هذه الدراسة، فيما بعد، عند طيب تيزينـى:" يقـول لا شئ دون أن يقول شيئا[5]، فالتأويل هنا يعنى أن الحقيقة لم تقل مرة واحدة، وأن كل تأويل، هو إعادة تأول[6]، وهنا يأتى القول بلا نهائية المعنى عند أركون:" والـذين يـسعون لإرجـاع نص حر غير منتظم تنفجر منه آلاف المعانى... إلى عرض منهجـى خطـى دال، إنما يقعون في تناقض لغوى سمج، فلا يمكن نقل الكلام ذى البنية الأسطورية إلى مجرد كلام دال بدون إفقار قصى لجملة معقدة من المفاهيم[7]".

وأيـضا فمـن بين سمات النص القرآنى عند طيب تيزينى سمة التأويل، وهى ترتبط بشكل أول بآخر بكونه نصا كليا إجماليا، وبكونه بنية مفتوحة المعنى، فالقرآن الكريم:" لم

---

(١). محمد أركون، الوحى، الحقيقة، التاريخ/ مجلة الثقافة الجديدة، عدد ٢٧/٢٦، ترجمة العربى السوافى، المغرب، ص ٣٦.
(٢). النص القرآنى أمام إشكالية البنية والقراءة، ص ٢٨٥.
(٣). انظر، على حرب، نقد الحقيقة، ص ١٢.
(٤). محمد أركون، الفكر العربى، ترجمة عادل العوا، سلسلة زدنى علما، ص ٤٣.
(٥). طيب تيزينى، النص القرآنى، ص ٢٦٤.
(٦). انظر، السابق، ص ٢٦٦.
(٧). السابق، ٢٥٦ــ٢٥٧.

يتقدم نفسه من حيث هو بنية ذهنية قابلة للتأويل من داخلها ومن خارجها ضمن احتمالات متعددة لقراءات متعددة ... فحسب، بل إنه نفسه إضافة إلى ذلك... يدعو إلى هذا التأويل من باب التنظير له، ويحرض عليه، وإن كانت هذه الدعوة نفسها مشوبة بالاحتمالية التعددية ... والحق أننا نواجه في ذلك واحدة من الأقنية المتعددة والحاسمة التى عملت على اقتحام النص، والنفاذ إلى نواظمه الداخلية بغية تخصيصه وتشخيصه، وفقا لمقتضيات واحتياجات الوضعية أو الوضعيات الاجتماعية المشخصة المنطلق منها المؤولون[1]". إن القرآن الكريم يقتضى موقفا تأويليًا لديه من خلال الحكم والمتشابه[2]".

وبالجملة فإن" إشكالية النص القرآنى القائمة على الحكم والمتشابه تحولت والحال كذلك إلى إشكالية العلاقة بين القوى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وأحيانا كذلك الإتينية في المجتمع ... إن الوضعيات الاجتماعية المشخصة في المجتمع العربى الإسلامى، بما انطوت عليه نسمات ومطالب اجتماعية اقتصادية وسياسية وثقافية ... الخ هى التى تدخلت في عملية خلخلة النص القرآنى وتشظيه وتوزعه بنيويا ووظيفيا في اتجاهات طبقية وفئوية وأقوامية إتينية متعددة، وقد أتى ذلك على نحو ظهر فيه هذا النص مُعادا بناؤه وفق قراءات متعددة محتملة تعدد تلك الاتجاهات وحواملها المجسّدة بالوضعيات المذكورة إياها[3]".

---

(١). السابق، ص٢٧١.

(٢). السابق، ص ٢٧٧.

(٣). انظر، محمد جمال باروت، الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة، حوارات القرن، دار الفكر العربى، دمشق، ٢٠٠٢، ص ١٣٦-١٣٧.

وأيضا من خلال بنية المجاز الموجودة فيه:" إن النص القرآنى يقوم في تركيبه اللغوى علـــى أوجه متعددة من المجاز، تمارس دورا هائلا في استحداث ما يبدو فيه بنية التباسية نصية دائرية ومستقيمة ومربعة ومستطيلة ومكعبة وحلزونية، وكل ما يمكن أن يتخيل من الأشـــكال والفـــضاءات، وهـــذا يتضمن القول بأن الأشكال المجازية المعنية جسدت حجر الـــزاوية أو واحدا من أحجار الزاوية الحاسمة في البنية النصية القرآنية[1]"، وتلك المسألة هى التى سوف يركز عليها أركون، على النحو الذى سوف نشير إليه فيما بعد، عند تناوله لخصائص اللغة القرآنية.

ومن هذه الزاوية فإن النص القرآنى لديه بنية قابلة للتأويل؛ وفقا لتلك المتغيرات التى تطرأ على الواقع أو على الوضعية الاجتماعية المشخصة، والوقوف في وجه التأويل يؤدى إلـــى تحديات أو معضلات ثلاث:" الأولى، من تلك التحديات يقف في وجه الواقع المتجدد والمتغير الذى يجرى الحديث عنه وباسمه إسلاميا، وذلك بالنظر إليه وكأنه لحظة وجودية مطلقة (غير مقيدة زمانيًا ومكانيا. والتحدى الثانى، يبرز في وجه النص الدينى الذى ينطلق مـــنه بمـــثابة بنـــية مغلقة ناجزة تطالب بلوى عنق التاريخ والتراث الواقعيين المشخصين والخاضـــعين في هذه الحال للتغير لصالحها. أما التحدى الثالث، فينصب في وجه الحركة التأويلـــية المـــستنيرة، وفى وجه معضلة التأويل من حيث هى أداة عقلية، يمكنها استنباط مطابقات أولية مناسبة بين النص والواقع[2]".

وهـــنا أيضًا يتناول الخطاب الليبرالى تخصيص العام باعتباره شكلًا من أشكال التأويل أو نـــوع مـــن أنـــواعه، فالتأويل لا يخص غير الواضح، بل يشمل أيضًا واضح الدلالة،

---

(١). النص القرآنى، ص٣٠٠.

(٢). النص القرآنى، ص٣٠٠.

والمجـتهد هـنا في نظر هذا الخطاب يمكن له القول بتخصيص عام الناس وتقييد مطلقه بالمصلحة، أو تأويل ظاهره، أو إيقافه عن العمل[1].

وأيـضا مما ساعد على تناول القرآن الكريم باعتباره بنية مفتوحة، ما يرتبط بإشكالية الظاهر والباطن لديه، وهى سمة من سمات القرآن الكريم لديه مرتبطة بما أشرت إليه آنفا على نحو وثيق، يقول طيب تيزينى:" ومن الهام ملاحظة أن هذه السمة القرآنية، ولا تتمثل فـي بنية قرآنية صامته فحسب، وإنما تبرز أيضا بمثابتها بنية تدعو إلى النظر إليها وفيها علـى أنها كذلك، وهنا يكمن وجه آخر من أوجه التحفيز على التعامل مع النص القرآنى بمثابته مفتوحًا أولًا، ومترعًا بالاحتمالات والآفاق الفهمية التأويلية ثانيا[2]".

وهـنا علـى الـنحو الذى سوف أشير إليه فيما بعد سوف نجد القول بالتاريخية وما يـستلزمها مـن القول بالقراءة التزامنية في إطار السياق الاجتماعى والثقافى والتاريخى للنص المقروء والقول بالتاريخية والخضوع للزمان والمكان المحددين تاريخيا وجغرافي، كمـا سـوف نجـد تعدد التفسيرات على نحو لا نهائى، وان قراءة النص إعادة كتابة له، فالـتأويل مستمر هنا في سيرورة لانهائية دائمة، دون الالتزام بأية قواعد لهذا التأويل، من أجل التوافق مع الواقع المعاصر، والقيم الحديثة، وما أفرزته العلوم الغربية المعاصرة في دراسة الظاهرة الدينية، فالنقطة المهمة هنا، هى مقدرة القارئ للقرآن الكريم، على تحوير الـنص وفهمـه، وتفكـيكه، والبحث عن المهمش فيه أو المسكوت عنه أو اللامفكر فيه. إضافة إلى عدم القدرة على تحديد المعنى الدقيق المحدد للنص، مما يعنى القول باللامعنى واللانـص بوساطة التلاعب الحر باللغة، وهو ما أشرت إلية على نحو تفصيلى في القسم الأول من هذا البحث.

---

(١). د. عـبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة، من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة، عدد ٢٣٢، ١٩٩٨، ص ٣١.

(٢). انظـر، العقلانـية التطبيقـية، ترجمة د. بسام الهاشم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٤، ص ٢٧٧.

وعلـــى الجملـــة فإن تطبيق "مقولات البنيوية والتفكيك على نص ديني ... يوقعنا في محاذيـــر ربما لا نقصدها[1]"، بل ربما بما أدى هذا إلى تدمير القرآن الكريم نفسه، وذلك بنزع القداسة عنه، فالقراءة الموضوعية التاريخية للقرآن الكريم، لا تتحقق عند الليبراليين الإنـــسانيين إلا بنـــزع القداسة عن القرآن الكريم، واكتشاف مدى تاريخية القرآن الكريم، وارتباطه بالواقع، وما يرتبط به من ظروف اقتصادية واجتماعية، ونفسية ودينية، والتفكيك الألسني هنا هو ما يحقق هذه الغاية، إذ يكشف عن اللحظة التاريخية التي أسسته وشكلته، وهـــو أمر يمكن تحقيقه عند هؤلاء من خلال هذه المناهج وهو ما سوف يتضح لنا فيما بعد.

١ــ آليات نقد العقل الديني وتفكيكه.

أ ــ الإسلاميات التطبيقية والإسلاميات الكلاسيكية.

إن مـــنهج اركـــون فـــي التعامل مع القرآن الكريم يستند على ما يسميه "الإسلاميات التطبيقية"، والتي تأثر فيها فيما يبدو بما كتبه غاستون باشلار عن "العقلانية التطبيقية [2]"، التي يحددها قائلا: " إن الإسلاميات التطبيقية هي ممارسة علمية متعددة الاتجاهات، وهذا نـــاتج مـــن اهتماماتها المعاصـرة ... والمتطلبات الخاصة بموضوع دراستها. لقد ارتبطت ظاهـــرة الإسلام منذ نشأتها بكلام أصبح نصًا، وهذا يعني أنه ينبغي على عالم الإسلاميات أن يكـــون مختصا بالألسنيات بشكل كامل ... في الوقت ذاته فإن الإسلام كظاهرة دينية لا يمكـــن لـــنا أن نقلـــصه ... إلـــى مجرد نظام من الأفكار المجردة المتمتعة بحياة خاصة

---

(١). محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨، ص ٥٧، وقارن
Mohammmed Arkoun, The Unsought in Contemporary Islamic Thought, p, 10.

(٢). انظر، د. مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ص ٢٠ــ٢١.

كالجواهـــر الجامدة، فالإسلام كأى دين آخر هو جسد مؤلف من عدة عوامل لا تنفصم[1]"، وهـــذه تعـــد المـــنهج الذى يعتمد عليه أركون في نقده للعقل الإسلامى، والتى ينظر إليها البعض باعتبارها مشروع أركون الكبير[2].

وتـــستند الإســـلاميات التطبيقـــية على تعدد المناهج المستخدمة في دراسة الإسلام، بالإضـــافة إلى انحيازها للجانب النقدى؛ فمن ناحية معرفية تدرك الإسلاميات التطبيقية أنه لـــيس هناك "من خطاب أو منهج برئ، إنها ترجح في كل مساراتها وخططها نقد الخطاب ... كما أنها ترجح تعددية المناهج من أجل تجنب أى اختزال للمادة المدروسة[3]".

وهـــنا يظهر ذلك الأثر الذى تركه روجيه باستيد على كتابات أركون في الإسلاميات التطبيقية، فالإسلاميات التطبيقية على غرار الإناسة التطبيقية، وتكون الإسلاميات التطبيقية هـــنا رؤية تحقق معرفة بالإنسان المسلم تتجاوز ما وقعت فيه الدراسات الاستشراقية من تعـــسف بحكم خضوعها للمركزية الأوربية، وهنا يضع أركون نفسه في مجال معرفى ما بعد الحتمية الوضعية، أى في مجال المعرفة النسبية[4].

والهدف الأساسي هنا "قراءة ماضى الإسلام وحاضره انطلاقا من خطابات المجتمعات الإسلامية والعربية وحاجياتها الحالية، كما يهدف في الوقت ذاته إلى إثارة اهتمام الجمهور الأعظـــم دون أن يتعـــرض لخطر الإدانة أو الرفض العنجهى أو حتى اللامبالاة من قبل

---

(١). محمد أركون، تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء العربى، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨، ص ٥٧.

(٢). انظـــر، د. مخـــتار الفجـــارى، نقد العقل الإسلامى عند محمد أركون، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ص ٢٢.

(٣). محمـــد أركـــون، الفكر الإسلامى: نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨، ص ٣٥ــ٣٦.

(٤). السابق ، ، ص ٣٦.

البحاثة المتبحرين[1]". ذلك كله من أجل أن تتخلص هذه الخطابات من "السياج الدوغماتى المغلــق الذى تسجنه فيه الثيولوجيا التقليدية وأيديولوجيا الكفاح في آن معا[2]"، ذلك السياج الــذى أسسته نظرية الوحي في الإسلام: " إن الساحة الثقافية التى تتاح فيها للعقل البشرى حــرية البحث والنظر، هى دوغماتيًا مغلقة من قبل النظرية الإسلامية للوحى... والمعرفة بهذا المعنى هى مجرد استنباط لغوى من النصوص أو عمل معنوى سيمانتى، وليس عبارة عن استكشاف حر للواقع، يؤدى إلى التجديد المعنوى والمفهومى في كل المجالات[3]".

والمــسألة هنا من أجل تحقيق هذا الهدف المرواحة في أسلوب تناول مشكلات الفكر الإســلامى مــا بــين الــوجهة التــراثية وبين الاتجاه الحداثة، فلما "كان الهدف النهائى للإســلاميات هــو خلــق الظروف الملائمة لممارسة فكر إسلامى محرر من المحرمات Tabous العتــيقة والميثولوجيات ومحررا من الايديولوجيات الناشئة حديثا، فإننا سوف ننطلق من المشاكل الحاضرة، ومن الأسلوب الذى عولجت به هذه المشاكل في المجتمعات الإسلامية. نحدد بذلك نوعين أو قطبين من الاهتمامات التى تتموضع حولها مسائل عملية ووســائل واختيارات مرحلية وأهداف نهائية، هما: القطب الذى يدعوه العرب بالتراث ... والمدعــو أحيانا بالعصر التأسيسى (الزمن المليء بالوحى ــ زمن السلف ــ النماذج) ثم قطب الحداثة[1]".

وتتم دراسة الإسلام من جانبين متكاملين:" كفعالية علمية داخلية للفكر الإسلامى، ذلك أنهــا تريد أن تستبدل بالتراث الافتخارى والهجومى الطويل الذى ميز موقف الإسلام من

---

(١). السابق: نقد واجتهاد، ص ٩.
(٢). محمد أركون، تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ص ٥٨.
(٣). السابق، ص ٥٦.
(١). السابق، ص ٥٦.

الأديـــان الأخرى، الموقف المقارن... كفعالية علمية متضامنة مع الفكر المعاصر كله: إن الإسلاميات التطبيقية تدرس الإسلام ضمن منظور المساهمة العامة لإنجاز الأنتروبولوجيا الدينـــية[٢]". وفـــى هـــذا الإطـــار المزدوج: مقارنة الإسلام بغيره من الديانات الأخرى، والأنثربولوجيا الدينية تتم إعادة قراءة القرآن الكريم عند أركون، وهدفه من إعادة القراءة أن يثيـــر" في داخل الفكر الإسلامى تساؤلات مألوفة، فيما يخص الفكر المسيحى منذ وقت طـــويل، بعملـــنا هذا فإننا نخضع القرآن لمحك النقد التاريخى المقارن، والتحليل الألسنى التفكيكى، وللتأمل الفلسفى المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانهدامه[٣]".

وتتميز الإسلاميات التطبيقية التى يدعو أركون إليها عن الإسلاميات الكلاسيكية التى يمارســـها الاستشراق الغربى في درسه للفكر الإسلامى، والتمييز هنا منهجى ومعرفى، " ولـــيس عـــبارة عن تضاد مطلق بين ممارستين للعلم نفسه... إن الإسلاميات الكلاسيكية تدرس فقط النصوص المعتبرة بشكل أسبقى بصفتها الممثلة وحدها لتراث دينى ما أو لفكر ما أو لحضارة ما... ولكن اختيار بعض النصوص دون بعضها الآخر كنقاط ارتكاز، من أجـــل معرفة الإسلام والمجتمعات الإسلامية، يصبح أكثر عرضة للاحتجاج، بل ويصبح أكثـــر خطـــرًا عـــندما نتعرض للفترة المعاصرة، أى للقرنين التاسع عشر والعشرين... والقـــراءة التـــى قدمتها الإسلاميات الكلاسيكية عن هذه النصوص تضل القارئ أكثر مما تـــضئ لـــه الأشياء... وهنا في هذه اللحظة بالتراث تتخذ الإسلاميات التطبيقية كل معناها وأهميتها، وتفرض نفسها كضرورة [١]"، ومن الواضح أن أركون هنا ينقد هذه الإسلاميات

---

(٢). محمد أركون، الفكر الإسلامى: نقد واجتهاد، ص ١٦٦.

(٣). انظـــر، د. مخـــتار الفجـــارى، نقد العقل الإسلامى عند محمد أركون، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ص ٢٥.

(١). محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢، ص ٣١ــ ٣٢.

التقليدية على مستويين: الأول، المستوى المعرفى. والثانى، المستوى الفكرانى أو الإيديولوجى[٢].

إن الاستشراق الذى يمارس الإسلام الكلاسيكية، كان همه التأريخ للوقائع الخام للتراث أو العمل على استعادتها عن طريق المنهج الفيلوجى؛ إذ كان الاستشراق الكلاسيكى محصورًا بالمنهجية التاريخية التقليدية التى تركز على سرد الوقائع او الكشف عنها، وفى ذات الوقت كان على جهل بما يساعد على تحليل وفهم المستويات اللغوية والأنثربولجية والاجتماعية وكذلك الفترات الخاصة بطريقة عمل الخطاب القرآنى، إن العام الاستشراقى كان يجهل المفاهيم التالية:" بنية شبكة العلاقات بين الضمائر أو الأشخاص المتكلمة ... ومفهوم ظرف الخطاب ... ومفهوم القوى المهيمنة والقوى المهمشة الذى يشتمل على التفاعل بين الحالة الشفهية والحالة الكتابية، بين المعرفة ذات البنية الأسطورية والمعرفة التاريخية النقدي، ثم العصبيات الشغّالة بين تشكيلة الدولة المركزية ثم الكتابة والثقافة الفصحى أو العالمة، ثم رجال الدين الذين ينتجون ويسيرون أمورها، ثم الارثوذكسية الدينية الرسمية، وهذه الأشياء الأخيرة تمثل القوى الأربع الاجتماعية التاريخية الفاعلة والناشطة والمرتبطة جدليا بأربع قوى أخرى متواجدة في الحقل الاجتماعى العام، أى في مكة والمدينة زمن انبثاق الظاهرة القرآنية أو في المجامعات الدول الحديثة السائدة اليوم، ونقصد بالقوى الأربع الأخرى المضادة للقوى الأربع الأولى أو الواقعة في صراع جدلى معها ما يلى: المجتمعات المجزأة، سيادة الحالة الشفهية فيها، سيادة الثقافة المدعوة شعبية ... ثم هيمنة الشذوذ عن الارثوذكسية الدينية عليها [١]".

---

(٢). محمد أركون، تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ص ١٥.

(١). محمد أركون، قضايا في نقد العقل الدينى، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠، ص ٢٨٣.

وهكـذا يحـشد اركـون كـل ما تمكن من الوصول إليه من مناهج دراسة التوراة والأناجيل في الغرب، ودراسة الدين على وجه العموم، لكى يقوم بتطبيق هذه المفاهيم على القـرآن الكريم من أجله تفسيره اجتماعيًا ولغويًا وانتربولوجيًا، وهو الأمر الذى طبق في المـسيحية ولم يطبقه المستشرقون على الإسلام، وهكذا تنقل المفاهيم الغربية إلى سياقات مختلفة تمامًا عنها.

ويرصـد أركـون مسار العقل الإسلامى منذ العام الأول للهجرة، وذلك على النحو التالـى: ١ـ القرآن الكريم وتجربة المدينة. ٢ـ جيل الصحابة. ٣ـ رهانات الصراعات مـن أجل الخلافة. ٤ت السنة والتسنن. ٥ـ أصول الدين، وأصول الفقه، والشريعة. ٦ـ مكانـة الفلـسفة أو الحكمـة المعـرفية وآفاقها. ٧ـ العقل في العلوم العقلية. ٨ ـ العقل والمخـيال فـي الأدبـيات التأريخية والجغرافية. ٩ـ العقل والمخيال في الشعر. ١٠ ـ الأسـطورة والعقل والمخيال في الآداب الشفهية. ١١ـ المعرفة السكولاستيكية والمعارف التطبيقـية أو التجريبية. ١٢ـالعقل الوضعى والنهضة. ١٣ـ العقل والمخيال الاجتماعى والثورات. ١٤ـ رهانات العقلانية وتحولات المعنى[٢]. وتلك هى المجالات التى يحاول أركون أن يستخدم فيها آلياته المنهجية في الإسلاميات التطبيقية.

وينقسم الفكر الإسلامى في مشروعه لنقد العقل الإسلامى، الذى يأخذ بما وصلت إليه أحـدث النظـريات الغربية في مرحلة الحداثة وما بعد الحداثة، وعلى نحو أخص منهجية التفكـيك والحفـر للوصـول إلى الطبقة الأولى التى غطتها طبقات رسوبية متعددة، إلى مـراحل أربع: ١ـ مرحلة القرآن والتشكيل الأولى للفكر الإسلامى. ٢ـ مرحلة العصر الكلاسـيكى، أى عـصر العقلانـية والازدهار العلمى والحضارى. ٣ـ مرحلة العصر

(٢). محمد أركون، تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ص ١٦.

السكولاستيكى التكرارى والاجترارى أو ما يدعى بعصر الانحطاط. ٤ــ مرحلة النهضة في القرن التاسع عشر وحتى الخمسينيات من هذا القرن[١].

والقصد الأساسى من دراسة هذه الموضوعات:" التوصل إلى معرفة أفضل لوظائف العامــل العقلانى والعامل الخيالى (المخيال) ودرجات انبثاقهما وتداخلهما وصراعهما في مختلف مجالات الفكر الإسلامى[٢]".

والمــنهج المتبع في دراسة هذه المراحل المتعددة للعقل الإسلامى هو منهج التفكيك، فالدراســة العلمــية للتراث الإسلامى إنما تكون بالقطيعة المعرفية مع الفهم الإيديولوجى المــسيس للإســلام، والانخراط في مجتمع الحداثة[٣]. يقول أركون: " إن التفكيك الفكرى والعلمــى للخطاب الإسلامى بكل صيغه اللاهوتية والفقهية والتأريخية، سوف يؤدى حتمًا إلى تفكيك الخطاب السياسى الذى تستمد منه أسس المشروعية الموصوفة تجاوزًا أو تعسفًا بالإلهــية والمقدســة والروحية[١]"، تلك المنهجية التفكيكية الانقلابية التى طبقها أبو حيان التوحيدى في القرن الرابع الهجرى عند أركون[٢].

إن تأويل التراث يتحقق بواسطة التفكيك في المجالين الإسلامى والأوربى، على أساس أن الــنقد يــشمل كــل المسارات التاريخية:" إنى أبحث باستمرار عن آفاق جديدة لتأويل التــراث، وذلــك عن طريق التفكيك المنهجى والنقدى ــ التراجعى لأطر الفهم والمعرفة التقليدية المقدسة من قبل الزمن والموصوفة بمنأى عن كل فكر نقدى... إن مشروعى في

---

(١). انظــر، محمد سعيد طالب، الحداثة العربية: مواقف وأفكار (الفكر العربى بين وعى الذات وهيمنة الآخر) الأهالى للطباعة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣، ص ٢٦٠.
(٢). معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص ٢٩.
(٣). انظر، السابق، ص ٢٩.
(١). محمد أركون، قضايا في نقد العقل الدينى، ص٣٠ــ٣١.
(٢). محمد أركون، الاسلام، الأخلاق، السياسة، ص١٧٤.

نقــد العقــل الإسلامى يمثل جزءا من هذا البرنامج الطموح والجديد حقا، والذى يهف إلى تفكيك مناخين من الفكر وليس مناخا واحدا فقط، فليس المناخ الفكرى العربى الإسلامى هو وحــده المستهدف بالنقد، وإنما المناخ الفكرى الغربى أيضا ... إنى اسلط أضواء المنهجية التفكيكية على الممارسة التاريخية التى حصلت في الجهة العربية الإسلامية كما في الجهة المسيحية أولا، ثم العلمانية ثانيا[٣]".

ومــن هذه الزاوية فإن إعادة قراءة التراث الإسلامى وفقا لأحدث المناهج الغربية في الاجــتماع واللغة والأنثربولوجيا يمثل الهدف الأساسى لكل مشروع اركون الفكرى الذى يتجه إلى كتابة جديدة لكل تاريخ الفكر الإسلامى والعربى[٤]، وذلك من خلال نقده بطريقة تاريخية وليس بطريقة تأملية تجريدية، ذلك أن "أرخنة معرفتنا بالماضى أو إسباغ الصبغة التاريخــية عليها قد فرضت نفسها بصفتها عاملا حاسما من الأعمال التى دشنتها الحداثة. إنها تشكل أحد المكتسبات الأساسية للفكر الحديث أو النقد الحديث[١]".

إن تطبــيق هــذه المناهج اللغوية والتاريخية والسوسيولوجية والانتربولوجيا الغربية على التراث الإسلامى يعنى في جملة ما يمكن أن يعنيه: "تقديم صورة تاريخية عن مرحلة الإســلام الأولــى وتشكل المصحف ودولة المدينة والخلافة ...إلخ، كما فعل المؤرخون الغــربيون بالنــسبة للمــسيحية الأولى وشخصية يسوع والتشكل التاريخى للأناجيل، كما وتنبغــى دراسة سيرة النبى وشخصيات الصحابة التبجيلية التضخمية، هذه الصورة إذا ما تمت سوف تدخل في صراع مع الصورة التسليمية أو التقديسية التى كرستها القرون، وهذا

---

(٣). محمد أركون، قضايا في نقد العقل الدينى، ص٤٩.
(٤). السابق، ص٢٩٢ــ٢٩٣.

(١). انظر، د. مختار الفجارى، نقد العقل الإسلامى عند محمد أركون، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ص ٦١.

الـصراع الجدلى الخلاق بين كلتا الرؤيتين للتاريخ: أى الرؤية الواقعية التاريخية والرؤية المثالـية الموروثة هو الذى سيولد البديل الجديد[٢]ومن الواضح هنا ما يقوم به أركون من عملية استجلاب لمناهج غربية، نشأت في ظروف مغايرة تمامًا، وفى حقول معرفية محلية خاصة بها، ثم يقوم بعد ذلك بتطبيقها على التراث الإسلامى، مما يشير إلى حالة الاستلاب الثقافـى التـى يعانيها الخطاب الأركونى سلفًا، وهو الأمر الذى جعل البعض يذهب إلى القول بأن:" منهج الإسلاميات التطبيقية هو الوجه الآخر للاستشراق أو بالأحرى هو الوجه الجديد له[٣]".

ـ اللامفكر فيه في الخطاب الإسلامى المعاصر:

واعتمادا على هذا المنهج يدرس في الإسلام كل ما هو بعيد عن مجال النقد والتفكير أو مـا يسميه أركون نفسه "ما لم يفكر فيه[١]"، ذلك الذى يشكل محورًا أساسيا من محاور نقـد العقل الإسلامى عنده:"من الواضح أكثر أن الظاهرة الدينية بشكل عام تظل حتى الان شـيئا لا مفكرًا فيه داخل الفكر العربى والإسلامى ... يضاف إلى ذلك كل المشاكل التى طمـست أو رميت في ساحة المستحيل التفكير فيه من قبل الإسلام الرسمى منذ الأمويين. نقـصد بـذلك مـسألة تاريخ النص القرآنى وتشكله، تاريخ مجموعات الحديث النبوى، ثم الشروط التاريخية والثقافية لتشكل الشريعة، ثم مسألة الوحى، ثم مسألة تحريفات الكتابات المقدسـة الـسابقة علـى القرآن، ثم مسألة التعالى الخاص بالآيات التشريعية في القرآن،

---

(٢). تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ص ٩، وقارن رونى هاليير، العقل الإسلامى أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، ص ٥١ وما بعدها.

(٣). محمد أركون، الفكر الإسلامى، نقد واجتهاد، ص١٩.

Mohammmed Arkoun, The Unsought in Contemporary Islamic Thought, pp, 13-15.

مخلـــوق هو أم معاد خلقه (أى غير مخلوق)، ثم مسألة الانتقال من الرمزانية الدينية إلى ســـلطة الدولة والقانون القضائى... كل هذه المسائل والتساؤلات الكبرى تعتبر لاغية ولا معنى لها من قبل الفكر الإسلامى الارثوذكسى[٢]".

وهنا يلاحظ رون هاليبر ما يسميه بعدم الاتساق عند أركون، فمقولات اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه هى التى تحل عند ما بعد الحداثيين، وعند أركون أيضًا محل مقولة الأيديولوجيا عند ماركس[٣].

إن أركـــون هـــنا يدعو إلى قراءة ما لم يفكر فيه في الخطاب الإسلامى المعاصر[١]، بـــسبب أن هـــذا الفكر "تنحصر مرحلته الإبداعية كلها في الأطر الفكرية الخاصة بالقرون الوســـطى... وإمـــا بسبب ما سيطر عليه من ضغوط إيديولوجية في صورة أرثوذكسيات دينـــية[٢]"، وبالتالـــى لا بـــد من فحص أركيولوجى صبور وعميق من لأجل العثور على أجزائه المجهضة والمستبعدة والمحتقرة، وإعادة كتابة تاريخها أو تركيبها إذا أمكن، وليس فقـــط مـــن أجل التركيز على صيغه الثابتة، أو اتجاهاته الراسخة المرتبطة إلى حد كبير بالدولة الرسمية والدين الرسمى[٣]

---

(١). انظر، العقل الإسلامى أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، ص ٤٧.

(2). See, Mohammad Arkoun, unthought in the contemporary Islamic thought, Saqi books in association with institute of Ismaili studies, London, 2002, pp, 11-14.

(٣). محمد أركون، تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ص ٩.

(١). السابق، ص ٥٦.

(٢). محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامى، قراءة علمية، ص ٣٣.

(٣). محمد أركون، نقد العقل الإسلامى، ترجمة هاشم صالح، مجلة الكرمل عددها ٣٤ لسنة ١٩٨٩، والفكر الإسلامى: نقد واجتهاد، ص ٣٢٦ـ٣٢٧،٢٣٤ـ٢٣٥، ٢٤١.

obeikandl.com

وما يريد أركون أن يطبق عليه هذه المنهجية هو التراث أو بعبارة أخرى تلك المادة الثقافية المنقولة ، سواء كانت نصوصًا أولية أو مادة أولية أدت إلى تراكم حجم اللامفكر فيه في التراث الإسلامى:" وكانت هذه المادة الثقافية المجموعة والمنقولة قد حولت إلى ذات حية وفاعلة في التاريخ أو محركة للتاريخ عن طريق القراءات الناشطة والمتجاوبة للمؤمنين، كخلق القراءات المؤمنة بواسطة عمليات الانتخاب والانتقاء ونزع النصوص من سياقها التاريخى، ثم إعلان زرعها في سياق جديد وإسقاطها على الماضى إلى الوراء وعلى المستقبل إلى الإمام، وعن طريق التأويلات الحرفية أو الباطنية أو المبالغات المعنوية أو الأسطورية، أقول تخلق عن طريق كل ذلك مواد ثقافية ثانية أو ثانوية لا متناهية، ويحصل ذلك بسبب ابتعادها عن المادة الأولية أو الأصلية بصفتها معطى لغويا وتاريخيا واجتماعيا ــ وثقافيا مرتبطا بزمكان خاص وفريد من نوعه (مكان مقدس) زمن النبوة ومجموع هذه العمليات والممارسات يشكل التراث الحى[1]".

والمطلوب هنا من الناحية المنهجية العودة إلى تلك النصوص الأولية إلى زمان ومكان حور وعدل من قبل القراءات المتعاقبة عليه:"كيف يمكن العودة إلى هذه المادة الأولية ... في جذرها الأول ومنشئها وعناصرها التكوينية والعوامل المتحكمة الخاصة بها؟ نلاحظ أن هذه العودة إلى الأصل هى لازمة التراث التى تتكرر باستمرار، ولكن العودة التى نقصدها مختلفة: إنها العودة إلى العصر الأسطورى المؤسس، أى العودة إلى زمكان ... كان قد حور وغير من قبل القراءات والتصرفات والأعمال التقليدية المتعاقبة،

---

(١). محمد أركون، تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ص ١٥٠، والفكر الإسلامى: قراءة علمية، ص ٢٣٣.

إن علم الدلالات ... يطمح إلى الاستعادة النقدية التى تتخذ مسافة بينها وبين المواد المقرة الأولية ثم كل المواد الثانية أو الثانوية التى انتجها التراث في آن معا[٢]".

إن القــرآن الكريم هو الوسيط في انتاج النصوص اللاحقة، ومثال ذلك كتب التفسير، فهــذه التفاسير تلبى حاجات عصور أخرى غير عصر القرآن الكريم، فهى أعمال فكرية بالــذات ومنتجات ثقافية مرتبطة باللحظة التى انتجتها أو البنية الاجتماعية التى تنتمى إليها أكثــر ممــا هــى مــرتبطة بلحظة القرآن الكريم، إذ أنها تفسيرات أنتجت وفقا للحاجات الأيديولوجــية الموافقة بالضرورة لكل جيل من أجيال المسلمين. ومثل هذه المراوحة بين الــنص المؤسِــس وبــين كل الاستخدامات الثيولوجية والإيديولوجية العديدة التى انتجتها الأجــيال تنغــرس فــي الــتاريخ، وتنسج خيوطا لنصوص ثانوية، وهذا كله أنتجه العقل البــشرى، وبالتالى فلابد من فهم آلية تركيبه، والعقل لا يخرج عن أى تاريخية، إذ أن له تاريخــية أيــضا وارتباطه بمرحلة معينة من مراحل التاريخ[١]. فالهدف الأساسى هنا هو الحفر على الأصول الأولى.

وبعــبارة أخرى فإن التراث هنا عبارة عن مجموعة متراكمة ومتلاحقة من العصور والحقــب الــزمنية، وهــى متــراتبة بعــضها فوق البعض الآخر، مثل طبقات الأرض الاركيولوجــية أو الجيولوجية، وللتوصل إلى الطبقة العميقة أو القرون التأسيسية الأولى، فلابد من اختراق هذه الطبقات السطحية، وبالتالى فهو عبارة عن بنية تراكمية تشكلت عبر أجيال متلاحقة[٢].

---

(٢). محمد أركون، الفكر الإسلامى: قراءة علمية، ص ٢٣٢.
(١). محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامى: نقد واجتهاد، ص ٢٢٨.
(٢). انظر، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، ١٩٨٧، ص ٥، وڤارن رون هالبير، العقل الإسلامى أمام تراث عصر الأنوار، ترجمة جمال شحيد، الأهالى للطباعة والنشر، سوريه، الطبعة الأولى،

وبالجملـــة " فـــنحن لا نستطيع أن نتوصل إلى الحدث التأسيسى الأول، إلى الحدث التدشينى في طراوته وطازجته الأولية إلا إذا اخترقنا كل الطبقات الجيولوجية المتراصة، كل الأدبيات التفسيرية التى تحجبه عن أنظارنا، فالنص الأول أو الحدث الأول... مطمور ومغمـــور تحت هذه الطبقات التى تحجبه عنا، فلا نستطيع أن نراه إلا من خلالها. يحصل ذلـــك إلى درجة أنه من الصعب جدًا التوصل إليه بالذات، إلى درجة أننا لا نعرفه، وإنما نعرف الصورة الإسقاطية المتشكلة عنه[٣]".

وتلـــك هى الفكرة الأساسية في تعامل أركون مع التراث الإسلامى، وفى تعامله مع تفسير القرآن الكريم، كما سوف أشير إلى ذلك فيما بعد على نحو تفصيلى، والأمر يتطلب هـــنا الاســـتعانة بالفكر التفكيكى الذى أشرنا إليه من قبل عند الحديث عن نظريات القراءة والتأويل في الفلسفة الغربية المعاصرة، وبالذات كتابات ميشيل فوكو في حفريات المعرفة[١]. وتلـــك هـــى مهمـــة المؤرخ لا الفيلسوف[٢]، الذى ينبغى أن يكون أركيولوجى الفكر، فالأمـــر هنا، نتيجة لهذه البنية التراكمية للتراث، بحاجة إلى اتباع منهجية تفكيكية لمكونات التـــراث الداخلية، بغية تعرية طبقاته المتراكمة بعضها فوق بعض من أجل الوصول إلى الأصل أو الحدث التأسيسى الأول أو البدايات التأسيسية الأولى.

ومـــن الملاحظ هنا أن أركون في ممارساته النقدية يحرص على الطابع النقدى، أكثر ممـــا يهـــدف إلى تقديم إجابات ونتائج جاهزة[٣]، موظفًا بذلك مجموعة كبيرة من الأدوات

٢٠٠١، ص ٤٥ وما بعدها.

(٣). محمد أركون، الفكر الإسلامى: نقد واجتهاد، ص ٢٤٥.

(١). انظر، محمد أركون، تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ص ٢٨٨.

(٢). انظر، محمد أركون، الفكر الإسلامى: نقد واجتهاد، ص ٢٢٨، ص ٢٥١، ص ٢٥٣، ص ٢٧٠.

(٣). انظر، السابق، ص ٢٥١.

obeikandl.com

المعـــرفية الغربية التى أنتجها خطاب العلوم الإنسانية في الفكر الغربى، تلك المفاهيم التى تـــبلورت منذ عصر الأنوار في الفكر الأوربى في مجال اللسانيات، والأنتربولوجيا، وعلم النفس التاريخى، والسيميولوجيا، وعلم الأديان المقارن، والتاريخ[٤].

ومـــن ذلـــك تظهر لديه الدعوة إلى التغيير الجذرى للفكر الإسلامى بوساطة تطبيق منـــتجات المنهجية الغربية عليه، الحداثة وما بعد الحداثة، تلك المنهجيات التى طبقت على التراث اللاتينى المسيحى أو الأوربى[٥].

ـ منهجية التفكيك عند أركون:

والسبيل الوحيد لدى أركون لتجديد آليات الفكر الإسلامى، يبدأ بالقراءة التفكيكية لكل النـــصوص التأسيسية الأولى، على أساس أنها مرحلة أولية للدراسة التاريخية النقدية للعقل الإســـلامى: "إنـــى أود أن أقـــول للمسلمين هنا مل يلى: لن يستطيعوا إلى تحاشى المهمة العـــسيرة التالـــية: وأقـــصد بها تحليل النصوص التأسيسية على ضوء العلم المعاصر، بل وتفكـــيكها من الداخل بكل منهجية ودقة وأمانة علمية، وعندما أقول النصوص التأسيسية، فإنـــى أقـــصد بهـــا النصوص التى تسس القانون الدينى (أى أصول الدين وأصول الفقه) فالقراءة النقدية التاريخية لهذه النصوص أصبحت اليوم ملحة أكثر من أى وقت مضى[١]".

ومن الواضح هنا أن أركون يتعامل مع القرآن الكريم بنفس منهج التفكيك عند دريدا، الـــذى أشرت إليه من قبل، وعندما يركز أركون على الطريقة التفكيكية، يظهر التساؤل:" أفلا تغيب عنه المعانى الخاصة للنصوص الدينية كالقرآن وسياقيتها؟[٢]".

---

(٤). انظر، محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص ٣٨.
(٥). انظر، رونى هاليير، العقل الإسلامى أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، ص ٥٣.
(١). انظر، محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص٣٨ .
(٢). انظر، محمد أركون، الفكر الإسلامى: نقد واجتهاد، ص ٢٧٠.

والتفكـــيك هنا ليس بالمعنى السلبى له، "بل هو ينطوى على عمل إيجابى كبير ومنقذ أو محـــرر. إن التفكيك يمثل المرحلة الأولى من أجل إعادة التقييم النقدى لجميع المسلمات المعرفية العميقة التى يتحصن بها العقل الإسلامى أو لا يزال يتحصن بها، فهو يستمر في اســتخدامها مـــن أجل الدفاع عن الصحة الانطولوجية للقيم الأخلاقية والقانونية التى تؤيد المتانة الإنسانية للنموذج الإسلامى الأكبر المتخذ كقدوة تحتذى في الممارسة التاريخية(٣)".

إنـــه لابـــد عـــند اركون من العودة إلى "الوراء، أى إلى لحظة القرآن التأسيسية لكى أفهم الأمور على وجهها الصحيح، ولكى تكون دراستى للفكر الإسلامى على أسس قوية ومتينة(٤)".

والـــسؤال الآن: كـــيف يمكـــن أن يقرأ الفكر الإسلامى على جهة العموم في الوقت الحاضر؟ إن الأمر هنا بحاجة مرة أخرى على نحو ضرورى إلى العودة إلى مراحل الفكر الإســـلامى عـــند أركون والتى أشرنا إليه من قبل، وعلى نحو أخص المرحلة التأسيسية الأولـــى المتصلة بالقرآن الكريم وتجربة المدنية، وذلك من خلال دراسة العلاقة بين اللغة والفكر والتاريخ، إذ لابد من مراعاة اللغة والمفردات المستخدمة وأساليب التغيير والعلاقة التـــى تـــربط بين هذا كله وبين التاريخ أو الزمن، ومثل هذه الصلة هى التى سوف تحدد الطريقة التى يقرأ بها القرآن الكريم عند أركون.

إن القـــرآن الكريم وتجربة المدنية:" أدخلا أشكالا من الحساسية والتغيير، ومقولات فكـــرية، ونماذج للعمل التاريخى، ومباديء لتوجيه السلوك الفردى، ما انفكت تلهم وتوجه فكـــر وأعمال وملفات أجيال المؤمنين منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا ... لا يمكن فصل

---

(٣). انظر، محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامى، ص ١٦ــ١٧

(٤). انظر، السابق، ص١٧.

Mohammmed Arkoun, The Unsought in Contemporary Islamic Thought, p, 87.

تجـــربة المدنـــية التـــى تمثل استمرار لتجربة مكة عن الخطاب القرآنى، وينبغى محاولة فهمهما وتفسيرها الواحدة عن طريق الأخرى، وذلك لكى نأخذ بعين الاعتبار الروابط التى تربط بين اللغة ــ التاريخ ــ الفكر، يمثل العصر الانفتاحى لخطة ممتازة ومناسبة من أجل دراســـة تأثيـــر تجـــربة فـــردية ... على قاعدتها اللغوية وإنتاج تاريخ واقعى محسوس، والعكس: أى محاولة فهم ضغوط هذا التاريخ على توجه الفكر الفردى وصياغته في قوالب لغوية، إن هذه العلاقة الثلاثية الجدلية تتضح فورا للدارس من خلال الفروق التعبيرية التى يلحظهـــا بين السور المكية والسور المدنية، وبين نص تشريعى ونص لتمجيد الله والتسبيح باسمه[1]".

وعلـــى الجملـــة، وتلك نقطة أساسية في منهج اركون في قراءة القرآن الكريم، فإن اللغـــة والفكـــر كانا مرتبطين بالواقع المشخص لخطة انبثاق القرآن الكريم، أى أن هناك تـــزامن بينهما:" فعلى مستوى القرآن وفى اللحظة الأولية التى ظهر فيها، نجد أن كل شئ فـــيه متحرك ومتموج، ومفتوح وملئ بالاحتمالات. نجد أن اللغة والفكر آنذاك، أى لحظة انبثاق القرآن مرتبطان بشكل مباشر ووثيق بالواقع المعاش[1]".

وبالجملـــة فلابـــد من استخدام المنهج التفكيكى في نقد العقل الإسلامى من أجل إعادة قراءة القرآن الكريم بالمعنى الألسنى الحديث، والهدف هنا نسف أساسيات العقل الإسلامى وكـــل ما أنتجه من تراث فكرى، وإعادة الفهم بما تتيحه علوم الانسان والمجتمع في الفكر الأوربـــى المعاصـــر، ممـــا يشير إلى ضرورة قراءة الآنا من خلال الآخر، دون مراعاة للـــسياقات الثقافـــية أو الاجتماعية أو السياسية التى أنتجت هذه المناهج التى طبقت بالفعل

---

(١). الفكر الأصولى واستحالة التأصيل، ص ٣٤.

(١). السابق، ص ١٦.

علـــى الكـــتاب المقدس، وهو أمر يشير إلى حالة العجز والاستلاب التى يعيشها الخطاب الإسلامى المعاصر.

إن التفكـــيك هنا باعتباره منهجا في القراءة والفهم ضرورى لتجديد العقل الإسلامى، حتى يمكنه الانفتاح على العقلانية الحديثة، وتلك هى مهمة العلوم الاجتماعية الحديثة، نقول أركـــون:" ولكنـــنا نعلم أن تفكيك كل أشكال ارثوذكسية التى خلعت عليها إسدال التقديس زورا وبهـــتانا مـــن قبل الفاعلين التاريخيين الذين نجحوا سياسيا يشكل أحد أعظم المهام الملحة والعاجلة اليوم للعلوم الاجتماعية[٢]"، ولن يؤدى هذا عند أركون إلى نفى الموروث مبدئيا: إن تطبيق المنهاج التفكيكى على ما أصله العقل في الماضى أو ما يواصل تأصيله تقلـــيدا فقـــط للموروث غير المفكك، لن يؤدى إلى نفى الموروث مبدئيا أو هدمه أو جهله والإعراض عنه، أو الخفض من قيمته ودوره التاريخى[١]". وبالجملة فلابد هنا من تفكيك مفهـــوم الدوغمائية ومفهوم الارثوذكسية الخاصين بتراث العقل الإسلامى[٢]، **الذى يتميز بمجموعة من الخصائص يمكن الإشارة إليها على النحو التالى:**

١ ــ الخلط بين الأسطورى والتاريخى.

٢ ــ التدعيم القطعى للقيم الأخلاقية الدينية انطلاقا من القرآن والسنة.

٣ ــ التأكيد اللاهوتى على تفوق المؤمن على غير المؤمن.

٤ ــ حصر وظيفة العقل في الاجتهاد وتأويل الوحى.

٥ ــ تقديس اللغة والتركيز على قدسية المعنى المرسل من قبل الله تعالى.

٦ ــ التأكيد على تعالى المقدس وتجاوزه التاريخى[٣].

---

(٢). انظر، محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامى: ص ٩٥.
(١). محمد أركون، تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ص ٢١ وما بعدها.
(٢). انظر، رونى هاليبر، العقل الإسلامى أمام تراث عصر التنوير في الغرب، ص ٦٠.
(٣). انظر، محمد أركون، الفكر الإسلامى، نقد واجتهاد، ص ١٩٤.

ومـــن الواضح هنا أن أركون يحاول فحص التراث الإسلامى من خلال تلك الأدوات التـــى قـــدمها عـــصر الأنوار والحداثة وما بعد الحداثة في الفكر الأوربى، تلك الأدوات والمفاهـــيم التـــى طبقت على الكتاب المقدس، إنه بقراءته الإسقاطية يحاول أن يدى نفس الـــدور الـــذى قام به عصر الأنوار في أوربا بالانتقال من مرحلة العصور الوسطى إلى مرحلة عصر التنوير، غير مبال باختلاف السياقات الثقافية بين هذا وذاك، وهو أمر يشير إلى حال العجز التى يعانيها العقل الإسلامى المعاصر الذى لا يمكن أن يفكر في تراثه إلا مـــن خلال الطريقة التى فهم الآخرون بها تراثهم، وعن طريق استخدام النماذج المنهجية الجاهزة مسبقًا.

ومـــن الواضح هنا أن مركزية اللوغوس عند دريدا، والتى سوف يستخدمها محمد أركون في تفكيك المركزية الفكرية العربية، سوف تزوده بأسلحة ينقد بها التراث الإسلامى نقـــدًا جـــذريًا، ولكـــن السؤال الآن هل من الممكن تطبيق ذلك على القرآن الكريم، فمن المعروف كما أشرت من قبل أن التناول التفكيكى للنصوص يستبعد كل مرجعية ماورائية، ويركـــز علـــى مـــوت المؤلـــف، وغياب المقصد الأصلى، والحقيقة القصوى في النص، واســـتحالة وجود سياق خاص بالمعنى، ولا يمكن أن يكون مثل هذا المنهج مناسبًا لتناول القرآن الكريم[1].

ـ مفهوم الوحى عند أركون:

يتناول محمد أركون الوحى باعتباره معطى يخضع للمنهج التفكيكى بوساطة الاختراق والإزاحة ودراسة اللامفكر فيه، وهنا تتعدد المناهج التى تقوم على دراسة ظاهرة الوحى، فهـــى مسألة أضحت لا تخص فحسب علماء اللاهوت والثيولوجيا، بل هى تخص المؤرخ

---

(١). محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ٢٧.
Mohammmed Arkoun, The Unsought in Contemporary Islamic Thought, p, 51

وعـــالم الألـــسنيات والـــدلالات، وعـــالم الاجتماع، وعالم النفس، ورجل القانون، وعالم الانتربولوجيا[٢].

فمفهـــوم الوحى عنده:" كان قد بُسِّط وضُيِّق وحُطَّ من قدره، ثم أخيرًا هجر من قبل العقل العلمى المستنير، وترك لمسيرى أمور التقديس أى لرجال الدين في كل طائفة وملة[٣]"، وهـــنا لابـــد من الخروج عن النظام الموروث في دراسة الوحى في الإسلام، وبتعبير أركون نفسه:" أنا أخرج الآن من نظام فكرى قديم، من غير أن أبالى بانعكاسات ذلك على دينـــى وتـــضامناتى التاريخـــية والثقافية مع طائفتى الإسلامية، ولكننى أعرف أن جميع الطوائف الأخرى من يهودية ومسيحية معنية تمامًا، وبالدرجة نفسها بالمسائل النظرية التى أثيرها الآن في ما يخص مفهوم الوحى، فهذه المسائل تشكل تحديًا أو استفزازًا للجميع[١]. ذلك أن مفهوم الوحى عند أركون" سوف يتلاعب به لاحقًا من قبل أشخاص مأذونين... أو غيـــر مأذونـــين مـــع الكثير أو القليل من استخدام الأسئلة والأدوات الملائمة، وذلك لتلبية أغراض شتى[٢]".

والفكـــرة الأساســـية عـــند أركون: إن القرآن الكريم كتاب الوحى، والوحى ذو لغة مجازيـــة ورمـــزية والتى يمكن للبشرية أن تتأمل فيها حتى اليوم، ولكن الكتابات الكلامية والفقهـــية قـــد جمـــدت مـــا جاء به القرآن الكريم، وذلك بتحويل اللغة الرمزية المفتوحة، والوحـــى ذو لغـــة مجازيـــة ورمـــزية منفتحة على شتى الآفاق، وعلى كل الاحتمالات والـــدلالات، وبالتالـــى فلا يجوز تحويل هذه اللغة العالية والمتعالية إلى لغة فقهية قانونية

---

(٢). محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ٢٧.
(٣). السابق، ص ٢٩.
(١). تعلـيقات هاشم صالح على كتاب محمد أركون: الفكر الإسلامى،: نقد واجتهاد، ص ٢٣٢، وقارن تعليق ارنالديز على هذه الفكرة عند أركون، ص ٣٢٦ــ٣٢٧..
(٢). القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ٢٨.

ضيقة والقول إنه لا معنى له غيرها، هذا تقييد للمعنى المجازى وحصر للرمز، وفى نهاية المطـــاف خنق للفكر وحرية الفكر ... ولكن المشكلة أن هذه العملية قد ترسخت فيما بعد، وأوهمـــت الناس أنها تشكل المعنى الوحيد للوحى، وبالتالى فكل ما عداها بدع وهرطقات، كمـــا أنها تشكل المعنى الوحيد الصالح لكل زمان ومكان، وهكذا تتم عملية إيقاف الوحى الـــذى ينبغى ألا يتوقف؛ لأنه مفتوح على مطلق المعنى وآفاق الوجود، وممكنات المستقبل والحـــياة[٣]". لقد أسست التفسيرات الى قدمت للوحى البنى الانتربولوجية للمخيال الدينى، وهـــنا ضرورى أن تفكك هذه البنى أولًا، يقول أركون: " من المهم أن نبين كيف أن جميع الخطابـــات المشتقة من كلام الله الموحى والهادفة إلى تفسير أوامره ووصاياه وتطبيقها، قد ساهمت في تشكيل البنى الانتروبولوجية للمخيال الديني السياسي الاجتماعي. إن تفكيك هذه البنـــى يقع على كاهل المؤرخ المحترف القادر على الحفر والتنقيب عن العمليات النفسانية والثقافـــية والسياسية الناتجة عن تأثير الوحى، والمتواصلة عبر التنافس المتكرر للفاعلين الاجتماعيين في مجالين مترابطين: مجال البحث عن المعنى، ومجال إرادة القوة والرغبة في الهيمنة[١].

وهـــنا لا بد من الزحزحة التى اشرت إليها فيما قبل من أجل تجاوز المعنى التقليدى عـــنده:" مـــا سأفعله الآن يتمثل فيما يلى: إننى أزحزح المسائل القديمة في إطار معقوليتها الانغلاقـــية الثـــنوية الحرفية الجواهرانية أو الفيلولوجية التاريخوية الوضعية العلموية إلى إطـــار مخـــتلف تمامًا وأوسع بكثير. إننى أزحزحها إلى إطار الإشكلة التعددية والمتنوعة

---

(٣). السابق، ص ٢٧ــ٢٨.

(١). انظر، محمد أركون: الفكر الإسلامى،: نقد واجتهاد، ص ٧٧. وقارن، على حرب، نقد النص، ص ٦٢.

Mohammmed Arkoun, The Unsought in Contemporary Islamic Thought, p, 51

الوجوه لمفهوم الوحى المعقد جدًا والذى لم يفكك بعد. أقصد مفهوم الوحى بصفته مرجعية إجبارية مشتركة لدى كل مجتمعات الكتاب المقدس[٢]".

ويفضل أركون أن يتحدث عن الخطاب القرآنى وليس النص القرآنى، على أساس أن التمييز بين مفهوم الخطاب والنص يتخذ مكانة مهمة في الألسنيات الحديثة، وهو يحاول أن يعتمد هنا على التحليل اللغوى لكلمة قرآن، فجذر المادة يدل على معنى التلاوة، وذلك لا يفترض مسبقًا وجود نص مكتوب أثناء التلفظ به للمرة الأولى، فالفكرة الأساسية تكمن في التلاوة المطابقة للخطاب المسموع لا المقروء[١]، وأركون ينقل القرآن الكريم من مجاله اللاهوتى إلى المجال اللسانى[٢]، وسوف أعود إلى هذه النقطة على نحو مفصل بعد ذلك عند الحديث عن آليات التفكيك عند أركون.

إن المقصد الأساسى لدراسة مفهوم الوحى هو "زحزحة مفهوم الوحى وتجاوزه، أقصد زحزحة وتجاوز التصور الساذج والتقليدى الذى قدمته الأنظمة اللاهوتية عنه، نحن نريد أن نزحزحه باتجاه فهم أكثر محسوسية وموضوعية، ولكنه ليس اختزاليا[٣]". وبالجملة " فإن التحديد المناسب والنقدى والعقلانى للرهانات الحقيقية المنخرطة في التاريخ الفعلى للجماعة، تكون قد قلصت أهميته وحجبت وأجلت. إن التجديد المعرفى والابستمولوجى الذى اقترح مده لكى يشمل التراث الإسلامى، كان قد طبق سابقًا على التراث اليهودى ــ المسيحى، ولكن هذا التجديد لا يزال يؤجل وينفض بل ويحرم عندما يتعلق الأمر بإدراج

---

(٢). انظر، د. مختار الفجارى، نقد العقل الإسلامى عند محمد أركون، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ص ١٦٣.
(١). انظر، محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ٧٦.
(٢). السابق، ص٢٩.
(٣). قضايا في نقد العقل الدينى، ص ٢٩.

الوحـــى نفـــسه داخـــل برنامج البحث[٤]". وهنا سوف يطبق أركون أيضا منهجه النقدى التفكيكى على القرآن الكريم؛ إذ يقول:" لقد حاولت دائما أن أحافظ على العلاقة النقدية في ما يخص كل موضوع اتطرق إليه أو أدرسه، لقد طبقت المنهج النقدى ــ لا الامتثالى ولا التقليدى المكـــرور ــ حتـــى على مضامين الإيمان الأكثر قداسة ... وهذا ما لا أزال مستمرا في فعله بالقياس إلى كل مستويات الإسلام وتجلياته، بل وأولها الظاهرة القرآنية[٥])".

ويـــتم التركيـــز هـــنا على نحو كبير على الدور الذى يلعبه المخيال الدينى، الذى يتم بوســـاطته نقـــل الوقائع من التصور العقلانى إلى التصور الخيالى:" أريد بالأحرى إدخال مقـــولة انتـــربولوجية لكى أفسر كيف أن تصور الوقائع، وكل اللغات اللاحقة المستخدمة للدلالة على هذه الوقائع، قد نقل من إطار التحليل العقلانى إلى الدائرة الخيالية للتصورات العقلية والتعلق العاطفى. إن الخيال على طريقته هو ملكة من ملكات المعرفة، إن المخيال يساهم في هذه الفعالية بوصفه وعاء من الصور، وقوة اجتماعية ضخمة، تكمن مهمتها في إعـــادة تنـــشيط هذه الصور، بصفتها حقائق رائعة، وقيمًا لا تناقش تكون الجماعة مستعدة لـــتقديم التضحية العظمى من أجلها... وعبر هذه العملية التاريخية والاجتماعية والنفسانية تغتذى الذاكرة الجماعية، ويمتحن المخيال الاجتماعى ويظل حيًا[١]".

إن الوحـــى عند أركون:" لا ينفصل عن الوظيفة النبوية، فالوحى ليس كلامًا معياريًا نازلًـــا من السماء من أجل إكراه البشر على تكرار نفس طقوس الطاعة والممارسة إلى ما

---

(٤). محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ٢٩.

(٥). السابق، ص ٨٥.

(١). عـــبد المجـــيد الشرفى، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١، ص ٣٦.

لانهايـــة، وإنمـــا يقترح معنى للوجود، وهو معنى قابل للمراجعة والنقض (انظر الآيات الناســـخة والمنـــسوخة في القرآن) كما أنه ــ أى هذا المعنى ــ قابل للتأويل داخل إطار الميثاق أو للعهد المعقود بكل حرية بين الإنسان والله[٢].

ونجـــد لـــدى عـــبد المجيد الشرفى الإشارة إلى القرآن الكريم كلام الله تعالى وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم في الآن نفسه:" ولذلك كان الخطاب الذى يسمعه ويشتد عليه حين "يَنزَل على قلبه" حسب التعبير القرآنى كلام الله يؤديه هو في لغة بشرية أو كلام الله وكلامـــه هو في الآن نفسه، هو كلام الله من حيث مصدره، وكلام البشر من حيث انتماؤه إلـــى لغة بعينها وصياغته في ألفاظ وتراكيب يقتضيها معجم اللغة تلك اللغة ونحوها، وفى أطر فكرية مستمدة من ثقافة المتكلم الشخصية، ومن الثقافة المتاحة في الوسط الذى يعيش فـــيه، ومنَ اللافت للنظر أن علماء المسلمين لم يستنكفوا في الماضى تسجيل ورود الوحى على لسان عمر أو لسان غيره من الصحابة[١].

ويـــشير إلى أحد الآراء التى ينقلها السيوطى من أن القرآن الكريم نزل بالمعانى على الرســـول صلى الله عليه وسلم، وأنه علم الرسول عليه الصلاة والسلام علم تلك المعانى، وعبـــر عنها بلغة العرب[٢]، إذ يقرر أن هذا الموقف:" هو في الحقيقة أقرب المواقف من المعقولـــية الحديـــثة، ولعلـــه يـــصلح منطلقًا لتفكير متجدد منسجم في الوحى، غير مقيد بالنظـــريات الموروثة، بدعوى ما حصل حولها من إجماع، ويحافظ في القرآن على بعده الإلهـــى المفـــارق من دون تجسيم، وعلى بعده البشرى الطبيعى بتاريخيته ونسبيته، غير

---

(٢). انظر، جلال الدين السيوطى، الاتقان في علوم القرآن، دار التراث بالقاهرة، بدون تاريخ، ١ /١٢٦، الزركشى، البرهان في علوم القرآن ١/ ٢٣٠.

(١). عبد المجيد الشرفى، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١، ص ٣٧.

(٢). سورة التوبة، آية ٦.

فاصـــل بـــين الـــبعدين أو مقص لأحدهما أو مضخم له على حساب الآخر[٣]"، وهو قول مصادم لصريح الكتاب والسنة والإجماع، وكيف يكون القرآن الكريم معجزًا واللفظ لمحمد صـــلى الله علـــيه وسلم أو لجبريل عليه السلام، ثم كيف يصح نسبته إلى الله تعالى واللفظ ليس له؟ مع أن الله تعالى يقول:" حتى يسمع كلام الله[٤]"، والحق أنه ليس لجبريل في هذا القـــرآن سوى حكايته للرسول صلى الله عليه وسلم وإيحائه إليه، وليس للرسول صلى الله عليه وسلم في هذا القرآن سوى وعيه وحفظه، ثم حكايته وتبليغه[١]، فدور الرسول صلى الله علـــيه وسلم دور المتلقى السلبى للقرآن الكريم، فالقرآن الكريم من عند الله تعالى لفظًا ومعنى، قال تعالى: ﴿وإنك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿وإذا تتلى علـــيهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا أئت بقرآن غير هذا أو بدله قل ما يكون لىَ أن أبدلـــه من تلقاء نفسى إن اتبع إلا ما يوحى إلى إنى أخاف إن عصيت ربى عذاب يوم عظـــيم﴾[٣]"، ومـــن الملاحظ هنا أن الخطاب الليبرالى كعادته لا يتعلق إلا بالآراء الشاذة التـــى وردت فـــي كتب التراث الإسلامى، ويغمض عينه تمامًا عن الآراء المجمع عليها، والتـــى نقلـــت بالتواتـــر القطعى اليقينى، ولا يكلف نفسه مناقشة الآراء جميعًا في القضية

---

(٣). انظر، محمد عبد العظيم الزرقانى، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٥٤، ١/ ٤٢، د. صبحى الصالح، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة عشرة، ١٩٨١، ص ٣٣.

(٤). سورة النمل، آية ٦.

(١). سورة يونس، آية ١٥.

(٢). عبد المجيد الشرفى، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١، ص ٥٠.

(٣). ا.. نصر أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص ٦٩ــ ٧٠.

المذكـــورة، إنه يعتمد على آلية الحذف والانتقاء، بغية أن يصل إلى هدف محدد سلفًا لديه، بغض النظر عما يعارض هذه الوجهة من النظر.

وبالتالـــى فإن حفظ القرآن الكريم عند الشرفى، هو حفظ المحتوى والمضمون، وليس اللفـــظ:" وأيـــا ما كان فالنتيجة المنطقية التى تفرض نفسها، بناء على هذا الواقع التاريخى الـــذى لا يمارى فيه أحد، إن الذكر الذى وعد الله بحفظه هو المحتوى وليس الظرف، هو مـــضمون الدعـــوة بما انطوت عليه من تبشير وإنذار، ومن توجيه وإرشاد، وليس الألفاظ والتعابيـــر التـــى صيغت فيها تلك الدعوة، والتى دونت في ظرف معين، وتنتسب إلى قوم بأعيانهم، ولها نحوها وصرفها وقواعدها، ولا تختلف في هذا المستوى عن أى لغة أخرى، والرســـول نفسه لم ينه أصحابه عن تلاوة الآيات التى حفظوها بطرق مختلفة، واعتبرها كلهـــا جائـــزة، فـــي حين كان بعض الصحابة متمسكًا بالطريقة التى سمع النبى يتلو بها، متشددًا في وحدة التلاوة، ويرى في تعدده تحريفًا لكلام الله[1]".

ويـــشير نـــصر أبو زيد إلى أن المقصود بحفظ القرآن الكريم ليس حفظه في السماء مـــدونًا في اللوح المحفوظ، " بل المقصود حفظه في هذه الحياة الدنيا وفى قلوب المؤمنين بـــه.... لا يعنى التدخل الإلهى المباشر في عملية الحفظ والتدوين والتسجيل، بل هو تدخل الإنـــسان المؤمن بالبشارة والحض والحث والترغيب على أهمية هذا الحفظ، وفهم الحفظ بأنه تدخل مباشر من الزاوية الإلهى فهم يدل على وعى يضاد الإسلام ذاته، من حيث إنه فـــي جوهـــره الـــدين الـــذى أنهى العلاقة المباشرة بين السماء والأرض إلا عن طريق

---

(١). قضايا في نقد العقل الدينى، ص ٢٨٣.

obeikandl.com

التوجهات والإرشادات المضمنة في القرآن الكريم وفى سنة الوحى الثابتة عن النبى صلى الله عليه وسلم[٢]"

ومن الواضح أن أركون هنا يستخدم مصطلح الظاهرة القرآنية، وسوف أعود إلى هذا المصطلح بالتفصيل فيما بعد، بدلا من القرآن الكريم للإشارة إلى القراءة التاريخية التزامنية التى سوف يقرأ بها القرآن الكريم، على أساس أن القرآن حدث لغوى وثقافى ودينى، يتناول ما كان يدور في القرن السابع الميلادى، ومن أجل فهمه لابد من العودة إلى عصره وبيئته وثقافته، وهو كما يقول أركون:" نلاحظ أن الطابع الإبداعى الرمزى والمجازى المتفجر يطغى في الخطاب القرآنى على الطابع المنطقى العقلانى الاستدلالى البرهانى القائم على المحاجة ... وكذلك فإن المعنى يوحى عن طريق المجاز والمثل والحكمة والمز أكثر مما يحدد عن طريق المفاهيم الاستدلالية المنطقية[١]".

إن الهم الأساسى هنا هو الانشغال " بتأويل النص المقدس أو الذى قدسه تراكم الزمن ومرور القرون[٢]"، وليس القصد "نزع صفة الوحى عن النصوص ولا إلى إلغاء شحنتها التقديسية، ولا إلى إزالة آثار معناها الروحى بالنسبة للمؤمنين، على العكس إنها تهتم بهذه الأشياء والسمات وبوظائف المعنى بصفتها أساليب لتوليد الدلالة، لا تزال تنتظر تحديد مكانتها المعرفية ضمن مقاربة شاملة، تهتم بكل ما يعنى ويدل[٣]"، إن مسألة الوحى هنا تدخل في دائرة المستحيل التفكير فيه الذى يعنى:" أن المكانة الارثوذكسية اللاهوتية للوحى، كما كان قد نطق به من قبل النبى، وجمع فورا أو لاحقا في المصحف تحت

---

(٢). محمد أركون، قضايا في نقل العقل الدينى، ص٢١.

(١). انظر، السابق، ص٣٣ــ ٣٤ .

(٢). انظر، محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص١٢.

(٣). محمد أركون، الفكر الإسلامى: نقد واجتهاد، ص ٧٨.

obeikandl.com

الإشـــراف الرسمى للخلفية عثمان بن عفان، لا يمكن أن يكون موضوعا للدراسة أو مادة للتحـــرى النقدى، فهذه المكانة محمية من قبل الإجماع الكونى لكل المسلمين منذ أن كانت الطائفـــة الـــشيعية الإمامـــية والطائفـــة السنية قد توصلت إلى اتفاق بعد مناقشات طويلة وصـــراعات عنيفة حول صحة المصحف (٤). فأركون يحاول في درسه للوحى الإسلامى أن " يتجنب كل التحديدات الدوغمائية واللاهوتية الموروثة، يجعل ممكناً فهم الوحى بصفته ظاهرة لغوية وثقافية، قبل أن يكون عبارة عن تركيبات تيولوجية أو لاهوتية(٥)".

ـ أهداف القراءة التفكيكية وبيان تاريخية القرآن الكريم.

والسؤال الآن: ما الذى تهدف إليه قراءة القرآن الكريم عند أركون من منظور علوم الإنـــسان والمجتمع التى طبقت في الغرب على النصوص المقدسة؟ إن المسألة تتعدد، هنا من خلال استخدام التأويل، بفرض القراءة التاريخية على القرآن الكريم، والتى تعنى تعليق تطبيق هذه الآيات القرآنية في السياق الحديث. يقول أركون:" إن مهمة علم التأويل التأملى أو الاســـتنباطى لا تكمـــن فقط في التأكيد على تاريخية الآيات من أجل تعليق تطبيقها في الـــسياق الحديث، فنحن نعلم أن هذه الاستراتيجية التأويلية مطبقة من قبل بعض الشراح أو المفسرين الذين يريدون تطوير بعض النقاط الخاصة بقانون العائلة على وجه الخصوص، فـــي الوقت الذى يريدون فيه المحافظة على المكانة الإلهية للوحى. ولكننا نعتقد أن أى نقد حقيقى للعقل الدينى ينبغى أن يتمثل في استخدام كل مصادر المعقولية والتفكير التى تقدمها لـــنا علوم الإنسان والمجتمع من أجل زحزحة إشكالية الوحى من النظام الفكرى والموقع

---

(٤). انظر، محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص٨٥.
(٥). انظر، السابق، ص ٤٩.

الابستمولوجى الخاص بالروح الدوغمائية إلى فضاءات التحليل والتأويل التى يفتتحها الآن العقل الاستطلاعى المنبثق حديثا[1]".

إن تطبيق التاريخية على الوحى، سوف تجعل الفكر الإسلامى عند أركون " قادرا على المساهمة في إعادة التقييم الحديثة الجارية حاليا للمعرفة، كما وستجعله قادرا على إعادة اكتشاف المساهمات الاستباقية أو الريادية للفكر الاعتزالى، وكذلك الاستكشافات الفلسفية المتعلقة بالخيال النبوى والخطاب النبوى أيضا[2]".

وبالجملة فالقصد الأساسى عند أركون للقراءة هو إثبات ارتباط القرآن الكريم بلحظة زمنية ومكانية محددة، أى القول بتاريخية القرآن الكريم :" أريد لقراءتى هذه أن تطرح مشكلة لم تطرح عمليا قط بهذا الشكل من قبل في الفكر الإسلامى ألا وهى: تاريخية القرآن وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة، حيث كان العقل يمارس آليته وعمله بطريقة معينة ومحددة[1]".

ومن هنا فالقرآن الكريم عند أركون موضوع للدرس النقدى:" نحن نريد للقرآن المتوسَل إليه من كل جهة والمقروء والمشروح من قبل كل الفاعلين الاجتماعيين ... مهما يكن مستواهم الثقافى وكفاءتهم العقائدية أن يصبح موضوعا للتساؤلات النقدية والتحريات الجديدة المتعلقة بمكانته اللغوية والتاريخية والانثربولوجية والثيولوجية والفلسفية[2]".

---

(١). الفكر الإسلامى: قراءة علمية، ص ٢١٢.
Mohammmed Arkoun, Thc Unsought in Contemporary Islamic Thought, pp, 45-49
(٢). انظر، محمد أركون، الفكر الإسلامى: قراءة علمية، ص ٢٤٦.
(١). انظر، السابق، ص ٢١٣.
(٢). انظر، هاشم صالح، تعليقات هاشم صالح على كتاب محمد أركون: الفكر الإسلامى: قراءة علمية، ص ٢١٣.

وبالجملة فإن ما يسعى إليه أركون هو محاولة فرض قراءة تاريخية للنص القرآنى، وقراءة تمتنع عن أية عملية اسقاط أيديولوجية عليه فالقصد القيام بالقراءة التزامنية للقرآن الكـريم[٣]. تلك القراءة التى تطابق زمنيا المقروء أى أنها تحاول العودة إلى الوراء، إلى زمن النص لكى تقرأ مفرداته وتركيباته بمعانيها السائدة آنذاك، وليس بالمعنى السائد اليوم، إنها على العكس تماما من القراءة الإسقاطية التى تقع في المغالطة التاريخية، وتسقط على نـص ما معانى زمن آخر وعصر آخر[٤]. ولعل هذا يذكرنا بما أشرنا إليه في هذا البحث عند تناول السياق أو المحتوى التاريخى اللغوى للنص عند موضوع القراءة عند شلاماخير وغيره.

إن هذه القراءة التزامنية تشير إلى ارتباط القرآن الكريم بزمان ومكان محددين، وأن العلاقـة قـوية جدا بين القرآن الكريّم والواقع الاجتماعى المشخص الذى وجد فيه، بحيث يمكـن عنده النظر إلى النص القرآنى باعتباره مرآة تعكس الواقع الاجتماعى السائد آنذاك بكل صدق. وهنا أيضا تظهر لنا الفكرة الجوهرية التى تعد محورا أساسيا في قراءة القرآن الكريم لديه" . يقول أركون:" أما أنا فأقوم بقراءة تزامنية كما يقول علماء الألسنيات اليوم، بمعنـى أنـى أنـسى كـل شئ واتموضع في لحظة القرآن، أى في البيئة العربية البدوية والحـضرية للقـرن السابع الميلادى، فلا يضير القرآن في شئ ألا يحتوى على المفهوم الارسطاطاليـسى أو الفلـسفى الحديث للعقل، كما لا يضيره ألا يحتوى على الاكتشافات العلمية والفيزيائية الحديثة[١]".

---

(٣). قضايا في نقد العقل الدينى، ص ٢٨٤.
(٤). السابق، ص ٢٨٥، وقارن، محمد أركون، الفكر الإسلامى: قراءة علمية، ص ١٣٩.

(١). القرآن من التفسيرات الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ٤٨ ــ ٤٩

إن القــراءة الإسقاطية لابد لها أن تتوقف، فالقرآن الكريم كتاب دين أولا:" ينبغى أن يــستيقظ المسلمون، أن يفتحوا عيونهم، أن يقرأوا القرآن بعيون جديدة، أن يتموضعوا في عــصره وبيئته لكى يفهموه على حقيقته، وعندئذ لا يعودون يسقطون عليه أفكار عصرهم وهمومه أو نظرياته وأيديولوجياته، فالقرآن ليس كتابا في علم الفيزياء أو الكيمياء ولا في علــم الاجتماع أو الاقتصاد، وهو لا يفرض نظاما اقتصاديا دون غيره، ولا نظاما سياسيا معيــنا، هــذه أشــياء متروكة للبشر، لكى يجلوها طبقا لقوانين علم الاقتصاد والاجتماع والسياسة، القرآن هو أولا وقبل كل شئ خطاب دينى[٢]".

وتعنــى التاريخــية عند أركون:" أن حدثا قد حصل بالفعل وليس مجرد تصور ذهنى كمــا هو الحال في الأساطير أو القصص الخيالية أو التركيبات الأيديولوجية، ومن الناحية الفلــسفية يمكن لهذا التحديد أن يقودنا إلى ممارستين عمليتين مختلفتين: إنه يقودنا إما إلى الــتاريخوية الوضعية وإما إلى القول بالتاريخية الراديكالية للعقل البشرى نفسه، أى العقل البــشرى الذى لا يمكن فصله عن تأسيسه الاجتماعى التاريخى أو عن جذوره الاجتماعية التاريخية[١]"، والوحى هنا لا يمكن أن يفسر خارج التاريخ، فالتاريخية "شئ يخص الشرط البــشرى منذ أن ظهر الجنس البشرى على وجه الأرض، ولا توجد طريقة أخرى لتفسير أى نــوع من أنواع ما ندعوه بالوعى، أو أى مستوى من مستوياته خارج تاريخية انبثاقه، وتطوره أو نموه عبر التاريخ، ثم المتغيرات التى تطرأ عليه تحت ضغط التاريخ[٢]".

إن التاريخية هنا محاولة "لفهم عملية الأسطرة التى طالت الحدث التاريخى التأسيسى الأول، وحولــته إلــى ما حدث أسطورى، بحيث يظهر على أنه تجل لإرادة الله في صنع

---

(٢). انظر، السابق، ص٢٨.
(١). تركى على الربيعو، الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة، ص ٢١٦.
(٢). القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ٤٩.

التاريخ، وحيث يظهر التحالف وثيقا بين الإنسان والإله، وهكذا نجد أن الأحداث التأسيسية الأولـــى التى قام بها الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة تصاحب بآيات قرآنية تضفى علـــيها الجانب المقدس، والتى تجعل منها تاريخا نموذجيا، لا يزال يغذى الوعى الإسلامى المعاصر[٣]".

ومـــن الملاحـــظ هنا أن النزعة التاريخية الوضعية تستبعد كل العقائد والتصورات الجماعـــية التـــى تحرك المخيال الاجتماعى من علم التاريخ، على الرغم من أهمية هذه العقائد التى تغذى الديناميكية التاريخية، وعلى حد تعبير أركون فإن النمط الوضعى للعقل "قد تجاهل أو أساء فهم المكانة الأنتربولوجية للخيال .،.. الخيال بصفته ملكة شغالة في كل النـــشاطات الفنـــية والـــرى الـــسياسية، وأيـــضا الخيال بصفته وعاء لاحتواء المعتقدات والتصورات الجماعية التى تمارس دورها كمخيال اجتماعى[١]".

ويحدد مفهوم التاريخية عند نصر أبو زيد من خلال الارتباط بين الحدوث والزمن، فكـــل فعـــل حدث في زمن فهو تاريخى:" التاريخية هنا تعنى الحدوث في الزمن، حتى لو كـــان هذا الزمن هو لحظة افتتاح الزمن وابتدائه، إنها لحظة الفصل والتمييز بين الوجود المطلق المتعالى ــ الوجود الإلهى ــ والوجود المشروط الزمانى. وإذا كان الفعل الإلهى الأول ــ فعـــل إيجاد العالم ــ هو فعل افتتاح الزمان، فإن كل الأفعال التى تلت هذا الفعل الأول الافتتاحـــى تظل أفعالا تاريخية، بحكم أنها تحققت في الزمن والتاريخ[٢]"، وإذا كان الكلام الإلهى فعلا فإنه " ظاهرة تاريخية، لأن كل الأفعال الإلهية أفعال في العالم المخلوق المحـــدث، أى التاريخـــى. والقرآن الكريم كذلك ظاهرة تاريخية، من حيث إنه واحد من

---

(٣). النص، السلطة، الحقيقة، ص ٧١ــ٧٢.
(١). د. نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص ٧٥.
(٢). السابق، ص ٥.

تجلـيات الكلام الإلهى، وإن يكن أشمل هذه التجليات لأنه آخرها[٣]". وهذه التاريخية تبرز بوسـاطة التفكـيك:" أول تلك الأسئلة فيحاول تأسيس تاريخية النص الدينى فلسفيا وعقيديا ولغـويا، كاشـفا عن الطبيعة الايديولوجية لتصور الأزلية، ومبرزا تاريخيته عن طريق تفكيك بنيته المفهومية التى استقرت في الوعى الدينى حتى اتخذت شكل العقيدة المنزلة[٤]".

والقـراءة التـى ينحاز إليها أركون هى القراءة التاريخية الحرة:" فيما يتعلق بالقرآن بـشكل خاص، فإنى سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة، طريقة محَررة في آن معا من الأطـر الدوغمائـية الارثوذكسية ومن الاختصاصات العلمية الحديثة التى لا تقل إكراها وقـسرا. إن القـراءة التـى أحلـم بها هى قراءة حرة إلى درجة التشرد والتسكع في كل الاتجاهـات ... إنهـا قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها، سواء أكانت مسلمة أم غير مـسلمة[١]". ومفهوم هذا أن القراءة التاريخية عند أركون تقتضى أن يكون الفهم والتفسير لأثر ما في الإطارين الزمانى والمكانى الخاصين به، مع ضرورة الأخذ بالشروط النفسية والاجتماعية والظرفية التاريخية العامة، حتى يتم الابتعاد عن الإسقاطات التاريخية، نتيجة عزل هذا الأثر عن ظروفه الحضارية والاجتماعية والمعرفية التى تحكمه.

إن العقلـية العلمية في التراث الإسلام تبدأ بالربط بين الإسلام والتاريخية:" إن القرآن والتاريخـية يـشكلان بالنسبة الفكر الإسلامى نقطة الانطلاق الاجبارية من أجل الافتتاح المنهجى للعقلية العلمية، يبدو في الواقع أنه لم يعد هناك من مجال لاستمرارية ذلك التناوب

---

(٣). محمد أركون، الفكر الأصولى واستحالة التأصيل، ص ٧٦
(٤). محمد أركون، الفكر الإسلامى: قراءة علمية، ص ١٢٤ـ١٢٥.

(١). السابق، ص ١٢٥.
(٢). محمد أركون، الفكر الأصولى واستحالة التأصيل، ص ٣٥ـ٣٦.

الوهمي بين حقيقة موحى بها وحقيقة اقتصت بواسطة الجهد التاريخي للتعقل، لا ريب أن الانسان المعاصر يبقى حساسا للنداءات الألفية ... ولكن يمكن القول بأن الاقتناع المؤسس على البرهان التجريبي هو في طور الحلول محل التمسك العاطفي بالاعتقادات التقليدية على الأقل في مجال التطبيق العلمي[٢]"، ومن هذه الناحية تأخذ تاريخية القرآن الكريم مكانه أساسية جوهرية في إعادة قراءته:" إن تأمل التاريخية أو التفكير فيها من خلال الظاهرة القرآنية ومجموعة الظروف التاريخية والمواقف الثقافية التي تميز الإسلام، عمل يأخذ عندئذ أهمية قصوى تدشينية ... إننا لن نتجمد عندئذ كما فعل التاريخانيون عند مشكلة صحة النص المشكل في ظل الخليفة عثمان والنقد التاريخي الخاص به، يوجد هنا بدون أدنى شك جانب لا يمكن إهماله فيما يخص تاريخية القرآن[١]".

هنا يتم التعامل مع القرآن الكريم باعتباره نصا تأسيسيًا مثل غيره من النصوص الأخرى، وهنا يظهر ما يسمى بآثار المعنى والاستخدام الايديولوجي له الذي أدى إلى تنوع المذاهب الإسلامية، بسبب اللغة المجازية في القرآن الكريم، فالمنظور الذي يبدأ به أركون بحثه العلمي، هو أنه" ينبغي أن يكون البحث مصحوبا بعودة نقدية على الذات، أي على مجريات البحث وتصنيفاته وتقطيعاته للموضوع المدروس، وتركيباته النظرية، وشروحاته، وآثار المعنى الناتجة عنه، وضمن هذا المنظور الواسع نفهم الأمور، فإني أقول بأن القرآن ليس إلا نصا من جملة نصوص أخرى، تحتوي على نفس مستوى التعقيد والمعاني الفوارة الغزيرة كالتوراة والأناجيل والنصوص المؤسسة للبوذية أو الهندوسية،

---

(١). انظر، رونى هاليير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر التنوير في الغرب، ص ١٧١.
(٢). نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، ١٩٩٣، ص ١١.
(٣). انظر، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ١٢٥.

وكل نص تأسيسى من هذه النصوص الكبر حظى بتوسعات تاريخية معينة، وقد لا يحظى بتوسعات أخرى في المستقبل[٢]". ومن الواضح هنا أن أركون يعتمد في قراءاته للقرآن الكريم على أطروحة المستشرق ر.س. باورز المنشورة في برينستون عام ١٩٨٦[٣].

وهو ما عبر عنه على حرب بقوله:" وبالإجمال ففى نقد النص تستوى النصوص على اختلافها، فلا يهم هنا الفرق بين نص وآخر من حيث المضامين والمحتويات، أو من حيث الموضوعات والطروحات، وإنما الذى يهم كيفية انبناء النص وريقة تشكيله، وآلية اشتغاله، هنا يمكن الجمه بين النص الفلسفى والنص النبوى، إذ كلاهما يشكل نصا لغويا، كلاهما يتألف من وقائع خطابية، صحيح أن النص النبوى يستخدم آليات خاصة في إنتاج المعنى، وأن له استراتيجيته المختلفة في توظيف الدلالة، ولكن هناك آليات عامة تشترك فيها النصوص على اختلافها ... ذلك أن جميع النصوص تستخدم تقنيات مجازية[١]".

إن بيان تاريخية القرآن الكريم، يتحقق عند أركون من خلال توضيح ثلاثة مفاهيم أساسية:

١ ــ مفهوم الدوغمائية، وكيفية اشتغال الروح الدوغمائية.

٢ــــ مرحلة المرور من مرحلة الفكر الأسطورى إلى مرحلة الفكر التاريخى الايجابى.

٣ ــ فلسفة اللغة[٢].

---

(١). انظر، على حرب، نقد النص ، ص ٦٥ــ ٦٦.
(٢). محمد أركون، الفكر الإسلامى: قراءة علمية، ص ٩١.
(٣). السابق، ص ٩١ــ ٩٢.

obeikandl.com

وهـذه التاريخـية المتجلية في القرآن الكريم، تمثل تماما" العلاقة التى تربط الحقيقة بالزمن، ولكنه الزمن القرآنى المتشكل بواسطة الزمن المحدد للحياة الدنيوية المرتكز كليا على الزمن اللامحدود للحياة الأبدية، وهكذا يشكل الزمن السماوى الأخروى إطارا لازما ومـرجعية إجـبارية للزمن الدنيوى بصفته مدة زمنية معاشة ... الزمن القرآنى هو زمن ملئ بمعنى أن كل لحظة من الحياة والمدة المعاشة مليئة بحضور الله الذى يتجسد بالشعائر والتأمل الدينى(٣)".

ومعنـى هـذا أن أركون يرى أن الخطاب القرآنى خطاب متجذر في التاريخ، ويقدم نفـسه على أنه خارج التاريخ ويعلو عليه، وما يحاوله أركون هنا هو بيان تلك الآلية التى تحيل التاريخى إلى متعال، والخصوصى إلى كونى، والدنيوى إلى مقدس، الهدف إذن هو ـيـر الطابع التاريخى للوحى، عن طريق نزع الهالات والحجب التى تغطى لحظة تشكل الوحى، فتبدو تلك اللحظة وكأنها خارج التاريخ والزمن(١).

هـذه التاريخية من سماتها" إنها تتمثل في آن معا بالتاريخ الوقائعى الحدثى الذى أنتج بواسـطة جماعـة المؤمنين الوليدة ولأجلها بدءا من عام ٦١٢ وحتى عام ٦٣٢، وتتمثل ديناميكـية المتغيرات التى حصلت في المجتمع العربى طيلة الفترة نفسها، وتتمثل بالوعى الاسطورى التاريخى الذى بقى محرك التاريخ المدعو إسلاميا منذ ذلك الوقت وحتى اليوم(٢)" والـنقطة المهمـة هـنا أن أركون يرى أن الوحى يسبغ صفة التعالى والقداسة على الأحـداث الدنـيوية الماديـة، ثم يستمر ذلك إلى ما لا نهاية بواسطة الوعى الأسطورى التاريخـى:" ولكـن ظاهـرة أن الخطاب القرآنى قد استطاع بهذه الطريقة ولا يزال خلع القدسية والتعالى على التاريخ البشرى الأكثر مادية ودنيوية، والأكثر عادية وشيوعًا، ينبغى ألا تنسينا تلك الآنية والاعتباطية الجذرية للأحداث ـ الذرائع التى ادت إلى ظهوره وتجليه ـــ بمعنى لآخر، فإنه ينبغى علينا اليوم أن نفكر... بعدم التناسب الكبير بين آنية اللحظة

الأولية التى انبثق فيها هذا الخطاب، وبين ديناميكية الوعى الأسطورى التاريخى اللانهائية التـــى لا تـــنفذ التى تتغذى منه[٣]. وبالجملة نجد أن كل الخطاب القرآنى" يتموضع داخل التاريخـــية الأكثر اعتيادية ويومية، ولكن هذه التاريخية تُحّور وتحّول إلى نوع من تاريخ الخلاص الأخروى[٤]".

ومن الواضح هنا أن أركون يقوم بإدخال التاريخية إلى النص القرآنى نفسه، وذلك في تفـــسيره للوحى الإسلامى والممارسة النبوية، إذ التاريخية تعنى كما أوضحنا من قبل، أن الأحـــداث والممارســـات أصـــلها الواقعى وحيثياتها الزمانية والمكانية وشروطها المادية والدنـــيوية، كمـــا تعنـــى خـــضوع البنى والمؤسسات للتغير والتحول، وإعادة التوظيف، والملاحـــظ هـــنا عند أركون أن تاريخية القرآن الكريم يتم حجبها وتحويلها إلى نوع من الخـــلاص الأخروى، وذلك من خلال إسدال صفة التعالى والقداسة على الأحداث الدنيوية، حتى تصبح وكأن لا صلة لها بالواقع المحسوس، ومعنى هذا أن الخطاب القرآنى ينجح في محـــو التفاصـــيل التاريخية للحدث، ويصبح خطابًا كونيًا موجهًا إلى البشر في كل زمان ومكان، ويفقد بالتالى صفته التاريخية، ويبدو وكأنه خارج التاريخ أو يعلو عليه[١].

---

(١). السابق، ص ٩١.

(٢). انظر، على حرب، نقد النص، ص ٦٥.

(٣). السابق، ٦٢.

(٤). محمد أركون، الفكر الإسلامى: قراءة علمية، ص ٩١.

(١). محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ١٤.

(٢). محمد أركون، قضايا في نقد العقل الدينى، ص ٢١.

وهــنا من الواضح أن أركون يقوم بإعادة قراءة القرآن الكريم من جديد، من خلال إعــادة النظــر في مفهوم الوحى ذاته، مستخدمًا تلك الأدوات التى استخدمت من قبل في تحلــيل الكــتاب المقدس في الغرب، من خلال تلك العلاقة التى تربط بين الوحى والواقع، محاولًــا الابــتعاد عــن المــصطلحات الدينــية؛ " إذ أن هذه المصطلحات ذات مضامين أيديولوجــية أو ميتولوجــية أو تيولوجية، وهى تمارس نوعًا من الحجب على الشئ الذى تسميه وتصفه[٢]".

إن هذه التاريخية تمثلها على نحو ضمنى في استنباط الأحكام الشرعية، إن لم يصلوا بهــا إلــى نهايــتها:" أما المفهوم الحديث للتاريخية فإنه يتيح لنا بالضبط أن نفكر ونتأمل بشروط صلاحية كل مرور من السبب ــ الذريعة إلى الحكم الشرعى الذى يقوم به الفقهاء، أقــصد هنا الحكم القانونى الذى يستند على الحكم الإلهى أو النبوى. يعتبر هذا المرور أو الانــتقال شيئا ضروريا وممكنا من قبل كل تراث الفكر الإسلامى، إنه ضرورى ثيولوجيا لأن الله أمــر بإطاعــة كلامه، وممكن عقلانيا بالمعنى الذى يحدده العقل الإسلامى إذا ما اســتوفيت الشروط النظرية المحددة في أصول الفقه. وكان الفقهاء المؤسسون للمدارس قد تمــثلوا التاريخية ضمنيا بواسطة الجهود التى بذلوها في التأمل والبحث واستنباط الأحكام، .. ولكــنهم لا يــستطيعون بواســطة مقولاتهم العقلية ومواقفهم الثيولوجية التفكير بهذه التاريخية بصفتها تمثل الحد الأقصى للوضع البشرى[١]".

إن التاريخــية هنا تعنى أن لا تتعالى النصوص على الزمان والمكان[٢]، وهو يدرك أن هذا على النقيض مما يشير إليه القرآن الكريم ويدعو إليه:" أنا أعلم أن الغاية المستمرة

---

(١). محمد أركون، تاريخية الفكر، ص ١٢٦.

(٢). انظر، على حرب، نقد النص، ص ١٠٦ــ ١٠٧.

(٣). النص القرآن أمام إشكالية البنية والقراءة، ص ١١٥.

لهـذا الـنص المقـدس، تكمن في ترسيخ معنى نهائى وفوق تاريخى للوجود البشرى[٣]"، وبالتالى فإن تعاليم القرآن الكريم المقدسة مرتبطة لديه بظروف تاريخية.

ومـن الواضـح أن أركون هنا يخضع الوحى من خلال نقده وتفكيكه للخطابات التى جعلـته مدارًا للكلام إلى قراءة حديثة، يقوم من خلالها بإعادة النظر في حقيقة الوحى ذاته كنظـرية إلـى الخطاب الدينى، بوصفه إنتاجًا معرفيًا على أساس أن الكلام الإلهى يخضع لإكـراهات اللغة التركيبية والدلالية، أو القول بأن النص القرآنى مثل غيره من النصوص يمارس آليات من التحوير والتحويل والطمس والحجب، فيما يختص بعملية إنتاج المعنى، بسبب من الأسطورية وتركيبته المجازية الرمزية، وذلك يعنى القول بنسبية الحقيقة ممثلة هـنا في كلام الله تعالى، والتأكيد على تاريخية النص القرآنى وطابعه الناسوتى، أى تشكله وتجـسيده للمتعالـى ضمن شروط تاريخية، لغوية وثقافية واتنربولوجية، ومن باب أولى يصح ذلك على التراث اللاهوتى، والكلامى، والفقهى الذى تركم حول هذا النص، وهذا هو أهـم نقـد يوجهه مفكر معاصر للعقل الإسلامى ممثلًا في جذره النبوى، وأصله المتعالى، بهـدف تجريد الفكر الإسلامى من أساطيره[١]. وبالتالى فإن القول بأن القرآن الكريم عند طـيب تيزينى :" صالح لكل زمان ومكان هوس ميتافيزيقى[٢]"، وهنا يأتى التركيز على ما يسميه أركون تفكيك المصحف[٣].

ـ القرآن الكريم: "البنية والقراءة عند طيب تيزيني"

القرآن الكريم والواقع الاجتماعي والثقافي والديني والسياسي.

ـ الوضعية الاجتماعية المقدسة وتاريخية القرآن الكريم.

---

(1) See, Mohammmad Arkoun , Unthought in Contemporary Islamic Thought, p99

(٢). طيب تيزينى، النص القرآنى، ص ١٩٥.

(٣). انظر، السابق، ص ٣٨٥.

ويحاول طيب تيزيني أن يؤسس القول بتاريخية القرآن الكريم من خلال الربط الوثيق بينه وبين الواقع الاجتماعي المشخص، وذلك من خلال تنبيه القول بأن هذا الواقع هو الحكم على النص القرآني، إذ يقول:" فريق من الصحابة والفقهاء الأوائل يلاحظون أن النص القرآني والحديثي، لا يمكنهم أن يستنطقوه بالإجابة أو بالحض على الإجابة عن المشكلات أو المعضلات الناشئة ... إلا إذا توفر شرط واحد على الأقل، نعنى بذلك الإجهاز على المكابرة التالية الزائفة منطقيا والمدمرة واقعيا، وهى أن النص المذكور هو الحكم على الواقع بنيويًا وطبقيًا، وليس العكس من ذلك، أى أن الواقع هو الحكم على هذا النص وكل نص. فعلى هدا الأخير في هذه الحال ــ أن يكون مطواعا ومفتوحا ومنفتحا، وذلك على نحو يبقى على السياق الديني الشرعي لهذه العملية[1]".

فمن ناحية القراءة لدى طيب تيزيني لم يكن النص القرآني بمأمن من عمليات الاختراق، وقد كان وراء ذلك مجموعة من العوامل منها خصوصيات الوضعيات الاجتماعية التي طرح النص القرآني فيها، والذي كان عليه أن يأخذ تساؤلاتها وهمومها على محمل الجد، كي لا يتحول إلى الظل، أي كي لا يعزل تاريخيا وتراثيا. ومنها أيضا أن النص القرآني يقوم على بنية تنطوي على قابلية مفتوحة للتساؤل والاحتمالية، وذلك من واقع أنها تنطوي على العناصر التكوينية، فهناك بنية إجمالية كلية، وبنية إشكالية تتحرك بين ناسخ ومنسوخ، وبنية تأويلية احتمالية مفهوما ونطقا، وبنية تفصح عن ظاهر وباطن، وبنية تكونت تاريخيا تنجيميًا: وهناك أيضا عامل ثالث يظهر من أن النص القرآني عند طيب تيزيني يفصح عن دعوته لقارئه والمتأمل أن يتفكر فيه، ويقلب النظر تأويلا واستنباطا واجتهادا وتفسيرا[2]. ومن هذه العوامل ظهر "القرآن نصا طيعا كل الطواعية

---

(١). السابق، ص ١٨٤

(٢). السابق، ص ١٩٣.

باتجاه عملية التغير والتحول على الأصعدة الاجتماعية المختلفة، مثله في ذلك مثل أى نص آخر يجد نفسه تباعا وبوتيرة مطردة مدعوا إلى تقديم الحساب أمام تلك العملية المركبة[٣]".

وعلى الجملة فإن الوضعية الاجتماعية المشخصة عند طيب تيزينى هى المعيار المنهجى لكيفية مساءلة النص المعنى وحدودها وآفاقها[٤]. ويتحول النص القرآنى في جدلية النص والواقع إلى قاسم مشترك بين اطراف متعددة ومتعاظمة عمقا وسطحا، ضمن وضعيات متناقضة أو متباينة أو متقاربة، بحيث إن كلا منها وجد فيه ما رأى أنه يستجيب لاحتياجاته ومقتضيات الوضعية التى ينطلق منها وينتمى إليها، ويأخذ منها موقفا على نحو آخر، سلبيا كان أم إيجابيا[١]. ومن هنا فلقد تعددت القراءات والمذاهب والتفسيرات بسبب من تلك الوضعيات الاجتماعية المختلفة التى قرأت القرآن الكريم.

إن القرآن الكريم يتسم عند طيب تيزينى بمجموعة من السمات التى جعلت منه بنية مفتوحة، وهذه السمات الأساسية تشكل عند سمة التاريخية التى يتميز بها القرآن الكريم لديه، فهناك سمات رئيسية كبرى لبنية النص القرآني:" ١ــ القرآن نص تهيمن فيه الإجمالية الكلية. ٢ــ النص القرآنى يقوم على مشكلية الناسخ والمنسوخ. ٣ــ اختراق النص القرآنى تأويليا، أى احتماله وطواعيته للتأويل، ودعوته إليه نصا. ٤ــ النص القرآنى يقوم على مشكلية الظاهر والباطن: هو مخترق من هذه المشكلة متنا، كما يدعو إليها أيضا نصّا. ٥ــ القرآن ذو سياق تاريخى: أتى منجمًا على امتداد ثلاث وعشرين سنة، وكذلك أفصح عن نفسه ... بمثابة كلام مخلوق. ٦ــ قول البعض بتعرض القرآن عبر محاولات تنصيصه لمحاولات الزيادة والنقصان[٢]". وهناك مستويان فيما يتصل

---

(٣). انظر، السابق، ص ١٩٣ــ١٩٤.
(٤). السابق، ص ١٢٤.

بالبنـــية الكلـــية الإجمالـــية للقرآن الكريم عند تيزيني، الأول هو البنية. والعقل الوظيفي، فالقـــرآن الكريم" كما أنجز على مدى ثلاثة وعشرين عاما وأعوام أخرى تلت، وتمت فيها عملية جمعه وتنصيصه أولاً. والمصائر التاريخية والتراثية التى طرأت عليه بفعل عمليات الاستلهام والعزل والتبنى التى انطلقت باتجاهه في كل وضعيات اجتماعية مشخصة لاحقة ثانيا[٣]". والقراءات اللاحقة هنا هى قراءات في الوضعية الاجتماعية أو الواقع الاجتماعى المشخص، وهنا نجد أن القرآن الكريم عند طيب تيزيني قد "خضع دائما لاختراقات كبرى أو صـــغرى أو هامشية تحدرت من الوضعيات الاجتماعية المشخصة المتتابعة والمتداخلة فـــي الـــتاريخ العربى الإسلامى، وتلك الاختراقات أثمر بعضها في حقل هذه الوضعيات وبمقتـــضى احتياجاتها الأيديولوجية والمعرفة عددا من المواقف السياسية والمذاهب الفقهية والتيارات الفكرية[١]".

والفعـــل الوظيفـــى هـــنا واحـــد من أفعال وظيفية أخرى انبثقت من تلك الوضعيات الاجتماعية صوب نصوص أخرى ادمجت في النص القرآنى المهيمن، "ويمكن ملاحظة أن عملية الانطلاق المذكورة تقود إلى استدماج نصوص متعددة ومتنوعة معرفيا وأيديولوجيا فـــي خطاب واحد وفى بنية واحدة، مع أن ما يقدَم يمنح شخصية نص واحد، هو القرآنى، وعلـــى هـــذا النحو يغيب أكثر من أن تغيَب حدود الضبط بينها في ذهن القارئ والمتلقى، وهـــنا نتحدث عن عملية تماه نصية من مقتضياتها إنتاج جملة الالتباسات التى تجعل نصا

---

(١). السابق، ص ١٢٥.

(٢). السابق، ص ٣٩.

(٣). السابق، ص ١٢٥ــ١٢٦.

(١). السابق، ص ١٢٨ــ١٢٩.

(٢). السابق، صـــ٢٩.

يـتحدث باسم نص آخر أو نصوص أخرى، إن ذلك يشير إلى أن أصحاب القراءات التى ستبرز لاحقا باسم مذهب أو آخر، إذ طرحوا خطابهم أو خطاباتهم الدينية، فإنهم كانوا يقدمون فيها نصوصا في نص مهيمن، هو ذلك الذى تتحدد معالمه وحدوده في الوضعية الاجتماعية المشخصة المنطلق منها صاحبه مع الاضافة بأننا نعلن عن وجود تلك النصوص في النص المذكور بمثابتها نسيجا أو أنسجة تجد توحيدها ووحدتها عبر القناتين الكبريتيين من الوضعية المعنية، وهما المعرفية والأيديولوجية[٢]". وعملية الشخص هنا" يهدف إلى استخلاص مسوغات نصية شرعية لقراءات هى في عمقها قراءات بنت عصرها أو عصورها. وعلى هذا فقراءة ما لبنية النص القرآنى هى بمعنى دلالى فعل قرائى باتجاه العصر الذى تنطلق منه القراءة المعنية، ومن ثم فهذه الأخيرة تستمد مشروعيتها الاجتماعية من الواقع ... أولا. كما تستمد شرعيتها النصية من النص القرآنى ثانيا[١]".

وعند طيب تيزيني الصلة وثيقة جدا بين القرآن الكريم والواقع إلى حد أن يكون القرآن الكريم استجابة لهذه الوضعية الاجتماعية بما فيها من حقول اجتماعية وجغرافية وسيكولوجية ودينية، بالإضافة إلى العرف والعادة، هذا كله عبر عن نفسه في الدين الجديد أيضا نصا ومسلكا[٢]، وهنا يظهر القول "بأن ذلك أتى استجابة للوضعية الاجتماعية المشخصة للعرب في حينه، دون أن يحدث ذلك قطيعة تامة في تاريخهم ومعه، وهذه الاستجابة إذ حدثت ودخلت في طور التشخيص، فإن النص شرع بدوره في سياق حدوثها،

---

(١). السابق، ص ١٣٣.

(٢). السابق، ص ١٣٣.

(٣). السابق، ص ١٥٠ــ١٥١.

(٤). السابق، ص ٤١.

بـــتكوين إحداثـــيات فـــي تلك الوضعية الاجتماعية، أسهمت ... في بلورتها وفى ضبطها واســـتكمال بنيتها باحتمالات وآفاق مفتوحة[٣]". ولقد صيغ الفكر الإسلامى من خلال هذه الوضعيات الاجتماعية المشخصة، مما يعنى أن " الفكر الإسلامى هو بالدرجة الأولى ومن حـــيث الأســـاس وليد مهاده الاجتماعى ممثلا ومشخصا على نحو قد يبلغ حدا واسعا من التنوع بتلك الوضعيات[٤]".

إن القارئ هنا يقرأ خبرته الاجتماعية والسياسية والدينية والثقافية في النص المقروء، مـــن خلال قناة معرفية وأيديولوجية، وكذلك من خلال البنية المفتوحة للنص، " فنحن أمام بنيتـــين اثنتـــين، كلتاهما تمن إلى الأخرى وتخترقها، وتسهم في عملية بنيتها ضمن حدود العلاقـــه بيـــنهما، من هذا الموقع وفى ضوئه، تعلن بنية القارئ عن نفسها بمنزله وضعية مفتوحة باتجاه ذلك المقروء، ضمن الحدود المشخصة التى يتحرك فيها القارئ ويستثيرها هـــو ويحرضَ عليها أو يرضَ هو عليها في الحقول السياسية والسوسيوثقافية الاقتصادية وغيـــرها. ولكن اذا كان الحال كذلك، فهل يغدو من قبيل تحصيل الحاصل أن ما يكون ما يقـــرأه قـــارئ لـــنص دينى وغيره من نصوص لا تنتمى إلى العلوم الطبيعية، منحدر من وضعية اجتماعية مشخصة منصرفة، ما هو إلا قراءة ذاتية لأفكاره في النص[١]"، ونتيجة لـــتعدد الوضـــعيات الاجتماعـــية المختلفة التى كانت موجودة في القرن السابع الميلادى، ولخـــصائص اللغة القرآنية، كما سوف أشير على نحو مفصل إلى ذلك عند محمد اركون، تعددت تلك القراءات:" إن النص الدينى الإسلامى الأصلى اكتسب طواعيته تلك من تعددية الـــتوجه إليه من موقع وضعية أو وضعيات اجتماعية مشخصة مخترقة ومتمايزة معرفيا وأيديولوجـــيا أولا، ومن بنيته النصية المفتوحة دلاليا ثانيا. وعلينا بطبيعة الحال أن نضيف إلـــى ذلـــك أن كـــون هذه البنية المفتوحة دلاليا، أمر خضع هو نفسه للوضعية المذكورة بحقـــولها الدينية والأدبية والسيكولوجية تخصيصا، تلك الوضعية التى برز هو في صلبها

فـــي القـــرن السابع أثناء دعوة النبى لرسالته، وعمل بدوره على اختراقها وتغييرها. ومن ضـــرورات الموقف المعرفى الدلالى ملاحظة أن النص القرآنى لم يكن له أن يتكلم بذاته، وإنمـــا كـــان علـــيه ومـــا يزال يتكلم بلغات الآخرين، أى عبر عن مشكلاتهم وإمكاناتهم وهمومهم وآفاقه تفكيرهم وفهمهم، ومن ثم عبر أنماط التوجه والمساءلة، التى تقدموا إليها في ضوئها وفى حدودها[٢]".

وهنا يصبح القرآن الكريم بالتركيز على الوضعية الاجتماعية، المحور الأساسى في تـــناول طـــيب تيزينى للقرآن الكريم، موضوعا للبحث الاجتماعى والتاريخى والتراثى، وحين نجعله من قبل ذلك موضوعا للبحث النصى[١]".

إن هـــذه العلاقـــة بـــين الـــنص والواقع التى تعنى، كما أشرت الوضعية الاجتماعية المشخـــصة، إنه علاقة تعنى تلك الجدلية بين الدال والمدلول، وتبادل المواقع بينهما، ومن هـــنا " كـــان علـــى الإسلام أن يتلون بألوان التحولات التى أخذت تجتاح المجتمع العربى الإســـلامى الـــناهض عمقا وسطحا، وهذا المعطى المستجد هو الذى جعل من الممكن أن يكتـــسب الإســـلام لباسا جديدا، بدا وكأنه صورة مقلوبة عن الإسلام الأصلى ... إن الدال (وهـــو الـــنص) يمارس هو بدوره تأثيرا فاعلا في المدلول وهو الواقع، ومن هذا الموقع الآخر المأتى عليه، والمنطلق من تأثير المدلول في الدال، يبدو القول واردًا بتبادل الموقعية بـــين الـــدال والمدلول، بحيث يتحول هذا إلى موقع ذاك، كما يتحول ذاك إلى موقع هذا، وحالـــئذ يصبح من مقتضيات البحث النصى العلمى أن نلاحق الاتجاهات العامة والخاصة لعملية تأثير النص في الواقع[٢]".

---

(١). السابق، ص ٨٩.
(٢). السابق، ص٨٥.
(١). السابق، ص ٩٢ــ٩٣.
(٢). السابق، ص ٩٣.

ولـــذا فلـــدى طـــيب تيزينـــى علاقة تبادلية في التأثير ما بين القرآن الكريم والواقع المعيش، ولا يمكن أن يتحقق أحدهما بمعزل عن الآخر، ولذا فمن غير "المسوغ أن يجرى الحـــديث عـــن تعددية في الفهم والتأويل يمتلكها النص في ذاته، بعيدا عن فعل الواقع في ذلـــك، إذ أن النص الذى يفصح عن امتلاك مثل تلك التعددية، إنما هو نص تبنين وصار وانتهـــى إلى ما هو عليه في إطار عملية مواطأة بينه وبين الواقع، وليس خارجها وبعيدا عنها، وعلى نحو ذاتى مغلق ومتفردا[1]"، هذا كله يأتى على أساس أن النص القرآنى" بنية مفـــتوحة لا يصح القول بانغلاقها إذا ما أريد لها أن تستجيب لوضعيات الناس المشخصة[2]".

فالـــنص القرآنـــى لديه استجاب للوضعية الاجتماعية، وبالذات مع بداية القرن الثالث الهجـــرى الذى انطلقت منه حركة التدوين:" إن ذلك النص كان في أحوال نموذجية كثيرة جدا، قد دلل على أنه بنية مفتوحة ومهيأة لأن تتحول على أيدى من يملك مفاتيحها الشرعية إلى قراءة، أى مادة طيعة مرنة لاحتياجات شروط اجتماعية ما، قد تكون متباينة تماما عن شـــروط اجتماعـــية أخرى، كانت هذه المادة نفسها قد استجابت لها أيضا في حينها، أو أن تتحول إلى مثل هذه المادة الطيعة المرنة مع مصالح فئوية أو طبقية أو إيتنية مختلفة ضمن شـــروط اجتماعية واحدة، فكأنما نحن هنا حيال حركة اجتماعية وتاريخية وتراثية واسعة

---

(١). السابق، ص ١١٠.
(٢). السابق،١١٦.
(٣). السابق، ص ١١٧.
(٤). السابق، ص١٢٠.

obeikandl.com

الـــنطاق بأوجههـــا وحقولها ... نقّدم إلينا من موقع أنها تستمد مشروعية وجودها هذا في نص ينتمى إلى السماء[٣]".

ومـــن الملاحظ هنا أن طيب تيزينى يحاول أن يوظف مجموعة من الأنساق العلمية تجـــاه دراسة القرآن الكريم، على نحو يعد قريبا مما وجدناه عند أركون الذى أشرت إليه من قبل، مثل نظرية النص، ونظرية التراث، وعلم تاريخ الدين، وعلم اجتماع الدين، وعلم مقارنة الأديان، وعلم الانتربولوجيا[٤]". وذلك من أجل طرح سال حول بنية القرآن الكريم، وهو عند طيب تيزينى:" هل من المسوغ تاريخيا وبنيويًا قرآنيًا، أن نتكلم عن نص قرآنى ... غائب أو مغيب أو احتمال قابع وراء هذا النص المعلن (مصحف عثمان)[١]"، وهو أمر سوف اتحدث عنه على نحو مفصل عند أركون فيما بعد.

وبالجملـــة فالقرآن الكريم من خلال سماته الأساسية من جهة القراءة، هو نتاج للواقع عـــند الطـــيب تيزينى، باعتباره بنية مفتوحة وكتابا مفتوحًا، تغلب فيه الخطاب الكلى على الخطـــاب التفـــصيلى،" وقـــد عمل ذلك كله على إبراز أن النص الموحى عبر الوحى ذو مساس مباشر وعينى بأحوال المؤمنين والكفار معا، بحيث إن محمدًا لم يكن بعيدا عنه، أى أنه لم يكن رسول فحسب يبلغ به ليس إلاّ، بل إن بعض المفسرين لأسباب النزول يوردون مواقف يتضح منها أن محمدًا كان هو نفسه يستحث الوحى على النزول، فينزل متأخرا أو مبكـــرًا كما حدث ... إن ذلك مجتمعيًا ومن موقع سياقه التاريخى والتراثى أظهر القرآن نمـــن عـــايش الموقـــف حثيثا وتلقائيا، وكأنه سيرة ذاتية للنبى، تتحدث عن عملية التكوين النفـــسى والأخلاقى والدينى والسياسى والحقوق ... الخ التى أثمرت شخصيته النافذة على

---

(١). السابق، ص٢١٣ــ٢١٤.

(٢). السابق، ص ٣٥٣ــ٣٥٤.

نحـــو ملفت[٢]". وهى ذات الفكرة التى وجدناها من قبل عند عبد المجيد الشرقى في حديثه عن مفهوم الوحى.

ومـــن هـــنا فالخلاصة التى ينتهى إليه طيب تيزينى، وهى تلك الخلاصة التى وجدناه عـــند محمد أركون، أن القرآن الكريم نص تاريخى:" إن النص القرآنى... لم يعامل ضمناً وفـــى لجـــة الأحداث والصراعات التى دارت بين مختلف المدارس والمذاهب والتيارات الفكـــرية علـــى امـــتداد التاريخ العربى إلا من حيث هو نص اجتماعى وتاريخى وتراثى وغيـــره. فلقـــد أخـــضع للـــسياق الاجتماعى، حيث نظر إنيه من موقع البنية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والاتينية والثقافية التى عاش فيها هذا الفريق أو ذاك، أى من عملية تمـــوقعه والإفصاح عن نفسه: لا سبيل إلى القفز التام المطلق على الواقع، بحيث إذا وجد مـــثل هذا الزعم، فعليه هو نفسه أن يخضع للبحث الاجتماعى السوسيولوجى المنطلق من دراســـة تلك البنية. كما أخضع للسياق التاريخى حيث نظر إليه في ضوء تشكله التاريخى وتبنيـــنه، أى وفق عملية التراكم التاريخية التى تعرض لها، والتى قادت إلى تصييره نصا مركبا، نصا إليه من واقع من تعامل معه تباعا، نعنى من موقع الفكر الإسلامى الذى يمثل نـــصا على نص ... وأخيرا أخضع النص المعنى للسياق التراثى، حيث كان هؤلاء دائما وضمنا أو بأفق واع معلن أما عملية تبنين هذا النص لولبيا من موقع التداخل والتواشيح مع الوضعية الاجتماعية المشخصة[١]".

وبالتالـــى فالقـــرآن الكريم لديه نص عصره وشاهد عليه، مما يشير إلى تاريخيته[٢]"، وكذلك ارتباطه بالوضعيات الاجتماعية السائدة، والتى تعددت القراءات الخاصة بها للقرآن الكـــريم، الذى منحها شرعية نصية: "إن النص القرآنى ... يقف أمام حدى البنية والقراءة.

---

(١). نظر، السابق، ص ٣٥٧.

(٢). انظر، طيب السابق، ص٤٣٤ــ٤٣٥.

بنيـــته هو بمثابتها سياقا متحركا ومعادا وبناؤه على نحو مطرد من خارجه، وقراءة الفقيه المفـــسر أو المجتهد التى ينتجها في حدود أفقه المعرفى واحتياجاته وإلزاماته الايديولوجية الدينـــية والسوسيوثقافية، أى في حدود البحث الصريح المعلن والخفى المضمن عما يمنح قـــراءاته هذه شرعية نصية في تلك البنية من موقع عملية الإنتاج تلك[٣]". ومعنى هذا أن المـــسلمين قرأوا القرآن الكريم بأوضاعهم المتحولة سياسية كانت أو اقتصادية أو عرقية[١]"؛فالتفسير هنا ليس كتابة على نص" بقدر ما هو شوهد على أحداث زامنت النص[٢]".

وقـــد جاءت صيغ استجابة القرآن الكريم للقراء من خلال مستويات ثلاثة:" النظر إلى الإشـــكالية إياهـــا من حيث هى حالة مفتوحة، يتاح بمقتضاها لما يحصى من القراءات أن تنـــشأ، وأن تكتسب شرعية نصية. والنظر إليها من حيث حالة مغلقة إلا بحد واحد وببعد واحـــد، تدان بمقتضاها القراءات التى تنشأ خارجها أو بالضد منها، وأخيرا النظر إليها ... معلقة بيد من العلم والحسم عنده ــ الله[٣]".

---

(٣). د. نائلة السلينى، التفسير ومذاهبه حتى القرن السابع الهجرى، مركز النشر الجامعى، الدار البيضاء، ١٩٩٩، ص ٢٢.

(١). السابق، ص ٦٠.
(٢). طيب تيزينى، النص القرآنى، ص ٤٣٤ــ٤٣٥.
(٣). انظر، السابق، ص ٢٣٤.

obeikandl.com

هــذه السمات المشار إليها آنفا للقرآن الكريم من وجهة نظر طيب تيزيني، تؤدى به إلى القول بأن القرآن الكريم" يقول كل شئ دون أن يقول شيئا بعيه على نحو مفصل مظلة لأولــئك جمــيعا يــستظلون بظلها وينعمون، ما نحين بذلك مواقعهم ومواقفهم وتأويلاتهم واجتهاداتهم وتفسيراتهم سمة الشرعية والجدارة؛ مما قاد إلى النظر للمعارك والخصومات والصراعات بين الفرقاء المتعددين، على أنها أحوال نشأت بين شرعيات متعددة منبثقة من بنية نصية واحدة، أى من ناظم مشترك واحد[1]". وهنا يظهر لنا أن تلك القراءة التاريخية تعنى في التحليل الأخير لها نزع القداسة عن القرآن الكريم، والتركيز على أنسنته، وهو ما سوف يتضح لنا بعد ذلك.

ـ آليات التاريخية في الخطاب الإسلامي المعاصر:

وهــنا يأتــى الاعــتماد على مجموعة من الآليات أو المداخل التى يوظفها الخطاب الليبرالى الإنسانى فيما يتصل بموقفه من القرآن الكريم، ويقوم على الحجب وعلى الكليات وإصدار الحكم دونما دليل، وهذا ما سوف أشير إليه فيما يلى.

ـ نزول القرآن الكريم منجمًا:

ومن بين هذه المداخل التى يعتمد عليها هنا نزول القرآن الكريم منجمًا؛ إذ أن هذا يدل فــي نظر طيب تيزيني على أن القرآن الكريم شاهد على العصر الذى أنزل فيه مما يدعم في رأيه القول بأنه نص تاريخى. يقول طيب تيزيني:" وإذا ما أحطنا علما لهذه السمات في ضــوء المطلــب القرآنى بالنظر في النص القرآنى إياه على أنه أتى منجمًا، فإن الموقف يكتسب بعدا آخر من شأنه إيصال تلك السمات القرآنية... إلى نتيجة حاسمة على صعيدها،

---

(١). السابق، ص ٣٥٧.

(٢). انظر، د. صبحى الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص ٤٩.

obeikandl.com

نعنـــى بذلك جماع القول في أن النص المذكور نصا تاريخيا ... لاشك في أن إقرارا بأن القــرآن الكـــريم أتى على ذلك النحو المنجم ينطوى بالضرورة على الانطلاق من أن هذا الـــنحو ذو بعد تاريخى بخصوصية قرآنية معينة[٢]". والحقيقة الأمر هنا أن الحكمة الإلهية شـــاءت أن يظـــل الوحـــى متجاوبًا مع الرسول عليه الصلاة والسلام، يعلمه كل يوم شيئًا جديـــدًا، ويرشـــده ويهديه، ويثبته ويزيده اطمئنانًا، ومتجاوبًا مع الصحابة يربيهم، ويصلح عـــاداتهم ويجيب عن وقائعهم، ولا يفاجئهم بتعاليمه وتشريعاته، فكان مظهر ذلك التجاوب نزوله منجمًا[١].

أيضا يتم الاستعانة هنا بما أنزل من القرآن الكريم بمكة[٢]، أو المكى والمدنى لتأكيد هذه التاريخية عند طيب تيزينى وارتباط القرآن الكريم بلحظة زمانية ومكانية محددة،" إن الـــنص القرآنـــى ... يتقاطع مع بعدين اثنين كلاهما يشير إلى الآخر وتيممه، وهما البعد العمـــودى الاجتماعى والبعد الأفقى التاريخى؛ فالمعالجة القرآنية ... للمسائل التى طرحها المجتمع المكى خصوصا، والحجازى على نحو العموم، ظلت في أكثر صورها تجريدا أو تعميما ذات صلة بهذا المجتمع، وما يحيط به من امتدادات جغرافية واجتماعية واقتصادية وثقافـــية وإثينـــية وغيرها، وإذا انطلقنا من أن هذا المجتمع جسد لحظة في سياق تاريخى عربـــى وعالمى في حينه، فإننا سوف نضع يدنا على البعد التاريخى في النص المذكور، وبمقتـــضى ذلـــك لن يكون بوسعنا الإحاطة بدلالات النص القرآنى... إن لم نوسع حقلها الاجتماعى المكى الحجازى آنذاك باتجاه الموروث الواسع والمتنوع الذى وجد محمد نفسه أمامـــه متموضـــعا بأشـــكال شـــتى مـــها الأســـطورى والسحرى الطقوسى والأخلاقى

والاقتصادى... إن تقاطع النص القرآنى مع البعدين الاجتماعى والتاريخى، جعل منه نص عصره وشاهدا على عصره في آن[٣]".

ومن الواضح هنا أن المقصد الأساسى لدى الخطاب الليبرالى بيان أن القرآن الكريم، قد خضع لأثر البيئة وتطور بتطورها، وانعكست فيه المصالح الاجتماعية والتوجهات السياسية، ومن هنا فإن القرآن المكى يتصف لديهم بأنه لين مسالم، ويقبل حرية العقيدة؛ بسبب حالة الضعف التى كان المسلمون يعيشونها. أما المدنى فإنه قاس بسبب القوة والانتصارات، ولقد كان القرآن الكريم في مكة، يدعو إلى الزهد، على حين أنه في المدينة كان يدعو إلى فتح العالم[١].

والحقيقة فإن أسلوب القرآن من الناحية البلاغية، لم يتغير في مراحل نزوله كلها، ولكن طبيعة الموضوع الذى يعالجه، ومراعاة المخاطبين، كانا يتطلبان بعض التغييرات العرضية، فأسلوب القصة لا ينبغى أن يكون كأسلوب آيات التشريع، وأسلوب الوعد يختلف عن أسلوب الوعيد[٢]. ومن الملاحظ هنا أن الخطاب الليبرالى كعادته، يحاول أن يفهم المسائل على غير وجهها الصحيح، موظفًا لها على نحو إيديولوجى بما يخدم هدفه الأساسى في القول بتاريخية القرآن الكريم، مهتمًا بالخطوط العرضية دون إيراد أدلة أو تفاصيل على صحة ما يذهب إليه من آراء.

---

(١). انظر، طيب تيزينى، النص القرآنى، ص ٣٥٦.

(٢). السابق، ص ٣٦٥.

(٣). انظر، السابق، ص ٤٨، د. نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدينى، ص ٢٠٦، حسين أحمد أمين، الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، ص ١٢١ــ ١٢٢.

ومـــن الواضـــح هنا الفوائد العديدة للمكى والمدنى، مثل تمييز الناسخ من المنسوخ، ومعـــرفة تـــاريخ التـــشريع وتدرجه بوجه عام، والثقة بالقرآن وبوصوله إلينا سالمًا من التحريف، كما أنه يدل على اهتمام المسلمين به، حتى ليتناقلون ويعرفون ما نزل منه قبل الهجـــرة ومـــا نـــزل بعدها، وما نزل بالحضر وما نزل بالسفر، وما نزل بالليل وما نزل بالنهار[٣].

والحقيقة أن ما يذهب إليه الخطاب الليبرالى من إشارات إلى أن القسم المكى قد تميز بالعـــنف، بغـــية القول بتاريخية القرآن الكريم، ينقضه أن القسم المدنى اشتمل أيضًا على العنف والقسوة، نجد ذلك في قوله تعالى في سورة البقرة، وهى مدنية: ﴿فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التى وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين﴾[١]. وكذلك نجد في القسم المكـــى الآيات الت تشير إلى السماحة والعفو، نجد ذلك في قوله تعالى في سورة فصلت: ﴿ومـــن أحـــسن قولًا ممن دعا إلى الله وعمل صالحًا وقال إننى من المسلمين ولا تستوى الحـــسنة ولا السيئة ادفع بالتى هى أحسن فإذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم وما

---

(١). انظر، د. فضل حسن عباس، قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية، ص ١٣٦.
(٢). انظر، محمد عبد العظيم الزرقانى، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١٨٨/١.
(٣). انظر، السابق، ٢٠١/١.

(١). سورة البقرة، آية ٢٤.
(٢). سورة فصلت، آية ٣٣ – ٣٥.
(٣). انظر، محمد عبد العظيم الزرقانى، مناهل العرفان في علوم القرآن، ٢٠٦/١.
(٤). انظر، السابق، ٢١٢/١.
(٥). طيب تيزينى، النص القرآنى، ص ٣٥٨.

يلقاهـــا إلا الـــذين صبروا وما يلقاها إلا ذو حظ عظيم﴾[٢]. ومن الملاحظ هنا أن القرآن المكى خلا خلوا تامًا من تشريع القتال والجهاد[٣].

أضف إلى ذلك أن القسم المكى لم يخل تمامًا من التشريع الذى جاء على نحو مجمل، وكثرة التفاصيل في تشريع الأحكام بالمدينة، هو أمر ضرورى في سياسة الأمم والشعوب، فبعد تثبيت العقائد في قلوبهم تأتى تفاصيل الشرائع والأحكام[٤].

إن مـــسألة نزول القرآن الكريم منجمًا هى استجابة لذلك الواقع البشرى المتغير، بما يعنـــى أنـــه، لـــدى طيب تيزينى، يعكس صورة لهذه الوضعيات الاجتماعية السائدة التى اســـتجاب لهـــا القـــرآن الكريم:" ما حدث هو أن النص القرآنى ألح على الطابع التنجيمى التاريخـــى هـــنا لعملـــية صيرورته نصًا متموضعًا في الحق البشرى المشخص[٥]"، وهنا يستـــشهد طـــيب تيزينى بقوله تعالى: ﴿وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلنا تنـــزيلا﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿ وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك﴾[٢]. والحقيقة أن القرآن الكريم قد أوضح الحكمة من نزول القرآن الكريم منجمًا، وذلك في قوله تعالى: ﴿وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك

---

(١). سورة الاسراء، ١٠٦.
(٢). سورة الفرقان، ٣٢.
(٣). سورة الفرقان، آية ٣٢.
(٤). سورة الإسراء، آية ١٠٦.
(٥). انظـــر، البوطى، الإسلام والعصر، ص ١٩٢، ومحمد عبد العظيم الزرقانى، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١/ ٤٦ــ ٥٥.
(٦). انظـــر، البوطى، الإسلام والعصر، ص١٩٢، ومحمد عبد العظيم الزرقانى، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١/ ٤٦ ــ ٥٥.

obeikandl.com

لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلًا﴾[٣] ، وقوله تعالى: ﴿وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا﴾[٤] ، فهناك **حكم في نزول القرآن الكريم منجمًا منها:**

١ــ تثبيت فؤاد النبى صلى الله عليه وسلم في مواجهة آذى المشركين، ولو أن القرآن الكريم نزل جملة واحدة، لكان لانقطاع الوحى بعد ذلك أثر كبير في شعوره بالضعف والوحشة في مواجهة الكفار[٥].

٢ــ قراءة القرآن الكريم على مهل، حتى يمكن استيعابه وحفظه؛ إذ لو نزل عليه القرآن الكريم جملة واحدة، لوجد عنتًا كبيرًا في حفظه واستيعابه، ثم في تلاوته على أسماع الناس[٦].

٣ــ الدلالة على إعجاز القرآن الكريم ومصدره الإلهى، إذ أن نزول القرآن الكريم منجمًا مع اختلاف الدواعى والظروف والنفوس، يستلزم في ميزان البشر أن يختل نظامه، وتتناقض موضوعاته، ويظهر عليه التفكك والتبعثر، وذلك لطول المدة، وتعاقب الحوادث، ولكن القرآن الكريم يبدو في ميزان البلغاء والفصحاء في غاية الإبداع، وكمال الاتساق وجودة السبك، حتى أن قارئ سورة من السبع الطوال يحسب أنها أنزلت جملة واحدة، مع أنها نزلت منجمة؛إذ أنه يراها كالبنيان المرصوص[١].

---

(١). انظر، د. عبد الله دراز، النبأ العظيم، ص ١٩٦، ومحمد عبد العظيم الزرقانى، مناهل العرفان، ١/٤٦ ــ ٥٠.

(٢). انظر، مالك بن نبى، الظاهرة القرآنية، ترجمة د. عبد الصبور شاهين، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠٠١، ص ٢٦٠، ومحمد عبد العظيم الزرقانى، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١/ ٤٦-٥٥

٤ــ وهناك القيمة التربوية التى يحققها نزول القرآن الكريم منجمًا، مرتبطًا بالأحداث والوقائع، حيث تلاحقهم العناية الإلهية، ويشعر النبى صلى الله عليه وسلم وصحابته بنصر الله تعالـــى لهـــم، ولو كان القرآن الكريم أنزل جملة واحة، لتحول سريعًا إلى كلمة مقدسة خامدة، وإلى فكرة ميتة، وإلى مجرد وثيقة محفوظة عن ظهر قلب، لا مصدر يبعث الحياة فـــي حضارة وليدة، فالحركة التاريخية والاجتماعية والروحية التى نهض بها الإسلام، لا سر لها إلا في هذا التنجيم[٢].

فالقرآن الكريم استجاب في ظهوره لسياق تاريخى زمانى، ويحاول طيب تيزينى هنا أن يستخدم مسألة انزال القرآن الكريم من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا، على نحو يدعم بـــه فكـــرته المحورية في خضوع القرآن الكريم في رأيه للوضعية الاجتماعية السائدة في القرن السابع الميلادى؛ إذ بمقتضى ذلك" لم يكن للنص حالما دخل حيز التموضع البشرى إلا أن يخضع لهذا الأخير بخصوصياته واحتمالاته، في حين أنه على صعيد السماء.أنزل دفعة واحدة؛ لأن الزمن السماوى بحسب القرآن مغاير للزمن الأرضى البشرى في أن هذا الأخيـــر آنات تتشخص في الفعل البشرى ومن هنا استطاع الرسول محمد أن ينجز مهمة تبليغ رسالته، فلو استخدم صيغة الدفعة الواحدة من التبليغ لسقط السياق البشرى، ولانتهى فعل التكوين التربوى القائم على مخاطبة البشر بحسب طاقاتهم، وإمكانات نموهم الواقعية، ولهـــذا كـــان علـــى عملية إنزال القرآن الكريم أن تتميز عن عملية تنزله ليس في الكيفية فحسب، وإنما كذلك وبصورة رئيسة في الدلالة التاريخية[١]".

ومـــن هذه الزاوية لدى طيب تيزينى فإن القرآن بنية تاريخية في رأى طيب تيزينى جـــاءت استجابة للواقع الاجتماعية المتغير أو الوضعيات الاجتماعية المتنوعة الاتجاهات والمشارب[٢]"، وذلك من خلال القول بأن القرآن الكريم قد أنزل على النبى صلى الله عليه وسلم منجما، وذلك" لأن الواقع هو الأول هنا، وهو بما عليه الطرف الذى يملى على النص

صـــيغ فهمه، وتموضعها، وتطبيقها في حياة البشر... إذا كان النبى قد ارتأى عبر الوحى ضـــرورة إعـــادة النظـــر فـــي آيات معينة، فلم لا يصح ذلك على أيدى الناس المؤمنين الخاضـــعين للتغير الاجتماعى مدًا وجزر، وكذلك وهنا الدلالة البليغة الذين جاء النص من أجلهـــم للناس كافة، لقد أوقف زواج المتعة"، وحكم" المؤلفة قلوبهم"، والرق استرقاقا وفك رقبة، مما عنى ويعنى أن الوضعية الاجتماعية المشخصة هى التى تمثل الأمر الذى يحتكم إليه في ذلك، وإن تم ذلك على نحو خفى أو على سبيل المداورة[٣]".

ومـــن الواضـــح هنا أن الخطاب الليبرالى يقلب الحقائق ويعيد توظيفها من جديد، بما يخـــدم هدفـــه الأساسى، أو أنه يريد أنه يفهمها على غير وجهها الصحيح، مستخدمًا آلية الحجـــب والطمـــس التى يمارسها دائمًا في تناوله للقرآن الكريم، فمن المعروف أن هناك أحكامًا تدور مع عللها، إذا كانت العلة ثابتة واضحة، فيبقى الحكم ما بقيت علته، ويعود إذا عادت، وذلك مثل سهم المؤلفة قلوبهم في الزكاة، فعمر أوقف العمل به في وقت معين من خلافـــته لانـــتفاء علته، لا أنه نسخه وألغاه. وهناك أحكام تتخلف شروطها، فيتوقف العمل بالحكم حتى يتحقق شرطه ويستقيم تطبيقه؛ لأن الشرط يلزم من عدمه عدم المشروط، فإذا تحقق الشرط عاد المشروط، ومن ذلك أيضًا ما فعله عمر حين لم يقطع يد بعض السراق الجائعـــين المـــضطرين، فعمر رضى الله عنه لم يوقف النص، بل أعمل نصوصًا أخرى تقتضى شروطًا تطبيقية لم تتحقق في نازلته، فلم يطبق الحد.

---

(١). طيب تيزينى، النص القرآنى، ص ٣٦٠.

(٢). انظر، النص القرآنى، ص ٢٧١.

(٣). السابق، ص ٣٦٢ــ٣٦٣، وقارن محمد جمال باروت، الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة، ص ١٣٦.

كمـــا أن هناك أحكامًا تفقد محالها، بحيث ينقطع محل الحكم عن الوجود إما إلى غير رجعـــة وإما إلى أجل، وقد يكون فقد المحل عامًا، وقد يكون خاصًا ببعض المكلفين، وفى جميع الأحوال فإن ذهاب المحل يعنى تلقائيًا ذهاب الحكم المتعلق به، مثل الرق.

وهـــناك أيـــضًا أحكامًـــا وسيلية صرفة، ليست مقصودة لذاته نهائيًا، فهذه أيضًا قابلة للتغيـــر إذا فقـــدت الوسيلة قيمتها ووظيفتها، أو تيسرت وسيلة أخرى أفضل منها وأكثر تحقيقًا للمقصود(١).

ـ أسباب النزول:

وترتبط هذه المسألة بأمر آخر، وهو أسباب النزول التى يستخدمها الخطاب الليبرالى الإنسانى للتدليل على تاريخية القرآن الكريم ونسبيته، وذلك من خلال فهم خاص لها يقوم علـــى الحجـــب والتعمية والاستبعاد لكل ما يخالف هذه الوجهة من النظر، وهو أمر يشير لـــدى هؤلاء إلى واقعية الآيات القرآنية وتاريخيتها، يقول طيب تيزينى:" وقد نشأ حل آخر

---

(١). انظر، د. أحمد الريسونى، الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة، ص ١٥٨ وما بعدها.

(١). النص القرآنى، ص ٢٥١.

(٢). نقد النص، ص ٧٨.

(٣). السابق، ص ٧٩.

(٤). د. حـــسن حنفى، هموم الفكر والوطن: التراث والعصر والحداثة، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٨، ١/ ٢٠

obeikandl.com

تمثل في العودة إلى أسباب نزول الآيات، بحيث جر ذلك إلى نتائج مذهلة: التأكيد على واقعية هذه الآيات وتاريخيتها[١]".

ويشير على حرب إلى نفس هذه الوجهة من النظر؛ إذ يقول:" ولكن ما أردنا إيضاحه أن المفسرين الكلاسيكيين إذ نظروا إلى القرآن بوصفه خطابًا عربيا، وإذ بحثوا عن أسباب نزول آياته في الزمان وفى المكان قد قرأوه قراءة تاريخية[٢]"، وبالتالى ففى رأيه أن المفسرين "قد تعاملوا مع الوحى تعاملا تاريخيا، فنظروا إليه بوصفه خطابا عربيا[٣]". إن كل آيات القرآن الكريم:" نزلت في حوادث بعينها، ولا توجد آيات أو سور لم تنزل بلا أسباب... وإن كثرة الحديث الخطابى عن واقعية الإسلام إنما نشأ من هذا الموضوع وهو "أسباب النزول" أسبقية الواقع على الفكر، وأولوية الحادثة على الآية. المجتمع أولًا والوحى ثانيًا، الناس أولًا والقرآن ثانيًا، الحياة أولًا والفكر ثانيًا[٤]"، ويشير آخر موضحًا أهمية أسباب النزول في التأكيد على تاريخية النصوص الدينية:" الحقائق الإمبريقية المعطاة عن النص تؤكد أنه نزل منجمًا على بضع وعشرين سنة، وتؤكد أيضًا أن كل آية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاص استوجب إنزالها، وأن الآيات التى نزلت ابتداء، أى دون علة خارجية قليلة جدًا[١]".

فالقرآن الكريم واجب أن يفسر وفقًا للظروف التاريخية أو المحتوى التاريخى الذى ظهر فيه، فهناك لدى الخطاب الليبرالى" ضرورة تفسير آيات القرآن وفقًا لأسباب تنزيلها

---

(١). د. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ص ١٠٩.
(٢). محمد سعيد العشماوى، أصول الشريعة، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٤، ص ١٤.
(٣). السابق، ص ٨٧.

التـــى غالـــبا ما تكون واضحة خلال النصوص، ظاهرة ضمن الآيات، وهو ما يقال عنه باللغـــة التاريخية أو العبارة الفلسفية: تفسير النصوص وفقا للظروف التاريخية التى ظهر فـــيها النص[٢]"، وليست هذه الأسباب مناسبات:" وإذا كانت أسباب التنزيل تعنى الظروف الواقعـــية التـــى كانت سببا لتعديله، وهو أمر لازم لتفسير النص وشرح أحكامه، فإن هذه الظـــروف لا يمكـــن أن تكون مناسبة للنص وليست سببا له. السبب هو الظروف الواقعية التـــى تفاعلت مع النص الذى أصبح به حكما، أما المناسبة فتعنى أن النص كان معدا سلفا وإنـــه كـــان يتحين مناسبة ليظهر، ويتربص فرصة ليكون، فإذا حانت المناسبة أو ظهرت الفرصـــة، كـــان الـــنص أو تنزلت الآية[٣]". وإن كان محمد أركون يشير هنا إلى أنه لا ينبغى:" خلط التاريخية هنا بكل ما كان التفسير التقليدى يدرسه ولا يزال تحت اسم أسباب النزول، صحيح أن علم أسباب النزول ينقل الأسباب المباشرة التى أدت إلى نزول الوحى أو رافقته، أقصد وحى كل آية، ولكن يتحدث عن وقائع مبعثرة ومتقطعة وآنية ظرفية، لم تستكشف العلاقة بينها وبين المكانة الإلهية للآيات[١]".

وبالتالى فإن الخطاب الليبرالى يرى أن الفكر الاسلامى يبدل الأسباب مناسبات:" ومع أنـــه يقال دائما ويبحث دائما عن أسباب التنزيل، فإن الواقع أن الفكر الإسلامى ينزلق إلى المفهوم من المناسبات دون الأسباب؛ بمعنى أن الفكر الإسلامى يبحث عن أسباب التنزيل لبـــيانها، ثـــم يقـــصر فهمه على المعنى المقصود من مناسبات التنزيل وعلى أحكام هذه المناســـبات ونتائجها[٢]"، ويرتبط بهذا الموقف من قاعدة: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وذلك بغرض اقتطاع الآية عن أسباب التنزيل، وهذه القاعدة ــ كما يرى أصحاب ذلـــك الاتجاه ــ " قاعدة فقهية، أى أنها من إنشاء الفقهاء، وليس قاعدة شرعية وردت في القـــرآن الكـــريم أو جـــاءت في السنة النبوية، وهى قاعدة تحتفل باللفظ أكثر من احتفائها بالمعنـــى ... وهذا الاتجاه الخاطئ يجتزئ آية أو بعض الآية من السياق القرآنى، ويجتثه

مـــن أسباب التنزيل، ويقتطعه من كل الظروف التاريخية، ثم يستعمله استعمالا مطلقا على أساس التركيب اللفظي وحده والمدلول اللغوى فحسب، دون أى اعتبار آخر(٢)".

إن معنـــى أســـباب النـــزول هنا لدى هؤلاء استجابة النص للحاجات الاجتماعية في عـــصره، وبالتالـــى هـــنا في القول بتاريخيته، فمجئ القرآن الكريم منجما" وفق الأحداث والمناســـبات البـــشرية الواقعية واستجابته لها، بمعنى فهمها على نحو ما، أو ضبطها أو التشريع لها، أو الاستئناس بمغزاها ... وهنا تتضح اللحظة الشخصية في النظر إلى كيفية ورود الـــنص المعنـــى: إن هـــذا النص أتى ليجيب عن مشكلات بشرية تنتمى إلى زمن تاريخـــى معـــين، وحقـــل جغرافـــى محدد، وبيئة اجتماعية وإتينية بشرية تحمل وشمها وخصائـــصها، ومن هذا الموقع تفصح عن نفسها(١)"، وهنا لدى أصحاب هذه الوجهة، لابد مـــن الـــتعامل مع القرآن الكريم" على النحو نفسه الذى أتى به هو نفسه وتبلور في أعين الناس، ولاشك أن عملية جمعه في مصحف مكتوب، أسهمت بصورة غير مباشرة ومقنعة في توليد الوعى بتاريخيته(٢)".

والحقيقة أن الخطاب الليبرالى يهاجم قاعدة:" العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، مـــن أجل أن يثبت تاريخية القرآن الكريم:" فالتمسك بعموم اللفظ وإهدار خصوص السبب في كل نصوص القرآن، من شأنه أن يؤدى إلى نتائج يصعب أن يسلم بها الفكر الدينى، إن أخطـــر هـــذه النتائج للتمسك بعموم اللفظ مع إهدار خصوص السبب، أنه يؤدى إلى إهدار حكمـــة التدرج بالتشريع في قضايا الحلال والحرام في مجال الأطعمة والأشربة، هذا إلى جانب أن التمسك بعموم اللفظ في كل النصوص الخاصة بالأحكام يهدر الأحكام ذاتها(٣)".

والحقيقة أن هذه المسألة تظهر عندما يكون اللفظ عامًا والسبب خاصًا، فإذا كان اللفظ عامًا والسبب عامًا، فالأخذ بعموم اللفظ مجمع عليه، ومثل ذلك إذا كان اللفظ خاصًا وسبب

---

(١). الفكر الإسلامى: قراءة علمية، ص ٩١.

(٢). محمد سعيد العشماوى، أصول الشريعة، ص ٨٨.

(٣). محمد سعيد العشماوى، الإسلام السياسى، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٤، ص ٨٨ــ٨٩.

نــزوله خاصًا، فالأخذ بالتخصيص من أمر مجمع عليه كذلك[٤]، ولقد اختلف العلماء على اتجاهين في حالة ما إذا كان اللفظ عامًا والسبب خاصًا، وذلك على النحو التالى:

١ــ ذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى أن الحكم يتناول كل أفراد اللفظ، بما في ذلك أفراد الــسبب نفسه، نجد هذا عند الأسنوى[٥]، والسبكى[٦]، والشوكانى[٧]، ومثال ذلك قوله صلى الله علــيه وسلم:" خلق الله الماء طهورًا لا ينجسه إلا ما غير طعمه أو ريحه أو لونه[٨]"، وقد قدموا على صحة ذلك العديد من الأدلة[٩].

٢ــــ أما أصحاب الاتجاه الثانى فقد ذهبوا إلى أن العبرة بخصوص السبب، لا بعموم اللفــظ، ومعنى ذلك أن ما جاءت به الآية مقصور على السبب الذى نزلت فيه، وما يشير إليه اللفظ من أفراد السبب، فهذا يعلم بوساطة القياس أو الاجتهاد[١].

ومــن الواضــح هــنا أنه لا خلاف بين الفريقين في القول بأن العبرة بعموم اللفظ لا بخــصوص السبب، فيما يتعلق بالقول بعموم الأحكام الشرعية، ملم توجد قرينة تدل على

---

(١). طيب تيزينى، النص القرآنى، ص ٣٨٠.
(٢). السابق، ص ٣٨٠.
(٣). د. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ص ١١٧.
(٤). انظر، الزرقانى، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١١٤/١، والسيوطى، الاتقان في علوم القرآن، ٨٥/١، والزركشى، البحر المحيط، ٢٨٨/٤.
(٥). انظر، التمهيد، ص ٤١١.
(٦). انظر، السبكى، الإبهاج، ١٨٥/٢.
(٧). انظر، إرشاد الفحول، ص ٢٢٢.
(٨). الترمذى، كتاب الطهارة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في ماء البحر أنه طهور، حديث رقم ٦٤.
(٩). انظر، الزرقانى، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١٢٠/١ وما بعدها.
(١). انظر، السيوطى، الاتقان، ١١٠/١، ومحمد عبد العظيم الزرقانى، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١١٦/١ وما بعدها.
(٢). مقدمة في أصول التفسير، ص ٥٤ــ٦٠، وقارن، مجموع الفتاوى، ١٩/ ١٤ وقارن محمد عبد العظيم الزرقانى، مناهل العرفان، ١٢٦/١.

التخـــصيص، وإن كانـــت الطـــريقة التى يعبر بها كل فريقه عن وجهته مختلفة في القول بعموم الأحكام الشرعية لكل زمان ومكان. ولقد أشار ابن تيمية إلى حقيقة هذا الخلاف بين الفـــريقين قائلًـــا:" قـــولهم هذه الآية نزلت في كذا، ولا سيما إن كان المذكور شخصًا. أما أسباب النزول المذكورة في التفسير، كقولهم: إن آية الظهار نزلت في أمراة ثابت بن قيس بـــن شماس...فالذين قالوا لم يقصدوا أن حكم الآية مختص بأولئك الأعيان، دون غيرهم، فهـــذا لا يقـــوله مسلم ولا عاقل على الإطلاق. والناس وإن تنازعوا في اللفظ العام الوارد على سبب هل يختص بسببه؟ فلم يقل أحد من علماء المسلمين أن عمومات الكتاب والسنة تخـــتص بالـــشخص المعين، وإنما غاية ما يقال إنها تختص بنوع ذلك الشخص، فتعم ما يـــشبهه، ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ، والآية التى لها سبب معين أو كانت أمرًا أو نهيًا، فهى متناولة لذلك الشخص ولغيره، ممن كان بمنزلته. وإن كانت خبرًا بمدح أو ذم، فهى متناولة لذلك الشخص ولمن كان بمنزلته[٢]".

ومن هنا فإن القرآن الكريم لدى طيب تيزينى، " وإن كان ذا أصول إلهية مطلقة غير بـــشرية، فإنه يمثل خطابا نسبيا موجها إلى البشر، أو بتعبير أدق لبشر ينتمون إلى شعب معين، وزمن تاريخى معين، وحقل جغرافى معين. وإذا كان الأمر كذلك فإنه يغدو مفهومًا أن يبنـــى هـــذا النص على أركان متعددة تسهم مجتمعة في تجسيد تلك الثنائية الإلهية ــ البشرية منها ... الإجمالية الكلية، وإشكالية المحكم والمتشابه، والدعوة إلى التأويل، وثنائية الظاهر والباطن[١]".

---

(١). النص القرآنى، ص ٣٨١.
(٢). السابق، ص ٣٧٩.
(٣). انظر، د. محمد عمارة، سقوط الغلو العلمانى، ص ٢٥٤، د. صبحى الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص ١٣٢.
(٤). انظر، محمد عبد العظيم الزرقانى، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١/ ١٠٢ وما بعدها، د. صبحى الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص ١٣٠.
(٥). البرهان في علوم القرآن، ٣١/١.
(٦). الاتقان في علوم القرآن، ص ١٠١، وقارن ابن تيمية، مقدمة في علم التفسير، ص ٦٠.

وبالتالـــى فإن نزول القرآن الكريم منجمًا" استحث قارئه على أن يفهمه ويتناوله هكذا تنجـيما حـسب واقع الحال ووفق احتياجاته، وليس بصفته نصا مغلقا يفرض نفسه على الـناس، باسم مؤسسة دينية، أو باسم فريق من الفقهاء ورجال الدين داخل السلطة المهيمنة أو خارجهـا[٢]". والحقيقة أن فهم أسباب النزول عند أصحاب هذا الاتجاه، قد تم على غير وجهـه الـصحيح، فمن خلال الإحصاء يشير إلى أن أكثر من تسعين في المائة من آيات القـرآن الكـريم قد نزلت أبتداء دون سبب[٣]. كما أن معرفة أسباب النزول له العديد من الفـوائد فـي فهـم القرآن الكريم[٤]. أضف إلى ذلك أن أسباب النزول يمكن النظر إليها باعتـبارها مناسبات لنزول الآيات، وربما يؤكد هذا قول الزركشى:" وقد عرف من عادة الـصحابة والتابعين أن أحدهم إذا قال نزلت هذه الآية في كذا، فإنه يريد بذلك أنها تتضمن ذلـك الحكم، لا أن هذا كان السبب في نزولها[٥]"، وأيضًا ما نجده لدى السيوطى:" والذى يتحـرر في سبب النزول ما نزلت الآية أيام وقوعه[٦]". ففى الحقيقة أن أسباب النزول هنا يمكن النظر إليها باعتبارها عللًا ظرفية لنزول الآيات القرآنية، وبالتالى فإن القرآن الكريم خطـاب عام لجميع الخلق من الأنس والجن، فالرسالة عامة، " وإن كان من أسباب نزول الآيات ما كان موجودًا في العرب، فليس شئ من الآيات مختص بالسبب المعين الذى نزل فيه باتفاق المسلمين[١]".

– العلاقة بين القرآن الكريم واللوح المحفوظ:

وهنا تأتى لدى التيار الليبرالى مسألة العلاقة بين القرآن الكريم واللوح المحفوظ، وأن القـرآن الكـريم أنزل إلى السماء الدنيا جملة واحدة، ثم أنزل إلى الرسول صلى الله عليه وسلم آية آية، لكى نفهم على أنها أداة من أدوات القول بتاريخية القرآن الكريم لدى هؤلاء، وذلـك بالتمييز بين القرآن الكريم واللوح المحفوظ، يقول طيب تيزينى:" هذه النقطة تتمثل في التمييز بين القرآن واللوح المحفوظ تمييزا واضحا يضعنا أمام نمطين اثنين من الكتب يظهـر الاختلاف بينهما ضمن ما يظهر في موقع كل منهما من فكرة التاريخ ومن السياق التاريخى، وفى النتائج المترتبة على ذلك، بما يتصل بعملية اختراق النص الدين الإسلامى ... تـرى أن اللوح المحفوظ هو الكل في حين أن القرآن هو الجزء أو بالحرى هو جزء

من كل هذا أولا. كما ترى ثانيا أن الأول منهما ثابت في حين أن الثانى متحرك ومتغير، وهـذان الاعتباران كلاهما يقودان إلى معادلة نصية طرفان المتقاطبان والملتقيان معا هما اللاتاريخـى والتاريخى[٢]. ثم يخلص من هذا إلى أن "العلاقة ذات بعد تابعى يكون القرآن بمقتـضاها تابعا للوح المحفوظ، وعلى هذا يغدو القرآن مخلوقا غير أزلى، أى قائما على كونه ذا مصدر بشرى محمدى ... إن هذه المحاولة ترتد... إلى المعتزلة[٣]". وبالتالى فإن القـرآن عـنده" نص لغوى تاريخى مثله في ذلك مثل أى نص آخر أولا، وفى أن القول بأصـل إلهـى له، لا يبيح النظر إليه على أنه ذو خصوصية منهجية تنأى به عن مناهج البحث العلمى المعتادة لتلح على منهج إلهى خاص به[٤]".

وبالجملة فإن العلاقة بين القرآن الكريم واللوح المحفوظ تخذ عند أصحاب هذا الاتجاه دلـيل علـى القـول بتاريخـية القرآن الكريم، يقول طيب تيزينى:" وهنا قد يكون التمييز الايدلوجـى الدينى بين " لوح محفوظ" "وقرآن" أمرًا مسوغًا ومطلوبًا، ذلك لأن الأول من هـذين يغـدو الحال كذلك" اللوح" الذى تتطابق فيه عملية التجلى والتجسد الإلهى، وتتوحد الـذات الإلهية مع صفاتها أو الذات مع الموضوع، في حين أن الثانى "القرآن" يبرز نصا لغويا تاريخيا ينتمى إلى مرجعية لغوية وسوسيوثقافية ذات سياق تاريخى محدد. وفى هذه الحـال يصبح الباحث مطالبا بأن يأتى النص المذكور ويتناوله من موقع الأدوات المعرفية المناسـبة، وذلـك يـدًا بيد مع الأنساق الأداتية الايديولوجية، التى تولدت في سياق ولادة الـنص، وأنتجت وأعيد انتاجها في ضوء المماحكات والحوارات والصراعات التى رافقته وحفزته على نحو أو آخر[١]".

---

(١). ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٤/١٩.
(٢). النص القرآنى، ص ٣٧٧.
(٣). السابق، ص ٣٧١.
(٤). السابق، ص ٣٧٣.
(١). السابق، ص ٣٧٤.
(٢). السابق، ص ٣٧٨.
(٣). القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص٢٢.

وهنا يتم لديه الوصول إلى نتيجة:" ماشه شه مجسدًا باللوح المحفوظ، وما للناس للناس مجسدا بالقرآن، وإن ظل الله بحسب التصور الدينى المعنى هنا مصدر كل شئ وخالق أو مبدع كل شئ بما فيه القرآن[٢].

ومـــن الواضح هنا أن هذه القراءة للقرآن الكريم تحاول أن تحول القداسة من القرآن الكـــريم إلـــى اللـــوح المحفـــوظ، بحيث يكون القرآن الكريم عند طيب تيزينى نصًا لغويًا تاريخـــيًا، في حين أن اللوح المحفوظ هو الثابت اللاتاريخى، وهى نقطة سوف نشير إليها عند تناول أدوات تناول القرآن الكريم عند محمد أركون، فالقرآن الكريم لديه منسوخ بأيدى البشر، ومطبوع في مجلد " مصحف" يقرأ، وينقل ويقلب ويترجم، أما اللوح المحفوظ فهو المحوط بالأسرار، والذى لا سبيل إلى الوصول إليه[٣].

والحقيقة أن هناك تنزلات ثلاثة للقرآن الكريم:

---

(١). سورة البروج، آية ٢١، ٢٢.

(٢). سورة الدخان، آية ٣.

(٣). سورة القدر، آية ١

(٤). سورة البقرة، آية ١٨٥

(٥). انظر، ابن حجر، فتح البارى، ٣١/١، والتمهيد، ١٩١/٦، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٢ /١٢٦

(٦). انظـــر، محمـــد عـــبد العظـــيم الزرقانى، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١/ ٣٦ــ ٤٠، والتمهيد، ١٩١/٦، وابن تيمية/ مجموع الفتاوى، ١٢٦/١٢، والبيهقى، شعب الإيمان، تحقيق محمد السعيد بسيونى، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠، ٤١٥/٢.

(٧). سورة الشعراء، آية ١٩٣-١٩٥.

١ــ التنزل الأول إلى اللوح المحفوظ، ودليل ذلك قوله تعالى:﴿ بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ﴾[١]، وقد كان هذا بطريقة وفى وقت لا يعلمهما إلا الله تعالى ومن اطلع على غيبه، وكان جملة لا مفرقًا، وذلك هو الظاهر من اللفظ، ولأن أسرار تنجيمه على النبى صلى الله عليه وسلم، لا يعقل تحققها في هذا التنزل.

٢ــ والثانى كان إلى بيت العزة في السماء الدنيا، قال تعالى: ﴿ إنا أنزلناه في ليلة مباركة﴾[٢]، وقال تعالى: ﴿إنا أنزلناه في ليلة القدر﴾[٣]"، وقال تعالى: ﴿ شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن﴾[٤]، وقد دلت على ذلك الأحاديث الصحيحة التى تأخذ حكم المرفوع إلى النبى صلى الله عليه وسلم، فقد قال ابن عباس:" أنزل القرآن جملة واحدة إلى سماء الدنيا ليلة القدر، ثم أنزل بعد ذلك في عشرين سنة[٥]".

٣ــ والثالث، وهو المرحلة الأخيرة، وكان ذلك بواسطة جبريل عليه السلام، الذى كان يهبط بالوحى على قلب النبى صلى الله عليه وسلم[٦]، قال تعالى: ﴿نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربى مبين﴾[٧].

وهنا أيضا يتم استخدام رفض تجسد المسيح، عليه السلام، إلها باعتباره دليلا على نسبية القرآن الكريم وتاريخيته عند طيب تيزينى:" حين نستعيد ما أتينا عليه ... ضمن المقارنة بين العلاقة بين الله والقرآن من طرف وبين الله والمسيح من طرف آخر، فلقد انتهى الموقف إلى أن الرفض القطعى لتجسد الله قاد أو من المحتمل المفتوح أن يقود إلى القول باستحالة تجسد الله مسيحًا وبالقدر نفسه قرآنا، وهذا بدوره قضى نهائيا على التصور القائم على ثنائية التوافق بين المطلق اللاتاريخى إلها والمطلق اللاتاريخى قرآنا، وأحل محله التصور القائم على ثنائية التباين والتفارق بين المطلق اللاتاريخى إلها والنسبى التاريخى قرآنا[١]"، والمغالطة هنا واضحة تمام الوضوح.

ـ مسألة خلق القرآن الكريم عند المعتزلة:

وفى سياق هذه القراءة التاريخية للقرآن الكريم يظهر التأكيد على مسألة "خلق القرآن الكريم" لدى المعتزلة"، على أنها دليل على تاريخية القرآن الكريم، فالقول بأن القرآن الكريم قديم لدى هؤلاء: " من أخطر تلك الأفكار الراسخة والمهيمنة حتى صارت بسبب

قدمها ورسوخها جزءًا من العقيدة، فكرة أن القرآن الكريم الذى نزل به الوحى الأمين على محمد صلى الله عليه وسلم من عند الله سبحانه وتعالى نص قديم أزلى وهو صفة من صفات الذات الإلهية، لأن الذات الإلهية لا أول لها، فكذلك صفاتها وكل ما يصدر عنها، والقرآن كلام الله فهو صفة من الصفات الأزلية القديمة، أى أنه قديم[٢]"، فلديه أنه" ليس" مفهوم أزلية القرآن ... جزءا من العقيدة، وما ورد في القرآن الكريم عن "اللوح المحفوظ" يجب أن يفهم فهما مجازيًا، لا فهمًا حرفيًا، مثل "الكرسى" والعرش ... إلخ[٣]".

وبالجملة فمسألة خلق القرآن الكريم دالة على البعد التاريخى للقرآن الكريم، إذ يقول نصر أبو زيد:" إن مسألة" خلق القرآن" كما طرحها المعتزلة تعنى في التحليل الفلسفى أن الوحى واقعة تاريخي، ترتبط بالبعد الإنسانى من ثنائية الله والإنسان أو المطلق والمحدود، الوحى في هذا الفهم تحقيق لمصالح الإنسان على الأرض، لأنه خطاب للإنسان بلغته، وإذ مضينا في التحليل الفلسفى إلى غايته ــ التى ربما غابت عن المعتزلة ــ نصل إلى أن الخطاب الإلهى خطابا تاريخى وبما هو تاريخى فإن معناه لا يتحقق إلا من خلال التأويل الإنسانى، إنه لا يتضمن معنى مفارقا جوهريا ثابتا إطلاقية المطلق وقداسة الإله، على العكس من ذلك يقضى مفهوم قدم الكلام الإلهى وأزليته... ضمنًا إلى تثبيت المعنى الدينى، بما هو معنى مفارق أزلى قديم قدم الذات الإلهية[١]".

فالقول بأن القرآن الكريم محدث، " يعيد للنصوص حيويتها، ويطلق المعنى الدينى بالفهم والتأويل من سجن اللحظة التاريخية إلى آفاق الالتحام بهموم الجماعة البشرية في حركتها التاريخية[٢]". وبالتالى فإن الفكر الأشعرى الذى يقول بقدم القرآن الكريم، يؤدى إلى أن تكون النصوص" مستغلقة على فهم الإنسان العادى مقصد الوحى وغايته، وتصبح

---

(١). النص القرآنى، ص ٣٧٨ــ٣٧٩.

(٢). نصر أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، ١٩٩٧، ص ٦٧ــ٦٨.

(٣). السابق، ص ٦٩

(١). السابق، ص ٣٣.

(٢). نصر أبو زيد، نقد الخطاب الدينى، ص ٢٠٢.

شـــفرة إلهية لا تحلها إلا قوة إلهية خاصة، وهكذا يبدو وكأن الله يكلم نفسه، ويناجي ذاته، وتنتفى عن النصوص الدينية صفات الرسالة والبلاغ[٣]".

وبالجملـــة فـــإن القول بخلق القرآن الكريم يعنى:" بكل بساطة أن القرآن بحاجة إلى وساطة بشرية. أن نقول بأن القرآن مخلوق، فهذا يعنى أنه متجسد في لغة بشرية، هى هنا اللغة العربية، هذه هى النظرية التى نسيها المسلمون على مدار التاريخ[٤]". وإذا أخذ الفكر الإســـلامى المعاصر اليوم بفكرة المعتزلة، فإنه عند أركون:" سوف يمتلك الوسائل الكفيلة بمـــواجهة المشاكل التى تنثال على الفكر المعاصر من كل حدب وصوب، بمصداقية أكبر وابـــتكارية أقـــوى وأعظـــم[٢]". ومن الواضح هنا أن آلية الحجب التى يمارسها الخطاب الأيديولوجـــى عـــند أركون ما زالت نشطة، فالأهداف بينه وبين المعتزلة مختلفة متباينة، ولكـــنه يحجب كل ما يتعارض مع وجهة نظره من الفكر الاعتزالى، لكى يوظف التراث بـــشكل انتقائـــى، في خدمة وجهة نظرة الأساسية التى تتحدد، كما حددت في الغرب، من خـــلال أن الدراســـة الموضـــوعية للوحـــى لا تتحقق إلا من خلال رفع القداسة عن تلك النـــصوص، وربما شعر أركون وشيعته بأنه صورة طبق الأصل من نتاج غربى خاص بالـــيهودية والمسيحية، يراد له أن يطبق على الإسلام، فأدرك ضرورة الحاجة إلى تطعيم تلـــك المنهجـــية بآراء من التراث الكلامى الذى لا يفتأ يهاجمه، مفضيًا للطرف عن تلك الآراء المعارضة التى نشأت في البيئة الإسلامية لآراء المعتزلة تلك، وتلك هى عادته التى تقـــوم علـــى تعميم الأحكام دون الاهتمام بتفاصيل الأمور، أو تقديم الأدلة على صحة ما يـــزعم، ومن الواضح أيضًا أن المعتزلة لم يكن في خلدهم نهائيًا ما يدور في ذهن أركون واتباعه عندما تحدثوا عن هذه القضية، ولكنه التوظيف الإيديولوجى المغرض، الذى يظهر

---

(٣). السابق، ص ٢٠٦.
(٤). محمد أركون، قضايا في نقد العقل الدينى، ص ٢٧٨.

(١). الفكر الإسلامى: قراءة علمية، ص ٨٢.
(٢). نصر أبو زيد، دوائر الخوف، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠ ، ص ٢٠٢.

ما يتفق مع وجهة نظره، ويغفل عما يتعارض معها.

وفى هذا المحتوى تظهر الدعوة إلى القراءة السياقية للقرآن الكريم، تلك القراءة التى" تنظـــر للمسألة من منظور أوسع هو مجمل السياق التاريخى الاجتماعى ــ القرن السابع المـــيلادى ــ لنـــزول الوحى[1]"، وهو الأمر الذى سوف نتناوله بالتفصيل بعد ذلك، وهو أيـــضا مـــنهج له أصوله الغربية في القرن التاسع عشر والقرن العشرين فيما يتعلق بفهم الكتاب المقدس وتفسيره، وكذلك النصوص الأدبية والتاريخية والقانونية، وهو ما أوضحه هذا البحث على نحو مفصل من قبل.

ــ الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم:

وأيـــضا يـــستخدم الخطاب الليبرالى الإنسانى مسألة الناسخ والمنسوخ باعتبارها من وجهـــة نظـــره، أداة من أدوات قراءة القرآن الكريم قراءة سياقية تاريخية تزامنية، فالنسخ لديه استجابة للواقع الاجتماعى أو الوضعية الاجتماعية بكافة مناحيها، يقول طيب تيزينى: "إن أبـــرز ما يلاحظ في هذه المسألة أن نسخ آية قرآنية بأخرى كان يحدث استجابة لتغير يطرأ على الواقع البشرى في مكة أو المدينة أو غيرها، وليس استجابة لتغيير ما أو كرغبة ما منطلقة نصويًا من النص المعنى[2]". وعلى الجملة، فقضية الناسخ والمنسوخ، على حد تعبير نصر أبو زيد:" تضع الخطوط واللمسات الأخيرة في تأكيد هذا الارتباط الضرورى بين النص والواقع، ومن ثم بين الإسلام وحركة المجتمع[3]".

ومـــن هـــذه الـــزاوية فلابد من قراءة القرآن الكريم باعتباره نصًا تاريخيًا، مرتبطًا بالواقـــع الـــذى أنزل فيه، وعلى حد قوله:" إذا كان النسخ قد حدث فعلا بما فيه من تبديل لآيات وإلغاء لأخرى، فكيف يمكن القول بنص ثابت وأزلى يعيش فوق الأحداث والوقائع، ولـــه وجـــوده الأزلـــى في "اللوح المحفوظ". ثم إذا كان إقرار بالنسخ، فما الذى بقى في

---

(١). النص القرآنى، ص ٣٨١.
(٢). مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، ص ١٣٠.
(٣). طيب تيزينى، النص القرآنى، ص ٢٥٤.

المصحف العثمانى المكتوب المحكم أم المتشابه؟ خصوصا إذا عرفنا أن هنالك ما نسخ حكمًا وبقى تلاوة أولا، وما نسخ تلاوة وبقى حكمًا ثانيا. وما نسخ تلاوة وحكمًا معا ثالثًا. فإذا كانت كل تلك الصيغ الثلاث من الناسخ والمنسوخ تشير ضمنا وصراحة إلى التشكيك بأزلية النص القرآنى، فإن الصيغة الأخيرة منها خصوصًا تفضى إلى وضع مصداقية القول بأن المصحف العثمانى، يشتمل على كل ما أملاه البنى على كتابه قرآنا، موضع الشك والارتياب. وفى الحالتين المذكورتين كلتيهما نواجه التاريخية خطًا ناظمًا – على نحو صارم – للنص القرآنى، يدعو للتعامل معه من موقع كونه نصًا تاريخيًا يخضع لما تخضع له نصوص أخرى من عملية تجادل مع الواقع المشخص[٣]".

ومن هذه الناحية يتم اتهام الفقهاء بممارسة النسخ:" إن المشرعين من البشر" الفقهاء" قد سمحوا لأنفسهم بالتلاعب بالآيات القرآنية من أجل تشكيل علم مواريث يتناسب مع القيود والإكراهات الاجتماعية والاقتصادية الخاصة بالمجتمعات التى اشتغل فيها الفقهاء الأوائل ... بكل مصالح هذه الفئات وعاداته وتقاليدها، والأداة التى استخدموها لإبطال الآيات... من سورة البقرة تتمثل بمبدأ الناسخ والمنسوخ[١]"، ومن هنا فإن خطاب النسخ في الفكر الإسلامى القديم عند أركون خطاب تبريرى انتقائى إقصائى[٢].

ومن الواضح هنا أيضًا أن الخطاب الليبرالى يستخدم مسألة النسخ، بما يؤكد وجهة

---

(١). محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامى، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ١٩٩١، ص ٩٧، وقارن، د. مختار الفجارى، نقد العقل الإسلامى عند محمد أركون، ص ١٢٧.

(٢). انظر، د. مختار الفجارى، نقد العقل الإسلامى عند محمد أركون، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ص ١٢٨.

(٣). سورة البقرة، آية ١٠٦.

(٤). سورة النحل، آية ١٠١.

(٥). الغزالى، المستصفى من علم الأصول، ١٠٩/١، وقارن محمد عبد العظيم الزرقانى، مناهل العرفان في علوم القرآن، ٢/ ٧٢ وما بعدها.

نظـره المسبقة في التعامل مع القرآن الكريم، من جهة القول بتاريخيته، ويبتعد تمامًا عن كـل ما يتعارض مع هذه الوجهة من النظر، معتمدًا على آلية الحجب والإغفال لكل دليل يقـف على النقيض مما قرره مسبقًا، فمن المعروف أن النسخ في الإسلام بيد الله سبحانه وتعالى، قال تعالى:" ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كـل شئ قدير[٣]"، وقوله تعالى:" وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتـر بـل أكثرهم لا يعلمون[٤]"، ومن هنا نجد أن الأصوليين يعرفون النسخ بأنه:" قطع تعلـق الخطـاب بالمكلـف، وكلام الله تعالى قديم لا يرفع، وإنما الذى يرفع هو الحكم لا الخطـاب، ثم إن الكلام القديم يتعلق بالقادر والعاقل، فإذا طرأ العجز والجنون زال التعلق، وإذا عادت القدرة وعاد العقل عاد التعلق بالمكلف، وكلام الله عز وجل لا يتغير ولا يتبدل[٥]"، ويحـدد الآمدى بأنه:" عبارة عن خطاب الشارع المانع من استمرار ما ثبت من حكم خطـاب شرعى سابق[١]"، وهناك فرق بين النسخ والتخصيص، فإذا كان النسخ رفع الحكم الـشرعى بدلـيل شـرعى، فإن النسخ قصر للعام على بعض أفراده، فالنسخ فيه ما يشبه تخـصيص الحكم ببعض الأزمان والتخصيص فيه ما يشبه رفع الحكم عن بعض الأفراد، ومن هنا وقع الاشتباه، فهناك من أنكر وقوع النسخ في الشريعة على أساس أنه تخصيص، وهناك من أدخل صورًا من التخصيص في باب النسخ، مما زاد عداد المنسوخات من غير مـوجب[٢]. وأيـضًا فـإن مـسألة العلاقة بين النص وأزلية القرآن الكريم، فإن الخطاب الليبرالى فهمها على غير وجهها الصحيح، فتعلق الخطاب بالمكلف ليس قديمًا:" وإن قالوا كـلام الله تعالـى قديم، والقديم كيف ينسخ؟ قلنا تعلق الخطاب بنا ليس قديمًا، فلا بعد في انقطاعـه، كمـا ينقطع بالمجنون وغيره[٣]". فالنسخ كما هو واضح هنا، لا يتناول الكلام القـديم، وإنمـا يتـناول الخطاب الإلهى من جهة تعلقه بنا، وهو حادث، فالله تعالى يسعد ويشقى، ويحيى ويميت، ولا يدل ذلك على أن العلم الإلهى حادث، فالعلم صفة ذاتية قديمة لله تعالـى، أما متعلقاتها، أى المعلومات فهى حادثة[٤]. وبالإضافة إلى ذلك فإن النسخ من

---

(١). الإحكام في أصول الأحكام، مجلد ٢، ٣/١٠٠، وقارن أبو جعفر النحاس، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، تحقيق د. شعبان محمد إسماعيل، عالم الفكر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، ص ٦.

الله تعالـــى بيان، أما بالنسبة لنا فهو رفع أو إزالة، والله تعالى عندما ينسخ حكمًا، فقد سبق فـــي علمـــه أن هذا الحكم المنسوخ مؤقت لا مؤبد، وسبق أيضًا في تأقيته إنما هو بورود الناسخ، لا لشئ آخر، وقد تعلق علمه عز وجل بهما جميعًا[٥].

ـ المرحلة الشفهية والمرحلة الكتابية:

ويعتمد الخطاب الليبرالى في قراءته السياقية التاريخية للقرآن الكريم على آلية أخرى، تتـــصل بـــذلك التمييـــز الذى يقيمه بين المرحلة الشفهية للقرآن الكريم والمرحلة الخاصة بتدويـــنه وكتابـــته، أى تحول القرآن الكريم الملقى شفهيًا إلى صيغة مكتوبة مدونة، فعبد المجيد الشرفى يؤكد " على الطابع الشفوى للخطاب النبوى[١]"، وأن لفظ القرآن الكريم" لا يـــصح أن يطلـــق حقـــيقة إلاَ على الرسالة الشفوية التى بلغها الرسول إلى الجماعة التى عاصرته[٢]"، ويظهر النص القرآنى عند طيب تيزينى في حالتين:" الحالة الأولى هى حالة الـــتلفظ بـــالكلام القرآنى من قبل النبى محمد، وعملية تحول هذا الكلام الملقى شفهيا إلى صـــيغة مكـــتوبة عبر املائه على كُتاب الوحى. أما الحالة الثانية فتجسد في تلك الصيغة المكـــتوبة الناجـــزة بصفتها هذه. وهذا من شأنه القول بأن "النص" لا يقتصر على الصيغة المنصصة كتابة، بل هو يشتمل كذلك على كل صيغ التموضع الكلامى اللفظى، مما يسوف الـــتحدث عن ثقافة غير مكتوبة، وهى هنا نص لا كتابى ــ وثقافة مكتوبة، وهى هنا نص كتابى[٣]".

وتأخذ هذه المسألة حيزًا كبيرًا في كتابات محمد أركون، وهنا لابد من استخدام منهج النقد التاريخى:" إن الرسالات المنقولة بواسطة أنبياء إسرائيل، وبواسطة يسوع المسيح، ثم

---

(٢). انظر، محمد عبد العظيم الزرقانى، مناهل العرفان في علوم القرآن، ٢/ ٨٠، ٢/ ١٠٣، ود. مصطفى زيد، النسخ في القرآن الكريم، دراسة تشريعية تاريخية نقدية، ١/ ١١٠، ١/١٦٥.

(٣). الغزالـــى، المـــنخول مـــن تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٠، ص ٢٨٨.

(٤). انظر، الشهرستانى، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ٥٠٢.

(٥). انظـــر، د. مـــصطفى زيد، النسخ في القرآن الكريم، ١/٢٠، وقارن، القاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص

بواسطة محمد كانت في البداية عبارة عن عبارات شفهية، سمعت وحفظت عن ظهر قلب من قبل الحواريين الذين مارسوا دورهم في ما بعد كشهود ناقلين لما سمعوه ورأوه. وفى كل الأحوال، وأيا تكن المكانة اللاهوتية للتلفظ الأولى بالرسالة، فإنه قد حصل مرور من الحالة الشفهية إلى حالة النص المكتوب، كما وحصل تثبيت بواسطة الكتابة للرسالة التى تم جمعها ضمن ظروف تاريخية ينبغى أن نتعرض للنقد التاريخى، والضبط التاريخى، والتحقق التاريخى، وقد تعرضت بالفعل بشكل يرضى المرخ قليلا أو كثيرًا[٤]". وهذه النصوص الدينية الكبرى التوراة والأناجيل والقرآن الكريم قد "كرست ... طبقًا لمجريات مبلورة ومضبوطة من قبل السلطات العقائدية، ثم رسخت على هيئة مدونات رسمية مغلقة ... ونلاحظ هنا أن الواقعة التاريخية الحاسمة، والتى لا مرجوع عنها بالنسبة للأبعاد الدينية الثلاثة المشتركة (يهودية ــ مسيحية ــ إسلام) هى أن الوحى لم يعد منذ الآن فصاعدا في متناول أيدى المؤمنين إلا من خلال المدونات النصية والرسمية المغلقة والناجزة التى تدعى بشكل عام: بالكتابات المقدسة أو بكلام الله[١]"، وهى مسألة سبق أن عولجت في الكتابات الغربية بخصوص القرآن الكريم، وينقلها أركون بحذافيرها، وسبق للاهوت المسيحى المعاصر أن تناولها بالتفصيل، من أجل تأكيد نزعته الدنيوية، ونجد هذا على سبيل المثال في كتابات كارل بارث، إذ يضحى النص المقدس هنا ليس خطابًا من الله تعالى للبشر، ولكنه خطاب إنسانى حول الله تعالى[٢].

وهدف القراءة هنا تاريخى، فالبحث" ليس أولا لاهوتيًا، وغنما هو تاريخى بشرط أن

---

(١). الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص ٤٧.
(٢). د. عبد المجيد الشرقى، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص ٤٩.
(٣). النص القرآنى، ص ١٢١.
(٤). محمد أركون، الفكر الإسلامى نقد واجتهاد، ص ٨١.

See, Mohammmad Arkoun , Unthought in Contemporary Islamic Thought, p51.

(١). محمد أركون، الفكر الإسلامى نقد واجتهاد، ص ٨١.

(2) See, .Van Ess, ' Verbal inspiration? Language and revelation in classical Islamic theology' in ' The Quran as a text' edited by, Stefan Wild, E. J. Brill, New York, 1996, pp177-178.

(٣). محمد أركون، الفكر الأصولى واستحالة التأصيل، ص ١٢٨.

نـــدمج فـــيه تـــساؤلات علـــى النفس التاريخى والانثربولوجيا التاريخية فيه، وأما اللحظة اللاهوتية فلا يمكن أن تجئ إلا بعد المسح التاريخى الذى يعيد للنص الذى نقرؤه اليوم كل سمات العبارات الأولية، قبل أن يتحول بعد عمليات طويلة ومعقدة إلى نص مكتوب. أقصد قـــبل تشكل وانتشار واستقبال ليس ما ندعوه عموما بالقرآن، ولا حتى بما ندعوه بطريقة اختزالية بالمصحف، أى بالمدونة الرسمية المغلقة، وإنما نحن نهدف إلى تحرير العبارات الـــشفهية الأولى التى تلفظ بها النبى من كل التركيبات العقائدية والإسقاطات العقلية، التى أســـقطت عليها لاحقا من قبل الأمة المفسِّرة، أى أمة المسلمين، وهى تركيبات وإسقاطات تراكمت فوق بعضها البعض طيلة القرون الهجرية الأربعة الأولى[٣]".

ولقـــد أدى حلـــول النصوص المكتوبة محل النصوص الشفهية للوحى إلى في غاية الأهمـــية ثقافـــيًا وتاريخـــيًا:" أولا: هو أنه وضع شعوب الكتاب المقدس في حالة تأويلية دائـــرية، بمعنى أنه جعلها مضطرة لأن تقرأ النصوص المقدسة من أجل استخراج القانون مـــنها، ثم من أجل استخراج الأوامر وأنظمة الإيمان التى سيطرت على النظام الأخلاقى والتشريعى والسياسى حتى مجئ العلمنة وانتصارها ... ثانيا راح هذا الحلول يعمم الكتاب المقـــدس ويضعه في متناول الجميع، وخصوصًا بعد اختراع الورق ... أن التوسع الثقافى للكتاب المقدس وانتشاره في كل الأوساط يدى إلى انخراطه في التاريخ الأرضى، وبالتالى إلى اقتلاعه تدريجيا من ذروة تعاليه[١]".

وبالجملـــة فإن القراءة التاريخية للقرآن الكريم تعتمد على التمييز القاطع عند أركون بـــين المكانة الكتابية والشفهية للقرآن الكريم، فالمكانة الشفهية" لها بروتوكولها الخاص في التواصل أو التوصيل، ونقصد بها الأداء الشفهى من خلال قناة خاصة، وفى ظروف مادية

---

(١). محمد أركون، الفكر الإسلامى: نقد واجتهاد، ص ٨٢.
(٢). محمد أركون، القرآن من التفسير بالموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص٣٨.
(٣). السابق، ص٣٩.

معيـنة، ومن خلال علامات سيميائية خاصة وأدوات وآليات مستخدمة لتوليد المعنى الذى يؤدى إلى ردود فعل مباشرة عليه: فأما القبول وإما الرفض، إما أن يثير حماسة الجمهور المـستمع وإما أن يثير غضبه على الفور[٢]". والمكانة الكتابية أو مكانة المكتوب، والنص القرآنى المكتوب" فهو مقروء من قبل جميع المسلمين من خلال برتوكول الإيمان الذى لا يناقش ولا يجادل[٣]".

والمكانـة الشفهية للقرآن الكريم" قد تأبدت أو ظلت على قيد الحياة من خلال التلاوة الـشعائرية للقرآن من قبل المؤمنين، وكذلك تأبدت من خلال الاستشهادات المتكررة التى تحصل للمسلمين كثيرا في أحاديثهم اليومية ... ولكن هذين النمطين من الاستخدام الشفهى يختلفان لغويا عن المرة الشفهية الأولى حين نطق محمد بن عبد الله بالآيات القرآنية، وهذا التبلـيغ الأول ضاع إلى الأبد[١]". إن أركون هنا ينهض بنظرية تقول إن هناك فجوة بين الشفوى والكتابى في التعبير عن المعنى[٢].

وبالجملـة فـإن ظاهـرة الكتابة" بصفتها انتقالا من الصعيد الشفهى إلى صعيد آخر مختلف من وظائفية اللغة وآلية ممارستها، وبصفتها أساس الارشيف المرتبط بسلطة الدولة قـد أُنكرت وجحدت بل حذفت باسم تركيبة ثيولوجية لاهوتية ... وداخل هذه المنافسة نجد أن الكتابة المقدسة لدى الوعى الجماعى بسبب هيمنة المصحف تصبح أداة فعالة من أدوات الـسلطة[٣]"، وهـنا أيضًا لا نجد جديدًا يقدمه أركون تطبيق النماذج الغربية الجاهزة حول الشفاهية والجماعة والمقدس[٤]. إن أركون هنا يجد تبريرات منهجه في أعمال جاك غودى

---

(١). السابق، ص ٣٨.

(٢). انظر، رونى هاليبر، العقل الإسلامى أمام تراث عصر التنوير، ص ١٧٩.

(٣). محمد أركون، الفكر الإسلامى نقد واجتهاد، ص ٨٧، وقارن، د. نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص ٩٧.

(٤). انظر، والترج. يونج، الشفاهية والكتابية، ترجمة د. حسن البنا عز الدين، مراجعة د. محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة عدد ١٨٢، ١٩٩٤، ص ١٥٢_١٥٣.

(٥). انظر، رونى هاليبر، العقل الإسلامى أمام تراث عصر التنوير في الغرب، ص ١٩٦.

(٦). الفكر الأصولى واستحالة التأصيل، ص ١٣٥

(٧). انظر، محمد أركون، قضايا في نقد العقل الدينى، ص ٢٩٣.

وويليام غراهام اللذين كتبا عن التحول من الثقافة الشفهية إلى الثقافة المثبتة بالكتابة، بل إن غـودى لا يميـز فقط بين الثقافات الشفهية والثقافات المكتوبة، بل يميز أيضًا بين الأديان الشفهية والأديان المكتوبة(٥).

إن مهمـة القـراءة التاريخية للقرآن الكريم عند أركون:" تعيد لنا الظروف الواقعية لمعارضى النبى الذين قاموا بردود فعلهم على الآيات المتتالية، ولكن ضمن تسلسل زمنى ليس من السهل التوصل إليه أو التأكد منه(٦)"، وهنا يتم فرز ما هو تاريخى عما هو تبجيلى تضخيمى(٧).

وهـنا يظهـر الالحاح على التحليل الالسنى اللغوى الذى يعد أساسا من أسس قراءة القـرآن الكريم عند أركون، وهو ما سوف أشير إليه فيما بعد على نحو تفصيلى، فالمسألة هنا تدور على التمييز بين حال القرآن الكريم كما سمع لأول مرة من النبى صلى الله عليه وسـلم شـفاهة، وحـال القرآن الكريم عندما تحول إلى نص مدون مكتوب:" وهذه الحالة تتناقض مع الظروف الاجتماعية والثقافية الأولية لانبثاق وتوسع ما يدعوه الخطاب القرآنى الأولـى بالقـرآن أو الكتاب السماوى: أو الكتاب بكل بساطة، وهو القرآن المتلو بكل دقة وأمانـة، وبـصوت عال أمام حفل أو مستمعين معينين. لنسمى هذا القرآن إذن بالخطاب النـبوى، أى ذلك الخطاب الذى يقيم فضاء من التواصل بين ثلاثة أشخاص قواعدية: أى ضـمير المـتكلم الذى ألّف الخطاب المحفوظ في الكتاب السماوى، ثم الناقل بكل إخلاص وأمانـة لهذا الخطاب والذى يتلفظ به لأول مرة (أى ضمير المخاطب الأول = النبى)، ثم ضـمير المخاطـب الثانـى الـذى يتوجه إليه الخطاب(أى الناس). والمقصود بالناس هنا الجماعـة الأولـى التى كانت تحيط بالنبى والتى سمعت القرآن من فمه لأول مرة، وهى جماعـة تكبـر أو تصغر بحسب الظروف، وكان أعضاء الجماعة متساوين وأحرارا فيما يخـص عملية الاستقبال، أى استقبال الخطاب الصادر من فم النبى، كانوا متساوين لأنهم كانـوا يتشاركون في نفس الحالة الاستقبالية للخطاب النبوى، كانوا يتساوون في نفس الفهم للغة الشفهية المستخدمة، وكانوا أحرارا بمعنى أنهم كانوا يقومون برد فعل عفوى ومباشر

وفورى على هذا الخطاب عن طريق الموافقة والتصديق أو الفهم أو الرفض أو الدحض أو طلب الايضاح والاستيضاح[1]".

ومن هنا فإن قراءة القرآن الكريم اليوم عنده بحاجة إلى منهج تفكيكى، من أجل الكشف عن المنسى والمطموس من قبل التراث الإسلامى، وهو الأمر الذى يعود إلى الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية" ما يدعوه الناس بالقرآن عمومًا، إن هذه الكلمة مشحونة إلى أقصى حد بالعمل اللاهوتى، والممارسة الطقسية الشعائرية الإسلامية المستمرة منذ مئات السنين، إلى درجة أنه يصعب استخدامها كما هى، فهي تحتاج إلى تفكيك مسبق من أجل الكشف عن مستويات من المعنى والدلالة، قد طمُست وكبتت ونسيت من قبل التراث التقوى الورع، كما من قبل المنهجية الفيلولوجية النصانية أو المغرقة في التزامها بحرفية النص، وهذه الحالة مستمرة منذ زمن طويل: أى منذ تم الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية، ونشر مخطوطة بنساخة اليد أولا، ثم طباعة الكتاب ثانيا. وهذه العمليات حبذت صعود طبقة رجال الدين وازدياد أهميتهم على مستوى السلطة الفكرية والسياسية[2]"، وهنا نجد الأثر التفكيكى عند دريدا يترك البصمة واضحة في تناول أركون للقرآن الكريم[2].

ومن الواضح أن أركون يركز هنا على البنية الداخلية للقرآن الكريم أو التحليل اللغوى له، ثم يأتى في مرحلة تالية الدراسة التاريخية للنص، أى ربطة بزمنه التاريخى والاجتماعى والثقافى والدينى السائد في الجزيرة العربية آنذاك في القرن السابع الميلادى.

ولكن ما الهدف الأساسى لهذه القراءة التاريخية، إن الإجابة هنا واضحة تماما وهى نزع التعالى والقداسة عن القرآن الكريم، وبالتالى القول بزمنيته وتاريخيته وأنسنته وهو ما

---

(١). محمد أركون، الفكر الأصولى واستحالة التأصيل، ص ٢٩ــ٣٠، وقارن انظر، والترج. يونج، الشفاهية والكتابية، ص ١٥٢ -١٥٣.

(١). الفكر الإسلامى نقد واجتهاد، ص ٨٧ــ٨٨.

(٢). السابق، ص ١٨٧.

(٣). السابق، ص ١٨٨

أوضحه أركون بقوله." إن النظر إلى الكتابات المقدسة من هذه الزاوية التاريخية والاجتماعية والانتربولوجية، يعنى بالطبع زعزعة كل التركيبات التقديسية والمتعالية للعقل اللاهوتى[٣]".

إن مرحلة الانتقال من المرحلة الشفهية إلى الكتابية تطرح العديد من المشاكل، ولذا يحدد القرآن الكريم بأنه المدونة النصية الرسمية المغلقة الجاهزة:" إن الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهى إلى مرحلة الخطاب المدون والمكتوب، لم يخذ بعين الاعتبار حتى الآن، لا من قبل المفسرين المسلمين المهتمين بأسباب النزول والناسخ والمنسوخ من أجل بلورة الأحكام الفقهية ولا من قبل المستشرقين ... فالخطاب الشفهى تلفظ به النبى طيلة عشرين سنة، وفى ظروف متغيرة ومختلفة، وأمام جمهور محدود من البشر، ونحن لا يمكن أن نتوصل إلى معرفة هذه الحالة الأولية والطازجة للخطاب مهما حاولنا، فقد انتهت بموت أصحابها، لقد ضاعت إلى الأبد. ثم إن عملية الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهى إلى مرحلة النص المكتوب والناجز تطرح مشاكل عديدة لا يفكر أحد فيها، والغريب أنى لم أجد لدى المستشرقين الكبار هذا المصطلح الأساسى: المصحف هو المدونة النصية الرسمية المغلقة الجاهزة النهائية[١]". كما شاب عملية الانتقال هذه في رأيه حذف وتلاعب؛ " إن الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهى إلى مرحلة المدونة النصية الرسمية المغلقة (لم يتم إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب والتلاعبات اللغوية التى تحصل دائما في مثل هذه الحالات، فليس كل الخطاب الشفهى يدون، وإنما هناك أشياء تفقد أثناء الطريق، نقول ذلك ونحن نعلم أن بعض المخطوطات قد اتلفت كمصحف ابن مسعود مثلا، وذلك لأن عملية الجمع تمت في ظروف حامية من الصراع السياسى على السلطة والمشروعية[٢]"، وهى قضية نجد أصولها في الكتابات الغربية المعاصرة عن القرآن الكريم[٣].

---

(1). See, Estelle Whelan, 'Forgotten witness: evidence for the early codification of the Quran', in ' The Qoran: Critical concepts in Islamic studies, Edited by, Colin Turner, Vol, 1, Provenance and Transmiion, Routledge Curzan, London, 2004, pp,186-187, Aruther Jeffery, The Quran as Scripture, Russell F. Moore

إن المطلـــوب هـــنا" تحديـــد المكانة المعرفية للمعنى المنتج على المستوى اللغوى والتاريخـــى للخطـــاب الشفهى، والتمييز بينهما وبين المكانة المعرفية للخطاب المدون أو المكـــتوب، وهـــذا شئ يعرفه علماء الألسنيات بشكل خاص، عندما يتحدثون عن الظرف العام الذى قيل فيه الخطاب الشفهى لأول مرة، وهذا الظرف العام لا يمكن أن نتوصل إليه ... كمـــا أنـــنا لم نشهد تلك النقاشات الحامية التى دارت حول تثبيت النسخة الرسمية من المـــصحف، ولا نعـــرف عنها إلا ما قاله لنا التراث المرسَخ، بعد أن انتصر من انتصر، وانهـــزم مـــن انهزم، والتراث الرسمى المفروض بقوة السلطة، لا يحتفظ عادة إلا برواية الخط المنتصر، ويحذف بقية الروايات الأخرى[1]"، وهنا نجد التأثر واضحًا بما قدمه الفكر الغربـــى المعاصـــر عـــن العناصر الصيغية الشفهية في نص الكتاب المقدس، إذ أن هذه الدراسات تجنح بلا تعمد إلى قياس النظام اللفظى والفكرى في الثقافات الشفهية على ما هو علـــيه هـــذا الـــنظام في الثقافة الكتابية، وتصور الذاكرة الشفاهية على أنها تنويع للذاكرة الكتابـــية الحرفية، وترى أن ما هو محفوظ في التقليد الشفاهى نص ينتظر أن يكتب، وهنا نجـــد مـــا يـــسمى بالإنجيل الشفاهى والإنجيل المكتوب[2]. وبمنهجية التعميم التى يعتمدها أركـــون أداة أساســـية، يـــشير إلى أن المصحف أضحى مادة للتلاعب اللامحدود، بسبب المتخـــيل الدينـــى أو الـــسياسى والتيولوجيا اللاهوتية:" لتوضيح الوضع الذى شوشته كليا التيولوجـــيا اللاهوتـــية الشعبوية التى جرى تعميمها بعد القرن الخامس الهجرى/ الحادى عشر الميلادى من قبل الأشعرية والحنبلية ... في الواقع إنه قد حصلت سلسلة متتالية من الخلـــط والتـــشويش الـــذى تتـــصف به عادة طريقة عمل المتخيل وإلى حد كبير المتخيل الـــسياسى ... وعلى أثر هذه السلسلة المتتالية من الخلط والتشويش، فإن القيم الخاصة بأم

---

company, New York, 1952, p, 94.

(٢). محمد أركون، قضايا في نقد العقل الدينى، ص ١٨٩.

(٣). انظر، والترج. يونج، الشفاهية والكتابية، ص ٢٩٩ــ٣٠٠.

(١). محمد أركون، الفكر الإسلامى نقد واجتهاد، ص ٨٨.

(٢). السابق، ص ٩٠.

(٣). السابق، ص ٩٠ــ٩١.

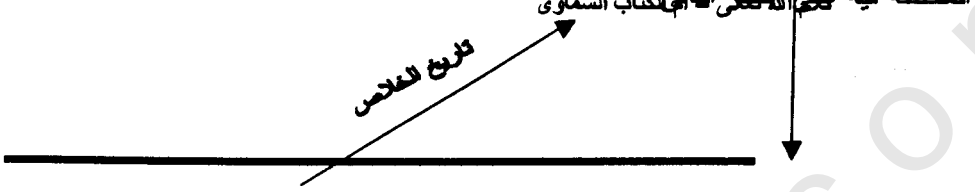
الكتاب وميزاته الأزلية التى لا تختزل، وكذلك قيم الخطاب القرآنى الشفهى وميزاته، وقيم المدونة النصية الرسمية المغلقة، ثم مجموعات التفسير الكلاسيكى، كل هذا القيم راحوا يسقطونها على المصحف ويزعمون احتواه عليها، وهكذا أصبح المصحف مادة للتلاعب اللامحدود. أصبح في متناول أيدى كل المؤمنين، وعندئذ راحت التركيبات والصياغات الايديولوجية تنتشر وتذيع، وتقوم بدور اللاهوت والحقائق الأرثوذكسية[٣]". ولديه أن هناك هيمنة ثقافية للمجلد المادى الذى يتضمن خطاب الوحى، فالتقديس الذى يشكل الوعى لابد له من دعامة مادية، يقول أركون" ــ مركز على دور المتخيل الجماعى ــ إن كل هذه المسارات وكل هذه المجريات أو العمليات الثقافية والعقلية وكل هذه التصورات تجدد دعامتها المحسوسة ... في المصحف: أى هذا المجلد المادى الذى ألمسه وأمسكه بيدى وأنقله من مكان إلى الآخر ... وهكذا نجد أن التقديس ... الذى يشكل بنية الوعى الدينى لا يمكنه الاستغناء عن الدعامات المادية، وما دام التحليل النقدى غائبا أو منعدما، فإن المتخيل يستقبل دون أى مقاومة التصورات التى سوف تشكل نظاما من الحقائق المعقولة والمقبولة، وهكذا يتحقق إجماع الأمة أو الطائفة بمرور الزمن، ويجئ لكى يغنى ويدعم التراث الارثوذكس الحى ... وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار كل هذه التحليلات، فإننا نجد أنه من الصعب تحديد مضمون القرآن أو محتواه، ذلك أننا نجد أنفسنا مهددين بالسقوط مباشرة في أحضان الأسلوب التفسيرى الموروث والمتخيل الدينى والتقليدى [١]".

وبالإضافة إلى ذلك لديه، فإن نظام ترتيب السور والآيات في المصحف، "لا يخضع لأى ترتيب زمنى حقيقى، ولا لأى معيار عقلانى أو منطقى، وبالنسبة لعقولنا الحديثة المعتادة على منهجية معينة في التأليف والإنشاء، والعرض القائم على المحاجة المنطقية، فإن نص المصحف وطريقة ترتيبه تدهشنا" بفوضاها" ... إن هذه الفوضى تخبئ وراءها نظامًا دلاليًا وسيميائيًا عميقا[٢]، هى مسألة تكرر بعينها في الدراسات الغربية عن القرآن الكريم، من خلال تلك المحاولات التى قام بها الدارسون الغربيون من أجل إعادة ترتيب القرآن الكريم ترتيبًا تاريخيًا، نجد هذا عند نولدكه، وسكولاى، وبل[٣].

---

(١). السابق، ص ٩٠.
(٢). السابق، ص ٩٠ــ٩١

ويوضح أركون الطريقة التي يعمل بها المصحف الشريف، ومستويات الدلالة المختلفة فيه على النحو التالي(1):



خطاب قرآنى شفهى (الوحى) ـ مدونة نصية رسمية مغلقة ـ مدونة نصية تفسيرية ـــــ تاريخ أرضى

الأمة المفسرة (تفسير القرآن الكريم جيلا بعد جيل)

وهنا يلاحظ أركون أنه وضع " الحركة التى يوحى الله بواسطتها جزءًا من الكتاب السماوى إلى البشر على المستوى العمودى، وهذا دليل على رمزية النزول أو التنزيل، أقصد نزول الوحى من فوق إلى تحت، ثم عودة الصعود نحو التعالى. أما على المستوى الأفقى فقد موضعنا التاريخ الأرضى: أى العمليات البشرية التى تنطلق من الخطاب القرآنى، لكى تؤدى إلى المدونة النصية الرسمية المغلقة والنهائية. وعندما نقول الخطاب القرآنى، فإننا نقصد العبارات الشفهية التى تلفظ بها النبى، ضمن حالات الخطاب وحيثياته التى لم تنقل كلها بحذافيرها وبأمانة (أسباب النزول)، ثم ننطلق من المدونة الرسمية

---

(3). See, Theodore Noldeke, ' The Koran ', in ' The Koran: Critical concepts in Islamic studies, Edited by, Colin Turner, Vol, 1, Provenance and Transmiion, Routledge Curzan, London, 2004, p,89. Neal Robinson, ' Western attempt at dating the revelation, ' The Koran ', in ' The Koran: Critical concepts in Islamic studies, Edited by, Colin Turner, Vol, 1, Provenance and Transmiion, Routledge Curzan, London, 2004, pp, 135-145, Richard Bell, introduction to the Quran, Edinburgh at the university press, 1953, p, 100.

المغلقة...إلى المدونة النصية التفسيرية، أى التفاسير العديدة جدًا التى تعرض لها المصحف ، والتى كتبها المفسرون الأكثر تنوعًا واختلافًا، من أجل إيضاح حقائق الوحى التى تنير سلوك البشر وأعمالهم طوال مسار التاريخ الأرضى في هذا العالم... وعندئذ يعاش هذا التاريخ الأرضى كليًا بصفته مجرد عبور نحو العالم الآخر... وهكذا يعود الإنسان من جديد إلى الله طبقًا لخطته الموحى بها في القرآن[٢]".

ومن هذه الزاوية يحدد مفهوم الوحى، من وجهة نظر ظاهراتية، فلقد حدثت مجموعة من عمليات التحويل، أدت إلى إسباغ القداسة على الوحى، وصبغه بصفة التعالى، وذلك من خلال الظروف السياقات الاجتماعية والثقافية والسياسية لديه:" أيا تكن القناة الأصلية أو الناقل الأصلى للوحى الأولى، فإننا نلاحظ أن التلفظ الشفهى كان قد نطق به من قبل وسيط، وهذا الوسيط في حالة الإسلام يدعى الرسول أو النبى ... إنه شخص يتوسط بين الله والجنس البشرى، ثم سجل هذا الوحى كتابة فيما بعد على الرق أو الورق، لكى يصبح كتابا عاديا يمكننا أن نخزنه أو نفتحه أو نقره ونفسره. وهذا الكتاب نفسه أصبح من خلال سيرورة تاريخية" الكتابات المقدسة"، وهذا يعنى أنه قُدس أو خُلعت عليه أسدال التقديس بواسطة عدد من الشعائر والطقوس، والتلاعبات الفكرية الاستدلالية، ومناهج التفسير بالكثير من الظروف المحسوسة المعروفة أو التى تمكن معرفتها، وأقصد بها الظروف السياسية والاجتماعية والثقافية، وهكذا تم تحويل كلام الله المتمثل بنطقه الشخص ذاته، وبصفته أزليا أبديا متعاليا لا نهائيا، وغير قابل للاستنفاد من قبل أى جهد بشرى إلى كتاب عادى مادى نلمسه باليد ونتحسسه ونفتحه ونقره ... ولكنه يتمتع في الوقت ذاته بمكانة

---

(١). الفكر الإسلامى نقد واجتهاد، ص ٩٠، وقارن
See, Mohammmad Arkoun , Unthought in Contemporary Islamic Thought, p99.

(٢). القرآن من التفسير بالموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ٢٥ــ ٢٦.

(١). السابق، ص ٢٥ــ٢٦.

(٢). السابق، ص٢٦.

لاهوتـــية بـــصفته كتابات مقدسة وشرعا مقدسًا، أى قانون مقدس وشريعة وأخلاقا مقدسة ومعرفة متعالية أو تخلع التعالى على الأشياء[1]".

وعملـــية الـــتحويل هـــذه والتى استخدمت من أجل خلع الصبغة التنزيهية والتقديسية والمتعالية يوضح أركون أنه قد برهن عليها فيما يتصل بالتوراة والإنجيل، ولكن لم تحصل بالنـــسبة للقرآن الكريم، وسبب ذلك في رأيه يعود إلى الظروف السياسية والثقافية السائدة في العالم الإسلامى، والتى تحول دون القيام بمثل هذا العمل[2]، وتلك هى المهمة الأساسية التى يأخذ أركون على نفسه القيام بها.

ومـــن الواضـــح هـــنا أن الخطاب الليبرالى يعتمد على المغالطة والخلط بين الأمور والمـــرواغة فـــي تناوله لهذه المسألة، بتوضيح جزء من القضية يعيد استخدامه وتوظيفه بطريقته الخاصة، وبما حصله من خبرة معرفية تتعلق بما أنجزته بحوث الدراسات النقدية النـــصية الخاصة بالعهد القديم والعهد الجديد، دون إدراك حقيقى للفرق بين القرآن الكريم وبين الكتابات المقدسة السابقة على الإسلام، فيما يتصل بعمليات حفظ الوحى الإلهى، فهذه الكـــتابات ظلت لفترة طويلة يتم نقلها شفاهة، في بيئة كانت تعتمد على الثقافة الشفهية، ولم تكـــن تهتم في أول الأمر بحفظ نصوصها المقدسة مدونة مكتوبة، ولم يحدث ذلك إلا بعد فترة طويلة حدث فيها ما حدث من تحريف وتبديل على أيدى النساخ[1] ، أما القرآن الكريم فأمـــر حفظه مختلف عن ذلك تمامًا، ولكن الخطاب الليبرالى يعتمد على نحو أساسى، كما أشرت من قبل على المرواغة والحجب، دون أن يقدم دليلًا على صحة ما يشير إليه، وإن فعل فإنه يعرضه مبتورًا ناقصًا مشوهًا، من أجل أن يخدم به غرضه الأساسى في الخروج بنفس النتائج التى خرج بها الفكر الغربى من دراسته للمسيحية واليهودية.

ففـــى جمع القرآن الكريم نجد التلازم بين القراءة والكتابة، فكانت المشافهة تأتى أولًا، وتعقبها الكتابة في المقام الثانى، وكان النبى صلى الله عليه وسلم عندما ينزل عليه الوحى

---

(١). انظر، صـــ٢٧

(٢). انظر، د. محمد عبد الله دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ترجمة محمد عبد العظيم على، ومراجعة د. السيد محمد بدوى، دار القلم، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٧١، ص ٣٤.

يبادر إلى تلاوة الآيات التى نزلت إليه على أصحابه، الذين يحفظونها من فمه بنفس الطريقة التى يقرأ بها أمامهم، فكان النبى صلى الله عليه وسلم يحفظهم القرآن، وكان الصحابة يقرأون أمامه القرآن ، وكان صلى الله عليه وسلم يتلوا القرآن الكريم ثلاث مرات كل يوم في الصلاة الجهرية، وهم يسمعونه منه، ويحفظونه، ونقلوا ذلك تلاوة إلى يومنا هذا إلى من جاء بعدهم. ومن ناحية ثانية فقد كان النبى صلى الله عليه وسلم عندما تنزل عليه الآيات يستدعى كتاب الوحى، ليكتبوا له الآيات في مواضعها المحددة التى أشار إليها جبريل عليه السلام، وقد بلغ عدد كتاب الوحى أربعين كتابًا[٢]، ولكن الخطاب الليبرالى يتجاهل هذا كله، من أجل الوصول إلى هدفه الذى ينشده.

ـ جمع القرآن الكريم وتدوينه:

ومن الواضح أن هذه المسألة ترتبط برباط وثيق بمسألة التمييز بين الحالة الشفهية والحالة الكتابية للقرآن الكريم، وكذلك بما يريد الخطاب الليبرالى أن يصل إليه من قول بتاريخية القرآن الكريم، وهو ما يسميه طيب تيزينى اختراق النص القرآنى من جهة البنية،" فإعلان القرآن بأنه نزول منجمًا، وإنطلاق الفقهاء من الإقرار بذلك، انطوى على الإشارة إلى أن سوره وآياته أتت على دفعات متتالية نجمًا نجمًا؛ مما فتح بابا للتساؤل اتسع أكثر فأكثر حول البنية المتينية للقرآن، وفيما إذا كانت هذه البنية تنطوى على الوحى كاملا، ولابد من ملاحظة أن هذا التساؤل اكتسب لدى الفرقاء المتكاثرين ضمن أوساط المعارضة السياسية المثقفة والناقمة عمقا أكبر، حينما كان يبدو لهم أن هذا المصحف الرسمى للقرآن، لا يحتوى على الحقيقة في التاريخية التامة التى نزلت مع الوحى[١]"، وهذا ينتج عنه لديه:" التشكيك في البنية المباشرة السطحية ... للنص القرآنى زيادة ونقصانًا، وتعديلًا وتغييرًا[٢]"، وهى مسألة نجدها أصولها في الكتابات الاستشراقية[٣]، وهو

---

(١). طيب تيزينى، النص القرآنى،ص ٣٨٦.

(٢). السابق،ص ٣٨٧.

(3). See, John Burton, ' The Koran collections: A review', in ' The Qoran: Critical concepts in Islamic studies, Edited by, Colin Turner, Vol, 1, Provenance and

أمر يؤكد ما سبق أن أشرت إليه من قبل حالة العجز التى يعانيها العقل الليبرالى في فهمه للقرآن الكريم.

إن عمليـة جمع القرآن الكريم خضعت عنده للمصالح على تعدد اتجاهاتها، وهو أمر أدى إلى التدخل المباشر في متنه:" إن عملية جمع القرآن نفسها خضعت للمصالح المختلفة سياسـيًا واقتصاديًا واجتماعيًا، وربما كذلك إتنيًا لأولئك المفسرين والفقهاء والجمّاع، كما تأثرت بمستوياتهم الثقافية، بما انطوت عليه من بنيات أيديولوجية ونظرية ومنهجية لديهم، ممـا يـشير إلى أنها ... أخضعت هى أيضا لاتجاهات الاختراق تلك، فمصالح ومواقف الخـوارج والشيعة والسنة وما بينهما ... كمنت وراء النص القرآنى المباشر بمثابة غير مكـتمل بالاعتـبار الـسوسيوثقافى والتاريخى الذى تشخصه تلك المصالح، وقد نقول بأن هنالك من الآيات ما ضاع أو تلف بحكم موت جمع من الحفظة أو تلفت المواد التى كتبت عليها[١]".

بمـا يشير إلى أن هناك" اتجاه صريح للتدخل المباشر لجأ إليه فريق أو آخر لتعديل هـذه الآيـة أو تلك، أو لإبعاد واحدة دون أخرى، أو إضافة واحدة من قبل البعض أهملها بعض آخر، أو لزيادة سورة أو أكثر، أو لإنقاص سورة أو أكثر[٢]".

وبالتالـى فإن التاريخ الحديث عند أركون" لا يسلم برواية التراث الإسلامى التقليدى كمـا هى، وإنما يتفحص المشكلة بإلحاح نقدى أكبر، نقول ذلك وخصوصا أن جمع القرآن الكـريم قد تم في مناخ سياسى شديد الهيجان[٣]". إن عملية جمع القرآن الكريم لدى بعض الليبـراليين الإنسانين كانت تهدف إلى أمرين:" الأول منهما تمثل في الحفاظ على الوحدة

Transmiion, Routledge Curzan, London, 2004, p,121.

(١). طيب تيزينى، النص القرآنى، ص ٣٨٧.

(٢). السابق،ص ٣٨٨.

(٣). الفكر الإسلامى نقد واجتهاد، ص ٨٦.

(٤). طيب تيزينى، النص القرآنى، ص ٢٠٤.

(٥). انظر، د. عبد الصبور شاهين، تاريخ القرآن، ص ١٨٥ وما بعدها، د. صبحى الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص ٧٩.

الدينـــية (الايديولوجية) للمسلمين في الدولة الغنية المتعاظمة، حتى لو تم ذلك على أساس نـــص قـــام علـــى أنقاض نصوص انتهى الأمر إلى الطبخ. أما الأمر الثانى فقد تجسد في الطموح إلى الهيمنة الدينية الايديولوجية السلطوية للطبقة الاجتماعية الجديدة الناهضة[٤]"، وهو نفس الرأي الذى نجده لدى بلاشير[٥].

ومـــن هنا المسألة" ظلت مفتوحة وظلت الكلمة النهائية فيها غير مقولة، وإنها سوف تبقـــى كذلك غير قابلة لأن تقال من وجهة نظر واحدة ... أما السبب الرئيسى في ذلك فقد كمـــن فـــي الـــتدخل الواسع والمتعدد والعميق بين ذلك النص القرآنى ... من طرف وبين المصالح الكثيفة والمركبة والشاملة لمن قبع وراء قراءاته، وقبل ذلك لمن قبع وراء تقميشه وتجميعه وتقديمه للناس في صيغة مصحف عثمان من طرف آخر[١]".

ولكن ما سبب هذا الصمت تجاه بحث هذه المسألة التى يعيد طيب تيزينى قراءتها من وجهـــة نظره الخاصة، التى تقوم على الحجب والإغفال لما يعارضها؟ إنه يحاول أن يعيد هذا الصمت إلى أمرين: الأول، " يتمثل في الإجماع من كل الأوساط الإسلامية تقريبا على الإقرار بأساس وحيد للنص القرآنى، ذلك الإجماع الذى تحقق في القرن الحادى عشر بعد صـــراعات مريرة، مما منحه قيمة عقدية حاسمة، لكن دون مطابقة وثائقية تاريخية تامة. والثانـــى فيمكن في انطلاق تلك الأوساط من تفسير معين أفضى إلى الناتج المطلوب هنا، لمـــثل الآيتين التاليتين الملزمتين لها بصفة كونها على نحو أو آخر أوساطا إسلامية: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾[٢]. ﴿ لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه﴾[٣]. وقـــد كـــان مـــن شـــأن هذا وذاك أن قاد إلى المصادرة على ما يمكن أن ينشأ من آراء واجتهادات تتصل بمسألة متن القرآن واحتوائه على كل الوحى الذى نُزّل على النبى، وهذا بدوره منح المسألة المذكورة طابع مسألة معلقة إلى أجل غير مسمى جعل منها ... واحدة

---

(١). طيب تيزينى، النص القرآنى،ص ٣٨٩.

(٢). سورة الحجرات، آية ٨.

(٣). سورة فصلت آية ٤١.

(٤). طيب تيزينى، النص القرآنى،ص ٣٨٩ــ ٣٩٠.

مـــن المـــسائل المحظـــور التفكير فيها ناهيك عن البحث فيها، وذلك مما جعل منها نصا احتماليا ونصا مغيبا[٤]".

ويحاول أن يربط بين موقفه من متن القرآن الكريم وبين مسألة الوضعية الاجتماعية المشخـــصة آنذاك برابط لا يقدم فيها أى دليل، معتمدا في ذلك على موقفه من النسخ الذى أشـــرت إليه من قبل، يقول طيب تيزينى:" وهناك حالة بالغة الرهافة والخصوصية بالنسبة إلى تصور الوحى وعلاقة الرسول به، إنها الحالة التى تتمثل في أن النسخ لسورة ما، يتم ضمن علمه الذاتى الداخلى دونما تدخل مباشر من خارج، وقد يكمن وراء ذلك أن الرسول الداعـــية والفاعل اجتماعيا يتبين بإحالة من وحيه إلى سورة ما جاءته من هذا الأخير، لا تـــستجيب لاحتياجات البشر المقدمة إليهم، فتلغى وتنسخ ضمن هذا أولًا. أما ثانيا فقد يكون نسيان الرسول نفسه للسورة ونسيان الناس لها بعد تبليغها لهم بعد حين، تعبيرا عن أنها لم تـــشكل هاجسا في ضمير هؤلاء، كما في ضمير مبلغها الرسول محمد: إن جدلية المرسل والمتلقى إلى تقوم على ثلاثة أطراف: الوحى، والموحى إليه، والمرسل إليه تتكثف وتتركز وتتوتر للخطة، هى لحظة الإيحاء والتبليغ لتعقبها لحظة النسيان من الفريقين المعنيين هما في هذه الحال الرسول المرسِل والممن المتلقى، هاهنا بالضبط وبالرغم مما قد يبدو مفارقة منطقية يبرز ذلك النسيان بوصفه تذكرًا للخفى المسكوت عنه، ولكن الفاعل عمقا وسطحا فـــي حـــياة الفريقين المذكورين المشخصة، نعنى بذلك الوضعية الاجتماعية المشخصة في سياقها التاريخى. إذن فلينس أو فليتناسى ما لا يستجيب لهذه الوضعية على نحو أو آخر .. نعم هكذا يغيب النص ويسقط ما لا يتوافق مع مصالح الناس ورغباتهم وأفهامهم، وإذا كن ذلـــك، فلم لا يصح سحيه على ما حدث بالنسبة إلى النص من حالات زيادة ونقصان، وفق تلك المصطلح والرغبات والأفهام[١]".

---

(١). السابق، ص ٣٩٥ــ٣٩٦.

(٢). السابق، ص ٣٩٢.

(٣). انظر، السيوطى، الاتقان في علوم القرآن، مكتبة دار التراث بالقاهرة، بدون تاريخ ٣/٧٢ــ٧٣.

(٤). النص القرآنى،ص ٣٩٢ــ٣٩٣.

ويحـــاول أن يـــستند هنا على ما يراه اختراقا للقرآن الكريم من وجهة البنية أو المتن على ما روته كتب التراث الإسلامى بشأن عملية جمع القرآن الكريم، وما حدث من بعض الاخـــتلافات فـــيه، فهو ينقل ما يشير إلى وجهة نظرة في المتن القرآنى الحالى" لا يشتمل علـــى كل الوحى[٢]"، مثل آية الرجم التى لا وجود لها في النص الحالى لمصحف عثمان رضى الله عنه، وإصرار عمر بن الخطاب رضى الله عنه على الأخذ بحكم آية الرجم[٣]"، فإسقاطها من النص تلاوة، لم يعق عمر عن الآخذ بها حكما، وهو في رأى طيب تيزينى" نقـصان في القرآن[٤]"، وكذلك ما رواه السيوطى عن عائشة، رضى الله عنها أنها قالت." كانـــت ســـورة الأحزاب تقرأ في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ـــ مائتى آية، فلما كـــتب عثمان المصاحف لم يقدر منها إلا على ما هو الآن[١]"، وبما يروى من أن عبد الله بـــن مـــسعود كان يحك المعوذتين من مصاحفه ويقول إنهما ليستا من القرآن[٢]"، كما أن الـــسيوطى يذكـــر في تفسير قوله تعالى:" كفى الله المؤمنين القتال[٣]"، أن ابن مسعود كان يقـــرأ هذه الآية على النحو التالى: كفى الله المؤمنين القتال بعلى بن أبى طالب[٤]". وكذلك قوله تعالى:" يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس[٥]"، فإن السيوطى يروى أن ابن مسعود كان يقرآها على النحو التالى: يـــا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك ـــ إن عليًا مولى المؤمنين ـــ وإن لم تفعل فما بلغـــت رسالته والله يعصمك من الناس[٦]". وأيضا بما جاء في موطأ مالك عن" أبى يونس مولـــى عائشة أم المؤمنين أنه قال: أمرتنى عائشة أن اكتب لها مصحفا، ثم قالت إذا بلغت هـــذه الآيـــة فآذنى ـــ ﴿ حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين﴾ [٧]"، فلمـــا بلغتها آذنتها، فأملت على: حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر وقومـــوا لله قانتين. قالت عائشة: سمعتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم[٨]"، وهو أمر يشير في نظر طيب تيزينى" نقصان القرآن"[٩]"، وأيضا بما روى عن أبى أمامة بن سهل:" حدثـــنا حجاج بن جريح ... عن حميدة بن يونس قالت: قرأ على أبى وهو ابن ثمانين سنة فـــي مـــصحف عائشة: إن الله وملائكته يصلون على النبى يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وســـلموا تـــسليما وعلـــى الـــذين يصلون في الصفوف الأولى. قالت قبل أن يغير عثمان

المصحف[١٠]". وهو ما يعتبره طيب تيزيني" زيادة في القرآن" [١١]".ويخلص طيب تيزيني إلـــى أن القول" بأن حديثا عن قرآن واحد مجمع عليه بالاعتبار التاريخي التوثيقي لم يعد واردًا [١]"، وأن القرآن الكريم" خضع لعملية تغيير بارزة النطاق كثيرا أو قليلا، سواء كان ذلـــك زيـــادة أم نقـــصان[١]"، معللا ذلك بالارتباط بين السلطة السياسية والهيمنة الدينية:" فالـــسلطة السياسية والدينية والإيديولوجية بعثمان على رأسها، عملت جهارًا ودون غمغمة علـــى صـــوغ شرعيتها النصية، إضافة إلى مشروعايتها الاجتماعية من خلال الاستحواذ الـــصريح على النص الديني (الأم) كاملا في يدها، معلنة بذلك توافقًا تضايفيًا بين هيمنتها الاجتماعـــية والاقتصادية والسياسية وهيمنتها السياسية والدينية والأيديولوجية[٣]". وحقيقة الأمر فإن موقف ابن مسعود قد أجاب عنه العلماء عدة إجابات، منها الشك في صحة هذه الـــرواية، بل صح عن ابن مسعود نفسه قراءة عاصم، وفيها المعوذتان والفاتحة[٤]، أيضًا

---

(١). الاتقان في علوم القرآن، ٧٣/٢.
(٢). انظر، أحمد بن حنبل، مسند أحمد ١٢٩/٢، والسيوطى، الاتقان في علوم القرآن، ٧٢/٣.
(٣). سورة الأحزاب، آية ٢٥.
(٤) الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ ١٩٢/٢
(٥). سورة المائدة، آية ٦٧.
(٦). انظر، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ٢٩٨/٢.
(٧). سورة البقرة، آية ٢٣٨.
(٨). موطأ مالك، ص ١٠٥، والسجستانى، كتاب المصاحف، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان= الطبعة الأولى، ١٩٨٥، ٨٧/٢، ٩٥/٣، الزركشى، البرهان في علوم القرآن، ٢١٥/١.
(٩). النص القرآنى، ص ٩٤.
(١٠). السيوطى، الاتقان في علوم القرآن، ٣/ ٢٥.
(١١). النص القرآنى، ص ٣٩٤ــ٣٩٥.

---

(١). النص القرآنى، ص ٤٠٤.
(٢). السابق، ص ٤١١.
(٣). طيب تيزيني، النص القرآنى، ص ٤٠١.
(٤). انظر، السيوطى، الاتقان في علوم القرآن، ٢٢٠/١ــ٢٢١، محمد عبد العظيم الزرقانى، مناهل العرفان في علوم القرآن،١/ ٢٦٨.

obeikandl.com

فإن إنكار ابن مسعود على فرض صحته، كان قبل علمه بذلك، فلما تبين له قرآنيتهما بعد، وتم التواتر، وانعقد الإجماع على قرآنيتهما، كان في مقدمة من آمن بأنهما من القرآن الكريم. أما فيما يتصل بالفاتحة فقصارى الأمر أنه لم يكتبها في مصحفه الخاص. أضف إلى ذلك أن ما قام به ابن مسعود لا يضر في شيء، لأن هذا لا ينقض تواتر القرآن، ولا يرفع العلم القاطع بثبوته القائم على التواتر(٥).

وقريب من هذا ما نجده لدى محمد أركون في عدم تعليله لعدم تطبيق النقد الفيلولوجى التاريخى على القرآن الكريم:" إن أسباب هذا الرفض والمعارضة لتطبيق المنهج التاريخى على القرآن هى ذات طبيعة سياسية ونفسية في آن معًا، فمن الناحية السياسية نجد أن القرآن يدى بالنسبة للدول الجديدة الناشئة بعد الاستقلال دور ذروة المشروعية والشرعية الضرورية جدا بالنسبة لها ... وأما من الناحية النفسية فنجد أن الوعى الإسلامى كان قد تمثل وهضم منذ فشل المدرسة الاعتزالية بخصوص القرآن المخلوق، ذلك الاعتقاد اليقينى الذى يقول بأن كل الصفحات الموجودة بين دفتى المصحف تحتوى على كلام الله بالذات، وهم بذلك يطابقون بين القرآن المكتوب والخطاب القرآنى الشفهى(١)".

وإذا كان الأمر على هذا، فإن الأمر بحاجة إلى إعادة تحقيق القرآن الكريم عند محمد أركون:" لنذكر الآن المهام العاجلة التى تتطلبها أية مراجعة نقدية للنص القرآنى، ينبغى أولا إعادة كتابة قصة تشكل هذا النص بشكل جديد كليا، أى نقد القصة الرسمية للتشكيل التى رسخها التراث المنقول نقدا جذريا. وهذا يتطلب منا الرجوع إلى كل الوثائق التاريخية التى اتيح لها أن تصلنا، سواء كانت ذات أصل شيعى أم خارجى أم سنى. وهكذا نتجنب كل حذف ثيولوجى لطرف ضد آخر.

---

(٥). انظر، أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسى، روح المعانى في تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى، تحقيق على عبد البارى عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ٥١٧/١٥، محمد عبد العظيم الزرقانى، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١/ ٢٦٩، ١/ ٤٦٤ــ ٤٦٦.

(٢). الفكر الإسلامى نقد واجتهاد، ص ٨٦.

(٣). تاريخية الفكر العربى الإسلامى ، ص٢٩٠ــ٢٩١.

المهم عندئذ هو التأكد من صحة هذه الوثائق المستخدمة، بعدها نواجه ليس فقط مسألة إعـــادة قـــراءة هـــذه الوثائق، وإنما أيضا محاولة البحث عن وثائق أخرى ممكنة الوجود كوثائـــق البحر الميت التى اكتشفت مخرا، يفيدنا في ذلك أيضا سبر المكتبات الخاصة عند دروز سوريا، أو إسماعيلية الهند، أو زيدية اليمن، أو علوية المغرب، يوجد هناك في تلك المكتـــبات الخاصة وثائق نائمة ... وهكذا نجد أنفسنا أمام عمل ضخم من البحث وتحقيق النصوص[٢]".

وهـــو أمر نجد أصوله في الكتابات الغربية عن القرآن الكريم، من خلال الدعوة إلى إعادة تنقيح أو تحقيق القرآن الكريم[١]، مما يطرح تساؤلًا مهمًا: على أية أرضية يقف فكر محمد أركون؟.

ويلـــى هذا استخدام المنهج الالسنى، الذى سوف أشير إليه فيما بعد على نحو مفصل؛ ذلك المنهج الذى" رغم غلاظته وثقل أسلوبه، يمكن أن يحررنا من تلك الحساسية التقليدية التـــى تسيطر على علاقتنا السيكولوجية بتلك النصوص ... وعندها سنستطيع إقامة علائق طبيعية تمكننا من دراستها والتأمل فيها بحرية[٢]".

وهـــنا أيـــضًا يتعمد الخطاب الليبرالى آلية طمس الحقائق، فمن المعروف أن القرآن

---

(1). See, Aruther Jeffery, ' Materials for the history of the text of the Quran and progress in the study of the Quran text', in ' The Koran: Critical concepts in Islamic studies, Edited by, Colin Turner, Vol, 1, Provenance and Transmiion, Routledge Curzan, London, 2004, p,76..

(٢). محمد أركون، تاريخية الفكر العربى الإسلامى ، ص ٢٩١.

(٣). سورة القيامة، آية ١٦ــ١٩.

الكـــريم قد نقل ألينا بالتواتر وبإجماع الصحابة، ولقد جمع القرآن الكريم في عهد الرسول صـــلى الله عليه وسلم، بمعنى الحفظ، ولقد كان من شدة حرصه على حفظ القرآن أنه كان يحـــرك لسانه به في أشد حالات حرجه وشدته،مخافة أن تفوته كلمة أو يفلت منه حرف، ولقـــد طمأنـــه الله تعالى بأن وعده أن يحفظه في صدره، وأن يسهل له قراءة لفظه وفهم معـــناه، قال تعالى: ﴿لا تحرك به لسانك لتعجل به إن علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأنه فاتبع قـــرآنه ثـــم إنا علينا بيانه﴾[٣] ، ومن هنا كان الرسول صلى الله عليه وسلم يحفظ القرآن الكريم في قلبه، وكان يقرؤوه على الناس، وكان يحيى به الليل، ويؤدى به الصلاة، وكان جبريل عليه السلام يعارضه إياه في كل عام مرة، وعارضه إياه في العام الأخير مرتين[١]، وكـــان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم يتنافسون في حفظ القرآن الكريم، ويتسابقون إلى مدارسته وتفهمه، ويتفاضلون فيما بينهم على مقدار ما يحفظون منه[٢]. ولقد كان حفاظ القـــرآن الكـــريم علـــى عهـــد الرســـول صلى الله عليه وسلم جمًا غفيرًا من المهاجرين والأنـــصار، ولقـــد أشار القرطبى إلى أنه قد قتل من القراء ببئر معونة ويوم اليمامة مائة وأربعين[٣].

أضـــف إلـــى ذلـــك العناية بجمع القرآن الكريم على عهد رسول الله صلى الله عليه وســـلم، بمعنى كتابته، فقد اتخذ الرسول عليه الصلاة والسلام كتابًا للوحى، كلما نزل شيئًا مـــن القرآن الكريم أمرهم بكتابته، وكان هؤلاء الكتاب من خيرة الصحابة، وكان الرسول علـــيه الـــصلاة والسلام يدلهم على موضع المكتوب من سورته، ويوضع المدون في بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبذا انقضى العهد النبوى والقرآن مجموع على هذا النمط

---

(١). جـــاء في مسند أحمد من أحاديث فاطمة رضى الله عنها:" إنه أسر إلى فقال: إن جبريل عليه الـــسلام كان يعارضنى بالقرآن في كل عام مرة، وإنه عارضنى به العام مرتين ألا وقد حضر من أجلى" ٢٨٢/٦، مؤسسة قرطبة، القاهرة، بدون تاريخ.

(٢). انظر، السيوطى، الاتقان في علوم القرآن، دار التراث بالقاهرة، ١٦٤/١، محمد عبد العظيم الزرقانى، مناهل العرفان في علوم القرآن، ٢٣٤/١، د. صبحى الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص ٦٥.

(٣). انظر، السيوطى، الاتقان في علوم القرآن، ١٩٣/١.

على الرقاع وقطع الأديم، والعسب واللخاف، غير أنه لم يجمع في صحف ولا في مصاحف[٤].

ولقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا نزل عليه شيء من القرآن يدعو بعض من يكتب عنده، ضعوا هذا في السورة التى فيها كذا وكذا[١]". وبالجملة فقد كان القرآن الكريم مكتوبًا كله على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، غير أن بعض الصحابة كان قد كتب بعض منسوخ التلاوة، وبعض ما هو ثابت بخبر الواحد، وربما كتبه غير مرتب، ولم يكن القرآن الكريم على ذلك العهد مجموعًا في صحف ولا مصاحف عامة[٢]. ولقد كان ذلك لاعتبارات كثيرة. وقد جمع القرآن الكريم على عهد أبى بكر الصديق، وانتهج زيد بن ثابت طريقة علمية محكمة في جمع القرآن الكريم، معتمدًا على ما كتب بين يدى الرسول عليه الصلاة والسلام، وعلى ما كان محفوظًا في صدور الرجال، ولم يقبل شيئًا من المكتوب إلا إذا شهد عليه شاهدان، وكان يجمع بين الحفظ والكتابة، دليل ذلك آخر سورة براءة الذى لم يجده إلا مع أبى خزيمة، أى لم يجدها مكتوبة إلا عنده، مع أن زيدًا كان يحفظها وكذلك الكثير من الصحابة كانوا يحفظونها، وعلى هذا تم جمع القرآن الكريم، وما جمعه زيد حفظ عند أبى بكر أولًا، ثم عمر بعده، وبعد وفاة عمر حفظتها حفصة حتى طلبها عثمان، وهنا نجد أنه قد اتبع أدق درجات البحث والتحرى، إذ اقتصر في هذه الصحف على ما لم تنسخ تلاوته، كما أنه هذه النسخ ظفرت بإجماع الأمة، وكان المعول هنا هو الحفظ، وكانت الكتابة مصدرًا من المصادر التى يعتمد عليها زيادة في الاحتياط والدقة.

---

(٤). انظر، السجستانى، كتاب المصاحف، ١/٧ــ٩، محمد عبد العظيم الزرقانى، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١/٢٤٠، د. صبحى الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص ٦٩ وما بعدها.، د. محمد عبد الله دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٣٤_٣٥.

(١). انظر، القرطبى، تفسير القرطبى، تحقيق أحمد عبد العليم البردونى، دار الشعب، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٧٢هـ، ١/ ٦٠، وقارن ٨/ ٦٢، وابن كثير، تفسير ابن كثير، دار الفكر بيروت، ١٤١٠هـ، ٢/٣٣٢، والحاكم النيسابورى، المستدرك على الصحيحين، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٠، ٢/٣٤١،

وفى عهد عثمان تم نسخ هذه الصحف في مصحف واحد، وكانت اللجنة المشكلة لهذا الغرض، لا تكتب إلا ما تحققوا أنه قرآن، وعلموا أنه استقر في العرضة الأخيرة، وأيقنوا صحته عن النبى عليه الصلاة والسلام مما لم ينسخ، وقد كتبوا مصاحف متعددة، لأن عثمان قصد إرسال ما وقع الإجماع عليه إلى البلاد الإسلامية، وهنا سوف نجد أن اللفظ الذى لا تختلف فيه وجوه القراءات كانوا يرسمونه بصورة واحدة لا محالة، أما الذى تختلف فيه وجوه القراءات، فإن كان لا يمكن رسمه في الخط محتملًا لتلك الوجوه كلها، فإنهم يكتبون برسم يوافق بعض الوجوه في مصحف، ثم يكتبونه برسم آخر يوافق بعض الوجوه الأخرى في مصحف آخر، وكانوا يتحاشون أن يكتبوه بالرسمين في مصحف واحد، أما اللفظ الذى تختلف فيه وجوه القراءات، ويدل عليه الرسم بصورة واحدة تحتمل هذا الاختلاف، ويساعدهم عليه ترك الإعجام والشكل، فتكون دلالة الخط الواحد على كلا اللفظين المنقولين شبيهة بدلالة المشترك اللفظى على كلا المعنيين المعقولين، وسبب ذلك أنهم تلقوا القرآن الكريم عن الرسول عليه الصلاة والسلام بجميع وجوه قراءاته، وبكافة حروفه التى نزل عليها، فكانت هذه الطريقة أدنى إلى الإحاطة بالقرآن على وجوهه كلها[1] وبعد أن أتم ذلك كله أمر بتحريق الصحف والمصاحف المخالفة[2].

وهنا يلحظ أن جمع القرآن الكريم على عهد عثمان قد اقتصر على ما ثبت بالتواتر

والمقدسى، الأحاديث المختارة، تحقيق عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، مكتبة النهضة الحديثة، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، بدون تاريخ٤٩٥/١، والترمذى، سنن الترمذى، تحقيق أحمد محمد شاكر وغيره، دار إحياء التراث= العربى، بيروت، بدون تاريخ، ٢٧٢/٥.

(٢). انظر، محمد عبد العظيم الزرقانى، مناهل العرفان في علوم القرآن، ٢٤١/١..

(١). انظر، السجستانى، كتاب المصاحف، ١٨/١ــ١٩، محمد عبد العظيم الزرقانى، مناهل العرفان في علوم القرآن، ٢٤٨/١ وما بعدها، د. صبحى الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص ٧٨ وما بعدها.

(٢). انظر، محمد عبد العظيم الزرقانى، مناهل العرفان في علوم القرآن، ٢٥٣/١، د. محمد عبد الله دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٣٩.

(٣). انظر، محمد عبد العظيم الزرقانى، مناهل العرفان في علوم القرآن، ٢٥٣/١-٢٥٤.

دون ما كانت روايته آحادًا، وأنه أهمل ما نسخت تلاوته، ولم يستقر في العرضة الأخيرة، وترتيب السور والآيات على الوجه المعروف الآن، بخلاف صحف أبى بكر فقد كانت مرتبة الآيات دون السور، بالإضافة إلى كتابتها بطريقة تجمع وجوه القراءات المختلفة والأحرف التى نزل عليها القرآن، وتجريدها من كل ما ليس قرآنا، كالذى كان يكتبه بعض الصحابة في مصاحفهم الخاصة شرحًا لمعنى أو بيانا لناسخ ومنسوخ ونحو ذلك[٣].

وكل ما ورد من روايات توهم بوجود آيات غير موجودة في المصحف، فإن هذا قد جاء بسبب أن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم، كانوا يضيفون إلى مصحافهم الخاصة بعض الأحاديث والتفسيرات التى سمعوها من النبى صلى الله عليه وسلم، فهى إضافات تفسيرية خاصة بهم. أيضًا هناك لدى العلماء ما يعرف بمبلغ علم الراوى، فالصحابة غير معصومين من الخطأ، فمن ذلك أن عبد بن مسعود ظن أن المعوذتين ليستا قرآنًا، ولما رأى إجماع الصحابة على خلافه، عاد وأقر بخطئه، وانضم إلى إجماع الصحابة، ولقد كان الصحابة من أحرص الناس على الاحتياط للقرآن، ولم يعتبروا من القرآن إلا ما ثبت بالتواتر، وبالتالى أسقطوا ما لم يتواتر، وما لم يكن في العرضة الأخيرة، وما نسخت تلاوته، وكان يقرؤه من لم يبلغه النسخ[١].

ـ التمييز بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية.

---

(١). انظر، السجستانى، كتاب المصاحف، ٢٥/١، ٩٢/٣ وما بعدها، ومحمد عبد العظيم الزرقانى، مناهل العرفان في علوم القرآن، ٢٦٣/١، د. عبد الصبور شاهين، تاريخ القرآن، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٦، ص ٨٠ وما بعدها، د. صبحى الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص ٨٥، د. محمد عبد الله دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٥٠، د. فضل حسن عباس، اتقان البرهان في علوم القرآن، دار الفرقان،، الأردن، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، ٢/ ٣٩ وما بعدها، والسيوطى، الاتقان في علوم القرآن، ١/ ٢١٦، ٧٥/٣، والزركشى، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث بالقاهرة، بدون تاريخ، ٣٦/٢، وشهاب الدين السيد محمود الألوسى، روح المعانى في تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى، تحقيق على عبد البارى عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ٥١٧/١٥، ود. مصطفى زيد، النسخ في القرآن الكريم: دراسة تشريعية تاريخية نقدية، دار الفكر، بيروت، ١٩٧١١/ ٢٨٤-٢٨٥.

وثمـــة أداة أخـــرى يعـــتمد عليها الخطاب الليبرالى الإنسانى في إعادة قراءة القرآن الكـــريم، تلـــك القـــراءة التى تهدف إلى القول بتاريخية القرآن الكريم، وهى التمييز بين الظاهـــرة القـــرآنية أو الحدث القرآنى وبين الظاهرة الإسلامى أو الحدث الإسلامى، يقول محمـــد أركـــون:" عندما استخدمت مصطلح الظاهرة القرآنية فهم قرائى عمومًا أنى اتخذ مـــوقفًا إيمانيًا تقليديًا، لكى أحافظ على العقيدة القائلة بأن لا علاقة للقرآن بالكلام البشرى، وأنه يتعالى على التاريخ كليا، واعتقد أنى أريد أن أحميه من وطأة النقد التاريخى الحديث، وأنـــى سأركز هذا النقد فقط على الظاهرة الإسلامية باعتبار أن هذه الأخيرة معنية بشكل أكثـــر مباشـــرة بالتاريخ، أى أنها نتاج الاستراتجيات الايديولوجية للفاعلين الاجتماعيين، وقالـــوا إن أركـــون يريد أن ينزع كل صفة تاريخية عن القرآن لكى يسبغها فقط على ما حصل بعئذ، أى على الظاهرة الإسلامية، في الواقع إنهم فهموا الأمور بعكس ما هى عليه[١]".

والمقـــصود بالظاهـــرة القـــرآنية هنا:" القرآن كحدث يحصل لأول مرة في التاريخ، وبـــشكل أدق .. التجلـــى التاريخى لخطاب شفهى في زمان ومكان محددين (الزمان هو بـــدايات التبـــشير والبيئة الاجتماعية الثقافية التى ظهر فيها هى الجزيرة العربية، ألح هنا علـــى الطابع الشفهى للقرآن في البداية؛ لأنه لم يكتب أو يدون إلا فيما بعد، وهذا الخطاب الشفهى رافق الممارسة التاريخية المحسوسة لفاعل اجتماعى يدعى محمد بن عبد الله. لقد وافق ممارسته التاريخية المتنوعة الجوانب طيلة عشرين عامًا، أى حتى وفاته[٢]"، والهدف الأساســـى من ذلك كله:" لفت الانتباه إلى المشروطية اللغوية والثقافية والاجتماعية لإنتاج هـــذا الخطاب من قبل متكلم ما، فهذا الخطاب الشفهى أولا تلفظ به متكلم ما، بلغة ما هى هنا اللغة العربية في بيئة ما هى الجزيرة العربية، ثم استقبله لأول مرة في التاريخ جمهور ما. هو الجمهور العربى القرشى في مكة، واتخذوا منه مواقف شتى كما هو معروف، منها رفـــض ومـــنها قـــبول، وبالتالى كنت أهدف من تطبيق المنهجية الجديدة على القرآن إلى التركيز في آن معًا على البعد اللغوى والسيميائى والسيوسولوجى والنفسى والانتربولوجى

لهذا الخطاب[٣]".

وتتميز الظاهرة الإسلامية من الناحية اللغوية بأن الخطاب القرآنى:" يختلف عن كل خطـــاب آخـــر في اللغة العربية... نقصد المعطيات الشكلية والنحوية والمعنوية والبلاغية والأســـلوبية والإيقاعـــية الخاصة بالقرآن، والتى يمكن حصرها والكشف عنها عمليًا، إن المجـــاز يلعـــب دورًا حاسمًا في تشكيل كلية الخطاب القرآنى، إنه هو الذى يتيح تغيير أو تحويـــر الوقائـــع الوجـــودية الأكثر يومية وابتذالًا، وتصعيدها وتساميها من أجل أسطرة وترميز مناخ الوعى الدينى الجديد الذى يراد تأسيسه وفرضه[١] ".

ويتميـــز الخطـــاب القرآنى من الناحية السيميائية بأنه:" مركب كليًا بواسطة مخطط معـــين للتوصيل (أى شبكة تواصل وتوصيل محددة)، نجد في هذا المخطط أن الوظائف المهيمـــنة تمـــارس من قبل الفاعل نفسه: أى الله، والله يتواصل مع مُرسَل إليه، ينقسم إلى نوعين: مؤمن وكافر، وتتم عملية التوصيل عن طريق وسيط ذى مكانة متميزة وسلبية في آن معًا، هو محمد، إنه مجرد ناقل للوحى[٢] ".

ومن الناحية التاريخية يشير أركون إلى أن " الآيات القرآنية قد رافقت طيلة عشرين عامًـــا الممارسة السياسية والاجتماعية والثقافية للنبى، ففى الوقت الذى كان فيه النبى يعبر مباشرة وبشكل محسوس عن ممارسات وأهداف عمله ومشروعه، كان القرآن يخلع لباس التعالى على هذه الأعمال والوقائع، ويجعلها متسامية ومتعالية، عن طريق ربطها بالمطلق الأعلـــى، وبـــالإرادة الغيبـــية لله... وهكذا محيت التواريخ وأسماء الأماكن... والأحداث الفـــردية من الآيات لنزع صفة التاريخية عنها، وطولب الوعى المدعو بالقلب أو باللب أو بالعقـــل والـــشعور بإلحاح بربط كل شئ في هذا العالم بالخالق الأعظم، إن القرآن يؤسس

---

(١). قضايا في نقد العقل الدينى، ص ١٨٥.

(٢). السابق، ص١٨٦

(٣). السابق، ص١٨٧.

وعيًا خاصًا بالعالم والتاريخ والدلالة، ولهذا فسوف يشرط فيما بعد وعلى مدار القرون كل إدراك المؤمنين بالعالم، وكل تعبير عنه[٣] ".

وعلى الجملة فإن القرآن الكريم عند محمد أركون يستخدم" شكلًا لغويًا ونماذج ثقافية، ومراجع أسطورية وكونية، ومؤسساتية وتاريخية، يفهمها الجمهور العربى من أهل القرن السابع الميلادى، لحض الإنسان على أن يعى أوضاعه العابرة الزائلة الفانية، ككائن حى، ميت، متكلم، فاهم، سياسى وتاريخى. هناك إذن عزم قرآنى محرك وفاعل تمامًا: القرآن لا يفرض حلولًا نهائية للمشاكل العملية التى تعترض الوجود الإنسانى. القرآن يعمل على بعث نوع من نظر الإنسان إلى ذاته، وإلى العالم، وإلى الآيات التى تتشكل بالنسبة لكل الناس ... أفقًا ميتافيزيقيًا إلى هذا المستوى العميق من المعانى يهدف نشاط الدين القوى، ولكن من أجل الوصول إلى هذا المستوى، يجب تجاوز الطبقات المترسبة عبر التاريخ التفسيرى، وعبر العادات الميثولوجية والايديولوجية في الأوساط الاجتماعية الأكثر تنوعًا[٢]".

أيضًا من الناحية الانتربولوجية الدينية يعد الحدث القرآنى أو الظاهرة القرآنية:" الشبه العربى (المنقول إلى الأخرى حقًا وفعلًا) للحدث التوراتى والحدث الإنجيلى، والدرس المعمق لهذه الواقعات الثلاث، يتيح تعميق فكرة الدين القوى في المجال السامى... وإلى أن يدخل العقل في مجال الشبهة والظن، يمكن أن يقال عن الواقعة القرآنية، كما عن الواقعة التوراتية أو الإنجيلية، إنها عبر التاريخ: فقد مرت بالفعل في كل المراحل التاريخية، دون أن تخسر من قوتها الاستجوابية حول الكائن في العالم المخلوق الذى يسأل نفسه حول جذوره، وحول معنى حياته وموته، وحول موقعه في هذا العالم، وعلاقته بالكائن الأسمى وبالآخرين[٢]".

---

(١). محمد أركون، الفكر الإسلامى: قراءة علمية، ص ٧٢.
(٢). السابق، ص ٧٢.
(٣). السابق، ص ٧٢.
(١). محمد أركون، الفكر الإسلام بين الأمس والغد، ترجمة على المقلد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٣، ص ١١٧ــ١١٨.
(٢). السابق، ص ١١٨ــ ١١٩.

أمـــا الظاهـــرة الإسلامية فمختلفة عن ذلك، فبعد وفاة النبى، صلى الله عليه وسلم، " توقـــف الخطاب القرآنى عن ممارسة دوره كقوة منظمة أو مشكلة، ترسخ وعيًا في حالة الانبـــثاق ضـــمن الأحداث المعاشة من قبل جماعة المؤمنين، إنه يصبح بالتدريج مكانًا أو فـــضاء ثابـــتًا للإســـقاط، ومـــرجعًا يرجع اليه، أصبح يرجع إليه من أجل تحديد المعايير الـــسيميانتية والأخلاقية، والسياسية والشعائرية، والقضائية التى ينبغى أن تتحكم منذ الآن فـــصاعدًا بفكر كل مسلم وممارسته، ولكن راحت تُسقَط عليه في أزمان تالية مختلفة، وفى آن واحد معًا كل أنواع التصورات والمفاهيم والأفكار والتحديدات التى تظهر في الأوساط الكوســـموبوليتية للمراكـــز الحضرية الجديدة[1]". ولقد تم الانتقال من الظاهرة القرآنية إلى الظاهرة الإسلامية عبر مرحلتين متمايزتين ومرتبطتين في ذات الوقت:"١ـ صعيد الدولة والمؤســـسات وعملية التمثل أو الدمج الايدبولوجى للجماعات والمجتمعات (دمجها داخل الأمـــة الإســـلامية أو الإمبراطورية الإسلامية).٢ـ صعيد الإنجازات العقائدية والقافية، وصـــعيد النفسيات الفردية والجماعية. وفى كلتا الحالتين نجد أن الإسلام هو عامل التغير والتحول، ولكن ينحول هو بدوره عن طريق عوامل وأشياء خارجية عليه، وكلما ابتعد عن مـــبعه الأول، كلما ازدادت حدة الحنين للصفاء الضائع، وكلما تحولت اللحظة التاريخية الأولى إلى لحظة أسطورية، تتمركز فيها كل القيم الحقيقة، والوسائل الفعالة من أجل النجاة الأخروية[2]".

- ضرورة إعادة قراءة القرآن الكريم:

وفـــى إطار هذه المحددات التى أشرت إليها، تظهر الدعوة عند أركون إلى ضرورة إعـــادة قـــراءة القـــرآن الكريم مرة أخرى:" تاريخيًا، وانتربولوجيًا، وابستمولوجيًا، وليس

---

(١). محمد أركون، الفكر الإسلامى قراءة علمية، ص ٧٣.

(٢). السابق، ص ٧٣.

(٣). محمد أركون، الفكر الإسلام بين الأمس والغد، ترجمة على المقلد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٣، ص ١١٩ـ١٢٠.

القصد إعادة الاعتبار بواسطة ألاعيب ماهرة إلى نص يعتبر حيويًا من قبل أو لصالح الأمة، المهم هو إعادة الاتصال بالحركة الفكرية والروحية لدى كبار المفكرين المسلمين الذين أخضعوا القرآن الكريم لامتحان التاريخانية. صحيح أن وضعنا التاريخي يضطرنا إلى طرح أسئلة أكثر جذرية من الأسئلة التى طرحت في عالم تمثل فيه الأسطورة والطقوس والفن والكلمة... حقائق متجانسة منتظمة مع القصد الدينى[٣]"

وعلى أية حال فإن الخطاب القرآنى عند محمد أركون من الناحية اللغوية الألسنية:" قد أحدث قطيعة مع نظام اللغة العربية السائد في القرنين السادس والسابع بعد الميلاد، لم نستطع تحديد مستويات هذه القطيعة أو درجتها أو مداها. إنه قد رسخ أشكالًا ومضامين من التعبير لا تزال تتحكم حتى الآن بالروابط الكائنة بين اللغة والفكر، وبالتالى فهى لا تزال تتحكم بطريقة ممارسة العقل الإسلامى[١]".

ومن الناحية الطوبولوجية أو الموقعية يلاحظ لديه:" أن الخطاب القرآنى يتناول الموضوعات والمواقع المشكلة للفكر الكونى، أى الكينونة والكائنات... والعوالم والزمن والفضاء[٢]". ومن الزاوية النموذجية أو التصنيفية النوعية، فإن الخطاب القرآنى عنده " يؤسس التمايزات والفروقات بين الطبيعة والثقافة، وبين المعلوم والمجهول... وبين التمييز العقلانى والاختلاط اللاعقلانى[٣]". ومن الناحية الفكرية الاستدلالية يتسم الخطاب القرآنى عنده بأن:" البنية النحوية ... تولد نظامًا خاصًا يتحكم بممارسة العقل وآليته. إن قصص القرآن تشكل بواسطة الشخصيات الرمزية الكبرى، والأحداث الجسام المحاجة التى يفرض بها نظام الأشياء نفسه، وتبرز ذاتها الأحكام المطبقة على السلوك البشرى[٤]".

---

(١). محمد أركون، تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ص ١٠٢.
(٢). السابق، ص ١٠٢.
(٣). السابق، ص ١٠٢.
(٤). السابق، ص ١٠٢.
(٥). السابق، ص ١٠٢.
(٦). السابق، ص ١٠٢.

ومـــن الناحـــية الدلالية السيمولوجية يلاحظ أن :" كل معنى إيحائى دلالى فيه، يشكل نقطـــة انطـــلاق لنظام داخلى، يكون تركيبه مجمل النص القرآنى، ولنظام خارجى يجسد المعنى الدلالى الذى يدركه كل مؤمن طبقًا لشروط وجوده الخاصة[٥]".

ومن المنظور التاريخى فإن القرآن الكريم " يصل الأحداث المتقطعة والعابرة بتاريخ الـــنجاة الأخروى، ويصل الزمن العادى للفعل البشرى بالزمن الأبدى، ويصل الحياة الآنية المباشرة بالحياة الأخرى، والعالم الدنيوى بالعالم الإلهى[٦]".

ومـــن الجانـــب السيميائى يشير أركون إلى أن الخطاب القرآنى:" يشكل بنية لإدماج وتمثل مختلف أنواع الحس العملى، نلاحظ مثلًا أنه في الوقت الذى يحدث فيه القطيعة مع الكـــون الدينى للجاهلية، فإنه يأخذ منه عددًا كبيرًا من الدعائم الرمزية ويدمجها[١]"، ومن الملاحـــظ أن هـــذه المحاولة بكاملها نقلها أركون عن أطروحة المستشرق Toshihiko Izutsa، الذى حاول أن يطبق التحليل السيمانتى على القرآن الكريم، وفقًا لما كان موجودًا في البيئة العربية في القرن السابع أو ما كان يجاور هذه البيئة كمن تجمعات لغوية[٢].

ثمـــة مجموعة من الفرضيات التى يستخدمها أركون في إعادة قراءة القرآن الكريم، بوســـاطة مـــنهجه التفكيكـــى التركيبـــى، فالقرآن الكريم، أولًا، عبارة " عن مجموعة من الـــدلالات والمعانى الاحتمالية المقترحة على كل البشر، وبالتالى فهى مؤهلة لأن تثير أو تنـــتج خطـــوطًا واتجاهات عقائدية متنوعة، بقدر تنوع الأوضاع والأحوال التاريخية التى تحـــصل فـــيها أو تـــتولد فـــيها[٣]"، وهذا يشبه إلى حد بعيد ما يسميه طيب تيزينى البنية

---

(١). السابق، ص ١٠٢.

See, Mohammmad Arkoun , Unthought in Contemporary Islamic Thought, p96-97.

(2) See, Toshihiko Izutsa, ' Semantics and the Koran', in ' The Koran: Critical concepts in Islamic studies, Edited by, Colin Turner, Vol, I, Provenance and Transmiion, Routledge Curzan, London, 2004, pp, 8-11.

(٣). تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ص ١٤٥.

المفتوحة، على النحو الذى أشرت إليه من قبل في هذا البحث.

وثانيًا، فإنه" في مرحلة النطق الأولى بهذه الدلالات الاحتمالية المفتوحة على المعانى كافة (مرحلة النبى) نجد أن القرآن يتكلم عن الدين المثالى الذى يتجاوز التاريخ، أو إذا ما شئنا يشير إلى التعالى. أما في مرحلة (أو على صعيد ...) الدلالات المحينة أو المجسدة في عقيدة تيولوجية أو تشريعية أو فلسفية أو سياسية أو أخلاقية ...إلخ، فإن القرآن يصبح نوعًا من الأسطورة أو الأيديولوجيا الممزوجة قليلًا أو كثيرًا بمعنى ما للتعالى(أو المخترقة من قبل معنى ما للتعالى) [١]". ورابعًا، فإن القرآن الكريم " نص مفتوح على جميع المعانى، ولا يمكن لأى تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفده بشكل نهائى أو ارثوذكسى، على العكس نجد أن المدارس ... المدعوة إسلامية هى في الواقع عبارة عن حركات أيديولوجية، مهمتها دعم وتسويغ إرادات القوة للفئات الاجتماعية المتنافسة على السلطة والهيمنة[٢]". وأخيرًا، فإن القرآن الكريم لا يمكن" من الناحية النظرية أو القانونية أن يختزل إلى مجرد أيديولوجيا، وذلك لأنه يتحدث عن الأحوال القصوى للوضع البشرى: كالكينونة، والحب، والحياة، والموت[٣]".

ـ القراءة الأركونية للقرآن الكريم:

إن الهدف الأساسي للمنهج التفكيكى الذى يتبعه محمد أركون، هو الكشف عن تاريخية القرآن الكريم، التى تعنى في المقام الأخير نزع القداسة عن الوحى القرآنى الذى قدسه الفاعلون التاريخيون، بحسب رأيه؛ إذ يقول:" ولكننا نعلم أن تفكيك كل أشكال الارثوذكسية التى خلعت عليها أسدال التقديس زورًا وبهتانًا من قبل الفاعلين التاريخيين، الذين نجحوا سياسيًا، يشكل أحد أعظم المهام الملحة والعاجلة اليوم للعلوم الاجتماعية[٤]". ويشير هاشم صالح في هذا السياق إلى أن أركون يقصد بالفاعلين التاريخيين" الذين نجحوا سياسيًا، أهل السنة والجماعة الذين خلطوا بين نجاحهم السياسى وبين الصحة الدينية والعقائدية، وهكذا استطاعوا أن يحتكروا مفهوم الاسلام الصحيح أو الارثوذكسى لصالحهم وحدهم، ورموا الآخرين في متاهات الهرطقة أو الزندقة، إن تفكيك هذه العملية أو الكشف عن تاريخيتها يعنى نزع البداهة والقدسية عنها ... في الواقع أن مفهوم الإسلام الصحيح هو أسطورة في

رأى أركون، فكل مذهب يشكل تأويلا متفرعا عن القرآن أى عن الأصل[٥]".

ويــزعم أركون مراوغًا على قارئه بأن هذا لن يدى إلى هدم الموروث:" إن تطبيق المــنهاج النقدى التفكيكى على ما أصله العقل في الماضى أو ما يواصله تأصيله تقليدًا فقط للمــوروث غيــر المفكك لن يدى إلى نفى الموروث مبدئيا أو هدمه أو جهله والإعراض عنه، أو الخفض من قيمته ودوره التاريخى[١]".

إن القصد الأساسى لإعادة قراءة القرآن الكريم عنده ــ كما أشرت إلى ذلك ــ أرخنة القــرآن الكــريم، أى النظر إليه بوصفه نصا تاريخيا، وهى نفس النظرة التى طبقا علماء الأديان في الغرب على التوراة والإنجيل، يقول أركون:" فيما وراء المشاكل التى يطرحها تــاريخ الفكر والثقافة رحت ألح أيضًا في كتاب قراءات في القرآن على الضرورة الملحة التالــية: أرخــنة الخطاب القرآنى نفسه، وهذه الأدخنة سوف تكون نقطة الإنطلاق لإعادة تحديد المكانة اللغوية والدلالية والانتربولوجية واحتمالًا اللاهوتية للوحى، وهذه عملية دقيقة وحــرجة جدا، لأنها تخص ليس فقط التجسيد القرآنى لما يدعوه اللاهوتيون بالوحى، وإنما تخــص أيــضا التجسيد التوراتى والدينى[٢]". ولقد كان على حرب واضحًا في فهم موقف أركــون، فالقراءة التاريخية للقرآن الكريم تعنى بداهة نزع القداسة عنها والقول بإنسانيته وزمنيته، "فكيف نقرأ النصوص قراءة نقدية تاريخية ونزعم أننا لا ننزع عنها صفة التعالى والقداسة؟ لا مجال إذن للمداورة والالتفاف، بل الأحرى والأولى مجابهة المشكلة بدلا من

---

(١). السابق، ص ١٤٥.
(٢). السابق، ص ١٤٥.
(٣). السابق، ص ١٤٥.
(٤). الفكر الأصولى واستحالة التأصيل، ص ٣٤.
See, Mohammmad Arkoun , Unthought in Contemporary Islamic Thought, p51.
(٥). تعليقات هاشم صالح على ترجمة كتاب محمد أركون الفكر الأصولى واستحالة التأصيل، صـــ ٣٤.
(١). الفكر الأصولى واستحالة التأصيل، ص ١٦.
(٢). قضايا في نقد العقل الدينى، ص ٥٣.
(٣). نقد النص، ص ٧٧.

الدوران حولها، والحل يكون في البرهنة على أن قراءة القرآن لم تكن يومًا، ولا يمكن أن تكون إلا تاريخية مادام الإنسان لا ينفك عن تاريخيته وزمنيته ... ومن هنا أناسية الوحى وزمنيته[٣]".

إن مثل هذه القراءة تؤدى دورًا أساسيا في تجديد الفكر الإسلامى" إلى أى مدى يمكن للدراسة المعمقة لظاهرة الوحى أن تشكل وسيلة نافعة لتنشيط الفكر الإسلامى من جديد، ولجعله ينخرط في المناقشات الكبرى لعصرنا أو يشارك فيها. ينبغى أن يقوم بعمليات نزع الأسطرة ونزع التزييف ونزع الأدلجة عن كل ترتيباته الفكرية والعقائدية السابقة، ويتعين عليه التأكيد من جديد على راهنية وآنية حدوسه أو استبصاراته الكبرى، وكذلك راهنية بعض محاولاته المجهضة وأسلوبه في الشهادة على الكينونة[١]".

ولعل هذه القراءة التاريخية قريبة جدا مما يسميه نصر أبو زيد القراءة السياقية للقرآن الكريم، فمنهج التجديد يعتمد على" ما يسمى بمنهج" القراءة السياقية" للنصوص، وليس هذا المنهج جديدا تماما، بقدر ما هو تطوير امناهج علم" أصول الفقه" التقليدى من جهة وتواصل مع جهود رواد النهضة ... ومن جهة أخرى. يعتمد علماء الأصول منظومة علوم القرآن خاصة على أسباب النزول، وعلم الناسخ والمنسوخ إلى جانب منظومة علوم اللغة كأدوات أساسية للتفسير، واستخراج الأحكام واستنباطها من النصوص، وهذه الأدوات من أهم أدوات منهج القراءة السياقية. وإذا كان علماء الأصول يكدون أهمية أسباب النزول لفهم المعنى، فإن القراءة السياقية تنظر للمسألة من منظور أوسع، هو مجمل السياق التاريخى الاجتماعى ــ القرن السابع الميلادى ــ لنزول الوحى، لأنه السياق الذى يمكن للباحث أن يحدد من خلاله في إطار الأحكام والتشريعات مثلًا، بين ما هو من إنشاء الوحى أصلًا وبين ما هو من العادات والأعراف الدينية أو الاجتماعية السابقة على الإسلام. كما يمكن التمييز في هذه الأخيرة بين ما تقبله الإسلام تقبلًا كاملا مع تطويره كالحج مثلًا، وبين

---

(١). محمد أركون، القرآن من التفسير بالموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ١١٠.
(٢). دوائر الخوف، ص ٢٠٢.
(٣). نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، ص ٢٠٢ــ٢٠٣.

مـــا تقبله تقبلا جزئيًا مع الإيحاء بأهمية تطويره للمسلمين مثل "مسألة العبودية"، وقضايا" حقوق النساء" والحروب[٢]".

وهذه القراءة السياقية" تضع تمييزًا بين " المعانى" والدلالات التاريخية المستنبطة من الـــسياق من جهة، وبين "المغزى" الذى يدل عليه المعنى في السياق التاريخى الاجتماعى للتفـــسير من جهة أخرى، وهذا التمييز هام جدا، بشرط أن يكون المغزى نابعا من المعنى ومـــرتبطا بـــه ارتـــباطا وثيقا، مثل ارتباط النتيجة بالسبب[٣]"، وهذا عين ما وجدناه عند شلاماخير وهيرش من قبل، على النحو الذى أشرت إليه في هذا البحث.

وفـــى هـــذه القراءة يؤدى التأويل دورا أساسيًا في عملية زحزحة أو ازاحة المفاهيم المـــوروثة للوحى عند أركون، بما يدعم القراءة التاريخية للآيات، وهو ما يشير إليه عند تفسيره لقوله تعالى:" فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وأتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم[١]"، :" إن مهمة علم التأويل التأملى أو الاستنباطى لا تكمن فقط في التأكيد علـــى تاريخـــية الآيـــات مـــن أجل تعليق تطبيقها في السياق الحديث، فنحن نعلم أن هذه الاســـتراتيجية التأويلـــية مطبقة من قبل بعض الشراح أو المفسرين الذين يريدون تطوير بعـــض الـــنقاط الخاصة بقانون العائلة على وجه الخصوص، في الوقت الذى يريدون فيه المحافظـــة على المكانة الإلهية للوحى، ولكننا نعتقد أن أى نقد حقيقى للعقل الدينى، ينبغى أن يتمثل في استخدام كل وسائل المعقولية والتفكير التى تقدمها لنا علوم الإنسان والمجتمع من أجل زحزحة إشكالية الوحى من النظام الفكرى والموقع الابستمولوجى الخاص بالروح الدوغمائـــية إلـــى فضاءات التحليل والتأويل التى يفتتحها الآن العقل الاستطلاعى المنبثق حديـــثا[٢]". وفى إعادة القراءة يستخدم اركون مجموعة من المناهج التى سوف أشير إليها

---

(١). سورة التوبة، آية ٥.

(٢). محمد أركون، القرآن من التفسير بالموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ٥٨.

(٣). السابق ص ٦٠٥، وقارن

See, Mohammmad Arkoun , Unthought in Contemporary Islamic Thought, p81, pp, 96-97..

هنا على النحو التالى:

ـ التحليل السيميائى اللغوى للقرآن الكريم.

إن أرخنة القرآن الكريم تعتمد عند أركون على منهج التحليل السيميائى والسيمولوجى للقرآن الكريم، وبعبارة مجملة استخدام الالسينات الحديثة، إذ يقول:" لقد شرعت في تطبيق إشكاليات ومناهج اللسانيات والسيميائيات لتحليل الخطاب القرآنى منذ أوائل السبعينات من القــرن الماضى[٣]". والقصد الأساسى هنا إبراز الصفات اللغوية وأدوات التبليغ والعرض للقرآن الكريم، وبالتالى فهناك نقطتان جوهريتان في هذا المنهج:" أولًا ما يجب على القارئ أن يتــزود بــه مــن تكــوين علمــى والإحاطة بالأرضية المفهومية الخاصة باللسانيات والــسيميائيات الحديثة، مع ما يصاحبها من أطر التفكير والنقد الابستمولوجى. وثانيًا، أن يتدرب القارئ على التمييز بين الاحتجاج والإدراك والتأويل والتفسير الذى يتم في الإطار المعرفى العقائدى الدوغمائى، وبين التحليل والتفكيك للخطاب الدينى فهذان شيئان مختلفان. فتحليل الخطاب الدينى أو تفكيكه يتم لا لتقديم معانيه الصحيحة وإبطال التفاسير الموروثة، بل لإبراز الصفات اللسانية اللغوية، وآلات العرض والاستقلال والإقناع والتبليغ والمقاصد المعنوية الخاصة بما أسميته الخطاب النبوى[١]".

وهــنا يلحــظ أركون أن التحليل اللغوى والسيميائى سابق منهجيا وابستمولوجيا على التحلــيل والتأويل اللاهوتيين، فمفهوم الخطاب النبوى يشير إلى البنية اللغوية والسيميائية للنصوص، لا إلى تعريفات وتأويلات لاهوتية عقائدية، وهنا فإن التعريف والفهم اللغويين لا يلغــيان التعــريف والفهــم اللاهوتيــين[٢]". إضافة إلى ذلك فإن هذا النوع من التحليل للخطــاب الدينــى يأخذ" تساؤلات الأنثربولوجيا الدينية والثقافية والاجتماعية للوصول إلى التعــرف على المفهومات والتصورات، وطرق التأصيل للعقائد والمعانى التى تبنى عليها الأديــان المعروفة في تاريخ المجتمعات الإنسانية[٣]". وقريب من ذلك ما نجده لدى نصر أبــو زيــد مــن أن مــنهج تحلــيل الخطــاب يعتمد" على الافادة من " السيمولوجيا و" الهيرمينوطيقيا" بالإضافة إلى اعتماده على الألسنية والأسلوبية وعلم السرد[٤]".

---

(١). محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ٥ــ٦.

(٢). السابق، ص ٥ــ٦.

إن اعتماد المنهج الألسنى هنا ضرورى لتأكيد التاريخية:" إن إحدى السبل المتبعة اليوم بكثرة من أجل الانخراط في بحث مفتوح عن المعنى مثل هذا، وهو ذلك الذى دشنته الألسنيات والسيمولوجيا ... ضمن هذا المعنى فإننا نجد أن اللجوء إلى الألسنيات والسيمولوجيا أمر لابد من أجل الروابط مفهومة بين الدين والتاريخية[1]". إن التحليل على مستوى التركيب اللغوى هنا أعقد من التحليل على مستوى التركيب النحوى" الذى اهتم به المفسرون؛ لأنه يتناول بالتحليل علاقات مثل" الفصل" أو "الوصل" بين الجمل النحوية، وعلاقات" التقديم والتأخير" و "الإضمار والإظهار"، والذكر والحذف، والتكرار ... الخ، وكلها عناصر دلالية أساسية في الكشف عن مستويات المعنى ... ثم يلى ذلك مستوى التحليل النحوى والبلاغى الذى لا يقف عند حدود علم البلاغة التقليدى، بل ويوظف أدوات علم تحليل الخطاب وعلم تحليل النصوص في إنجازاتها المعاصرة، ومن شأن هذا التوظيف أن يكشف عن مستويات أكثر عمقًا وتركيبًا في الخطاب الإلهى[2]".

إن التحليل الألسنى للقرآن الكريم عند أركون يحرر الإنسان من هيبة النصوص الدينية، ويمكنه من تحليلها على نحو موضوعى بينها وبين القارئ لها، بمعنى أن النصوص هنا تقرأ من خلال الحقيقة اللغوية لها فحسب:" إن التحليل السيميائى يجبر الدارس على ممارسة تمرين من التقشف والنقاء العقلى والفكرى لابد منه، يمثل ذلك فضيلة ثمينة جدًا، وخصوصًا أن الأمر يتعلق هنا بقراءة نصوص محددة، كانت قد ولدت وشكلت طيلة أجيال عديدة الحساسية والمخيال الجماعيين والفرديين، وعندئذ نعلم كيف نقيم مسافة منهجية تجاه النصوص أو بيننا وبين النصوص "المقدسة" دون إطلاق أى حكم من

---

(٣). السابق، ص ٥ــ٦.

(٤). انظر، النص السلطة، الحقيقة، ص ٨.

(١). محمد أركون، الفكر الإسلامى: قراءة علمية، ص ١٢١.

(٢). نصر أبو زيد، دوائر الخوف، ص٢٠٥.

(٣). محمد أركون، الفكر الإسلامى: قراءة علمية، ص٣٢.

(٤). لبنات في الفكر الإسلامى، ص ٢٤.

هــذه الأحكام التيولوجية أو التاريخية التى تغلق باب التواصل مع المؤمنين فورًا[٣]". وهذه الألــسنية تسهم، كما يرى الشرفى، في تقويض أحادية المعنى، وجعله يخضع لفهم القارئ وظروفه وقدرته على توليد المعانى[٤].

إن النص القرآنى نص نحوى لغوى:" ليست النصوص الدينية نصوصا مفارقة لبنية الثقافة التى تشكلت في إطارها بأى حال من الأحوال، والمصدر الإلهى لتلك النصوص لا يلغــى إطلاقا حقيقة كونها نصوصًا لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخــى والاجتماعى. ما هو خارج اللغة وسابق عليها ــ أى الكلام الإلهى في إطلاقيته ــ لا يمت لنا نحن البشر بصلة، بالإضافة إلى أننا لا نملك الأدوات المعرفية ولا الاجرائية للــدرس، لــذلك لا يمكننا إنتاج خطاب علمى حوله، وأى حديث عن الكلام الإلهى خارج اللغة، من شأنه أن يجذبنا شئنا أم أبينا إلى دائرة الخرافة والأسطورة[١]".

وبالجملــة فإن النص القرآنى عند نصر أبو زيد يستمد" خصائصه النصية المميزة له من حقائق بشرية دنيوية اجتماعية ثقافية لغوية في المحل الأول... وهى في تقديرنا اللحظة التى نطق به محمد فيها باللغة العربية، ومن هنا فإن تركيزنا على مستويات السياق العامة جــدًا في النصوص اللغوية، يستهدف في الحقيقة تقديم محاولة لاكتشاف مستويات السياق الخاصــة بالــنص القرآنى. الثقافى يستدعى الاجتماعى بما هو مؤسس عليه، وإن كان له استقلاله وسياقه وقوانينه المستقلة نسبيا عنه، ونقصد بالسياق الثقافى للنصوص اللغوية كل مــا يمثل مرجعية معرفية لإمكانية التواصل اللغوى، وبعبارة أخرى إذا كانت اللغة تمثل مجمــوعة مــن القوانين العرفية الاجتماعية بدءًا من المستوى الصوتى وانتهاء بالمستوى الدلالى، فإن هذه القوانين تستمد قدرتها على القيام بوظيفتها من الإطار الثقافى الأوسع[٢]".

ويلــح أركــون على أهمية التحليل السيميائى للقرآن الكريم، ذلك التحليل الذى يترك مسافة بين القارئ والمقروء:" إنى لا أزار مصرًا على موقفى، ولا أزال أقول بأن التحليل الــسيميائى أو العلاماتــى الدلالى ينبغى أن يحظى بالأولوية، وبخاصة عندما يتعلق الأمر

---

(١). نصر حامد أبو زيد، النص، الحقيقة، ص٩٢.

(٢). السابق، ص ٩٧ــ٩٨.

بالنـــصوص الدينية التأسيسية ذات الهيبة الكبرى، فالتحليل السيميائى يقدم لنا فرصة ذهبية لكى نمارس تدريبا منهجيا ممتازا يهدف إلى فهم كل المستويات اللغوية التى يتشكل المعنى أو يـــتولد من خلالها، وهذه الخطوة تملك أيضا رهانات ابستمولوجية، فهى تتيح لنا، وهنا تكمن أهميتها الحاسمة أن نترك مسافة نقدية فكرية بيننا وبين المسألة الأساسية التى تخص المؤلف والمكانة المعرفية للخطاب القرآنى وينطبق الأمر بالطبع على كل نص آخر مشابه من النصوص المقدسة التى رفعت إلى مرتبة الوظيفة التأسيسية من قبل البشر لأجل حكم البشر[١]".

هذا التحليل الدلالى يكثف على نحو واضح" كيف أن الخطاب ككل مشكَل أو مركَب لغويا طبقا لتقنية الإقناع والاحتجاج والتأسيس أو التعليم. وباللغة السيميائية يمكن القول بأن كل وحدة نصية من وحدات الخطاب القرآنى مبنية على أساس سلسلة من الأحداث المركبة علـــى هيئة بنية دراماتيكية أو مسرحية مثيرة، وهذه الأحداث هى: ١ــ الله يطلق حكمًا أو يـــبلغ رســـالة. ٢ــ بعض الذين توجه الله إليهم بالخطاب يرفضون الاستماع إلى رسالته، والبعض يستمعون إليها ولكنهم يرفضون الإيمان بها، والبعض الآخر يقبل الرسالة بصفتها معرفة، ولكنهم يرفضون اتباعها في العبادة والحياة اليومية. فقط بعض الأشخاص الملهمين جـــيدا يقـــبلون بالرســـالة، تماما، وهؤلاء هم المؤمنون، إنهم حزب الله. ٣ــ يوم الحساب ســـوف يجئ لا محالة، وعندئذ سوف يكافأ المؤمنون عن طريق النجاة في الدار الآخرة، ويعاقب العصاة، وينبذون من قبل الله، ويكون مصيرهم جهنم وبئس المصير[٢]".

ومن أجل أن تفهم تلك الوظائف التى يقوم بها كل طرف جاء ذكره في القرآن الكريم، فلابد من أن" نتحاشى كليا تلك المفردات الشائعة والمشحونة بشكل ثقيل جدا بظلال المعانى اللاهوتـــية غير المفقودة والمستمرة عبر القرون[٣]"، وهنا من الواضح أن أركون يرى أن قراءة القرآن الكريم لابد أن تتم باعتباره نصا لغويا فحسب، وأن تلك القراءة لابد فيها من

---

(١). محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص٣٣ــ٣٤.
(٢). السابق، ص٣٥.
(٣). السابق، ص٣٦.

نـــزع المعانـــى اللاهوتـــية عن ألفاظ القرآن الكريم، حتى يمكن أن تكون الدراسة علمية موضوعية لنص تاريخى في رأيه.

هـــذا التحلـــيل الدلالـــى يرتبط عند أركون بسمات اللغة القرآنية التى تستخدم المجاز والرمز والمثل، فالأسلوب المجازى" يغلب على الخطاب القرآنى، كما يغلب على بنية اللغة الدينـــية بشكل عام[١]"، وأن القرآن الكريم" كما الأناجيل ليس إلا مجازات عالية تتكلم عن الوضع البشرى، إن هذه المجازات لا يمكن أن تكون قانونًا واضحًا [٢]"، والهدف الأساسى لهـــذه اللغة الدينية:" تكوين... وفرض مقام أعلى لإضفاء الشرعية على السلوكات البشرية في المجتمع، وإن هذا الاضفاء هو بآن واحد عرفانى ... وتقنينى[٣]". ودراسة هذه السمات اللغـــوية قليلة؛ إذ لا" توجد إلا محاولات قليلة لتطبيق أدوات الألسينات الحديثة ومفاهيمها علـــى الخطـــاب القرآنـــى مـــن دون تقديم أى تنازل للمعجم اللاهوتى القديم، أما التفسير الارثوذكـــسى فـــلا يزال محصورًا بالتحديد التقليدى للمجاز بصفته مجرد وسيلة بلاغية، هـــدفها تحلية الأسلوب أو تجميله، وهذا التفسير يأخذ كلمات القرآن على حرفيتها وبحسب المعنى القاموسى، ولا يأخذ بعين الاعتبار الدلالات الحافة أو المحيطة، أى ظلال المعانى عـــندما يفـــسر القـــرآن[٤]"، ومن هذه البنية المجازية استخدم القرآن الكريم عند الباطنية والـــصوفية:" إن الخطـــاب القرآنى كان قد استخدم ولا يزال يستخدم كوسيلة أو كتعلة من أجـــل الاستغراق في التأملات التجريدية الغنوصية، ثم إنه يستخدم بالطبع كمصدر للإلهام بالنسبة للتجارب الصوفية في علاقتها بالإلهى[٥]".

---

(١). محمد أركون، الفكر الإسلامى نقد واجتهاد، ص ٢٤٨، وقارن
See, Mohammmad Arkoun , Unthought in Contemporary Islamic Thought, p81.

(٢). محمد أركون، تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ص٢٩٩.

(٣). محمد أركون، الاسلام: الأمس والغد، ص١١٠.

(٤). محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص٣٢.

(٥). السابق، ص ٣٣.

(٦). محمد أركون، الاسلام: الأمس والغد، ص ٢٠٢.

وبالجملـــة فاللغة الدينية" تتميز عن غيرها من اللغات في أنها تعرض صورا رمزية للحـــياة أكثـــر مما تقدم تعابير مباشرة للحياة والوجود ... لقد اكتشفت اللغة الدينية بشكل فريد نادر المثال ...الوظيفة الرمزية [٦]".

وهنا فإن الخطاب القرآنى عند أركون محكوم بهدفين أساسين:" ١ــ تدمير الخطابات السابقة عن طريق المجادلة المتصلة بالممارسة (الحدث اليومى أو السياسى). ٢ــ ترسيخ الخطـــاب الجديـــد وتقويـــته، وذلك بوصله بالكائن المطلق المتعالى، ولكن الحاضر دائما بواســـطة كلامـــه وتدخله في تاريخ البشر[١]"، إن الربط في هذا الصدد بين اللغة والفكر والـــتاريخ أمـــر ضرورى في التعرف على بنية الخطاب القرآنى المفتوحة معرفيا، وتلك البنـــية التـــى تعـــتمد على الرمز، يقول أركون:" وأنا إذا تتحدث عن وجود خطاب قرآنى مفـــتوح معرفيًا، فإنى لا أدخل بدورى في إطار السياج الدوغمائى المغلق... وإنما اتصور القـــرآن علـــى هيئة فضاء لغوى تشتغل فيه عدة أنماط من الخطاب... إن التحليل اللغوى والسيميائى البحث لهذه الخطابات يتيح لنا أن نستخرج البنية الأسطورية المركزية للقرآن، هـــذه البنـــية التى تستخدم الرمز والمجاز من أجل أن تخلع على العبارات القرآنية إمكانية افتراضـــية عديـــدة للمعنى والدلالة، وهذه الإمكانيات قابلة للتعيين والتجسيد في الظروف الوجودية المتواترة والمتكررة. وهذا يعنى أن التضاد الذى أقيمه بين المغلق والمفتوح ليس تجـــريديا ولا إيمانيا، وإنما يمكن التحقق من وجوده عمليًا، أى لغويا وتاريخيًا عن طريق الـــتفاعل والتأثير المتبادل المستمر بين اللغة والتاريخ والفكر، وهى الذرى الثلاث لإنتاج المعنـــى، إن قـــراءة القرآن تجبرنا على الربط بين هذه الذرى الثلاث التى تدرس المعنى بشكل منفصل من قبل الاختصاصيين[٢]".

ولعل هذا قريب مما نجده لدى طيب تيزينى:" وفى مثل هذه الحال تفصح بنية النص المعنى عن نفسها بوصفها حالة خاضعة للتحول والتغيير، وذلك قبل أن تصل إلى صيغتها التـــى وصلت إليها واستقرت فيها وعليها في حدودها اللفظية التشكيلية، ويمكن القول بأن

---

(١). تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ص ١٦٧.
(٢). الفكر الإسلامى: نقد واجتهاد، ص ١٧٩.
(٣). النص القرآنى ، ص ١٢١ــ١٢٢.

القــراءة يبرز دورها هاهنا، أى في حالة التحول والتغير تلك التى تخضع لها بنية النص، بمعنى أنها... هى التى تتدخل في السياق المذكور عبر آلية كبرى تستخدمها فيه من موقع القــارئ المؤطر ــ أساسًا ــ بالبعدين الايديولوجى والمعرفى[1]". وهو ما أشرت إليه من قبل على نحو تفصيلى.

ويــؤكد أركون في تحليله لاستخدام كلمة " عقل" في القرآن الكريم، أن المجاز يطغى علــى الطابع العقلانى في القرآن الكريم،" وهذا عائد إلى الصياغة اللغوية الخاصة للقرآن، والتــى تخــتلف كثيرا عن صياغة الحديث مثلا ... ونلاحظ أن الطابع الإبداعى الرمزى والمجــازى المتفجر يطغى في الخطاب القرآنى على الطابع المنطقى العقلانى الاستدلالى البرهانــى القــائم علــى المحاجة ... وكذلك فإن المعنى يوحى عن طريق المجاز والمثل والحكمة والرمز أكثر مما يحدد عن طريق المفاهيم الاستدلالية المنطقية[1]".

وهنا يظهر لدى أركون ما يسميه بالتلاعب السيميائى، وذلك من خلال الأحكام الفقهية التــى يــرى أنها تعتمد على النزع من سياق القرآن الكريم أو لحظته وزمنه، وذلك عن طــريق الإسقاط عليه بشكل ارتجاعى:" من الناحية التاريخية نلاحظ أن الخطاب اللاهوتى وكذلك البلورات أو الأحكام الفقهية الموصوفة بأنها قانون إلهى أو شريعة، مشتقان كلاهما مــن الخطاب القرآنى، وليسا جزءًا منه. إنها مرتبطان أكثر بالسياقات التاريخية والثقافية التى اشتغل فيها اللاهوتيون والفقهاء، ثم اسقطوا تفسيراتهم بشكل ارتجاعى على النصوص القــرآنية المتوســل بهــا، لكى تتماشى مع هذه التفسيرات. كان المؤرخون المحترفون قد كــشفوا كــيف أن الكثير من طبقات التصورات الخاصة بالحاجات الأيديولوجية لكل جيل والمتــراكمة فــوق بعضها البعض، متضمنَة في سلاسل السيادات المأذونة أى الإسنادات، وكيف أن كل طبقة مسقطة استرجاعيا على النماذج الرمزية العليا للشخصيات الكبرى من أمثال محمد، على، الحسين،... وكل أنواع الأولياء الصالحين المحليين، ثم كشفوا كيف أن الكثير من آيات القرآن قد أقحمت هى نفسها في الأدبيات القصصية من أجل تشكيل أصول

---

(١). محمد أركون، قضايا في نقد العقل الدينى، ص ٢٨٣ــ٢٨٤.
(٢). محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ٣٦ــ٣٧.

مدعوة إلهية للتراث الإسلامى الحى وللقانون الإسلامى الإلهى[٢]".

وفى مثل هذا السياق المعتمد على التلاعبات السيميائية الدلالية، التى تقوم على النزع من السياق وإعادة تركيبه من جديد، يظهر أن أسباب النزول التى تستخدم باعتبارها برهانًا تاريخيًا على السياقات التى أوحيت فيها الآيات، تبدو مضللة أو خادعة عند أركون، وسبب ذلك أنها" تنتمى إلى السياقات الجديدة المبلورة من أجل تلبية حاجات الذاكرة الجماعية.... لكل فرقة إسلامية، فكل فرقة بما فيها الفرقة السنية الارثوذكسية تعمل بالطبع من أجل نيل لقب الفرقة الارثوذكسية أو الطائفة المهدية الصحيحة والقريمة. وهذا هو الشرط المنهجى لكى نكشف كيف أن الله والوحى والرسول والنبى والقرآن والسنة والشريعة، راحت توجد كفواعل متماسكة حية جوهرانية، أو كسيادات عليا إلزامية ونهائية، إنها سيادات عليها تصوغ الهيكلية المسيطرة للفكر الإسلامى وتتحكم بالتطور التاريخى لمجتمعات الكتاب المقدس[١]".

وبالتالى فإن تفاسير القرآن الكريم عنده مرتبطة باللحظة التاريخية التى انتجت فيها،" فنحن عندما ننظر إلى تراث التفاسير الإسلامية بكل أنواعها، وبكل مذاهبها واتجاهاتها، نفهم أن القرآن لم يكن إلا ذريعة من أجل تشكيل نصوص أخرى تلبى حاجيات عصور أخرى غير عصر القرآن بالذات. وهذه التفاسير موجودة بذاتها ولذاتها، وهى أعمال فكرية ومنتوجات ثقافية مرتبطة باللحظات الثقافية التى أنتجتها وبالبيئة الاجتماعية أو المدرسة التيولوجية التى تنتمى إليها أكثر مما هى مرتبطة بلحظة القرآن. وهذا ما يعقد الأمور كثيرا فيما يخص الروابط الكائنة بين النص الأول الذى نرغب في فهمه (أى القرآن) وبين كل التفاسير التى نتجت فيما بعد؛ طبقًا للحاجيات الايديولوجية المرافقة بالضرورة لكل جيل من أجيال المسلمين[٢]".

إن الأمر هنا لدى أركون ــ على نحو ما يقرر هاشم صالح ــ أن آيات القرآن الكريم تنزع من سياقها أى من سياق القرآن ولحظة القرآن وزمن القرآن، لكى تقحم في سياق

---

(١). السابق، ص ٣٧.

(٢). محمد أركون، الفكر الإسلامى نقد واجتهاد، ص ٢٣٢ــ٢٣٣.

آخر هو القرآن الثانى أو الثالث أو الرابع للهجرة، ويفعل الفقهاء والمفسرون ذلك من أجل خلع المشروعية الإلهية على التفسير والفقه والشريعة، ومجمل ما يدعى بالتراث الإسلامى الحـــى، وهى عملية لا تميز بين لحظة القرآن الكريم وبين القرن الثانى أو الثالث للهجرة، وهى هنا تستخدم ما يسمى بالتلاعب السيميائى، بمعنى أنها توهمنا أن التراث كله مقدس، لمجـــرد أنها تستشهد بالآيات القرآنية وتقحمها في سياق فكرى وسياسى غير السياق الذى ظهرت فيه لأول مرة[١]". وكأن أركون هنا يريد أن يوضح الكيفية التى تؤثر بها التوازنات الاجتماعية على تأويل النصوص[٢]".

فالقـــرآن الكريم عند أركون باعتباره نصًا تأويليًا لا يمكن اختزاله،" فهو نص مفتوح على جميع المعانى وعلى كل البشر، إنه كون من الآيات والعلامات والرموز، ومن هنا لا يمكـــن تفسير أن يستنفده بصورة نهائية، ولا يمكن لقراءة أن تغلق القول فيه ... فالقرآن إمكـــان لا ينضب على التفسير والتأويل، وهو كلام لا يتوقف عن توليد المعنى، إنه نص ميزته تعدد معناه واحتماليته ... وهنا يتسع لأكثر من تفسير، ويقرأ قراءات مختلفة تختلف باختلاف الميادين العلمية والاستراتيجيات الفكرية[٣]". وبالجملة فإن الدين" كمصدر ومحل للتجربة الميتافيزيقية لا يمكن أن يكون موضوعًا لأية محاولة اختزالية[٤]".

وهـــنا لـــدى أركون لابد من تحليل البنية السيميائية للقرآن الكريم للقرآن الكريم من خلال التعرف على أنواع الخطاب في القرآن الكريم، وهنا تظهر أهمية التحليل النحوى أو

---

(١). انظر، تعليق هاشم صالح على ترجمة كتاب القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ٣٧.

(٢). انظر، عبد الهادى عبد الرحمن، سلطة النص: قراءات في توظيف النص الدينى، دارسينا، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٨، ص ٢٢٢.

(٣). على حرب، نقد النص، ص٨٦ــ٨٧.

(٤). محمد أركون، الفكر الإسلامى: قراءة علمية، ص١٢١ــ١٢٢.

(٥). انظر، محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ٣٢ــ٣٣.

(٦). انظر، محمد أركون، قضايا في نقد العقل الدينى، ص٢٨٣

القواعدى، بالإضافة إلى التركيبة المجازية[٥]".

فهذه الخطابات: الخطاب النبوى، والخطاب التشريعى، والخطاب السردى القصص، وخطاب الحكم والأمثال الجامعة، وخطاب التراتيل والتسابيح[٦]" " تعلن جميعها عن القيام بدور الوحى، لأن كلية الخطاب القرآنى تخضع لنفس بنية العلاقات النحوية للشخوص والضمائر، فهناك أولا الذت الإلهية التى تعبر عن نفسها تارة بضمير الشخص الأول المفرد، وتارة بضمير الشخص الأول في حالة الجمع: أنا/نحن. وهذا الضمير يتوجه بالخطاب على هيئة الأمر (قل) لضمير الشخص الثانى (محمد) من أجل التوصيل، والتوصيل إلى ضمير الشخص الثالث في حالة الجمع أى (هم) (البشر)، وهؤلاء الأخيرون ينقسمون إلى أنتم (من مؤمنين ومؤمنات) /هم، أى الكفار، وهذا هو فضاء التواصل والتوصيل، كما يتحدد نحويًا وقواعديًا في كل الخطاب القرآنى، ونجد داخل فضاء هذا الخطاب أن العبارات النصية (أو الآيات) ذات المضمون الدنيوى، كقوانين الإرث وفرض الزكاة، قد ربطت بالذروة الإلهية لضمير الشخص الأول أنا/أنتم حيث تشكل"الأنا" هذا الناطق المُرسِل والمرسَل في آن معًا[١]".

وبالإضافة إلى هذه الجوانب غى الخطاب القرآنى، هناك أيضًا التداخلية النصانية أو التناص، أى علاقة النص القرآنى بالنصوص الأخرى أو تداخله معها[٢].

وهنا يريد أركون أن يقوم" بقراءة تاريخية أفقية للخطاب القرآنى، وذلك ضمن منظور المدة الطويلة جدًا... وهذه المدة الطويلة جدًا سوف تشمل ليس فقط التوراة والإنجيل، وهما المجموعتان النصيتان الكبيرتان اللتان تمتعان بحضور كثيف في القرآن أو في الخطاب القرآنى، وإنما ينبغى أن تشمل كذلك الذاكرات الجماعية الدينية ــ الثقافية للشرق الأوسط القديم[٣]".

---

(١). محمد أركون، الفكر الإسلامى نقد واجتهاد، ص ٩١.

(٢). انظر، محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص٣٢، وقارن

See, Mohammmad Arkoun , Unthought in Contemporary Islamic Thought, p84

(٣). محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ٤٠.

ويوضـــح أن سورة الكهف تشير إلى هذه التداخلية النصية في القرآن الكريم:" يمكن القول أن سورة الكهف تشكل مثلًا ساطعًا على ظاهرة التداخلية النصية الواسعة أو الشغالة فـــي الخطاب القرآني، فهناك ثلاث قصص هى أهل الكهف، وأسطورة غلغامش، ورواية الأســكندر الأكبـــر، وجميعها تحيلنا إلى المخيال الثقافى المشترك والأقدم لمنطقة الشرق الأوسط القديم، وهى جميعها ممزوجة أو متداخلة في سورة واحدة من سور القرآن (سورة الكهـــف) لكى تدعم وتجسد نقل الشئ ذاته، وهو الرسالة الإلهية الخالدة. إن كل واحدة من هذه القصص مركبة تمامًا على قاعدة البنية السيميائية... وفى كل واحدة منها نلاحظ انبثاق الـــبطل الـــذى سيتلقى الرسالة، ويستخدم المعرفة المتضمنة فيها، لكى يغير مجرد الوجود البشرى ومعناه النهائى باعتباره مرتبطًا بالله وتعاليمه[1]". وهنا نجد أحد مؤثرات التفكيكية التى تأثر بها الخطاب الليبرالى في تفسيره للقرآن الكريم في الخطاب الإسلامى المعاصر، وما وجدناه أيضًا من قبل عند غادامير فيما يعرف بما قبل النص، والذى تناولته على نحو مفصل في هذا البحث من قبل.

ـ القراءة التزامنية:

إذن فالقـــراءة هنا لابد أن تكون تزامنية تاريخية، يقول أركون:" أما أنا فأقوم بقراءة تـــزامنية كما يقول علماء الألسنيات اليوم، بمعنى أنى أنسى كل شئ واتموضع في لحظة القرآن، أى في البيئة العربية البدوية والحضرية للقرن السابع الميلادى، فلا يضير القرآن في شئ ألا يحتوى على المفهوم الارسطاطاليسى أو الفلسفى الحديث للعقل، كما لا يضيره ألا يحتوى على الاكتشافات العلمية والفيزيائية الحديثة... لقد آن الأوان لكى يقرأ المسلمون القـــرآن لكـــى يفهمـــوه علـــى حقيقة، لكيلا يقولوه ما لا يريد قوله، لأن يكفوا عن إسقاط هلوســـاتهم السياسية عليه، لأن يعترفوا به ككتاب دين أولًا وقبل كل شئ، آن الأوان لأن يـــروه فـــي نـــسيجه اللغوى الحقيقى القائم على الرموز الرائعة والمجازات المتفجرة التى تـــسحر الألباب... وبالتالى فإن الخطاب المجازى أو الرمزى لا يمكن اختزاله إلى معنى أحـــادى الجانب، لا يمكن سجنه في قوالب جامدة كما فعل الفقهاء والمتكلمون والمفسرون

---

(١). السابق، ص٤٠ ــ ٤١.

الكلاسيكيون فيما بعد، وذلك لتلبية حاجات المجتمع المفهومة وقتها، ولكنهم إذا أخذوا المعنى المجازى على أنه حرفى، اعتقدوا أنهم استنفدوا المعنى وهم لم يستنفدوه وإنما قيدوه وفرضوه على الأجيال التالية، وكأنه المعنى الوحيد الممكن، وحدها الآيات التشريعية تبدو واضحة، وتحتاج إلى معالجة خاصة[١]".

إن المقصود هنا بالقراءة التزامنية، تلك القراءة" التى تحاول العودة إلى زمن النص، لكى تقرأ مفرداته بمعانيها السائدة آنذاك، فلا تسقط عليه معانى زمن آخر أو عصر آخر، مع أن كلمة تزامن تثير الالتباس، إذ يمكن أن نفهم منها تطبيق المنهج الألسنى التزامنى في معالجة نص ما، ولا يفهم منها موضعة النص في ظروفه التاريخية أو إحداثياته الزمانية والمكانية، إذ الأولى أن تسمى قراءة كهذه بالقراءة التاريخية[٢]". وهناك ثلاث ركائز تحدد هذه القراءة التاريخية التزامنية، نشير إليها على النحو التالى:

١ــ تحديد اللغة العربية بين عامى ٥٥٠،٦٣٢م، وهذه تتمثل عند أركون في الاهتمام بالمعطيات الإيجابية والسلبية معًا، تلك المعطيات التى ترتبط بأى قراءة حديثة للقرآن، ويقصد بها:" بما أن بعض المواد أو الوثائق الأساسية والضرورية للتوصل إلى معرفة صحيحة بالقرآن قد اندثرت إلى غير رجعة، فإنه ينبغى علينا أن نعترف بأن أية إعادة قراءة، لا يمكنها أن تتوصل إلى المعنى التاريخى الكامل للعبارات اللغوية القرآنية، وهذه العقبة التى لا حيلة لنا فيها قادرة وحدها على عرقلة الاستغلال الايديولوجى للخطاب القرآنى، ولهذا السبب نلاحظ أن الفئات الاجتماعية التى تعيش على هذه الايديولوجيا تصرف النظر عن هذه العقبة؛ لكى تحافظ على الوظيفة الشعبوية أو التجييشية للنص، وهكذا نلاحظ أنه يوجد اختلاف أساسى بين مصالح المعرفة الموضوعية وبين الضرورات الملزمة أو الإجبارية لحياة الفئات الاجتماعية، ونلاحظ أيضًا أن هذا الاختلاف أو التناقض يحصل بخصوص جميع النصوص الكبرى التى استخدمته كمحرك أيديولوجى[٣]". فهنا لابد من القيام بجرد نقدى للوثائق التى سوف تستخدم باعتبارها قاعدة من أجل تحديد اللغة

---

(١). قضايا في نقد العقل الدينى، ص ٢٨٤.
(٢). على حرب، نقد النص، ص ٨٠ــ٨١.
(٣). محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ١٠٦.

العربية المعاصرة للقرآن الكريم.

وهذه البحوث التى تجرى لآجل تحديد نظام اللغة العربية في هذه الفترة،" لا ينبغى أن تقتصر على استغلال الوثائق المكتوبة؛ وإنما توجد طريقتان أخريتان... وينبغى علينا استكشافهما بشكل منتظم وكامل، وهما الطريقة الاركيولوجية والطريقة العرقية اللغوية... ألا وهو إنجاز معجم لفظى شامل للغة العربية القديمة[١]".

٢ـــ الأساطير، والأديان، والشعائر، والأديان في الشرق الأوسط القديم، والهدف هنا التحديد الدقيق لماهية" العناصر الفعلية أو الملائمة التى استعارها الخطاب القرآنى من هذا التراث القديم جدًا والسابق عليه. إن مصطلح الملائمة حاسم وأساسى هنا من أجل القيام بإعادة القراءة هذه[٢]"، وسبب ذلك أنه يبين" كل الفرق بين مجرد التراكم الأكاديمى للمعلومات عن إبراهيم مثلًا والتى يقوم بها الاستشراق، وبين دراسة المجريات الأسلوبية التى استخدمها القرآن من أجل إعادة توظيف نتف متبعثرة من خطاب اجتماعى قديم بغية بناء قصر ايديولوجى جديد... إن منهجية المقارنة المطبقة على صيغ التعابير اللغوية وبين المعنى سوف تعنى حتمًا معرفتنا بالظاهرة الدينية المحصورة حتى الآن داخل إطار التاريخ الخطى وحده[٣]".

وهنا تظهر الإشارة لدى أركون إلى قصص الأنبياء؛ إذ أن هذه" القصص تبين لنا العلاقة القوية بين تفاسير القرآن وبين المخيال الدينى الذى ساد طيلة القرون الهجرية الثلاثة الأولى في الوسط الطائفى لمنطقة الشرق الأدنى، إن معنى العجيب المدهش أو الخارق للعادة بصفته مقولة نفسانية ثقافية منتشر في جميع القصص ومنعكس أو مسقط على الخطاب القرآنى نفسه، وحتى اليوم نلاحظ أن تصور الوحى لا يزال مهيمنًا عليه من قبل هذا المعنى الخارق للعادة بصفته الأرضية الثقافية القاعدية التى ترتكز عليها المعرفة الأسطورية التى يدعوها المؤمنون بالحقيقة الدينية[٤]".

---

(١). السابق، ص ١٠٧.
(٢). السابق، ص ١٠٧.
(٣). السابق، ص ١٠٨
(٤). السابق، ص ٣٠.

٣ــ مفهوم مجتمع الكتاب المقدس، وهو أكثر اتساعا من مفهوم أهل الكتاب، ويشمل لدى أركون العناصر المشتركة أو المكونات لدى المجتمعات اليهودية والمسيحية والإسلامية، وهذه العناصر المشتركة هى:" ١ــ الإحالة المرجعية إلى كتاب سماوى موحى به أو ملهم من قبل إله متعال يتحدث إلى البشر. ٢ــ إن الكتاب الموحى به على هذا النحو، قد أصبح لجميع المؤمنين المصدر الأعلى لكل المعايير المثالية والمطلقة التى ينبغى أن تتحكم بالفكر والسلوك الروحى والأخلاقى والسياسى. ٣ــ إن تحديد هذه المعايير المثالية المطلقة أو بلورتها يتطلب تقنية في قراءة الكتابات المقدسة أو تفسيرها، وهذه التقنية التأويلية محصورة بالسلطات العقائدية المأذونة أو بالفقهاء. ٤ــ السلطات العقائدية المأذونة أو الفقهاء يسيطرون على عملية تحديد الاعتقاد السليم للمؤمنين، والسلوك السليم أو المستقيم أيضًا[١]".

وهنا يلحظ أركون أن تعبير أهل الكتاب في القرآن الكريم" يشير إلى الكتاب السماوى بصيغة المفرد؛ لأن جميع الأنبياء السابقين على محمد قد تلقوا رسالات صادرة عن النموذج المثالى الأعلى للكتاب أو أم الكتاب... وهذا الكتاب الأعلى أو أم الكتاب مصون في اللوح المحفوظ... يحصل ذلك كما لو أن كتب الوحى المتتابعة ليست إلا طبعات أرضية لهذا الكتاب السماوى والنموذج الأعلى أى أم الكتاب[٢]". إن هذا الاعتقاد يترتب عليه مجموعة من النتائج منها، أن" المعرفة في أم الكتاب متصوَرة وكأنها كلية صحيحة أزلية وأبدية. كما أنها صحيحة وعرضة للتنقيح والمراجعة(أو الناسخ والمنسوخ) في الطبعات الأرضية، يضاف إلى ذلك أن التوصل إلى المعنى الصحيح لكلام الله المتجلى أو الموحى به، يتوقف على صلاحية تقنيات التأويل أو التفسير، وينتج عن ذلك توجه ما وشيوع أشكال نمطية من المعرفة في مجامعات الكتاب[٣]".

---

(١). السابق، ص ١٠٨، وقارن
See, Mohammmad Arkoun , Unthought in Contemporary Islamic Thought, p77
(٢). محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ١٠٩.
(٣). السابق، ص ١٠٩.

ومنها أيضًا" أن علوم اللغة تميل إلى أن تحتل المرتبة الأولى أو الخطوة الأولى في تنظيم المعرفة ككل داخل هذا النوع من المجتمعات. ولكننا نلاحظ في الوقت ذاته أن هذه العلـوم تعتمد في آن معًا على نظام العقائد واللاعقائد المفروض من قبل الكتاب السماوى ... كمـا نتوقف على الأطر الاجتماعية ــ الثقافية للمعرفة، وهى أطر خاصة بكل عصر وكـل وسط اجتماعى، وتختلف من هذا العصر إلى ذاك، ومن هذا المجتمع إلى ذاك[1]"، وهى ذات الفكرة التى أشرت إليها من قبل عند طيب تيزينى في هذا البحث.

ومـن هنا فإن الوحى يجب أن يدرس باعتباره تركيبة لغوية اجتماعية، يقول أركون: "مـا كان قد قُبل وعُلّم وفسر وعيش عليه بصفته الوحى في السياقات اليهودية والمسيحية والإسـلامية، ينبغى أن يدرس أو يقارب منهجيا بصفته تركيبة اجتماعية لغوية مدعّمة من قـبل العـصبيات التاريخية المشتركة والإحساس بالانتماء إلى تاريخ النجاة المشترك لدى الجميع[2]".

ويـربط أركـون نتـيجة لذلك بين القرآن الكريم والطبيعة البشرية والقبائلية لشبه الجزيـرة العربية في القرن السابع، موضحًا أن الخطاب القرآنى قد برع في التغطية على هذه التاريخية عن طريق ربط نفسه بالتعالى الذى يتجاوز التاريخ الأرضى كليًا أو يتعالى عليه:" إن هـذه الحقيقة الاجتماعية والسياسية والثقافية قد خلعت عليها الصبغة اللاهوتية فـورًا، وحوّلت من قبل الخطاب القرآنى إلى موضوع للمماحكة الجدالية بين فئة المؤمنين الأوائل الصغيرة العدد وبين الكفار الذين جحدوا الله ومبادرته الكريمة. على هذا المستوى التاريخـى نلاحـظ أن الخطاب القرآنى قد صيغ أو ركب لغويًا بصفته جهدًا مبذولًا لرفع نفـسه إلـى مستوى كلمة الله الموحى بها، هذا في حين أن المعارضين المكيين يرفضونه بوصـفه كـذبًا أو اختراعًا شيطانيًا، يرمى إلى تدمير التقاليد والعقائد والنظام الاجتماعى الـسائد[3]". والمطلـوب في هذه الحال تعطيل هذه الصيغة اللاهوتية، يقول أركون:" وهذا

---

(١). السابق، ص ١٠٩.

(٢). السابق، ص ٢١.

(٣). السابق، ص ٢١.

يعنـــى أنـــنا ســـوف نعلق أو نعطل كل الأحكام اللاهوتية التى تقول بأن الخطاب القرآنى يـــتجاوز التاريخ كليًا، إلى أن نكون قد وضحنا كل المشاكل اللغوية والسيميائية والتاريخية والانتربولوجية التى أثارها القرآن كنص[١]"، ومفهوم هذا لديه أنه لا يريد" اختزال الظاهرة الدينية أو نفى الوحى هنا كما يفعل الكثيرون[٢]".

وهذا بدوره يؤدى إلى وجود مستويين من مستويات الوحى:" إن القرآن نفسه يلح على وجـــود كـــلام إلهى أزلى لا نهائى محفوظ في أم الكتاب، وعلى وجود وحى منزل على الأرض بصفته الجزء المتجلى المرئى، والممكن التعبير عنه لغويًا، وهو جزء من كلام الله اللانهائى بصفته إحدى صفات الله. هذا التمييز بين نوعين من الوحى أو بين مستويين من الوحى بالأحرى موجود في نظرية المعتزلة القائلة بخلق القرآن، ولكنه عمليًا مشطوب أو غائـــب عـــن التـــصور الـــشائع عن القرآن بصفته كلام الله، والوحى، والكتاب المقدس، والـــشريعة الإلهـــية فـــي وقت واحد[٣]"، وهى نفس الفكرة التى وجدناها تقريبًا عند طيب تيزينى، ونصر أبو زيد على النحو الذى أشرت إليه من قبل في هذا البحث.

وفـــى القراءة التاريخية الانتربولوجية للقرآن الكريم، لابد من تطبيق مجموعة من المعايير المنهجية الابستمولوجية عليه، وكذلك ما يسميه أركون بالتراث الإسلامى الكلى[٤]"، إذ ينبغى" إعادة ترميم أو لملمة الحقيقة التاريخية المعاشة من قبل المعاصرين، في كل تعقدها وكثافتها الأولى، يفترض هذا الشئ إعادة قراءة جذرية للقرآن، وإعادة تفحص نقدى لكـــل الفترة التأسيسية للقرن الأول الهجرى، التى شكلت فيما بعد ما يمكن تسميته بالذاكرة الجماعـــية الإسلامية، سوف يؤدى هذا العمل... إلى تشظى أو انفجار الوعى الأسطورى

---

(١). السابق، ص ٢٢.

(٢). السابق، ص ٢٢.

(٣). السابق، ص ٢٢.

(٤). الفكر الإسلامى قراءة علمية، ص ١٢٠.

(٥). السابق، ص١٢٠.

الـذى نـتوجه إلـيه اللغـة العربية[٥]"، وذلك من خلال اتجاهين: الأول،" اتجاه التبشير الإيديولوجـى الـذى هـو في أوجه منذ فترة، والذى سيحل محل التيولوجيات الدوغمائية القديمة[١]". والثانى،" الاتجاه نحو ممارسة مسئولة للمعرفة الإيجابية التى تهدف إلى تغليب الـبحث الحر والمفتوح عن المعنى، متجاوزة بذلك الخصوصيات الميتولوجية والتاريخية والسوسيولوجية الضيقة[٢]".

ومن هنا تؤسس التاريخية في قلب المجتمعات الإسلامية، وبالجملة فالأمر هنا يتصل" يطرح مفهوم كلام الله طرحًا إشكاليًا ضمن التوجهات التى فتحها العلم المعاصر، ثم طرح مفهوم الكتابات المقدسة للمرة الأولى في تاريخ الأديان خارج نطاق أية أسبقية تيولوجية[٣]".

ويميز أركون بين ثلاث أنواع من القراءات للقرآن الكريم، فهناك" ثلاثة بروتوكولات مـتداخلة أو مـتفاعلة لقـراءة القـرآن كنص ضمن ذلك المنظور: القراءة التاريخية ـ الأنتربولوجية، القراءة الألسنية ـ السيميائية، القراءة اللاهوتية ـ التفسيرية. ومن الناحية المنهجية يجب القول بأن القراءة اللاهوتية ـ التفسيرية لا ينبغى أن تحصل إلاَ بعد اجراء القـراءتين الأوليين، وبناء على الأسس النقدية الجديدة المستخلصة من قبلهما، وهذا يعنى أنـه ينبغـى تفكيك كل القراءات التقليدية التى لا تزال مهيمنة حتى الآن لأسباب سياسية أساسًـا، وأقـصد بهـا القراءات المحصورة داخل برتوكول الإيمان، ينبغى تفكيكها ثقافيًا وفكـريًا[٤]"، وهـنا في القراءة التاريخية لابد من التركيز على دور الخيال" بصفته ملكة شـغالة فـي كـل النشاطات الفنية والرؤى السياسية، وأيضًا الخيال بصفته وعاء لاحتواء المعتقدات والتصورات الاجتماعية التى تمارس دورها كمخيال اجتماعى[٥]".

---

(١). السابق، ص١٢٠ـ١٢١.

(٢). السابق، ص١٢٠ـ١٢١.

(٣). السابق، ص ١٢١.

(٤). محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ٤٠ـ٤١.

(٥). السابق، ص ٤٩.

إن هـناك سـياقين قرئ فيهما القرآن الكريم وفسر لمدة أربعة عشرة قرنا في العالم الإسلامي، وذلك من خلال نضال العقل الإسلامي من "أجل الاستقلال وتوصل إلى تشكيل دول وطنـية أو أنظمـة سياسـية، تعلـن ذاتهـا بـصفتها المالك الأوحد للحقيقة الدينية الارثوذكسية[1]".

إن أركون يركز على ضرورة القراءة العلمية للقرآن الكريم، معتمدًا على التمييز بين الإيمان والعقل في كيفية قراءة القرآن الكريم اليوم:" وإنما أطبق عليهم جميعًا ذات المعيار الابستمولوجي، ويمكن أن نخضع هذا المعيار للمناقشة بشرط أن نحترم ذلك التمييز الحاسم والأساسـي بين موقف الإيمان من جهة وموقف العقل النقدى من جهة أخرى. لا أريد هنا تأكـيد تفوق أحدهما على الآخر، وإنما أريد فقط التنبيه إلى الفروق التى تميز بينهما: أى موقفـين للعقل فيما يخص وظائفيته وطريقة اشتغاله وخياراته وأهدافه ومصالحه ونتائجه سـوف أقول أيضًا بأنى اعتبر المجابهة بين موقفى العقل هذين ونتاجاتهما المختلفة بمثابة لحظة ضرورية وأساسية من لحظات المعرفة[2]".

إن أركون هنا يصر على القراءة الألسنية التزامنية الانتربولوجية على القرآن الكريم" تلـك التـى اعتمدها أنا وهى لا تزال في طور التبلور والتشكل، إنى أحاول إنجازها من خـلال العلوم الاجتماعية الخاضعة هى أيضًا للتحديات العلمية التى كانت قد طمست حتى الآن، وأقـصد بهـا الـتحديات التى يطرحها التاريخ المقارن للأديان، وهو تاريخ مصمم ومكـتوب بصفته انتربولوجيا للماضى واركيولوجيا للحياة اليومية... ولكن لا أزال مصرا علـى القـول بصحة المسار العام... عن ضرورة الاستكشاف الألسنى المتزامن للخطاب القرآنى، وكذلك مزاوجته مع التحليل الانتربولوجى لذات الخطاب[3]".

إن القـراءة هـنا تزامنية بمعنى قراءة معانى القرآن الكريم في عصرها فقط، دونما إسـقاط للمعانـى الحالية عليها، فالقصد ربط الكلمة بمعناها الذى كان موجودًا في القرن الـسابع الميلادى وقت ظهور الإسلام في شبه الجزيرة العربية، وهنا يقرر أركون معيارًا

---

(١). محمد أركون، الفكر الأصولى واستحالة التأصيل، ص ١٩.
(٢). السابق، ص ٤٠ــ٤١.
(٣). السابق، ص ٤٣ــ٤٤.

لهذه القراءة التاريخية الانتربولوجية، يعتمد على أن قداسة القرآن الكريم وتعاليه جاءت من خلال عمل الفاعلين التاريخيين الجماعى:" إليكم الآن المعيار الأساسى والحاسم: إن موضوع البحث هو عبارة عن مجموعة من العبارات الشفهية في البداية، ولكنها دونت ضمن ظروف تاريخية لم توضح حتى الآن، أو لم يكشف النقاب عنها، ثم رُفعت هذه المدونة إلى مستوى الكتاب المقدس بواسطة العمل الجبار والمتواصل لأجيال من الفاعلين التاريخيين، واعتبر هذا الكتاب بمثابة الحافظ للكلام المتعالى لله، والذى يشكل المرجعية المطلقة والإجبارية التى ينبغى أن تتقيد بها كل أعمال المؤمنين وتصرفاتهم، وأفكارهم، هؤلاء المؤمنين المتجمعين حتى اسم الأمة المفسرة[١]". فالقرآن وصل إلى مرتبة القداسة عن طريق العمل الجماعى لأجيال متتالية، وبالتالى فإن إنجاز المصحف تم بشكل جماعى، ثم فسر القرآن الكريم بواسطة أجيال المسلمين التى تعيش على هذا التفسير، والمقارنة بين هذه التفاسير متنوعة تكشف عن الأحوال العقلية والفكرية والسياسية والاجتماعية للمسلمين في تلك الفترة الزمنية التى وضع فيها هذا التفسير.

أما القراءة الألسنية والسيميائية والأدبية، فإنها لم" تعط... أبحاثًا تأسيسية أو أعمالًا أكاديمية تجديدية كما فعلت القراءة التاريخية، أو قل إنها أعطت أقل منها بكثير[٢]".

وتتميز القراءة الإيمانية بأمرين: الأول،" هى أن أنماط القراءة أو مستويات الاستخدام الإيمانى للقرآن مسجونة داخل السياج الدوغمائى المغلق[٣]". والثانى، هو أن" كبريات التفاسير الإسلامية التى فرضت نفسها كأعمال أساسية، ساهمت في التطور التاريخى للتراث الحى، تمارس دورها كنصوص تفسيرية ارثوذكسية أى مستقيمة صحيحة مُجمع عليها من قبل رجال الدين[٤]"، وهذه القراءة الإيمانية أخذها" بعين الاعتبار أو دمجها ضمن المنظور الموسع للمؤرخ، سوف يغنى المعرفة التاريخية، ويؤدى في ذات الوقت إلى نقد أقل تجريدًا أو تأملًا صرفًا للعقل الدينى، فهذا العقل ليس إلا أحد أنماط العقل الإيمانى، وليس كل أنماطه[٥]".

---

(١). السابق، ص ٤١.

(٢). السابق، ص ٥٩.

إن القــراءة التاريخــية هنا، والتى تربط بين القرآن الكريم وعصره وواقعه، وكيفية وجــود القيم الاجتماعية طوال الفترة التى عاشها النبى صلى الله عليه وسلم، يستدعى أن يقــرأ القرآن الكريم بالمقلوب:" بالنظر إلى ما كان قد أكد حتى الآن فإننى أقول بأنه ينبغى قطــع الطــريق من جديد بالمقلوب، هذا الطريق المرسوم والمطبوع والمفروض من قبل التراث الذى أجاز لنفسه أن ينتقل مباشرة، ودون أى تساؤل حول مشروعية ذلك من كلام الله إلى الخطاب القرآنى، ثم إلى الخطاب الرسمى المغلق للنصوص المقدسة، ثم إلى جملة النــصوص المفــسرة، أى كل الفعالية التفسيرية للأمة[1]"، ويمكن تصور هذا المسار على النحو التالى[2]:

كــلام الله ← خطــاب رســمى مغلــق ← الــنص المفَسر ← تاريخ أرضى ← الحياة الأبدية الخالدة.

وســبب قطع الطريق بالمقلوب أنه يجب تجنب" الوهم الأسطورى للإصلاحية السلفية التــى تعــتقد دائما بأنها تستطيع الرجوع إلى نقطة الأصل والابتداء منها، أى الابتداء من اللحظــة المؤسسة[3]". وفائدة هذه القراءة التى ترتبط باللحظة النبوية أنها تتيح" تتبع كيفية الــتفاعل بين النصوص المؤوّلة (المفسَرة) وبين الواقع الاجتماعى التاريخى الذى كانت قد أنجــزت فــيه هذه النصوص واشتغلت ومارست عملها أو دورها، كما أنه يمكننا أن نقيم نوعــية الــروابط والانقطاعات الفعلية ما بين هذه النصوص المؤوّلة وبين النص الرسمى المغلق، ثم نتأكد أخيرًا فيما يخصنا نحن المعاصرين بأن العلاقة اللغوية البحتة التى تربط بين النص الرسمى والمغلق... والخطاب القرآنى باعتباره مجموعة من السور التى لفظت

---

(٣). السابق، ص ٦٥.
(٤). السابق ص ٦٥.
(٥). السابق، ص ٧٠.
(١). السابق، ص ٢٢٠.
(٢). انظر، السابق، ص ٢٢٠.
(٣). السابق، ص ٢٢٠

وقيلت في ظروف أولية خاصة، قد فُقدت إلى الأبد، ولا يمكن الوصول إليها. إن فقدان هذه الـرابطة كان قد ابتدأ بموت جيل الصحابة الأولين، الذين شهدوا شخصيًا انبثاق الظاهرة القـرآنية[1]". إن هذه الطريقة التراجعية التاريخية في قراءة القرآن الكريم عند أركون لها العديد من الميزات المنهجية والابستمولوجية، فهى" الطريقة الوحيدة التى يمكنها أن تحرر الـبحث والفكـر الـنقدى من الفرضيات الأولية العديدة التى يفرضها التراث كمسلمات لا تـناقش؛ وإذا ما تابعنا الرجوع إلى الوراء، وأعدنا قراءة النص الرسمى المغلق والنهائى، فمـاذا نكتـشف فيه بخصوص خلق القيم والتعبير عنها؟ إننا نجد بشكل أساسى تمفصلًا أو الـتحامل من أنماط التعبير، وهذا أحد أبرز الأمثلة على الحركة ما بين... اللغة والتاريخ والفكر، إن خصوصية هذا الالتحام أو التمفصل ليست خاصة بالقرآن فحسب، وإنما هى قد أنجزت من قبل التوراة والإنجيل سابقًا[2]".

إن اللحظـة النـبوية تتميز أركون بأمور ثلاثة:" ما يتأسس بها أو عليها، ثم التنظيم المجـازى للتعبيـر المفتوح على كل احتمالات المعنى والدلالة هى المحاور الثلاثة التى تـشكل اللحظـة النبوية وتميزها[3]"، هذه المحاور الثلاثة" تتقاطع وتتلاقى في كل عبارة قـرآنية، فإنـه الخطـأ المعـنوى أن نفرق بينها، وننظر إلى النص القرآنى بصفته وثيقة تاريخية بحتة أو قانونية بحتة أو أخلاقية بحتة[4]". إن معنى هذا كما يؤكد مترجم أركون أن النصوص المقدسة... تشير إلى كفاءة سيميائية لغوية مشتركة لدى أهل الكتاب، بمعنى أنهم استنبطوا نحوًا ثقافيًا حولوه إلى خطابات تأسيسية وتجارب فعلًا لمصائر جماعية تمت بقيادة الأنبياء[5]".

---

(١). محمد أركون، تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ص ٢٢١

(٢). السابق، ص ٢٢١

(٣). السابق، ص ٢٢١ــ ٢٢٢.

(٤). السابق، ص ٢٢٢، وقارن على حرب، نقد الحقيقة، ص ٣٤ــ٣٥.

(٥). هاشم صالح، تعليقات هاشم صالح على ترجمة كتاب: تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ص ٢٢١

ومن هنا فإن الخطاب القرآنى ذو بنية أسطورية عند أركون، وذلك من خلال تحليله للصلة بين الدين والمجتمع، واللغة والفكرة والتاريخ:" إن لمفهوم الميث... قيمة توضيحية وتأسيسية بالنسبة للوعى الجماعى الخاص بجماعة بشرية معينة، التى تسجل في حكايات تأسيسية أولى مشروعًا جديدًا للعمل التاريخى... هكذا نلاحظ كيف أن جماعة بشرية ديناميكية تستبدل بالنظام الرمزى القديم السائد نظاما رمزيا جديدًا. إن الحكايات التوراتية والخطاب القرآنى هما نموذجان رائعان من نماذج التعبير الميثى أو الاسطورى، هكذا نلاحظ كيف أن العمل الاجتماعى التاريخى الذى أنجزه النبى في مكة والمدينة، كان مصحوبًا دائمًا بمقاطع من القرآن، أى بخطاب ذى بنية ميثية...، لكن هذه الأسطورة الأولية، تصبح فيما بعد تكرارية وتملأ وظيفة محافظة واسترجاعية وتقنينية وحتى تمويهية مؤسطرة، عندما توظفها الفئة المسيطرة في خطابها السلطوى الذى هدفه الحفاظ على السلطة... إن الميث لا تعود ابتكارًا أو خلقًا جماعيًا حيث تجد كل الجماعة هويتها فيها، وإنما تصبح نوعًا من استغلال الصور والقيم المنتقاة من قبل موجهى النظام الرسمى الملموس، هذا هو بالضبط الموقع الذى مثله الأمويون والعباسيون، بالقياس إلى الخطاب القرآنى الذى حولوه إلى نص مثبت ومحدد في مصحف مغلق، راح يستغل منذ ذلك الحين، باعتباره مجموعة من الصيغ المعيارية التى تحدد المفكر فيه... على المستوى المعرفى، وتحدد المؤسسات والقانون على المستوى السياسى والقضائى[1]".

ومن هذه الزاوية يصل أركون إلى القول بأنه توجد في المجتمعات الإسلامية تجارب، يمكن" أن نصفها بالعلمانية، لكن هذه التجارب لم تصل إلى درجة الوعى الواضح بذاتيتها، ولم تلق في يوم من الأيام تنظيرًا[2]"، وهنا لابد من الإشارة إلى أمور ثلاثة لديه:

١ــ إن العلمنة متضمنة أو موجودة في القرآن الكريم.

٢ــ الدولة الأموية والدولة العباسية علمانيتان وليستا دينيتين. أما التنظير الإيديولوجى

---

(١). محمد أركون، تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ص ٢١٠ــ٢١١.

(٢). السابق، ص ٢٨٠.

الـــذى قـــام به الفقهاء، فيمثل إنتاجًا عرضيًا محكومًا بظروف عصره، وهدفه تغطية واقع سياسى وتاريخى معين بمحاجات دينية ذات مصداقية.

٣ـــ إن محـــاولات عقلنة العلمنة الممارسة واقعًا في المجتمعات الإسلامية، وغير منظـــر لهـــا، وتطويـــر موقـــف علمانى كانت قد حصلت من قبل الفلاسفة المسلمين في الماضى[١]".

ويـــؤكد نـــصر أبـــو زيد القول بأسلمة العلمنة؛ إذ هى:" التأويل والفهم العلمى للدين، وليـــست ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذى يفصل الدين عن المجتمع والحياة[٢]". وهكـــذا يـــسعى هؤلاء إلى أسلمة العلمانية، زهو أمر يعتمد كالعادة على تفسير يقوم على المغالطـــة وآلية الحجب والتغييب لكل ما يتناقض مع الخطاب العلمانى، فمن المعروف أن العلمنة تقف موقفًا معارضًا للإسلام، والإسلام يرفض العلمانية التى تعزل الدين عن حياة الإنـــسان فردًا كان أو مجتمعًا أو دولة، فهى في مجملها تعزل الدين عن كل مناشط الحياة الدنيوية سياسية كانت أم اجتماعية او اقتصادية.

ويشيد محمد أركون بما قامت جاكلين شابى:" رب القبائل: إسلام محمد[٣]"، التى تقرر أرخنة القرآن الكريم، وارتباطه بالقرن السابع الميلادى في بيئة شبه الجزيرة العربية:" إن كـــتابها يقـــدم المـــثل العلمـــى المحـــسوس علـــى إمكانية تحقيق طفرة نوعية ابستمائية وابستمولوجية في الكتابة التاريخية عن القرآن، إن المؤلفة ترسم حدودًا لا يمكن اختراقها بين القانون المعيارى لمهنة المؤرخ من جهة، وبين مجال الفكر الإيمانى والمعرفة الإيمانية من جهة أخرى. ولكن على الرغم من ذلك فلها ميزة القيام بدمج هذا المجال من الموضوع منهجيًا على حدة داخل أرضية التحرى والبحث التاريخى، وينتج عن ذلك تقدم حقيقى ليس فقط في الكتابة التاريخية ذاتها، وإنما أيضًا بشكل خاص في الكشف عن المجريات اللغوية والتاريخـــية لمنـــشأ هذا الإيمان الذى سوف يصبح المصدر الذى لا ينفذ والمحرك القوى دائما لكل العمل الجماعى فلإسقاط العقلى على هذه اللحظة التدشينية[٤]".

---

(١). محمد أركون، الفكر العربى الإسلامى قراءة علمية، ص ١٨٢.
(٢). نقد الخطاب الدينى، ص ٦٤. وقارن عبد المجيد الشرفى، لبنات، ص ٥٩.
(٣). محمد أركون، الفكر العربى الإسلامى قراءة علمية، ص ١٨٢.

إن هـذا العمل في رأى أركون ربط الآيات المكية بسياقها الطبيعى في القرن السابع الميلادى، أى أنها نزعت عنها التعالى من أجل القول بتاريخيتها، وذلك من خلال الكشف عـن المعانـى الأصلية لألفاظ القرآن الكريم، تلك المعانى التى تكمن خلف المعانى التى أضـيفت بعـد ذلك، وبها حوّلتَ تلك الأحداث التاريخية إلى تضخيمات أسطورية قام بها المخـيال الدينـى، يقـول محمـد أركون:" إن المؤرخ أصبح يستولى اليوم على مفاهيم انتـربولوجية من مثل الأسطورة والخيال الاجتماعى، وهو إذ يستولى عليها، يستطيع أن يجمّـع تحـت نفس النظرة التحليلية النقدية جدليات تحويلية أو تغيرية مختلفة منعكسة في الآيات المكية المعادة بكل ذكاء وعناية إلى سياقها الطبيعى، وهذا يعنى في ذات الوقت أنها محـرّرة مـن المعانـى الزائدة أو الإضافية التى تسقطها عليها القراءات التقوية اللاحقة، وهكـذا نتتبع لخطة فلخطة التشكل الاستهلالى أو التدشينى العفوى لعقلانية فوق قبلية أى تـتجاوز القـبائل، كما ونتاج ولادة جهار مفهوم وليد وترسخه في الاستخدام اللغوى لفئة اجتماعـية محـدودة، وكـذلك فـي عقائـدها وحكاياتها التأسيسية والبطولية. وهذه الفئة الاجتماعية المحصورة... في البداية يدل عليها بأسماء من مثل: أناس، عشيرة، قوم وهى مـستهدفة من قبل القرآن بصفتها الفئة التى يوجه إليها الخطاب، والتى ستصبح شيئا فشيئا الخـصم الجدلى والعامل غير الإرادى الذى أدى إلى التحول التاريخى، ومن المعروف أن هـذا التحول قد حورب ورفض وجحد في مكة، قبل أن يفرض نفسه في المدينة مع النبى المـسلح بشكل مزدوج، بمعنى أنه أضاف السلاح العسكرى إلى السلاح الأولى الذى كان يمتلكه منذ البداية: أى سلاح الكلام الكاشف أو كلام الكشف أى الوحى. فيما راحت القراءة الإيمانـية للأحـداث ... تحـول هـذه الأحداث بالذات إلى ابطال حكاية تأسيسية واسعة ودائمـة... وهم أولاً المعارضون في مكة ثم المؤيدون أو المساعدون في المدينة، وهذا ما تعبـر عـن اللغـة الدينية الارثوذكسية بمصطلحاتها: كافرون أو منافقون ضد المؤمنين

---

(٤). محمد أركون، الفكر الأصولى واستحالة التأصيل، ص ٤٩ــ٥٠، وقارن
See, Mohammmad Arkoun , Unthought in Contemporary Islamic Thought, pp, 48-49.

والمهاجـــرين والأنـــصار. إن حكايـــة التأســـيس ... تحتاج هى الأخرى إلى نفس الحفر الاركيولوجى من أجل التمييز بين الحقيقة التاريخية والاجتماعية من جهة وبين التهويلات أو التـــضخيمات الأســـطورية اللاحقة من جهة أخرى، وهى تضخيمات يقوم بها المخيال الدينى بالطبع[١]".

وبمـــثل هذا المنهج التاريخى الانتربولوجى يفسر محمد أركون قوله ــ تعالى:" قالت الأعـــراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم وان تطيعوا الله ورســـوله لا يلتكم من أعمالكم شيئا إن الله غفور رحيم[٢]"، إذ يقرر:" إذا ما قبلنا بهذه القـــراءة التاريخـــية المحصنة... فإنه يمكننا أن نترجم كلمة إيمان العربية بفعل الإخلاص والـــوفاء، أى الإخلاص لعهد أو اتفاق يربط بين جهتين أو طرفين ويمكننا أن نترجم كلمة إسلام بفعل الطاعة أو بتقديم الطاعة لفئة اجتماعية سياسية ودينية كانت في طور التأسيس أو ألـــتماس... وأمـــا الـــصيغة الفعلية آمن فتعنى ضمان الأمان للطرف الآخر: أى عدم الاخـــلال بالعهد الذى أخذناه على أنفسنا تجاه الطرف الآخر، وهذا المعنى موضح بشكل أفـــضل مـــن قبل مصطلح التوكل، أى تسليم النفس كليًا لله، وهذا التسليم علامة على الثقة بكـــائن ليس فقط ذى مصداقية، وإنما هو جدير بكل آيات العبادة والشكر والطاعة، ولكن ينبغـــى أن لا تنسى أن الإخلاص المحدد على هذا النحو، لا يتشكل مباشرة وفقط بالقياس إلى إله لا يزال في طور التشكيل وتأسيس الذات أو الشهادة على ذاته، فهذا التصور النقى أو المنقى للإيمان، لن يفرض نفسه إلا فيما بعد بزمن طويل: أى بعد أن يحصل ذلك العمل البطـــئ والطـــويل، الذى أدى إلى تسامى كلام الله عن طريق التجارب الصوفية وتقنينات العقائـــد الإيمانية لكبار رجال الدين، وتحديد أو بلورة الأحكام الشرعية، وكل هذه الأشياء تضافرت فيما بينها، لكى تلغى تاريخية الخطاب القرآنى أو تمحوها محوًا، وعندئذ أصبحوا يقدمون الخطاب القرآنى لكى يتلى، ويقرأ، ويعاش، وكأنه الكلام الأبدى الوحى به من قبل إله متعال[٣]".

---

(١). الفكر الأصولى واستحالة التأصيل، ص ٥٠ــ٥٢.
(٢). سورة الحجرات، آية ١٤.
(٣). الفكر الأصولى واستحالة التأصيل، ص ١٤٦.

إن أركـــون هـــنا يشير إلى أن القرآن الكريم قد حول هذه الأحداث من كونها أحداثًا تاريخية واقعية، إلى نماذج متعالية تتجاوز التاريخ، وهذا واضح من خلا تحليليه الأسلوبى لكلمـــة إيمـــان، وكلمة إسلام، وما فعل من أجل التغطية على هذه التاريخية. وفى قراءة القرآن الكريم اليوم، لديه لابد من الكشف عن هذه التاريخية، وبالتالى فإن الدراسة العلمية للقرآن الكريم في العصر الحاضر، لا تكون إلا بنزع التعالى والقداسة عن القرآن الكريم، تلـــك القداسة التى أضافها إليه الفاعلون التاريخيون عند أركون، وهو أمر يؤدى إلى قلب المكانـــة المعرفية للقرآن الكريم، فبعد أن كانت قدسية متعالية أضحت عند أركون واقعية أرضـــية. وفـــى هـــذه القـــراءة التاريخية الانتربولوجية، لا بد من مراعاة " سياق ترتيب النـــزول، وهـــو السياق التاريخى التتابعى للوحى، وهو ترتيب مغاير لترتيب تلاوة السور والآيات في المصحف الشريف[1]".

وبالجملة فإن هذه القراءة : تتيح لنا أن نعيد القرآن بشكل علمى لا يدحض إلى قاعدته البيئوية والعرقية اللغوية والاجتماعية والسياسية الخاصة بحياة القبائل في مكة والمدينة في بدايـــة القـــرن السابع الميلادى، وإن عليه بالتالى أن يغير من مكانته المعرفية، فإن ورشة جديدة من العمل تتفتح أمامنا[2]". إن استخدام مثل هذه المناهج، يؤدى إلى ثورة جديدة في مجـــال الفكـــر الإســـلامى عند أركون:" وهكذا نطبق التحليل الألسنى والتحليل السيميائى الدلالـــى، والتحلـــيل التاريخـــى، والتحلـــيل الاجتماعـــى أو الـــسوسيولوجى، والتحلـــيل الانتربولوجـــى، والتحليل الفلسفى، وعلى هذا النحو نحرر المجال أو نفسح المجال لولادة فكر تأويلى جديد للظاهرة الدينية، ولكن دون أن نعزلها أبدًا عن الظواهر الأخرى المشكلة للواقع الاجتماعى ــ التاريخى الكلى[3]".

وســـوف أشـــير هـــنا إلى نموذج تطبيقى لهذا المنهج عند محمد أركون، من خلال تفـــسيره لـــسورة الفاتحـــة، بوساطة محاور ثلاثة لديه: الشئ الذى سوف يقرؤ، والقراءة

---

(١).د. نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، ص ٢٠٤.
(٢). محمد أركون، الفكر الأصولى واستحالة التأصيل، ص ٥٦ــ٥٧.
(٣). محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ٧٠.

المعينة بالذات أو ما يسميه اللحظة الألسنية أو اللغوية، وأخيرا ما يعرف لديه باللحظة النقدية[1]. وهنا يجدد أركون المقصود من القرآن الكريم من الناحية الألسنية أو اللغوية:" يمكن القول بأن القرآن عبارة عن مدونة منتهية ومفتوحة من العبارات أو المنطوقات المكتوبة باللغة العربية، وهى مدونة لا يمكن أن نصل إليها عن طريق النص الذى ثبت حرفيًا أو كتابيًا بعد القرن الرابع الهجرى/العاشر الميلادى. إن كلية النص المثبت على هذه النحو قد عوملت بصفتها كتابا واحدا أو عملا متكامل[2]".

فمن ناحية ما يقرؤ، أى القول بأن القرآن الكريم عبارة عن مدونة نصية متجانسة، يرتب أركون مجموعة من الأمور: **أولها**" إن القرآن مدونة متجانسة، وليس عبارة عن مدونة ــ عينة(أو متخذة كعينة) ومقتطعة اعتباطيا بواسطة قواعد مسبقة في البحث. كل العبارات التى يحتويها كانت قد أنتجت في نفس الوضعية العامة للكلام أو نفس الظرف العام للخطاب ... قد يبدو من غير المعقول أو المحتمل أن يكون الخطاب القرآنى متجانسا ومنسجمًا، خاصة إذا ما علمنا أنه استمر على مدى عشرين عامًا، كان المسلمون قد أنشأوا علمًا يبحث عن تحديد أسباب النزول الخاصة بكل آية، ولكن هذه الأسباب لا تشمل جميع الظروف المتعلقة بالوضعية العامة للخطاب، بل بعيدة جدا عن ذلك. في الواقع أن أسباب النزول ليست إلا ذريعة أو تعلة، إنها عبارة عن الأسباب الخارجية أو نوع من القصة المرافقة لكل آية، سوف نرى على العكس من ذلك أن تجانسية المدونة النصية القرآنية، ترتكز على شبكة معجمية أو لغوية واسعة، وعلى نموذج قصصى أو تمثيلى واحد لا يتغير[3]".

وثانيا، إن هذه المدونة منتهية، بمعنى أنها محصورة أو مغلقة أو ناجزة، إنها حاليًا محدودة أو محصورة بعدد معين من العبارات أو الآيات التى تشكلها، كما أنها ناجزة ومكتملة من حيث صيغة التعبير وصيغة المضمون (نقصد بذلك أنماط التمفصل ما بين الدال والمدلول أو الدالات والمدلولات) إن مفهوم الإنجاز أو لإكمال والتمام هذا، يجنبنا من

---

(١). السابق، ص ١١٣.
(٢). السابق، ص ١١٣ــ١١٤.
(٣). السابق، ص ١١٤ــ١١٥.

السقوط في وهدة القراءة التبجيلية التى تلح بشكل أساسى على الطابع المعجز للقرآن. كما ويجنبنا الاكتفاء بالقراءة الفيلوجية التى تبحث عن المصادر السابقة المؤثرة في النص، وعن غموض وتناقضات ونواقصه الأسلوبية [١].

وثالثًا:" ولكن هذه المدونة ذاتها مفتوحة أو منفتحة على الرغم من محدوديتها أو اكتمالها، أقصد أنها منفتحة على السياقات الأكثر تنوعًا، والتى تنطوى عليها كل قراءة أو تفرضها. بمعنى آخر أن النص القرآنى يقول شيئا ما، ويؤمن التواصل أو التوصيل، ويحفز على الفكر، أيا يكن الوضع العام للخطاب، وهذا الوضع الذى يتموضع القارئ داخله... على الرغم من أن المدونة القرآنية أصبحت مغلقة نهائيا وبشكل لا مرجوع عنه من الناحية اللاهوتية، فإننا نستطيع أن نقبل تاريخيا بأنها تظل مفتوحة على التحسينات النصية التى يقدمها النقد الفيلوجي أو اللغوى التاريخى، ولكن هذه التحسينات تظل افتراضية جدًا ومشكوكًا في صحتها[٢]".

ورابعًا:" عندما افتر بأن القرآن هو مجموعات عبارات أو منطوقات لغوية، فإننا لفتنا الانتباه إلى أنه كان ولا يزال كلامًا شفهيًا قبل أن يكون نصًا مكتوبًا، ولكن الكلام المتلفظ من قِبل النبى ليست له نفس المكانة اللغوية كذاك الذى يردده المؤمن في صيغة كتابية مثبتة بكل صرامة[٣]". وخامسًا، أن" مجمل المنطوقات أو العبارات اللغوية المدعوة آيات تشكل سلسلة من النصوص القصيرة المفتوحة على النص الكلى الشامل المكون من كل المنطوقات المسجلة في المدونة. إن المكانة اللغوية والأدبية للنص الكلى لا يمكن أن تحدد إلا بعد القيام بسلسلة من التحريات والاستكشافات للنصوص القصيرة (الآيات) والنصوص المتوسطة(أى السور)، وهكذا ينبغى أن نقيس درجة الاستقلالية الذاتية ودرجة

---

(١). السابق، ص ١١٥.

(٢). السابق، ص ١١٦.

(٣). السابق، ص ١١٦.

انغلاق وانفتاح كل واحد من هذه النصوص[1]". سادسًا" أيا تكن نتائج التحرى المطبق لفهم نوعية العلاقات الكائنة بين النصوص القصيرة والوسطى من جهة، ثم النص الشمولى من جهة أخرى، فإنه ليمكن القول منذ الآن إن هذا النص كان قد عومل بصفته عملًا متكاملًا أو كتابًا واحدًا، وهذا يعنى أن ما انفك يقرأ المرة تلو المرة، وإنه يستمر في مطالبتنا بإعادة قراءته من دون أن تكون مدلولاته المضمرة أو الاحتمالية قد تجلت كليًا وبشكل صحيح[2]".

هذه النتائج التى ترتبت على مفهوم القرآن الكريم عند أركون، تتطلب أن يكون هناك أنواع ثلاثة من القراءة: **النوع الأول**، " برتوكول القراءة الطقسية أو الشعائرية" بالطبع فهذه القراءة هى وحدها الصالحة أو الصحيحة من وجهة نظر الوعى الإسلامى، فالمسلم إذ يذكر الكلمات المقدسة للفاتحة يعيد تحيين أو تجسيد اللحظة التدشينية التى تلفظ أثناءها النبى بكلمات الفاتحة لأول مرة، وهذا يعنى أنه يلتقى من جديد بالحالة العامة للخطاب الخاص بالمنطوقة الأولى[3]". **والثانى**، يمكن" وصفه بالبروتوكول التفسيرى، وهو الذى اتبعه المؤمنون منذ أن كانوا قد تعرفوا على المنطوقة الأولى، وهكذا شكلوا أدبيات تفسيرية غزيرة على مر القرون[4]". أما النوع **الثالث** للقراءة" فهو ذلك الألسنى النقدى، وسوف تكون قراءتنا ألسنية أو لغوية أولًا، لأنها تهدف بقدر الإمكان إلى تبيان القيم اللغوية المحضة للنص، ولكنها ستكون نقدية أيضًا، بمعنى أن كل ما سنقوله لن تكون له إلا قيمة استكشافية أو افتراضية في نظرنا... فنحن نعتقد أن القرآن مثله في ذلك مثل التوراة والإنجيل عبارة عن نصوص ينبغى أن تقرأ من خلال روح البحث والتساؤل، لأنها يمكن

---

(١). السابق، ص ١١٦.

(٢). السابق، ص ١١٦.

(٣). السابق، ص ١٢٠.

(٤). السابق، ص ١٢١.

أن تجند حصولها التقدم الحاسم في ما يخص معرفة الإنسان[١]".

ومـــن هـــنا فهناك مبادئ خمسة توجيهية تتحكم في قراءة أركون للقرآن الكريم، هى على النحو التالى:

١ــ إن الإنسان يمثل مشكلة محسوسة بالنسبة للإنسان.

٢ـــ إن معـــرفة الواقع بشكل صحيح أو مطابق هى مسئوليته باعتباره قارئًا للقرآن الكريم.

٣ــ إن هذه المعرفة تشكل في اللحظة الراهنة من التاريخ ومن وجود الجنس البشرى جهـــدًا متواصلًا من أجل تجاوز الإكراهات البيولوجية ــ الفيزيائية والاقتصادية والسياسية واللغـــوية له، وهى الإكراهات التى تحد من شرطه الوجودى، باعتباره كائنا حيًا ومتكلمًا وسياسيًا وتاريخيًا واقتصاديًا.

٤ــ إن هذه المعرفة عبارة عن خروج متكرر، وبالتالى مجازفة مستمرة خارج حدود الـــسياج المغلق، الذى يميل كل تراث ثقافى إلى تشكيله، بعد أن يعيش مرحلة من البلورة المكثفة.

٥ـــ إن هـــذا الخـــروج يتوافق في مسارين معًا: مسار الصوفى الذى يقوم بحركة روحـــية لا تستقر في أى مرحلة من مراحل السلوك نحو الله تعالى، ومسار الباحث الذى يـــتخذ الـــبحث العلمى كممارسة نضالية، بمعنى أنه يرفض ابستمولوجيا التوقف عند حل معين، مهما حقق من نتائج[٢]".

وهـــنا يـــبدأ أركون عملية التحليل الألسنى، وذلك بدراسة عملية القول أو النطق[٣]"، والمحـــددات أو المعرفات[٤]، والضمائر[٥] ، والأفعال[٦]، والأسماء والتحويل[٧]، والبنيات

---

(١). السابق، ص ١٢٣.

(٢). انظر، السابق، ص ١٢٥.

(٤). انظر، السابق، ص١٢٨.

(٥). انظر، السابق، ص ١٣٠.

(٦). انظر، السابق، ص ١٣١.

(٧). انظر، السابق، ص ١٣٢.

النحوية أيضا[1]. وعند هذه المرحلة تظهر عند أركون العلاقة النقدية من النظر إلى سورة "الفاتحة" كمنطوقة أو بعبارة، إذ يظهر لديه خطان طويلان من البحث:" ١ــ إن اللغة القرآنية التى توصلت بسرعة إلى مستوى عال من التعبير الرمزى، تتيح لنا أن نسهم في بلورة نظرية للغة الرمزية بالعلاقة مع سياق الفكر المثالى أو المجازى الذى ظهرت فيه ومع سياق الفكر العلمى العالى، الذى يعيد الآن اكتشاف البنية الرمزية. ٢ــ لماذا، وكيف حوّر المفسرون التقليديون بمجملهم هذه اللغة الرمزية، فإما أنهم حطوا من قدرها وأنزلوها إلى مستوى خطاب النسق المقنن ووظائفه، وإما أنهم حولوها إلى خطاب غنوصى أو باطنى[2]".

وفى تفسير قوله ــ تعالى: ﴿ ولسوف يعطيك ربك فترضى﴾[3] ، يشير أركون بطريقته إلى الوحدات التركيبية والوحدات ذات البنية المجازية، ففى" إطار الآية الأولى كان الوعد موجهًا للنبى في بداية رسالته يوم كان يتيمًا،" ضالًا و" عائلًا"، ولكن الآية من حيث اللغة هى وحدة لغوية بيانية إنشائية قائمة بذاتها، لا تحتاج لإطار لكر تبرز دلالاتها المتنوعة المتجددة مع الأوضاع بالنسبة إلى كل مستمع أو قارئ، ونجد فيها أدوات التخاطب" أنا وأنت" التى ترد في كل الصياغات القرآنية/ كما نجد فيها أحد الطروحات المنظمة للرمزية الدينية (فضل الله/ الاعتراف بالجميل والعبادة) وبعد التواصل المحدود المقصور على وقت النزول تعمل الآية على بعث الحضور الرحمانى الكلى القدرة لكل نفس راضية مطمئنة؛ لأنها سعيدة أو هى في حالة البؤس والتعاسة. هذا الانتقال من حالة خطاب محددة، عرضة لكل التصويبات السوسيولوجية، والتاريخية، والسيكولوجية، إلى عالم من المعانى التى تتجاوز الفرد والمجتمع والتاريخ، يتأمن ويتحقق بفضل عدد كبير من الآيات التى تعمل بآن واحد كمجرد وحدات تركيبية وكوحدات ذات بنية رمزية[4]".

---

(١). انظر، السابق، ص ١٣٢.

(٢). السابق، ص ١٤٤، ، وقارن الألوسى، روح المعانى، ٣٥/١ وما بعدها، محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ١٣١/١ وما بعدها، والطبرى، جامع البيان، ٧٨/١ وما بعدها.

(٣). سورة الضحى، آية ٥.

(٤). محمد أركون، الإسلام: الأمس والغد، ص ٢٠٣، ، وقارن الألوسى، روح المعانى، ٣٧٩/٥

سورة "يوسف" والقراءة المفتوحة عند أركون:

وفى سورة "يوسف" يقدم محمد أركون ما يسميه بالقراءة المفتوحة للقرآن الكريم من خلال التحليل السيميائى اللغوى لها، ففى هذه السورة نجد" أن إرادة التعديل من مسار التاريخ الأرضى بواسطة القصة... تبدو واضحة بدءًا من الآية الثالثة. نجد هنا أن محمدًا ـــ وإذن البشرية ـــ كان جاهلًا قبل تدخل القرآن، الذى سيخلق زمنًا تاليًا مختلفًا أونطولوجيا (ما قبل الوحى وما بعده) راح الصراع بين البشرية التى كانت من قبل، وتلك التى كانت لا تزال قليلة العدد من بعد يتتابع ويحصل داخل نفس الغائلة الواحدة[1]"، وهذا يوضح حقائق أربعة أساسية تظهر من خلال سورة يوسف": أحدها،" التحالف المعاش ضمن منظومة الاتفاق الكلى المتبادل مع إله حى وموجّه أكبر للتاريخ، ومالك للسيادة المعصومة: سيادة تميّز وتحاكم الأمور طبقًا لعلم كلى بأمر... نلاحظ مثلًا أن العبارة المشهورة: لا حكم إلا الله التى رفعها الخوارج شعارًا تكرر في سورة يوسف مرتين... إن انتخاب يوسف واختياره يتبدى في عدة مواقف: إنقاذه من البئر، ولقائه بسيد طيب القلب، وقميصه الممزق في الظهر الذى يبرهن على براءته، وتفسيره الصحيح للأحلام، ثم إدارته الناجحة والفعالة لأمور مملكة أجنبية[2]".

وثانيا، بما أنه قد حظى بكل النعم الإلهية،" فإن يوسف راح يضع كل ثقته في الله... عرفانًا بالجميل كما يفعل المؤمنون الحقيقيون، لكن هذا التوكل على الله لا يعنى الكسل وترك النفس على حالها، وإنما يعنى النشاط الواثق والمستنير والموجّه نحو تجسيد تعاليم الله في الحياة اليومية لكل البشر[3]".

وثالثًا،" إن تحالف الله ـــ الإنسان، والإنسان ـــ الله يتبدى بمثابة التضامن من المعاش

= وما بعدها، محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ٣٩٨/١٥ وما بعدها، والطبرى، جامع البيان، ٦٢٤/١٢ وما بعدها.

(١). محمد أركون، تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ص ٢٢٢.

(٢). السابق، ص ٢٢٢.

(٣). السابق، ص ٢٢٣..

لحـــريتين خلاقتـــين، كانت كل مبادرة يتخذها يوسف تعرض وكأنها اختبار شخص،ولكن مجمـــل هذه الاختبارات تتموضع هى نفسها في لحمة مصير موجّه من قبل إدارة عليا، لا يـــسير غورها ومحّررة[1]". ورابعًا، إن العمل الذى يقوم به يوسف عليه السلام" يصطدم بعقـــبات ومؤامـــرات وأكاذيـــب المعارضين، نضرب على ذلك مثلًا الإخوة الذين وحدتهم الغيـــرة والطمـــع ضد أبيهم وبنية المفضلين لديه ... تنبثق من خلال الشخصية النموذجية ليوسف حرية جديدة. إنها حرية تقطع الأواصر مع العالم القديم، وتستبدل الكفاءة الشخصية بالعصبية القبلية[2]".

إن أركون يرى أن ذلك تعبير على تلك التغيرات الاجتماعية التى حدثت في الجزيرة العربية بظهور الإسلام فيها:" إن القيم الرمزية المحولة إلى قصة والمسرودة بهذا الشكل، لـــم يقـــدمها القرآن من أجل التأمل والتذوق الجمالى، كما هو الحال في الحكايات الأدبية، وإنما هى تعبير نفاذ، بالمعنى القوى للكلمة، عن التغيرات الاجتماعيةـــ الثقافية التى أدخلها محمـــد فعلًـــا فـــي المجـــتمع العربى في الحجاز ومطابق لها. إن قوة الاختراق والإيحاء والتـــسامى الخاصـــة بالتعبير القرآنى تصل إلى حد أنها تثير وتنشط باستمرار عند أولئك الـــذين يـــستظهرونه عن ظهر قلب، والرغبة الهائجة والمحض أسطورية بأن يعيشوا كل مضامينه[3]".

وثمـــة نقاط أساسية يجب فتح المناقشات حولها عند تفسير القرآن الكريم: **أولها** يتعلق

---

(١). محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ١٢٠.

(٢). محمـــد أركون، تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ص ٢٢٣، وقارن الألوسى، روح المعانى في تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى، ٣٦٢/٦ وما بعدها، ٣/٧ وما بعدها، محمد الطاهر بـــن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، بدون تاريخ، ٦/ ٢٠٠ ومـــا بعـــدها، الطبرى، جامع البيان في تأويل آى القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢، ١٤٦/٧ وما بعدها

(٣). محمد أركون، تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ص ٢٢٣.

بالمكانة الدلالية للخطاب القرآنى:" أول مبحث يشكل جدة مطلقة بالنسبة للقرآن، هو ذلك المتعلق بتحديد المكانة الدلالية أو السيميائية للخطاب القرآنى... وأول صعوبة تعترض طريقنا هى تلك الخاصة بالعقيدة اللاهوتية القائلة بإعجاز القرآن[1]"، وهذا يتطلب القيام بأمرين: **أحدهما**،" أن تقوم بتحديد تزامنى للبنى المثولية أو الملازمة للدلالة والمعنى والخاصة بنظام اللغة العربية ما قبل القرآنية، نقصد بذلك اللغة العربية التى لم يؤثر فيها بعد الحدث اللغوى القرآنى[2]". **وثانيا**،" أن نبلور تحديدًا بنيويًا نشوئيًا قادرًا على متابعة التوسع الدلالى للخطاب القرآنى وانتشاره داخل الأنظمة الدلالية الثانوية أو الثابتة بالأحرى، ثم بالدرجة الأولى في الخطابات التى تحتل المرتبة الثانية، وهى أنظمة تطبع بطابعها وسماتها كل الثقافة الإسلامية[3]".

وثانيهما، يتصل بمسألة التعالى" أو إضفاء التعالى على الأشياء، ونقصد التعالى بصفته ممارسة ثقافية مشتركة لدى جميع المجتمعات التى انتشرت فيها ظاهرة الكتاب المقدس .... متعالى/ مثولى، فوق طبيعى، مقدس/دنيوى... ويتعين على المرخ أن ينبش عن العملية التى أدت إلى توليد هذه المقولات لأول مرة، وكيف تمت بلورتها، وذلك لأنه ما إن تترسخ في نطاق اجتماعى تاريخى معين، حتى تمارس فعلها كنظام لإضفاء المشروعية على التصرفات الفردية والجماعية، ينبغى على التحليل النفسى الاجتماعى أن يكشف في كل عمل فكرى، وفى كل فترة عن مختلف مستويات التعالى الذى يمكن أن يكون عبارة عن مجاز مثالى رائع، أو أسطرة، أو تزييف أو تحريف أو أدلجة[4]".

وثالثها، يتمثل فيما وراء المثال القرآنى، فهدف القراءة" هو المساهمة في تحرير المعرفة التاريخية من إطار القصة ومجرياتها، من أجل جعلها تتوصل إلى وظيفة الكشف عن الرهانات الحقيقية للتاريخية[1]".

---

(١). محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ١٧٢.
(٢). السابق، ص ١٧٣.
(٣). السابق، ص ١٧٣.
(٤). السابق ص ١٧٣.

قراءة سورة" التوبة" عند أركون:

ويركز محمد أركون كثيرا على مبادئه النظرية التى أشرت إليها من قبل في تفسيره لسورة التوبة، من خلال مقصد أساسى له:" نحن نهدف من خلال هذه الدراسة إلى زحزحة مفهـــوم الوحـــى وتجاوزه، أقصد زحزحة وتجاوز التصور الساذج والتقليدى الذى قدمته الأنظمـــة اللاهوتية عنه، نحن نريد أن نزحزحه باتجاه فهم أكثر محسوسية وموضوعية، ولكنه ليس اختزاليا[٢]". ففى القرآن الكريم يلحظ أن" ديناميكية نزع التقديس / التقديس هى تـــتغلب علـــى التقسيم الكائن بين المقدس والدينوى... ولكن عندما يتم تأميم الدين بدءًا من الأمويـــين، فإن هذا التقسيم سوف يصبح مكتسبا نهائيًا مجمدًا من خلال التكرار الشعائرى والتطبيق الأعظم للقانون المقدس[٣]".

وعلى مستوى سورة " التوبة" فإن محمد أركون يلاحظ أنه لا يزال" ممكنا أن تنعكس جمـــيع العلامـــات، حتى بعد فتح الفضاء المقدس المتمثل بمكة، وهذه الديناميكية المعاشة والموضحة تماما من خلال معجم الخطاب القرآنى و تركيبته النحوية، وبلاغته الأسلوبية، هـــى التـــى تـــصنع الفرق الحاسم والنهائى بين... الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية، وأقصد بذلك الفرق بين التوتر الروحى الهائل المتجه نحو مطلق محدوس أو مستشعر به، وبـــين التقنين الطقسى الشرعى لخطوط التقسيم المرسومة من قبل الدولة الإمبراطورية... التي تنسب نفسها... إلى الرسالة الأولية أو التدشينية[٤]".

---

(١). السابق، ص١٧٤.
(٢). الـــسابق، ص ٧٦، وقارن الألوسى، روح المعانى في تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى، ٥/ ٢٣٥ ومـــا بعدها، محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ٩٥/٦ وما بعدها، الطبرى، جامع البيان في تأويل آى القرآن، ٣٠١/٦ وما بعدها.
(٣). محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ٧٧.
(٤). السابق، ص ٧٧.

(١). محمد أركون، الفكر الإسلامى: قراءة علمية، ص ٩٠ــ٩١..
(٢). محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ٤٩ــ٥٠.

وسورة التوبة تقدم نموذجا على تاريخية القرآن الكريم عند محمد أركون، بسبب: أن لهجتها والموضوعات التى تطرقت إليها، والجدل المباشر مع عرب الصحراء وأحكامها القاطعة ودعواتها للجهاد، تجعل منها مادة ملائمة لكى ندخل من جديد في الخطاب القرآنى كل ما تحذفه القراءات التقليدية أو تشوهه: أقصد التاريخية[1]"، إنها تقدم أفضل مناسبة لفهم الوحى من جهة الجانب التاريخى،" ليس فقط كشئ متعال جواهرانى أزلى أبدى، يقف عاليًا فوق التاريخ البشرى، على الرغم من أنه أرسل لهدايته وقيادته على هذه الأرض، فمن خلال أسلوبها ولهجتها الجدالية الحادة، وموضوعاتها الاجتماعية والتشريعية والسياسية، وكذلك طولها، تبين لنا هذه السورة كيف أن الطائفة الجديدة الوليدة قد انخرطت بعد فتح مكة في عملية بناء المؤسسات، وهى تستطيع أن تنقض العقود أو الاتفاقيات الموقعة سابقًا مع الفئات المعارضة، وتفرض عليها شروطها الجديدة، تحت التهديد بإشعال الحرب ضد كل هؤلاء المشركين الذين يرفضون شرع الله ورسوله... أما البدو... الذين يرفضون المشاركة في الحرب العادلة ... وفى سبيل الله، فقد ادينوا بقسوة في تلك السورة، وأما أهل الكتاب فقد أخضعوا وأجبروا على دفع الجزية، وهكذا تم تصنيف أو فرز الفئات الاجتماعية سياسيًا ولاهوتيًا، ويبدو الخط أو الحز الفاصل بينهما دينيًا من ناحية المبدأ، ولكنه في الواقع سياسى، وحدهم أولئك الذين عادوا إلى الله أو تابوا... وأدوا الصلاة مع الطائفة الجديدة، يتم الاعتراف بهم كأعضاء كاملين في هذه الطائفة الموعودة بالنجاة في الدار الآخرة[2]".

وملامح التاريخية في هذه السورة تتجلى فى" التاريخ الحدثى أو الوقائعى الناتج عن طريق الجماعة الوليدة للمؤمنين ومن أجلها... كما وتشكل هذه التاريخية ديناميكية المتغيرات الحاصلة في المجتمع العربى أثناء الفترة نفسها، كذلك تشكل الوعى الأسطورى التاريخى القادر على مفصلة التاريخ الأرضى المحسوس أو ربطه بالتاريخ المثالى والمقدس للنجاة في الدار الآخرة، وهذا التاريخ المثالى المقدس هو الذى ظل المحرك الأساسى للتاريخ الأرضى المدعو إسلاميًا حتى يومنا هذا، أقول ذلك ونحن نعلم ما يدين به التاريخ الحالى للمجتمعات الإسلامية إلى الديناميكية المتكررة لهذا الوعى، ولكن إذا كان

الخطـــاب القرآنـــى يـــستطيع علـــى هذا النحو خلع صيغة التعالى والتقديس على التاريخ الأرضى الأكثر دنيوية والأكثر عادية، فإنه لا ينبغى أن ينسينا الظرفية الراديكالية للأحداث التى اتخذت كحجة أو كتعلة لظهوره، بمعنى آخر ينبغى أن نفكر جيدا بالتفاوت الكائن بين الظـــرفية الأولـــية التـــى حصل فيها هذا الخطاب، وبين الديناميكية التى لا تستنفد للوعى الأسطورى التاريخى الذى يتغذى منها[1]".

إن الفكـــرة الأساســـية لـــدى أركون هى أن الأحداث التى تناولتها سورة التوبة، هى أحـــداث تاريخـــية أرضية حدثت بالفعل، ولكن هذه الأحداث بعد أن أسبغ عليها الخطاب القرآنى صبغة التعالى، ورفعها من المستوى الأرضى إلى المستوى السماوى، عن طريق ربطها بإرادة الله تعالى، أصبحت مقدسة؛ وبذلك فقدت طابعها التاريخى، خاصة بعد أن مرَ علـــيها الـــزمن المتطاول، ولم يعد الإنسان بقادر على أن يدرك تاريخيتها كليًا عن طريق هيبة القرآن الكريم، يقول أركون:" لماذا سورة التوبة على وجه الخصوص؟ لأن الدنيوى والمعايـــرى والسياسى والظرفى العابر، يقلص التدخل الإلهى إلى مجرد تنبيهات أو أوامر قاطعـــة، ولكـــن يبقـــى مع ذلك صحيحًا القول إن التاريخية المتجسدة في السورة، تشكل بالـــضبط العلاقة الكائنة بين كل حقيقة وبين الزمن، والمقصود هنا الزمن القرآنى المشكّل مـــن قـــبل الزمن المحدود للحياة الأرضية، ولكن هذا الزمن مرتبط أو متمفصل كليًا مع الـــزمن اللامحـــدود للحياة الأبدية، وهكذا نجد أن الزمن السماوى أو الإلهى، يقدم الإطار والمـــرجعية للزمن الأرضى بصفته مدة معاشة، وليس فقط مفهومًا لاهوتيًا أو فلسفيًا. إن الزمن القرآنى زمن ملئ، بمعنى أن كل لحظة من الفترة المعاشة مملوءة بحضور الله الذي يـــتكلم ويحاكم ويتصرف أو يمارس فعله في القرآن، ثم تحينَ هذه اللحظة أو تجسد لاحقًا في قلب كل مؤمن، يمارس الشعائر الدينية يوميًا، أو يمارس التأمل، أو ذكر تاريخ النجاة، أو التلاوة للكلام الموحى[2]".

وبالتالـــى فإن مهمة المؤرخ أن يقوم بعمل معاكس، بمعنى أن يعود عند أركون إلى لحظـــة القرآن الكريم، من أجل أن يكشف عن تاريخية كل ما فقد تاريخيته بواسطة الحفر

---

(١). السابق، ص ٥٠.

(٢). السابق، ص٥١.

الاركيولوجى، إن المهمة الأولى" في البرهنة على الكيفية التى تنتج بها سورة التوبة معنى محـركًا وتعبويًا بالنسبة لسامعيها الأول (زمن النبى) ثم الأجيال التالية من المؤمنين، وما هـى الشروط التى ينبغى توافرها لكى يستمر هذا المعنى في إحداث أثره وتحريك الناس؟ ومـا هـى مكانة الحقيقة التى تتطلب مثل هذا العنف لدى معاصرى محمد ولدى الأجيال التالية حتى يومنا هذا ؟".[١]

وفـى هـذه الحـال لا بد من بحث الناحية السيميائية الدلالية، ثم التاريخية، وأخيرا الانتربولوجية، وهى النقاط الثلاثة التى يعتمدها أركون في قراءاته الجديدة للقرآن الكريم.

وفـيما يتصل بالقرآن الكريم والعمليات الاجتماعية التى ولدته:" ينبغى أن لا ننسى أن الله والنبـى والمؤمنـين والكفار... إلخ ليسوا إلاّ تسميات مريحة وسهلة تدل على أدوار محـددة داخل التشكيلة السيميائية، وعلى مضامين معينة داخل الحقل السيميائى والمعنوى الخـاص بالخطـاب القرآنى الذى لا يمكن فصله عن العمليات الاجتماعية التى ولدته، أو التـى يمـثل تجلـيها اللغوى المتسامى أو الذى يتسامى بها. إنى اعتبر وجهة النظر هذه حاسـمة... إنهـا وحـدها التـى تجبـرها على استخدام المنهجيات والتحليلات الألسنية والـسيميائية والتاريخية والاجتماعية والانتربولوجية والفلسفية في آن معًا وبشكل متضافر فكر دينى يتجاوز التركيبات التقوية للتفسير التقليدى[٢]".

ويركـز أركون في تفسير سورة" التوبة" على ما يسميه: العنف، والتقديس، والحقيقة، مـن أجـل أن يؤسس تفسيرًا علميًا للظاهرة الدينية، وبها يتم التخلص في رأيه من عنف الجهاد الأصغر:" إن استراتيجية البحث هذه ينبغى أن تقودنا إلى بلورة مكانة معرفية أكثر اتـساعًا وأشـد متانة وصحة داخل منظور، يؤسس لنظرية تفسيرية للظاهرة الدينية، فيما وراء التحريـر الذى يقوم له كل دين معين بالقياس إلى تراثه التأويلى الخاص به، وعندئذ لـن نعـود نـتوقف طـويلًا عند تلك التشنجات التبجيلية التى تخفى وراءها الدعوات إلى

---

(١). محمد أركون، الفكر الإسلامى: قراءة علمية، ص ٩٣.
(٢). السابق، ص ١٠٠.

ممارسة عنف الجهاد المدعو بالأصغر، تحت النداء النبيل لنضال الروح الأعظم الممارس من قبل الصوفيين تحت التسمية المربحة الجهاد... وإنما ينبغي أن تقوم بشئ آخر مختلف جذريًا: ينبغي أن تنجح في عملية الخروج بشكل نهائي ولا مرجوع عنه من النظام اللاهوتي للحقيقة المطلقة، هذا النظام المركز على المثلث المفهومي: عنف، تقديس، حقيقة... وكان هذا المثلث قد دشن ورسخ بواسطة الخطاب النبوي نفسه، وعندئذ سوف يتخلص الاعتقاد الديني أيضا من الازدواجية الثنائية الشغالة حتى الآن بين الوظيفة الشعائرية للنص المقدس المتلو تلاوة بصوت مسموع، وبين الوظيفة المعيارية للنص المكتوب[1]".

وهنا يركز أركون على قوله تعالى:" فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وأتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم[2]"، موضحا أن السبب في ذلك يعود إلى أنه حتى" في سورة التوبة المكرسة بأكملها للتأكيد على الانتصار السياسي والاجتماعي والثقافي والاحتفال به، فإن تلك الآية تشكل ذروة العنف الموظف في خدمة حقوق الله، والله يقدم نفسه هنا كحليف أعظم للجماعة المختارة، وبهذا المعنى نقول إن العنف قد تم تصعيده والتسامي به على هيئة قربان أو أضحية، ثم الرضاء بها كتعبير عن الطاقة المعترفة بالجميل[3]".

وهذه الآية نجد أن المسلمين الذين أخذوا بالمفاهيم الحديثة لحقوق الإنسان في رأى أركون، يحاولون الالتفاف عليها، وجعلها نسبية عن طريق الاستشهاد بآيات أخرى أكثر سلمية، وهناك من يستند عليها من أجل فرض الجهاد في داخل المجتمعات الإسلامية

---

(١). محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٥٨.
See, Mohammmad Arkoun , Unthought in Contemporary Islamic Thought, pp,87-88

(٢). سورة التوبة، آية ٥.

(٣). محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٥٦ــ٥٧.

وخارجهـــا:" عـــندما نقرأ هذه الآية نفهم فورًا سبب الحماسة المغالية والمتهورة للمؤمنين الحرفيين الذين يعتنقونها، أو يرفعون لواءها من غير تفكير، كما ونفهم سر الانزعاج الذى تسببه لأولئك المسلمين الليبراليين الذين يعتنقون المفاهيم الحديثة لحقوق الإنسان، والحرية الدينـــية، والتسامح، وحرية التفكير... فإما أنهم يطبقونها بحرفيتها أو على حرفيتها في كل زمان ومكان من تعزيز فكرة الجهاد بصفته الجهد المبذول من أجل الحرب العادلة... وإما أنهـــم يحاولـــون التحايل عليها أو التخفيف منها وجعلها نسبية عن طريق الاستشهاد بآيات أخرى أكثر مسالمة وتحبيذًا للكلام التبجيلى عن حقوق الإنسان في القرآن[١]".

والفـــريقان معًا برأيه ينكرون تاريخية القرآن الكريم:" وهكذا نجد أن هؤلاء وأولئك يـــسقطون علـــى القـــرآن الهموم والأفكار والهيجانات السياسية الخاصة بالتاريخ الحالى والمجتمعات الحالية. إنهم جميعًا ينكرون تاريخية النص القرآنى وتاريخية عصرنا الراهن، ويشوهون بواسطة الحركة نفسها من القراءة... والممارسة التاريخية كل الشروط الواقعية والموضوعية لدمج الحقيقة في أزمة متنوعة ومتغيرة[٢]".

وهنا يركز أركون على القراءة الألسنية لهذه الآية، من خلال العلاقات بين الضمائر، وإطار التواصل والتوصيل:" إنه لا يمكن أن نقرأها خارج البنية التى تتحكم بالعلاقات بين الأشـــخاص والـــضمائر، وأقصد بذلك إطار التواصل أو التوصيل المشترك الذى يخترق الخطـــاب القرآنـــى مـــن أولـــه إلى أخره[٣]"، وهذا الأسلوب التواصلى:" يشمل كل أنواع الأســـاليب الأخرى ويوجهها، هذه الأساليب التى تندمج داخل بعضها البعض طبقًا لمراتبتة هـــرمية، ينبغـــى علـــى التحليل أن يحددها بدقة، عن طريق الكشف عن عمليات الوصل والفـــصل الكلامـــية[٤]"، ويحاول أركون أن يحلل بنية القول في القرآن الكريم على النحو

---

(١). السابق، ص ٥٦، الفكر الإسلامى: قراءة علمية، ص ٩٣، وقارن الألوسى، روح المعانى، ٢٢٤/٥ وما بعدها، محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ١١٤/٦ وما بعدها، والطبرى، جامع البيان، ٣١٩/٦ وما بعدها.

(٢). محمد أركون، الفكر الإسلامى: قراءة علمية، ص ٩٣، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ٥٦.

(٣). محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ٥٩.

التالى:

مُرسَـل إليه أول ـــ مُرسِل أول (أنا المتعالية + أنا ـ النحن) الموضوع (الخطاب النبوى)

مُرسَل إليه أول ـــ مُرسل ثان (المتكلم أو القائل)

المُرسل إليه الجماعى (أنصار/معارضون[١])"

إن التحلـيل الألـسنى على هذا النحو، يساعد القارئ فر رأى أركون" على استبصار الآليات الأزلية التى لا تختزل لكل مفصلة لغوية ودلالية للمعنى، أقصد مفصلة هادفة إلى توصيل رسالة ما... يضاف إلى ذلك أن هذه اللغة المصطلحية تريد أن تكون تقنية ودقيقة عن قصد[٢]" أو السبب في ذلك" تحرر السامع أو القارئ من خلال الإجبارية التى يفرضها مباشرة المعجم الراسخ للاعتقاد الارثوذكسى[٣]".

ومـن الواضـح أن أركون يلح على أن القرآن الكريم نص لغوى، وهى الفكرة التى سـبق الإشارة إليها من قبل لديه نصر أبو زيد، وهذا المنهج الألسنى يساعد في رأيه على تحيـيد الأحكام اللاهوتية التى تحيط بالنص، كما أنها تساعد على إقامة مسافة بين القارئ والمقـرؤ، وتمكـنه مـن التعرف على وسائل إنتاج المعنى من خلال تركيب الجملة أو العبارة.

وهـنا فـإن هـذه الآية تقرأ باعتبارها" وحدة صغيرة مدمجة داخل الوحدة المركزية الكبرى المتمثلة بحكاية تأسيس الميثاق... وهى حكاية استبعدت ووضحت من خلال حلقات عديـدة مـشكلة لـتاريخ النجاة... إن المُرسَل إليه الجماعى في مكة والمدينة يشتمل على معارضـين يرفـضون الميـثاق، وبالتالى فإن النضال ضدهم ضرورى، لكى يتم تحويل

---

(١). السابق، ص ٦٠.

(٢). السابق، ص ٦٢.

(٣). السابق، ص ٦٢ـ٦٣.

رفضهم إلى اعتراف[١]"، وفى هذا الموقف يوجد المسار السردى للقرآن الكريم كله، متمثلًا فى:

١ــ الحالة التى ينبغى تحويلها أو تغييرها (أى سحق جميع فئات المعارضين). ٢ ــ بطل العملية (المُرسل إليه الأول والأنصار). ٣ــ حلقات الصراع وتقلباته المختلفة. ٤ــ الاعتراف أو الحالة المحوّلة والمغيرة (أى انتصار الإسلام)[٢]"، وهنا يبدأ أركون في تحليل الضمائر المستخدمة، لكى يصل إلى أن" كلية الخطاب القرآنى المعطاة من أجل الاستبطان والعيش بصفتها الكلام الموحى هى التى تقدم التبرير وأكثر. هناك فئتان اجتماعيتان وقانونيتان (المؤمنون ضد المشركين) تتراءيان خلف الأدوار المدركة على مستوى المفصلة النحوية أو التركيب النحوى[٣]".

ومن الواضح أن هذه القراءة الألسنية التاريخية تؤدى إلى نزع قداسة القرآن الكريم، وذلك من خلال تطبيق تلك الآليات الجاهزة التى طبقت من قبل على الكتاب المقدس في الغرب، كما طبقت كذلك على النصوص الأدبية، بحيث أضحى الفكر الإسلامى المعاصر عاجزًا عن التفكير في موضوعه، إلا من خلال تلك الاستعارة المشوهة للمناهج الغربية، وتطبيقها على القرآن الكريم. والإسلام في هذه القراءة التاريخية نتاج للممارسة التاريخية للبشر، ومن هنا فهو يتطور ويتغير مثله مثل أي شيء على الأرض، فهو نتاج لمجموعة من الفاعلين الاجتماعيين شديدي التنوع، على النحو الذى يذهب إليه أركون[٤]، وهو الأمر الذى أوضحته هذه الدراسة على نحو مفصل، إن المطلوب هنا لدى هؤلاء هي تلك الصورة التاريخية للإسلام، وهو ما فعله الغربيون بالنسبة للمسيحية، ومعنى هذا أن ما يبقى هنا هو ذلك الإسلام التاريخي، الذى يكون موضوعًا للذكرى والدراسة، مثل المسيحية

---

(١). السابق، ص ٦٢ــ٦٣.

(٢). السابق، ص ٦٣.

(٣). السابق، ص ٦٣.

(٤). محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص ١٧٤.

تمامًا في الغرب[1]، ومن الواضح هنا أن أركون قد وقع في فخ المفاهيم المتناقضة لما بعد الحداثة[2].

ومـــن الملاحظ هنا أن تلك الآليات والمناهج التى تقوم من خلالها تلك القطيعة التامة مـــع التراث، والتواصل مع مناهج دراسة الدين في الغرب، تقوم عند هؤلاء على التغييب والحـــذف والإغفـــال لكل ما يعارض وجهة نظرهم أو يخالف رأيهم، فهم لا يأخذون من التراث الإسلامى إلا ما يؤكد وجهة نظرهم، وما يخالفها فإما أن يغيب أو تكون الاتهامات جاهزة مقولبة لكل من يخالف هذه الآراء بالرجعية والتخلف، وعقلية القرون الوسطي إلى آخـــر تلـــك الاتهامـــات التى أشرت إليها في ثنايا البحث عن سمات العقل الإسلامى عند الليبـــراليين الإنسانيين في العصر الحديث. والسؤال الذى يطرح نفسه الآن: إلى من يقدم هذا النتاج الفكري، هل يقدم للشعوب الإسلامية أم أنه يقدم للغرب؟

****

---

(١). السابق، ص ٦٠.

(٢). انظر، رونى هاليبر، العقل الإسلامى أمام تراث عصر التنوير في الغرب، ٢٠٣.