

أثر نظريات التأويل الغربية على إشكاليات تفسير القرآن الكريم.

أحمد محمد جاد(*)

تمهيد:

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

وسوف نلاحظ هنا أن نظريات شلماخير ودلتاي 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 غربي محض ينتمى بعضه إلى الفكر الأوربي 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.

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

فالتأويل 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 وعبر جل الفرقاء في إحالته إلى موضوع بحث نقدى، بقدر أو بآخر، في اختراقه. فهو، أى النص المعنى، لم يقدم نفسه من حيث هو بنية ذهنية قابلة للتأويل من داخلها ومن خارجها 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، ويتيح لكل 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). على حرب، نقد النص، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى،

١٩٩٣، ١٣٣.

ذاتية^(١)، ولا توجد عناصر جوهريّة ثابتة في النصوص، فلكل قراءة بالمعنى التاريخي الاجتماعي جوهرها الذي تكشفه في النص^(٢).

ووجوه القراءة هنا متنوعة إنها تعني: "أن نبدل وننسخ، أو نحرف ونحو، أو نرحل ونقلب، أو ننقب ونكشف، أو نحفر ونفكك، أو نرمم ونطعم، أو نفسر ونؤول، فهذه وجوه للقراءة والتفكير في النصوص"^(٣). وليس هناك في هذه القراءة إلا المعنى النسبي، فأركون يقرر أنه "من السخف الذي نأباه على أنفسنا أن نحدد أخيراً المعنى الحقيقي للقرآن"^(٤)، والقرآن الكريم، على النحو الذي سوف تشير إليه هذه الدراسة، فيما بعد، عند طيب تيزيني: "يقول ك شئ دون أن يقول شيئاً"^(٥)، فالتأويل هنا يعني أن الحقيقة لم تقل مرة واحدة، وأن كل تأويل، هو إعادة تأويل^(٦)، وهنا يأتي القول بلا نهائية المعنى عند أركون: "والذين يسعون لإرجاع نص حر غير منتظم تنفجر منه آلاف المعاني... إلى عرض منهجي خطي دال، إنما يقعون في تناقض لغوي سمج، فلا يمكن نقل الكلام ذي البنية الأسطورية إلى مجرد كلام دال بدون إفقار قصي لجملة معقدة من المفاهيم"^(٧).

وأيضاً فمن بين سمات النص القرآني عند طيب تيزيني سمة التأويل، وهي ترتبط بشكل أول بآخر بكونه نصاً كلياً إجمالياً، وبكونه بنية مفتوحة المعنى، فالقرآن الكريم: "لم

(١). محمد أركون، الوحي، الحقيقة، التاريخ/ مجلة الثقافة الجديدة، عدد ٢٦/٢٧، ترجمة العربي

السوافي، المغرب، ص ٣٦.

(٢). النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، ص ٢٨٥.

(٣). انظر، على حرب، نقد الحقيقة، ص ١٢.

(٤). محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، سلسلة زدني علماء، ص ٤٣.

(٥). طيب تيزيني، النص القرآني، ص ٢٦٤.

(٦). انظر، السابق، ص ٢٦٦.

(٧). السابق، ٢٥٦-٢٥٧.

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 الألفية المتعددة والحاسمة التي عملت على اقتحام النص، والنفاز إلى نواظمه الداخلية بغية تخصيصه وتشخيصه، وفقا لمقتضيات واحتياجات الوضعية أو الوضعيات الاجتماعية المشخصة المنطلق منها المؤلفون^(١). إن القرآن الكريم يقتضى موقفا تأويليا لديه من خلال الحكم والمتشابه^(٢).

وبالجملة فإن "إشكالية النص القرآني القائمة على الحكم والمتشابه تحولت والحال كذلك إلى إشكالية العلاقة بين القوى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وأحيانا كذلك الإثنية في المجتمع ... إن الوضعيات الاجتماعية المشخصة في المجتمع العربي الإسلامي، بما انطوت عليه سمات ومطالب اجتماعية اقتصادية وسياسية وثقافية ... الخ هي التي تدخلت في عملية خلخلة النص القرآني وتشظيه وتوزعه بنيويا ووظيفيا في اتجاهات طبقية وفئوية وأقوامية إثنية متعددة، وقد أتى ذلك على نحو ظهر فيه هذا النص مُعادا بناؤه وفق قراءات متعددة محتملة تعدد تلك الاتجاهات وحواملها المجسدة بالوضعيات المذكورة إياها^(٣)."

(١). السابق، ص ٢٧١.

(٢). السابق، ص ٢٧٧.

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

وأيضاً من خلال بنية المجاز الموجودة فيه: "إن النص القرآنى يقوم في تركيبه اللغوى على أوجه متعددة من المجاز، تمارس دوراً هائلاً في استحداث ما يبدو فيه بنية التباسية نصية دائرية ومستقيمة ومربعة ومستطيلة ومكعبة وحلزونية، وكل ما يمكن أن يتخيل من الأشكال والفضاءات، وهذا يتضمن القول بأن الأشكال المجازية المعنية جسدت حجر الزاوية أو واحداً من أحجار الزاوية الحاسمة في البنية النصية القرآنية^(١)"، 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؛ وفقاً لتلك المتغيرات التى تطرأ على الواقع أو على الوضعية الاجتماعية المشخصة، والوقوف في وجه التأويل يؤدي إلى تحديات أو معضلات ثلاث: "الأولى، من تلك التحديات يقف في وجه الواقع المتجدد والمتغير الذى يجرى الحديث عنه وباسمه إسلامياً، وذلك بالنظر إليه وكأنه لحظة وجودية مطلقة (غير مقيدة زمانياً ومكانياً). والتحدى الثانى، يبرز في وجه النص الدينى الذى ينطلق منه بمثابة بنية مغلقة ناجزة تطالب بلوى عنق التاريخ والتراث الواقعيين المصححين والخاضعين في هذه الحال للتغير لصالحها. أما التحدى الثالث، فينصب في وجه الحركة التأويلية المستتيرة، وفي وجه معضلة التأويل من حيث هى أداة عقلية، يمكنها استنباط مطابقات أولية مناسبة بين النص والواقع^(٢)".

وهنا أيضاً يتناول الخطاب الليبرالى تخصيص العام باعتباره شكلاً من أشكال التأويل أو نوع من أنواعه، فالتأويل لا يخص غير الواضح، بل يشمل أيضاً واضح الدلالة،

(١). النص القرآنى، ص ٣٠٠.

(٢). النص القرآنى، ص ٣٠٠.

والمجتهد هنا في نظر هذا الخطاب يمكن له القول بتخصيص عام الناس وتقيد مطلقه بالمصلحة، أو تأويل ظاهره، أو إيقافه عن العمل^(١).

وأيضاً 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 آنفاً على نحو وثيق، يقول طيب تيزينى: "ومن الهام ملاحظة أن هذه السمة القرآنية، ولا تتمثل في بنية قرآنية صامته فحسب، وإنما تبرز أيضاً بمثابته بنية تدعو إلى النظر إليها وفيها على أنها كذلك، وهنا يكمن وجه آخر من أوجه التحفيز على التعامل مع النص القرآنى بمثابته مفتوحاً أولاً، ومترعاً بالاحتمالات والآفاق الفهمية التأويلية ثانياً^(٢)".

وهنا على النحو الذى سوف أشير إليه فيما بعد سوف نجد القول بالتاريخية وما يستلزمها من القول بالقراءة التزامنية في إطار السياق الاجتماعى والثقافى والتاريخى للنص المقروء والقول بالتاريخية والخضوع للزمان والمكان المحددين تاريخياً وجغرافياً، كما سوف نجد تعدد التفسيرات على نحو لا نهائى، وإن قراءة النص إعادة كتابة له، فالتأويل 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 تحويل النص وفهمه، وتفكيكه، والبحث عن المهمش فيه أو المسكوت عنه أو اللامفكر فيه. إضافة إلى عدم القدرة على تحديد المعنى الدقيق المحدد للنص، مما يعنى القول باللامعنى واللائص بواسطة التلاعب الحر باللغة، وهو ما أشرت إليه على نحو تفصيلي في القسم الأول من هذا البحث.

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

(٢). انظر، العقلانية التطبيقية، ترجمة د. بسام الهاشم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٤، ص ٢٧٧.

وعلى الجملة فإن تطبيق "مقولات البنيوية والتفكيك على نص ديني ... يوقعنا في محاذير ربما لا نقصدها"^(١)، بل ربما بما أدى هذا إلى تدمير القرآن الكريم نفسه، وذلك بنزع القداسة عنه، فالقراءة الموضوعية التاريخية للقرآن الكريم، لا تتحقق عند الليبراليين الإنسانيين إلا بنزع 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، وهو أمر يمكن تحقيقه عند هؤلاء من خلال هذه المناهج وهو ما سوف يتضح لنا فيما بعد.

١- آليات نقد العقل الديني وتفكيكه.

أ - الإسلاميات التطبيقية والإسلاميات الخلاصية.

إن منهج أركون في التعامل مع القرآن الكريم يستند على ما يسميه "الإسلاميات التطبيقية"، والتي تأثر فيها فيما يبدو بما كتبه غاستون باشلار عن "العقلانية التطبيقية"^(٢)، التي يحددها قائلا: "إن الإسلاميات التطبيقية هي ممارسة علمية متعددة الاتجاهات، وهذا ناتج من اهتماماتها المعاصرة ... والمتطلبات الخاصة بموضوع دراستها. لقد ارتبطت ظامرة الإسلام منذ نشأتها بكلام أصبح نصًا، وهذا يعني أنه ينبغي على عالم الإسلاميات أن يكون مختصًا بالألسنيات بشكل كامل ... في الوقت ذاته فإن الإسلام كظاهرة دينية لا يمكن لنا أن نقلصه ... إلى 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

Mohammed 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 ٢٠-٢١.

كالجواهر الجامدة، فالإسلام كأي دين آخر هو جسد مؤلف من عدة عوامل لا تتفصم^(١)، وهذه تعد المنهج الذي يعتمد عليه أركون في نقده للعقل الإسلامي، والتي ينظر إليها البعض باعتبارها مشروع أركون الكبير^(٢).

وتستند الإسلاميات التطبيقية على تعدد المناهج المستخدمة في دراسة الإسلام، بالإضافة إلى انحيازها للجانب النقدي؛ فمن ناحية معرفية تدرك الإسلاميات التطبيقية أنه ليس هناك "من خطاب أو منهج برئ، إنها ترجح في كل مساراتها وخطوطها نقد الخطاب ... كما أنها ترجح تعددية المناهج من أجل تجنب أكل تجنب أى اختزال للمادة المدروسة"^(٣).

وهنا يظهر ذلك الأثر الذي تركه روجيه باستيد على كتابات أركون في الإسلاميات التطبيقية، فالإسلاميات التطبيقية على غرار الإناسة التطبيقية، وتكون الإسلاميات التطبيقية هنا رؤية تحقق معرفة بالإنسان المسلم تتجاوز ما وقعت فيه الدراسات الاستشرافية من تعسف بحكم خضوعها للمركزية الأوروبية، وهنا يضع أركون نفسه في مجال معرفي ما بعد الحتمية الوضعية، أي في مجال المعرفة النسبية^(٤).

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

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

(٢). انظر، د. مختار الفجارى، نقد العقل الإسلامى عند محمد أركون، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ص ٢٢.

(٣). محمد أركون، الفكر الإسلامى: نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨، ص ٣٥-٣٦.

(٤). السابق ، ، ص ٣٦.

البحثة المتبحرين^(١). ذلك كله من أجل أن تتخلص هذه الخطابات من "السياج الدوغماتي المنفلق الذى تسجنه فيه التئولوجيا التقليدية وأئديولوجيا الكفاح فى آن معا"^(٢)، ذلك السئاج الذى أسسته نظرية الوحى فى الإسلام: "إن الساحة الثقافية التى تتاح فىها للعقل البشرى حرية البحث والنظر، هى دوغماتئاً مغلقة من قبل النظرية الإسلامية للوحى... والمعرفة بهذا المعنى هى مجرد استئباط لغوى من النصوص أو عمل معنوى سئمانتى، وليس عبارة عن استكشاف حر للواقع، يؤدى إلى التجئد المعنوى والمفهومى فى كل المجالات"^(٣).

والمسألة هنا من أجل تحقيق هذا الهدف المرواحة فى أسلوب تتاول مشكلات الفكر الإسلامى ما بين الوجهة التراثئة وبين الاتجاه الحداثئة، فلما "كان الهدف النهائئ للإسلامائات هو خلق الظروف الملائمة لممارسة فكر إسلامئ محرر من المحرمات Tabous العئقة والمئثولوجئات ومحررا من الأئديولوجئات الناشئة حئئئاً، فإننا سوف ننطلق من المشاكل الحاضرة، ومن الأسلوب الذى عولجت به هذه المشاكل فى المئتمعات الإسلامئة. نحدد بذلك نوعين أو قطبين من الاهتمامات التى تتموضع حولها مسائل عملية ووسائل واختئارات مرحلية وأهداف نهائئة، هما: القطب الذى يءعوه العرب بالتراث... والمدعوا أحياناً بالعصر التأسئسى (الزمس الملىء بالوحى — زمن السلف — النمادج) ثم قطب الحداثئة"^(١).

وتتم دراسة الإسلام من جانبين متكاملين: "كفعالية علمئة داخلئة للفكر الإسلامئ، ذلك أنهما تريد أن تستبدل بالتراث الافتخارى والهجومئ الطويل الذى مئز موقف الإسلام من

(١). السلق: نقد واجتهاد، ص ٩.

(٢). محمد أركون، تاريخئة الفكر العربئ الإسلامئ، ص ٥٨.

(٣). السابق، ص ٥٦.

(١). السابق، ص ٥٦.

الأديان الأخرى، الموقف المقارن... كفعالية علمية متضامنة مع الفكر المعاصر كله: إن الإسلاميات التطبيقية تدرس الإسلام ضمن منظور المساهمة العامة لإنجاز الأنثروبولوجيا الدينية^(٢). وفى هذا الإطار المزدوج: مقارنة الإسلام بغيره من الديانات الأخرى، والأنثروبولوجيا الدينية تتم إعادة قراءة القرآن الكريم عند أركون، وهدفه من إعادة القراءة أن يثير "في داخل الفكر الإسلامى تساؤلات مألوفة، فيما يخص الفكر المسيحى منذ وقت طويل، بعملنا 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 يمارسها الاستشراق الغربى في درسه للفكر الإسلامى، والتميز هنا منهجى ومعرفى، "وليس عبارة عن تضاد مطلق بين ممارستين للعلم نفسه... إن الإسلاميات الكلاسيكية تدرس فقط النصوص المعتبرة بشكل أسبقى بصفقتها الممثلة وحدها لثراث دينى ما أو لفكر ما أو لحضارة ما... ولكن اختيار بعض النصوص دون بعضها الآخر كنقاط ارتكاز، من أجل معرفة الإسلام والمجتمعات الإسلامية، يصبح أكثر عرضة للاحتجاج، بل ويصبح أكثر خطراً عندما نتعرض للفترة المعاصرة، أى للقرنين التاسع عشر والعشرين... والقراءة التى قدمتها الإسلاميات الكلاسيكية عن هذه النصوص تضل القارئ أكثر مما تضيء له 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). انظر، د. مختار الفجارى، نقد العقل الإسلامى عند محمد أركون، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ص ٢٥.

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

التقليدية على مستويين: الأول، المستوى المعرفي. والثاني، المستوى الفكراني أو الإيديولوجي^(٢).

إن الاستشراق الذى يمارس الإسلام الكلاسيكية، كان همه التاريخ للوقائع الخام للتراث أو العمل على استعادتها عن طريق المنهج الفيلوجي؛ إذ كان الاستشراق الكلاسيكي محصوراً بالمنهجية التاريخية التقليدية التى تركز على سرد الوقائع أو الكشف عنها، وفى ذات الوقت كان على جهل بما يساعد على تحليل وفهم المستويات اللغوية والأنثربولوجية والاجتماعية وكذلك الفترات الخاصة بطريقة عمل الخطاب القرآنى، إن العلم 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 النقدية، ثم العصبية الشغالة بين تشكيلة الدولة المركزية ثم الكتابة والثقافة الفصحى أو العالمية، ثم رجال الدين الذين ينتجون ويسيرون أموراً، ثم الارثوذكسية الدينية الرسمية، وهذه الأشياء الأخيرة تمثل القوى الأربع الاجتماعية التاريخية الفاعلة والناشطة والمرتبطة جدلياً بأربع قوى أخرى متواجدة في الحقل الاجتماعى العام، أى في مكة والمدينة زمن انبثاق الظاهرة القرآنية أو في الجامعات 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.

وهكذا يحشد أركون كل ما تمكن من الوصول إليه من مناهج دراسة التوراة والأنجيل في الغرب، ودراسة الدين على وجه العموم، لكي يقوم بتطبيق هذه المفاهيم على القرآن الكريم من أجله تفسيره اجتماعيًا ولغويًا وانتربولوجيًا، وهو الأمر الذي طبق في المسيحية ولم يطبقه المستشرقون على الإسلام، وهكذا تنقل المفاهيم الغربية إلى سياقات مختلفة تمامًا عنها.

ويرصد أركون مسار العقل الإسلامي منذ العام الأول للهجرة، وذلك على النحو التالي: ١- القرآن الكريم وتجربة المدينة. ٢- جيل الصحابة. ٣- رهانات الصراعات من أجل الخلافة. ٤- السنة والتسنن. ٥- أصول الدين، وأصول الفقه، والشرعية. ٦- مكانة الفلسفة أو الحكمة المعرفية وآفاقها. ٧- العقل في العلوم العقلية. ٨ - العقل والمخيل في الأدبيات التاريخية والجغرافية. ٩- العقل والمخيل في الشعر. ١٠ - الأسطورة والعقل والمخيل في الآداب الشفهية. ١١- المعرفة السكولاستيكية والمعارف التطبيقية أو التجريبية. ١٢- العقل الوضعي والنهضة. ١٣- العقل والمخيل الاجتماعي والثورات. ١٤- رهانات العقلانية وتحولات المعنى^(٢). وتلك هي المجالات التي يحاول أركون أن يستخدم فيها آلياته المنهجية في الإسلاميات التطبيقية.

وينقسم الفكر الإسلامي في مشروعه لنقد العقل الإسلامي، الذي يأخذ بما وصلت إليه أحدث النظريات الغربية في مرحلة الحداثة وما بعد الحداثة، وعلى نحو أخص منهجية التفكيك والحفر للوصول إلى الطبقة الأولى التي غطتها طبقات رسوبية متعددة، إلى مراحل أربع: ١- مرحلة القرآن والتشكيل الأولى للفكر الإسلامي. ٢- مرحلة العصر الكلاسيكي، أي عصر العقلانية والازدهار العلمي والحضاري. ٣- مرحلة العصر

(٢). محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ١٦.

السكولاستيكي التكراري والاجتراري أو ما يدعى بعصر الانحطاط. ٤- مرحلة النهضة في القرن التاسع عشر وحتى الخمسينيات من هذا القرن^(١).

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

والمنهج المتبع في دراسة هذه المراحل المتعددة للعقل الإسلامى هو منهج التفكير، فالدراسة العلمية للتراث الإسلامى إنما تكون بالقطعية المعرفية مع الفهم الإيديولوجى المسيس للإسلام، والانخراط في مجتمع الحداثة^(٣). يقول أركون: "إن التفكير الفكرى والعلمى للخطاب الإسلامى بكل صيغه اللاهوتية والفقهية والتاريخية، سوف يؤدى حتمًا إلى تفكيك الخطاب السياسى الذى تستمد منه أسس المشروع الموصوفة تجاوزًا أو تعسفًا بالإلهية والمقدسة والروحية"^(٤)، تلك المنهجية التفكيكية الانقلابية التى طبقها أبو حيان التوحيدي في القرن الرابع الهجرى عند أركون^(٥).

إن تأويل التراث يتحقق بواسطة التفكير في المجالين الإسلامى والأوربى، على أساس أن النقد يشمل كل المسارات التاريخية: "إنى أبحث باستمرار عن آفاق جديدة لتأويل التراث، وذلك عن طريق التفكير المنهجي والنقدى - التراجعى لأطر الفهم والمعرفة التقليدية المقدسة من قبل الزمن والموصوفة بمنأى عن كل فكر نقدى... إن مشروعى في

(١). انظر، 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.

(٤). محمد أركون، قضايا في نقد العقل الدينى، ص ٣٠-٣١.

(٥). محمد أركون، الاسلام، الأخلاق، السياسة، ص ١٧٤.

نقد العقل الإسلامى يمثل جزءاً من هذا البرنامج الطموح والجديد حقاً، والذي يهدف إلى تفكيك مناخين من الفكر وليس مناخاً واحداً فقط، فليس المناخ الفكرى العربى الإسلامى هو وحده المستهدف بالنقد، وإنما المناخ الفكرى الغربى أيضاً ... إنى اسلط أضواء المنهجية التفكيرية على الممارسة التاريخية التى حصلت في الجهة العربية الإسلامية كما في الجهة المسيحية أولاً، ثم العلمانية ثانياً^(٣).

ومن هذه الزاوية فإن إعادة قراءة التراث الإسلامى وفقاً لأحدث المناهج الغربية في الاجتماع واللغة والأنثروبولوجيا يمثل الهدف الأساسى لكل مشروع أركون 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 التاريخية عليها قد فرضت نفسها بصفقتها عاملاً حاسماً من الأعمال التى دشنتها الحداثة. إنها تشكل أحد المكتسبات الأساسية للفكر الحديث أو النقد الحديث"^(١).

إن تطبيق هذه المناهج اللغوية والتاريخية والسوسيولوجية والأنثروبولوجيا الغربية على التراث الإسلامى يعنى في جملة ما يمكن أن يعنيه: "تقديم صورة تاريخية عن مرحلة الإسلام الأولى وتشكل المصحف ودولة المدينة والخلافة... إلخ، كما فعل المؤرخون الغربيون بالنسبة للمسيحية الأولى وشخصية يسوع والتشكل التاريخى للأناجيل، كما وتنبغى 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، ص ٤٩.

(٤). السابق، ص ٢٩٢-٢٩٣.

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

الصراع الجدلي الخلاق بين كلتا الرؤيتين للتاريخ: أى الرؤية الواقعية التاريخية والرؤية المثالية الموروثة هو الذى سيولد البديل الجديد^(٢) ومن الواضح هنا ما يقوم به أركون من عملية استجلاب لمناهج غربية، نشأت في ظروف مغايرة تمامًا، وفي حقول معرفية محلية خاصة بها، ثم يقوم بعد ذلك بتطبيقها على التراث الإسلامى، مما يشير إلى حالة الاستلاب الثقافي التى يعانيتها الخطاب الأركوني سلفاً، وهو الأمر الذى جعل البعض يذهب إلى القول بأن: "منهج الإسلاميات التطبيقية هو الوجه الآخر للاستشراق أو بالأحرى هو الوجه الجديد له"^(٣).

— اللمحز فيه في الخطاب الإسلامى المعاصر:

واعتماداً على هذا المنهج يدرس في الإسلام كل ما هو بعيد عن مجال النقد والتفكير أو ما يسميه أركون نفسه "ما لم يفكر فيه"^(١)، ذلك الذى يشكل محوراً أساسياً من محاور نقد العقل الإسلامى عنده: "من الواضح أكثر أن الظاهرة الدينية بشكل عام تظل حتى الآن شيئاً لا مفكراً فيه داخل الفكر العربى والإسلامى ... يضاف إلى ذلك كل المشاكل التى طمست أو رُميت في ساحة المستحيل التفكير فيه من قبل الإسلام الرسمى منذ الأمويين. نقصد بذلك مسألة تاريخ النص القرآنى وتشكله، تاريخ مجموعات الحديث النبوى، ثم الشروط التاريخية والثقافية لتشكل الشريعة، ثم مسألة الوحي، ثم مسألة تحريفات الكتابات المقدسة السابقة على القرآن، ثم مسألة تعالى الخاص بالآيات التشريعية في القرآن،

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

(٣). محمد أركون، الفكر الإسلامى، نقد واجتهاد، ص ١٩.

Mohammed Arkoun, The Unsought in Contemporary Islamic Thought, pp, 13-

مخلوق هو أم معاد خلقه (أى غير مخلوق)، ثم مسألة الانتقال من الرمزية الدينية إلى سلطة الدولة والقانون القضائي... كل هذه المسائل والتساؤلات الكبرى تعتبر لاغية ولا معنى لها من قبل الفكر الإسلامى الارثوذكسى^(١).

وهنا يلاحظ رون هالبير ما يسميه بعدم الاتساق عند أركون، فمقولات اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه هى التى تحل عند ما بعد الحادثيين، وعند أركون أيضًا محل مقولة الأيديولوجيا عند ماركس^(٢).

إن أركون هنا يدعو إلى قراءة ما لم يفكر فيه في الخطاب الإسلامى المعاصر^(٣)، بسبب أن هذا الفكر "تتصر مرحلته الإبداعية كلها في الأطر الفكرية الخاصة بالقرون الوسطى... وإما بسبب ما سيطر عليه من ضغوط إيديولوجية في صورة أرثوذكسيات دينية^(٤)"، وبالتالي لا بد من فحص أركيولوجى صبور وعميق من لأجل العثور على أجزائه المجهضة والمستبعدة والمحتقرة، وإعادة كتابة تاريخها أو تركيبها إذا أمكن، وليس فقط من أجل التركيز على صيغته الثابتة، أو اتجاهاته الراسخة المرتبطة إلى حد كبير بالدولة الرسمية والدين الرسمى^(٥)

(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 ٣٢٦-٣٢٧، ٢٣٥-٢٤١.

وما يريد أركون أن يطبق عليه هذه المنهجية هو التراث أو بعبارة أخرى تلك المادة الثقافية المنقولة ، سواء كانت نصوصاً 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 محركاً 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 بصفقتها معطى لغويا وتاريخيا واجتماعيا — وثقافيا مرتبطا بزمان خاص وفريد من نوعه (مكان مقدس) زمن النبوة ومجموع هذه العمليات والممارسات يشكل التراث الحى^(١).

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 المتحركة الخاصة بها؟ نلاحظ أن هذه العودة إلى الأصل هي لازمة التراث التي تتكرر باستمرار، ولكن العودة التي نقصدها مختلفة: إنها العودة إلى العصر الأسطورى المؤسس، أى العودة إلى زمان ... 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 التي تتخذ مسافة بينها وبين المواد المقررة الأولية ثم كل المواد الثانية أو الثانوية التي انتجها التراث في آن معا^(٢).

إن القرآن الكريم هو الوسيط في انتاج النصوص اللاحقة، ومثال ذلك كتب التفسير، فهذه التفسيرات تلبى حاجات عصور أخرى غير عصر القرآن الكريم، فهي أعمال فكرية بالذات ومنتجات ثقافية مرتبطة بال لحظة التي انتجتها أو البنية الاجتماعية التي تنتمي إليها أكثر مما هي مرتبطة بلحظة القرآن الكريم، إذ أنها تفسيرات أنتجت وفقا للحاجات الأيديولوجية الموافقة بالضرورة لكل جيل من أجيال المسلمين. ومثل هذه المراوحة بين النص المؤسس وبين كل الاستخدامات الثيولوجية والإيديولوجية العديدة التي انتجتها الأجيال تنغرس في التاريخ، وتتسج خيوطا لنصوص ثانوية، وهذا كله أنتجه العقل البشري، وبالتالي فلا بد من فهم آلية تركيبه، والعقل لا يخرج عن أى تاريخية، إذ أن له تاريخية أيضا وارتباطه بمرحلة معينة من مراحل التاريخ^(١). فالهدف الأساسى هنا هو الحفر على الأصول الأولى.

وبعبارة أخرى فإن التراث هنا عبارة عن مجموعة مترابطة ومتلاحقة من العصور والحقب الزمنية، وهى مترابطة بعضها فوق البعض الآخر، مثل طبقات الأرض الاركيولوجية أو الجيولوجية، وللتوصل إلى الطبقة العميقة أو القرون التأسيسية الأولى، فلا بد من اختراق هذه الطبقات السطحية، وبالتالي 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، وقارن رون هالبير، العقل الإسلامى أمام تراث عصر الأنوار، ترجمة جمال شحيد، الأهالى للطباعة والنشر، سوريه، الطبعة الأولى،

وبالجملة " فنحن لا نستطيع أن نتوصل إلى الحدث التأسيسي الأول، إلى الحدث التدشيني في طراوته وطازجته الأولية إلا إذا اخترقنا كل الطبقات الجيولوجية المتراسة، كل الأدبيات التفسيرية التي تحجبه عن أنظارنا، فالتص الأول أو الحدث الأول... مطمور ومغمور تحت هذه الطبقات التي تحجبه عنا، فلا نستطيع أن نراه إلا من خلالها. يحصل ذلك إلى درجة أنه من الصعب جدًا التوصل إليه بالذات، إلى درجة أننا لا نعرفه، وإنما نعرف الصورة الإسقاطية المتشكلة عنه^(٣)."

وتلك هي الفكرة الأساسية في تعامل أركون مع التراث الإسلامي، وفي تعامله مع تفسير القرآن الكريم، كما سوف أشير إلى ذلك فيما بعد على نحو تفصيلي، والأمر يتطلب هنا الاستعانة بالفكر التفكيكي الذي أشرنا إليه من قبل عند الحديث عن نظريات القراءة والتأويل في الفلسفة الغربية المعاصرة، وبالذات كتابات ميشيل فوكو في حفريات المعرفة^(١).^(٢) وتلك هي مهمة المؤرخ لا الفيلسوف^(٣)، الذي ينبغي أن يكون أركيولوجي الفكر، فالأمر هنا، نتيجة لهذه البنية التراكمية للتراث، بحاجة إلى اتباع منهجية تفكيكية لمكونات التراث الداخلية، بغية تعرية طبقاته المتركمة بعضها فوق بعض من أجل الوصول إلى الأصل أو الحدث التأسيسي الأول أو البدايات التأسيسية الأولى.

ومن الملاحظ هنا أن أركون في ممارساته النقدية يحرص على الطابع النقدي، أكثر مما يهدف إلى تقديم إجابات ونتائج جاهزة^(٣)، موظفًا بذلك مجموعة كبيرة من الأدوات

٢٠٠١، ص ٤٥ وما بعدها.

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

(١). انظر، محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢٨٨.

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

(٣). انظر، السابق، ص ٢٥١.

المعرفية الغربية التي أنتجها خطاب العلوم الإنسانية في الفكر الغربي، تلك المفاهيم التي تبلورت منذ عصر الأنوار في الفكر الأوربي في مجال اللسانيات، والأنثروبولوجيا، وعلم النفس التاريخي، والسميولوجيا، وعلم الأديان المقارن، والتاريخ^(٤).

ومن ذلك تظهر لديه الدعوة إلى التغيير الجذري للفكر الإسلامي بوساطة تطبيق منتجات المنهجية الغربية عليه، الحادثة وما بعد الحادثة، تلك المنهجيات التي طبقت على التراث اللاتيني المسيحي أو الأوربي^(٥).

— منهجية التفكيك عند أركون:

والسبيل الوحيد لدى أركون لتجديد آليات الفكر الإسلامي، يبدأ بالقراءة التفكيكية لكل النصوص التأسيسية الأولى، على أساس أنها مرحلة أولية للدراسة التاريخية النقدية للعقل الإسلامي: "إنى أود أن أقول للمسلمين هنا مل يلي: لن يستطيعوا إلى تحاشي المهمة العسيرة التالية: وأقصد بها تحليل النصوص التأسيسية على ضوء العلم المعاصر، بل وتفكيكها من الداخل بكل منهجية ودقة وأمانة علمية، وعندما أقول النصوص التأسيسية، فإننى أقصد بها النصوص التي تسس القانون الديني (أى أصول الدين وأصول الفقه) فالقراءة النقدية التاريخية لهذه النصوص أصبحت اليوم ملحة أكثر من أى وقت مضى^(٦)".

ومن الواضح هنا أن أركون يتعامل مع القرآن الكريم بنفس منهج التفكيك عند دريدا، الذى أشرت إليه من قبل، وعندما يركز أركون على الطريقة التفكيكية، يظهر التساؤل: "أفلا تغيب عنه المعانى الخاصة للنصوص الدينية كالقرآن وسياقيتها؟"^(٧).

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

(٥). انظر، روني هالبير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، ص ٥٣.

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

(٢). انظر، محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ص ٢٧٠.

والتفكير هنا ليس بالمعنى السلبي له، "بل هو ينطوى على عمل إيجابى كبير ومنفذ أو محرر. إن التفكير يمثل المرحلة الأولى من أجل إعادة التقييم النقدي لجميع المسلمات المعرفية العميقة التي يتحصن بها العقل الإسلامى أو لا يزال يتحصن بها، فهو يستمر في استخدامها من أجل الدفاع عن الصحة الانطولوجية للقيم الأخلاقية والقانونية التي تؤيد المثانة الإنسانية للنموذج الإسلامى الأكبر المتخذ كقدوة تحتذى في الممارسة التاريخية"^(٣). إنه لابد عند أركون من العودة إلى "الوراء، أى إلى لحظة القرآن التأسيسية لكي أفهم الأمور على وجهها الصحيح، ولكي تكون دراستي للفكر الإسلامى على أسس قوية ومتينة"^(٤).

والسؤال الآن: كيف يمكن أن يقرأ الفكر الإسلامى على جهة العموم في الوقت الحاضر؟ إن الأمر هنا بحاجة مرة أخرى على نحو ضرورى إلى العودة إلى مراحل الفكر الإسلامى عند أركون والتي أشرنا إليه من قبل، وعلى نحو أخص المرحلة التأسيسية الأولى المتصلة بالقرآن الكريم وتجربة المدنية، وذلك من خلال دراسة العلاقة بين اللغة والفكر والتاريخ، إذ لابد من مراعاة اللغة والمفردات المستخدمة وأساليب التغيير والعلاقة التي تربط بين هذا كله وبين التاريخ أو الزمن، ومثل هذه الصلة هي التي سوف تحدد الطريقة التي يقرأ بها القرآن الكريم عند أركون.

إن القرآن الكريم وتجربة المدنية: "أدخلا أشكالا من الحساسية والتغيير، ومقولات فكرية، ونماذج للعمل التاريخي، ومبادئ لتوجيه السلوك الفردي، ما انفكت تلهم وتوجه فكر وأعمال وملفات أجيال المؤمنين منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا ... لا يمكن فصل

(٣). انظر، محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامى، ص ١٦-١٧

(٤). انظر، السابق، ص ١٧.

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

تجربة المدنية التي تمثل استمرار لتجربة مكة عن الخطاب القرآني، وينبغي محاولة فهمهما وتفسيرها الواحدة عن طريق الأخرى، وذلك لكي نأخذ بعين الاعتبار الروابط التي تربط بين اللغة - التاريخ - الفكر، يمثل العصر الانفتاحي لخطّة ممتازة ومناسبة من أجل دراسة تأثير تجربة فردية ... على قاعدتها اللغوية وإنتاج تاريخ واقعي محسوس، والعكس: أى محاولة فهم ضغوط هذا التاريخ على توجه الفكر الفردى وصياغته في قوالب لغوية، إن هذه العلاقة الثلاثية الجدلية تتضح فوراً للدارس من خلال الفروق التعبيرية التي يلحظها بين السور المكية والسور المدنية، وبين نص تشريعي ونص لتمجيد الله والتسبيح باسمه^(١).

وعلى الجملة، وتلك نقطة أساسية في منهج أركون في قراءة القرآن الكريم، فإن اللغة والفكر كانا مرتبطين بالواقع المشخص لخطّة انبثاق القرآن الكريم، أى أن هناك تزامناً بينهما: "فعلى مستوى القرآن وفى اللحظة الأولية التى ظهر فيها، نجد أن كل شئ فيه متحرك ومتموج، ومفتوح وملئ بالاحتمالات. نجد أن اللغة والفكر آنذاك، أى لحظة انبثاق القرآن مرتبطان بشكل مباشر ووثيق بالواقع المعاش^(١)".

وبالجملة فلا بد من استخدام المنهج التفكيكي في نقد العقل الإسلامى من أجل إعادة قراءة القرآن الكريم بالمعنى الألسنى الحديث، والهدف هنا نسف أساسيات العقل الإسلامى وكل ما أنتجه من تراث فكرى، وإعادة الفهم بما تنتجه علوم الإنسان والمجتمع في الفكر الأوربى المعاصر، مما يشير إلى ضرورة قراءة الآن من خلال الآخر، دون مراعاة للسياسات الثقافية أو الاجتماعية أو السياسية التى أنتجت هذه المناهج التى طبقت بالفعل

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

(١). السابق، ص ١٦.

على الكتاب المقدس، وهو أمر يشير إلى حالة العجز والاستلاب التي يعيشها الخطاب الإسلامي المعاصر.

إن التفكير هنا باعتباره منهجا في القراءة والفهم ضروري لتجديد العقل الإسلامي، حتى يمكنه الانفتاح على العقلانية الحديثة، وتلك هي مهمة العلوم الاجتماعية الحديثة، نقول أركون: "ولكننا نعلم أن تفكير كل أشكال ارتوذكسية التي خلعت عليها إسدال التقديس زورا وبهتانا من قبل الفاعلين التاريخيين الذين نجحوا سياسيا يشكل أحد أعظم المهام الملحة والعاجلة اليوم للعلوم الاجتماعية"^(٢)، ولن يؤدي هذا عند أركون إلى نفى الموروث مبدئيا: إن تطبيق المنهج التفكيرى على ما أصله العقل في الماضي أو ما يواصل تأصيله تقليديا فقط للموروث غير المفكك، لن يؤدي إلى نفى الموروث مبدئيا أو هدمه أو جهله والإعراض عنه، أو الخفض من قيمته ودوره التاريخي^(١). وبالجمل فلابد هنا من تفكير مفهوم الدوغمائية ومفهوم الارتوذكسية الخاصين بتراث العقل الإسلامي^(٢)، الذى يتميز بمجموعة من الخصائص يمكن الإشارة إليها على النحو التالى:

- ١ - الخلط بين الأسطوري والتاريخي.
- ٢ - التدعيم القطعى للقيم الأخلاقية الدينية انطلاقا من القرآن والسنة.
- ٣ - التأكيد اللاهوتى على تفوق المؤمن على غير المؤمن.
- ٤ - حصر وظيفة العقل في الاجتهاد وتأويل الوحي.
- ٥ - تقديس اللغة والتركيز على قدسية المعنى المرسل من قبل الله تعالى.
- ٦ - التأكيد على تعالى المقدس وتجاوزه التاريخي^(٣).

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

ومن الواضح هنا أن أركون يحاول فحص التراث الإسلامى من خلال تلك الأدوات التى قدمها عصر الأنوار والحداثة وما بعد الحداثة في الفكر الأوربى، تلك الأدوات والمفاهيم التى طبقت على الكتاب المقدس، إنه بقراءته الإسقاطية يحاول أن يبدى نفس الدور الذى 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 يعانيتها العقل الإسلامى المعاصر الذى لا يمكن أن يفكر في تراثه إلا من خلال الطريقة التى فهم الآخرون بها تراثهم، وعن طريق استخدام النماذج المنهجية الجاهزة مسبقاً.

ومن الواضح هنا أن مركزية اللوغوس عند دريدا، والتى سوف يستخدمها محمد أركون في تفكيك المركزية الفكرية العربية، سوف تزوده بأسلحة ينقد بها التراث الإسلامى نقداً جذرياً، ولكن السؤال الآن هل من الممكن تطبيق ذلك على القرآن الكريم، فمن المعروف كما أشرت من قبل أن التناول التفكيكى للنصوص يستبعد كل مرجعية ماورائية، ويركز على موت المؤلف، وغياب المقصد الأصلى، والحقيقة القصوى في النص، واستحالة وجود سياق خاص بالمعنى، ولا يمكن أن يكون مثل هذا المنهج مناسباً لتناول القرآن الكريم^(١).

– مضمون الوحي عند أركون:

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

(١). محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ٢٧.

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

وعالم الأكسنيات والدلالات، وعالم الاجتماع، وعالم النفس، ورجل القانون، وعالم
الانتربولوجيا^(٢).

فمفهوم الوحي عنده: "كان قد بُسِّطَ وضُيِّقَ وحُطَّ من قدره، ثم أخيرًا هجر من قبل
العقل العلمي المستنير، وترك لمسيري أمور التقديس أى لرجال الدين في كل طائفة وملة"^(٣)
، "وهنا لابد من الخروج عن النظام الموروث في دراسة الوحي في الإسلام، وبتعبير
أركون نفسه: "أنا أخرج الآن من نظام فكري قديم، من غير أن أبالي بانعكاسات ذلك على
دينى وتضامنائى التاريخية 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 الوحي، فهذه المسائل تشكل تحديًا أو استفزازًا للجميع"^(١).
ذلك أن مفهوم الوحي عند أركون "سوف يتلاعب به لاحقًا من قبل أشخاص مأذونين... أو
غير مأذونين مع الكثير أو القليل من استخدام الأسئلة والأدوات الملائمة، وذلك لتلبية
أغراض شتى"^(٢).

والفكرة الأساسية عند أركون: إن القرآن الكريم كتاب الوحي، والوحي ذو لغة
مجازية ورمزية والتى يمكن للبشرية أن تتأمل فيها حتى اليوم، ولكن الكتابات الكلامية
والفقهية قد جمدت ما جاء به القرآن الكريم، وذلك بتحويل اللغة الرمزية المفتوحة،
والوحي ذو لغة مجازية ورمزية منفتحة على شتى الآفاق، وعلى كل الاحتمالات
والدلالات، وبالتالي 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). تعليقات هاشم صالح على كتاب محمد أركون: الفكر الإسلامى،: نقد واجتهاد، ص ٢٣٢،

وقارن تعليق ارنالديز على هذه الفكرة عند أركون، ص ٣٢٦-٣٢٧..

(٢). القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ٢٨.

ضيقة والقول إنه لا معنى له غيرها، هذا تقييد للمعنى المجازى وحصر للرمز، وفي نهاية المطاف خنق للفكر وحرية الفكر ... ولكن المشكلة أن هذه العملية قد ترسخت فيما بعد، وأوهمت الناس أنها تشكل المعنى الوحيد للوحى، وبالتالي فكل ما عداها بدع وهرطقات، كما أنها تشكل المعنى الوحيد الصالح لكل زمان ومكان، وهكذا تتم عملية إيقاف الوحى الذى ينبغى ألا يتوقف؛ لأنه مفتوح على مطلق المعنى وآفاق الوجود، وممكنات المستقبل والحياة^(٣). لقد أسست التفسيرات الى قدمت للوحى البنى الانثربولوجية للمخيل الدينى، وهنا ضرورى أن تفكك هذه البنى أولاً، يقول أركون: " من المهم أن نبين كيف أن جميع الخطابات المشتقة من كلام الله الموحى والهادفة إلى تفسير أوامره ووصاياه وتطبيقها، قد ساهمت في تشكيل البنى الانثربولوجية للمخيل الدينى السياسى الاجتماعى. إن تفكيك هذه البنى يقع على كاهل المؤرخ المحترف القادر على الحفر والتنقيب عن العمليات النفسانية والثقافية 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).

وهنا لا بد من الزحزحة التى اشرت إليها فيما قبل من أجل تجاوز المعنى التقليدى عنده: " ما سأفعله الآن يتمثل فيما يلى: إننى أزحزح المسائل القديمة في إطار معقوليتها الانغلاقية الثنوية الحرفية الجواهرانية أو الفيلولوجية التاريخية الوضعية العلمية إلى إطار مختلف تماماً وأوسع بكثير. إننى أزحزحها إلى إطار الإشكلة التعددية والمتنوعة

(٣). السابق، ص ٢٧-٢٨.

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

Mohammed Arkoun, The Unsought in Contemporary Islamic Thought, p,

الوجوه لمفهوم الوحي المعقد جدًا والذي لم يفكك بعد. أقصد مفهوم الوحي بصفته مرجعية إجبارية مشتركة لدى كل مجتمعات الكتاب المقدس^(١).

ويفضل أركون أن يتحدث عن الخطاب القرآني وليس النص القرآني، على أساس أن التمييز بين مفهوم الخطاب والنص يتخذ مكانة مهمة في الألسنيات الحديثة، وهو يحاول أن يعتمد هنا على التحليل اللغوي لكلمة قرآن، فجزر المادة يدل على معنى التلاوة، وذلك لا يفترض مسبقاً وجود نص مكتوب أثناء التلفظ به للمرة الأولى، فالفكرة الأساسية تكمن في التلاوة المطابقة للخطاب المسموع لا المقروء^(٢)، وأركون ينقل القرآن الكريم من مجاله اللاهوتي إلى المجال اللساني^(٣)، وسوف أعود إلى هذه النقطة على نحو مفصل بعد ذلك عند الحديث عن آليات التفكير عند أركون.

إن المقصد الأساسي لدراسة مفهوم الوحي هو "زحزحة مفهوم الوحي وتجاوزه، أقصد زحزحة وتجاوز التصور الساذج والتقليدي الذي قدمته الأنظمة اللاهوتية عنه، نحن نريد أن نزحزحه باتجاه فهم أكثر محسوسة وموضوعية، ولكنه ليس اختزالياً^(٤)". وبالجملة "فإن التحديد المناسب والنقدي والعقلاني للرهانات الحقيقية المنخرطة في التاريخ الفعلي للجماعة، تكون قد قلصت أهميته وحجبت وأجلت. إن التجديد المعرفي والابستمولوجي الذي اقترح مده لكي يشمل التراث الإسلامي، كان قد طبق سابقاً على التراث اليهودي – المسيحي، 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، ص ٢٩.

(٣). قضايا في نقد العقل الدينى، ص ٢٩.

الوحى نفسه داخل برنامج البحث^(٤). وهنا سوف يطبق أركون أيضا منهجه النقدي التفكيرى 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 النقدي — لا الامتثالي ولا التقليدى المكرور — حتى على مضامين الإيمان الأكثر قداسة ... وهذا ما لا أزال مستمرا في فعله بالقياس إلى كل مستويات الإسلام وتجلياته، بل وأولها الظاهرة القرآنية"^(٥).

ويتم التركيز هنا على نحو كبير على الدور الذى يلعبه المخيال الدينى، الذى يتم بوساطته نقل الوقائع من التصور العقلانى إلى التصور الخيالى: "أريد بالأحرى إدخال مقولة اثربولوجية 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 إعادة تنشيط هذه الصور، بصفاتها حقائق رائعة، وقيما لا تناقش تكون الجماعة مستعدة لتقديم التضحية العظمى من أجلها... وعبر هذه العملية التاريخية والاجتماعية والنفسانية تغتذى الذاكرة الجماعية، ويمتحن المخيال الاجتماعى ويظل حيا"^(٦).

إن الوحى عند أركون: "لا ينفصل عن الوظيفة النبوية، فالوحى ليس كلاما معياريا نازلًا 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). عبد المجيد الشرفى، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١، ص ٣٦.

لانهائية، وإنما يقترح معنى للوجود، وهو معنى قابل للمراجعة والنقض (انظر الآيات الناسخة والمنسوخة في القرآن) كما أنه — أى هذا المعنى — قابل للتأويل داخل إطار الميثاق أو للمهد المعقود بكل حرية بين الإنسان والله^(١).

ونجد لدى عبد المجيد الشرفى الإشارة إلى القرآن الكريم كلام الله تعالى وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم في الآن نفسه: "ولذلك كان الخطاب الذى يسمعه ويشهد عليه حين "يُنزل على قلبه" حسب التعبير القرآنى كلام الله يؤديه هو في لغة بشرية أو كلام الله وكلامه هو في الآن نفسه، هو كلام الله من حيث مصدره، وكلام البشر من حيث انتمائه إلى لغة بعينها وصياغته في ألفاظ وتراكيب يقتضيها معجم اللغة تلك اللغة ونحوها، وفي أطر فكرية مستمدة من ثقافة المتكلم الشخصية، ومن الثقافة المتاحة في الوسط الذى يعيش فيه، ومن اللافت للنظر أن علماء المسلمين لم يستكفوا في الماضى تسجيل ورود الوحي على لسان عمر أو لسان غيره من الصحابة^(٢).

ويشير إلى أحد الآراء التى ينقلها السيوطى من أن القرآن الكريم نزل بالمعاني على الرسول صلى الله عليه وسلم، وأنه علم الرسول عليه الصلاة والسلام علم تلك المعاني، وعبر عنها بلغة العرب^(٣)، إذ يقرر أن هذا الموقف: "هو في الحقيقة أقرب المواقف من المعقولية الحديثة، ولعله يصلح منطلقاً لتفكير متجدد منسجم في الوحي، غير مقيد بالنظريات الموروثة، بدعوى ما حصل حولها من إجماع، ويحافظ في القرآن على بعده الإلهى المفارق من دون تجسيم، وعلى بعده البشرى الطبيعى بتاريخيته ونسبيته، غير

(٢). انظر، جلال الدين السيوطى، الاقتان في علوم القرآن، دار التراث بالقاهرة، بدون تاريخ، ١/٢٢٦، 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.

فاصل بين البعدين أو مقص لأحدهما أو مضخم له على حساب الآخر^(٣)، وهو قول مصادم لصريح الكتاب والسنة والإجماع، وكيف يكون القرآن الكريم معجزاً واللفظ لمحمد صلى الله عليه 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 القرآن سوى حكايته للرسول صلى الله عليه وسلم وإيحائه إليه، وليس للرسول صلى الله عليه وسلم في هذا القرآن سوى وعيه وحفظه، ثم حكايته وتبليغه^(٥)، فدور الرسول صلى الله عليه وسلم دور المتلقى السلبي للقرآن الكريم، فالقرآن الكريم من عند الله تعالى لفظاً ومعنى، قال تعالى: ﴿وَإِنْكَ لَتَلَقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾^(٦)، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَنَلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أَنْتَ بَقْرَانٌ غَيْرٌ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبْدِلَهُ مِنْ تِلْكَ نَفْسِي إِنْ أَتَّبَعُ إِلَّا مَا يَوْحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمَ عَظِيمٍ﴾^(٧)، ومن الملاحظ هنا أن الخطاب الليبرالي كعادته لا يتعلق إلا بالآراء الشاذة التي وردت في كتب التراث الإسلامي، ويغفص عنه تماماً عن الآراء المجمع عليها، والتي نقلت بالتواتر القطعي اليقيني، ولا يكلف نفسه مناقشة الآراء جميعاً في القضية

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

(٤). سورة النمل، آية ٦.

(٥). سورة يونس، آية ١٥.

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

(٧). نصر أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص ٦٩ — ٧٠.

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

وبالتالى فإن حفظ القرآن الكريم عند الشرفى، هو حفظ المحتوى والمضمون، وليس اللفظ: "وأيا ما كان فالنتيجة المنطقية التى تفرض نفسها، بناء على هذا الواقع التاريخى الذى لا يمارى فيه أحد، إن الذكر الذى وعد الله بحفظه هو المحتوى وليس الظرف، هو مضمون الدعوة بما انطوت عليه من تبشير وإنذار، ومن توجيه وإرشاد، وليس الألفاظ والتعابير التى 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، والرسول نفسه لم ينه أصحابه عن تلاوة الآيات التى حفظوها بطرق مختلفة، واعتبرها كلها جائزة، في حين كان بعض الصحابة متمسكاً بالطريقة التى سمع النبي يتلو بها، متشدداً في وحدة التلاوة، ويرى في تعدده تحريفاً لكلام الله^(١)."

ويشير نصر أبو زيد إلى أن المقصود بحفظ القرآن الكريم ليس حفظه في السماء مدوناً في اللوح المحفوظ، "بل المقصود حفظه في هذه الحياة الدنيا وفي قلوب المؤمنين به.... لا يعنى التدخل الإلهى المباشر في عملية الحفظ والتدوين والتسجيل، بل هو تدخل الإنسان 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 في جوهره الدين الذى أنهى العلاقة المباشرة بين السماء والأرض إلا عن طريق

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

التوجهات والإرشادات المضمنة في القرآن الكريم وفي سنة الوحي الثابتة عن النبي 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 التي 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 الإبداعي الرمزي والمجازى المتفجر يطغى في الخطاب القرآنى على الطابع المنطقى العقلانى الاستدلالي 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 حفة الوحي عن النصوص ولا إلى إلغاء شحنتها التقديسية، ولا إلى إزالة آثار معناها الروحي 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 الوحي هنا تدخل في دائرة المستحيل التفكير فيه الذى يعنى: "أن المكانة الارثوذكسية اللاهوتية للوحي، كما كان قد نطق به من قبل النبي، وجمع فوراً أو لاحقاً في المصحف تحت

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

(١). انظر، السابق، ص ٣٣ - ٣٤ .

(٢). انظر، محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ١٢.

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

الإشراف الرسمي للخلافة عثمان بن عفان، لا يمكن أن يكون موضوعاً للدراسة أو مادة للتحري النقدي، فهذه المكانة محمية من قبل الإجماع الكوني لكل المسلمين منذ أن كانت الطائفة الشيعية الإمامية والطائفة السنية قد توصلت إلى اتفاق بعد مناقشات طويلة وصراعات عنيفة حول صحة المصحف^(٤). فأركون يحاول في درسه للوحي الإسلامي أن " يتجنب كل التحديدات الدوغمائية واللاهوتية الموروثة، يجعل ممكناً فهم الوحي بصفته ظاهرة لغوية وثقافية، قبل أن يكون عبارة عن تركيبات تيولوجية أو لاهوتية"^(٥).

— أهداف القراءة التفسيرية وبيان تاريخية القرآن الكريم.

والسؤال الآن: ما الذي تهدف إليه قراءة القرآن الكريم عند أركون من منظور علوم الإنسان والمجتمع التي طبقت في الغرب على النصوص المقدسة؟ إن المسألة لتتعدد، هنا من خلال استخدام التأويل، بفرض القراءة التاريخية على القرآن الكريم، والتي تعنى تعليق تطبيق هذه الآيات القرآنية في السياق الحديث. يقول أركون: "إن مهمة علم التأويل التأملي أو الاستنباطي لا تكمن فقط في التأكيد على تاريخية الآيات من أجل تعليق تطبيقها في السياق 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، في الوقت الذي يريدون فيه المحافظة على المكانة الإلهية للوحي. ولكننا نعتقد أن أي نقد حقيقي للعقل الديني ينبغي أن يتمثل في استخدام كل مصادر المعقولة والتفكير التي تقدمها لنا علوم الإنسان والمجتمع من أجل زحزحة إشكالية الوحي من النظام الفكري والموقع

(٤). انظر، محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٨٥.

(٥). انظر، السابق، ص ٤٩.

الابستمولوجي الخاص بالروح الدوغمائية إلى فضاءات التحليل والتأويل التي يفتتحها الآن العقل الاستطلاعي المنبثق حديثاً^(١)."

إن تطبيق التاريخية على الوحي، سوف تجعل الفكر الإسلامي عند أركون "قادراً على المساهمة في إعادة التقييم الحديثة الجارية حالياً للمعرفة، كما وستجعله قادراً على إعادة اكتشاف المساهمات الاستباقية أو الريادية للفكر الاعتزالي، وكذلك الاستكشافات الفلسفية المتعلقة بالخيال النبوي والخطاب النبوي أيضاً^(٢)."

وبالجملة فالقصد الأساسي عند أركون للقراءة هو إثبات ارتباط القرآن الكريم بلحظة زمنية ومكانية محددة، أي القول بتاريخية القرآن الكريم: "أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشكلة لم تطرح عملياً قط بهذا الشكل من قبل في الفكر الإسلامي ألا وهي: تاريخية القرآن وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة، حيث كان العقل يمارس آليته وعمله بطريقة معينة ومحددة^(٣)."

ومن هنا فالقرآن الكريم عند أركون موضوع للدرس النقدي: "نحن نريد للقرآن المتوسل إليه من كل جهة والمقروء والمشروح من قبل كل الفاعلين الاجتماعيين ... مهما يكن مستواهم الثقافي وكفاءتهم العقائدية أن يصبح موضوعاً للتساؤلات النقدية والتحريات الجديدة المتعلقة بمكانته اللغوية والتاريخية والانثربولوجية والنيولوجية والفلسفية^(٤)."

(١). الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ٢١٢.

Mohammed Arkoun, The Unsought in Contemporary Islamic Thought, pp, 45-49

(٢). انظر، محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ٢٤٦.

(١). انظر، السابق، ص ٢١٣.

(٢). انظر، هاشم صالح، تعليقات هاشم صالح على كتاب محمد أركون: الفكر الإسلامي: قراءة

علمية، ص ٢١٣.

وبالجملة فإن ما يسعى إليه أركون هو محاولة فرض قراءة تاريخية للنص القرآني، وقراءة تمتنع عن أية عملية إسقاط أيديولوجية عليه فالقصد القيام بالقراءة التزامنية للقرآن الكريم^(٣). تلك القراءة التي تطابق زمنيا المقروء أى أنها تحاول العودة إلى الوراء، إلى زمن النص لكي تقرأ مفرداته وتركيباته بمعانيها السائدة آنذاك، وليس بالمعنى المساند اليوم، إنها على العكس تماما من القراءة الإسقاطية التي تقع في المغالطة التاريخية، وتسقط على نص ما معاني زمن آخر وعصر آخر^(٤). ولعل هذا يذكرنا بما أشرنا إليه في هذا البحث عند تناول السياق أو المحتوى التاريخي للغوى للنص عند موضوع القراءة عند شلاماخير وغيره.

إن هذه القراءة التزامنية تشير إلى ارتباط القرآن الكريم بزمان ومكان محددين، وأن العلاقة قوية جدا بين القرآن الكريم والواقع الاجتماعي المشخص الذي وجد فيه، بحيث يمكن عنده النظر إلى النص القرآني باعتباره مرآة تعكس الواقع الاجتماعي السائد آنذاك بكل صدق. وهنا أيضا تظهر لنا الفكرة الجوهرية التي تعد محورا أساسيا في قراءة القرآن الكريم لديه". يقول أركون: "أما أنا فأقوم بقراءة تزامنية كما يقول علماء الأكسنيات اليوم، بمعنى أنى أنسى كل شئ واتموضع في لحظة القرآن، أى في البيئة العربية البدوية والحضرية للقرن السابع الميلادي، فلا يضير القرآن في شئ ألا يحتوى على المفهوم الارسطاطاليسي أو الفلسفي الحديث للعقل، كما لا يضره ألا يحتوى على الاكتشافات العلمية والفيزيائية الحديثة"^(١).

(٣). قضايا في نقد العقل الديني، ص ٢٨٤.

(٤). السابق، ص ٢٨٥، وقارن، محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ١٣٩.

(١). القرآن من التفسيرات الموروثة إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٤٨ — ٤٩

إن القراءة الإسقاطية لابد لها أن تتوقف، فالقرآن الكريم كتاب دين أولاً: ينبغي أن يستيقظ المسلمون، أن يفتحوا عيونهم، أن يقرأوا القرآن بعيون جديدة، أن يتموضعوا في عصره وبيئته لكي يفهموه على حقيقته، وعندئذ لا يعودون يسقطون عليه أفكار عصرهم وهمومه أو نظرياته وأيديولوجياته، فالقرآن ليس كتاباً في علم الفيزياء أو الكيمياء ولا في علم الاجتماع أو الاقتصاد، وهو لا يفرض نظاماً اقتصادياً دون غيره، ولا نظاماً سياسياً معيناً، هذه أشياء متروكة للبشر، لكي يجلوها طبقاً لقوانين علم الاقتصاد والاجتماع والسياسة، القرآن هو أولاً وقبل كل شيء خطاب ديني^(١).

وتعنى التاريخية عند أركون: "أن حدثاً قد حصل بالفعل وليس مجرد تصور ذهنى كما هو الحال في الأساطير أو القصص الخيالية أو التركيبات الأيديولوجية، ومن الناحية الفلسفية يمكن لهذا التحديد أن يقودنا إلى ممارستين عمليتين مختلفتين: إنه يقودنا إما إلى التاريخية الوضعية وإما إلى القول بالتاريخية الراديكالية للعقل البشرى نفسه، أى العقل البشرى الذى لا يمكن فصله عن تأسيسه الاجتماعى التاريخى أو عن جذوره الاجتماعية التاريخية^(٢)"، والوحى هنا لا يمكن أن يفسر خارج التاريخ، فالتاريخية "شئ يخض الشرط البشرى منذ أن ظهر الجنس البشرى على وجه الأرض، ولا توجد طريقة أخرى لتفسير أى نوع من أنواع ما ندعوه بالوحى، أو أى مستوى من مستوياته خارج تاريخية انبثاقه، وتطوره أو نموه عبر التاريخ، ثم المتغيرات التى تطرأ عليه تحت ضغط التاريخ^(٣)".

إن التاريخية هنا محاولة "فهم عملية الأسطورة التى طالت الحدث التاريخى التأسيسى الأول، وحولته إلى ما حدث أسطورى، بحيث يظهر على أنه تجل لإرادة الله في صنع

(٢). انظر، السابق، ص ٢٨.

(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 الأولى التى قام بها الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة تصاحب بآيات قرآنية تضىء عليها الجانب المقدس، والتي تجعل منها تاريخا نموذجيا، لا يزال يغذى الوعي الإسلامى المعاصر^(٣).

ومن الملاحظ هنا أن النزعة التاريخية الوضعية تستبعد كل العقائد والتصورات الجماعية التى 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 النشاطات الفنية والرى السياسية، وأيضا 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، فكل فعل حدث في زمن فهو تاريخى: "التاريخية هنا تعنى الحدوث في الزمن، حتى لو كان هذا الزمن هو لحظة افتتاح الزمن وابتدائه، إنها لحظة الفصل والتمييز بين الوجود المطلق المتمالى - الوجود الإلهى - والوجود المشروط الزمانى. وإذا كان الفعل الإلهى الأول - فعل إيجاد العالم - هو فعل افتتاح الزمان، فإن كل الأفعال التى تلت هذا الفعل الأول الافتتاحى 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 المحدث، أى التاريخى. والقرآن الكريم كذلك ظاهرة تاريخية، من حيث إنه واحد من

(٣). النص، السلطة، الحقيقة، ص ٧١-٧٢.

(١). د. نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص ٧٥.

(٢). السابق، ص ٥.

تجليات الكلام الإلهي، وإن يكن أشمل هذه التجليات لأنه آخرها^(٣). وهذه التاريخية تبرز بوساطة التفكير: "أول تلك الأسئلة فيحاول تأسيس تاريخية النص الديني فلسفياً وعقدياً ولغوياً، كاشفاً عن الطبيعة الأيديولوجية لتصور الأزلية، ومبرزاً تاريخيته عن طريق تفكير بنيته المفاهيمية التي استقرت في الوعي الديني حتى اتخذت شكل العقيدة المنزلة^(٤)". والقراءة التي ينحاز إليها أركون هي القراءة التاريخية الحرة: "فيما يتعلق بالقرآن بشكل خاص، فإنني سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة، طريقة محررة في أن معا من الأطر الدوغمائية الأرثوذكسية ومن الاختصاصات العلمية الحديثة التي لا تقل إكراها وقسراً. إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرد والتسكع في كل الاتجاهات ... إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها، سواء أكانت مسلمة أم غير مسلمة^(١)". ومفهوم هذا أن القراءة التاريخية عند أركون تقتضي أن يكون الفهم والتفسير لأثر ما في الإطارين الزماني والمكاني 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 التي تحكمه.

إن العقلية العلمية في التراث الإسلام تبدأ بالربط بين الإسلام والتاريخية: "إن القرآن والتاريخية يشكلان بالنسبة الفكر الإسلامي نقطة الانطلاق الاجبارية من أجل الافتتاح المنهجي للعقلية العلمية، يبدو في الواقع أنه لم يعد هناك من مجال لاستمرارية ذلك التناوب

(٣). محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ٧٦

(٤). محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ١٢٤-١٢٥.

(١). السابق، ص ١٢٥.

(٢). محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ٣٥-٣٦.

الوهمى بين حقيقة موحى بها وحقيقة اقتضت بواسطة الجهد التاريخى للتفعل، لا ريب أن الانسان المعاصر يبقى حساسا للنداءات الألفية ... ولكن يمكن القول بأن الاقتناع المؤسس على البرهان التجريبي هو في طور الحلول محل التمسك العاطفى بالاعتقادات التقليدية على الأقل في مجال التطبيق العلمى^(١)، 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 التى 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 التاريخى الخاص به، يوجد هنا بدون أدنى شك جانب لا يمكن إهماله فيم يخص تاريخية القرآن^(٢)".

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

(١). انظر، رونى هالبير، العقل الإسلامى أمام تراث عصر التنوير في الغرب، ص ١٧١.

(٢). نقد النص، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، ١٩٩٣، ص ١١.

(٣). انظر، الفكر الإسلامى: قراءة علمية، ص ١٢٥.

وكل نص تأسيسي 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 ففي نقد النص تستوى النصوص على اختلافها، فلا يهم هنا الفرق بين نص وآخر من حيث المضامين والمحتويات، أو من حيث الموضوعات والطروحات، وإنما الذي 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 — مفهوم الدوغمائية، وكيفية اشتغال الروح الدوغمائية.

٢ — مرحلة المرور من مرحلة الفكر الأسطورى إلى مرحلة الفكر الذرىحى
الاجابى.

٣ — فلسفة اللغة^(١).

(١). انظر، على حرب، نقد النص ، ص ٦٥ — ٦٦.

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

(٣). السابق، ص ٩١ — ٩٢.

وهذه التاريخية المتجلية في القرآن الكريم، تمثل تماما" العلاقة التي تربط الحقيقة بالزمن، ولكنه الزمن القرآني المتشكل بواسطة الزمن المحدد للحياة الدنيوية المرتكز كليا على الزمن اللامحدود للحياة الأبدية، وهكذا يشكل الزمن السماوى الأخرى إطارا لازما ومرجعية إجبارية للزمن الدنيوى بصفته مدة زمنية معاشة ... الزمن القرآني هو زمن ملئ بمعنى أن كل لحظة من الحياة والمدة المعاشة مليئة بحضور الله الذى يتجسد بالشعائر والتأمل الدينى^(٣).

ومعنى هذا أن أركون يرى أن الخطاب القرآني خطاب متجذر في التاريخ، ويقدم نفسه على أنه خارج التاريخ ويعلو عليه، وما يحاوله أركون هنا هو بيان تلك الآلية التي تحيل التاريخي إلى متعال، والخصوصي إلى كوني، والدنيوي إلى مقدس، الهدف إذن هو سير الطابع التاريخي للوحى، عن طريق نزع الهالات والحجب التي تغطي لحظة تشكل الوحى، فتبدو تلك اللحظة وكأنها خارج التاريخ والزمن^(١).

هذه التاريخية من سماتها" إنها تتمثل في أن معا بالتاريخ الوقائى الحدثى الذى أنتج بواسطة جماعة المؤمنين الوليدة ولأجلها بدءا من عام ٦١٢ وحتى عام ٦٣٢، وتتمثل بديناميكية المتغيرات التي حصلت في المجتمع العربى طيلة الفترة نفسها، وتتمثل بالوعى الاسطورى التاريخي الذى بقى محرك التاريخ المدعو إسلاميا منذ ذلك الوقت وحتى اليوم^(٢) والنقطة المهمة هنا أن أركون يرى أن الوحى يسبغ صفة التعالى والقداسة على الأحداث الدنيوية المادية، ثم يستمر ذلك إلى ما لا نهاية بواسطة الوعى الأسطورى التاريخي: "ولكن ظاهرة أن الخطاب القرآني قد استطاع بهذه الطريقة ولا يزال خلع القدسية والتعالى على التاريخ البشرى الأكثر مادية ودنيوية، والأكثر عادية وشيوعا، ينبغى ألا تنسينا تلك الأنية والاعتباطية الجذرية للأحداث — الذرائع التي ادت إلى ظهوره وتجليه — بمعنى آخر، فإنه ينبغى علينا اليوم أن نفكر ... بعدم التناسب الكبير بين أنية اللحظة

الأولية التي انبثق فيها هذا الخطاب، وبين ديناميكية الوعي الأسطوري التاريخي اللانهائية التي لا تنفذ التي تتغذى منه^(٣). وبالجملـة نجد أن كل الخطاب القرآني يتموضع داخل التاريخية الأكثر اعتيادية ويومية، ولكن هذه التاريخية تُحوّل وتحوّل إلى نوع من تاريخ الخلاص الأخرى^(٤).

ومن الواضح هنا أن أركون يقوم بإدخال التاريخية إلى النص القرآني نفسه، وذلك في تفسيره للوحي الإسلامي والممارسة النبوية، إذ التاريخية تعني كما أوضحنا من قبل، أن الأحداث والممارسات أصلها الواقعي وحيثياتها الزمانية والمكانية وشروطها المادية والدنيوية، كما تعني خضوع البنى والمؤسسات للتغير والتحول، وإعادة التوظيف، والملاحظ هنا عند أركون أن تاريخية القرآن الكريم يتم حجبها وتحويلها إلى نوع من الخلاص الأخرى، وذلك من خلال إسـدال صفة التعالـي والقـداسة على الأحداث الدنيوية، حتى تصبح وكأن لا صلة لها بالواقع المحسوس، ومعنى هذا أن الخطاب القرآني ينجح في محو التفاصيل التاريخية للحدث، ويصبح خطابًا كونيًا موجّهًا إلى البشر في كل زمان ومكان، ويفقد بالتالي 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 الإسلامي: قراءة علمية، ص ٩١.

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

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

وهنا من الواضح أن أركون يقوم بإعادة قراءة القرآن الكريم من جديد، من خلال إعادة النظر في مفهوم الوحي ذاته، مستخدماً تلك الأدوات التي استخدمت من قبل في تحليل الكتاب المقدس في الغرب، من خلال تلك العلاقة التي تربط بين الوحي والواقع، محاولاً الابتعاد عن المصطلحات الدينية؛ " إذ أن هذه المصطلحات ذات مضامين أيديولوجية أو ميتولوجية أو تيولوجية، وهي تمارس نوعاً من الحجب على الشئ الذي تسميه وتصفه^(١) .

إن هذه التاريخية تمثلها على نحو ضمنى في استنباط الأحكام الشرعية، إن لم يصلوا بها إلى نهايتها؛ أما المفهوم الحديث للتاريخية فإنه يتيح لنا بالضبط أن نفكر ونتأمل بشروط صلاحية كل مرور من السبب - الذريعة إلى الحكم الشرعي الذي يقوم به الفقهاء، أقصد هنا الحكم القاتوني الذي يستند على الحكم الإلهي أو النبوي. يعتبر هذا المرور أو الانتقال شيئاً ضرورياً وممكناً من قبل كل تراث الفكر الإسلامي، إنه ضروري ثيولوجياً لأن الله أمر بإطاعة كلامه، ويمكن عقلاً بالمعنى الذي يحدده العقل الإسلامي إذا ما استوفيت الشروط النظرية المحددة في أصول الفقه. وكان الفقهاء المؤسسون للمدارس قد تمثلوا التاريخية ضمناً بواسطة الجهود التي بذلوها في التأمل والبحث واستنباط الأحكام، .. ولكنهم لا يستطيعون بواسطة مقولاتهم العقلية ومواقفهم الثيولوجية التفكير بهذه التاريخية بصفاتها تمثل الحد الأقصى للوضع البشري^(٢) .

إن التاريخية هنا تعني أن لا تتعالى النصوص على الزمان والمكان^(٣)، 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 ١٠٦ - ١٠٧.

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

لهذا النص المقدس، تكمن في ترسيخ معنى نهائي وفوق تاريخي للوجود البشري^(١)، وبالتالي فإن تعاليم القرآن الكريم المقدسة مرتبطة لديه بظروف تاريخية. ومن الواضح أن أركون هنا يخضع الوحي من خلال نقده وتفكيكه للخطابات التي جعلته مداراً للكلام إلى قراءة حديثة، يقوم من خلالها بإعادة النظر في حقيقة الوحي ذاته كنظرية إلى الخطاب الديني، بوصفه إنتاجاً معرفياً على أساس أن الكلام الإلهي يخضع لإكراهات اللغة التركيبية والدلالية، أو القول بأن النص القرآني 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 هنا في كلام الله تعالى، والتأكيد على تاريخية النص القرآني وطابعه الناسوتي، أى تشكله وتجسيده للمتعالى ضمن شروط تاريخية، لغوية وثقافية وانتربولوجية، ومن باب أولى يصح ذلك على التراث اللاهوتي، والكلامي، والفقهى الذى تركم حول هذا النص، وهذا هو أهم نقد يوجهه مفكر معاصر للعقل الإسلامى ممثلاً في جذره النبوى، وأصله المتعالى، بهدف تجريد الفكر الإسلامى من أساطيره^(٢). وبالتالي فإن القول بأن القرآن الكريم عند طيب تيزينى: "صالح لكل زمان ومكان هوس ميتافيزيقى"^(٣)، وهنا يأتى التركيز على ما يسميه أركون تفكيك المصحف^(٤).

– القرآن الحُرّيه: "البنية والقراءة عند طيب تيزينى"

القرآن الحُرّيه والواقع الاجتماعى والثقافى والدينى والصامى.

– الوعية الاجتماعية المختصة وتاريخية القرآن الحُرّيه.

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

(٢). طيب تيزينى، النص القرآني، ص ١٩٥.

(٣). انظر، السابق، ص ٣٨٥.

ويحاول طيب تيزينى أن يؤسس القول بتاريخية القرآن الكريم من خلال الربط الوثيق بينه وبين الواقع الاجتماعى المشخص، وذلك من خلال تنبيه القول بأن هذا الواقع هو الحكم على النص القرآنى، إذ يقول: "فريق من الصحابة والفقهاء الأوائل يلاحظون أن النص القرآنى والحديثى، لا يمكنهم أن يستطوقوه بالإجابة أو بالحض على الإجابة عن المشكلات أو المعضلات الناشئة ... إلا إذا توفر شرط واحد على الأقل، نعى بذلك الإجهاز على المكابرة التالية الزائفة منطقياً والمدمرة واقعياً، وهى أن النص المذكور هو الحكم على الواقع بنيوياً ووطبقياً، وليس العكس من ذلك، أى أن الواقع هو الحكم على هذا النص وكل نص. فعلى هذا الأخير فى هذه الحال — أن يكون مطواعاً ومفتوحاً ومنفتحاً، وذلك على نحو يبقى على السياق الدينى الشرعى لهذه العملية^(١)".

فمن ناحية القراءة لدى طيب تيزينى لم يكن النص القرآنى بأمأن من عمليات الاختراق، وقد كان وراء ذلك مجموعة من العوامل منها خصوصيات الوضعيات الاجتماعية التى طرح النص القرآنى فيها، والذى كان عليه أن يأخذ تساؤلاتها وهمومها على محمل الجد، كى لا يتحول إلى الظل، أى كى لا يعزل تاريخياً وتراثياً. ومنها أيضاً أن النص القرآنى يقوم على بنية تتطوى على قابلية مفتوحة للتساؤل والاحتمالية، وذلك من واقع أنها تتطوى على العناصر التكوينية، فهناك بنية إجمالية كلية، وبنية إشكالية تتحرك بين ناسخ ومنسوخ، وبنية تأويلية احتمالية مفهوماً ونطقاً، وبنية تفصح عن ظاهر وباطن، وبنية تكونت تاريخياً تتجيمياً: وهناك أيضاً عامل ثالث يظهر من أن النص القرآنى عند طيب تيزينى يفصح عن دعوته لقارئه والمتأمل أن يتفكر فيه، ويقلب النظر تأويلاً واستنباطاً واجتهاداً وتفسيراً^(٢). ومن هذه العوامل ظهر "القرآن نصاً طبعاً كل الطوعية

(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 مسالة النص المعنى وحدودها وأفاقها^(٤). ويتحول النص القرآنى في جدلية النص والواقع إلى قاسم مشترك بين اطراف متعددة ومتعاطمة 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^(٥). 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 القرآنى: "١- القرآن نص تهيم فيه الإجمالية الكلية. ٢- النص القرآنى يقوم على مشكلية الناسخ والمنسوخ. ٣- اختراق النص القرآنى تأويليا، أى احتماله وطواعيته للتأويل، ودعوته إليه نصا. ٤- النص القرآنى يقوم على مشكلية الظاهر والباطن: هو مخترق من هذه المشكلة متنا، كما يدعو إليها أيضا نصا. ٥- القرآن ذو سياق تاريخى: أتى منجما على امتداد ثلاث وعشرين سنة، وكذلك أفصح عن نفسه ... بمثابة كلام مخلوق. ٦- قول البعض بتعرض القرآن عبر محاولات تنصيبه لمحاولات الزيادة والنقصان^(٦)". وهناك مستويان فيما يتصل

(٣). انظر، السابق، ص ١٩٣-١٩٤.

(٤). السابق، ص ١٢٤.

بالبنية الكلية الإجمالية للقرآن الكريم عند تيزينى، الأول هو البنية. والعقل الوظيفى، فالقرآن الكريم" كما أنجز على مدى ثلاثة وعشرين عاما وأعوام أخرى تلت، وتمت فيها عملية جمعه وتنصيبه أولاً. والمصائر التاريخية والتراثية التى طرأت عليه بفعل عمليات الاستلهام والعزل والتبنى التى انطلقت باتجاهه في كل وضعيات اجتماعية مشخصة لاحقة ثانياً^(٣). والقراءات اللاحقة هنا هى قراءات في الوضعية الاجتماعية أو الواقع الاجتماعى الشخص، وهنا نجد أن القرآن الكريم عند طيب تيزينى قد "خضع دائماً لاختراقات كبرى أو صغرى أو هامشية تحدت من الوضعيات الاجتماعية المشخصة المتتابعة والمتداخلة في التاريخ العربى الإسلامى، وتلك الاختراقات أثمر بعضها في حقل هذه الوضعيات وبمقتضى احتياجاتها الأيديولوجية والمعرفة عددا من المواقف السياسية والمذاهب الفقهية والتيارات الفكرية^(١)".

والفعل الوظيفى هنا واحد 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 معرفياً وأيديولوجياً في خطاب واحد وفى بنية واحدة، مع أن ما يقدم يمنح شخصية نص واحد، هو القرآنى، وعلى هذا النحو يغيب أكثر من أن تغيب حدود الضبط بينها في ذهن القارئ والمتلقى، وهنا نتحدث عن عملية تمام نصية من مقتضياتها إنتاج جملة الالتباسات التى تجعل نصاً

(١). السابق، ص ١٢٥.

(٢). السابق، ص ٣٩.

(٣). السابق، ص ١٢٥-١٢٦.

(١). السابق، ص ١٢٨-١٢٩.

(٢). السابق، ص ٢٩.

يتحدث باسم نص آخر أو نصوص أخرى، إن ذلك يشير إلى أن أصحاب القراءات التي ستبرز لاحقاً باسم مذهب أو آخر، إذ طرحوا خطابهم أو خطاباتهم الدينية، فإنهم كانوا يقدمون فيها نصوصاً في نص مهيم، هو ذلك الذي تتحدد معالمه وحدوده في الوضعية الاجتماعية المشخصة المنطلق منها صاحبه مع الإضافة بأننا نعلن عن وجود تلك النصوص في النص المذكور بمثابقتها نسيجاً أو أنسجة تجد توحيداً ووحدةً عبر القناتين الكبرى من الوضعية المعنية، وهما المعرفية والأيدولوجية^(١). وعملية الشخص هنا" يهدف إلى استخلاص مسوغات نصية شرعية لقراءات هي في عمقها قراءات بنت عصرها أو عصورها. وعلى هذا فقراءة ما لبنية النص القرآني هي بمعنى دلالي فعل قرائي باتجاه العصر الذي تنطلق منه القراءة المعنية، ومن ثم فهذه الأخيرة تستمد مشروعيتها الاجتماعية من الواقع ... أولاً. كما تستمد شرعيتها النصية من النص القرآني ثانياً^(٢).

وعند طيب تيزيني الصلة وثيقة جداً 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 أيضاً نصاً ومسلماً^(٣)، 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 ١٥٠-١٥١.

(٤). السابق، ص ٤١.

بتكوين إحداثيات في تلك الوضعية الاجتماعية، أسهمت ... في بلورتها وفي ضبطها واستكمال بنيتها باحتمالات وآفاق مفتوحة^(٣). ولقد صيغ الفكر الإسلامى من خلال هذه الوضعيات الاجتماعية المشخصة، مما يعنى أن " الفكر الإسلامى هو بالدرجة الأولى ومن حيث الأساس 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، من خلال قناة معرفية وأيديولوجية، وكذلك من خلال البنية المفتوحة للنص، " فنحن أمام بنيتين اثنتين، كلتاهما تمن إلى الأخرى وتخترقها، وتسهم في عملية بنيتها ضمن حدود العلاقة بينهما، من هذا الموقع وفى ضوءه، تعلن بنية القارئ عن نفسها بمنزله وضعية مفتوحة باتجاه ذلك المقروء، ضمن الحدود المشخصة التى يتحرك فيها القارئ ويستثيرها هو ويحرض عليها أو يرضى عنها فى الحقول السياسية والسوسيوثقافية الاقتصادية وغيرها. ولكن إذا كان الحال كذلك، فهل يغدو من قبيل تحصيل الحاصل أن ما يكون ما يقرأه قارئ لنص دينى وغيره من نصوص لا تنتمى إلى العلوم الطبيعية، منحدر من وضعية اجتماعية مشخصة منصرفة، ما هو إلا قراءة ذاتية لأفكاره فى النص^(٥)، ونتيجة لتعدد الوضعيات الاجتماعية المختلفة التى كانت موجودة فى القرن السابع الميلادى، ولخصائص 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 التوجه إليه من موقع وضعية أو وضعيات اجتماعية مشخصة مخترقة ومتميزة معرفيا وأيديولوجيا أولا، ومن بنيته النصية المفتوحة دلاليا ثانيا. وعلىنا بطبيعة الحال أن نضيف إلى ذلك أن كون هذه البنية المفتوحة دلاليا، أمر خضع هو نفسه للوضعية المذكورة بحقولها الدينية والأدبية والسيكولوجية تخصيصا، تلك الوضعية التى برز هو فى صلبها

في القرن السابع أثناء دعوة النبي لرسالته، وعمل بدوره على اختراقها وتغييرها. ومن ضرورات الموقف المعرفي الدلالي ملاحظة أن النص القرآني لم يكن له أن يتكلم بذاته، وإنما كان عليه وما يزال يتكلم بلغات الآخرين، أى عبر عن مشكلاتهم وإمكاناتهم وهمومهم وآفاقه تفكيرهم وفهمهم، ومن ثم عبر أنماط التوجه والمساءلة، التى تقدموا إليها في ضوئها وفي حدودها^(٢).

وهنا يصبح القرآن الكريم بالتركيز على الوضعية الاجتماعية، المحور الأساسى في تناول طيب تيزينى للقرآن الكريم، موضوعا^١ للبحث الاجتماعى والتاريخى والتراثى، وحين نجعله من قبل ذلك موضوعا للبحث النصى^(١).

إن هذه العلاقة بين النص والواقع التى تعنى، كما أشرت الوضعية الاجتماعية المشخصة، إنه علاقة تعنى تلك الجدلية بين الدال والمدلول، وتبادل المواقع بينهما، ومن هنا " كان على الإسلام أن يتلون بألوان التحولات التى أخذت تجتاح المجتمع العربى الإسلامى الناهض عمقا وسطحا، وهذا المعطى المستجد هو الذى جعل من الممكن أن يكتسب الإسلام لباسا جديدا، بدا وكأنه صورة مقلوبة عن الإسلام الأصلى ... إن الدال (وهو النص) يمارس هو بدوره تأثيرا فاعلا في المدلول وهو الواقع، ومن هذا الموقع الآخر المأتى عليه، والمنطلق من تأثير المدلول في الدال، يبدو القول واردا بتبادل الوضعية بين الدال والمدلول، بحيث يتحول هذا إلى موقع ذاك، كما يتحول ذاك إلى موقع هذا، وحالئذ يصبح من مقتضيات البحث النصى العلمى أن نلاحق الاتجاهات العامة والخاصة لعملية تأثير النص في الواقع^(٢).

(١). السابق، ص ٨٩.

(٢). السابق، ص ٨٥.

(١). السابق، ص ٩٢-٩٣.

(٢). السابق، ص ٩٣.

ولذا فلدى طيب تيزينى علاقة تبادلية في التأثير ما بين القرآن الكريم والواقع المعيش، ولا يمكن أن يتحقق أحدهما بمعزل عن الآخر، ولذا فمن غير "المسوغ أن يجرى الحديث عن تعددية في الفهم والتأويل يمتلكها النص في ذاته، بعيدا عن فعل الواقع في ذلك، إذ أن النص الذى يفصح عن امتلاك مثل تلك التعددية، إنما هو نص تبينين وصار وانتهى إلى ما هو عليه في إطار عملية مواطأة بينه وبين الواقع، وليس خارجها وبعيدا عنها، وعلى نحو ذاتي مغلق ومتفرد^(١)"، هذا كله يأتى على أساس أن النص القرآنى "بنية مفتوحة لا يصح القول بانغلاقها إذا ما أريد لها أن تستجيب لوضعيات الناس المشخصة"^(٢).

فالنص القرآنى لديه استجاب للوضعية الاجتماعية، وبالذات مع بداية القرن الثالث الهجرى الذى انطلقت منه حركة التدوين: "إن ذلك النص كان في أحوال نموذجية كثيرة جدا، قد دلل على أنه بنية مفتوحة ومهياة لأن تتحول على أيدي من يملك مفاتيحها الشرعية إلى قراءة، أى مادة طيعة مرنة لاحتياجات شروط اجتماعية ما، قد تكون متباينة تماما عن شروط اجتماعية 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 شروط اجتماعية واحدة، فكانما نحن هنا حيال حركة اجتماعية وتاريخية وتراثية واسعة

(١). السابق، ص ١١٠.

(٢). السابق، ١١٦.

(٣). السابق، ص ١١٧.

(٤). السابق، ص ١٢٠.

النطاق بأوجهها وحقولها ... نقدم إلبنا من موقع أنها تستمد مشروعية وجودها هذا في نص ينتمى إلى السماء^(٣).

ومن الملاحظ هنا أن طيب تيزينى يحاول أن يوظف مجموعة من الأنساق العلمية تجاه دراسة القرآن الكريم، على نحو يعد قريباً 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 تاريخياً وبنوياً قرآنياً، 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.

وبالجملة فالقرآن الكريم من خلال سماته الأساسية من جهة القراءة، هو نتاج للواقع عند الطيب تيزينى، باعتباره بنية مفتوحة وكتاباً مفتوحاً، تغلب فيه الخطاب الكلى على الخطاب التفصيلى، وقد عمل ذلك كله على إبراز أن النص الموحى عبر الوحى ذو مساس مباشر وعينى بأحوال المؤمنين والكفار معا، بحيث إن محمداً لم يكن بعيداً عنه، أى أنه لم يكن رسول فحسب يبلغ به ليس إلا، بل إن بعض المفسرين لأسباب النزول يوردون مواقف يتضح منها أن محمداً كان هو نفسه يستحث الوحى على النزول، فينزل متأخراً أو مبكراً كما حدث ... إن ذلك مجتمعاً ومن موقع سياقه التاريخى والتراثى أظهر القرآن نمن عايش الموقف حثيثاً وتلقائياً، وكأنه سيرة ذاتية للنبي، تتحدث عن عملية التكوين النفسى والأخلاقى والدينى والسياسى والحقوق ... الخ التى أثمرت شخصيته النافذة على

(١). السابق، ص ٢١٣-٢١٤.

(٢). السابق، ص ٣٥٣-٣٥٤.

نحو ملفت^(٢). وهى ذات الفكرة التى وجدناها من قبل عند عبد المجيد الشرقى فى حديثه عن مفهوم الوحي.

ومن هنا فالخلاصة التى ينتهى إليه طيب تيزينى، وهى تلك الخلاصة التى وجدناه عند محمد أركون، أن القرآن الكريم نص تاريخى: "إن النص القرآنى... لم يعامل ضمناً وفى لجة الأحداث والصراعات التى دارت بين مختلف المدارس والمذاهب والتيارات الفكرية على امتداد التاريخ العربى إلا من حيث هو نص اجتماعى وتاريخى وتراثى وغيره. فلقد أخضع للسياق الاجتماعى، حيث نظر إليه من موقع البنية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والائتينية والثقافية التى عاش فيها هذا الفريق أو ذاك، أى من عملية تموقعه والإفصاح عن نفسه: لا سبيل إلى القفز التام المطلق على الواقع، بحيث إذا وجد مثل هذا الزعم، فعليه هو نفسه أن يخضع للبحث الاجتماعى السوسيولوجى المنطلق من دراسة تلك البنية. كما أخضع للسياق التاريخى حيث نظر إليه فى ضوء تشكله التاريخى وتبينه، أى وفق عملية التراكم التاريخية التى تعرض لها، والتى قادت إلى تصديره نصاً مركباً، نصاً إليه من واقع من تعامل معه تباعاً، نعى من موقع الفكر الإسلامى الذى يمثل نصاً على نص... وأخيراً أخضع النص المعنى للسياق التراثى، حيث كان هؤلاء دائماً وضمناً أو بأفق واع معلن أما عملية تبين هذا النص لولبيا من موقع التداخل والتواشيع مع الوضعية الاجتماعية المشخصة^(١)."

وبالتالى فالقرآن الكريم لديه نص عصره وشاهد عليه، مما يشير إلى تاريخيته^(٢)، وكذلك ارتباطه بالوضعيات الاجتماعية السائدة، والتى تعددت القراءات الخاصة بها للقرآن الكريم، الذى منحها شرعية نصية: "إن النص القرآنى... يقف أمام حدى البنية والقراءة.

(١). نظّر، السابق، ص ٣٥٧.

(٢). انظر، طيب السابق، ص ٤٣٤-٤٣٥.

بنيته هو بمثابة سياقاً متحركاً ومعاداً وبنائه على نحو مطرد من خارجه، وقراءة الفقيه المفسر أو المجتهد التي ينتجها في حدود أفقه المعرفى واحتياجاته وإلزاماته الأيديولوجية الدينية والسوسيوثقافية، أى في حدود البحث الصريح المعلن والخفى المضمن عما يمنح قراءاته هذه شرعية نصية في تلك البنية من موقع عملية الإنتاج تلك^(٣). ومعنى هذا أن المسلمين قرأوا القرآن الكريم بأوضاعهم المتحولة سياسية كانت أو اقتصادية أو عرقية^(١)؛ فالتفسير هنا ليس كتابة على نص "بقدر ما هو شهود على أحداث زامنت النص"^(٢).

وقد جاءت صيغ استجابة القرآن الكريم للقراء من خلال مستويات ثلاثة: "النظر إلى الإشكالية إياها من حيث هى حالة مفتوحة، يتاح بمقتضاها لما يحصى من القراءات أن تنشأ، وأن تكتسب شرعية نصية. والنظر إليها من حيث حالة مغلقة إلا بحد واحد وببعد واحد، تدان بمقتضاها القراءات التي تنشأ خارجها أو بالضد منها، وأخيراً النظر إليها ... معلقة بيد من العلم والحسم عنده - 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 ٤٣٤-٤٣٥.

(٣). انظر، السابق، ص ٢٣٤.

هذه السمات المشار إليها أنفاً للقرآن الكريم من وجهة نظر طيب تيزينى، تؤدي به إلى القول بأن القرآن الكريم "يقول كل شئ دون أن يقول شيئاً بعبه على نحو مفصل مظلة لأولئك جميعاً يستظلون بظلها وينعمون، ما نحين بذلك مواقعهم ومواقفهم وتأويلاتهم واجتهاداتهم وتفسيراتهم سمة الشرعية والجدارة؛ مما قاد إلى النظر للمعارك والخصومات والصراعات بين الفرقاء المتعديين، على أنها أحوال نشأت بين شرعيات متعددة منبثقة من بنية نصية واحدة، أى من ناظم مشترك واحد^(١)". 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.

— ألبان التاريخية في الخطاب الإسلامي المعاصر،

وهنا يأتي الاعتماد على مجموعة من الآليات أو المداخل التي يوظفها الخطاب الليبرالي الإنساني فيما يتصل بموقفه من القرآن الكريم، ويقوم على الحجب وعلى الكليات وإصدار الحكم دونما دليل، وهذا ما سوف أشير إليه فيما يلي.

— نزول القرآن الكريم منجماً،

ومن بين هذه المداخل التي يعتمد عليها هنا نزول القرآن الكريم منجماً؛ إذ أن هذا يدل في نظر طيب تيزينى على أن القرآن الكريم شاهد على العصر الذي أنزل فيه مما يدعم في رأيه القول بأنه نص تاريخي. يقول طيب تيزينى: "وإذا ما أحطنا علماً لهذه السمات في ضوء المطلب القرآني بالنظر في النص القرآني إياه على أنه أتى منجماً، فإن الموقف يكتسب بعداً آخر من شأنه إيصال تلك السمات القرآنية... إلى نتيجة حاسمة على صعيدها،

(١). السابق، ص ٣٥٧.

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

نعنى بذلك جماع القول في أن النص المذكور نصا تاريخيا ... لاشك في أن إقرارا بأن القرآن الكريم أتى على ذلك النحو المنجم ينطوى بالضرورة على الانطلاق من أن هذا النحو ذو بعد تاريخي بخصوصية قرآنية معينة^(١). والحقيقة الأمر هنا أن الحكمة الإلهية شاءت أن يظل الوحي متجاوبا مع الرسول عليه الصلاة والسلام، يعلمه كل يوم شيئا جديداً، ويرشده ويهديه، ويثبته ويزيده اطمئناناً، ومتجاوبا مع الصحابة يريهم، ويصلح عاداتهم ويجيب عن وقائعهم، ولا يفاجئهم بتعاليمه وتشريعاته، فكان مظهر ذلك التجاوب نزوله منجماً^(٢).

أيضا يتم الاستعانة هنا بما أنزل من القرآن الكريم بمكة^(٣)، أو المكي والمدني لتأكيد هذه التاريخية عند طيب تيزيني وارتباط القرآن الكريم بلحظة زمانية ومكانية محددة، "إن النص القرآني ... يتقاطع مع بعدين اثنين كلاهما يشير إلى الآخر وتيممه، وهما البعد العمودي الاجتماعي والبعد الأفقي التاريخي؛ فالمعالجة القرآنية ... للمسائل التي طرحها المجتمع المكي خصوصا، والحجازي على نحو العموم، ظلت في أكثر صورها تجريدا أو تعميما ذات صلة بهذا المجتمع، وما يحيط به من امتدادات جغرافية واجتماعية واقتصادية وثقافية وإثنية وغيرها، وإذا انطلقنا من أن هذا المجتمع جسد لحظة في سياق تاريخي عربي وعالمي في حينه، فإننا سوف نضع يدنا على البعد التاريخي في النص المذكور، وبمقتضى ذلك لن يكون بوسعنا الإحاطة بدلالات النص القرآني... إن لم نوسع حقلها الاجتماعي المكي الحجازي آنذاك باتجاه الموروث الواسع والمتنوع الذي وجد محمد نفسه أمامه متموضعا بأشكال شتى منها الأسطوري والسحري الطقوسي والأخلاقي

والاقتصادي... إن تقاطع النص القرآني مع البعدين الاجتماعي والتاريخي، جعل منه نص عصره وشاهدا على عصره في آن^(٣).

ومن الواضح هنا أن المقصد الأساسي لدى الخطاب الليبرالي بيان أن القرآن الكريم، قد خضع لأثر البيئة وتطور بتطورها، وانعكست فيه المصالح الاجتماعية والتوجهات السياسية، ومن هنا فإن القرآن المكي يتصف لديهم بأنه لين مسالم، ويقبل حرية العقيدة؛ بسبب حالة الضعف التي كان المسلمون يعيشونها. أما المدني 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 الذي يعالجه، ومراعاة المخاطبين، كانا يتطلبان بعض التغييرات العرضية، فأسلوب القصة لا ينبغي أن يكون كأسلوب آيات التشريع، وأسلوب الوعد يختلف عن أسلوب الوعيد^(٢). ومن الملاحظ هنا أن الخطاب الليبرالي كعادته، يحاول أن يفهم المسائل على غير وجهها الصحيح، موظفاً لها على نحو إيديولوجي بما يخدم هدفه الأساسي في القول بتاريخية القرآن الكريم، مهتماً بالخطوط العرضية دون إيراد أدلة أو تفاصيل على صحة ما يذهب إليه من آراء.

(١). انظر، طيب تيزيني، النص القرآني، ص ٣٥٦.

(٢). السابق، ص ٣٦٥.

(٣). انظر، السابق، ص ٤٨، د. نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص ٢٠٦، حسين

أحمد أمين، الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، ص ١٢١ - ١٢٢.

ومن الواضح هنا الفوائد العديدة للمكي والمدني، مثل تمييز الناسخ من المنسوخ، ومعرفة تاريخ التشريع وتدرجه بوجه عام، والثقة بالقرآن وبوصوله إلينا سالمًا من التحريف، كما أنه يدل على اهتمام المسلمين به، حتى ليتناقلون ويعرفون ما نزل منه قبل الهجرة وما نزل بعدها، وما نزل بالحضر وما نزل بالسفر، وما نزل بالليل وما نزل بالنهار^(٣).

والحقيقة أن ما يذهب إليه الخطاب الليبرالي من إشارات إلى أن القسم المكي قد تميز بالعنف، بغية القول بتاريخية القرآن الكريم، ينقضه أن القسم المدني اشتمل أيضًا على العنف والقسوة، نجد ذلك في قوله تعالى في سورة البقرة، وهي مدنية: ﴿فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين﴾^(١). وكذلك نجد في القسم المكي الآيات التي تشير إلى السماحة والعفو، نجد ذلك في قوله تعالى في سورة فصلت: ﴿ومن أحسن قولًا ممن دعا إلى الله وعمل صالحًا وقال إنني من المسلمين ولا تستوى الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم وما

(١). انظر، د. فضل حسن عباس، قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية، ص ١٣٦.

(٢). انظر، محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١/١٨٨.

(٣). انظر، السابق، ١/٢٠١.

(١). سورة البقرة، آية ٢٤.

(٢). سورة فصلت، آية ٣٣ - ٣٥.

(٣). انظر، محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١/٢٠٦.

(٤). انظر، السابق، ١/٢١٢.

(٥). طيب تيزيني، النص القرآني، ص ٣٥٨.

يلقاها إلا الذين صبروا وما يلقاها إلا ذو حظ عظيم﴿^(١)﴾. ومن الملاحظ هنا أن القرآن المكي خلا خلوا تاماً من تشريع القتال والجهاد^(٢).

أضف إلى ذلك أن القسم المكي لم يخل تماماً من التشريع الذي جاء على نحو مجمل، وكثرة التفاصيل في تشريع الأحكام بالمدينة، هو أمر ضروري في سياسة الأمم والشعوب، فبعد تثبيت العقائد في قلوبهم تأتي تفاصيل الشرائع والأحكام^(٣).

إن مسألة نزول القرآن الكريم منجماً هي استجابة لذلك الواقع البشري المتغير، بما يعنى أنه، لدى طيب تيزيني، يعكس صورة لهذه الوضعيات الاجتماعية السائدة التي استجاب لها القرآن الكريم: "ما حدث هو أن النص القرآني ألح على الطابع التجيمي التاريخي هنا لعملية صيرورته نصاً متموضعاً في الحق البشري المشخص^(٤)"، وهنا يستشهد طيب تيزيني بقوله تعالى: ﴿وَقَرَأْنَا لَهُمْ كِتَابًا مِنْهُ نَصْرًا وَفَتْحًا﴾ على الناس على مكث ونزلنا تنزيلاً^(٥)، وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نَزَلَ الْكِتَابُ عَلَيْهِ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ الْفُؤَادَ﴾^(٦). والحقيقة أن القرآن الكريم قد أوضح الحكمة من نزول القرآن الكريم منجماً، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نَزَلَ الْكِتَابُ عَلَيْهِ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ

(١). سورة الاسراء، ١٠٦.

(٢). سورة الفرقان، ٣٢.

(٣). سورة الفرقان، آية ٣٢.

(٤). سورة الإسراء، آية ١٠٦.

(٥). انظر، البوطي، الإسلام والعصر، ص ١٩٢، ومحمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١/ ٤٦ - ٥٥.

(٦). انظر، البوطي، الإسلام والعصر، ص ١٩٢، ومحمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١/ ٤٦ - ٥٥.

لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلاً^(٣) ، وقوله تعالى: ﴿وَقَرَأْنَا لَهُ فَرَقَنَاهُ لِتَقْرَأَ عَلَى النَّاسِ عَلَى مَكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا﴾^(٤) ، فهناك **حشو في نزول القرآن الكريم منجماً** منجماً.

١- تثبت فؤاد النبي صلى الله عليه وسلم في مواجهة آذى المشركين، ولو أن القرآن الكريم نزل جملة واحدة، لكان لانقطاع الوحي بعد ذلك أثر كبير في شعوره بالضعف والوحشة في مواجهة الكفار^(٥).

٢- قراءة القرآن الكريم على مهل، حتى يمكن استيعابه وحفظه؛ إذ لو نزل عليه القرآن الكريم جملة واحدة، لوجد عنقاً كبيراً في حفظه واستيعابه، ثم في تلاوته على أسماع الناس^(٦).

٣- الدلالة على إعجاز القرآن الكريم ومصدره الإلهي، إذ أن نزول القرآن الكريم منجماً مع اختلاف الدواعي 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^(٧).

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

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

٤- وهناك القيمة التربوية التي يحققها نزول القرآن الكريم منجماً، مرتبطاً بالأحداث والوقائع، حيث تلاحقهم العناية الإلهية، ويشعر النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته بنصر الله تعالى لهم، ولو كان القرآن الكريم أنزل جملة واحدة، لتحول سريعاً إلى كلمة مقدسة خاملة، وإلى فكرة ميتة، وإلى مجرد وثيقة محفوظة عن ظهر قلب، لا مصدر يبعث الحياة في حضارة وليدة، فالحركة التاريخية والاجتماعية والروحية التي نهض بها الإسلام، لا سر لها إلا في هذا التنجيم^(١).

فالقرآن الكريم استجاب في ظهوره لسياق تاريخي زمني، ويحاول طيب تيزيني هنا أن يستخدم مسألة انزال القرآن الكريم من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا، على نحو يدعم به فكرته المحورية في خضوع القرآن الكريم في رأيه للوضعية الاجتماعية السائدة في القرن السابع الميلادي؛ إذ بمقتضى ذلك "لم يكن للنص حالما دخل حيز التوضع البشرى إلا أن يخضع لهذا الأخير بخصوصياته واحتمالاته، في حين أنه على صعيد السماء. أنزل دفعة واحدة؛ لأن الزمن السماوي بحسب القرآن مغاير للزمن الأرضي البشرى في أن هذا الأخير آتات تشخص 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 التربوي القائم على مخاطبة البشر بحسب طاقاتهم، وإمكانات نموهم الواقعية، ولهذا كان على عملية إنزال القرآن الكريم أن تتميز عن عملية تنزله ليس في الكيفية فحسب، وإنما كذلك وبصورة رئيسة في الدلالة التاريخية"^(٢).

ومن هذه الزاوية لدى طيب تيزيني فإن القرآن بنية تاريخية في رأى طيب تيزيني جاءت استجابة للواقع الاجتماعية المتغير أو الوضعيات الاجتماعية المتنوعة الاتجاهات والمشارب^(٣)، وذلك من خلال القول بأن القرآن الكريم قد أنزل على النبي صلى الله عليه وسلم منجماً، وذلك "لأن الواقع هو الأول هنا، وهو بما عليه الطرف الذي يملئ على النص

صينغ فهمه، وتموضعها، وتطبيقها في حياة البشر... إذا كان النبي قد ارتأى عبر الوحي ضرورة إعادة النظر في آيات معينة، فلم لا يصح ذلك على أيدي الناس المؤمنين الخاضعين للتغير الاجتماعي مدًا وجزر، وكذلك وهنا الدلالة البليغة الذين جاء النص من أجلهم للناس كافة، لقد أوقف زواج المتعة، وحكم "المؤلفة قلوبهم"، والرق استرقاقًا وفك رقبة، مما عني ويعنى أن الوضعية الاجتماعية المشخصة هي التي تمثل الأمر الذي يحتكم إليه في ذلك، وإن تم ذلك على نحو خفي أو على سبيل المداورة^(٣).

ومن الواضح هنا أن الخطاب الليبرالي يقلب الحقائق ويعيد توزيعها من جديد، بما يخدم هدفه الأساسي، أو أنه يريد أنه يفهمها على غير وجهها الصحيح، مستخدمًا آلية الحجب والطمس التي 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 خلافته لانتفاء 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 الجائعين المضطرين، فعمر رضى الله عنه لم يوقف النص، بل أعمل نصوصًا أخرى تقتضى شروطًا تطبيقية لم تتحقق في نازلته، فلم يطبق الحد.

(١). طيب تيزيني، النص القرآني، ص ٣٦٠.

(٢). انظر، النص القرآني، ص ٢٧١.

(٣). السابق، ص ٣٦٢-٣٦٣، وقارن محمد جمال باروت، الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة، ص ١٣٦.

كما أن هناك أحكامًا تفقد محالها، بحيث ينقطع محل الحكم عن الوجود إما إلى غير رجعة وإما إلى أجل، وقد يكون فقد المحل عامًا، وقد يكون خاصًا ببعض المكلفين، وفي جميع الأحوال فإن ذهاب المحل يعنى تلقائيًا ذهاب الحكم المتعلق به، مثل الرق. وهناك أيضًا أحكامًا وسيلية صرفة، ليست مقصودة لذاته نهائيًا، فهذه أيضًا قابلة للتغير إذا فقدت الوسيلة قيمتها ووظيفتها، أو تيسرت وسيلة أخرى أفضل منها وأكثر تحقيقًا للمقصود^(١).

— أسباب النزول:

وترتبط هذه المسألة بأمر آخر، وهو أسباب النزول التي يستخدمها الخطاب الليبرالي الإنساني للتدليل على تاريخية القرآن الكريم ونسبته، وذلك من خلال فهم خاص لها يقوم على الحجب والتعمية والاستبعاد لكل ما يخالف هذه الوجهة من النظر، وهو أمر يشير لدى هؤلاء إلى واقعية الآيات القرآنية وتاريخيتها، يقول طيب تيزيني: "وقد نشأ حل آخر

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

(١). النص القرآني، ص ٢٥١.

(٢). نقد النص، ص ٧٨.

(٣). السابق، ص ٧٩.

(٤). د. حسن حنفي، هموم الفكر والوطن: التراث والعصر والحدثة، دار قباء للطباعة والنشر،

القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٨، ١/ ٢٠

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 خطاباً عربياً، وإذ بحثوا عن أسباب نزول آياته في الزمان وفي المكان قد قرأوه قراءة تاريخية^(٢)"، وبالتالي ففي رأيه أن المفسرين قد تعاملوا مع الوحي تعاملًا تاريخيًا، فنظروا إليه بوصفه خطاباً عربياً^(٣). إن كل آيات القرآن الكريم: "نزلت في حوادث بعينها، ولا توجد آيات أو سور لم تنزل بلا أسباب... وإن كثرة الحديث الخطابي عن واقعية الإسلام إنما نشأ من هذا الموضوع وهو "أسباب النزول" أسبقية الواقع على الفكر، وأولوية الحادثة على الآية. المجتمع أولاً والوحي ثانيًا، الناس أولاً والقرآن ثانيًا، الحياة أولاً والفكر ثانيًا^(٤)"، ويشير آخر موضعاً أهمية أسباب النزول في التأكيد على تاريخية النصوص الدينية: "الحقائق الإمبريقية المعطاة عن النص تؤكد أنه نزل منجماً على بضع وعشرين سنة، وتؤكد أيضاً أن كل آية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاص استوجب إنزالها، وأن الآيات التي نزلت ابتداءً، أي دون علة خارجية قليلة جداً^(٥)".

فالقرآن الكريم واجب أن يفسر وفقاً للظروف التاريخية أو المحتوى التاريخي الذي ظهر فيه، فهناك لدى الخطاب اللبيري "ضرورة تفسير آيات القرآن وفقاً لأسباب تنزيلها

(١). د. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ص ١٠٩.

(٢). محمد سعيد العشماوي، أصول الشريعة، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٤، ص ١٤.

(٣). السابق، ص ٨٧.

التى غالبا ما تكون واضحة خلال النصوص، ظاهرة ضمن الآيات، وهو ما يقال عنه باللغة التاريخية أو العبارة الفلسفية: تفسير النصوص وفقا للظروف التاريخية التى ظهر فيها النص^(١)، وليست هذه الأسباب مناسبات: "وإذا كانت أسباب التنزيل تعنى الظروف الواقعية التى كانت سببا لتعديله، وهو أمر لازم لتفسير النص وشرح أحكامه، فإن هذه الظروف لا يمكن أن تكون مناسبة للنص وليست سببا له. السبب هو الظروف الواقعية التى تفاعلت مع النص الذى أصبح به حكما، أما المناسبة فتعنى أن النص كان معدا سلفا وإنه كان يتحين مناسبة ليظهر، ويتربص فرصة ليكون، فإذا حانت المناسبة أو ظهرت الفرصة، كان النص أو تنزلت الآية^(٢)". وإن كان محمد أركون يشير هنا إلى أنه لا ينبغي: "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 الوحي أو رافقته، أقصد وحي كل آية، ولكن يتحدث عن وقائع مبعثرة ومتقطعة وأنية ظرفية، لم تستكشف العلاقة بينها وبين المكانة الإلهية للآيات^(٣)".

وبالتالى فإن الخطاب الليبرالى يرى أن الفكر الإسلامى يبدل الأسباب مناسبات: "ومع أنه 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 لبيانها، ثم يقصر فهمه على المعنى المقصود من مناسبات التنزيل وعلى أحكام هذه المناسبات ونتائجها^(٤)"، ويرتبط بهذا الموقف من قاعدة: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وذلك بغرض اقتطاع الآية عن أسباب التنزيل، وهذه القاعدة — كما يرى أصحاب ذلك الاتجاه — "قاعدة فقهية، أى أنها من إنشاء الفقهاء، وليس قاعدة شرعية وردت في القرآن الكريم أو جاءت في السنة النبوية، وهى قاعدة تحتل باللفظ أكثر من احتفائها بالمعنى ... وهذا الاتجاه الخاطئ يجتزئ آية أو بعض الآية من السياق القرآنى، ويجثته

من أسباب التنزيل، ويقتطعه من كل الظروف التاريخية، ثم يستعمله استعمالاً مطلقاً على أساس التركيب اللفظي وحده والمدلول اللغوي فحسب، دون أى اعتبار آخر^(٢).

إن معنى أسباب النزول هنا لدى هؤلاء استجابة النص للحاجات الاجتماعية في عصره، وبالتالي هنا في القول بتاريخيته، فمجئ القرآن الكريم منجماً وفق الأحداث والمناسبات البشرية 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 النص المعنى: إن هذا النص أتى ليجيب عن مشكلات بشرية تنتمى إلى زمن تاريخي معين، وحقل جغرافى محدد، وبيئة اجتماعية وإبينية بشرية تحمل وشمها وخصائصها، ومن هذا الموقع تفصح عن نفسها^(١)، وهنا لدى أصحاب هذه الوجهة، لابد من التعامل 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 الوعي بتاريخيته^(٢)".

والحقيقة أن الخطاب الليبرالى يهاجم قاعدة: "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، من أجل أن يثبت تاريخية القرآن الكريم: "فالتمسك بعموم اللفظ وإهدار خصوص السبب في كل نصوص القرآن، من شأنه أن يؤدي إلى نتائج يصعب أن يسلم بها الفكر الدينى، إن أخطر هذه النتائج للتمسك بعموم اللفظ مع إهدار خصوص السبب، أنه يؤدي إلى إهدار حكمة 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 عاماً والسبب خاصاً، فإذا كان اللفظ عاماً والسبب عاماً، فالأخذ بعموم اللفظ مجمع عليه، ومثل ذلك إذا كان اللفظ خاصاً 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 ٨٨-٨٩.

نزوله 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 التالي:

١- ذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى أن الحكم يتناول كل أفراد اللفظ، بما في ذلك أفراد السبب نفسه، نجد هذا عند الأسنوي^(٥)، والسبكي^(٦)، والشوكاني^(٧)، ومثال ذلك قوله صلى الله عليه 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).

٢- أما أصحاب الاتجاه الثاني فقد ذهبوا إلى أن العبرة بخصوص السبب، لا بعموم اللفظ، ومعنى ذلك أن ما جاءت به الآية مقصور على السبب الذي نزلت فيه، وما يشير إليه اللفظ من أفراد السبب، فهذا يعلم بوساطة القياس أو الاجتهاد^(١٠).

ومن الواضح هنا أنه لا خلاف بين الفريقين في القول بأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فيما يتعلق بالقول بعموم الأحكام الشرعية، لم توجد قرينة تدل على

(١). طيب تيزيني، النص القرآني، ص ٣٨٠.

(٢). السابق، ص ٣٨٠.

(٣). د. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ص ١١٧.

(٤). انظر، الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١/١١٤، والسيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ١/٨٥، والزرکشی، البحر المحيط، ٤/٢٨٨.

(٥). انظر، التمهيد، ص ٤١١.

(٦). انظر، السبكي، الإبهاج، ٢/١٨٥.

(٧). انظر، إرشاد الفحول، ص ٢٢٢.

(٨). الترمذی، کتاب الطهارة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في ماء البحر أنه طهور، حديث رقم ٦٤.

(٩). انظر، الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١/١٢٠ وما بعدها.

(١٠). انظر، السيوطي، الاتقان، ١/١١٠، ومحمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١/١١٦ وما بعدها.

(٢). مقدمة في أصول التفسير، ص ٥٤-٦٠، وقارن، مجموع الفتاوى، ١٩/١٤ وقارن محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان، ١/١٢٦.

التخصيص، وإن كانت الطريقة التي يعبر بها كل فريقه عن وجهته مختلفة في القول بعموم الأحكام الشرعية لكل زمان ومكان. ولقد أشار ابن تيمية إلى حقيقة هذا الخلاف بين الفريقين قائلاً: "قولهم هذه الآية نزلت في كذا، ولا سيما إن كان المذكور شخصاً. أما أسباب النزول المذكورة في التفسير، كقولهم: إن آية الظهار نزلت في امرأة ثابت بن قيس بن شماس... فالذين قالوا لم يقصدوا أن حكم الآية مختص بأولئك الأعيان، دون غيرهم، فهذا لا يقوله 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 تختص بالشخص المعين، وإنما غاية ما يقال إنها تختص بنوع ذلك الشخص، فتعم ما يشبهه، ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ، والآية التي لها سبب معين أو كانت أمراً أو نهياً، فهي متناولة لذلك الشخص ولغيره، ممن كان بمنزلته. وإن كانت خبراً بمدح أو ذم، فهي متناولة لذلك الشخص ولمن كان بمنزلته"^(١).

ومن هنا فإن القرآن الكريم لدى طيب تيزيني، "وإن كان ذا أصول إلهية مطلقة غير بشرية، فإنه يمثل خطاباً نسبياً موجهاً إلى البشر، أو بتعبير أدق لبشر ينتمون إلى شعب معين، وزمن تاريخي معين، وحقل جغرافي معين. وإذا كان الأمر كذلك فإنه يغدو مفهوماً أن ينسب هذا النص على أركان متعددة تسهم مجتمعة في تجسيد تلك الثنائية الإلهية — البشرية منها ... الإجمالية الكلية، وإشكالية المحكم والمتشابه، والدعوة إلى التأويل، وثنائية الظاهر والباطن"^(٢).

(١). النص القرآني، ص ٣٨١.

(٢). السابق، ص ٣٧٩.

(٣). انظر، د. محمد عمارة، سقوط الغلو العلماني، ص ٢٥٤، د. صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص ١٣٢.

(٤). انظر، محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١/ ١٠٢ وما بعدها، د. صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص ١٣٠.

(٥). البرهان في علوم القرآن، ١/ ٣١.

(٦). الاتقان في علوم القرآن، ص ١٠١، وقارن ابن تيمية، مقدمة في علم التفسير، ص ٦٠.

وبالتالى فإن نزول القرآن الكريم منجماً" استحث قارئه على أن يفهمه ويتناوله هكذا تجيماً حسب واقع الحال ووفق احتياجاته، وليس بصفته نصاً مغلقاً يفرض نفسه على الناس، باسم مؤسسة دينية، أو باسم فريق من الفقهاء ورجال الدين داخل السلطة المهيمنة أو خارجها^(١). والحقيقة أن فهم أسباب النزول عند أصحاب هذا الاتجاه، قد تم على غير وجهه الصحيح، فمن خلال الإحصاء يشير إلى أن أكثر من تسعين في المائة من آيات القرآن الكريم قد نزلت ابتداءً دون سبب^(٢). كما أن معرفة أسباب النزول له العديد من الفوائد في فهم القرآن الكريم^(٣). أضف إلى ذلك أن أسباب النزول يمكن النظر إليها باعتبارها مناسبات لنزول الآيات، وربما يؤكد هذا قول الزركشى: "وقد عرف من عادة الصحابة والتابعين أن أحدهم إذا قال نزلت هذه الآية في كذا، فإنه يريد بذلك أنها تتضمن ذلك الحكم، لا أن هذا كان السبب في نزولها"^(٤)، وأيضاً ما نجده لدى السيوطي: "والذى يتحرر في سبب النزول ما نزلت الآية أيام وقوعه"^(٥). ففى الحقيقة أن أسباب النزول هنا يمكن النظر إليها باعتبارها عللاً ظرفية لنزول الآيات القرآنية، وبالتالي فإن القرآن الكريم خطاب عام لجميع الخلق من الأس والجن، فالرسالة عامة، "وإن كان من أسباب نزول الآيات ما كان موجوداً في العرب، فليس شئ من الآيات مختص بالسبب المعين الذى نزل فيه باتفاق المسلمين"^(٦).

– العلاقة بين القرآن الكريم واللوح المحفوظ:

وهنا تأتى لدى التيار الليبرالى مسألة العلاقة بين القرآن الكريم واللوح المحفوظ، وأن القرآن الكريم أنزل إلى السماء الدنيا جملة واحدة، ثم أنزل إلى الرسول صلى الله عليه وسلم آية آية، لكى تفهم على أنها أداة من أدوات القول بتاريخية القرآن الكريم لدى هؤلاء، وذلك بالتمييز بين القرآن الكريم واللوح المحفوظ، يقول طيب تيزينى: "هذه النقطة تتمثل في التمييز بين القرآن واللوح المحفوظ تمييزاً واضحاً يضعنا أمام نمطين اثنين من الكتب يظهر الاختلاف بينهما ضمن ما يظهر في موقع كل منهما من فكرة التاريخ ومن السياق التاريخي، وفى النتائج المترتبة على ذلك، بما يتصل بعملية اختراق النص الدين الإسلامى ... ترى 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 الثاني متحرك ومتغير، وهذان الاعتباران كلاهما يقودان إلى معادلة نصية طرفان المتقاطبان والملتقيان معا هما اللاتاريخي والتاريخي^(١). ثم يخلص من هذا إلى أن "العلاقة ذات بعد تابعي يكون القرآن بمقتضاها تابعا للوح المحفوظ، وعلى هذا يغدو القرآن مخلوقا غير أزلي، أى قائما على كونه ذا مصدر بشري محمدي ... إن هذه المحاولة تتردد... إلى المعتزلة^(٢). وبالتالي فإن القرآن عنده نص لغوي تاريخي مثله في ذلك مثل أى نص آخر أولا، وفي أن القول بأصل إلهي له، لا يبيح النظر إليه على أنه ذو خصوصية منهجية تتأى به عن مناهج البحث العلمي المعتادة لتلح على منهج إلهي خاص به^(٣).

وبالجملة فإن العلاقة بين القرآن الكريم واللوح المحفوظ اتخذ عند أصحاب هذا الاتجاه لسيل على القول بتاريخية القرآن الكريم، يقول طيب تيزيني: "وهنا قد يكون التمييز الأيدلوجي الديني بين "لوح محفوظ" و"قرآن" أمرا مسوغا ومطلوبا، ذلك لأن الأول من هذين يغدو الحال كذلك" اللوح" الذي تتطابق فيه عملية التجلي والتجسد الإلهي، وتتوحد الذات الإلهية مع صفاتها أو الذات مع الموضوع، في حين أن الثاني "القرآن" يبرز نصا لغويا تاريخيا ينتمى إلى مرجعية لغوية وسوسيوثقافية ذات سياق تاريخي محدد. وفي هذه الحال يصبح الباحث مطالبا بأن يأتي النص المذكور ويتناوله من موقع الأدوات المعرفية المناسبة، وذلك بدأ بيد مع الأنساق الأدائية الأيديولوجية، التي تولدت في سياق ولادة النص، وأنتجت وأعيد إنتاجها في ضوء المماحكات والحوارات والصراعات التي رافقته وحفزته على نحو أو آخر^(٤).

(١). ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٤/١٩.

(٢). النص القرآني، 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 الديني، ص ٢٢.

وهنا يتم لديه الوصول إلى نتيجة: "ما لله الله مجسداً باللوح المحفوظ، وما للناس للناس مجسداً بالقرآن، وإن ظل الله بحسب التصور الدينى المعنى هنا مصدر كل شئ وخالق أو مبدع كل شئ بما فيه القرآن^(١).

ومن الواضح هنا أن هذه القراءة للقرآن الكريم تحاول أن تحول القداسة من القرآن الكريم إلى اللوح المحفوظ، بحيث يكون القرآن الكريم عند طيب تيزينى نصاً لغوياً تاريخياً، في حين أن اللوح المحفوظ هو الثابت اللاتارىخى، وهى نقطة سوف نشير إليها عند تناول أدوات تناول القرآن الكريم عند محمد أركون، فالقرآن الكريم لديه منسوخ بأيدى البشر، ومطبوع فى مجلد " مصحف" يقرأ، وينقل ويقلب ويترجم، أما اللوح المحفوظ فهو المحوط بالأسرار، والذى لا سبيل إلى الوصول إليه^(٢).
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). انظر، محمد عبد العظيم الزرقانى، مناهل العرفان فى علوم القرآن، ١ / ٣٦ - ٤٠، والتمهيد، ١٩١/٦، وابن تيمية/ مجموع الفتاوى، ١٢٦/١٢، والبيهقى، شعب الإيمان، تحقيق محمد السعيد بسبوى، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠، ٤١٥/٢.
 - (٧). سورة الشعراء، آية ١٩٣-١٩٥.

١- التنزل الأول إلى اللوح المحفوظ، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ﴾^(١)، وقد كان هذا بطريقة وفي وقت لا يعلمهما إلا الله تعالى ومن اطلع على غيبه، وكان جملة لا مفرقاً، وذلك هو الظاهر من اللفظ، ولأن أسرار تجيئه على النبي صلى الله عليه وسلم، لا يعقل تحققها في هذا التنزل.

٢- 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 النبي 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).

٣- والثالث، وهو المرحلة الأخيرة، وكان ذلك بواسطة جبريل عليه السلام، الذى كان يهبط بالوحي على قلب النبي صلى الله عليه وسلم^(٦)، قال تعالى: ﴿نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربى مبين﴾^(٧).

وهنا أيضاً يتم استخدام رفض تجسد المسيح، عليه السلام، إلهاً باعتباره دليلاً 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 مسيحاً وبالقدر نفسه قرآناً، وهذا بدوره قضى نهائياً على التصور القائم على ثنائية التوافق بين المطلق التاريخى إلهاً والمطلق اللاتاريخى قرآناً، وأحل محله التصور القائم على ثنائية التباين والتفارق بين المطلق اللاتاريخى إلهاً والنسبى التاريخى قرآناً"^(٨)، والمغالطة هنا واضحة تمام الوضوح.

— 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 جزءاً من العقيدة، فكرة أن القرآن الكريم الذى نزل به الوحي 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، فذلك صفاتها وكل ما يصدر عنها، والقرآن كلام الله فهو صفة من الصفات الأزلية القديمة، أى أنه قديم^(١)، فلهذه أنه "ليس مفهوم أزلية القرآن ... جزءاً من العقيدة، وما ورد في القرآن الكريم عن "اللوح المحفوظ" يجب أن يفهم فهما مجازياً، لا فهماً حرفياً، مثل "الكرسى" والعرش ... إلخ"^(٢).

وبالجملة فمسألة خلق القرآن الكريم دالة على البعد التاريخي للقرآن الكريم، إذ يقول نصر أبو زيد: "إن مسألة خلق القرآن" كما طرحها المعتزلة تعنى في التحليل الفلسفي أن الوحي واقعة تاريخي، ترتبط بالبعد الإنساني من ثنائية الله والإنسان أو المطلق والمحدود، الوحي في هذا الفهم تحقيق لمصالح الإنسان على الأرض، لأنه خطاب للإنسان بلغته، وإذ مضينا في التحليل الفلسفي إلى غايته - التي ربما غابت عن المعتزلة - نصل إلى أن الخطاب الإلهي خطاباً تاريخي وبما هو تاريخي فإن معناه لا يتحقق إلا من خلال التأويل الإنساني، إنه لا يتضمن معنى مفارقاً جوهرياً ثابتاً إطلاقية المطلق وقدااسة الإله، على العكس من ذلك يقضى مفهوم قدم الكلام الإلهي وأزليته... ضمناً إلى تثبيت المعنى الديني، بما هو معنى مفارق أزلى قديم قدم الذات الإلهية^(٣).

فالقول بأن القرآن الكريم محدث، "يعيد للنصوص حيويتها، ويطلق المعنى الديني بالفهم والتأويل من سجن اللحظة التاريخية إلى آفاق الالتحام بهموم الجماعة البشرية في حركتها التاريخية"^(٤). وبالتالي فإن الفكر الأشعري الذى يقول بقدم القرآن الكريم، يؤدى إلى أن تكون النصوص "مستعلقة على فهم الإنسان العادي مقصد الوحي وغايته، وتصبح

(١). النص القرآني، ص ٣٧٨-٣٧٩.

(٢). نصر أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، ١٩٩٧، ص ٦٧-٦٨.

(٣). السابق، ص ٦٩.

(١). السابق، ص ٣٣.

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

شفرة إلهية لا تحلها إلا قوة إلهية خاصة، وهكذا يبدو وكأن الله يكلم نفسه، ويناجي ذاته، وتتفق عن النصوص الدينية صفات الرسالة والبلاغ^(٣).

وبالجملة فإن 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، هي هنا اللغة العربية، هذه هي النظرية التي نسيها المسلمون على مدار التاريخ^(٤)". وإذا أخذ الفكر الإسلامى المعاصر اليوم بفكرة المعتزلة، فإنه عند أركون: "سوف يمتلك الوسائل الكفيلة بمواجهة المشاكل التي تتثال على الفكر المعاصر من كل حذب وصوب، بمصادقية أكبر وابتكارية أقوى وأعظم^(٥)". ومن الواضح هنا أن آلية الحجب التي يمارسها الخطاب الأيديولوجي عند أركون ما زالت نشطة، فالأهداف بينه وبين المعتزلة مختلفة متباينة، ولكنه يحجب كل ما يتعارض مع وجهة نظره من الفكر الاعتزالي، لكي يوظف التراث بشكل انتقائي، في خدمة وجهة نظره الأساسية التي تتحدد، كما حددت في الغرب، من خلال أن الدراسة الموضوعية للوحى لا تتحقق إلا من خلال رفع القداسة عن تلك النصوص، وربما شعر أركون وشيعته بأنه صورة طبق الأصل من نتاج غربى خاص باليهودية والمسيحية، يراد له أن يطبق على الإسلام، فأدرك ضرورة الحاجة إلى تطعيم تلك المنهجية بأراء من التراث الكلامي الذي لا يفتأ يهاجمه، مفضيًّا للطرف عن تلك الآراء المعارضة التي نشأت في البيئة الإسلامية لأراء المعتزلة تلك، وتلك هي عادته التي تقوم على تعميم الأحكام دون الاهتمام بتفاصيل الأمور، أو تقديم الأدلة على صحة ما يزعم، ومن الواضح أيضًا أن المعتزلة لم يكن في خلدكم نهائيًا ما يدور في ذهن أركون واتباعه عندما تحدثوا عن هذه القضية، ولكنه التوظيف الأيديولوجي المفروض، الذي 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. وفي هذا المحتوى تظهر الدعوة إلى القراءة السياقية للقرآن الكريم، تلك القراءة التي "تتطر للمسألة من منظور أوسع هو مجمل السياق التاريخي الاجتماعي - القرن السابع الميلادي - لنزول الوحي"^(١)، وهو الأمر الذي سوف نتناوله بالتفصيل بعد ذلك، وهو أيضا منهج 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.

— الناصح والمنصوح في القرآن الكريم،

وأيضا يستخدم الخطاب الليبرالي الإنساني مسألة الناصح والمنصوح باعتبارها من وجهة نظره، أداة من أدوات قراءة القرآن الكريم قراءة سياقية تاريخية تزامنية، فالنسخ لديه استجابة للواقع الاجتماعي أو الوضعية الاجتماعية بكافة مناحيها، يقول طيب تيزيني: "إن أبرز ما يلاحظ في هذه المسألة أن نسخ آية قرآنية بأخرى كان يحدث استجابة لتغير يطرأ على الواقع البشري في مكة أو المدينة أو غيرها، وليس استجابة لتغيير ما أو كربة ما منطلقة نصويًا من النص المعنى"^(١). وعلى الجملة، فقضية الناصح والمنصوح، على حد تعبير نصر أبو زيد: "تضع الخطوط واللمسات الأخيرة في تأكيد هذا الارتباط الضروري بين النص والواقع، ومن ثم بين الإسلام وحركة المجتمع"^(٢).

ومن هذه الزاوية فلا بد من قراءة القرآن الكريم باعتباره نصًا تاريخيًا، مرتبطًا بالواقع الذي أنزل فيه، وعلى حد قوله: "إذا كان النسخ قد حدث فعلا بما فيه من تبديل لآيات وإلغاء لأخرى، فكيف يمكن القول بنص ثابت وأزلي يعيش فوق الأحداث والوقائع، وله وجوده الأزلي في "اللوح المحفوظ". ثم إذا كان إقرار بالنسخ، فما الذي بقي في

(١). النص القرآني، ص ٣٨١.

(٢). مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، ص ١٣٠.

(٣). طيب تيزيني، النص القرآني، ص ٢٥٤.

المصحف العثماني المكتوب المحكم أم المتشابه؟ خصوصاً إذا عرفنا أن هنالك ما نسخ حكماً وبقي تلاوة أولاً، وما نسخ تلاوة وبقي حكماً ثانياً. وما نسخ تلاوة وحكماً معاً ثالثاً. فإذا كانت كل تلك الصيغ الثلاث من الناسخ والمنسوخ تشير ضمناً وصراحة إلى التشكيك بأزلية النص القرآني، فإن الصيغة الأخيرة منها خصوصاً تفضي إلى وضع مصداقية القول بأن المصحف العثماني، يشتمل على كل ما أملاه النبي على كتابه قرآناً، موضع الشك والارتياب. وفي الحالتين المذكورتين كليهما نواجه التاريخية خطأً ناظماً — على نحو صارم — للنص القرآني، يدعو للتعامل معه من موقع كونه نصاً تاريخياً 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 التي اشتغل فيها الفقهاء الأوائل ... بكل مصالح هذه الفئات وعاداته وتقاليدها، والأداة التي استخدموها لإبطال الآيات ... من سورة البقرة تتمثل بمبدأ الناسخ والمنسوخ"^(١)، ومن هنا فإن خطاب النسخ في الفكر الإسلامي القديم عند أركون خطاب تبريري انتقائي إقصائي^(٢). ومن الواضح هنا أيضاً أن الخطاب الليبرالي يستخدم مسألة النسخ، بما يؤكد وجهة

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

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

(٣). سورة البقرة، آية ١٠٦.

(٤). سورة النحل، آية ١٠١.

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

نظيره المسبقة في التعامل مع القرآن الكريم، من جهة القول بتاريخيته، وابتعد تمامًا عن كل ما يتعارض مع هذه الوجهة من النظر، معتمدًا على آلية الحجب والإغفال لكل دليل يقف 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 كل شيء قدير^(٣)"، وقوله تعالى: "وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر بل أكثرهم لا يعلمون^(٤)"، ومن هنا نجد أن الأصوليين يعرفون النسخ بأنه: "قطع تعلق الخطاب بالمكلف، وكلام الله تعالى قديم لا يرفع، وإنما الذي يرفع هو الحكم لا الخطاب، 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)"، ويحدد الأمدى بأنه: "عبارة عن خطاب الشارع المانع من استمرار ما ثبت من حكم خطاب شرعى سابق^(٦)"، وهناك فرق بين النسخ والتخصيص، فإذا كان النسخ رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى، فإن النسخ قصر للعام على بعض أفراد، فالنسخ فيه ما يشبه تخصيص 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 موجب^(٧). وأيضًا فإن مسألة العلاقة بين النص وأزلية القرآن الكريم، فإن الخطاب الليبرالي فهمها على غير وجهها الصحيح، فتعلق الخطاب بالمكلف ليس قديمًا: "وإن قالوا كلام الله تعالى قديم، والقديم كيف ينسخ؟ قلنا تعلق الخطاب بنا ليس قديمًا، فلا بعد في انقطاعه، كما ينقطع بالمجنون وغيره^(٨)". فالنسخ كما هو واضح هنا، لا يتناول الكلام القديم، وإنما يتناول الخطاب الإلهي من جهة تعلقه بنا، وهو حادث، فالله تعالى يسعد ويشقى، ويحيى ويميت، ولا يدل ذلك على أن العلم الإلهي حادث، فالعلم صفة ذاتية قديمة لله تعالى، أما متعلقاتها، أى المعلومات فهي حادث^(٩). 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 تعالى بيان، أما بالنسبة لنا فهو رفع أو إزالة، والله تعالى عندما ينسخ حكمًا، فقد سبق في علمه أن هذا الحكم المنسوخ مؤقت لا مؤبد، وسبق أيضًا في تأقيته إنما هو بورود الناسخ، لا لشيء آخر، وقد تعلق علمه عز وجل بهما جميعًا^(٥).

— المرحلة الشفهية والمرحلة الكتابية:

ويعتمد الخطاب الليبرالي في قراءته السياقية التاريخية للقرآن الكريم على آلية أخرى، تتصل بذلك التمييز الذي يقيمه بين المرحلة الشفهية للقرآن الكريم والمرحلة الخاصة بتدوينه وكتابته، أى تحول القرآن الكريم الملقى شفهيًا إلى صيغة مكتوبة مدونة، فعبد المجيد الشرفي يؤكد " على الطابع الشفوي للخطاب النبوي^(١)، وأن لفظ القرآن الكريم" لا يصح أن يطلق حقيقة إلا على الرسالة الشفوية التي بلغها الرسول إلى الجماعة التي عاصرتة^(٢)، ويظهر النص القرآني عند طيب تيزيني في حالتين: " الحالة الأولى هي حالة التلفظ بالكلام القرآني من قبل النبي محمد، وعملية تحول هذا الكلام الملقى شفهيًا إلى صيغة مكتوبة عبر املائه على كتاب الوحي. أما الحالة الثانية فتجسد في تلك الصيغة المكتوبة الناجزة بصفاتها هذه. وهذا من شأنه القول بأن "النص" لا يقتصر على الصيغة المنصصة كتابة، بل هو يشتمل كذلك على كل صيغ التوضع الكلامي اللفظي، مما يسوف التحدث عن ثقافة غير مكتوبة، وهي هنا نص لا كتابي — وثقافة مكتوبة، وهي هنا نص كتابي^(٣)."

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

(٢). انظر، محمد عبد العظيم الزرقاني، 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). الغزالي، المنحول من تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٠، ص ٢٨٨.

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

(٥). انظر، د. مصطفى زيد، النسخ في القرآن الكريم، ١/ ٢٠، وقارن، القاضي 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. وفي 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 التي تم جمعها ضمن ظروف تاريخية ينبغي أن نتعرض للنقد التاريخي، والضبط التاريخي، والتحقق التاريخي، وقد تعرضت بالفعل بشكل يرضى المرخ قليلا أو كثيرا^(١). وهذه النصوص الدينية الكبرى التوراة والأنجيل والقرآن الكريم قد "كرست ... طبقا لمجريات مبلورة ومضبوطة من قبل السلطات العقائدية، ثم رسخت على هيئة مدونات رسمية مغلقة ... ونلاحظ هنا أن الواقعة التاريخية الحاسمة، والتي لا مرجوع عنها بالنسبة للأبعاد الدينية الثلاثة المشتركة (يهودية - مسيحية - إسلام) هي أن الوحي لم يعد منذ الآن فصاعدا في متناول أيدي المؤمنين إلا من خلال المدونات النصية والرسمية المغلقة والناجزة التي تدعى بشكل عام: بالكتابات المقدسة أو بكلام الله^(٢)؛ وهي مسألة سبق أن عولجت في الكتابات الغربية بخصوص القرآن الكريم، وينقلها أركون بحذافيرها، وسبق للاهوت المسيحي المعاصر أن تناولها بالتفصيل، من أجل تأكيد نزعه الدينيوية، ونجد هذا على سبيل المثال في كتابات كارل بارث، إذ يضحى النص المقدس هنا ليس خطابا من الله تعالى للبشر، ولكنه خطاب إنساني حول الله تعالى^(٣).

وهدف القراءة هنا تاريخي، فالبحث "ليس أولا لاهوتيا، وغنما هو تاريخي بشرط أن

(١). الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص ٤٧.

(٢). د. عبد المجيد الشرقي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص ٤٩.

(٣). النص القرآني، ص ١٢١.

(٤). محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٨١.

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

(١). محمد أركون، الفكر الإسلامي 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 الأصولي واستحالة التأصيل، ص ١٢٨.

ندمج فيه تساؤلات على النفس التاريخي والانثربولوجيا التاريخية فيه، وأما اللحظة اللاهوتية فلا يمكن أن تجيء إلا بعد المسح التاريخي الذي يعيد للنص الذي نقرأه اليوم كل سمات العبارات الأولية، قبل أن يتحول بعد عمليات طويلة ومعقدة إلى نص مكتوب. أقصد قبل تشكل وانتشار واستقبال ليس ما ندعوه عموماً بالقرآن، ولا حتى بما ندعوه بطريقة اختزالية بالمصحف، أى بالمدونة الرسمية المغلقة، وإنما نحن نهدف إلى تحرير العبارات الشفهية الأولى التي تلفظ بها النبي من كل التركيبات العقائدية والإسقاطات العقلية، التي أسقطت عليها لاحقاً من قبل الأمة المفسرة، أى أمة المسلمين، وهى تركيبات وإسقاطات تراكتت فوق بعضها البعض طيلة القرون الهجرية الأربعة الأولى^(٣).

ولقد أدى حلول النصوص المكتوبة محل النصوص الشفهية للوحى إلى في غاية الأهمية ثقافياً وتاريخياً: "أولاً: هو أنه وضع شعوب الكتاب المقدس في حالة تأويلية دائرية، بمعنى أنه جعلها مضطرة لأن تقرأ النصوص المقدسة من أجل استخراج القانون منها، ثم من أجل استخراج الأوامر وأنظمة الإيمان التي سيطرت على النظام الأخلاقي والتشريعي والسياسي حتى مجئ العلمنة وانتصارها ... ثانياً راح هذا الحلول يعمم الكتاب المقدس ويضعه في متناول الجميع، وخصوصاً بعد اختراع الورق ... أن التوسع الثقافي للكتاب المقدس وانتشاره في كل الأوساط يدى إلى انخراطه في التاريخ الأرضي، وبالتالي إلى اقتلعه تدريجياً من ذروة تعاليه^(١)".

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

(١). محمد أركون، الفكر الإسلامى: نقد واجتهاد، ص ٨٢.

(٢). محمد أركون، القرآن من التفسير بالموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ٣٨.

(٣). السابق، ص ٣٩.

معينة، 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 المستمع وإما أن يثير غضبه على الفور^(١). والمكانة الكتابية أو مكانة المكتوب، والنص القرآنى المكتوب" فهو مقروء من قبل جميع المسلمين من خلال برتوكول الإيمان الذى لا يناقش ولا يجادل^(٢).

والمكانة الشفهية للقرآن الكريم" قد تأبدت أو ظلت على قيد الحياة من خلال التلاوة الشعائرية 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 التبليغ الأول ضاع إلى الأبد^(٣). إن أركون هنا ينهض بنظرية تقول إن هناك فجوة بين الشفوى والكتابى في التعبير عن المعنى^(٤).

وبالجملة فإن ظاهرة الكتابة" بصفتها انتقالا من الصعيد الشفهى إلى صعيد آخر مختلف من وظائفية اللغة وآلية ممارستها، وبصفتها أساس الارشيف المرتبط بسلطة الدولة قد أنكرت وحدثت بل حذفت باسم تركيبة ثيولوجية لاهوتية ... وداخل هذه المنافسة نجد أن الكتابة المقدسة لدى الوعى الجماعى بسبب هيمنة المصحف تصبح أداة فعالة من أدوات السلطة^(٥)، وهنا أيضا لا نجد جديدا يقدمه أركون تطبيق النماذج الغربية الجاهزة حول الشفاهية والجماعة والمقدس^(٦). إن أركون هنا يجد تبريرات منهجه في أعمال جاك غودى

(١). السابق، ص ٣٨.

(٢). انظر، روى هالبير، 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 صغفور، سلسلة عالم المعرفة عدد ١٨٢، ١٩٩٤، ص ١٥٢-١٥٣.

(٥). انظر، روى هالبير، 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 كتباً عن التحول من الثقافة الشفهية إلى الثقافة المثبتة بالكتابة، بل إن غودى لا يميز فقط بين الثقافات الشفهية والثقافات المكتوبة، بل يميز أيضاً بين الأديان الشفهية والأديان المكتوبة^(٥).

إن مهمة القراءة التاريخية للقرآن الكريم عند أركون: "تعيد لنا الظروف الواقعية لمعارضى النبی 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).

وهنا يظهر اللاحاح على التحليل الالسنى اللغوى الذى يعد أساساً من أسس قراءة القرآن 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 النبی صلى الله عليه وسلم شفاهة، وحال القرآن الكريم عندما تحول إلى نص مدون مكتوب: "وهذه الحالة تتناقض مع الظروف الاجتماعية والثقافية الأولية لانبثاق وتوسع ما يدعوه الخطاب القرآنى الأولى بالقرآن أو الكتاب السماوى: أو الكتاب بكل بساطة، وهو القرآن المتلو بكل دقة وأمانة، وبصوت عال أمام حفل أو مستمعين معينين. لنسمى هذا القرآن إذن بالخطاب النبوى، أى ذلك الخطاب الذى يقيم فضاء من التواصل بين ثلاثة أشخاص قواعديّة: أى ضمير المتكلم الذى ألف الخطاب المحفوظ في الكتاب السماوى، ثم الناقل بكل إخلاص وأمانة لهذا الخطاب والذى يتلفظ به لأول مرة (أى ضمير المخاطب الأول = النبی)، ثم ضمير المخاطب الثانى الذى يتوجه إليه الخطاب (أى الناس). والمقصود بالناس هنا الجماعة الأولى التى كانت تحيط بالنبی والتى سمعت القرآن من فمه لأول مرة، وهى جماعة تكبر أو تصغر بحسب الظروف، وكان أعضاء الجماعة متساوين وأحراراً فيما يخص عملية الاستقبال، أى استقبال الخطاب الصادر من فم النبی، كانوا متساوين لأنهم كانوا يتشاركون في نفس الحالة الاستقبالية للخطاب النبوى، كانوا يتساوون في نفس الفهم للغة الشفهية المستخدمة، وكانوا أحراراً 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^(١).

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 عموماً، 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 طُمست وكُبتت 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 بنساخته اليد أولاً، ثم طباعة الكتاب ثانياً. وهذه العمليات حبذت صعود طبقة رجال الدين وازدياد أهميتهم على مستوى السلطة الفكرية والسياسية^(٢)،. وهنا نجد الأثر التفكيكى عند دريدا يترك البصمة واضحة في تناول أركون للقرآن الكريم^(٣).

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 تماماً وهى نزاع التعالى والقداسة عن القرآن الكريم، وبالتالي القول بزمنيته وتاريخيته وأنسنته وهو ما

(١). محمد أركون، الفكر الأصولى واستحالة التأصيل، ص ٢٩-٣٠، وقارن انظر، والترج.

يونج، الشفاهية والكتابية، ص ١٥٢-١٥٣.

(١). الفكر الإسلامى نقد واجتهاد، ص ٨٧-٨٨.

(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 التقديرية والمتعالية للعقل اللاهوتي"^(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 الشفهي 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 الشفهي تلفظ به النبي طيلة عشرين سنة، وفي 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 الشفهي إلى مرحلة النص المكتوب والناجز تطرح مشاكل عديدة لا يفكر أحد فيها، والغريب أني لم أجد لدى المستشرقين الكبار هذا المصطلح الأساسي: المصحف هو المدونة النصية الرسمية المغلقة الجاهزة النهائية"^(١). كما شاب عملية الانتقال هذه في رأيه حذف وتلاعب؛ "إن الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة المدونة النصية الرسمية المغلقة (لم يتم إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائماً في مثل هذه الحالات، فليس كل الخطاب الشفهي يدون، وإنما هناك أشياء تفقد أثناء الطريق، نقول ذلك ونحن نعلم أن بعض المخطوطات قد اتلفت كمصحف ابن مسعود مثلاً، وذلك لأن عملية الجمع تمت في ظروف حامية من الصراع السياسي على السلطة والمشروعية"^(٢)، وهي 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 Quran: 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 المطلوب هنا" تحديد المكانة المعرفية للمعنى المنتج على المستوى اللغوى والتاريخى للخطاب الشفهى، والتمييز بينهما وبين المكانة المعرفية للخطاب المدون أو المكتوب، وهذا شئ يعرفه علماء الأسنيات بشكل خاص، عندما يتحدثون عن الظرف العام الذى قيل فيه الخطاب الشفهى لأول مرة، وهذا الظرف العام لا يمكن أن نتوصل إليه ... كما أننا لم نشهد تلك النقاشات الحامية التى دارت حول تثبيت النسخة الرسمية من المصحف، ولا نعرف عنها إلا ما قاله لنا التراث المرسّخ، بعد أن انتصر من انتصر، وانهزم من انهزم، والتراث الرسمى المفروض بقوة السلطة، لا يحتفظ عادة إلا برواية الخط المنتصر، ويحذف بقية الروايات الأخرى^(١)، وهنا نجد التأثير واضحًا بما قدمه الفكر الغربى المعاصر عن العناصر الصيفية الشفهية في نص الكتاب المقدس، إذ أن هذه الدراسات تجنح بلا تعمد إلى قياس النظام اللفظى والفكرى في الثقافات الشفهية على ما هو عليه هذا النظام في الثقافة الكتابية، وتصور الذاكرة الشفاهية على أنها تنوع للذاكرة الكتابية الحرفية، وترى أن ما هو محفوظ في التقليد الشفاهى نص ينتظر أن يكتب، وهنا نجد ما يسمى بالإنجيل الشفاهى والإنجيل المكتوب^(٢). وبمنهجية التعميم التى يعتمدها أركون أداة أساسية، يشير إلى أن المصحف أضحى مادة للتلاعب اللامحدود، بسبب المتخيل الدينى أو السياسى والتولوجيا اللاهوتية: "لتوضيح الوضع الذى شوشته كليا التولوجيا اللاهوتية الشعبوية التى جرى تعميمها بعد القرن الخامس الهجرى/ الحادى عشر الميلادى من قبل الأشعرية والحنبلية ... في الواقع إنه قد حصلت سلسلة متتالية من الخلط والتشويش الذى تتصف به عادة طريقة عمل المتخيل وإلى حد كبير المتخيل السياسى ... 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 ٢٩٩-٣٠٠.

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

(٢). السابق، ص ٩٠.

(٣). السابق، ص ٩٠-٩١.

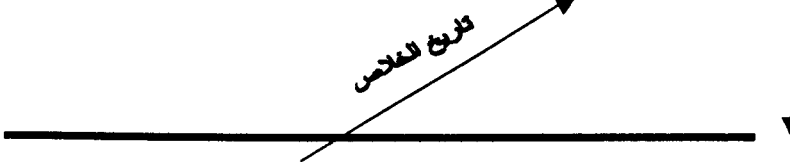
الكتاب وميزاته الأزلية التي لا تختزل، وكذلك قيم الخطاب القرآنى الشفهى وميزاته، وقيم المدونة النصية الرسمية المغلفة، ثم مجموعات التفسير الكلاسيكى، كل هذا القيم راحوا يسقطونها على المصحف ويزعمون احتواء عليها، وهكذا أصبح المصحف مادة للتلاعب اللامحدود. أصبح في متناول أيدي كل المؤمنين، وعندئذ راحت التركيبات والصياغات الايديولوجية تنتشر وتذيع، وتقوم بدور اللاهوت والحقائق الأرثوذكسية^(١). ولديه أن هناك هيمنة ثقافية للمجلد المادى الذى يتضمن خطاب الوحي، فالتقديس الذى يشكل الوعى لابد له من دعامة مادية، يقول أركون " — مركز على دور المتخيل الجماعى — إن كل هذه المسارات وكل هذه المجريات أو العمليات الثقافية والعقلية وكل هذه التصورات تجدد دعائمها المحسوسة ... في المصحف: أى هذا المجلد المادى الذى ألمسه وأمسكه بيدي وأنقله من مكان إلى الآخر ... وهكذا نجد أن التقديس ... الذى يشكل بنية الوعى الدينى لا يمكنه الاستغناء عن الدعامات المادية، وما دام التحليل النقدي غائبا أو منعما، 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 مهدين بالسقوط مباشرة في أحضان الأسلوب التفسيري الموروث والمتخيل الدينى والتقليدى^(٢)."

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 نظاما دلالياً وسيميائياً عميقاً^(٣)، 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 ترتيباً تاريخياً، نجد هذا عند نولدكه، وسكولاى، وبل^(٤).

(١). السابق، ص ٩٠.

(٢). السابق، ص ٩٠-٩١.

ويوضح أركان الطريقة التي يعمل بها المصحف الشريف، ومستويات الدلالة المختلفة فيه ^(١) علم الانجي العالم الكتاب السماوي



خطاب قرآني شفهي (الوحي) - مدونة نصية رسمية مغلقة - مدونة نصية تفسيرية - تاريخ أرضي
الامة المفسرة (تفسير القرآن الكريم جيلا بعد جيل)

وهنا يلاحظ أركان أنه وضع " الحركة التي يوحى الله بواسطتها جزءاً من الكتاب السماوي إلى البشر على المستوى العمودي، وهذا دليل على رمزية النزول أو التنزيل، أقصد نزول الوحي من فوق إلى تحت، ثم عودة الصعود نحو تعالى. أما على المستوى الأفقي فقد موضعنا التاريخ الأرضي: أى العمليات البشرية التي تنطلق من الخطاب القرآني، لكي تؤدي إلى المدونة النصية الرسمية المغلقة والنهائية. وعندما نقول الخطاب القرآني، فإننا نقصد العبارات الشفهية التي تلفظ بها النبي، ضمن حالات الخطاب وحيثياته التي 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 التفسير العديدة جدًا التى تعرض لها المصحف ، والتى كتبها المفسرون الأكثر تنوعًا واختلافًا، من أجل إيضاح حقائق الوحي التى تثير 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 لخطة الموحى بها في القرآن^(١).

ومن هذه الزاوية يحدد مفهوم الوحي، من وجهة نظر ظاهراتية، فلقد حدثت مجموعة من عمليات التحويل، أدت إلى إسباغ القداسة على الوحي، وصيغه بصفة تعالى، وذلك من خلال الظروف السياقات الاجتماعية والثقافية والسياسية لديه: "أيا تكن القناة الأصلية أو الناقل الأصلي للوحى الأولى، فإننا نلاحظ أن التلفظ الشفهي كان قد نطق به من قبل وسيط، وهذا الوسيط في حالة الإسلام يدعى الرسول أو النبي ... إنه شخص يتوسط بين الله والجنس البشرى، ثم سجل هذا الوحي كتابة فيما بعد على الرق أو الورق، لكي يصبح كتابا عاديا يمكننا أن نخزنه أو نفتحاه أو نقره ونفسره. وهذا الكتاب نفسه أصبح من خلال سيرورة تاريخية" الكتابات المقدسة"، وهذا يعنى أنه قدس أو خلعت 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 مادي نلمسه باليد ونتحسسه ونفتحاه ونقره ... ولكنه يتمتع في الوقت ذاته بمكانة

(١). الفكر الإسلامى نقد واجتهاد، ص ٩٠، وقارن

See, Mohammad Arkoun , Unthought in Contemporary Islamic Thought, p99.

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

(١). السابق، ص ٢٥ — ٢٦.

(٢). السابق، ص ٢٦.

لاهوتية بصفته كتابات مقدسة وشرعا مقدسا، أى قانون مقدس وشريعة وأخلاقا مقدسة ومعرفة متعالية أو تخلع تعالى على الأشياء^(١).

وعملية التحويل هذه والتي استخدمت من أجل خلع الصبغة التنزيهية والتقدسية والمتعالية يوضح أركون أنه قد برهن عليها فيما يتصل بالتوراة والإنجيل، ولكن لم تحصل بالنسبة للقرآن الكريم، وسبب ذلك في رأيه يعود إلى الظروف السياسية والثقافية السائدة في العالم الإسلامى، والتي تحول دون القيام بمثل هذا العمل^(٢)، وتلك هى المهمة الأساسية التى يأخذ أركون على نفسه القيام بها.

ومن الواضح هنا أن الخطاب الليبرالى يعتمد على المغالطة والخلط بين الأمور والمرواغة فسي تناوله لهذه المسألة، بتوضيح جزء من القضية يعيد استخدامه وتوظيفه بطريقته الخاصة، وبما حصله من خبرة معرفية تتعلق بما أنجزته بحوث الدراسات النقدية النصية الخاصة بالعهد القديم والعهد الجديد، دون إدراك حقيقى للفرق بين القرآن الكريم وبين الكتابات المقدسة السابقة على الإسلام، فيما يتصل بعمليات حفظ الوحي الإلهى، فهذه الكتابات ظلت لفترة طويلة يتم نقلها شفاهة، في بيئة كانت تعتمد على الثقافة الشفهية، ولم تكن تهتم في أول الأمر بحفظ نصوصها المقدسة مدونة مكتوبة، ولم يحدث ذلك إلا بعد فترة طويلة حدث فيها ما حدث من تحريف وتبديل على أيدي النساخ^(٣)، أما القرآن الكريم فأمر حفظه مختلف عن ذلك تماما، ولكن الخطاب الليبرالى يعتمد على نحو أساسى، كما أشرت من قبل على المرواغة والحجب، دون أن يقدم دليلا على صحة ما يشير إليه، وإن فعل فإنه يعرضه مبتورا ناقصا مشوها، من أجل أن يخدم به غرضه الأساسى في الخروج بنفس النتائج التى خرج بها الفكر الغربى من دراسته للمسيحية واليهودية.

ففى جمع القرآن الكريم نجد التلازم بين القراءة والكتابة، فكانت المشافهة تأتى أولا، وتعبها الكتابة في المقام الثانى، وكان النبى صلى الله عليه وسلم عندما ينزل عليه الوحي

(١). انظر، ص ٢٧

(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 التي نزلت إليه على أصحابه، الذين يحفظونها من فمه بنفس الطريقة التي يقرأ بها أمامهم، فكان النبي 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 يسمعون منه، ويحفظونه، ونقلوا ذلك تلاوة إلى يومنا هذا إلى من جاء بعدهم. ومن ناحية ثانية فقد كان النبي صلى الله عليه وسلم عندما تنزل عليه الآيات يستدعي كتاب الوحي، ليكتبوا له الآيات في مواضعها المحددة التي أشار إليها جبريل عليه السلام، وقد بلغ عدد كتاب الوحي أربعين كتاباً^(١)، ولكن الخطاب الليبرالي يتجاهل هذا كله، من أجل الوصول إلى هدفه الذي ينشده.

– جمع القرآن الكريم وتحديده،

ومن الواضح أن هذه المسألة ترتبط برباط وثيق بمسألة التمييز بين الحالة الشفهية والحالة الكتابية للقرآن الكريم، وكذلك بما يريد الخطاب الليبرالي أن يصل إليه من قول بتاريخية القرآن الكريم، وهو ما يسميه طيب تيزيني اختراق النص القرآني من جهة البنية، فإعلان القرآن بأنه نزول منجماً، وإنطلاق الفقهاء من الإقرار بذلك، انطوى على الإشارة إلى أن سورة وآياته أتت على دفعات متتالية نجماً نجماً؛ مما فتح باباً للتساؤل اتسع أكثر فأكثر حول البنية المتينة للقرآن، وفيما إذا كانت هذه البنية تنطوي على الوحي كاملاً، ولا بد من ملاحظة أن هذا التساؤل اكتسب لدى الفرقاء المتكاثرين ضمن أوساط المعارضة السياسية المثقفة والناقمة عمقاً أكبر، حينما كان يبدو لهم أن هذا المصحف الرسمي للقرآن، لا يحتوي على الحقيقة في التاريخية التامة التي نزلت مع الوحي^(١)، وهذا ينتج عنه لديه: "التشكيك في البنية المباشرة السطحية ... للنص القرآني زيادة ونقصاناً، وتعديلاً وتغييراً"^(٢)، وهي مسألة نجد أصولها في الكتابات الاستشراقية^(٣)، وهو

(١). طيب تيزيني، النص القرآني، ص ٣٨٦.

(٢). السابق، ص ٣٨٧.

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

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

إن عملية جمع القرآن الكريم خضعت عنده للمصالح على تعدد اتجاهاتها، وهو أمر أدى إلى التدخل المباشر في منته: "إن عملية جمع القرآن نفسها خضعت للمصالح المختلفة سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا، وربما كذلك إلتيًا لأولئك المفسرين والفقهاء والجماع، كما تأثرت بمستوياتهم الثقافية، بما انطوت عليه من بنيات أيديولوجية ونظرية ومنهجية لديهم، مما يشير إلى أنها ... أخضعت هي أيضا لاتجاهات الاختراق تلك، فمصالح ومواقف الخوارج والشيعة والسنة وما بينهما ... كمننت وراء النص القرآني المباشر بمثابة غير مكتمل بالاعتبار السوسيوثقافي والتاريخي الذي تشخصه تلك المصالح، وقد نقول بأن هنالك من الآيات ما ضاع أو تلف بحكم موت جمع من الحفظة أو تلفت المواد التي كتبت عليها^(١)."

بما يشير إلى أن هناك" اتجاه صريح للتدخل المباشر لجأ إليه فريق أو آخر لتعديل هذه الآية 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)."

وبالتالى فإن التاريخ الحديث عند أركون" لا يسلم برواية التراث الإسلامى التقليدى كما هي، وإنما يتفحص المشكلة بإلحاح نقدى أكبر، نقول ذلك وخصوصا أن جمع القرآن الكريم قد تم في مناخ سياسى شديد الهيجان^(٣). إن عملية جمع القرآن الكريم لدى بعض الليبراليين الإنسانيين 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.

الدينية (الايديولوجية) للمسلمين في الدولة الغنية المتعاضمة، حتى لو تم ذلك على أساس نص قام على أنقاض نصوص انتهى الأمر إلى الطبخ. أما الأمر الثاني فقد تجسد في الطموح إلى الهيمنة الدينية الايديولوجية السلطوية للطبقة الاجتماعية الجديدة الناهضة^(٤)، وهو نفس الرأي الذي نجده لدى بلاشير^(٥).

ومن هنا المسألة" ظلت مفتوحة وظلت الكلمة النهائية فيها غير مقولة، وإنها سوف تبقى كذلك غير قابلة لأن يقال من وجهة نظر واحدة ... أما السبب الرئيسى في ذلك فقد كمن في التدخل الواسع والمقعد والعميق بين ذلك النص القرآنى ... من طرف وبين المصالح الكثيفة والمركبة والشاملة لمن قُبِع وراء قراءاته، وقبل ذلك لمن قُبِع وراء تقيمه 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 وجهة 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 صراعات مريرة، مما منحه قيمة عقديّة حاسمة، لكن دون مطابقة وثائقية تاريخية تامة. والثانى فيمكن في انطلاق تلك الأوساط من تفسير معين أفضى إلى الناتج المطلوب هنا، لمثل 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). وقد كان من شأن هذا وذاك أن قاد إلى المصادرة على ما يمكن أن ينشأ من آراء واجتهادات تتصل بمسألة متن القرآن واحتوائه على كل الوحي الذى نزل 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 ٣٨٩ - ٣٩٠.

من المسائل المحظورة التفكير فيها ناهيك عن البحث فيها، وذلك مما جعل منها نصاً احتمالياً ونصاً مغيباً^(٤).

ويحاول أن يربط بين موقفه من متن القرآن الكريم وبين مسألة الوضعية الاجتماعية المشخصة آنذاك برباط لا يقدم فيها أى دليل، معتمداً في ذلك على موقفه من النسخ الذى أشرت إليه من قبل، يقول طيب تيزينى: "وهناك حالة بالغة الرهافة والخصوصية بالنسبة إلى تصور الوحي 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 الداعية والفاعل اجتماعياً يتبين بإحالة من وحيه إلى سورة ما جاءت من هذا الأخير، لا تستجيب لاحتياجات البشر المقدمة إليهم، فتلغى وتتسخ ضمن هذا أولاً. أما ثانياً فقد يكون نسيان الرسول نفسه للسورة ونسيان الناس لها بعد تبليغها لهم بعد حين، تعبيرا عن أنها لم تشكل حاجساً في ضمير هؤلاء، كما في ضمير مبلغها الرسول محمد: إن جدلية المرسل والمتلقى إلى تقوم على ثلاثة أطراف: الوحي، والموحي إليه، والمرسل إليه تتكشف وتتركز وتتوتر للخطوة، هي لحظة الإحياء والتبليغ لتعقبها لحظة النسيان من الفريقين المعنيين هما في هذه الحال الرسول المرسل والممن المتلقى، هاهنا بالضبط وبالرغم مما قد يبدو مفارقة منطقية يبرز ذلك النسيان بوصفه تذكراً للخفى المسكوت عنه، ولكن الفاعل عمقا وسطحا في حياة الفريقين المذكورين المشخصة، نعى بذلك الوضعية الاجتماعية المشخصة في سياقها التاريخي. 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 ذلك، فلم لا يصح سحيه على ما حدث بالنسبة إلى النص من حالات زيادة ونقصان، وفق تلك المصطلح والرغبات والأفهام^(١)."

(١). السابق، ص ٣٩٥-٣٩٦.

(٢). السابق، ص ٣٩٢.

(٣). انظر، السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، مكتبة دار التراث بالقاهرة، بدون تاريخ ٧٢/٣-٧٣.

(٤). النص القرآني، ص ٣٩٢-٣٩٣.

ويحاول أن يستند هنا على ما يراه اختراقاً للقرآن الكريم من وجهة البنية أو المتن على ما روته كتب التراث الإسلامي بشأن عملية جمع القرآن الكريم، وما حدث من بعض الاختلافات فيه، فهو ينقل ما يشير إلى وجهة نظرة في المتن القرآني الحالي لا يشمل على كل الوحي^(٢)، مثل آية الرجم التي لا وجود لها في النص الحالي لمصحف عثمان رضي الله عنه، وإصرار عمر بن الخطاب رضي الله عنه على الأخذ بحكم آية الرجم^(٣)، فإسقاطها من النص تلاوة، لم يعق عمر عن الأخذ بها حكماً، وهو في رأى طيب تيزيني نقصان في القرآن^(٤)، وكذلك ما رواه السيوطي عن عائشة، رضي الله عنها أنها قالت: كانت سورة الأحزاب تقرأ في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم — مائتي آية، فلما كتب عثمان المصاحف لم يقدّر منها إلا على ما هو الآن^(٥)، وبما يروى من أن عبد الله بن مسعود كان يحك المعوذتين من مصاحفه ويقول إنهما ليستا من القرآن^(٦)، كما أن السيوطي يذكر في تفسير قوله تعالى: "كفى الله المؤمنين القتال"^(٧)، أن ابن مسعود كان يقرأ هذه الآية على النحو التالي: كفى الله المؤمنين القتال بعل بن أبي طالب^(٨). وكذلك قوله تعالى: "يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس"^(٩)، فإن السيوطي يروى أن ابن مسعود كان يقرأها على النحو التالي: يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك — إن عليّ مولى المؤمنين — وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس^(١٠). وأيضاً بما جاء في موطأ مالك عن أبي يونس مولى عائشة أم المؤمنين أنه قال: أمرتني عائشة أن اكتب لها مصحفاً، ثم قالت إذا بلغت هذه الآية فأذني — ﴿حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين﴾^(١١)، فلما بلغت أذنتها، فأملت علي: حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر وقوموا لله قانتين. قالت عائشة: سمعتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم^(١٢)، وهو أمر يشير في نظر طيب تيزيني نقصان القرآن^(١٣)، وأيضاً بما روى عن أبي أمامة بن سهل: "حدثنا حجاج بن جريح ... عن حميدة بن يونس قالت: قرأ على أبي وهو ابن ثمانين سنة في مصحف عائشة: إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً وعلى الذين يصلون في الصفوف الأولى. قالت قبل أن يغير عثمان

المصحف^(١٠). وهو ما يعتبره طيب تيزيني "زيادة في القرآن"^(١١). ويخلص طيب تيزيني إلى أن القول "بأن حديثاً عن قرآن واحد مجمع عليه بالاعتبار التاريخي التوثيقي لم يعد وارداً"^(١٢)، وأن القرآن الكريم "خضع لعملية تغيير بارزة النطاق كثيراً أو قليلاً، سواء كان ذلك زيادة أم نقصان"^(١٣)، معللاً ذلك بالارتباط بين السلطة السياسية والهيمنة الدينية: "فالسلطة السياسية والدينية والإيديولوجية بعثمان على رأسها، عملت جهاراً ودون غمضة على صوغ شرعيتها النصية، إضافة إلى مشروعاتها الاجتماعية من خلال الاستحواذ الصريح على النص الديني (الأم) كاملاً في يدها، معلنة بذلك توافقاً تضافياً بين هيمنتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وهيمنتها السياسية والدينية والأيدولوجية"^(١٤). وحقيقة الأمر فإن موقف ابن مسعود قد أجاب عنه العلماء عدة إجابات، منها الشك في صحة هذه الرواية، بل صح عن ابن مسعود نفسه قراءة عاصم، وفيها المعوذتان والفاتحة^(١٥)، أيضاً

- (١). الاتقان في علوم القرآن، ٧٣/٢.
- (٢). انظر، أحمد بن حنبل، مسند أحمد ١٢٩/٢، والسيوطي، 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، والسجستاني، كتاب المصاحف، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان = الطبعة الأولى، ١٩٨٥، ٨٧/٢، ٩٥/٣، الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ٢١٥/١.
- (٩). النص القرآني، ص ٩٤.
- (١٠). السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ٢٥/٣.
- (١١). النص القرآني، ص ٣٩٤—٣٩٥.

- (١). النص القرآني، ص ٤٠٤.
- (٢). السابق، ص ٤١١.
- (٣). طيب تيزيني، النص القرآني، ص ٤٠١.
- (٤). انظر، السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ٢٢٠/١—٢٢١، محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١/٢٦٨.

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 بأنيهما من القرآن الكريم. أما فيما يتصل بالفتحة 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 الفيلولوجي التاريخي على القرآن الكريم: "إن أسباب هذا الرفض والمعارضة لتطبيق المنهج التاريخي على القرآن هي ذات طبيعة سياسية ونفسية في آن معاً، فمن الناحية السياسية نجد أن القرآن يدي بالنسبة للدول الجديدة الناشئة بعد الاستقلال دور ذروة المشروعية والشرعية الضرورية جداً بالنسبة لها ... وأما من الناحية النفسية فنجد أن الوعي الإسلامي كان قد تمثل وهضم منذ فشل المدرسة الاعتزالية بخصوص القرآن المخلوق، ذلك الاعتقاد اليقيني الذي يقول بأن كل الصفحات الموجودة بين دفتي المصحف تحتوي على كلام الله بالذات، وهم بذلك يطابقون بين القرآن المكتوب والخطاب القرآني الشفهي^(٦)".

وإذا كان الأمر على هذا، فإن الأمر بحاجة إلى إعادة تحقيق القرآن الكريم عند محمد أركون: "لنذكر الآن المهام العاجلة التي تتطلبها أية مراجعة نقدية للنص القرآني، ينبغي أولاً إعادة كتابة قصة تشكل هذا النص بشكل جديد كلياً، أي نقد القصة الرسمية للتشكيل التي رسخها التراث المنقول نقداً جذرياً. وهذا يتطلب منا الرجوع إلى كل الوثائق التاريخية التي يتيح لها أن تصلنا، سواء كانت ذات أصل شيعي أم خارجي أم سني. وهكذا نتجنب كل حذف ثيولوجي لطرف ضد آخر.

(٥). انظر، أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الأوسى، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق على عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ٥١٧/١٥، محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١/ ٢٦٩، ١/ ٤٦٤ - ٤٦٦.

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

(٣). تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢٩٠-٢٩١.

المهم عندئذ هو التأكد من صحة هذه الوثائق المستخدمة، بعدها نواجه ليس فقط مسألة إعادة قراءة هذه الوثائق، وإنما أيضا محاولة البحث عن وثائق أخرى ممكنة الوجود كوثائق البحر الميت التي اكتشفت مؤخرا، يفيدنا في ذلك أيضا سبر المكتبات الخاصة عند دروز سوريا، أو إسماعيلية الهند، أو زيدية اليمن، أو علوية المغرب، يوجد هناك في تلك المكتبات الخاصة وثائق نائمة ... وهكذا نجد أنفسنا أمام عمل ضخم من البحث وتحقيق النصوص^(٢).

وهو أمر نجد أصوله في الكتابات الغربية عن القرآن الكريم، من خلال الدعوة إلى إعادة تنقيح أو تحقيق القرآن الكريم^(١)، مما يطرح تساؤلا مهما: على أية أرضية يقف فكر محمد أركون؟.

ويلى هذا استخدام المنهج اللسنى، الذى سوف أشير إليه فيما بعد على نحو مفصل؛ ذلك المنهج الذى "رغم غلاظته وثقل أسلوبه، يمكن أن يحررنا من تلك الحساسية التقليدية التى تسيطر على علاقتنا السيكلوجية بتلك النصوص ... وعندها نستطيع إقامة علائق طبيعية تمكننا من دراستها والتأمل فيها بحرية"^(٢). وهنا أيضا 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 ١٦-١٩.

الكريم قد نقل ألينا بالتواتر وبإجماع الصحابة، ولقد جمع القرآن الكريم في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، بمعنى الحفظ، ولقد كان من شدة حرصه على حفظ القرآن أنه كان يحرك لسانه به في أشد حالات حرجه وشدته، مخافة أن تفوته كلمة أو يقلت منه حرف، ولقد طمأنه الله تعالى بأن وعده أن يحفظه في صدره، وأن يسهل له قراءة لفظه وفهم معناه، قال تعالى: ﴿لَا تَحْرُكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾^(١)، ومن هنا كان الرسول صلى الله عليه وسلم يحفظ القرآن الكريم في قلبه، وكان يقرؤه 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^(٢)، وكان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم يتنافسون في حفظ القرآن الكريم، ويتسابقون إلى مدارسته وتفهمه، ويتفاضلون فيما بينهم على مقدار ما يحفظون منه^(٣). ولقد كان حفاظ القرآن الكريم على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم جمًّا غفيرًا من المهاجرين والأنصار، ولقد أشار القرطبي إلى أنه قد قتل من القراء ببئر معونة ويوم اليمامة مائة وأربعين^(٤).

أضف إلى ذلك العناية بجمع القرآن الكريم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، بمعنى كتابته، فقد اتخذ الرسول عليه الصلاة والسلام كتابًا للوحى، كلما نزل شيئًا من القرآن الكريم أمرهم بكتابته، وكان هؤلاء الكتاب من خيرة الصحابة، وكان الرسول عليه الصلاة والسلام يدهم على موضع المكتوب من سورتها، ويوضع المدون في بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبذا انقضى العهد النبوى والقرآن مجموع على هذا النمط

(١). جاء في مسند أحمد من أحاديث فاطمة رضى الله عنها: "إنه أسر إلى فقال: إن جبريل عليه

السلام كان يعارضنى بالقرآن في كل عام مرة، وإنه عارضنى به العام مرتين ألا وقد حضر من أجلي ٢٨٢/٦، مؤسسة قرطبة، القاهرة، بدون تاريخ.

(٢). انظر، السيوطى، الاتقان في علوم القرآن، دار التراث بالقاهرة، ١/١٦٤، محمد عبد العظيم

الزرقانى، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١/٢٣٤، د. صبحى الصالح، مباحث في علوم

القرآن، ص ٦٥.

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

على الرقاع وقطع الأديم، والعسب والخاف، 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، ضموا هذا في السورة التي فيها كذا وكذا^(١). وبالجمله 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 أبي بكر الصديق، وانتهج زيد بن ثابت طريقة علمية محكمة في جمع القرآن الكريم، معتمداً على ما كتب بين يدي الرسول عليه الصلاة والسلام، وعلى ما كان محفوظاً في صدور الرجال، ولم يقبل شيئاً من المكتوب إلا إذا شهد عليه شاهدان، وكان يجمع بين الحفظ والكتابة، دليل ذلك آخر سورة براءة الذي لم يجده إلا مع أبي خزيمة، أي لم يجدها مكتوبة إلا عنده، مع أن زيذاً كان يحفظها وكذلك الكثير من الصحابة كانوا يحفظونها، وعلى هذا تم جمع القرآن الكريم، وما جمعه زيد حفظ عند أبي بكر أولاً، ثم عمر بعده، وبعد وفاة عمر حفظتها حفصة حتى طلبها عثمان، وهنا نجد أنه قد اتبع أدق درجات البحث والتحري، إذ اقتصر في هذه الصحف على ما لم تتسخ تلاوته، كما أنه هذه النسخ ظفرت بإجماع الأمة، وكان المعول هنا هو الحفظ، وكانت الكتابة مصدرًا من المصادر التي يعتمد عليها زيادة في الاحتياط والدقة.

(٤). انظر، السجستاني، كتاب المصاحف، ١/٧-٩، محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١/٢٤٠، د. صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص ٦٩ وما بعدها. د. محمد عبد الله دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٣٤-٣٥.

(١). انظر، القرطبي، تفسير القرطبي، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني، دار الشعب، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٧٢هـ، ١/٦٠، وقارن ٨/٦٢، وابن كثير، تفسير ابن كثير، دار الفكر بيروت، ١٤١٠هـ، ٢/٣٣٢، والحاكم النيسابوري، المستدرک 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 العريضة الأخيرة، وأيقنوا صحته عن النبي 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 محتملاً 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 تحتل هذا الاختلاف، ويساعدهم عليه ترك الإعجام والشكل، فتكون دلالة الخط الواحد على كلا اللفظين المنقولين شبيهة بدلالة المشترك اللفظي 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^(١) وبعد أن أتم ذلك كله أمر بتحريق الصحف والمصاحف المخالفة^(٢).

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 تاريخ ١٤٩٥هـ، 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، ١/٢٤١..

(١). انظر، السجستاني، كتاب المصاحف، ١/١٨-١٩، محمد عبد العظيم الزرقانى، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١/٢٤٨ وما بعدها، د. صبحى الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص ٧٨ وما بعدها.

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

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

دون ما كانت روايته آحادًا، وأنه أهمل ما نسخت تلاوته، ولم يستقر في العرضة الأخيرة، وترتيب السور والآيات على الوجه المعروف الآن، بخلاف صف أبي بكر فقد كانت مرتبة الآيات دون السور، بالإضافة إلى كتابتها بطريقة تجمع وجوه القراءات المختلفة والأحرف التي نزل عليها القرآن، وتجريدها من كل ما ليس قرآنًا، كالذي كان يكتبه بعض الصحابة في مصاحفهم الخاصة شرحًا لمعنى أو بيانًا لناسخ ومنسوخ ونحو ذلك^(١).

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 مصاحفهم الخاصة بعض الأحاديث والتفسيرات التي سمعوها من النبي صلى الله عليه وسلم، فهي إضافات تفسيرية خاصة بهم. أيضًا هناك لدى العلماء ما يعرف بمبلغ علم الراوى، فالصحابه 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، وبالتالي أسقطوا ما لم يتواتر، وما لم يكن في العرضة الأخيرة، وما نسخت تلاوته، وكان يقرؤه من لم يبلغه النسخ^(٢).

– التمييز بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية.

(١). انظر، السجستاني، كتاب المصاحف، ٢٥/١، ٩٢/٣ وما بعدها، ومحمد عبد العظيم الزرقاني، 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. صبحي 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، ٣٩/٢ وما بعدها، والسيوطي، 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 المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق على عبد البارى عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ٥١٧/١٥، د. مصطفى زيد، النسخ في القرآن الكريم: دراسة تشريعية تاريخية نقدية، دار الفكر، بيروت، ١٩٧١/٢٨٤-٢٨٥.

وثمة أداة أخرى يعتمد عليها الخطاب الليبرالي الإنسانى في إعادة قراءة القرآن الكريم، تلك القراءة التى تهدف إلى القول بتاريخية القرآن الكريم، وهى التمييز بين الظاهرة القرآنية أو الحدث القرآنى وبين الظاهرة الإسلامى أو الحدث الإسلامى، يقول محمد أركون: "عندما استخدمت مصطلح الظاهرة القرآنية فهم قرأنى عمومًا أنى اتخذ موقفًا 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، وأنى سأركز هذا النقد فقط على الظاهرة الإسلامية باعتبار أن هذه الأخيرة معنية بشكل أكثر مباشرة بالتاريخ، أى أنها نتاج الاستراتيجيات الايديولوجية للفاعلين الاجتماعيين، وقالوا إن أركون يريد أن ينزع كل صفة تاريخية عن القرآن لكى يسبغها فقط على ما حصل بعنذ، أى على الظاهرة الإسلامية، في الواقع إنهم فهموا الأمور بعكس ما هى عليه".^(١)

والمقصود بالظاهرة القرآنية هنا: "القرآن كحدث يحصل لأول مرة في التاريخ، وبشكل أدق ... التحلى التاريخى لخطاب شفهي في زمان ومكان محددين (الزمان هو بدايات التبشير والبيئة الاجتماعية الثقافية التى ظهر فيها هى الجزيرة العربية، ألح هنا على الطابع الشفهي للقرآن في البداية؛ لأنه لم يكتب أو يدون إلا فيما بعد، وهذا الخطاب الشفهي 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 الأساسى من ذلك كله: "لفت الانتباه إلى المشروطية اللغوية والثقافية والاجتماعية لإنتاج هذا الخطاب من قبل متكلم ما، فهذا الخطاب الشفهي 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 رفض ومنها قبول، وبالتالي كنت أهدف من تطبيق المنهجية الجديدة على القرآن إلى التركيز في آن معًا على البعد اللغوى والسميائى والسيوسولوجى والنفسى والانتربولوجى

لهذا الخطاب^(٢).

وتتميز الظاهرة الإسلامية من الناحية اللغوية بأن الخطاب القرآني: "يختلف عن كل خطاب آخر في اللغة العربية... نقصد المعطيات الشكلية والنحوية والمعنوية والبلاغية والأسلوبية والإيقاعية الخاصة بالقرآن، والتي يمكن حصرها والكشف عنها عملياً، إن المجاز يلعب دوراً حاسماً في تشكيل كلية الخطاب القرآني، إنه هو الذى يتيح تغيير أو تحويل الوقائع الوجودية الأكثر يومية وابتدالاً، وتصعيدها وتساميها من أجل أسطرة وترميز مناخ الوعي الدينى الجديد الذى يراد تأسيسه وفرضه^(١)".

ويتميز الخطاب القرآني من الناحية السيميائية بأنه: "مركب كلياً بواسطة مخطط معين للتوصيل (أى شبكة تواصل وتوصيل محددة)، نجد في هذا المخطط أن الوظائف المهمة تمارس 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 معاً، هو محمد، إنه مجرد ناقل للوحي^(٢)".

ومن الناحية التاريخية يشير أركون إلى أن " الآيات القرآنية قد رافقت طيلة عشرين عاماً الممارسة السياسية والاجتماعية والثقافية للنبي، ففي الوقت الذى كان فيه النبي 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 الأعلى، وبالإرادة الغيبية لله... وهكذا محيت التواريخ وأسماء الأماكن... والأحداث الفردية من الآيات لنزع صفة التاريخية عنها، وطولب الوعي المدعو بالقلب أو باللب أو بالعقل والشعور بإلحاح بربط كل شئ في هذا العالم بالخالق الأعظم، إن القرآن يؤسس

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

(٢). السابق، ص ١٨٦.

(٣). السابق، ص ١٨٧.

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، ومؤسسية وتاريخية، يفهما 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 التفسيري، وعبر العادات الميثولوجية والايديولوجية في الأوساط الاجتماعية الأكثر تنوعًا"^(٢).

أيضًا من الناحية الانتربولوجية الدينية يعد الحدث القرآنى أو الظاهرة القرآنية: "الشبه العربى (المتقول إلى الأخرى حقًا وفعلاً) للحدث التوراتى والحدث الإنجيلى، والدرس المعمق لهذه الوقائع 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 الاستجابية حول الكائن في العالم المخلوق الذى يسأل نفسه حول جذوره، وحول معنى حياته وموته، وحول موقعه في هذا العالم، وعلاقته بالكائن الأسمى وبالأخرين"^(١).

(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 ١١٧-١١٨.

(٢). السابق، ص ١١٨-١١٩.

أما الظاهرة الإسلامية المختلفة عن ذلك، فبعد وفاة النبي، صلى الله عليه وسلم، " توقف الخطاب القرآني عن ممارسة دوره كقوة منظمة أو مشكلة، ترسخ وعيًا في حالة الانبثاق ضمن الأحداث المعاشة من قبل جماعة المؤمنين، إنه يصبح بالتدريج مكانًا أو فضاء ثابتًا للإسقاط، ومرجعًا يرجع إليه، أصبح يرجع إليه من أجل تحديد المعايير السيميائية والأخلاقية، والسياسية والشعائرية، والقضائية التي ينبغي أن تتحكم منذ الآن فصاعدًا بفكر كل مسلم وممارسته، ولكن راحت تُسقط عليه في أزمان تالية مختلفة، وفي أن واحد معًا كل أنواع التصورات والمفاهيم والأفكار والتحديات التي تظهر في الأوساط الكوسموبوليتية للمراكز الحضرية الجديدة^(١). ولقد تم الانتقال من الظاهرة القرآنية إلى الظاهرة الإسلامية عبر مرحلتين متميزتين ومرتبطينتين في ذات الوقت: "١- صعيد الدولة والمؤسسات وعملية التمثيل أو الدمج الأيديولوجي للجماعات والمجتمعات (دمجها داخل الأمة الإسلامية أو الإمبراطورية الإسلامية) ٢- صعيد الإنجازات العقائدية والقافية، وصعيد النفسيات الفردية والجماعية. وفي كلتا الحالتين نجد أن الإسلام هو عامل التغير والتحول، ولكن ينحول هو بدوره عن طريق عوامل وأشياء خارجية عليه، وكلما ابتعد عن منبعه 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^(٢).

- ضرورة إعادة قراءة القرآن الكريم:

وفي إطار هذه المحددات التي أشرت إليها، تظهر الدعوة عند أركان إلى ضرورة إعادة قراءة القرآن الكريم مرة أخرى: "تاريخيًا، وانتربولوجيًا، وابستمولوجيًا، وليس

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

(٢). السابق، ص ٧٣.

(٣). محمد أركون، الفكر الإسلام بين الأمس والغد، ترجمة على المقداد، دار التنوير للطباعة

والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٣، ص ١١٩-١٢٠.

القصد إعادة الاعتبار بواسطة ألعيب 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 التي طرحت في عالم تمثل فيه الأسطورة والطقوس والفن والكلمة... حقائق متجانسة منتظمة مع القصد الديني^(١)

وعلى أية حال فإن الخطاب القرآني 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، وبالتالي فهي لا تزال تتحكم بطريقة ممارسة العقل الإسلامي^(٢)".

ومن الناحية الطوبولوجية أو الموقعية يلاحظ لديه: "أن الخطاب القرآني يتناول الموضوعات والمواقع المشكلة للفكر الكوني، أي الكينونة والكائنات... والعوالم والزمن والفضاء^(٣)". ومن الزاوية النموذجية أو التصنيفية النوعية، فإن الخطاب القرآني عنده "يؤسس التمايزات والفروقات بين الطبيعة والثقافة، وبين المعلوم والمجهول... وبين التمييز العقلاني والاختلاط اللاعقلاني^(٤)". ومن الناحية الفكرية الاستدلالية يتسم الخطاب القرآني عنده بأن: "البنية النحوية... تولد نظامًا خاصًا يتحكم بممارسة العقل وآليته. إن قصص القرآن تشكل بواسطة الشخصيات الرمزية الكبرى، والأحداث الجسام المحاجة التي يفرض بها نظام الأشياء نفسه، وتبرز ذاتها الأحكام المطبقة على السلوك البشري^(٥)".

(١). محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ١٠٢.

(٢). السابق، ص ١٠٢.

(٣). السابق، ص ١٠٢.

(٤). السابق، ص ١٠٢.

(٥). السابق، ص ١٠٢.

(٦). السابق، ص ١٠٢.

ومن الناحية الدلالية السيمولوجية يلاحظ أن: " كل معنى إيحائي دلالي فيه، يشكل نقطة انطلاق لنظام داخلي، يكون تركيبه مجمل النص القرآني، ولنظام خارجي يجسد المعنى الدلالي الذي يدركه كل مؤمن طبقاً لشروط وجوده الخاصة^(١)."

ومن المنظور التاريخي فإن القرآن الكريم " يصل الأحداث المتقطعة والعابرة بتاريخ النجاة الأخرى، ويصل الزمن العادي للفعل البشري بالزمن الأبدي، ويصل الحياة الآنية المباشرة بالحياة الأخرى، والعالم الدنيوي بالعالم الإلهي^(٢)."

ومن الجانب السيميائي يشير أركون إلى أن الخطاب القرآني: " يشكل بنية لإدماج وتمثل مختلف أنواع الحس العملي، نلاحظ مثلاً أنه في الوقت الذي يحدث فيه القطيعة مع الكون الديني للجاهلية، فإنه يأخذ منه عدداً كبيراً من الدعائم الرمزية ويدمجها^(٣)"، ومن الملاحظ أن هذه المحاولة بكاملها نقلها أركون عن أطروحة المستشرق Toshihiko Izutsa، الذي حاول أن يطبق التحليل السيمانتي على القرآن الكريم، وفقاً لما كان موجوداً في البيئة العربية في القرن السابع أو ما كان يجاور هذه البيئة كمن تجمعات لغوية^(٤).

ثمة مجموعة من الفرضيات التي يستخدمها أركون في إعادة قراءة القرآن الكريم، بوساطة منهجه التفكيكي التركيبي، فالقرآن الكريم، أولاً، عبارة " عن مجموعة من الدلالات والمعاني الاحتمالية المقترحة على كل البشر، وبالتالي فهي مؤهلة لأن تثير أو تنتج خطوطاً واتجاهات عقائدية متنوعة، بقدر تنوع الأوضاع والأحوال التاريخية التي تحصل فيها أو تتولد فيها^(٥)"، وهذا يشبه إلى حد بعيد ما يسميه طيب تيزيني البنية

(١). السابق، ص ١٠٢.

See, Mohammmd 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 Transmition, Routledge Curzan, London, 2004, pp, 8-11.

(٣). تاريخية الفكر العربي الإسلامي، 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 تعالى. 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 المزوجة قليلًا أو كثيرًا بمعنى ما للتعالى (أو المختزلة من قبل معنى ما للتعالى)^(١). ورابعًا، فإن القرآن الكريم "نص مفتوح على جميع المعانى، ولا يمكن لأى تفسير أو تأويل أن يخلقه أو يستفده بشكل نهائى أو ارتوذكسى، على العكس نجد أن المدارس... المدعوة إسلامية هى في الواقع عبارة عن حركات أيديولوجية، مهمتها دعم وتسويق 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).

— القراءات الأرحمونية للقرآن الكريم.

إن الهدف الأساسى للمنهج التفكيرى الذى يتبعه محمد أركون، هو الكشف عن تاريخية القرآن الكريم، التى تعنى في المقام الأخير نزع القداسة عن الوحي 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، بشكل 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 متاح الهرقطة أو الزندقة، إن تفكيك هذه العملية أو الكشف عن تاريخيتها يعنى نزع البداة والقدسية عنها... في الواقع أن مفهوم الإسلام الصحيح هو أسطورة في

رأى أركون، فكل مذهب يشكل تأويلاً متفرعاً عن القرآن أى عن الأصل^(٥).
ويزعم أركون مراوغة على قارئه بأن هذا لن يدى إلى هدم الموروث: "إن تطبيق المنهاج النقدي التفكيكي على ما أصله العقل في الماضي أو ما يواصله تأصيله تقليدًا فقط للموروث غير المفكك لن يدى إلى نفى الموروث مبدئيًا أو هدمه أو جهله والإعراض عنه، أو الخفض من قيمته ودوره التاريخي^(١)".

إن القصد الأساسي لإعادة قراءة القرآن الكريم عنده — كما أشرت إلى ذلك — أرخنة القرآن الكريم، أى النظر إليه بوصفه نصاً تاريخياً، وهى نفس النظرة التى طبقها علماء الأديان في الغرب على التوراة والإنجيل، يقول أركون: "فيما وراء المشاكل التى يطرحها تاريخ الفكر والثقافة رحت ألح أيضاً في كتاب قراءات في القرآن على الضرورة الملحة التالية: أرخنة الخطاب القرآني نفسه، وهذه الأدخنة سوف تكون نقطة الإنطلاق لإعادة تحديد المكانة اللغوية والدلالية والانتربولوجية واحتمالاً اللاهوتية للوحى، وهذه عملية دقيقة وحرجة جداً، لأنها تخص ليس فقط التجسيد القرآني لما يدعوه اللاهوتيون بالوحى، وإنما تخص أيضاً التجسيد التوراتي والديني^(٢)". ولقد كان على حرب واضحاً في فهم موقف أركون، فالقراءة التاريخية للقرآن الكريم تعنى بدهاء نزع القداسة عنها والقول بإنسانيته وزمنيته، فكيف نقرأ النصوص قراءة نقدية تاريخية ونزعم أننا لا ننزع عنها صفة التعالي والقداسة؟ لا مجال إذن للمداورة والالتفاف، بل الأحرى والأولى مجابهة المشكلة بدلاً من

(١). السابق، ص ١٤٥.

(٢). السابق، ص ١٤٥.

(٣). السابق، ص ١٤٥.

(٤). الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ٣٤.

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

(٥). تعليقات هاشم صالح على ترجمة كتاب محمد أركون الفكر الأصولي واستحالة التأصيل،

ص ٣٤.

(١). الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ١٦.

(٢). قضايا في نقد العقل الديني، ص ٥٣.

(٣). نقد النص، ص ٧٧.

الدوران حولها، والحل يكون في البرهنة على أن قراءة القرآن لم تكن يوماً، ولا يمكن أن تكون إلا تاريخية مادام الإنسان لا ينفك عن تاريخيته وزمنيته ... ومن هنا أناسية الوحي وزمنيته^(٣).

إن مثل هذه القراءة تؤدي دوراً أساسياً في تجديد الفكر الإسلامي " إلى أى مدى يمكن للدراسة المعمقة لظاهرة الوحي أن تشكل وسيلة نافعة لتنشيط الفكر الإسلامي من جديد، ولجعله ينخرط في المناقشات الكبرى لعصرنا أو يشارك فيها. ينبغي أن يقوم بعمليات نزع الأسطورة ونزع التزييف ونزع الأدلجة عن كل ترتيباته الفكرية والعقائدية السابقة، ويتعين عليه التأكيد من جديد على راهنية وأنية حدوسه أو استبصاراته الكبرى، وكذلك راهنية بعض محاولاته المجهضة وأسلوبه في الشهادة على الكينونة^(١).

ولعل هذه القراءة التاريخية قريبة جداً مما يسميه نصر أبو زيد القراءة السياقية للقرآن الكريم، فمنهج التجديد يعتمد على " ما يسمى بمنهج " القراءة السياقية " للنصوص، وليس هذا المنهج جديداً تماماً، بقدر ما هو تطوير مناهج علم " أصول الفقه " التقليدي 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 تنتظر للمسألة من منظور أوسع، هو مجمل السياق التاريخي الاجتماعي - القرن السابع الميلادي - لنزول الوحي، لأنه السياق الذي يمكن للباحث أن يحدد من خلاله في إطار الأحكام والتشريعات مثلاً، بين ما هو من إنشاء الوحي أصلاً وبين ما هو من العادات والأعراف الدينية أو الاجتماعية السابقة على الإسلام. كما يمكن التمييز في هذه الأخيرة بين ما تقبله الإسلام تقبلاً كاملاً مع تطويره كالحج مثلاً، وبين

(١). محمد أركون، القرآن من التفسير بالموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ١١٠.

(٢). دوائر الخوف، ص ٢٠٢.

(٣). نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، ص ٢٠٢-٢٠٣.

ما تقبله تقبلا جزئيًا مع الإحياء بأهمية تطويره للمسلمين مثل "مسألة العبودية"، و"قضايا" حقوق النساء" والحروب"^(١).

وهذه القراءة السياقية" تضع تمييزًا بين " المعانى" والدلالات التاريخية المستنبطة من السياق من جهة، وبين "المغزى" الذى يدل عليه المعنى في السياق التاريخي الاجتماعي للتفسير من جهة أخرى، وهذا التمييز هام جدا، بشرط أن يكون المغزى نابعا من المعنى ومرتبطا به ارتباطا وثيقا، مثل ارتباط النتيجة بالسبب^(٢)، وهذا عين ما وجدناه عند شلاماخير وهيرش من قبل، على النحو الذى أشرت إليه في هذا البحث.

وفى هذه القراءة يؤدى التأويل دورا أساسيا في عملية زحزحة أو ازاحة المفاهيم الموروثة للوحي عند أركون، بما يدعم القراءة التاريخية للآيات، وهو ما يشير إليه عند تفسيره لقوله تعالى: " فإذا انسלخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم"^(٣)، : " إن مهمة علم التأويل التأملى أو الاستنباطى لا تكمن فقط في التأكيد على تاريخية الآيات من أجل تعليق تطبيقها في السياق الحديث، فنحن نعلم أن هذه الاستراتيجية التأويلية مطبقة من قبل بعض المشرّاح أو المفسرين الذين يريدون تطوير بعض النقاط الخاصة بقانون العائلة على وجه الخصوص، في الوقت الذى يريدون فيه المحافظة على المكانة الإلهية للوحي، ولكننا نعتقد أن أى نقد حقيقى للعقل الدينى، ينبغى أن يتمثل في استخدام كل وسائل المعقولة والتفكير التى تقدمها لنا علوم الإنسان والمجتمع من أجل زحزحة إشكالية الوحي من النظام الفكرى والموقع الاستمولوجى الخاص بالروح الدوغمائية إلى فضاءات التحليل والتأويل التى يفتحها الآن العقل الاستطلاعى المنبثق حديثا^(٤). وفى إعادة القراءة يستخدم أركون 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, Mohammad Arkoun , Unthought in Contemporary Islamic Thought, p81, pp, 96-97..

هنا على النحو التالي:

١- التحليل السيميائي للغوى للقرآن الكريم.

إن أرخنة القرآن الكريم تعتمد عند أركون على منهج التحليل السيميائي والسيمولوجي للقرآن الكريم، وبعبارة مجملّة استخدام اللسانيات الحديثة، إذ يقول: "لقد شرعت في تطبيق إشكاليات ومناهج اللسانيات والسيميائيات لتحليل الخطاب القرآني منذ أوائل السبعينات من القرن الماضي^(١)". والقصد الأساسي هنا إبراز الصفات اللغوية وأدوات التبليغ والعرض للقرآن الكريم، وبالتالي فهناك نقطتان جوهريتان في هذا المنهج: "أولاً ما يجب على القارئ أن يتزود به من تكوين علمي والإحاطة بالأرضية المفهومية الخاصة باللسانيات والسيميائيات الحديثة، مع ما يصاحبها من أطر التفكير والنقد الاستمولوجي. وثانياً، أن يتدرب القارئ على التمييز بين الاحتجاج والإدراك والتأويل والتفسير الذي يتم في الإطار المعرفي العقائدي الدوغمائي، وبين التحليل والتفكيك للخطاب الديني فهذان شيان مختلفان. فتحليل الخطاب الديني أو تفكيكه يتم لا لتقديم معانيه الصحيحة وإبطال التفسير الموروثة، بل لإبراز الصفات اللسانية اللغوية، وآلات العرض والاستقلال والإقناع والتبليغ والمقاصد المعنوية الخاصة بما أسميته الخطاب النبوي^(٢)".

وهنا يلحظ أركون أن التحليل اللغوي والسيميائي سابق منهجيا وابستمولوجيا على التحليل والتأويل اللاهوتيين، فمفهوم الخطاب النبوي يشير إلى البنية اللغوية والسيميائية للنصوص، لا إلى تعريفات وتأويلات لاهوتية عقائدية، وهنا فإن التعريف والفهم اللغويين لا يلغيان التعريف والفهم اللاهوتيين^(٣). إضافة إلى ذلك فإن هذا النوع من التحليل للخطاب الديني يأخذ "تساؤلات الأنثربولوجيا الدينية والثقافية والاجتماعية للوصول إلى التعرف على المفاهيم والتصورات، وطرق التأصيل للعقائد والمعاني التي تبني عليها الأديان المعروفة في تاريخ المجتمعات الإنسانية^(٤)". وقريب من ذلك ما نجده لدى نصر أبو زيد من أن منهج تحليل الخطاب يعتمد "على الافادة من "السيمولوجيا و"الهيرمينوطيقا" بالإضافة إلى اعتماده على الألسنية والأسلوبية وعلم السرد^(٥)".

(١). محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٦٥.

(٢). السابق، ص ٦٥.

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^(١)". 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 عمقا وتركيبا في الخطاب الإلهي^(٢).

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 المدارس على ممارسة تمرين من النّشّف والنّقاء 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 ٦٥.

(٤). انظر، النص السلطة، الحقيقة، ص ٨.

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

(٢). نصر أبو زيد، دوائر الخوف، ص ٢٠٥.

(٣). محمد أركون، الفكر الإسلامى: قراءة علمية، ص ٣٢.

(٤). لبنات في الفكر الإسلامى، ص ٢٤.

هذه الأحكام التيولوجية أو التاريخية التي تغلق باب التواصل مع المؤمنين فوراً^(٣). وهذه الألسنية 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 نصوصاً مفارقة لبنية الثقافة التى تشكلت فى إطارها بأى حال من الأحوال، والمصدر الإلهى لتلك النصوص لا يلغى إطلاقاً حقيقة كونها نصوصاً لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخى والاجتماعى. ما هو خارج اللغة وسابق عليها — أى الكلام الإلهى فى إطلاقيته — لا يمت لنا نحن البشر بصلة، بالإضافة إلى أننا لا نملك الأدوات المعرفية ولا الاجرائية للدرس، لذلك لا يمكننا إنتاج خطاب علمى حوله، وأى حديث عن الكلام الإلهى خارج اللغة، من شأنه أن يجذبنا شئنا أم أبينا إلى دائرة الخرافة والأسطورة"^(٥).

وبالجملة فإن النص القرآنى عند نصر أبو زيد يستمد خصائصه النصية المميزة له من حقائق بشرية دنيوية اجتماعية ثقافية لغوية فى المحل الأول... وهى فى تقديرنا اللحظة التى نطق به محمد فيها باللغة العربية، ومن هنا فإن تركيزنا على مستويات السياق العامة جداً فى النصوص اللغوية، يستهدف فى الحقيقة تقديم محاولة لاكتشاف مستويات السياق الخاصة بالنص القرآنى. الثقافى يستدعى الاجتماعى بما هو مؤسس عليه، وإن كان له استقلاله وسياقه وقوانينه المستقلة نسبياً عنه، ونقصد بالسياق الثقافى للنصوص اللغوية كل ما يمثل مرجعية معرفية لإمكانية التواصل اللغوى، وبعبارة أخرى إذا كانت اللغة تمثل مجموعة من القوانين العرفية الاجتماعية بدءاً من المستوى الصوتى وانتهاءً بالمستوى الدلالى، فإن هذه القوانين تستمد قدرتها على القيام بوظيفتها من الإطار الثقافى الأوسع^(٦).

ويلح أركون على أهمية التحليل السيميائى للقرآن الكريم، ذلك التحليل الذى يترك مسافة بين القارئ والمقروء: "إنى لا أزار مصرّاً على موقفى، ولا أزال أقول بأن التحليل السيميائى أو العلاماتى الدلالى ينبغى أن يحظى بالأولوية، وبخاصة عندما يتعلق الأمر

(١). نصر حامد أبو زيد، النص، الحقيقة، ص ٩٢.

(٢). السابق، ص ٩٧-٩٨.

بالنصوص الدينية التأسيسية ذات الهيبة الكبرى، فالتحليل السيميائي يقدم لنا فرصة ذهبية لكي نمارس تدريباً منهجياً ممتازاً يهدف إلى فهم كل المستويات اللغوية التي يتشكل المعنى أو يتولد من خلالها، وهذه الخطوة تملك أيضاً رهانات ابستمولوجية، فهي تتيح لنا، وهنا تكمن أهميتها الحاسمة أن نترك مسافة نقدية فكرية بيننا وبين المسألة الأساسية التي تخص المؤلف والمكانة المعرفية للخطاب القرآني وينطبق الأمر بالطبع على كل نص آخر مشابه من النصوص المقدسة التي رفعت إلى مرتبة الوظيفة التأسيسية من قبل البشر لأجل حكم البشر^(١).

هذا التحليل الدلالي يكتف على نحو واضح "كيف أن الخطاب ككل مشكل أو مركب لغوياً طبقاً لتقنية الإقناع والاحتجاج والتأسيس أو التعليم. وباللغة السيميائية يمكن القول بأن كل وحدة نصية من وحدات الخطاب القرآني مبنية على أساس سلسلة من الأحداث المركبة على هيئة بنية دراماتيكية أو مسرحية مثيرة، وهذه الأحداث هي: ١- الله يطلق حكماً أو يبلغ رسالة. ٢- 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 جيداً يقبلون بالرسالة، تماماً، وهؤلاء هم المؤمنون، إنهم حزب الله. ٣- يوم الحساب سوف يجيء 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 التي يقوم بها كل طرف جاء ذكره في القرآن الكريم، فلا بد من أن نتحاشى كلياً تلك المفردات الشائعة والمشحونة بشكل ثقيل جداً بظلال المعاني اللاهوتية غير المفقودة والمستمرة عبر القرون^(٣)، وهنا من الواضح أن أركون يرى أن قراءة القرآن الكريم لابد أن تتم باعتباره نصاً لغوياً فحسب، وأن تلك القراءة لابد فيها من

(١). محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٣٣-٣٤.

(٢). السابق، ص ٣٥.

(٣). السابق، ص ٣٦.

نزع المعانى اللاهوتية عن ألفاظ القرآن الكريم، حتى يمكن أن تكون الدراسة علمية موضوعية لنص تاريخي في رأيه.

هذا التحليل الدلالي يرتبط عند أركون بسمات اللغة القرآنية التي تستخدم المجاز والرمز والمثل، فالأسلوب المجازي يغلب على الخطاب القرآني، كما يغلب على بيئة اللغة الدينية بشكل عام^(١)، وأن القرآن الكريم "كما الأنجيل ليس إلا مجازات عالية تتكلم عن الوضع البشري، إن هذه المجازات لا يمكن أن تكون قانوناً واضحاً^(٢)، والهدف الأساسي لهذه اللغة الدينية: تكوين... وفرض مقام أعلى لإضفاء الشرعية على السلوكات البشرية في المجتمع، وإن هذا الإضفاء هو بأن واحد عرفاني... وتقني^(٣)". ودراسة هذه السمات اللغوية قليلة؛ إذ لا توجد إلا محاولات قليلة لتطبيق أدوات الأسينات الحديثة ومفاهيمها على الخطاب القرآني من دون تقديم أى تنازل للمعجم اللاهوتي القديم، أما التفسير الارثوذكسي فلا يزال محصوراً بالتحديد التقليدي للمجاز بصفته مجرد وسيلة بلاغية، هدفها تحلية الأسلوب أو تجميله، وهذا التفسير يأخذ كلمات القرآن على حرفيتها وبحسب المعنى القاموسي، ولا يأخذ بعين الاعتبار الدلالات الحافة أو المحيطة، أى ظلال المعانى عندما يفسر القرآن^(٤)، ومن هذه البنية المجازية استخدم القرآن الكريم عند الباطنية والصوفية: "إن الخطاب القرآني كان قد استخدم ولا يزال يستخدم كوسيلة أو كتعلة من أجل الاستغراق في التأملات التجريدية الغنوصية، ثم إنه يستخدم بالطبع كمصدر للإلهام بالنسبة للتجارب الصوفية في علاقتها بالإلهي^(٥)".

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

(٢). محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢٩٩.

(٣). محمد أركون، الاسلام: الأمس والغد، ص ١١٠.

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

(٥). السابق، ص ٣٣.

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

وبالجملة فاللغة الدينية تتميز عن غيرها من اللغات في أنها تعرض صوراً رمزية للحياة أكثر مما تقدم تعابير مباشرة للحياة والوجود ... لقد اكتشفت اللغة الدينية بشكل فريد نادر المثال... الوظيفة الرمزية^(١).

وهنا فإن الخطاب القرآني عند أركون محكوم بهدفين أساسيين: ١- تدمير الخطابات السابقة عن طريق المجادلة المتصلة بالممارسة (الحدث اليومي أو السياسي). ٢- ترسيخ الخطاب الجديد وتقويته، وذلك بوصله بالكائن المطلق المتعالي، ولكن الحاضر دائماً بواسطة كلامه وتدخله في تاريخ البشر^(٢)، إن الربط في هذا الصدد بين اللغة والفكر والتاريخ أمر ضروري في التعرف على بنية الخطاب القرآني المفتوحة معرفياً، وتلك البنية التي تعتمد على الرمز، يقول أركون: "وأنا إذا نتحدث عن وجود خطاب قرآني مفتوح معرفياً، فإنني لا أدخل بدوري في إطار السياج الدوغمائي المغلق... وإنما اتصور القرآن على هيئة فضاء لغوي تشغل فيه عدة أنماط من الخطاب... إن التحليل اللغوي والسميائي البحث لهذه الخطابات يتيح لنا أن نستخرج البنية الأسطورية المركزية للقرآن، هذه البنية التي تستخدم الرمز والمجاز من أجل أن تخلع على العبارات القرآنية إمكانية افتراضية عديدة للمعنى والدلالة، وهذه الإمكانيات قابلة للتعيين والتجسيد في الظروف الوجودية المتواترة والمتكررة. وهذا يعني أن التضاد الذي أقيم بين المغلق والمفتوح ليس تجريدياً ولا إيمانياً، وإنما يمكن التحقق من وجوده عملياً، أي لغوياً وتاريخياً عن طريق التفاعل والتأثير المتبادل المستمر بين اللغة والتاريخ والفكر، وهي الذرى الثلاث لإنتاج المعنى، إن قراءة القرآن تجبرنا على الربط بين هذه الذرى الثلاث التي تدرس المعنى بشكل منفصل من قبل الاختصاصيين^(٣)."

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

(١). تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ١٦٧.

(٢). الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ص ١٧٩.

(٣). النص القرآني، ص ١٢١-١٢٢.

القراءة 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 القارئ المؤطر - أساسًا - بالبعدين الايديولوجى والمعرفى^(١). وهو ما أشرت إليه من قبل على نحو تفصيلي.

ويؤكد أركون في تحليله لاستخدام كلمة "عقل" في القرآن الكريم، أن المجاز يطغى على الطابع العقلانى في القرآن الكريم، وهذا عائد إلى الصياغة اللغوية الخاصة للقرآن، والتى تختلف كثيرا عن صياغة الحديث مثلا ... ونلاحظ أن الطابع الإبداعي الرمزي والمجازي المتفجر يطغى في الخطاب القرآنى على الطابع المنطقي العقلانى الاستدلالي البرهانى القائم على المحاجة ... وكذلك فإن المعنى يوحى عن طريق المجاز والمثل والحكمة والرمز أكثر مما يحدد عن طريق المفاهيم الاستدلالية المنطقية^(٢).

وهنا يظهر لدى أركون ما يسميه بالتلاعب السيميائي، وذلك من خلال الأحكام الفقهية التى يرى أنها تعتمد على النزاع من سياق القرآن الكريم أو لحظته وزمنه، وذلك عن طريق الإسقاط عليه بشكل ارتجاعي: "من الناحية التاريخية نلاحظ أن الخطاب اللاهوتي وكذلك البلورات أو الأحكام الفقهية الموصوفة بأنها قانون إلهي أو شريعة، مشتقان كلاهما من الخطاب القرآني، وليس جزءًا منه. إنها مرتبطتان أكثر بالسياقات التاريخية والثقافية التى اشتغل فيها اللاهوتيون والفقهاء، ثم اسقطوا تفسيراتهم بشكل ارتجاعي على النصوص القرآنية المتوسل بها، لكى تتماشى مع هذه التفسيرات. كان المؤرخون المحترفون قد كشفوا كيف أن الكثير من طبقات التصورات الخاصة بالحاجات الأيديولوجية لكل جيل والمتركمة فوق بعضها البعض، متضمنة في سلاسل السیادات المأذونة أى الإسنادات، وكيف أن كل طبقة مسقطه استرجاعيا على النماذج الرمزية العليا للشخصيات الكبرى من أمثال محمد، على، الحسين،... وكل أنواع الأولياء الصالحين المحبوبين، 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 ٢٨٣-٢٨٤.

(٢). محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ٣٦-٣٧.

مدعوة إلهية للتراث الإسلامى الحى وللقانون الإسلامى الإلهى^(١).

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 برهانا تاريخيا على السياقات التى أوحيت فيها الآيات، تبدو مضللة أو خادعة عند أركون، وسبب ذلك أنها" تنتمى إلى السياقات الجديدة المبلورة من أجل تلبية حاجات للذاكرة الجماعية.... لكل فرقة إسلامية، فكل فرقة بما فيها الفرقة السنية الارثوذكسية تعمل بالطبع من أجل نيل لقب الفرقة الارثوذكسية أو الطائفة المهدية الصحيحة والقرّيمة. وهذا هو الشرط المنهجى لكى نكشف كيف أن الله والوحى والرسول والنبي والقرآن والسنة والشريعة، راحت توجد كفواعل متماسكة حية جوهرائية، أو كسيادات عليا إلزامية ونهائية، إنها سيادات عليها تصوغ الهيكلية المسيطرة للفكر الإسلامى وتتحكم بالتطور التاريخى لمجتمعات الكتاب المقدس^(٢).

وبالتالى فإن تفاسير القرآن الكريم عنده مرتبطة بال لحظة 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 موجودٌ بذاتها ولذاتها، وهى أعمال فكرية ومنتوجات ثقافية مرتبطة بال لحظات الثقافية التى أنتجتها وبالبيئة الاجتماعية أو المدرسة التكنولوجية التى تنتمى إليها أكثر مما هى مرتبطة بلحظة القرآن. وهذا ما يعقد الأمور كثيرا فيما يخص الروابط الكائنة بين النص الأول الذى نرغب فى فهمه (أى القرآن) وبين كل التفاسير التى نتجت فيما بعد؛ طبقاً للحاجيات الايديولوجية المرافقة بالضرورة لكل جيل من أجيال المسلمين^(٣).

إن الأمر هنا لادى أركون – على نحو ما يقرر هاشم صالح – أن آيات القرآن الكريم تنزع من سياقها أى من سياق القرآن ولحظة القرآن وزمن القرآن، لكى تقم فى سياق

(١). السابق، ص ٣٧.

(٢). محمد أركون، الفكر الإسلامى نقد واجتهاد، ص ٢٣٢-٢٣٣.

آخر هو القرآن الثاني أو الثالث أو الرابع للهجرة، ويفعل الفقهاء والمفسرون ذلك من أجل خلع المشروعات الإلهية على التفسير والفقه والشريعة، ومجمل ما يدعى بالتراث الإسلامى الحى، 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، لمجرد أنها تستشهد بالآيات القرآنية وتقمحها في سياق فكرى وسياسى غير السياق الذى ظهرت فيه لأول مرة^(١). وكأن أركان هنا يريد أن يوضح الكيفية التى تؤثر بها التوازنات الاجتماعية على تأويل النصوص^(٢).

فالقرآن الكريم عند أركان باعتباره نصًا تأويليًا لا يمكن اختزاله، فهو نص مفتوح على جميع المعانى وعلى كل البشر، إنه كون من الآيات والعلامات والرموز، ومن هنا لا يمكن تفسير أن يستنفده بصورة نهائية، ولا يمكن لقراءة أن تغلق القول فيه ... فالقرآن إمكان 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).

وهنا لدى أركان 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، ص ٨٦-٨٧.

(٤). محمد أركون، الفكر الإسلامى: قراءة علمية، ص ١٢١-١٢٢.

(٥). انظر، محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ٣٢-٣٣.

(٦). انظر، محمد أركون، قضايا في نقد العقل الدينى، ص ٢٨٣.

القواعدى، بالإضافة إلى التركيبية المجازية^(٥).

فهذه الخطابات: الخطاب النبوى، والخطاب التشريعى، والخطاب السردى القصص، وخطاب الحكم والأمثال الجامعة، وخطاب التراتيل والتسابيح^(٦) " تعلن جميعها عن القيام بدور الوحي، لأن كلية الخطاب القرآنى تخضع لنفس بنية العلاقات النحوية للشخص والضمائر، فهناك أولا الذات 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 المرسل والمرسل في آن معًا^(٧).

وبالإضافة إلى هذه الجوانب غى الخطاب القرآنى، هناك أيضًا التداخلية النصانية أو التناص، أى علاقة النص القرآنى بالنصوص الأخرى أو تداخله معها^(٨).

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 ينبغي أن تشمل كذلك الذاكرات الجماعية الدينية – الثقافية للشرق الأوسط القديم^(٩).

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

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

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

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

ويوضح 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 في الخطاب القرآني، فهناك ثلاث قصص هي أهل الكهف، وأسطورة غلامش، ورواية الأسكندر الأكبر، وجميعها تحيلنا إلى المخيال الثقافي المشترك والأقدم لمنطقة الشرق الأوسط القديم، وهي جميعها ممزوجة أو متداخلة في سورة واحدة من سور القرآن (سورة الكهف) لكي تدعم وتجسد نقل الشئ ذاته، وهو الرسالة الإلهية الخالدة. إن كل واحدة من هذه القصص مركبة تمامًا على قاعدة البنية السيميائية... وفي كل واحدة منها نلاحظ انبثاق البطل الذي سيتلقى الرسالة، ويستخدم المعرفة المتضمنة فيها، لكي يغير مجرد الوجود البشري ومعناه النهائي باعتباره مرتبطًا بالله وتعاليمه^(١)". وهنا نجد أحد مؤثرات التفكير التي تأثر بها الخطاب الليبرالي في تفسيره للقرآن الكريم في الخطاب الإسلامي المعاصر، وما وجدناه أيضًا من قبل عند غادامير فيما يعرف بما قبل النص، والذي تناولته على نحو مفصل في هذا البحث من قبل.

— القراءة الترامنية،

إذن فالقراءة هنا لابد أن تكون ترامنية تاريخية، يقول أركون: "أما أنا فأقوم بقراءة ترامنية كما يقول علماء الألسنيات اليوم، بمعنى أني أنسى كل شئ وأتموضع في لحظة القرآن، أي في البيئة العربية البدوية والحضرية للقرن السابع الميلادي، فلا يضير القرآن في شئ ألا يحتوى على المفهوم الارسطاطاليسي أو الفلسفي الحديث للعقل، كما لا يضيره ألا يحتوى على الاكتشافات العلمية والفيزيائية الحديثة... لقد أن الأوان لكي يقرأ المسلمون القرآن لكي يفهموه على حقيقة، لكيلا يقولوه ما لا يريد قوله، لأن يكفوا عن إسقاط هلوساتهم السياسية عليه، لأن يعترفوا به ككتاب دين أولًا وقبل كل شئ، أن الأوان لأن يروه في نسيجه اللغوي الحقيقي القائم على الرموز الرائعة والمجازات المتفجرة التي تسحر الألباب... وبالتالي فإن الخطاب المجازي أو الرمزي لا يمكن اختزاله إلى معنى أحادي الجانب، لا يمكن سجنه في قوالب جامدة كما فعل الفقهاء والمتكلمون والمفسرون

(١). السابق، ص ٤٠ - ٤١.

الكلاسيكيون فيما بعد، وذلك لتلبية حاجات المجتمع المفهومة وقتها، ولكنهم إذا أخذوا المعنى المجازي على أنه حرفي، 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 التي تحاول العودة إلى زمن النص، لكي تقرأ مفرداته بمعانيها السائدة آنذاك، فلا تسقط عليه معاني زمن آخر أو عصر آخر، مع أن كلمة تزامن تثير الالتباس، إذ يمكن أن نفهم منها تطبيق المنهج الألسني التزامني فسي معالجة نص ما، ولا يفهم منها موضوعة النص في ظروفه التاريخية أو إحدائياته الزمانية والمكانية، إذ الأولى أن تسمى قراءة كهذه بالقراءة التاريخية^(٢). وهناك ثلاث ركائز تحدد هذه القراءة التاريخية التزامنية، نشير إليها على النحو التالي:

١- تحديد اللغة العربية بين عامي ٦٣٢، ٥٥٠م، وهذه تتمثل عند أركان في الاهتمام بالمعطيات الإيجابية والسلبية معاً، تلك المعطيات التي 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 ينبغي علينا أن نعترف بأن أية إعادة قراءة، لا يمكنها أن تتوصل إلى المعنى التاريخي الكامل للعبارة اللغوية القرآنية، وهذه العقبة التي لا حيلة لنا فيها قادرة وحدها على عرقلة الاستغلال الأيديولوجي للخطاب القرآني، ولهذا السبب نلاحظ أن الفئات الاجتماعية التي تعيش على هذه الأيديولوجيا تصرف النظر عن هذه العقبة؛ لكي تحافظ على الوظيفة الشعبوية أو التجيشية للنص، وهكذا نلاحظ أنه يوجد اختلاف أساسي بين مصالح المعرفة الموضوعية وبين الضرورات الملزمة أو الإجبارية لحياة الفئات الاجتماعية، ونلاحظ أيضاً أن هذا الاختلاف أو التناقض يحصل بخصوص جميع النصوص الكبرى التي استخدمته كمحرك أيديولوجي^(٣)". فهنا لا بد من القيام بجرد نقدي للوثائق التي سوف تستخدم باعتبارها قاعدة من أجل تحديد اللغة

(١). قضايا في نقد العقل الديني، ص ٢٨٤.

(٢). على حرب، نقد النص، ص ٨٠-٨١.

(٣). محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ١٠٦.

العربية المعاصرة للقرآن الكريم.

وهذه البحوث التي تجرى لأجل تحديد نظام اللغة العربية في هذه الفترة، لا ينبغي أن تقتصر على استغلال الوثائق المكتوبة؛ وإنما توجد طريقتان أخريتان... وينبغي علينا استكشافهما بشكل منتظم وكامل، وهما الطريقة الأركيولوجية والطريقة العرقية اللغوية... ألا وهو إنجاز معجم لفظي شامل للغة العربية القديمة^(١).

٢ — الأساطير، والأديان، والشعائر، والأديان في الشرق الأوسط القديم، والهدف هنا التحديد الدقيق لماهية العناصر الفعلية أو الملائمة التي استعارها الخطاب القرآني 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 الأكاديمي للمعلومات عن إبراهيم مثلاً والتي يقوم بها الاستشراق، وبين دراسة المجريات الأسلوبية التي استخدمها القرآن من أجل إعادة توظيف نتف متبعثرة من خطاب اجتماعي قديم بغية بناء قصر أيديولوجي جديد... إن منهجية المقارنة المطبقة على صيغ التعبيرات 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 المخيل الديني الذي ساد طيلة القرون الهجرية الثلاثة الأولى في الوسط الطائفي لمنطقة الشرق الأدنى، إن معنى العجيب المدهش أو الخارق للعادة بصفته مقولة نفسانية ثقافية منتشر في جميع القصص ومنعكس أو مسقط على الخطاب القرآني نفسه، وحتى اليوم نلاحظ أن تصور الوحي لا يزال مهيمًا عليه من قبل هذا المعنى الخارق للعادة بصفته الأرضية الثقافية القاعدية التي تركز عليها المعرفة الأسطورية التي يدعوها المؤمنون بالحقيقة الدينية^(٤).

(١). السابق، ص ١٠٧.

(٢). السابق، ص ١٠٧.

(٣). السابق، ص ١٠٨.

(٤). السابق، ص ٣٠.

٣- مفهوم مجتمع الكتاب المقدس، وهو أكثر اتساعاً من مفهوم أهل الكتاب، ويشمل لدى أركون العناصر المشتركة أو المكونات لدى المجتمعات اليهودية والمسيحية والإسلامية، وهذه العناصر المشتركة هي: "١- الإحالة المرجعية إلى كتاب سماوي موحى به أو ملهم من قبل إله متعال يتحدث إلى البشر. ٢- إن الكتاب الموحى به على هذا النحو، قد أصبح لجميع المؤمنين المصدر الأعلى لكل المعايير المثالية والمطلقة التي ينبغي أن تتحكم بالفكر والسلوك الروحي والأخلاقي والسياسي. ٣- 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. ٤- السلطات العقائدية المأذونة أو الفقهاء يسيطرون على عملية تحديد الاعتقاد السليم للمؤمنين، والسلوك السليم أو المستقيم أيضاً^(١)".

وهنا يلحظ أركون أن تعبير أهل الكتاب في القرآن الكريم يشير إلى الكتاب السماوي بصيغة المفرد؛ لأن جميع الأنبياء السابقين على محمد قد تلقوا رسالات صادرة عن النموذج المثالي الأعلى للكتاب أو أم الكتاب... وهذا الكتاب الأعلى أو أم الكتاب مصون في اللوح المحفوظ... يحصل ذلك كما لو أن كتب الوحي المتتابعة ليست إلا طبقات أرضية لهذا الكتاب السماوي والنموذج الأعلى أي أم الكتاب^(٢). إن هذا الاعتقاد يترتب عليه مجموعة من النتائج منها، أن "المعرفة في أم الكتاب متصورة وكأنها كلية صحيحة أزلية وأبدية. كما أنها صحيحة وعرضة للتنقيح والمراجعة (أو الناسخ والمنسوخ) في الطبقات 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, Mohammad Arkoun, Unthought in Contemporary Islamic Thought, p77

(٢). محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ١٠٩.

(٣). السابق، ص ١٠٩.

ومنها أيضاً" 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 العلوم تعتمد في آن معاً على نظام العقائد واللاعقائد المفروض من قبل الكتاب السماوى ... كما نتوقف على الأطر الاجتماعية – الثقافية للمعرفة، وهى أطر خاصة بكل عصر وكل وسط اجتماعى، وتختلف من هذا العصر إلى ذاك، ومن هذا المجتمع إلى ذاك^(١)، وهى ذات الفكرة التى أشرت إليها من قبل عند طيب تيزينى في هذا البحث.

ومن هنا فإن الوحى يجب أن يدرس باعتباره تركيبة لغوية اجتماعية، يقول أركون: "ما كان قد قُبل وعُلم وفسر وعُيش عليه بصفته الوحى في السياقات اليهودية والمسيحية والإسلامية، ينبغى أن يدرس أو يقارب منهجياً بصفته تركيبة اجتماعية لغوية مدعومة من قبل العصبيات التاريخية المشتركة والإحساس بالانتماء إلى تاريخ النجاة المشترك لدى الجميع^(٢)".

ويربط أركون نتيجة لذلك بين القرآن الكريم والطبيعة البشرية والقبائلية لشبه الجزيرة العربية في القرن السابع، موضعاً أن الخطاب القرآنى قد برع في التغطية على هذه التاريخية عن طريق ربط نفسه بالتعالى الذى يتجاوز التاريخ الأرضى كلياً أو يتعالى عليه: "إن هذه الحقيقة الاجتماعية والسياسية والثقافية قد خلعت عليها الصبغة اللاهوتية فـرراً، وحولت من قبل الخطاب القرآنى إلى موضوع للمحاكة الجدالية بين فئة المؤمنين الأوائل الصغيرة العدد وبين الكفار الذين جحدوا الله ومبارته الكريمة. على هذا المستوى التاريخى نلاحظ أن الخطاب القرآنى قد صيغ أو ركب لغوياً بصفته جهداً مبذولاً لرفع نفسه إلى مستوى كلمة الله الموحى بها، هذا في حين أن المعارضين المكيبين يرفضونه بوصفه كذباً أو اختراعاً شيطانياً، يرمى إلى تدمير التقاليد والعقائد والنظام الاجتماعى السائد^(٣)". والمطلوب في هذه الحال تعطيل هذه الصيغة اللاهوتية، يقول أركون: "وهذا

(١). السابق، ص ١٠٩.

(٢). السابق، ص ٢١.

(٣). السابق، ص ٢١.

يعنى أننا سوف نعلق أو نعطل كل الأحكام اللاهوتية التي تقول بأن الخطاب القرآنى يتجاوز التاريخ كلياً، إلى أن نكون قد وضحنا كل المشاكل اللغوية والسميائية والتاريخية والانتربولوجية التي أثارها القرآن كنص^(١)، ومفهوم هذا لديه أنه لا يريد "اختزال الظاهرة الدينية أو نفى الوحي هنا كما يفعل الكثيرون"^(٢).

وهذا بدوره يؤدي إلى وجود مستويين من مستويات الوحي: "إن القرآن نفسه يلح على وجود كلام إلهي أزلى لا نهائي محفوظ في أم الكتاب، وعلى وجود وحي منزل على الأرض بصفته الجزء المتجلى المرئي، والممكن التعبير عنه لغوياً، وهو جزء من كلام الله اللانهائي بصفته إحدى صفات الله. هذا التمييز بين نوعين من الوحي أو بين مستويين من الوحي بالأحرى موجود في نظرية المعتزلة القائلة بخلق القرآن، ولكنه عملياً مشطوب أو غائب عن التصور الشائع عن القرآن بصفته كلام الله، والوحي، والكتاب المقدس، والشريعة الإلهية في وقت واحد"^(٣)، وهي نفس الفكرة التي وجدناها تقريباً عند طيب تيزيني، ونصر أبو زيد على النحو الذي أشرت إليه من قبل في هذا البحث.

وفى القراءة التاريخية الانتربولوجية للقرآن الكريم، لابد من تطبيق مجموعة من المعايير المنهجية الاستمولوجية عليه، وكذلك ما يسميه أركون بالتراث الإسلامى الكلى^(٤)، "إذ ينبغي إعادة ترميم أو لملمة الحقيقة التاريخية المعاشة من قبل المعاصرين، في كل تعقدها وكثافتها الأولى، يفترض هذا الشئ إعادة قراءة جذرية للقرآن، وإعادة تفحص نقدي لكل الفترة التأسيسية للقرن الأول الهجرى، التي شكلت فيما بعد ما يمكن تسميته بالذاكرة الجماعية الإسلامية، سوف يؤدي 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، ص ١٢٠.

الذى نتوجه إليه اللغة العربية^(٥)، وذلك من خلال اتجاهين: الأول، "اتجاه التبشير الإيديولوجى الذى هو في أوجه منذ فترة، والذى سيحل محل التيولوجيات الدوغمائية القديمة"^(١). والثانى، "الاتجاه نحو ممارسة مسنولة للمعرفة الإيجابية التى تهدف إلى تغليب البحث الحر والمفتوح عن المعنى، متجاوزة بذلك الخصوصيات الميتولوجية والتاريخية والسوسيولوجية الضيقة"^(٢).

ومن هنا تؤسس التاريخية في قلب المجتمعات الإسلامية، وبالجمله فالأمر هنا يتصل "يطرح مفهوم كلام الله طرحاً إشكاليًا ضمن التوجهات التى فتحتها 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 متداخلة أو متفاعلة لقراءة القرآن كنص ضمن ذلك المنظور: القراءة التاريخية — الأنتربولوجية، القراءة الألسنية — السيميائية، القراءة اللاهوتية — التفسيرية. ومن الناحية المنهجية يجب القول بأن القراءة اللاهوتية — التفسيرية لا ينبغي أن تحصل إلا بعد اجراء القراءتين الأوليين، وبناء على الأسس النقدية الجديدة المستخلصة من قبلهما، وهذا يعنى أنه ينبغي تفكيك كل القراءات التقليدية التى لا تزال مهيمنة حتى الآن لأسباب سياسية أساسًا، وأقصد بها القراءات المحصورة داخل بروتوكول الإيمان، ينبغي تفكيكها ثقافيًا وفكريًا"^(٤)، وهنا في القراءة التاريخية لابد من التركيز على دور الخيال "بصفته ملكة شغالة في كل النشاطات الفنية والروى السياسية، وأيضًا الخيال بصفته وعاء لاحتواء المعتقدات والتصورات الاجتماعية التى تمارس دورها كمخيال اجتماعي"^(٥).

(١). السابق، ص ١٢٠-١٢١.

(٢). السابق، ص ١٢٠-١٢١.

(٣). السابق، ص ١٢١.

(٤). محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ٤٠-٤١.

(٥). السابق، ص ٤٩.

إن هناك سياقين قرئ فيهما القرآن الكريم وفسر لمدة أربعة عشرة قرنا في العالم الإسلامي، وذلك من خلال نضال العقل الإسلامى من "أجل الاستقلال وتوصل إلى تشكيل دول وطنية أو أنظمة سياسية، تعلن ذاتها بصفقتها المالك الأوحد للحقيقة الدينية الارثوذكسية"^(١).

إن أركون يركز على ضرورة القراءة العلمية للقرآن الكريم، معتمداً على التمييز بين الإيمان والعقل في كيفية قراءة القرآن الكريم اليوم: "وإنما أطبق عليهم جميعاً ذات المعيار الابستمولوجى، ويمكن أن نخضع هذا المعيار للمناقشة بشرط أن نحترم ذلك التمييز الحاسم والأساسى بين موقف الإيمان من جهة وموقف العقل النقدي من جهة أخرى. لا أريد هنا تأكيد تفوق أحدهما على الآخر، وإنما أريد فقط التنبيه إلى الفروق التى تميز بينهما: أى موقفين للعقل فيما يخص وظائفيته وطريقته اشتغاله وخياراته وأهدافه ومصالحه ونتائجه سوف أقول أيضاً بأنى اعتبر المجابهة بين موقفى العقل هذين ونتائجهما المختلفة بمثابة لحظة ضرورية وأساسية من لحظات المعرفة"^(٢).

إن أركون هنا يصر على القراءة الألسنية التزامنية الانتربولوجية على القرآن الكريم "تلك التى اعتمدها أنا وهى لا تزال فى طور التبلور والتشكل، إنى أحاول إنجازها من خلال العلوم الاجتماعية الخاضعة هى أيضاً للتحديات العلمية التى كانت قد طمست حتى الآن، وأقصد بها التحديات التى يطرحها التاريخ المقارن للأديان، وهو تاريخ مصمم ومكتوب بصفته انتربولوجيا للماضى واركيولوجيا للحياة اليومية... ولكن لا أزال مصرا على القول بصحة المسار العام... عن ضرورة الاستكشاف الألسنى المتزامن للخطاب القرآنى، وكذلك مزاجته مع التحليل الانتربولوجى لذات الخطاب"^(٣).

إن القراءة هنا تزامنية بمعنى قراءة معانى القرآن الكريم فى عصرها فقط، دونما إسقاط للمعانى الحالية عليها، فالقصد ربط الكلمة بمعناها الذى كان موجوداً فى القرن السابع الميلادى وقت ظهور الإسلام فى شبه الجزيرة العربية، وهنا يقرر أركون معياراً

(١). محمد أركون، الفكر الأصولى واستحالة التأصيل، ص ١٩.

(٢). السابق، ص ٤٠-٤١.

(٣). السابق، ص ٤٣-٤٤.

لهذه القراءة التاريخية الانتربولوجية، يعتمد على أن قداسة القرآن الكريم وتعاليه جاءت من خلال عمل الفاعلين التاريخيين الجماعى: "إليك 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 رُقعت هذه المدونة إلى مستوى الكتاب المقدس بواسطة العمل الجبار والمتواصل لأجيال من الفاعلين التاريخيين، واعتبر هذا الكتاب بمثابة الحافظ للكلام المتعالى لله، والذي 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، وبالتالي فإن إنجاز المصحف تم بشكل جماعى، ثم فسر القرآن الكريم بواسطة أجيال المسلمين التى تعيش على هذا التفسير، والمقارنة بين هذه التفسيرات متنوعة تكشف عن الأحوال العقلية والفكرية والسياسية والاجتماعية للمسلمين في تلك الفترة الزمنية التى وضع فيها هذا التفسير.

أما القراءة الألسنية والسيمائية والأدبية، فإنها لم تعط... أبحاثاً تأسيسية أو أعمالاً 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 التاريخي للتراث الحى، تمارس دورها كنصوص تفسيرية ارتوذكسية أى مستقيمة صحيحة مُجمع عليها من قبل رجال الدين^(٤)"، وهذه القراءة الإيمانية أخذها "بعين الاعتبار أو دمجها ضمن المنظور المومع للمؤرخ، سوف يغنى المعرفة التاريخية، ويؤدى في ذات الوقت إلى نقد أقل تجريداً أو تأملاً صرفاً للعقل الدينى، فهذا العقل ليس إلا أحد أنماط العقل الإيمانى، وليس كل أنماطه^(٥)".

(١). السابق، ص ٤١.

(٢). السابق، ص ٥٩.

إن القراءة التاريخية هنا، والتي تربط بين القرآن الكريم وعصره وواقعه، وكيفية وجود القيم الاجتماعية طوال الفترة التي عاشها النبي صلى الله عليه وسلم، يستدعى أن يقرأ القرآن الكريم بالمقلوب: "بالنظر إلى ما كان قد أكد حتى الآن فإننى أقول بأنه ينبغى قطع الطريق 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 النصوص المفسرة، أى كل الفعالية التفسيرية للآمة^(١)"، ويمكن تصور هذا المسار على النحو التالى^(٢):

كلام الله ← خطاب رسمى مغلق ← النص المفسر ← تاريخ أرضى ←
الحياة الأبدية الخالدة.

وسبب قطع الطريق بالمقلوب أنه يجب تجنب "الوهم الأسطورى للإصلاحية السلفية التى تعتقد دائماً بأنها تستطيع الرجوع إلى نقطة الأصل والابتداء منها، أى الابتداء من اللحظة المؤسسة^(٣)". وفائدة هذه القراءة التى ترتبط باللحظة النبوية أنها تتيح "تتبع كيفية التفاعل بين النصوص المؤولة (المفسرة) وبين الواقع الاجتماعى التاريخى الذى كانت قد أنجزت فيه هذه النصوص واشتغلت ومارست عملها أو دورها، كما أنه يمكننا أن نقيم نوعية الروابط والانقطاعات الفعلية ما بين هذه النصوص المؤولة وبين النص الرسمى المغلق، ثم نتأكد أخيراً 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 الرابطة كان قد ابتدأ بموت جيل الصحابة الأولين، الذين شهدوا شخصيًا انبثاق الظاهرة القرآنية^(١). إن هذه الطريقة التراجمية التاريخية في قراءة القرآن الكريم عند أركون لها العديد من الميزات المنهجية والابستمولوجية، فهي "الطريقة الوحيدة التي يمكنها أن تحرر البحث والفكر النقدي من الفرضيات الأولية العديدة التي يفرضها التراث كمسلمات لا تناقش؛ وإذا ما تابعنا الرجوع إلى الوراء، وأعدنا قراءة النص الرسمي المغلق والنهائي، فماذا نكتشف فيه بخصوص خلق القيم والتعبير عنها؟ إننا نجد بشكل أساسي تمفصلًا أو التحامل 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 هي قد أنجزت من قبل التوراة والإنجيل سابقًا^(٢).

إن اللحظة النبوية تتميز بأركان ثلاثة: "ما يتأسس بها أو عليها، ثم التنظيم المجازي للتعبير المفتوح على كل احتمالات المعنى والدلالة هي المحاور الثلاثة التي تشكل اللحظة النبوية وتميزها"^(٣)، هذه المحاور الثلاثة تتقاطع وتتلاقى في كل عبارة قرآنية، فإنه الخطأ المعنوي أن نفرق بينها، وننظر إلى النص القرآني بصفته وثيقة تاريخية بحتة أو قانونية بحتة أو أخلاقية بحتة^(٤). 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^(٥).

(١). محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢٢١

(٢). السابق، ص ٢٢١

(٣). السابق، ص ٢٢١ - ٢٢٢.

(٤). السابق، ص ٢٢٢، وقارن على حرب، نقد الحقيقة، ص ٣٤-٣٥.

(٥). هاشم صالح، تعليقات هاشم صالح على ترجمة كتاب: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، 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 فى حكايات تأسيسية أولى مشروعا جديدا للعمل التاريخى... هكذا نلاحظ كيف أن جماعة بشرية ديناميكية تستبدل بالنظام الرمزى القديم السائد نظاما رمزيا جديدا. إن الحكايات التوراتية والخطاب القرآنى هما نموذجان رائعان من نماذج التعبير الميثى أو الاسطورى، هكذا نلاحظ كيف أن العمل الاجتماعى التاريخى الذى أنجزه النبى فى مكة والمدينة، كان مصحوبا دائما بمقاطع من القرآن، أى بخطاب ذى بنية ميثية...، لكن هذه الأسطورة الأولية، تصبح فيما بعد تكرارية وتملا وظيفة محافظة واسترجاعية وتقنينية وحتى تمويهية مؤسطرة، عندما توظفها الفئة المسيطرة فى خطابها السلطوى الذى هدفه الحفاظ على السلطة... إن الميث لا تعود ابتكارا أو خلقا جماعيا حيث تجد كل الجماعة هويتها فيها، وإنما تصبح نوعا 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 فى 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^(١).

ومن هذه الزاوية يصل أركون إلى القول بأنه توجد فى المجتمعات الإسلامية تجارب، يمكن "أن نصفها بالعلمانية، لكن هذه التجارب لم تصل إلى درجة الوعى الواضح بذاتيتها، ولم تلق فى يوم من الأيام تنظيرا^(٢)"، وهنا لابد من الإشارة إلى أمور ثلاثة لديه:

١- إن العلمنة متضمنة أو موجودة فى القرآن الكريم.

٢- الدولة الأموية والدولة العباسية علمانيتان وليستا دينيتين. أما التنظير الإيديولوجي

(١). محمد أركون، تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ص ٢١٠-٢١١.

(٢). السابق، ص ٢٨٠.

الذى قام به الفقهاء، فيمثل إنتاجاً عرضياً محكوماً بظروف عصره، وهدفه تغطية واقع سياسى وتاريخى معين بمحاجات دينية ذات مصداقية.

٣— إن محاولات عقلنة العلمنة الممارسة واقعاً في المجتمعات الإسلامية، وغير منظر لها، وتطوير موقف علمانى كانت قد حصلت من قبل الفلاسفة المسلمين في الماضى^(١).

ويؤكد نصر أبو زيد القول بأسلمة العلمنة؛ إذ هى: "التأويل والفهم العلمى للدين، وليست ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذى يفصل الدين عن المجتمع والحياة"^(٢). وهكذا يسمى هؤلاء إلى أسلمة العلمانية، زهو أمر يعتمد كالعادة على تفسير يقوم على المغالطة وآلية الحجب والتغيب لكل ما يتناقض مع الخطاب العلمانى، فمن المعروف أن العلمنة تقف موقفاً معارضاً للإسلام، والإسلام يرفض العلمانية التى تعزل الدين عن حياة الإنسان فرداً كان أو مجتمعاً أو دولة، فهى في مجملها تعزل الدين عن كل مناشط الحياة الدنيوية سياسية كانت أم اجتماعية أو اقتصادية.

ويشيد محمد أركون بما قامت جاكولين شابى: "رب القبائل: إسلام محمد"^(٣)، التى تقرر أرخنة القرآن الكريم، وارتباطه بالقرن السابع الميلادى في بيئة شبه الجزيرة العربية: "إن كتابها يقدم المثل العلمى المحموس على إمكانية تحقيق طفرة نوعية إبستمائية وإبستمولوجية في الكتابة التاريخية عن القرآن، إن المؤلف ترمس حدوداً 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 منهجياً على حدة داخل أرضية التحرى والبحث التاريخى، وينتج عن ذلك تقدم حقيقى ليس فقط في الكتابة التاريخية ذاتها، وإنما أيضاً بشكل خاص في الكشف عن المجريات اللغوية والتاريخية لمنشأ هذا الإيمان الذى سوف يصبح المصدر الذى لا ينفذ والمحرك القوى دائماً لكل العمل الجماعى فلاسقاط 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 هذا العمل في رأى أركون ربط الآيات المكية بسياقها الطبيعي في القرن السابع الميلادي، أى أنها نزعت عنها تعالى من أجل القول بتاريخيتها، وذلك من خلال الكشف عن المعانى الأصلية لألفاظ القرآن الكريم، تلك المعانى التى تكمن خلف المعانى التى أضيفت بعد ذلك، وبها حوّلت تلك الأحداث التاريخية إلى تضحيمات أسطورية قام بها المخيال الدينى، يقول محمد أركون: "إن المؤرخ أصبح يستولى اليوم على مفاهيم انتربولوجية من مثل الأسطورة والخيال الاجتماعى، وهو إذ يستولى عليها، يستطيع أن يجمع تحت نفس النظرة التحليلية النقدية جدليات تحويلية أو تغييرية مختلفة منعكسة في الآيات المكية المعادة بكل ذكاء وعناية إلى سياقها الطبيعي، وهذا يعنى في ذات الوقت أنها محررة من المعانى الزائدة أو الإضافية التى تسقطها عليها القراءات التقوية اللاحقة، وهكذا نتبع لخطه فلخطة التشكل الاستهلالي أو التدشيني العفوى لعقلانية فوق قبلية أى تتجاوز القبائل، كما ونتاج ولادة جهاز مفهوم وليد وترسخه في الاستخدام اللغوى لفئة اجتماعية محدودة، وكذلك في عقائدها وحكاياتها التأسيسية والبطولية. وهذه الفئة الاجتماعية المحصورة... في البداية يدل عليها بأسماء من مثل: أناس، عشيرة، قوم وهى مستهدفة من قبل القرآن بصفاتها الفنية التى يوجه إليها الخطاب، والتي ستصبح شيئاً فشيئاً الخصم الجلى والعامل غير الإرادى الذى أدى إلى التحول التاريخى، ومن المعروف أن هذا التحول قد حورب ورفض وجد في مكة، قبل أن يفرض نفسه في المدينة مع النبى المصلح بشكل مزدوج، بمعنى أنه أضاف السلاح العسكرى إلى السلاح الأولى الذى كان يمتلكه منذ البداية: أى سلاح الكلام الكاشف أو كلام الكشف أى الوحي. فيما راحت القراءة الإيمانية للأحداث... تحول هذه الأحداث بالذات إلى ابطال حكاية تأسيسية واسعة ودائمة... وهم أولاً المعارضون في مكة ثم المؤيدون أو المساعدون في المدينة، وهذا ما تعبر عن اللغة الدينية الارثوذكسية بمصطلحاتها: كافرون أو منافقون ضد المؤمنين

(٤). محمد أركون، الفكر الأصولى واستحالة التأصيل، ص ٤٩-٥٠، وقارن

See, Mohammad Arkoun , Unthought in Contemporary Islamic Thought, pp, 48-

والمهاجرين والأنصار. إن حكاية التأسيس ... تحتاج هي الأخرى إلى نفس الحفر الأركيولوجي من أجل التمييز بين الحقيقة التاريخية والاجتماعية من جهة وبين التهويلات أو التضخيمات الأسطورية اللاحقة من جهة أخرى، وهي تضخيمات يقوم بها المخيال الديني بالطبع^(١).

وبمثل هذا المنهج التاريخي الأنثروبولوجي يفسر محمد أركون قوله - تعالى: " قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم وان تطيعوا الله ورسوله لا يلتكم من أعمالكم شيئا إن الله غفور رحيم"^(٢)، إذ يقرر: "إذا ما قبلنا بهذه القراءة التاريخية المحصنة... فإنه يمكننا أن نترجم كلمة إيمان العربية بفعل الإخلاص والوفاء، 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 الستماس... وأما الصيغة الفعلية آمن فتعني ضمان الأمان للطرف الآخر: أى عدم الاختلال بالعهد الذى أخذناه على أنفسنا تجاه الطرف الآخر، وهذا المعنى موضح بشكل أفضل من قبل مصطلح التوكل، أى تسليم النفس كلياً لله، وهذا التسليم علامة على الثقة بكائن ليس فقط ذى مصادقية، وإنما هو جدير بكل آيات العبادة والشكر والطاعة، ولكن ينبغي 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 بزمان طويل: أى بعد أن يحصل ذلك العمل البطئ والطويل، الذى أدى إلى تسمى كلام الله عن طريق التجارب الصوفية وتقنيات العقائد 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 ٥٠-٥٢.

(٢). سورة الحجرات، آية ١٤.

(٣). الفكر الأصولى واستحالة التأصيل، ص ١٤٦.

إن أركون هنا يشير إلى أن القرآن الكريم قد حول هذه الأحداث من كونها أحداثاً تاريخية واقعية، إلى نماذج متعالية تتجاوز التاريخ، وهذا واضح من خلا تحليليه الأسلوبى لكلمة إيمان، وكلمة إسلام، وما فعل من أجل التغطية على هذه التاريخية. وفى قراءة القرآن الكريم اليوم، لديه لابد من الكشف عن هذه التاريخية، وبالتالي فإن الدراسة العلمية للقرآن الكريم في العصر الحاضر، لا تكون إلا بنزع التعالى والقداسة عن القرآن الكريم، تلك القداسة التى أضافها إليه الفاعلون التاريخيون عند أركون، وهو أمر يؤدى إلى قلب المكانة المعرفية للقرآن الكريم، فبعد أن كانت قدسية متعالية أضحت عند أركون واقعية أرضية. وفى هذه القراءة التاريخية الانتربولوجية، لا بد من مراعاة " سياق ترتيب النزول، وهو السياق التاريخى التابعى للوحى، وهو ترتيب مغاير لترتيب تلاوة السور والآيات في المصحف الشريف^(١)."

وبالجملة فإن هذه القراءة : تتيح لنا أن نعيد القرآن بشكل علمى لا يحدض إلى قاعدته البيئوية والعرقية للغوية والاجتماعية والسياسية الخاصة بحياة القبائل في مكة والمدينة في بداية القرن السابع الميلادى، وإن عليه بالتالى أن يغير من مكانته المعرفية، فإن ورشة جديدة من العمل تفتتح أمامنا^(٢). إن استخدام مثل هذه المناهج، يؤدى إلى ثورة جديدة في مجال الفكر الإسلامى عند أركون: " وهكذا نطبق التحليل الألسنى والتحليل السيميائى الدلالى، والتحليل التاريخى، والتحليل الاجتماعى أو السوسولوجى، والتحليل الانتربولوجى، والتحليل الفلسفى، وعلى هذا النحو نحرر المجال أو نفسح المجال لولادة فكر تأويلى جديد للظاهرة الدينية، ولكن دون أن نعزلها أبداً عن الظواهر الأخرى المشكلة للواقع الاجتماعى - التاريخى الكلى^(٣)."

وسوف أشير هنا إلى نموذج تطبيقي لهذا المنهج عند محمد أركون، من خلال تفسيره لمسورة الفاتحة، بوساطة محاور ثلاثة لديه: الشئ الذى سوف يقرأ، والقراءة

(١). د. نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، ص ٢٠٤.

(٢). محمد أركون، الفكر الأصولى واستحالة التأصيل، ص ٥٦-٥٧.

(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^(١). 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 عولمت بصفتها كتابا واحدا أو عملا متكامل^(٢)".

فمن ناحية ما يقرأ، أى القول بأن القرآن الكريم عبارة عن مدونة نصية متجانسة، يرتب أركون مجموعة من الأمور: أولها "إن القرآن مدونة متجانسة، وليس عبارة عن مدونة - 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 ومنسجما، خاصة إذا ما علمنا أنه استمر على مدى عشرين عاما، كان المسلمون قد أنشأوا علما 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 تعلقة، 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^(٣)".

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 التفصيل ما بين الدال والمدلول أو الدالات والمدلولات) إن مفهوم الإنجاز أو لإكمال والتمام هذا، يجنبنا من

(١). السابق، ص ١١٣.

(٢). السابق، ص ١١٣-١١٤.

(٣). السابق، ص ١١٤-١١٥.

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).

وثالثاً، "ولكن هذه المدونة ذاتها مفتوحة أو منفتحة على الرغم من محدوديتها أو اكتمالها، أقصد أنها منفتحة على السياقات الأكثر تنوعاً، والتى تتطوى عليها كل قراءة أو تفرضها. بمعنى آخر أن النص القرآنى يقول شيئاً ما، ويؤمن التواصل أو التوصيل، ويحفز على الفكر، أياً يكن الوضع العام للخطاب، وهذا الوضع الذى يتموضع القارئ داخله... على الرغم من أن المدونة القرآنية أصبحت مغلفة نهائياً وبشكل لا مرجوع عنه من الناحية اللاهوتية، فإننا نستطيع أن نقبل تاريخياً بأنها تظل مفتوحة على التحسينات النصية التى يقدمها النقد الفيلوجي أو اللغوى التاريخي، ولكن هذه التحسينات تظل افتراضية جداً ومشكوكاً فيها^(٢)".

ورابعاً: "عندما افترض بأن القرآن هو مجموعات عبارات أو منطوقات لغوية، فإننا لفتنا الانتباه إلى أنه كان ولا يزال كلاماً شفهيّاً قبل أن يكون نصّاً مكتوباً، ولكن الكلام المتلفظ من قبل النبي ليست له نفس المكانة اللغوية كذاك الذى يردده المؤمن في صيغة كتابية مثبتة بكل صرامة^(٣)". وخامساً، أن "مجمّل 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^(١). "سادساً" أياً تكن نتائج التحرى المطبق لفهم نوعية العلاقات الكائنة بين النصوص القصيرة والوسطى من جهة، ثم النص الشمولى من جهة أخرى، فإنه يمكن القول منذ الآن إن هذا النص كان قد عومل بصفته عملاً متكاملاً أو كتاباً واحداً، 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 كلياً وبشكل صحيح^(٢).

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 للفتحة يعيد تحيين أو تجسيد اللحظة التدشينية التى تلفظ أثناءها النبى بكلمات الفتحة لأول مرة، وهذا يعنى أنه يلتقى من جديد بالحالة العامة للخطاب الخاص بالمنطوقة الأولى^(٣). والثانى، يمكن وصفه بالبرتوكول التفسيرى، وهو الذى اتبعه المؤمنون منذ أن كانوا قد تعرفوا على المنطوقة الأولى، وهكذا شكلوا أدبيات تفسيرية غزيرة على مر القرون^(٤). أما النوع الثالث للقراءة فهو ذلك الألسنى النقدى، وسوف تكون قراءتنا ألسنية أو لغوية أولاً، لأنها تهدف بقدر الإمكان إلى تبيان القيم اللغوية المحضة للنص، ولكنها ستكون نقدية أيضاً، بمعنى أن كل ما سنقوله لن تكون له إلا قيمة استكشافية أو افتراضية فى نظرنا... فنحن نعتقد أن القرآن مثله فى 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).
ومن هنا فهناك مبادئ خمسة توجيهية تتحكم في قراءة أركان القرآن الكريم، هي على النحو التالي:

١- إن الإنسان يمثل مشكلة محسوسة بالنسبة للإنسان.
٢- إن معرفة الواقع بشكل صحيح أو مطابق هي مسئوليته باعتباره قارئاً للقرآن الكريم.

٣- إن هذه المعرفة تشكل في اللحظة الراهنة من التاريخ ومن وجود الجنس البشرى جهداً متواصلًا من أجل تجاوز الإكراهات البيولوجية - الفيزيائية والاقتصادية والسياسية واللغوية له، وهي الإكراهات التي تحد من شرطه الوجودي، باعتباره كائنًا حيًا ومتكلمًا وسياسيًا وتاريخيًا واقتصاديًا.

٤- إن هذه المعرفة عبارة عن خروج متكرر، وبالتالي مجازفة مستمرة خارج حدود السياج المغلق، الذي يميل كل تراث ثقافي إلى تشكيله، بعد أن يعيش مرحلة من البلورة المكتفة.

٥- إن هذا الخروج يتوافق في مسارين معًا: مسار الصوفي الذي يقوم بحركة روحية لا تستقر في أي مرحلة من مراحل السلوك نحو الله تعالى، ومسار الباحث الذي يتخذ البحث العلمي كممارسة نضالية، بمعنى أنه يرفض ابستمولوجيا التوقف عند حل معين، مهما حقق من نتائج^(٢).

وهنا يبدأ أركان عملية التحليل الألسني، وذلك بدراسة عملية القول أو النطق^(٣)، والمحددات أو المعارف^(٤)، والضمائر^(٥)، والأفعال^(٦)، والأسماء والتحويلات^(٧)، والبنىات

(١). السابق، ص ١٢٣.

(٢). انظر، السابق، ص ١٢٥.

(٤). انظر، السابق، ص ١٢٨.

(٥). انظر، السابق، ص ١٣٠.

(٦). انظر، السابق، ص ١٣١.

(٧). انظر، السابق، ص ١٣٢.

النحوية أيضا^(١). وعند هذه المرحلة تظهر عند أركون العلاقة النقدية من النظر إلى سورة "الفاحة" كمنطوقة أو بعبارة، إذ يظهر لديه خطان طويلان من البحث: ١- إن اللغة القرآنية التي توصلت بسرعة إلى مستوى عال من التعبير الرمزي، تتيح لنا أن نسهم في بلورة نظرية للغة الرمزية بالعلاقة مع سياق الفكر المثالي أو المجازي الذي ظهرت فيه ومع سياق الفكر العلمي العالي، الذي يعيد الآن اكتشاف البنية الرمزية. ٢- 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 غنوصي أو باطني^(٢).

وفى تفسير قوله - تعالى: ﴿وَلَسَوْفَ يَعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾^(٣)، يشير أركون بطريقته إلى الوحدات التركيبية والوحدات ذات البنية المجازية، ففي "إطار الآية الأولى كان الوعد موجهاً للنبي في بداية رسالته يوم كان يتيمًا، ضالاً و" عائلاً"، ولكن الآية من حيث اللغة هي 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" التي 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 هي في حالة اليأس والتعاسة. هذا الانتقال من حالة خطاب محددة، عرضة لكل التصويبات السوسولوجية، والتاريخية، والسيكولوجية، إلى عالم من المعانى التي تتجاوز الفرد والمجتمع والتاريخ، يتأمن ويتحقق بفضل عدد كبير من الآيات التي تعمل بأن واحد كمجرد وحدات تركيبية وكوحدات ذات بنية رمزية^(٤).

(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 أروخون:

وفى سورة "يوسف" يقدم محمد أركون ما يسميه بالقراءة المفتوحة للقرآن الكريم من خلال التحليل السيميائي للغوى لها، وفى هذه السورة نجد أن إرادة التعديل من مسار التاريخ الأرضى بواسطة القصة... تبدو واضحة بدءًا من الآية الثالثة. نجد هنا أن محمدًا — وإذن البشرية — كان جاهلًا قبل تدخل القرآن، الذى سيخلق زمنًا تاليًا مختلفًا أونطولوجيًا (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 العائلة الواحدة^(١)، وهذا يوضح حقائق أربعة أساسية تظهر من خلال سورة يوسف: "أحدها"، التحالف المعاش ضمن منظومة الاتفاق الكلى المتبادل مع إله حى وموجه أكبر للتاريخ، ومالك للسيادة المعصومة: سيادة تميز وتحاكم الأمور طبقًا لعلم كلى بأمر... نلاحظ مثلًا أن العبارة المشهورة: لا حكم إلا الله التى رفعها الخوارج شعارًا تكرر فى سورة يوسف مرتين... إن انتخاب يوسف واختياره يتبدى فى عدة مواقف: إنقاذه من البئر، ولقائه بسيد طيب القلب، وقمصيه الممزق فى الظهر الذى يبرهن على براءته، وتفسيره الصحيح للأحلام، ثم إدارته الناجحة والفعالة لأمر مملكة أجنبية^(٢).

وثانيًا، بما أنه قد حظى بكل النعم الإلهية، فإن يوسف راح يضع كل ثقته فى الله... عرفانًا بالجميل كما يفعل المؤمنون الحقيقيون، لكن هذا التوكل على الله لا يعنى الكسل وترك النفس على حالها، وإنما يعنى النشاط الواثق والمستنير والموجه نحو تجسيد تعاليم الله فى الحياة اليومية لكل البشر^(٣).

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

= وما بعدها، محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتتوير، 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..

لحريتين خلاقيتين، كلت كل مبادرة يتخذها يوسف تعرض وكأنها اختبار شخص، ولكن مجمل هذه الاختبارات تتموضع هي نفسها في لحمة مصير موجّه من قبل إدارة عليا، لا يسير غورها ومحررة^(١). ورابعاً، إن العمل الذي يقوم به يوسف عليه السلام" يصطدم بعقبات ومؤامرات وأكاذيب المعارضين، يضرب على ذلك مثلاً الإخوة الذين وحدثهم الغيرة والطمع ضد أبيهم وبنية المفضلين لديه ... تتبثق من خلال الشخصية النموزجية ليوسف حرية جديدة. إنها حرية تقطع الأواصر مع العالم القديم، وتستبدل الكفاءة الشخصية بالعصبية القبلية^(٢).

إن أركون يرى أن ذلك تعبير على تلك التغيرات الاجتماعية التي حدثت في الجزيرة العربية بظهور الإسلام فيها: "إن القيم الرمزية المحولة إلى قصة والمسرودة بهذا الشكل، لم يقدمها القرآن من أجل التأمل والتذوق الجمالي، كما هو الحال في الحكايات الأدبية، وإنما هي تعبير نفاذ، بالمعنى القوي للكلمة، عن التغيرات الاجتماعية- الثقافية التي أدخلها محمد فعلياً في المجتمع العربي في الحجاز ومطابق لها. إن قوة الاختراق والإيحاء والتسامي الخاصة بالتعبير القرآني تصل إلى حد أنها تثير وتنشط باستمرار عند أولئك الذين يستظهرونه عن ظهر قلب، والرغبة الهائجة والمحض أسطورية بأن يعيشوا كل مضامينه^(٣)".

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

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

(٢). محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢٢٣، وقارن الأكوبي، روح المعاني

في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ٣٦٢/٦ وما بعدها، ٣/٧ وما بعدها، محمد الطاهر

بن عاشور، تفسير التحرير والتوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، بلون تاريخ، ٦/

٢٠٠ وما بعدها، الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت،

الطبعة الأولى، ١٩٩٢، ١٤٦/٧ وما بعدها

(٣). محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، 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^(١)، وهذا يتطلب القيام بأمرين: أحدهما، أن تقوم بتحديد تزامنى للبنى المثلوية أو الملازمة للدلالة والمعنى والخاصة بنظام اللغة العربية ما قبل القرآنية، نقصد بذلك اللغة العربية التى لم يؤثر فيها بعد الحدث اللغوى القرآنى^(٢). وثانياً، أن نبلور تحديداً بنيوياً نشوئياً قادراً على متابعة التوسع الدلالى للخطاب القرآنى وانتشاره داخل الأنظمة الدلالية الثانوية أو الثابتة بالأحرى، ثم بالدرجة الأولى فى الخطابات التى تحتل المرتبة الثانية، وهى أنظمة تطبع بطابعها وسماتها كل الثقافة الإسلامية^(٣)."

وثانيهما، يتصل بمسألة تعالى "أو إضفاء تعالى على الأشياء، ونقصد تعالى 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 فى نطاق اجتماعى تاريخى معين، حتى تمارس فعلها كنظام لإضفاء المشروعية على التصرفات الفردية والجماعية، ينبغى على التحليل النفسى الاجتماعى أن يكشف فى كل عمل فكرى، وفى كل فترة عن مختلف مستويات تعالى الذى يمكن أن يكون عبارة عن مجاز مثالى رائع، أو أسطورة، أو تزييف أو تحريف أو أدلجة^(٤)."

وثالثها، يتمثل فيما وراء المثال القرآنى، فهذه القراءة "هو المساهمة فى تحرير المعرفة التاريخية من إطار القصة ومجرباتها، من أجل جعلها تتوصل إلى وظيفة الكشف عن الرهانات الحقيقية للتاريخية^(١)."

(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" محمد أركون:

ويركز محمد أركون كثيرا على مبادئه النظرية التي أشرت إليها من قبل في تفسيره لسورة التوبة، من خلال مقصد أساسي له: "نحن نهدف من خلال هذه الدراسة إلى زحزحة مفهوم الوحي وتجاوزه، أقصد زحزحة وتجاوز التصور الساذج والتقليدي الذي قدمته الأنظمة اللاهوتية عنه، نحن نريد أن نزحزحه باتجاه فهم أكثر محسوسية وموضوعية، ولكنه ليس اختزاليا^(١)". ففي القرآن الكريم يلحظ أن "ديناميكية نزع التقديس / التقديس هي تغلب على التقسيم الكائن بين المقدس والدينوي... ولكن عندما يتم تأميم الدين بدءًا من الأمويين، فإن هذا التقسيم سوف يصبح مكتسبًا نهائيًا مجمدًا من خلال التكرار الشعائري والتطبيق الأعظم للقانون المقدس^(٢)".

وعلى مستوى سورة "التوبة" فإن محمد أركون يلاحظ أنه لا يزال "ممكنا أن تتعكس جميع العلامات، حتى بعد فتح الفضاء المقدس المتمثل بمكة، وهذه الديناميكية المعاشة والموضحة تماما من خلال معجم الخطاب القرآني و تركيبته النحوية، وبلاغته الأسلوبية، هي التي تصنع الفرق الحاسم والنهائي بين... الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية، وأقصد بذلك الفرق بين التوتر الروحي الهائل المتجه نحو مطلق محدوس أو مستشعر به، وبين التقنين الطقسي الشرعي لخطوط التقسيم المرسومة من قبل الدولة الإمبراطورية... التي تنسب نفسها... إلى الرسالة الأولية أو التدشينية^(٣)".

(١). السابق، ص ١٧٤.

(٢). السابق، ص ٧٦، وقارن الأكرسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ٢٣٥/٥ وما بعدها، محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتوير، ٩٥/٦ وما بعدها، الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن، ٣٠١/٦ وما بعدها.

(٣). محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٧٧.

(٤). السابق، ص ٧٧.

(١). محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ٩٠-٩١.

(٢). محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٤٩-٥٠.

الخطاب القرآنى يستطيع على هذا النحو خلق صيغة التعالى والتقدس على التاريخ الأرضى الأكثر دنيوية والأكثر عادية، فإنه لا ينبغى أن ينسبنا الظرفية الراديكالية للأحداث التى اتخذت كحجة أو كتعلة لظهوره، بمعنى آخر ينبغى أن نفكر جيدا بالتفاوت الكائن بين الظرفية الأولية التى حصل فيها هذا الخطاب، وبين الديناميكية التى لا تستنفد للوعى الأسطورى التاريخى الذى يتغذى منها^(١).

إن الفكرة الأساسية لدى أركون هى أن الأحداث التى تناولتها سورة التوبة، هى أحداث تاريخية 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 مر عليها الزمن المتطاوّل، ولم يعد الإنسان بقادر على أن يدرك تاريخيتها كليًا عن طريق هيبة القرآن الكريم، يقول أركون: "لماذا سورة التوبة على وجه الخصوص؟ لأن الدنيوى والمعايرى والسياسى والظرفى العابر، يقلص التدخل الإلهى إلى مجرد تنبيهات أو أوامر قاطعة، ولكن يبقى مع ذلك صحيحًا القول إن التاريخية المتجسدة في السورة، تشكل بالضبط العلاقة الكائنة بين كل حقيقة وبين الزمن، والمقصود هنا الزمن القرآنى المشكّل من قبل الزمن المحدود للحياة الأرضية، ولكن هذا الزمن مرتبط أو متمفصل كليًا مع الزمن اللامحدود للحياة الأبدية، وهكذا نجد أن الزمن السماوى أو الإلهى، يقدم الإطار والمرجعية 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 الذى يتكلم ويحكم ويتصرف أو يمارس فعله في القرآن، ثم تحين هذه اللحظة أو تجسد لاحقًا في قلب كل مؤمن، يمارس الشعائر الدينية يوميًا، أو يمارس التأمل، أو ذكر تاريخ النجاة، أو التلاوة للكلام الموحى^(٢).

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

(١). السابق، ص ٥٠.

(٢). السابق، ص ٥١.

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

وفى هذه الحال لا بد من بحث الناحية السيميائية الدلالية، ثم التاريخية، وأخيراً الانتربولوجية، وهى النقاط الثلاثة التى يعتمدها أركان فى قراءاته الجديدة للقرآن الكريم. وفيما يتصل بالقرآن الكريم والعمليات الاجتماعية التى ولدته: "ينبغى أن لا ننسى أن الله والنبى والمؤمنين والكفار... إلخ ليسوا إلا تسميات مريحة وسهلة تدل على أدوار محددة داخل التشكيلة السيميائية، وعلى مضامين معينة داخل الحقل السيميائى والمعنوى الخاص بالخطاب القرآنى الذى لا يمكن فصله عن العمليات الاجتماعية التى ولدته، أو التى يمثل تجليها اللغوى المتسامى أو الذى يتسامى بها. إنى اعتبر وجهة النظر هذه حاسمة... إنها وحدها التى تجبرها على استخدام المنهجيات والتحليلات الأسنوية والسيميائية والتاريخية والاجتماعية والانتربولوجية والفلسفية فى آن معاً وبشكل متضافر فكر دينى يتجاوز التركيبات التقوية للتفسير التقليدى^(٢).

ويركز أركان فى تفسير سورة "التوبة" على ما يسميه: العنف، والتقديس، والحقيقة، من أجل أن يؤسس تفسيراً علمياً للظاهرة الدينية، وبها يتم التخلص فى رأيه من عنف الجهاد الأصغر: "إن استراتيجية البحث هذه ينبغى أن تقودنا إلى بلورة مكانة معرفية أكثر اتساعاً وأشدّ متانة وصحة داخل منظور، يؤسس لنظرية تفسيرية للظاهرة الدينية، فيما وراء التحرير الذى يقوم له كل دين معين بالقياس إلى تراثه التأويلى الخاص به، وعندئذ لن نعود نتوقف طويلاً عند تلك التشنجات التبجيلية التى تخفى وراءها الدعوات إلى

(١). محمد أركان، 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 جذرياً: ينبغي أن تنجح في عملية الخروج بشكل نهائى ولا مرجوع عنه من النظام اللاهوتى للحقيقة المطلقة، هذا النظام المركز على المثلث المفهومى: عنف، تقديس، حقيقة... وكان هذا المثلث قد دشن ورسخ بواسطة الخطاب النبوي نفسه، وعندئذ سوف يتخلص الاعتقاد الدينى أيضاً من الازدواجية الثنائية الشغالة حتى الآن بين الوظيفة الشعائرية للنص المقدس المتلو تلاوة بصوت مسموع، وبين الوظيفة المعيارية للنص المكتوب^(١).

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"^(٢)، موضحاً أن السبب في ذلك يعود إلى أنه حتى في سورة التوبة المكرسة بأكملها للتأكيد على الانتصار السياسى والاجتماعى والنقافى 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 والتسامى به على هيئة قربان أو أضحية، ثم الرضاء بها كتعبير عن الطاقة المعترفة بالجميل^(٣).

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 الدينى، ص ٥٨.
See, Mohammad Arkoun , Unthought in Contemporary Islamic Thought, pp,87-88

(٢). سورة التوبة، آية ٥.

(٣). محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ٥٦-٥٧.

وخارجها:" عندما نقرأ هذه الآية نفهم فوراً سبب الحماسة المغالية والتهورة للمؤمنين الحرفيين الذين يعتقونها، أو يرفعون لواءها من غير تفكير، كما ونفهم سر الانزعاج الذي تسببه لأولئك المسلمين الليبراليين الذين يعتنقون المفاهيم الحديثة لحقوق الإنسان، والحرية الدينية، 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 أنهم يحاولون التحايل عليها أو التخفيف منها وجعلها نسبية عن طريق الاستشهاد بآيات أخرى أكثر مسالمة وتحبيذاً للكلام التبجيلي عن حقوق الإنسان في القرآن^(١).

والفريقان معاً برأيه ينكرون تاريخية القرآن الكريم: "وهكذا نجد أن هؤلاء وأولئك يسقطون على القرآن الهموم والأفكار والهيئات السياسية الخاصة بالتاريخ الحالي والمجتمعات الحالية. إنهم جميعاً ينكرون تاريخية النص القرآني 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 التي تتحكم بالعلاقات بين الأشخاص والضمائر، وأقصد بذلك إطار التواصل أو التوصيل المشترك الذي يخترق الخطاب القرآني من أوله إلى آخره"^(٣)، وهذا الأسلوب التواصلية: "يشمل كل أنواع الأساليب الأخرى ويوجهها، هذه الأساليب التي تندمج داخل بعضها البعض طبقاً لمراتبة هرمية، ينبغى على التحليل أن يحددها بدقة، عن طريق الكشف عن عمليات الوصل والفصل الكلامية"^(٤)، ويحاول أركون أن يحلل بنية القول في القرآن الكريم على النحو

(١). السابق، ص ٥٦، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ٩٣، وقارن الأوسى، روح المعاني، ٢٢٤/٥ وما بعدها، محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتوير، ١١٤/٦ وما بعدها، والطبري، جامع البيان، ٣١٩/٦ وما بعدها.

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

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

التالى:

مُرسل إليه أول — مُرسل أول (أنا المتعالية + أنا — نحن) الموضوع (الخطاب النبوى)

مُرسل إليه أول — مُرسل ثان (المتكلم أو القائل)

المُرسل إليه الجماعى (أنصار/معارضون^(١))

إن التحليل الألسنى 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).

ومن الواضح أن أركون يلح على أن القرآن الكريم نص لغوى، وهى الفكرة التى سبق الإشارة إليها من قبل لديه نصر أبو زيد، وهذا المنهج الألسنى يساعد في رأيه على تحديد الأحكام اللاهوتية التى تحيط بالنص، كما أنها تساعد على إقامة مسافة بين القارئ والمقرؤ، وتمكنه من التعرف على وسائل إنتاج المعنى من خلال تركيب الجملة أو العبارة.

وهنا فإن هذه الآية تقرأ باعتبارها "وحدة صغيرة مدمجة داخل الوحدة المركزية الكبرى المتمثلة بحكاية تأسيس الميثاق... وهى حكاية استبعدت ووضحت من خلال حلقات عديدة مشكلة لتاريخ النجاة... إن المُرسل إليه الجماعى في مكة والمدينة يشتمل على معارضين يرفضون الميثاق، وبالتالي فإن النضال ضدهم ضرورى، لئى يتم تحويل

(١). السابق، ص ٦٠.

(٢). السابق، ص ٦٢.

(٣). السابق، ص ٦٢-٦٣.

رفضهم إلى اعتراف^(١)، وفي هذا الموقف يوجد المسار المردى للقرآن الكريم كله، متمثلاً في:

١- الحالة التي ينبغي تحويلها أو تغييرها (أى سحق جميع فئات المعارضين). ٢ - بطل العملية (المرسل إليه الأول والأنصار). ٣- حلقات الصراع وتقلباته المختلفة. ٤- الاعتراف أو الحالة المحولة والمغيرة (أى انتصار الإسلام)^(٢)، وهنا يبدأ أركون في تحليل الضمانات المستخدمة، لكي 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) تتراعيان خلف الأدوار المدركة على مستوى المفصلة النحوية أو التركيب النحوى"^(٣).

ومن الواضح أن هذه القراءة الألسنية التاريخية تؤدي 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 أضحي الفكر الإسلامى المعاصر عاجزاً 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 هى تلك الصورة التاريخية للإسلام، وهو ما فعله الغربيون بالنسبة للمسيحية، ومعنى هذا أن ما يبقى هنا هو ذلك الإسلام التاريخي، الذى يكون موضوعاً للذكرى والدراسة، مثل المسيحية

(١). السابق، ص ٦٢-٦٣.

(٢). السابق، ص ٦٣.

(٣). السابق، ص ٦٣.

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

تمامًا في الغرب^(١)، ومن الواضح هنا أن أركان قد وقع في فخ المفاهيم المتناقضة لما بعد الحداثة^(٢).

ومن الملاحظ هنا أن تلك الآليات والمناهج التي تقوم من خلالها تلك القطيعة التامة مع التراث، والتواصل مع مناهج دراسة الدين في الغرب، تقوم عند هؤلاء على التغييب والحذف والإغفال لكل ما يعارض وجهة نظرهم أو يخالف رأيهم، فهم لا يأخذون من التراث الإسلامي إلا ما يؤكد وجهة نظرهم، وما يخالفها فإما أن يغيب أو تكون الاتهامات جاهزة مقولبة لكل من يخالف هذه الآراء بالرجعية والتخلف، وعقليّة القرون الوسطى إلى آخر تلك الاتهامات التي أشرت إليها في ثنايا البحث عن سمات العقل الإسلامي عند الليبراليين الإنسانيين في العصر الحديث. والسؤال الذي يطرح نفسه الآن: إلى من يقدم هذا النتاج الفكري، هل يقدم للشعوب الإسلامية أم أنه يقدم للغرب؟

(١). السابق، ص ٦٠.

(٢). انظر، روني هالبير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر التنوير في الغرب، ٢٠٣.