محمد أركون: زعزعة مفهوم القداسة

في موازنةٍ باهرةٍ بين موقفي نيتشه ودوستويفسكي من الإنجيل، يكشفُ أندريه جيد عن رَدَّةِ الفعل الأولى والعميقة لهاتين العبقريتين الإنسانيتين. «لقد استبدَّ بنيتشه حسدٌ من المسيح وصل به حَدَّ الجنون... وفي مؤلّفه الأخير «المسيح مكلّلاً بالشوك» جعل من نَفْسِه الخَصْمَ المُظَفَّرَ للمسيحِ الذي يَضَعُ نُصْبَ عينيه استئصال تعاليمه من الجذور»[1].

أمّا رَدَّة الفعل لدى دوستويفسكي فقد كانت مختلفةً تماماً. «أحسَّ دوستويفسكي منذ مقاربته الأولى للإنجيل أنَّ فيه ما يَسْمو، لا على شَخْصه فحسب، بل على الإنسانية جمعاء. لقد اشتمَّ فيه عِطْرَ الألوهة، وانحنى بخشوعٍ أمامَ عظمةِ المسيح»[2].

ربما كان هذا مَدْخلاً مناسباً لاكتناه الموقف الروحي لمحمد أركون من القرآن. وإذا كان من الصعب أن يقال: إن أركون يُعيدُ إنتاجَ موقف نيتشه الروحي من الإنجيل، فإنَّ قارئ أركون لن يكون مخطئاً إذا قال: إنّه لم يشتمَّ عظمةَ الألوهية من القرآن، وإنّه قارئٌ محرومٌ من «الفيض السماويِّ» على حدِّ تعبير محمد إقبال[3].

فهو طليعة الدارسين الذين أخذوا على عاتقهم «رَفْعَ عائق القدسية»[4] عن

---

(1) جيد، أندريه. **دوستويفسكي، مقالات ومحاضرات**، ترجمة: إلياس حنا إلياس، بيروت- باريس: منشورات عويدات، ط1، 1988م، ص108.

(2) المرجع السابق، ص109.

(3) إقبال، محمد. **جناح جبريل**، ترجمة وتعليق: جلال السعيد الحفناوي، مراجعة: محمد علاء الدين منصور، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2003م، ص138.

(4) حمادة، منتصر. «الآيات القرآنية والقراءات الحداثية عند د.طه عبد الرحمن»، =

النص القرآني، ونقل القرآنِ من الوَضْعِ الإلهيّ إلى الوضع البشري، ضِمْنَ آليةٍ مُحَدَّدةِ المعالم، استناداً إلى المناهجِ المُقَرَّرةِ في علوم الأديان، كما تبلورت في الثقافة الغربية، حيث تمَّ نَقْلُ مناهج علوم الأديان التي اتُّبعَت في تحليل التوراة والأناجيل ونقدها إلى مجال الدراسات القرآنية، مثل: علم مقارنة الأديان، وعلم تاريخ الأديان، وتاريخ التفسير واللاهوت، فَضْلاً عن «التوسُّل بالمناهج المُقرَّرة في علوم الإنسان والمجتمع، وإنزالها على النص القرآني، لا سيَّما اللسانيات والسيميائيات وعلم التاريخ وعلم الاجتماع وعلم الإناسة»[5].

مما لا شكَّ فيه أن محمد أركون قارئٌ مدجَّج بالمعرفة، لكنَّ «المعرفة المُفْرِطةَ قد تخنقُ الفكرة الإبداعية أحياناً»[6] وتُورثُ الخُيَلاءَ الثقافية. ولعلَّ في هذا تفسيراً لتلك «الإطاحة الاستخفافية»[7] التي ألحقها أركون بجهود السابقين في الدراسات القرآنية، وهي سمَةٌ بارزةٌ في كتاباته. ويُمَيِّزُ أركون ابتداءً بين ثلاثة اتجاهات في الدراسات القرآنية، على النحو التالي:

أ - القراءة الإيمانية (اللاهوتية)

ويقصدُ بها أركون كلَّ التراثِ التفسيري الذي خلَّفه المسلمون، وكلّ ما دُوِّنَ عن القرآن الكريم. وبعبارةٍ أخرى «كلُّ تعاملٍ مع القرآن الكريم يرسِّخُ القرآن الكريم ويُثبِّته في نفوس المؤمنين. وعليه، فإنَّ التفسير الإيماني للقرآن منغلقٌ داخلَ سياجٍ دوغمائي مُطْلق. «وهو [أي السياج] مُجْملُ العقائدِ الدينية والتصوُّرات والمسلّمات، والموضوعات التي تُتيح لنظامٍ من العقائد/ واللاعقائد أن يشتغل بمنأىً عن كلِّ تدخُّلٍ نقديٍّ، سواءٌ من الداخل أو من

= **مجلة المنطلق الجديد**، لبنان: ع9، 2006م، ص13.

(5) المرجع السابق، ص15.

(6) بيجوفيتش، علي عزت. **هروبي إلى الحرية**، ترجمة: إسماعيل أبو البندورة، بيروت- دمشق: دار الفكر المعاصر، دار الفكر، ط1، 2003م، ص66.

(7) حافظ، صبري. **أفق الخطاب النقدي**، القاهرة: شرقيات للنشر والتوزيع، ط1، 1996م، ص238. حيث استخدم صبري حافظ تركيب «الإطاحة الاستخفافية» في وصف كتابات د.كمال أبو ديب في الشعر الجاهلي وحرصه على التقليل من شأن الدراسات السابقة عليه.

الخارج»[8] وتأسيساً على ذلك، فإنَّ التفسير الإيماني يتبع استراتيجية الرفض من أجل المحافظة على الإيمان، أو تجييشه وتعبئته إذا لزم الأمر، ويعتمد تشكيلةً لا تراعي قواعدَ القراءة التزامنية، ولا قواعد القراءة التطورية للُّغة، وعليه فإن القراءة الإيمانية، من وجهة نظر أركون، لا تخدم القرآن ولا الفكر الإسلامي، وأن الباحثين المستقلّين من المستشرقين واللادينيين، هم وحدهم القادرون على تجديد فعل القراءة، وخدمة الفكر الإسلاميِّ.

إنَّ هذا النقد الحادَّ للقراءة الإيمانية لا يعني أن أركون يزدري هذه القراءة على المستوى المعرفي -على الرغم من شكوكي العميقة بحقيقة هذا الموقف الذي ربما كان مظهراً من مظاهر التناقض في فكر أركون- فهو يؤكِّد أن «أخْذَ القراءات الإيمانية بعينِ الاعتبارِ، أو دَمْجَها ضمن المنظور الموسَّع للمؤرِّخ، سوف يُغني المعرفة التاريخية، ويؤدي في ذاتِ الوقتِ إلى نقدٍ أَقلَّ تجريداً وتأمّلاً صِرْفاً للعقل الديني»[9] ويرى أركون أن المفسِّرين الكلاسيكيين كانوا «يُعوِّضون بواسطة صدق تجربتهم الدينية عن نواقص تفاسيرهم، أو عَدَمِ مطابقتها لمعنى النصِّ»[10].

ب - القراءة التاريخية الفيلولوجية

وهي القراءات التي تبلورت في سياقِ البحثِ الاستشراقيِّ في تاريخ القرآنِ، وبنيتهِ، ومناهج تفسيره. ويُبْدي أركون إعجابه الملحوظ بجهود الطلائع الاستشراقية أمثال نولدكه وبلاشير، لقدرتها على انتهاك المحرَّمات التي كانت

---

(8) أركون، محمد. **الفكر الإسلامي واستحالة التأصيل**، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ط3، 2007م، ص66.

(9) المرجع السابق، ص70. وقد علَّق هاشم صالح على هذا الموطن بقوله: «هنا يتبدّى الأفق الواسع الذي يعتبره أركون. فهو يرفض أن يحتقر القراءات الإيمانية للقرآن بحجة أنها قديمة بالية عفى عليها الزمن، ويرى أن من واجب الباحث دَمْجَها داخل الدراسة لأنها حصلت أولاً في التاريخ، ولأنها تدلُّ على تجربةٍ روحيةٍ حقيقية لدى الكبار الذين يتميزون بالخيال الخلّاق.

(10) أركون، محمد. **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ط2، 1992م، ص95.

تفرضها الأرثوذكسية الإسلامية على الدراساتِ القرآنية، وتمنَعُ الاقترابَ منها أكثر ممّا يجب[11]. ولكنَّه يُهاجمُ الوضعية القائمة للاستشراق، بسببِ انغلاقها داخل السياج التاريخي الفيلولوجي، الذي تم تدشينه في القرنِ التاسع عَشَر، ولم تنخرط في تحديثِ القراءة، بالإفادةِ من الفتوحات المعرفية في مجال الألسنيات والسيميائيات على وجه الخُصوص. كما ينتقد روح الحذرِ والمجاملة التي بدأت تظهر في كتابات المستشرقين المعاصرين، الذين يَصِفهم «بالخبراءِ في مجالٍ تخصُّصيٍّ محدودٍ ومَحْصورٍ تماماً، لكنهم ليسوا مفكرين أبداً»[12].

وفي هذا السياق يُقدِّم محمد أركون نقداً لاذعاً لصديقه ومُلْهِمه المستشرق الألماني جوزف فان إس صاحب كتاب «اللاهوت والمجتمع في القرون الثلاثة الأولى للهجرة» «وهو كتاب مكرَّسٌ لدراسةِ فترة التكوين الأولى للفكر الإسلامي، ويُلقي عليها أضواءً ساطعةً»[13] فقد تعامل فان إس بحذرٍ ملحوظ مع قضية المعتزلة، وراعى الموقفَ السُّنيَّ في تحليل طبيعة تفكيرهم، وترك تقييمهم النهائي للمسلمين[14]. وهذا موقف لا يروقُ لمحمد أركون، فانتقده بقوله: «إن صديقي جوزف فان إس الذي قدَّم للدراسات الإسلامية عطاءً استثنائياً هو -على الرغم من ذلك- أحدُ المستشرقين الذين يمارسون أكبر

---

(11) أركون. **الفكر الإسلامي واستحالة التأصيل**، مرجع سابق، ص44.

(12) المرجع السابق، ص46.

(13) أركون، محمد. **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الطليعة، ط1، 2001م، ص8.

(14) يقول جوزف فان إس: «كان بإمكاني أن أضربَ أمثلةً من المعتزلة. ولكن بما أنهم اعتبروا بمثابةِ الهراطقةِ من قِبَل أغلبية المسلمين فيما بعد، فإنَّه ينبغي عليَّ أن أحسب الحساب لذلك الاعتراضِ القائل بأنهم غير ممثلين بالنسبة للإسلام... فإني لا أستطيع أو لا أريد أَن أَقلبَ وجهة النظر الإسلامية للتاريخ رأساً على عقب. هذا شيءٌ يجب على المسلمين أنفُسِهم أن يقوموا به وليس عليَّ أنا». انظر:
- أركون. **الفكر الإسلامي واستحالة التأصيل**، مرجع سابق، ص34.
- أبو زيد، نصر حامد. **الخطاب والتأويل**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 2005م، ص107-108.

رقابةٍ ذاتيةٍ على أنفُسِهم، أقصُد بأنه يمارسُ رقابةً ذاتيةً على نَفْسهِ في كلِّ ما يخصُّ المجالَ المحفوظَ، أو المُخَصَّصَ للإيمان. وقد وصل به الأمرُ إلى حَدِّ خشيته إحدى تجليات هذا الإيمان [يقصد الإيمان السني]. . . نعم هذا ما فعله العلّامة الكبير فان إس!»[15] وغير خافٍ ما في هذه النبرةِ من اللومِ والعتابِ لهذا المستشرقِ، الذي لم ينخرط في «تفكيك كل أشكالِ الأرثوذكسيةِ التي خُلِعَت عليها أسدالُ التقديس زوراً وبُهْتاناً من قِبَلِ الفاعلين التاريخيين»[16].

وبالمقابلِ، فقد أَسبغ محمد أركون كلَّ مظاهرِ المديح والثناء على عملِ الباحثة الفرنسية جاكلين شابي، الموسوم بـ«ربِّ القبائل: إسلام محمد» الصادر عام 1997م، ورأى فيه «دراسة تخصصية ذات مستوى ممتازٍ وعميق»[17] وقدَّم له تحليلاً موسَّعاً افتتحه بقوله: «أَشعر بالسعادةِ فعلاً لأن أُشيرَ إلى كتابٍ قَيِّمٍ مثل هذا الكتاب، كتابٌ يمشي في الاتجاه الذي يرغبه الباحث المفكِّر ويسعى إليه. إنَّ كتابَها يُقَدِّمُ المثلَ العلميَّ المحسوس على إمكانيةِ تحقيق طفرةٍ نوعيةٍ وإبستمولوجية في الكتابة التاريخية عن القرآن، إنَّ المؤلِّفة ترسمُ حدوداً لا يمكن اختراقُها بين القانون المعياري لمهنةِ المؤرِّخ من جهة وبين مجال الفكر الإيماني والمعرفة الإيمانية من جهة أخرى»[18].

علَّق هاشم صالح مترجم الكتاب على هذا الموطن بقوله: «يبدو أنَّ الباحثة قد ذهبت بعيداً في أَرْخَنَةِ كلِّ ما نُزِعَتْ عنه تاريخيته على مَرِّ القرون. ولأَوّلِ مرةٍ يتجرّأ باحثٌ على أَرْخَنةِ النص القرآني إلى مثل هذا الحدِّ. لقد كشفت عن تاريخيته؛ أي عن ارتباطه بالقرن السابع الميلادي وبيئة شبه الجزيرة العربية، ولذلك فهو يصدم كثيراً حساسية المؤمن التقليدي»[19].

---

(15) أركون. **الفكر الإسلامي واستحالة التأصيل**، مرجع سابق، ص33-34.
(16) المرجع السابق، ص34.
(17) المرجع السابق، ص44.
(18) المرجع السابق، ص49-50.
(19) المرجع السابق، ص50.

لقد بلغت الإدانة للقراءة الاستشراقية ذروتها في قول محمد أركون «كل المستشرقين (ما عدا استثناءاتٍ قليلةً جدّاً لم تترك أيَّ أَثرٍ دائم) يزدرون المناقشات المنهجية والقلق الإبستمولوجي. ولا يهتمون إلّا بِدراسة الوقائع المادية المحسوسة، بالمعنى الذي يقصدونه، وضمن الإطار المعرفيِّ الذي يختارونه»[20]. ولكن هؤلاء المستشرقين -والكلام لهاشم صالح- يردّون على أركون، قائلين بأّنه لا يكفّ عن التنظير دون أن يُقَدِّم أيَّ دراسةٍ علميةٍ محسوسة لدعمِ برامجِهِ التنظيرية. وقد أصبح بعضُ المثقفين العرب يرددون نفس التهمة للتقليل من أهمية فكر أركون»[21].

ج - القراءات الألسنية والسيميائية والأدبية

تشكِّلُ هذه القراءات في نظر أركون البديلَ الفعّال للقراءتين السابقتين: الإيمانية والتاريخية الفيلولوجية (الاستشراقية)، اللتين تعانيان من ثغراتٍ منهجية كبيرة، أهمُّها أن المعايير المطبّقة في القراءتين السابقتين لا تنسجم مع المناهج اللغوية والنقدية والأدبية الحديثة. وهنا يتوجّه أركون صوبَ المعرفةِ اللغوية الحديثة، ويستمدُّ من السيميائيات التي دشَّنها ألجيرداس غريماس على وجه الخصوص، لأن علم السيمياء يطمح إلى الاستعادةِ النقديةِ، التي تتَّخذُ مسافةً بينها وبين الموادِّ المقروءة الأولية، ثم كل المواد الثانوية التي أنتجها التراث في آن واحد معاً. وبخصوص سيمياء الخطاب القرآني يؤكّد أركون «أن الخطاب القرآني مركّب كلّياً بواسطة مخطط معين للتوصيل (أي شبكة تواصل وتوصيل محدَّدة) نجد في هذا المخطط أن الوظائفَ المهيمنة تمارسُ من قبل الفاعل نفسه: أي الله، والله يتواصل مع مرسلٍ إليه منقسمٍ إلى نوعين: مؤمن وكافر، وتتمُّ عملية التوصيل عن طريق وسيط ذي مكانةٍ متميّزةٍ وسلبية في آن

(20) المرجع السابق، ص20.

(21) المرجع السابق، ص20. انظر أيضاً:

- هالبير، رون. **العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، (الجهود الفلسفية عند محمد أركون)**، ترجمة: جمال شحيد، دمشق: الأهالي للطباعة، ط1، 2001م، ص176.

معاً هو محمد. إنه مجرَّد ناقلٍ للوحي»[22].

وغير خاف أن الانحراف بفكرة نقل الوحي من الدلالة الإيجابية إلى الدلالة السلبية هو مظهر من مظاهر المغالطة لدى أركون! وقد وضَّح المستشرق الياباني توشيهيكو إيزوتسو هذه القضية على نحوٍ مختلفٍ بقوله: «لقد مُنح الوحي في القرآنِ مكانةً خاصَّةً جداً، إذ عوملَ كشيءٍ غير اعتيادي، شيءٍ غامض لا يمكن لسرِّه أن ينكشف للعقل الإنساني العادي، ومن هنا كانت ضرورة وجود الوسيط الذي يُدعى بـ«الرسول»[23]. فهل من مقتضيات النبوة أن يتدخل النبي في تعاليم الرسالة التي أوحي بها إليه؟فقد امتدت أطماع المشركين إلى تبديل القرآن والإتيان بغيره ولكن الله تعالى حسم أطماعهم بما أوحى إلى رسوله من قوله سبحانه ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا بَيِّنَٰتٍ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا ٱئْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَٰذَآ أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآيِ نَفْسِىٓ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ﴾ [يُونس: 15] وليس المقام متسعاً للدلالة على كون هذا المقام، مقام التبليغ هو من أمارات صدقه صلى الله عليه وسلم، بل هو من أمارات «الفرادة البنيوية» للنص بحسب رولان بارت، الذي درس مقطعاً من الإنجيل، وتوقف عند قضية إبلاغ النص إلينا نحن القراء وبالذات محكيات المعجزات، وخلص إلى أنّ «محرك هذا النص -يعني الإنجيل- وهنا فرادته البنيوية ليس هو البحث، بل الإبلاغ والإرسال»[24].

لقد أشار الشاعر الناقد ت. س. إليوت إلى عدم إمكانية قراءة الإنجيل كنَصٍّ أدبيٍّ لأنه نَصٌّ مُقَدَّس. وقد طرح هذه الفكرة بدقة ملحوظة على النحو التالي: «للإنجيل تأثير أدبي على الأدب الانكليزي، لا بصفته أدباً، ولكن

---

(22) أركون، محمد. **الفكر الإسلامي، قراءة علمية**، ترجمة: هاشم صالح، بيروت- الدار البيضاء: مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، ط2، 1996م، ص72.

(23) إيزوتسو، توشيهيكو. **الله والإنسان في القرآن**، ترجمة وتقديم: د.هلال محمد الجهاد، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2007م، ص240.

(24) بارت، رولان. **التحليل النصي، تطبيقات على نصوص من التوراة والإنجيل والقصة القصيرة**، ترجمة: عبد الكبير الشرقاوي، الدار البيضاء: مطبعة النجاح، 2001م، ص51.

بصفته تقريراً لكلمة الله، وحقيقة أنَّ رجال الأدب الآن يناقشونه كأدب تشير ربما إلى نهاية تأثيره الأدبي»[25] وقد سبقت الإشارة إلى المقاومة العنيفة التي واجهتها مدرسة التفسير الأدبي، لكن محمد أركون يبدي حماسة بالغة لإنعاش القراءة الألسنية الأدبية للقرآن، ويقصد أركون بالأدبية هنا، دراسة المجاز القرآني بعيداً عن ضغط نظرية الإعجاز، التي أصبحت جزءاً من العقيدة الرسمية (اللاهوتية) للمسلمين، وكانت سبباً في انتصار القراءات الحرفية للقرآن، وأداة ضغط على كل مقاربة ألسنية أو سيميائية دلالية أو أدبية للنص المقدس[26].

وقبل أن يقدم أركون تصوراته النظرية لإنجاز قراءة ألسنية أدبية للقرآن يعترف بوجود صعوبة كبرى لا يمكن تجاهلها، تتلخص هذه الصعوبة في أننا «عندما نتحدث عن العجيب المدهش في القرآن، فإن ذلك يعني أننا سنطبق عليه بالضرورة مناهج التحليل الألسني والأدبي، التي تم إنجازها اعتماداً على النصوص المكتوبة. هذا في حين أن القرآن -تماماً كالتوراة والإنجيل- هو أولاً لغة دينية»[27]. ثم يعرف اللغة الدينية بأنها «مجمل التظاهرات والصياغات المعبرة للروح الدينية: من حركات وكلام وشعائر، ثم فيما بعد من كتابة، التي تترجم الروح بوساطتها علاقتها المطلقة بالمطلق الذي تعيشه»[28] معترفاً بأنه لا تزال تنقصنا الألسنيات وعلم الدلالات الملائم(سيميوتيك) من أجل أن نحلل بدقة لغةً كهذه. ثم يصوغ إشكال اللغة الدينية على النحو التالي: كيف يمكننا أن نتحدث عن العجيب المدهش(أو عن الساحر الخلاب) في القرآن دون أن نتخذ موقفاً اختزالياً تجاه اللغة الدينية[29]؟.

لقد انطلق محمد أركون في قراءته للنص القرآني من موقع رمزية اللغة

---

(25) جاسبر، دايفيد. **مقدمة في الهيرمينوطيقا**، مرجع سابق، ص166.
(26) أركون. **الفكر الإسلامي واستحالة التأصيل**، مرجع سابق، ص62.
(27) أركون. **الفكر الإسلامي، قراءة علمية**، مرجع سابق، ص190.
(28) المرجع السابق، ص 190.
(29) أركون. **الفكر الإسلامي، قراءة علمية**، مرجع سابق، ص190.

الدينية ومجازها. «لأن اللغة الدينية -بحسب أركون- تتميز عن اللغات، في أنها تعرض صوراً رمزيةً للحياة، أكثر مما تقدم تعابير مباشرة عن الحياة والوجود.لقد اكتشفت اللغة الدينية، بشكل فريد نادر المثال،الرمزية الدينية»[30] ويوضّح نصر حامد أبو زيد دوافع هذا الاختيار بتأكيده «أنَّ القرآن أحدث تجديداً معنوياً سيمانتياً عن طريق استخدام المجاز، وعن طريق هذا المجاز تكتسب اللغة الدينية رمزيتها القابلة للانفتاح من خلال دائرة التأويل»[31].

إنَّ نظرية اللغة المجازية ورمزيتها واحدةٌ من ستِّ نظريات اقترحها فلاسفةُ اللغة وعلماءُ اللاهوت لتفسير اللغة الدينية. ويرى أصحابُ هذه النظرية أن لغة الدين هي لغة التمثيل (المجاز) وليست لغة الحقيقة، وأنَّ المفاهيم المُضمَّنةَ في الكلمات الدينية، لا سيَّما في الكتب المقدَّسة ليست المعاني المقصودة في الاستخدامات العرفية»[32]. ومن أشهر القائلين بذلك أبو حامد الغزالي (505هـ) في سياق التصوُّفِ الإسلامي، والقديس توما الأكويني (توفي1274م) في سياق اللاهوت المسيحي، واللاهوتي البروتستانتي بول تيليش الذي يرى أن «الإيمانَ الديني الذي هو بمثابة «الغاية القُصوى» لغاية الوجود، لا يمكن التعبير عنه إلَّا بلغة الرمز، لأن كلَّ ما يَتَّصلُ بالغايةِ القصوى -بغِضِّ النظرِ عن المصاديق- له معنى رمزي. ويستثني تيليش من ذلك قضية حقيقية واحدة ليس لها معنىً رمزي، وهي «وجود الله» الذي هو الوجود المحض»[33].

لقد احتدم سجالٌ حادٌ داخلَ الثقافةِ العربية حول وقوعِ المجازِ في القرآن. وذهب التيار المتشدِّد الذي يُمثِّله ابن حزم (توفي456هـ) من الظاهرية وابن تيمية (توفي728هـ) من الحنابلة، إلى نفي وقوع المجاز في القرآن. وقد بنى

---

(30) أركون، محمد، وغارديه، لوي. **الإسلام، الأمس والغد**، ترجمة: علي المقلد، بيروت: دار التنوير، 1983م، ص202

(31) أبو زيد. **الخطاب والتأويل**، مرجع سابق، ص118.

(32) مصطفوي، محمد. «نظريات لغة الدين وإشكاليتا المعرفة والتبيين»، **مجلة المحجة**، لبنان: معهد المعارف الحكمية، ع10، 2004م، ص117.

(33) مصطفوي. **نظريات لغة الدين وإشكاليتا المعرفة والتبيين**، مرجع سابق، ص119.

ابن تيمية كتابه الضَّخْمَ «درء تعارض العقلِ والنقل» على هذا الأساس، وهاجمَ بضراوةٍ بالغةٍ جميع معاقل القائلين بوقوع المجاز في القرآن، ورأى ضرورة اللجوء إلى التأويل عند اصطدام الأدلة النقلية مع العقلية، لكن جمهور العلماء من اللغويين والفقهاء والمتكلمين متفقون على وقوع المجاز في القرآن، وللمسألة مدارك ليس هذا مقامَ بَحْثِها[34]. أمّا القولُ بأن لغة القرآن لغة رمزية مجازية فهو قريبٌ من قول بعض الفلاسفة الذين سمَّاهم ابن تيمية «أهل الوهم والتخييل» وهم الذين يقولون: «إنَّ الأنبياءَ أخبروا عن اللهِ وعن اليومِ الآخرِ، وعن الجنةِ والنارِ، وعن الملائكةِ بأمورٍ غير مطابقةٍ للأمر في نَفْسِهِ، لكنَّهم خاطبوهم بما يتخيَّلون به ويتوهمون أن الله جسمٌ عظيم، وأنَّ لهم نعيماً محسوساً، وإن كان الأمر ليسَ كذلك في نفسِ الأمر، لأنَّ من مصلحةِ الجمهورِ أن يخاطبوا بما يتوهَّمون به ويتخيّلون أنَّ الأمر هكذا»[35]. ولابن سينا «رسالةٌ في إثباتِ النبوات» وتأويل رموزهم وأمثالهم، ذهبَ فيها إلى أنَّ «المشترطَ على النبيِّ أن يكونَ كلامه رمزاً وألفاظه إيماءً»[36]. ونقل عن أفلاطون في كتابه «النواميس»: «أنَّ من لم يقِف على معاني رموزِ الرسل، لم يَنَل الملكوتَ الإلهيَّ»[37].

لقد حوصر هذا الاتجاه في الثقافةِ العربية الإسلامية، ووُصِمَ بالغنوصية الباطنية، وتمَّ إقصاؤه عن دوائرِ التأثير المباشر، لكن هناك انبعاثاً قوياً لرمزية اللغة في إطارِ البحثِ في فلسفةِ اللغة عموماً، وطبيعة اللغة الدينية على وجه الخصوص، فالنصوصُ القديمة لم تَعُدْ «بشَكْلِها البدائي مقبولةً أبداً. ثم استُدْعيَ التأويل لمواءمةِ النصوصِ القديمة مع المطالب الحديثة. وعلى هذا

---

(34) انظر بسط هذه المسألة في:
- السيوطي، جلال الدين. **المُزهر في علوم اللغة وأنواعها**، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى وآخرين، بيروت: دار الفكر، د.ت.، ج1، ص355.

(35) ابن تيمية. **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: محمد رشاد سالم، بيروت: دار الكنوز الأدبية، ط1، 1971م، ج1، ص8.

(36) ابن سينا. **رسالة في إثبات النبوات**، حققها وقدَّم لها: ميشال مرمورة، بيروت: دار النهار للنشر، ط1، 1991م، ص48.

(37) المرجع السابق، ص48.

النحوِ بادر فيلون الاسكندراني (توفي50م) إلى تفسير القصص التاريخية الحرفية في التوراةِ اليهودية على أنّها نماذج روحانية. إنَّ قصَّةَ الخروج من مصر، والتيه في الصحراء حوالي أربعين عاماً، والوصولِ إلى أَرضِ الميعاد، كما يقول فيلون، كناية عن انعتاقِ الروح الفردية، واجتياز المِحَن، وأَخيراً الخلاص»[38].

إنَّ الفكرة الأساسية في التفكير الألسني لدى أركون هي «خصوصية هذه اللغة» وإنَّ البحث في هذه الخصوصية ينطلق من مسلّمةٍ أساسيةٍ، مفادها قدرة هذه اللغة على تحويل الآني والتاريخي والنسبي إلى «المطلق» و«المتعالي» و«الأزلي». وهذه القدرة تحتاج من الباحث إلى تحليل آليات تلك اللغة، التي تمكّنها من إحداث هذا التحوُّل»[39] وفي هذا السياق يؤكّد أركون أن الخطاب القرآني مختلفٌ عن كلِّ خطابٍ آخر في اللغة العربية، وأن هذا الاختلاف ليس نابعاً من فكرة التفوّق الأدبي الذي ركَّزت عليه نظرية الإعجاز، بل من المعطيات الشكلية والنحوية، والمعنوية والبلاغية والأسلوبية والإيقاعية الخاصة بالقرآن، والتي يمكن حصرُها والكشف عنها عملياً. إن المجازَ يلعبُ دوراً حاسماً في تشكيل كلّية الخطاب القرآني»[40].

لقد اختار أركون مفهوم «المقاربة الأدبية» للتعبير عن طبيعة قراءته للقرآنِ وتتلخَّص هذه المقاربة خَطِّياً على النحو التالي: «لا تشكِّلُ المقاربةُ اللفظية المعجمية إلّا اللحظةَ الأولى للتحليل اللغويِّ والألسني الذي ينبغي أن يؤدي بدوره إِلى التحليل الأدبي»[41]. ويؤكّد «أنَّ أيَّة مقاربةٍ أدبيةٍ للقرآنِ ينبغي أَن تبتدئ باستعادةٍ نقدية للأدبياتِ التي دارت حول الإعجاز»[42] ويتوقَّف عند الإسهام النقدي الذي أسهم به الباقلّاني (توفي 403هـ) في كتابه «إعجاز

(38) سونتاغ، سوزان. **ضد التأويل ومقالات أخرى**، ترجمة: نهلة بيضون، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2008م، ص19.
(39) أبو زيد. **الخطاب والتأويل**، مرجع سابق، ص107.
(40) أركون. **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، مرجع سابق، ص72.
(41) المرجع السابق، ص198.
(42) المرجع السابق، ص198.

القرآن» على وجه الخصوص، مشيراً قَبل ذلك إلى أنَّ نظرية الإعجاز القرآني قد نُظِّرَت بشكلٍ كثيفٍ ومنتظم من قِبَل العديد من المؤلفين العرب، الذين يُسيطرُ عليهم منطق أَرسطو وبلاغتُه.

وقد تتبَّع إحسان عبّاس بدقَّتِهِ المعهودة جذورَ التأثرِ بالثقافةِ اليونانية، ابتداءً من الرُّمَّاني (توفي 386هـ) وانتهاءً بحازم القرطاجني (توفي 684هـ) الذي جسَّدت شخصيته النقدية «ملتقى الروافِد العربية واليونانية جميعاً»[43]. وبخصوص الباقلاني فقد ظفِر بدراسةٍ نقدية تحليلية من المستشرقة الألمانية أنجيليكا نويفرت، ذهبت فيها إلى أن «فكرة التحليل الخاصةَ بالباقلّاني تتَّفق مع طريقة من طرقِ النظرِ إلى النثرِ المشكَّلِ تشكيلاً فنيًّاً ذات التقليد القديم في الغرب -إذ إنَّها تعود إلى أرسطو طاليس نَفْسِه- وهي عبارةٌ عن منهج لتقسيم النصِّ إلى أجزاءٍ تركيبية صغيرة، تُسمَّى باليونانية «كولون» (kolon)»[44].

وعند تحليل أركون لعمل الباقلاني، فإنَّ فكرة «النظمِ العجيبِ الفريد» للقرآن هي التي استأثرت باهتمامه وتحليله. فعلى الرغم من أنَّ الوعيَ اللغويَّ العربيَّ كان خاضعاً للحاجةِ الدينية من أجل «البرهنة على الصفةِ الإعجازية للكتابِ المقدَّس، فإنَّه كان قد لاحظَ جيِّداً، إما عن طريقِ الحَدْسِ، وإمَّا بواسطةِ التحليلات البلاغية، نَقْضاً للعادةِ في التركيب اللغوي للخطاب القرآني»[45].

وفي هذا السياق يرصد محمد أركون عَشْرَ خصائص أدبية تمنحُ القرآن تفرُّده الأدبيَّ وسمُوَّه البلاغي. ويأتي في طليعة هذه الخصائص «بنية الجملة القرآنية التي تختلف عن كلِّ نظام معروفٍ في الخطاب العربي»[46]. وبعبارة نصر حامد أبو زيد، فإنَّ «القرآن الكريم يطرح جنساً أدبياً فريداً بحَدِّ ذاته. وهو

---

(43) عباس. **تاريخ النقد الأدبي عند العرب**، مرجع سابق، ص539.

(44) نويفرت، أنجيليكا. **طريقة الباقلاني في إظهار إعجاز القرآن**، ضمن كتاب (دراسات عربية وإسلامية مهداة إلى إحسان عبّاس)، تحرير: وداد القاضي، بيروت: الجامعة الأمريكية، ط1، 1981م، ص284.

(45) أركون. **الفكر الإسلامي، قراءة علمية**، مرجع سابق، ص199.

(46) المرجع السابق، ص199.

مفهومٌ تبنّاه طه حسين، عندما أَوضَحَ أنَّ القرآن الكريم لا هو بالشعر ولا بالنثر، إنَّه قرآن»[47].

وهذه المسألة يؤكدها المستشرق الفرنسي جاك بيرك بقوله: «ولكن الأكثر شعريةً بالنسبةِ إلى ذَوْقِنا، ولم يستطع المعاصرون أن يجدوا تفسيراً له، إنّما هو التركيب القرآني نَفْسُه الذي يتفَتَّتُ من طرفٍ إلى طرفٍ بإيقاعٍ سَجْعي. وإنَّ هذه الطريقة التي لم تكن نثراً ولا شعراً، كان المعاصرون [للقرآن] يعرفونها ويمارسونها في بعضِ الأحيان. وإن هذا ليعني أنَّ دهشتَهم لم تأتِ من هذا الشكلِ في ذاته، فقد كان قسُّ بن ساعدة وآخرون يعرفون أن يستخرجوا منه تَنْغيماً جميلاً، ولكنه كان الربط الجديد الذي أحدَثه القرآن بين هذه الأشكال»[48].

لا شكَّ أن الاقتصارَ على عملِ الباقلّاني غير كافٍ في توضيح نظرية الإعجاز وعلاقتها بالمدخلِ الأَدبيّ. فقد انبثق هذا المدخلُ في سياقِ سجالٍ حادٍّ بين المعتزلة والأشاعرة على وجه الخُصوص. وقد تتبَّعَ نصر حامد أبو زيد دقائق الخلاف بين هذين الاتجاهين العقائديَيْن، وميَّزَ الإضافة الجوهرية لأعلامِهما، ابتداءً من إبراهيم النظَّام (توفي232هـ) وانتهاءً بعبد القاهر الجرجاني (توفي471هـ) مروراً بالقاضيين: أبي بكر الباقلاني (توفي403هـ) من الأشاعرة، وعبد الجبّار الهمذاني (توفي415هـ) من المعتزلة، فضلاً عن جهود الجاحظ وأبي هاشم الجُبَّائي[49] حيث درس نظرية الإعجاز في سياقها التقليدي، ووضع بين أيدينا خلاصةً مركَّزةً لأهمِّ مقولاتها التي أَسهمت في تطوير المدخل الأَدبي للتفسير. وهو الشيءُ الذي أخلَّ به عملُ محمد أركون.

لقد استعاد محمد أركون التحليلات الكلاسيكية لنظرية الإعجاز ضمن المبادئ التنظيمية التالية:

---

(47) Abu-Zayd, "The Dilemma of the Literary Approach to the Quran," 14.

(48) بيرك، جاك. **القرآن وعلم القراءة**، ترجمة وتعليق: منذر عياشي، بيروت- حلب: دار التنوير، مركز الإنماء الحضاري، ط1، 1996م، ص113.

(49) Abu-Zayd, "The Dilemma of the Literary Approach to the Quran," 18.

1 - **التشكيلة المجازية**: والمراد بها «مجموعة القوانين الداخلية التي تُهيمن على أسلوب اشتغال هذا النظام [يعني القرآن] وتعملُ على تحويل ما هو واقعيٌّ إلى رمزٍ بواسطةِ العملية المجازية»[50] وفي هذا السياقِ يشير أركون إلى المستشرق الإنجليزي مونتغمري واط الذي يرى أنَّ لبَّ المشكلة في اللغة القرآنية «يبدو كامناً في طبيعةِ المجاز. . . وأن إنسان اليوم المعتاد على النظرةِ العلمية يميلُ إلى اعتبارِ الشيءِ الموصوف فقط بواسطةِ المجاز بأنه غير حقيقي أو غير واقعي»[51].

2 - **الحكاية الأسطورية**: ينتقد محمد أركون التنازلات التي قدَّمها محمد أحمد خلف الله في كتابه «الفن القصصي في القرآن» للحفاظ على عقيدة الإعجاز، ويدعو إلى إنجاز مهمَّة صعبة جداً لبلورة «نظرية لتفسير الحكاية الأسطورية» بالإفادة من المعطيات المنهجية لغريماس في تفسير الحكايات الشعبية والعجائبية. وفيما يخصُّ القرآن يعترف أركون بغياب علم دلالات خاص باللغة الدينية[52].

ويقرر أركون أن التفكير في مختلف حكايات الأنبياء والأمم السابقة التي وردت في القرآن يقتضي القيام «بنقدٍ تاريخي لتحديد أنواعِ الخلطِ والحذفِ والإضافةِ والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس. كما ينبغي القيامُ بتحليل بنيوي لتبيين كيف أنَّ القرآن يُنْجِزُ أو يُبَلْوِرُ (بنفس طريقةِ الفكر الأسطوري الذي يشتغل على أساطير قديمة متبعثرة) شكلاً ومعنىً جديداً، أي عملاً متكاملاً مجهَّزاً بطريقةِ استخدام وأسلوبية خاصة في اللغة العربية»[53]. كما تحتاج قصص الأنبياء من أجل أن تُتمثَّل بشكلٍ تامٍ من قبل وعي المؤمن بها إلى علاقة

(50) أركون. **الفكر الإسلامي، قراءة علمية**، مرجع سابق، ص201.

(51) المرجع سابق، ص201.

(52) المرجع السابق، ص201.

(53) المرجع السابق، ص203.

(إدراك-وعي) مشابهة لتلك العلاقة التي تتطلبها كلُّ الحكايات الأسطورية من أجل التصديق بها»[54].

إنَّ القولَ بأسطورية القَصَصِ القرآني موقفٌ تبنّاه المتلقي الأوّل/ المشرك القرشي في مكَّةَ. وقد شَدّد القرآن النكير على القائلين بذلك. وتذكر كتب السيرة والتفسير: أنَّ النَّضْرَ بن الحارث كان قد ذهب إلى بلاد فارس، وتعلَّم من أخبار ملوكهم رُسْتم وإسفنديار، ولمّا قَدِمَ وجد رسول الله ﷺ قد بَعَثَه الله، وهو يتلو على الناس القرآن، فكان إذا قام ﷺ من مجلسٍ، جلسَ فيه النَّضْرُ فيُحدِّثهم من أخبار أولئك، ثم يقول: بالله أيُّهما أحسن قصصاً؟ أنا أو محمد؟ ولهذا لما وقع النَّضْرُ أسيراً يوم بَدْرٍ لم يسمح رسول الله ﷺ بمفاداته، فكلَّمه المقداد بن الأسود رضي الله عنه في ذلك، وكان هو الذي أسره، فقال: يا رسول الله، أسيري! فقال رسول الله ﷺ: «إنّه كان يقول في كتاب الله عزَّ وجلِّ ما يقول» ثم أمر به، فقُتِلَ صَبْراً بين يديه صلوات الله وسلامه عليه»[55]. وفي هذا ونظائرِهِ دلالةٌ على شناعةِ هذا القول وهُجْنتهِ، وتباعده من التمييز والنظر. وفي هذا وأمثاله من المكابرين نزل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتُنَا قَالُوا۟ قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَآءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَـٰذَآ إِنْ هَـٰذَآ إِلَّآ أَسَـٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [الأنفال: 31] ولو كان المقامُ متَّسعاً لذكرت التحليل الإيماني العميق الذي قدَّمه سيد قطب -ممثِّل القراءة النورانية بامتياز- لهذه الآية وكيف أنَّها مندرجةٌ في سلسلةِ المناورات المتواصلةِ للحيلولةِ بين الناسِ وبين الانتفاعِ بنورِ القرآن من خلالِ هذه البلبلةِ التي كان لها «بعضُ الأَثر في الوسطِ الجاهلي قبل أن تتجلّى الفوارقُ بين هذه الأساطير والقصص، وبين القرآن الكريم»[56].

إنَّ الفكر الفلسفيَّ الحديثَ في مسارِهِ الوجوديِّ (الوجودية) عميق التمييز

---

(54) المرجع السابق، ص203.

(55) الطبري، أبو جعفر إبن جرير. **جامع البيان في تفسير القرآن**. بيروت: دار الفكر، 1983، ج3، ص504. وانظر أيضاً: إبن كثير، إسماعيل بن عمر. **تفسير القرآن العظيم** .تحقيق: مجمد سلامة، جدة: دار طيبة، 2003، ج4، ص46.

(56) قطب، سيد. **في ظلال القرآن**، القاهرة: دار الشروق، ط25، 1996م، ج3، ص1503.

بين تعاليم الأنبياء والوعي الأسطوري. وإنَّ الفكرَ التأمُّليَّ لدى الإنسان، كما يرى كارل ياسبرز، قد بزغَ في حقبةٍ تاريخية ظهر فيها بعثٌ عجيب واسع الانتشار للروح البشري، هي «حقبة الأنبياء العبرانيين، وحقبة الازدهار الهائل للحضارة اليونانية ونهاية عصر الأسطورة»[57]. ويوضِّح مارتن بوبر أن تعاليم الأنبياءِ كانت تتضمَّن ثورةً في الوجودِ البشري، من حيث إنها بحثٌ عن وجودٍ إنساني أصيل، وأن عظاتِ الأنبياءِ كانت تدعو بصفةٍ خاصةٍ إلى «التَّحول» من الوثنية، من العباداتِ التي تجري بطريقةٍ آليةٍ، وغالباً ما تهبط بقيمة الإنسان، إلى العلاقةِ المسؤولة بالله والمجتمع... ولم تكن رسالةُ الأَنبياء تدعو الناسَ إلى تَرْكِ هذه العبارات الجوفاءِ فحسب، على أنها يمكن أن تُفَسَّر كذلك بأنها تدعوهم إلى التخلي عن العقلية الأسطورية، من حيث إن هذه العقلية ينعدم فيها الإحساس بالزمن... وبعبارةٍ أخرى، لقد دعا الأنبياءُ الناسَ إلى مواجهة الوجود البشريِّ بما يتَّسم به من طابع زماني وتاريخي جذري، وإلى الخروج من الرَّحِمِ اللازماني للفكر الأسطوري[58].

3- التعبير عن الوعي الأخروي: ينظرُ محمد أركون إلى ثنائية الزمان والمكان، كما هي معروضةٌ في القرآن، على أساس أنها تُمَثِّلُ الفَصْلَ الأولَ من تاريخ الخلق الإلهي. «وضمن هذا الزمكان المتجانس الذي نتج عن فعل الأمر الخلّاق (كن، فيكون) تدور دراما الخلاص حتى «أجلٍ مسمّى» وضمن هذا المنظور نلاحظ أن الكون عبارةٌ عن مخزنٍ للعلامات أو الآيات، الرموز التي تُغَذِّي التفكُّر والتأمُّل بالكبير اللامتناهي، والجميل الـخَيِّرِ والمتناغم والمنتظم والدال»[59] .فأركون يرى أن الوعي الذي يُشكِّلُه الخطاب القرآني

---

(57) ماكوري، جون. **الوجودية**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة: فؤاد زكريا، الكويت: عالم المعرفة، ع58، 1982م، ص49-50.

(58) المرجع السابق، ص51-52. ولمزيد من التفاصيل حول طبيعة العلاقة بين الأسطورة والدين، انظر:

- كاسيرر، إرنست. **مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان**، ترجمة: إحسان عباس، مراجعة: محمد يوسف نجم، بيروت: دار الأندلس، د.ت.، ص140.

(59) أركون. **الفكر الإسلامي، قراءة علمية**، مرجع سابق، ص204-205.

يتأسّس على التفريق بين «أزمنةٍ ثلاثة: الزمن القصير والمؤقت العابر للحياة الدنيا، ثم الزمن غير المحدود للموت والإقامة في القبر، ثم زمن الآخرة أو العودة الأبدية، وهذا هو الزمن الذي يقود كلا الزمنين السابقين ويعلو عليهما»[60].

إنَّ المعضلة التي يطرحها أركون هنا، هي أننا لا نستطيع تحليل هذا الوعي الأُخرويِّ، وتحليل الوعي الذي يفترضه ويؤسِّسه. وإن الأمر سيتغير «جَذْرياً فيما إذا قُرِئ الخطاب القرآني من قِبَلِ ما نُسمِّيه اليوم بالوعي التاريخي»[61]. فَثَمَّةَ فرقٌ جوهريٌّ بين القراءتين، ففي الحالة الأولى سوف نلاحظ أن هناك «تواصلية بين القول والفعل، بمعنى أن الإنسان يعيش (على الأقلِّ في نيَّته) كلَّ المعنى المدلول عليه في الوحي، دون استبعاد أيّةِ حقيقةٍ عجيبةٍ مدهشةٍ تتعلَّق بالحياة الأخرى. وأمّا في الحالة الثانية، فهناك طلاق بين القول والفعل، وأكثر ما يمكن التفكير به هو إمكانيات الحُلم والتخيُّل»[62].

لا شكَّ أن هناك قطيعةً جذريةً بين أدبية النص القرآني كما تجلَّت في سياق نظرية الإعجاز التقليدية، وأدبيته ضمن هذا المنظور الأركوني المُنْبَجسِ من خلفية معرفية شديدة التعقيد والتنوُّع. إن السؤال الذي يطرح نَفْسَه هو: كيف سيوظف أركون هذا الجهاز المعرفيَّ الذي يبثُّ الرعب في نَفْسِ قارئه المعاصر؟

يمكن النظر إلى مفهومي «أشكلة النص القرآني»[63] و«الزحزحة»[64]

---

(60) المرجع السابق، ص205.

(61) المرجع السابق، ص205.

(62) المرجع السابق، ص205.

(63) الأشكلة Problematization تعني جعل الشيء إشكالياً، بعد أن كان يبدو بديهياً، أو تحصيل حاصل.

(64) الزحزحة Displacement تعني زحزحة المفهوم عن موقعه التقليدي الراسخ، ثم تفكيكه كي يتجاوز معناه التقليدي الراسخ، انظر:
- أركون. **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، مرجع سابق، ص 28. وتحديد المفاهيم للمترجم.

بوصفهما مفهومين إجرائيين يسهمان -إلى حد بعيد- في الكشف عن منهج محمد أركون، ورؤيته في قراءة النص القرآني من نحوٍ، والكشف عن اتجاهات تلك القراءة على مستوى المضامين والأفكار من نحو آخر.

إن جعل النص القرآني موضوعاً إشكالياً لا يعني هنا أنَّ أركون يقدّم رؤية جديدة في تفسير النص، وإنما يعني أنه يسعى إلى تفكيك كل الأفكار التي رسمها الاتجاه السلفي في تفسير القرآن وفهمه، لأن مسألة أشكلة النص القرآني لا تبدو للباحث وللقارئ المطلع مسألة جديدة، أو اتجاهاً جديداً في درس القرآن وموضوعاته ومشكلاته، فالنص القرآني -كما هو معلوم- نص إشكالي، أثار جدلاً حاداً بين المذاهب والفرق الإسلامية، ولعلَّ المسألة التي كانت أكثر إشكالية من غيرها هي مسألة «خلق القرآن»، فضلاً عن مسألة «الوحي» ومسألة «التنزيل»، ومسألة جمعه، وترتيب سوره، كما أنَّ فكرة أشكلة النص من الداخل قد نجدُ ما يشير إليها عند المعتزلة والأشاعرة وفرق الشيعة، على مستويات بنية اللغة، خصوصاً فيما يتعلق بمسألتي: المجاز والإعجاز.

غير أنَّ أركون حينما يجعل من النص القرآني نصاً إشكالياً، فإنه يسعى إلى تحقيق أَمرين:

- أنَّ يقدِّم نفسه قارئاً مختلفاً؛ بمعنى أنه يقدّم نفسه قارئاً إشكالياً، قادراً على خلق مشكلات جديدة على مستوى النص وبنيته، وقارئاً مغيِّراً، يسعى إلى تغيير اتجاهات قراءة النص القرآني، بالنظر إليه بوصفه نصاً لغوياً منفصلاً عن مبدعه من جهة، وعن حقيقته التاريخية من جهة أُخرى .
- تحرير النص القرآني من مفهوم القداسة، أو كما يقول، من النظام اللاهوتي كما سبق بيانه. والواقع أن تحقيق هذين الأمرين على مستوى المنهج لا يتم بمعزل عن ظاهرية هوسرل، التي يتمثّلها أركون بقوله: «ينبغي أن أوضح للقارئ ما الذي سأفعله الآن بالضبط، أنا أخرج الآن، أو أتخلص من نظام فكري قديم من غير أن أبالي بانعكاسات ذلك على ديني وتضاميناتي التاريخيّة والثقافية مع طائفتي الإسلاميّة، ولكني أعرف

أن جميع الطوائف الدينيّة الأخرى من يهودية ومسيحية، معنية تماماً بالدرجة نفسها بالمسائل النظرية التي أثيرها الآن، في ما يخص مفهوم الوحي، فهذه المسائل تشكل تحدياً، أو ربما استفزازاً للجميع[65].

إنَّ أركون حينما يوظف الظاهراتيّة، فإنَّه ينسلخ تماماً عمّا يسميه «الضغط التاريخي» الذي يحول دون تحرير الخطاب الديني، فعنده «أن الأديان التقليدية كانت قد استخدمت ولا تزال تستخدم حتى الآن كملاذ سياسي، واحتمالاً كوسيلة أو كقاعدة انطلاق من أجل الاستيلاء على السلطة. وما دام هذا الضغط التاريخي واقعاً على الأديان، فإن أكثر الأنظمة اللاهوتية انفتاحاً، وأعظم العلوم استنارة، لن ينجحا في موازنة تأثير التصورات الدينية الطائفية، بصفتها قوة أيدولوجية محركة للجماهير[66]. وهنا تبرز عند أركون مسألة تحرير الخطاب الديني وفق التساؤل التالي: «هل يمكننا أن نتوصل في يومٍ من الأيام إلى تحرير الخطاب الديني بشكل عام، والخطاب المنعوت والمتلقَّى على أساس أنَّه وحي بشكل خاص من وظيفتِهما، بصفتهما نطقاً وتفسيراً عن سيادة الله المنقولة إلى سلطة الملك، أو الإمبراطور، أو الخليفة، أو السلطان، أو الرئيس؟»[67].

إن تحرير الخطاب الديني مما يُطلقُ عليه أركون، «الضغط التاريخي» لا يتم إلّا عبر تقويض فكرة الوحي كما استقرت في الأديان السماوية، «فالفكرة القائلة بأن الوحي قد أعطي كله من قبل الله، وأرسل إلى البشر عبر الأنبياء والملائكة، أصبحت بالنسبة لليهود والمسيحيين والمسلمين التصوُّر العضوي المركزي لـ «الدين الحق»[68].

ويرى أركون أن فكرة الوحي بوصفها تمثل فكرة «التصوُّرِ العضوي المركزي للدين الحق» أخذت بعداً أعمق عند المسلمين، ذلك أنهم يضيفون

(65) أركون. **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، مرجع سابق، ص27.
(66) المرجع السابق، ص27.
(67) المرجع السابق، ص27.
(68) المرجع السابق، ص22.

إلى التصورين: اليهودي والمسيحي «أن الآيات المعبَّر عنها باللغة العربية تمثل الكلام الأصلي والتركيب النحوي والصرفي لله نفسه»[69]. فضلاً عن أنه «كلام يتحدَّث عن جميع أنماط المخلوقات، والكائنات البشريّة، والعوالم، والأشياء المتجذرة أنطولوجياً في المبادرة الخلاقة لله»[70].

وعلى الرغم من العلاقة العضويّة والموضوعيّة بين «النص القرآني» وفكرة «الوحي»، فإن الباحث هنا يختلف مع أركون في مسألة «التصوُّر العضوي المركزي» لا بوصفها مسألة إشكالية، وإنما بوصفها نظريّة تقوض النص القرآني بوصفه «المركز البنيوي» للدين الإسلامي، فالإيمان بالنص القرآني بوصفه المركز البنيوي للإسلام «أمر مسلم به لدينا إلى درجة بتنا معها لسنا بحاجة إلى أدلة إضافية لإثبات ذلك، فقد بلغت مرحلة التوالد الموضوعي للعلم بواقع النص القرآني مرحلة التوالد الذاتي التي ارتقت بالعلم من الاحتمال العالي إلى اليقين الجازم»[71].

إن النظرة الراسخة إلى النص القرآني عند المسلمين بوصفه حقيقة مطلقةً، ويقيناً جازماً لا يمكن زحزحتها عند أركون إلا عبر أشكلة النص القرآني، لا على مستوى الشكل والمضمون وحسب، وإنما على مستوى «التاريخية الموضوعية» التي رسخت «الحقيقة المتعالية للنص القرآني»، فالبحث عن أشكلة «النص القرآني» خصوصاً، «والفكر الإسلامي» عموماً، يعني عند أركون «رفض الانصياع لزي ثقافي رائج»[72]، والقيام «بمحاولة الإجابة عن انتظار ملايين المسلمين المتشوقين إلى فهم وضعهم في العالم المعاصر، والمخترقين من قبل تناقضات مختلفة يرغبون في تجاوزها»[73].

غير أن السؤال الذي يبرز هنا: إلى أي مدى يمكن لنا أن نتفق مع أركون

---

(69) المرجع السابق، ص22.

(70) المرجع السابق، ص22.

(71) الجابري، صلاح. «النص والواقع»، **مجلة المنطلق الجديد**، بيروت: ع9، 2006م، ص65.

(72) أركون. **الفكر الإسلامي، قراءة علمية**، مرجع سابق، ص114.

(73) المرجع السابق، ص114.

في أنَّ منهجية «أشكلة النص» تستطيع حمل التناقضات الفكرية والمذهبية في الفكر الإسلامي، لا سيَّما إذا نظرنا إلى أنَّ التناقضات التي يرغب المسلمون في تجاوزها هي تناقضات فكرية أو مذهبية؟ أو هي تناقضات تاريخية أفرزتها عوامل سياسية في إطار حركة الصراع على السلطة.

إذا كانت مسألة «أشكلة النص» تتعلق بتناقضات فكرية أو مذهبية، فإن الأمر مشروعٌ على مستوى النظرية والمنهج، بيد أن مسألة الأشكلة تتجاوز الحالة التاريخية الموضوعية عند أركون، لتنفذ إلى أعماق بنية النص القرآني نفسه، لا بقصد تفسيره أو إعادة قراءته، أو ردم الفجوة بين كلِّ ما هو متناقض أو مختلف على مستوى البنية والدلالة، بل بقصد أنْ يبيِّن «أن جميع الخطابات المشتقة من كلام الله الموحى والهادفة إلى تفسير أوامره ووصاياه وتطبيقها، قد ساهمت في تشكيل البنى الانثروبولوجيّة للخيال الديني، السياسي، الاجتماعي»[74].

إنَّ خطورة ما يذهب إليه أركون تتركز في ما هو ظاهر في استخدامه غير البريء لمفهوم «المخيال الديني». فاستخدامه لهذا المفهوم لا ينفي صفة المقدَّس عن «الدين/النص» وحسب، وإنما ينزع صفة العقلانية والواقعية عن مجمل الخطاب الديني، على الرغم من إشارته إلى أن «استخدام مصطلح المخيال لا يهدف -من وجهة نظره- إلى نزع صفة العقلانية من أيّ تراث ديني»[75]، غير أنَّ هذا الاستخدام يتيح له أن ينظر إلى النص القرآني من وجهة نظر «أنثروبولوجية» كما يذهب إلى ذلك هو تحديداً. ولعله لا يخفى على أي متلقٍ واعٍ لمثل هذا التوجه، أن استخدام الأنثروبولوجيا في التعامل مع مخرجات الخطاب الديني يعنى ضمناً أننا نتعامل مع التراث الديني بوصفه منجزاً جماعياً صاغه العقل الجَمْعي.

إنَّ مفهومي «المخيال» و«التاريخية» بوصفهما تجسيداً للعقل الجماعي، ولفكرة «الإسلام التاريخي»؛ أي الإسلام الذي صاغه العقل الجماعي العربي،

(74) أركون. **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، مرجع سابق، ص28.
(75) المرجع السابق، ص29.

ثم العقل الإسلامي الطائفي، قد انعكسا في قراءة محمد أركون لـ «سورة العلق» انعكاساً واضحاً، يمكن أن نتبيّنه بقوله: «بحسب ما يقول التفسير الإسلامي الموروث، فإن هذه السورة، التي تحتل الرقم 96 في المصحف هي في الواقع أول وحي نُقِلَ إلى محمد في جبل حراء من قبل الملاك جبريل، الذي يطابقون بينه وبين الروح القدس، فقد سأله ثلاث مرات: «أقرأ باسم ربك» ومحمد يجيب: «ما أنا بقارئ» ونمتلك في هذه القصة رواية أدبيَّة عن العملية المستخدمة لنقل الوحي من الله إلى الناس عبر محمد، فجبريل يتردَّد باستمرار بين الله ومحمد لكي يجلب الوحي، كما كان يفعل مع يسوع وبقيَّة أنبياء التوراة، وهكذا يضمن الملاك جبريل عن طريق وجوده صحةَ أو موثوقيةَ الوحيِ المنقولِ على طول الخط، بدءاً من آدم وانتهاء بمحمد ﷺ.

أركون وقراءة «الفاتحة»:

يقدّمُ محمد أركون قراءة ألسنية لسورة الفاتحة. ويعترف ابتداءً بهيبة هذه السورة في الوعي العميق للمسلم. ويُصَدِّر قراءته هذه بمقولة للحسن البصري في تبجيل الفاتحة يقول فيها: «إنّ اللهَ أودع علوم الكتبِ السابقة في القرآن، ثمَّ أَوْدَعَ علوم القرآن في الفاتحة. فمن عَلِمَ تفسيرها كان كمن علِمَ تفسير جميع الكتب المنزلة»[76]. ويُعَقِّب على هذا النصِّ بقوله: «إن هذا القولَ ظَلَّ يتكرَّرُ جيلاً بعد جيلٍ، وهو لا يزال حتى اليوم يُحذِّرنا من خطرِ ممارسةِ كلّ قراءة اختزالية، مؤكّداً في الوقت نفسه أنه لن ينخرط في الخَطِّ التبجيلي، ولن يكرِّرَ صياغاتٍ لغويةً مختلفة لأفكارٍ سابقة، وأنَّ مَقْصدَهُ الأكثر بُعْداً وعمقاً هو المساهمة في تشكيل فكرٍ دينيٍّ مُنْفتح عن طريق مثالِ الإسلام»[77].

وتأكيداً على خَرْقِ حجابِ الهيبة، الذي يفرضُه النصُّ القرآني عموماً، وسورة «الفاتحة» خصوصاً، يستخدم محمد أركون مجموعةً من المصطلحات الألسنية في قراءة الفاتحة. فهو يطلق اسم «المدوَّنة النصية» على القرآن،

(76) المرجع السابق، ص111.
(77) المرجع السابق، ص111.

و«المنطوقة» أو «العبارة اللغوية» على الآية القرآنية[78]. ويُعَلِّلُ هاشم صالح هذا الصنيعَ بقوله: «وسببُ ذلك هو أنَّه يريدُ تحييدَ الشحنات اللاهوتية، التي سرعانَ ما تستحوذ على وعينا عندما نتحدَّثُ عن القرآن. فالقداسةُ اللاهوتية أو الهيبة اللاهوتية العُظْمى التي تُحيط بالقرآنِ منذ عدّةِ قرون، تمنعنا من أن نراه كما هو: أي كنَصٍّ لغويٍّ مؤلَّف من كلماتٍ وحروفٍ، وتركيبات لغوية ونحوية وبلاغية. بمعنى آخر، إنَّ الماديّةَ اللغويةَ للقرآنِ اختفت تماماً، أو غابت عن أنظارِنا بسبب الهيبةِ العظيمة التي تُحيط به. وميزةُ القراءة الألسنية هي أَنَّها تُحَيِّدُ الهيْبَةَ ولو للحظةٍ، من أَجْلِ فَهْمِ التركيبة النَّصيَّة أو اللغوية للقرآن»[79].

إنَّ الانطلاق من رمزية اللغة الدينية لا يعني عند أركون -وربما كانت هذه حيلةً ذكية منه- إنكارَ أو جحود كلّ التفسير التقليدي الموروث، وبخاصة التفسير السُّنيِّ، لا سيّما أن هذا التفسير قد «استمات في البحث عن التحديدات الواقعية المقصودة بلغة القرآن، كما استنفد جُهْدَه في إيجادِ البراهين الدقيقة التي تبرهنُ على صحَّةِ كلِّ ما ورد في القرآن»[80] وإمعاناً في التنصُّل من أعباء رمزية اللغة الدينية -وربما تخوُّفاً من قلّةِ إمكانياتها التحليلية- يتخفَّف أركون من تحمُّل أعباءِ مسؤولية جميع التركيبات المجازية أو الرمزية، وتلك الأحلام الجامحة، والهواجس الفضفاضة للمفسِّرين الصوفيين والباطنيين. إنَّه يختزل عمله هذا إلى مجرَّد الاعتراف «بإحدى الوظائف الأساسية للغة، وهي الوظيفة التي كانت قد طُمِسَتْ أو عُطِّلتْ طيلة قرون عديدة من قِبَلِ الممارسة العقلانية المركزية المغلقة على ذاتها»[81] منوِّهاً في الوقت نفسه بالقيمة التي لا تضاهى للقراءة الألسنية من حيث التقشف والدقة والصرامة. فهي «تجبرنا على أن نظلَّ محصورين داخل الحدود الصارمة

(78) المرجع السابق، ص119.
(79) المرجع السابق، ص119.
(80) المرجع السابق، ص141.
(81) المرجع السابق، ص141.

للإمكانيات التعبيرية للغة، مع استبعاد كلّ المفترضات الصريحة والضمنية، التي تخلعها كلُّ قراءة على النص»[82].

إنَّ الدافع الأساس لتطبيق القراءة «الألسنية/ الأنثروبولوجية» على النص القرآني لدى أركون هو دَمْج المثال الإسلامي «القرآن» ضمن التراثات الدينية (اليهودية-المسيحية)، التي مورست عليها هذه القراءة على وجه الخصوص؛ إذ استطاعت هذه القراءات أن تبرز تفوق هاتين الديانتين وخصوصيتهما، في حين «ظلَّ الإسلام منبوذاً أو مستبعداً من هذا المشروع العلميِّ والفكري الكبير»[83]. موجِّهاً تحت وطأة هذا الإحساس إدانةً صريحة للتوجّه الأيديولوجي لما يمارسُ في الغرب تحت اسم العلوم الدينية.

ينطلق أركون في قراءته للنصِّ القرآني من أرضية التساؤل التالي: ما هو الشيء الذي سنقرؤه؟. وقد سبقت الإشارة إلى التعريف الألسني الذي قدَّمه أركون للقرآن عموماً وكونه «مُدَوَّنةً نَصِّيَّةً»[84] وهي «مدوَّنة متجانسة، منتهية، مفتوحة» ويقصد بالمنتهية أنَّها محصورة أو مُغلقة بعددٍ معيَّن من العبارات أو الآيات، كما أنّها ناجزة ومكتملة من حيث صيغة التعبير وصيغة المضمون. مُبَيِّناً أن هذا الاكتمال والتمام يُجنِّبُه من السقوطِ في وَهْدَةِ القراءة التبجيلية التي تُلِحُّ بشكلٍ أساسي على الطابع المعجز في القرآن. كما يُجنِّبه الاكتفاء بالقراءة الفيلولوجية، التي تبحث عن المصادر السابقة المؤثرة في النصِّ، وعن غموضه، وتناقضاته، ونواقصه الأسلوبية»[85] أما كونها مدوّنةً مفتوحةً، فالمراد به: أنَّها منفتحةٌ على السياقات الأكثر تنوُّعاً، والتي تنطوي عليها كلُّ قراءةٍ أو تفرضها، بمعنى أن النصَّ القرآني يقولُ شيئاً ما،...، ويحفِّز على الفكر. فعلى الرغم من أن المدوَّنة القرآنية أصبحت مغلقةً نهائياً، وبشكلٍ لا رجوع عنه من الناحية اللاهوتية، فإنَّنا نستطيع أن نقبل تاريخياً بأنَّها تظلُّ مفتوحةً على

(82) المرجع السابق، ص112.
(83) المرجع السابق، ص140.
(84) المرجع السابق، ص113.
(85) المرجع السابق، ص115.

التحسينات النصّيةِ، التي قد يُقَدِّمُها النقد الفيلولوجي أو اللغوي-التاريخي»[86].

إنَّ اكتمال النص القرآني لا يعني نضوبَ طاقته المتجدِّدة. ومن هنا نَفْهَمُ الدعوةَ الملِحّة لتكرار قراءته وتفسيره دون أن تكون «مدلولاته المضمرة أو الاحتمالية قد تجلَّت بشكلٍ صحيح، وربما يستحيل ذلك على التحقُّق في أيِّ يوم من الأيام. وبالتالي فإنَّ الأمرَ يتعلَّق بإبداعٍ أدبيٍّ مزوَّدٍ بطاقةٍ إبداعية، يمكن القول بأنها لانهائية ضمن الظروف الحالية لإمكانياتنا في القراءة»[87].

يُمَيِّز أركون بين ثلاثةِ أنواعٍ من البرتوكولات التي تفرض نَفْسَها في سياق قراءة هذه السورة على النحو التالي:

أ - **البروتوكول الطقسي**: وهو البروتوكول الذي يؤديه المؤمن الصالح في عبادته. وهو الوحيد القادر على تأمين التواصلِ الروحيِّ مع جماعة المؤمنين، واستبطان كل التعاليم الموحى بها، وتختفي في سياقه المسافة التاريخية الحقيقية بين المؤمنين، بحيث «تختفي دلالات الزمان والمكان وتفقد حضورها، لتحلَّ محلَّها كلُّ معاني الاتحاد الروحي، التي تُحيلُ إليها سورة الفاتحة»[88].

ب - **البروتوكول التفسيري**: والمرادُ به الأدبيات التفسيرية الغزيرة التي نشأت حول النص القرآني. ومن أفضلها في نظرِ أركون تفسير الفخر الرازي (606هـ)، وهو يسمِّي هذه الأدبيات «النصوص الثانية» بموازاةِ النص القرآني الأول، ويرى فيها نصّاً ذا وصايةٍ مخلوطاً بالنصِّ الأَول، بحيث أصبحت مبادئ التفسير مقدَّسة لا يمكن زحزحتها[89].

جـ - **البروتوكول الألسني النقدي**: وهو البرتوكول الذي سيعتمده محمد

---

(86) المرجع السابق، ص115-116.

(87) المرجع السابق، ص116.

(88) تفيفحه، رمزي. «معقولية الأصل واللغة الرمزية، الفاتحة رهانات المعنى، (قراءة محمد أركون نموذجاً)»، **مجلة كتابات معاصرة**، ع47، 2002م، ص117.

(89) أركون. **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، مرجع سابق، ص120.

أركون في قراءة الفاتحة. وفي هذه القراءة سيتمُّ الكشفُ عن «القِيَم اللغوية المَحْضَة للنص»[90] ولكنها ستكون أيضاً قراءةً نقديةً، بمعنى أن «كلَّ ما نقوله لن تكون له إلّا قيمة استكشافية أو افتراضية في نظرنا، . . . لأن القرآن عبارةٌ عن نصوصٍ ينبغي أن تُقْرأ من خلال روح البحث والتساؤل»[91].

وقبل أن يشرع أركون في مواجهةِ النص القرآني «الفاتحة»، يذكِّرُ بجُملةِ المبادئ التي تتحكم بالقراءة التفسيرية، وتلك التي تتحكم بالقراءة الألسنية النقدية. فمن مبادئ القراءة الأولى: أنَّ الله موجود، وأنه هو الذي هو. ولا أستطيع أن أتحدَّثَ عنه بشكلٍ مطابقٍ أو صحيح إلَّا من خلالِ الكلماتِ التي اختارها هو نفسُهُ واستخدمها في كلامه.

ومن هذه المبادئ أيضاً: أنَّ الله تكلَّمَ إلى جميع البشر باللغةِ العربيةِ لآخرِ مرةٍ، ومن خلال محمدٍ أو بواسطته. وأن كلامَه يقول كلَّ شيءٍ عن كينونتي ووجودي، وأن ما يقوله هو الحقيقة الوحيدة، وكل الحقيقة، . . .، وأن علمَ النحو، وعلم اللغة التاريخي (الفيلولوجيا)، وعلمَ البلاغة، وعلمَ المنطق، كلُّها تُعلِّمني تقنيات الوصولِ إلى المعنى وتقنيات إنتاج المعنى. وبالتالي فهي تُتيحُ لنا أن نستخلصَ من النصِّ الذي يُمثِّلُ كلام الله -الحقيقة التي تُضيء عقلي وإرادتي وأعمالي»[92] بمعنى أن العقل في هذه الدائرة قد اقتصر على مجرَّدِ الفهمِ البسيطِ للنصِّ؛ أي الفهم من أجل الإيمان. وهو ما يُسمَّى بالدائرة التأويلية عند بول ريكور.

ثمَّة قطيعة جذرية بين هذه المبادئ، التي تبلورت في سياق نظرية التفسير القديمة، والمبادئ الخمسة التي ستتحكم بقراءة أركون الألسنية النقدية على النحو التالي[93]:

أ- أنَّ الإنسان يُمَثِّلُ مشكلةً محسوسةً بالنسبة للإنسان. تماماً كما قال

(90) المرجع السابق، ص121.
(91) المرجع السابق، ص120.
(92) المرجع السابق، ص121-122.
(93) المرجع السابق، ص123.

أبو حيّان التوحيدي ذات يوم: «وقد وجدتُ أنَّ الإنسان أشكَلَ عليه الإنسان».

ب- أن معرفةَ الواقع بشكلٍ صحيحٍ أو مطابق هي مسؤوليتي، ومسؤوليتي وحدي.

جـ- أنَّ هذه المعرفة تُشكِّلُ في اللحظةِ الراهنة جهداً متواصلاً من أجلِ تجاوز الإكراهات التي تحدُّ من شرطي الوجودي بصفتي كائناً حيّاً ومتكلِّماً، وسياسياً، وتاريخياً، واقتصادياً.

د- هذه المعرفة هي عبارةٌ عن خروجٍ متكرِّر خارج السياجِ المغلق، الذي يميلُ كلُّ تراثٍ ثقافي إلى تشكيله.

هـ- هذا الخروج يتوافق مع مسارَيْن في آن معاً: مسار الصوفي، الذي يقوم بحركةٍ روحيةٍ لا تستقرُّ في أيِّ مرحلةٍ من مراحل السلوك نحوَ الله، ومسار الباحث الذي يتَّخذُ البحثَ العلميَّ كممارسةٍ نضالية؛ بمعنى أنه يرفضُ إبستمولوجيا التوقُّفَ عند حلٍّ مُعَيَّنٍ، مهما حقَّق من نتائج.

يُقَسِّم أركون عمله التطبيقي إلى ثلاث لحظات على النحو التالي: اللحظة الألسنية أو اللغوية، اللحظة التاريخية، وأخيراً اللحظة الانثروبولوجية.

يكشف أركون في اللحظةِ الألسنية عن التجلِّي اللغوي لسورة الفاتحة، فيرصدُ الأسماءَ المعرَّفة بِأل التعريف في السورة (الحمد، الصراط، الرحمن، الرحيم) أو ما أضيف إلى معرفة (ربِّ العالمين) إلى غير ذلك من المصادر وأسماء الفاعلين والصفات. وهذا يعني لدى أركون «أنَّ كلَّ ما يتحدَّث عنه المتكلِّمُ معروفٌ تماماً أَو قابلٌ لأن يُعرف»[94]. وبسبب مركزية هذه السورة «الفاتحة» في القرآن، ينزلق أركون إلى خطأ فادح حين يزعمُ أنَّ «الله» بـأل التعريف قد جاءَ بعد نزول (45) سورةً قبل الفاتحة، ليكون «تسميةً وحيدةً وكونية تحلَّ محلَّ استخدام مشترك ذي مضمون متغيِّر مشترك»[95] وهو قولٌ

(94) المرجع السابق، ص126.
(95) المرجع السابق، ص126.

غير صحيح، لأن لفظ الجلالة «الله» قد تجلّى بدلالته الكاملة في القرآنِ المكي قبل نزول الفاتحة؛ إذ كانت قضية العقيدة هي المحور الأساس الذي يدور حوله التنزيل القرآني. ويستفيد محمد أركون من فِطنةِ المفسِّرين الكلاسيكيين الذين لاحظوا معنى الاستغراق في «الحمد»،وينقل عن الرازي مظاهرَ الإعجاز في قوله «الحمد لله» بدلاً من «أحمدُ الله».

ينتقل أركون إلى رصد الضمائر في سورة الفاتحة. ويرى أن تحليلها يُمثِّل إحدى اللحظات الحاسمة في قراءته «لأن ذلك سيجبره على معالجةِ المسألةِ الحسّاسةِ جدّاً والخاصة بمؤلِّف النصِّ»[96] حيث يتوصَّلُ إلى أن شبكة الضمائرِ هي الدالَّةُ على هوية المؤلِّف، على الرغمِ من عدمِ وجودِ أيَّة علامة قواعدية على هويته.

أما الأفعال في سورة الفاتحة فهي قليلة جداً. ويتوقَّف أركون عند الفعلين (نعبد) و(نستعين) ويرى فيهما دلالةً على الجهد الذي يبذله العامل (الإنسان) لكي يصل إلى «الله». «إنَّ الفعلَ المضارعَ يدلُّ على ديمومةِ هذا الجهدِ من أجلِ سدِّ الفجْوةِ الكائنةِ بين متكلِّم يعترفُ بوَضْعِه كخادم وضعيف، ومخاطَبٍ مُحَدَّدٍ بكُلِّ إلحاح، بصفته الشريكَ الأعلى الجدير بالعبادة، والقادر في خطِّ الرجعة على الشفقةِ والرحمة»[97].

على هذا النحوِ يمضي أركون في رصدِ الأسماء والبُنى النحوية، وأخيراً الإيقاع والنظمِ في سورة الفاتحة، ليتوقَّفَ قبل اللحظة الثانية عند مفهوم «العلاقة النقديةَ» المستعار من الناقد السويسري جان ستاروبنسكي، وخلاصته «أن الناقدَ الأدبيَّ يشعر بالفرح والاستمتاع أحياناً عند قراءة بعضِ النصوص، لكنَّه لا يستسلم لهذا الشعور، بل يعود إلى النصِّ لكي يتفحَّصَ السببَ الذي ولَّدَ هذا الشعور، ولكن ضمن إحساسٍ موضوعي لا يخضع للمشاعرِ الأولى، فيعاينُ النصَّ في ماديتِه اللغوية»[98]. لكن السؤال الذي يمكن طرحُه في هذا

(96) المرجع السابق، ص128.
(97) المرجع السابق، ص130.
(98) المرجع السابق، ص135.

السياق: هل يمكن لقارئ عميق الشكوكِ، ذي نزعةٍ انتقادية متعالية مثل أركون، أَن يشعر بلحظة الفرح أو الاستنارة الروحية وهو يقاربُ القرآن؟ إن المعطيات التي بين أيدينا لا تُشير أدنى إشارة إلى هذه اللحظةِ الفريدة، لا بل إن هناك روحاً انتقامية لا تخطئها العين البصيرة في قراءة أركون للنصِّ القرآني.

أما اللحظة التاريخية للفاتحة، فالمقصود بها جميع القراءات التفسيرية التي أنجزت في سياق الثقافة العربية. ونظراً لصعوبة الإحاطة بهذا الكمِّ الهائل من التفاسير، فإن أركون يعمد إلى اختيار تفسير الرازي «مفاتيح الغيب» نموذجاً لما يُقدِّمه لنا من «استراتيجيات واضحة إذا ما اعتمدناه كنقطة انطلاق. فقد كان الرازي يتمتّع ببصيرةٍ نادرةٍ وفَذَّة، وقد جمع في تفسيره أهمَّ ما أنتجه الجهد التفسيري خلال القرون الهجرية الستة الأولى»[99].

لقد كشف أركون عن خمسة قوانين تتحكم بالقراءة التفسيرية للفخر الرازي على النحو التالي:

أ- النسق اللغوي: والمراد به المقدّمات اللغوية التي يستهلُّ بها المفسِّرون وعلماء أصول الفقه مصنفاتهم، بسبب الحاجة الماسة إلى تكوين وعي لغوي قبل الشروع في بناء منظومة التفسير أو أصول الفقه. ولهذا النَّسق فائدتان: نظرية وعملية «وتتمثل النظرية في التعرُّف على التكوُّن العربيِّ الخالص للفكر الإسلامي، والفائدة العملية تتجسَّم في قدرة هذا القانون على عَزْلِ المُعْطى اللساني عن باقي المعطيات الأخرى»[100].

ب- النسق الديني: ويُقصد به مُجْملُ المبادئ اللاهوتية والعقائد الإيمانية، والطقوس والشعائر التي تتحكَّم بالفكر، وبالتالي بالخطاب، وتوجّهه في وجهةٍ معَيَّنة.

---

(99) المرجع السابق، ص137.

(100) تفيفحه. **معقولية الأصل واللغة الرمزية، الفاتحة رهانات المعنى، (قراءة محمد أركون نموذجاً)**، مرجع سابق، ص119.

جـ- النسق الرمزي: والمراد به قدرة القرآن على تحفيز الخيال، تماماً مثل قدرته على تحفيز الفكر. ويشكو محمد أركون من أن «عمل الخيال كان قد سُفِّه في الإسلام كما في اليونان الكلاسيكية، وكما في الغرب عن طريق العقل المُعَقْلِن»[101].

د- النسق الثقافي: وهو نسقٌ غني جداً وفعّال في تفسير الرازي، فهو يَجْمَعُ بين دفّتي كتابه خلاصة العلم العربيّ، لكي يصل إلى المعنى بكُلِّ الوسائل الممكنة أو المتاحة في زمنه. لكنه سخَّر هذا النسق لخدمة نسق الأيديولوجيا -يعني المذهب الأشعري- في مواجهة المعتزلة، حيث نجد حجاجاً نقدياً غزيراً موجّهاً ضد المعتزلة ومقولاتهم.

هـ- النسق التأويلي: وهو النَّسقُ الأهمُّ، لأن جميع الأنساق السابقة تسير باتجاهه، وتتلاقى حوله، لكي تتوصَّلَ إلى المعنى الأخير للنَّصِّ القرآني، لأنه بالنسبة للرازي كما بالنسبة للوعي الإسلاميِّ كلِّه، «فإنَّ وجود المعنى الأخير في القرآن شيءٌ مؤكّدٌ ولا يرقى إليه الشك»[102].

وتبقى اللحظة الأنثروبولوجية في قراءة الفاتحة، وفيها يعترف أركون بغياب أنثروبولوجيا دينية خاصّة بالإسلام، بسبب احتكار الغرب لهذا النسق المعرفيِّ. ولتحقيق مقاربة أنثروبولوجية مع الفاتحة، يقترح أركون التعامل مع النص القرآني من خلال طرح قضية «الأصل البَدْئي» الذي يُقْصَدُ به «الذُّرى القُصوى للوجود البشري، مثل الحياة والموت، والزمن والحب، والمقدَّس والعنف، وهي الذُّرى التي تتداخل فيما بينها، وتُحيلنا كلُّها إلى مسألة الكينونة والوجود، وفيها يتولَّدُ المعنى ويتشكَّل»[103]. ويعترف أركون بأنّه لا يمكن «التوصُّلُ إلى الأصلي البَدْئي إلّا عن طريق الإيحاء؛ إيحاء اللغة الرمزية، ولا يمكن التعبير عنه مرةً واحدةً وإلى الأبد عن طريق اللغة الحرفية والمنطقية»[104].

---

(101) أركون. **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، مرجع سابق، ص138.
(102) المرجع السابق، 139.
(103) المرجع السابق، ص141.
(104) المرجع السابق، ص141.

في سياق هذا التصوُّر لرمزية اللغة الدينية في الفاتحة، لا يستطيع أركون أن يتخلَّصَ من «رمزانية الخير والشر» المعبَّر عنها في الكلمات التالية: إياك نعبد، صراط مستقيم، مغضوب عليهم، ضالين. ولا يستطيع التخلُّص من مسألة الكينونة الإنسانية المدشَّنَة من قِبل كلمات: الله، رب العالمين. ولا يستطيع أن يَنْجُوَ من ذِروتي الزمن والموت المثارَتين ضِمنياً وكأنَّهما عبورٌ أَو ممر. ويبلغ ذروة التشبُّع بالمُعْطى الأنثروبولوجي حين يقول: «لا أستطيع أن أتجاهل كلَّ ذلك، إِلَّا إذا حصرتُ نفسي بقراءةٍ فيلولوجية للفاتحة، فالفيلولوجيا تتفَنَّن في معاملةِ كلِّ كلمةٍ وكأنَّها علامة خطية أَو مكتوبة، وتعتقدُ بإمكانية تثبيت معناها عن طريق علم أصول الكلمات، وعن طريقِ المعطيات التاريخية والاجتماعية والثقافية»[105].

أخيراً يتوقَّف أركون أمام ذلك التعارض الكائن بين «الذين أنعمت عليهم/ غير المغضوب عليهم». ويستعرضُ التفسير التقليدي الذي قَسَّم المجتمع الإنساني إلى نمطين متضادين من الإنسانية: الإنسان الكامل كالنبيِّ أو الحكيم، وهذا النمط يتمتَّع بفَضْلِ اللهِ وعنايتِه. أما النمط الثاني فهو يخصُّ الإنسانَ المكَرَّسَ للشرِّ والضلال، والذي هو عُرْضةٌ للغضبِ واللعنة الإلهية»[106] وينتقد أركون فاعلية التفسير التي تكرِّسُ هذا الوضعَ القائم والتنميط النهائي، في حين أن القرآن «يهدفُ عن طريقِ هذه الأشياءِ إلى تأجيجِ الإحساسِ بالخطيئةِ والذنب، ولكن ليس إلى تحديد هذا الإحساس أَو تثبيته»[107]. ههنا، وههنا فقط تلمَعُ بارقةٌ نورانيةٌ في كلام أركون حين يقول: «لكنَّ الصلاةَ المرفوعةَ إلى الله أَو الابتهال لن يكون له أَيُّ معنىً إذا لم يكن هناك أَملٌ للمبتهلِ في أن يكون من عِدادِ الأخيار، أَو خوفٌ من أَن يُرْمى مع الملعونين الأَشرار. وعن هذا التوتّر الكائن بين الأملِ والخوفِ يتولَّدُ الإحساسُ بالذنب»[108].

---

(105) المرجع السابق، ص142.

(106) المرجع السابق، ص143.

(107) المرجع السابق، ص144.

(108) المرجع السابق، ص144.

هكذا تنتهي قراءة أركون لسورة الفاتحة ضمن اللحظات الثلاث، ولا يُعْلن انتهاءَ بَحْثِه حتى يفتحَ أَمامَ قارئه خَطَّيْن طويلين من البحث:

إنَّ اللغة القرآنية التي توصَّلت بسُرعةٍ إلى مستوىً عالٍ من التعبير الرمزي، تُتيح لنا أَن نُسْهِمَ في بلورةِ نظريةٍ للّغةِ الرمزية بالعلاقةِ مع سياقِ الفكر المثالي أو المجازي الذي ظهرت فيه، ومع سياقِ الفكر العلميِّ الحالي الذي يُعيد الآن اكتشافَ اللغة الرمزية.

لماذا، وكيف حَوَّرَ المفسِّرون التقليديون بمُجْمَلِهم هذه اللغةَ الرمزية؟ فإمّا أَنَّهم حطُّوا مِن قَدْرِها وأَنزلوها إلى مستوى خطابِ النسقِ المُقَنَّنِ ووظائفِه، وإمّا أنَّهم حوّلوها إلى خطابٍ غنوصي أو باطني»[109].

إنَّ الحُكْمَ على الشيء فرعٌ على ثبوته. وإنَّ القولَ برمزية اللغة الدينية عموماً، واللغة القرآنية على وجه خاصٍّ، لا يزيد عن كَوْنه دعوى لا يؤيِّدها بُرهان. فنظرية التفسير في الإسلام منسجمة إلى أبعد الحدود مع التصوُّرِ الجوهري للّغةِ وطبيعتها ووظيفتها، وإن من القضايا الواضحة في العقل الإنساني «أنَّ المصدر التاريخي الحقيقيَّ، والضامن النهائي لصدق تجربة المؤمنين الدينية، يتمثَّل في حقيقةٍ أساسية، هي أنَّ الله قد أظهرَ نَفْسَه للبشر. والوحي يعني في الإسلام أنَّ الله «تكلَّم»، أو أنه أَظْهرَ نَفْسَه من خلال اللغة، وأنَّ ذلك لم يتمَّ بلغةٍ غير إنسانية غامضة، بل بلغةٍ مُبينةٍ قابلةٍ للفَهْم. وهذه هي الحقيقة الأولى والحاسمة، فمن دون هذا الفعل الأساسيِّ من جانب الله، لن يكون ثمَّةَ دين حقيقيّ على الأرض، وفقاً للفهم الإسلامي لكلمة دين»[110]. وصدق الله العظيم القائل في كتابه الكريم ﴿هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عِمرَان: 138] وما أحسنَ ما نَزَعَ إليه القشيريّ في تفسير هذه الآية حين يقول: «بيانٌ لقومٍ من حيثُ أدلّة العقول، ولآخرين من حيث مكاشفات القلوب، ولآخرين من حيث تجلِّي الحقِّ في الأسرار»[111].

---

(109) المرجع السابق، ص144.

(110) إيزوتسو. **الله والإنسان في القرآن**، مرجع سابق، ص240.

(111) ابن هوازن، القشيري عبد الكريم. **لطائف الإشارات**، تحقيق: د.إبراهيم بيضون، =

لا يملكُ القارئ لتجربة أركون في التفسير إلّا أَن تَرتسمَ على شفتيه ابتسامةٌ ماكرة هي أَقْربُ شيءٍ إلى الشماتةِ بهذه الحصيلة الضئيلة الشاحبة التي خرج بها. لقد أَطاحَ أركون بأنساقِ التفسير السابقةِ جميعها، وأَوهم القارئ أنَّه سيأتي بالعجيب الخلّابِ من التفسير، وأَجْلبَ بخَيْلِه ورَجِلِه على كلِّ مَنْ سوّلت له نَفْسُه الاقترابَ من النص القرآني، واستَعرضَ معارفَه ومنهجياته بأسلوبٍ يفتقر إلى الرصانةِ العلمية، وارتفع أفق التوقع لدى القارئ، الذي لا عهدَ له بهذا النمطِ الصعبِ الفريد من المفسِّرين، حتى إذا وَقع في حِبالةِ التفسير، أَيْقَنَ أَنَّ الإسرافَ في التنظيرِ قد أَوْدى به إلى هذا المآلِ، الذي ظهرَتْ فيه فاقتُه إلى تفاسيرِ القدماء، وأدرك أن ضمورَ حسِّه التاريخي هو المسؤول عن هذه القراءة الباهتة لأعظمِ سُوَرِ القرآن نوراً وإشعاعاً.

إنَّ توظيفَ المعرفةِ المتقدّمةِ في الثقافةِ الغربية في دراسة قضايا الثقافةِ العربية هو أحد الدلائل العميقة على ضمور الحسِّ التاريخي لدى المتنطحين لهذه المهمة. وإن من غريب المصادفات أن يكون هاشم صالح؛ مترجم أركون وشارحه، أحدَ أبرزِ النقادِ الذين عالجوا هذه المشكلة ببصيرةٍ نافذة. فقد تتبَّع بدقّة بالغةٍ أزمة الوعي العربي الإسلامي، ثم خلص إلى أن هناك سبباً أساسياً واحداً هو ضمورُ الحسِّ التاريخي عندنا... «فنحن نتموضَعُ فِعْلياً في المنعطفِ التاريخي الفاصل بين القرنِ الثامن عشر والعصور الوسطى»[112]. لقد وصل إلى هذه الخُلاصةِ المؤلمةِ المضيئة بعد أن اعترف بعشرِ سنواتٍ من الضياع، قضاها في فرنسا وهو مشغولٌ في الحديثِ عن ميشيل فوكو وجاك دريدا وجيل دولوز، ومشاكل الحداثة وما بعد الحداثة... «أكثر من عشر سنوات كانت ضرورية لكي أفهمَ أني معاصرٌ لأناسِ القرنِ السابع عشر، بَدْءاً من ديكارت واسبينوزا، وأناس عصر التنوير من أمثال روسو وديدرو، أكثر مما أنا معاصرٌ لمفكري فرنسا والغرب الحاليين. باختصار، لقد لزمني أَن أَعودَ أدراجي إلى الوراء، ولا أشعر بأَيِّ حَرجٍ أو انزعاج إذ أصَرِّحُ بذلك، على

= القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1971م، ج1، ص280.

(112) صالح، هاشم. «حول مفهوم الحس التاريخي»، **مجلة الوحدة**، ع81، 1991م، ص17.

العكس أشعر بسعادةٍ غامرةٍ بعدما اكتشفت موقعي»[113].

إن منهجية محمد أركون في القراءة والتَّأويل تستند بحسب بعض دارسيه إلى القول: «ليس هناك حقيقةٌ على الإطلاق، وفي أي مجال من المجالات، ومن كان يرغب في اكتناه حقائق الأمور بموضوعيَّةٍ وتجرّد، فإن أركون يثبِّط من عزمه منذ البداية، ويُشعره بأنه خاسر لا محالةَ في أول محاولة للدخول في معمعة الفكر، فأركون يدحض القول بالوُصُول إلى الحقيقة، ويسمِّيه ادعاءات العقل الكلاسيكيّ، التي كانت سائدةً قبل أن يُنقَدَ منطق أرسطو على يد العلم الحديث. فنحن الآن -على حدِّ قول أركون- وصلنا إلى مرحلةٍ جديدةٍ «مرحلة نهاية اليقينيَّات» فالإنسان إذن مؤطَّرٌ في النَّسبويّة، ومأسورٌ في اللاحقيقة، ودنياه التي يعيش ولغتُه ومؤسَّساته، هي سجن مؤبَّدٌ، لا تترك له فرجة للنَّظر إلى العالم بموضوعيّة، ولا يمكّنه من استمداد أيّ نوعٍ من اليقينيات»[114].

(113) المرجع السابق، ص16.

(114) جول، محمد زاهد. «النص والتأويل، استراتيجيات القراءة المحدثة»، **مجلة التسامح**، ع24، 2008م، ص217.