وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة ابن خلدون – تيارت–
كلية العلوم الإجتماعية و الإنسانية
قسم العلوم الإنسانية
مسار فلسفة

مذكرة تخرج لنيل شهادة ماستر في الفلسفة العامة الموسومة ب:

الإسلاميات التطبيقية و قراءة النص الديني عند محمد أركون

إعـــــداد
خاشعي يوسف

إشـــــــراف
أ. كرطالي نور الدين

أعضـــاء لـــجنـــة المنـــاقشة

أ.	بوعمود أحمد	رئيـــسا
أ.	كرطالي نور الدين	مشرفـــا ومقررا
أ.	شادلي هواري	مناقشـــا

السنة الجامعية 2017/2016

شكر و عرفان

أتقدم بخالص الشكر الذي لا ينقطع إلى المولى عز وجل على وافر نعمه

كما أمنح كل عبارات التقدير و الشكر إلى الأستاذ المشرف " كرطالي نور الدين " الذي لم يبخل علي بتوجيهاته و نصائحه

كما أوجه شكري إلى رئيس المشروع الأستاذ " بوعمود أحمد " الذي منحنا فرصة الارتقاء إلى درجة الماستر

و إلى السادة الأساتذة كل أعضاء لجنة المناقشة الذين تحملوا عبئ قراءة هذا البحث

و إلى كل أساتذة قسم الفلسفة

و إلى كل من ساعدني من قريب أو بعيد و لو بحرف

آملا أن يكون هذا العمل وسيلة في اكتساب المعرفة و طلب العلم

خاشعي يوسف

إهداء

إلى أبي و أمي ، الأصل الذي ينسب إليه كل ما أنا عليه

إلى أسرتي الصغيرة ،زوجتي رفيقة دربي ، إبنتي أماني تسنيم قرة عيني

إلى جميع أفراد عائلتي كبيرهم و صغيرهم

إلى أساتذتي ،و كل من علمني حرفا فصرت له ـــــــ بعلمي ـــــــ عبدا

إلى فقيد قسم الفلسفة الأستاذ المرحوم بناحي زكرياء

إلى كل من تتلمذ على يدي

إلى زملائي طلبة قسم الفلسفة دفعة ماستر فلسفة عامة 2017

خاشعي يوسف

مقدمة

إن من أهم المواضيع التي طرحتها الفلسفة المعاصرة هي الاهتمام بالقراءة الجديدة وخاصة للنصوص الدينية، وذلك باستخدام جملة المناهج الفلسفية والنقدية المعاصرة التي توصلت إليها العلوم الإنسانية والاجتماعية، حيث حاول الكثير من المفكرين والنقاد العرب الاستفادة منها من أجل قراءة النصوص الأدبية والفكرية التراثية والحديثة، وفي مقابل هذا نجد بعضهم يسعى لتجاوز هذه النصوص إلى النص القرآني، ومحاولة إخضاعه لهذه المناهج، حيث استخدمت الهيرمينوطيقا والسيميولوجيا والتفكيك، وغيرها في قراءة مختلف النصوص الدينية وعلى رأسها النص القرآني.

فالنص القرآني أصبح اليوم في الفكر العربي المعاصر يحظى بأهمية كبرى، وذلك بقراءته من طرف أقطاب الفكر العربي كالجابري، وأبو زيد، و أركون، هذا الأخير الذي أراد إرساء ما يسميه بالإسلاميات التطبيقية في مقام الإسلاميات الكلاسيكية من خلال إخضاع كل التراث العربي الإسلامي لهذه المناهج بحيث يتم تطبيق المنهج البنيوي والأركيولوجي، والتفكيك على أي نص ديني أو تراثي، للتنقيب و الالتفاف إلى الجانب الممكن التفكير و الكشف عن الهامشي و المقصي و المسكوت عنه و المسائل التي غلقت سواء في الماضي أو الحاضر و أصبح التفكير فيها يكاد مستحيلا باعتبارها مقدسة و كل ما يحمل صفة القداسة يمنع منعا باتا التفكير فيه،و إبعاد الأدلجة و الأسطرة و نزع هالة التقديس ،حيث عمد على الكشف عنها و إعادة النظر في التراث الإسلامي دون المساس بجوهره الأصيل و محاولة الربط بين الحضارة العربية و الغربية من خلال تطبيق مناهج العلماء الغربيين العلمية و مفاهيمهم الحداثية في دراسة الموروث الفكر الإسلامي.

فضرورة مواكبة التغير و التحول الفكري العالميين و اللحاق بالمسار التجددي شكل تحديا للمفكر الجزائري محمد أركون من أجل اختراق الواقع المعاش للمجتمعات الإسلامية المؤمنة بهويتها المنحدرة من سلفها الصالح، الممتنعة لكل فكر تجددي يحاول تجاوز أسوارها العقائدية، و من أجل إعادة الربط التاريخي لهذه المجتمعات من أجل " إعادة إنتاج معرفتنا بذواتنا و ذلك بالانخراط الواعي في مشروع حضاري يجسد لحظة النمط النموذجي " على حد تعبير "ماكس فيبر"،و ذلك

لتنشيط الفكر الإسلامي ، وفق ما تقتضيه متطلبات العصر من نقد للذات و تكريس للعقلانية سعيا لصناعة فكر ثيولوجي جديد .

و من هنا كان هذا البحث لتسليط الضوء على فكرة من أفكار محمد أركون و أحد المفاهيم التي أسس لها في مشروعه ، و الذي يتعلق بالإسلاميات التطبيقية كبديل للإسلاميات الكلاسيكية ،حيث أتاح لنا الفرصة لمعرفة الأرضية المعرفية التي يقف عليها لتأسيس هذه الفكرة ، و التي جسدت ثروة فكرية متنوعة و متعددة اتسمت بالأصالة و الطموح إلى التجديد و الخروج عن المعتاد و تجاوز المحظورات ،و اختراق المستور لتنكشف لعبة الحقيقة و ينفضح إدراك التأخر.

و لعل اختيارنا لمحمد أركون للدراسة نابع من سببين، أولهما ذاتي و الآخر موضوعي ، فالأول يتمثل في ميل ذاتي إلى البحث في الفكر العربي الإسلامي من خلال صلته بالفكر الغربي لتحديد الحدود الإبستيمية للعقل العربي المعاصر، أما الثاني فيعود إلى شخص محمد أركون و ما أثير عنه من نقاش و جدل بين من يحسبه على الفكر الغربي أو أنه يدافع عن الرؤى الإستشراقية التي يبين فضلها في مجال البحوث المعرفية للفكر العربي الإسلامي و بين من ينظر له على أنه ذو فكر عقلاني تنويري نهضوي بما ينطوي عليه من ثورات دينية و علمية و إبستيمولوجية، زيادة على ذلك اطلاعه الدقيق على الفكر الغربي و تحكمه في مفاهيمه و مصطلحاته و متتبعا لتياراته و مذاهبه.

وبالطبع من دون شك أن لكل عمل غاية، وهدفنا من طرحنا لهذا الموضوع هو الحرص على استفادة القارئ من الإطلاع أكثر على فكر محمد أركون و ماله من تأثيرات على الساحة الفكرية العربية المعاصرة بشكل عام، و على إعطاء صورة موضوعية له و مما اعتراه من تشويه حول فكره حتى طال في بعض الأحيان حتى التشكيك في عقيدته.

وقد قادتنا هذه الدراسة إلى الاعتماد على المنهج التحليلي النقدي المستند إلى المفاهيم و الأسس التي يقوم عليها التصور الأركوني للنص الديني،و ذلك لتوافق هذا المنهج مع طبيعة

الموضوع باعتباره منهجا يقف عند المضامين التي يستند عليها البحث بأبعادها التاريخية و الإبستمولوجية و الأنثروبولوجية ،باعتباره ينأى عن أي اعتبار إيديولوجي ذاتي، منصبا كليا على فهم المنطلقات و الأفكار التي يرتكز عليها البحث،و مؤديا في نهاية سيرورته إلى نقد قائم على المحاكمة العقلية الموضوعية .

من خلال هذا نقوم بطرح الإشكال التالي: إذا كانت قراءة أركون للنص الديني .بمثابة قراءة جديدة تعتمد المناهج المعاصرة : هل استطاع أركون من خلال هذه المناهج زحزحة الأرثوذكسيات المغلقة لتأسيس فهم سليم من شأنه توضيح وشرح النص الديني ؟

وكيف طبقه في الإسلاميات التطبيقية؟

ما موقف الفلاسفة والمفكرين من هذه القراءة للنص الديني ؟

للإجابة على هاته الإشكالية استندت على خطة تجسدت كالآتي:

الفصل الأول الذي جاء تحت عنوان " **سياقات منهجية** " و المتضمن مبحثين، المبحث الأول و الذي تم التطرق فيه لأبرز المفاهيم و المصطلحات الخاصة بطبيعة الموضوع، أما في المبحث الثاني الموسوم بالخطاب الديني في الفكر العربي الإسلامي فقد تضمن المحطات التاريخية عبر العصور والتي عرفت قراءات للنص القرآني منذ نزول الوحي حتى الفترة المعاصرة.

أما في الفصل الثاني والذي عنون بـــ " **الخطاب الديني عند أركون** " و الذي تجسد في ثلاث مباحث، فكان الحديث عن بنية العقل في الفكر العربي الإسلامي في المبحث الأول، أما المبحث الثاني كان حول الآليات التي اعتمدها أركون في إعادة قراءة التراث الإسلامي لنعرج في المبحث الثالث على البديل للإسلاميات الكلاسيكية و المتمثل في الإسلاميات التطبيقية كتشكيل حداثي للعقل الإسلامي .

أما بالنسبة للفصل الثالث والأخير الموسوم بـــ **"قراءة نقدية للفكر الأركوني "**، و الذي تمثل في تقييم مشروع الإسلاميات التطبيقية من الجانب الإيجابي و الذي كان في المبحث الأول ، متبوعا بمبحث ثان و الذي تضمن نقدا منهجيا و موضوعي و معرفي لهذا المشروع.

و في الخاتمة توصلنا إلى أهم الاستنتاجات المستخرجة من قراءة محمد أركون الجريئة و الجادة حيث أبرزنا مجمل الخطوط العريضة التي توصل إليها فكر محمد أركون نحو إعادة قراءة التراث العربي الإسلامي .

شغل اهتمامنا في إنجازنا لهذا العمل أولا على المصادر التي ألفها محمد أركون و المترجمة من طرف هاشم صالح ،و كذلك أخذنا ببعض المراجع التي لها صلة بالموضوع و كذلك المقالات و أعمال الندوات و المذكرات التي قدمت دراسة حول هذا المشروع التنويري.

إلا أن النص الأركوني يتميز عن غيره بصعوبات يلتمسها كل باحث في فكره، نظرا لجرأة المواضيع المطروحة و اختراق ما لم يفكر فيه، و المستحيل التفكير فيه على حد تعبير محمد أركون. إضافة إلى تنوع المفاهيم و تعدد المعارف و كثافتها التي تتطلب تضافر عاملي الوقت و الفهم السليم،من أجل فهمها و الوصول إلى إدراك صحيح و دقيق لتصورات أركون.

الـــفصـــل الأول

المبحث الأول :شبكة

المفاهيم

المبحث الثاني

الخطاب الديني في الفكر العربي الإسلامي:

المبحث الأول : شبكة المفاهيم

إن الحديث عن قراءة النص القرآني وفق آليات الفهم المعاصرة يندرج ضمن فلسفة الدين الذي يحتم علينا التطرق إلى جملة من المفاهيم ذات الصلة بموضوع مذكرتنا الموسومة بقراءة الإسلاميات التطبيقية و النص الديني عند محمد أركون التي حاولنا من خلالها رصد معانيها حتى يتسنى لنا فهم واستيعاب الخطوط العريضة التي تبرز ملامح وأهمية الموضوع المعالج على هذا الأساس نقوم بتحديد شبكة المفاهيم كمرحلة أساسية أولية قبل التعمق والتفصيل في الموضوع، ومن بين المصطلحات المفتاحية التي تحتاج إلى الإيضاح: التفكيك، التأويل، القرآن، التفسير، الفهم، المنهج، الدين، النص، القراءة، الوحي،... إلخ، ذلك أن الضرورة المعرفية والمنهجية تُلزم الباحث الإحاطة بالتخريجات اللغوية والمعاني الاشتقاقية والاصطلاحية التي تساعدنا في التعرف عن قرب على الموضوع ومحتوياته.

1- التفكيك (Dissociation):

مشتقة من الكلمة اللاتينية Déssociationem والتي تعني منفصلة.[1]

لغة: مشتقة من فك الشيء يفكه فكا أي فصله بمعنى خلصه.[2]

اصطلاحا: يعرفه عدد من علماء النفس بأنه عملية الفكر الذي يفكك له أصلا ككل واحد "يكون متحدا بشيء تارة، وبشيء تارة أخرى يترع إلى الإنفكاك عن هذا وذاك، وإلى أن يغدو موضوع تأمل مجرد يتناوله الفكر بالمعنى العيني[3]... فعل فصلي بين عناصر كانت متحدة بنحو خاص"[4].

---

[1] Larousse, dictionnaire encyclo pédique, noms commus locution latines grecques et estrangères 1994, p 438.

[2] ابن منظور: لسان العرب (معجم لغوي – علمي)، تقديم: يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت، ج 2، د (ط، ت)، ص 1120.

[3] أندري لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ج 1، د (ط)، 2001، ص 289.

[4] المرجع نفسه، ص 289.

كما نجد "هيدغر" حاول تفكيك الذاتية المتعالية، وبالتالي فقد استخدم هذا المصطلح لإعطاء تأويل جديد للذاتية المتعالية.[1]

ويعرفه "علي حرب" أنه ممارسة متميزة في الفترة المعاصرة وهو الاشتغال على بنية النص، وتحليل لفاعليته للكشف عن آلياته في اتباع المعنى أو إجراءاته في إقرار الحقائق وألاعيبه في إخفاء ذاته وحقيقته[2]، ويقصد من خلال هذا التعريف لكلمة التفكيك أنها تكشف الحقائق والمعاني الباطنية للنص من خلال التحليل والنقد.

أما التفكيكية هي إحدى مدارس الفلسفة والنقد الأدبي التي تنحو إلى القول باستحالة الوصول إلى فهم متكامل أو على الأقل متماسك للنص أيا كان، وهي فلسفة تهاجم فكرة الأساس وترفض المرجعية وتحاول إثبات أن النظم الفلسفية كافة تحتوي على تناقضات أساسية لا يمكن تجاوزها؛ ومن ثم لا تصبح هذه النظم ذاتها طريقة لتنظيم الواقع وإنما علامة على عدم وجود حقيقة[3]، بل مجرد مجموعة من الحقائق المتناثرة فقط، وتصبح كل الحقائق نسبية ولا يكون ثمة قيم من أي نوع، مثل هذا التفكيك ليس مجرد آلية في التحليل، أو منهجا في الدراسة وإنما هي رؤية فلسفية متكاملة، وهي فلسفة يؤدي التفكيك فيها إلى تقويض ظاهرة كلمة مع تقديم كل أنواع الإيضاح اللازم، من إيضاح للمعنى إلى إيضاح للقواعد والصيغ.[4]

2- القرآن:

لغة: مشتق من الفعل قرأ: تأتي بمعنى الجمع والضم، والقراءة ضم الحروف والكلمات بعضها إلى بعض، فالترتيل والقرآن في الأصل قراءة؛ مصدر قرأ قراءة وقرآنا، قال سبحانه وتعالى: ﴿**إِنّ**

(1) بيير زيما: التفكيكية، دراسة نقدية، تر: أسامة الحاج، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 2، 2006، ص 53.

(2) نابي بوعلي وآخرون:حوار الفلسفة والعلم – سؤال الثبات والتحول– ، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2012، ص 278.

(3) مصطفى حسيبة : المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، ط 1، 2009، ص 144.

(4) كلوس كريزر وآخرون : معجم العالم الإسلامي، تر: ج. كتورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط 2، 1998، ص 199.

عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ، فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتّبِعْ قُرْآنَهُ﴾[1]، أي قراءته، فهو مصدر على وزن فعلان بالضم كالغفران والشكران.[2]

اصطلاحا: هو كلام الله الذي أنزله على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم باللفظ والمعنى، بواسطة جبريل المتعبد بتلاوته، وإعجاز الخلق عن الإتيان بمثله بأقصر سورة منه، المنقول إلينا بالتواتر.[3]

ويعرفه "الجرجاني" قائلا: القرآن هو المترل على الرسول صلى الله عليه وسلم المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة، والقرآن عند أهل الحق هو العلم أللدني الإجمالي الجامع للحقائق كلها.[4]

كما عرفه "عبد الرحمن ابن خلدون" قائلا: القرآن هو كلام الله المترل على نبيه المكتوب بين دفتي المصحف وهو متواتر بين الأمة.[5]

يعرفه "الجابري" قائلا: القرآن الكريم هو كلام الله سبحانه وتعالى نَزَلَ به جبريل على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، وهو المكتوب في المصحف المبدوء بسورة الفاتحة والمختوم بسورة الناس.[6]

3- التأويل:

لغة: في اللغة على وزن تفعيل وهو مشتق من الفعل أول: والذي يرد إلى كلمة الأول: الرجوع، آل الشيء يؤول أولا ومآلا: رجع، وأول إليه الشيء: رجعه، وألت عن الشيء: ارتدت، وفي

---

(1) سورة القيامة، الآية: 17 – 18.

(2) إسلام محمود دربالة : موسوعة علوم القرآن، مكتبة الإيمان المنصورة، مصر، د (ط)، 2007، ص 11.

(3) المرجع نفسه، ص 11.

(4) الشريف الجرجاني : التعريفات، مؤسسة الحسيني، المغرب، ط 1، 2006، ص 154.

(5) عبد الرحمن ابن خلدون : المقدمة، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، طبعة جديدة منقحة، 2002، ص 407.

(6) محمد عابد الجابري: مدخل إلى القرآن الكريم – في التعريف بالقرآن–، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،ج 1، ط 1، 2006، ص 17.

الحديث: من صام الدهر، فلا صام ولا آل أي لا رجع إلى خير، والأول: الرجوع. وبالتالي التأويل في اللغة حسب "ابن منظور" يرتبط بالرجوع والعودة والارتداد إلى أول شيء، وهنا يمكن أن نفهم أنه يرتبط بالرجوع إلى النص الأول والبحث عن المعاني فيه.[1]

اصطلاحا: التأويل (ERMENUTICA) عند الفلاسفة وحسب تعريف "لالاند" تفسير نصوص فلسفية أو دينية وبنحو خاص الكتاب (شرح مقدس)، تقال هذه الكلمة خصوصا على ما هو رمزي.[2]

التأويل يتعلق بتفسير النصوص الفلسفية والدينية على نحو تستخرج فيه الدلالة المجازية من الدلالة الحقيقية.[3]

التأويل تفسير مجازي رمزي للقرآن، يعتبر من امتيازات الإمام لدى الشيعة، وهو علم خفي، باطني صعب، تطور الفكر الدرزي في لبنان، والفاطمي في (مصر) والأحمدي في الهند.[4]

4- **الدين**:

باللاتينية religion وتعني الجمع والربط.[5]

لغة: دين من الديان وهو من أسماء الله عز وجل معناه: الحكم القاضي.

والديان: القهار، وهو فعال من دان الناس أي قهرهم على الطاعة.

ويقال دنْتُهُ: أي أعطيته الدين، ودنته: استقرضت منه.

ودان فلان بدين دينا: استقرض وصار عليه دين فهو دائن.[1]

---

(1) ابن منظور: لسان العرب، الدار المتوسطية للنشر والتوزيع، الجمهورية التونسية، ج 1، ط 1، 2005، ص 187.

(2) أندريه لالاند: مرجع سابق، ص 75.

(3) Abou-Alkilou: le vocabulaire philosophie, libraire de le ban, 1994, P 75.

(4) شبل مالك : معجم الرموز الإسلامية، دار الجيل للنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 2000، ص 55.

(5) La Robert: dictionnaire Alphabétique et analogique de la langue française, Paul Robert, Paris, XI e, 1973, P 763.

اصطلاحا: هو ممارسة شعائر وطقوس معينة. وهو أيضا الاعتقاد بقوة روحية عليا، وقد تكون هذه القوة متكثرة أو أحادية. والدين يعبر عن المطلق في إطلاقه وعن المحدود في محدوديته وعن العلاقة بينهما.[2]

5- الوحي:

باللاتينية Revelatio

لغة: الإشارة والكتابة والرسالة والإلهام، والكلام الخفي وكل ما ألقيته على غيرك.

والوحي المكتوب والكتاب.

ويقال: وأوحي إليه أي بعثه وألهمه.

وفي التنزيل العزيز ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾[3]

وقال الحرث: الوحي أشد من القرآن، أراد بالقرآن القراءة وبالوحي: الكتابة والخط.[4]

اصطلاحا: هو الإعلام في خفاء أو الكشف عن أمر مجهول أو الإعلام بسرعة.[5]

وهو فكرة دينية وفلسفية معناها كشف الحقيقة كشفا مباشرا مجاوز للحس، ومقصورا على من اختارته العناية الإلهية.

ويذهب فلاسفة الإسلام إلى أن الوحي: اتصال النفس الإنسانية بالنفوس الفلكية اتصالا روحيا، فتطلع على الغيب، وللأنبياء استعداد خاص لهذا الاتصال، وقد يدركه الولي والعارف وهذا يسمى الإلهام.[6]

---

(1) ابن منظور: لسان العرب (معجم لغوي – علمي)، تقديم: يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت، ج 1، د (ط، ت)، ص 1043.

(2) مراد وهبة وآخرون : المعجم الفلسفي (عربي – انجليزي – فرنسي)، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط 2، 1981، ص 98.

(3) سورة النحل، الآية: 68.

(4) ابن منظور: ج 1، مرجع سابق، ص 896.

(5) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ج 2، د (ط)، 1986، ص 570.

(6) ابراهيم مذكور : المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لمنشورات المطابع الأميرية، القاهرة، د (ط)، 1983، ص ص 2012، 2013.

6- **الفهم**: باللاتينية Compréhesio.[1]

لغة: هو معرفتك الشيء بالقلب، ويقال: فهمه يعني علمه.وفهمت الشيء يعني عقلته وعرفته.[2]

اصطلاحا: يعرفه "لالاند" بأنه هو مجمل السمات التي يثيرها في فكر معين أو لدى معظم أفراد جماعة ما، استعمال كلمة معينة.

وعند "هيدغر" هو التأويل الذي يعطيه الدازين الموجود كمنعطف عن حقيقة الوجود.[3]

والفهم أيضا هو تصور المعنى في اللفظ المخاطب. ويعرفه "الجرجاني": هو حسن تصور المعنى.

والفهم مرادف لإدراك العلوم والمعارف بالفكر.[4]

7- **المنهج**:

مشتقة من اللاتنية Méthod

لغة: من نهج: طريق نهج أي بين واضح.

والجمع نهجات، والمنهاج: الطريق الواضح.

ونهجت الطريق معناه: أبنته وأوضحته.

والنهج تعني: الربو.[5]

اصطلاحا: هو الطريق الواضح في التعبير عن الشيء أو في عمل شيء أو في تعليم شيء طبقا لمبادئ معينة،وبنظام معين وبغية الوصول إلى غاية معينة،يقول ديكارت:"المنهج عبارة عن

(1) أندريه لالاند : مرجع سابق، ص 192.

(2) ابن منظور: ج2، مرجع سابق، ص 1141.

(3) مراد وهبة وآخرون: مرجع سابق، ص 128.

(4) جميل صليبا: مرجع سابق، ص 170.

(5) ابن منظور: ج1، مرجع سابق، ص 727.

قواعد مؤكدة بسيطة إذ رعاها الإنسان مراعاة دقيقة كان في مأمن من أن يحسب صوابا ما هو خطأ".[1]

8- **القراءة:**

لغة: القراءة من قرأ.

يقال قرأت الشيء قرآنا بمعنى جمعته وضممت بعضه إلى بعض.[2]

والقراء: يكون من القراءة وهي جمع قارئ.

ويقال: قرأ القرآن العزيز: وإنما قدم على ما هو أبسط منه لشرفه.

اصطلاحا: القراءة مفهوم حديث نسبيا ظهر مع الدراسات السيميولوجية، فهو يعتبر نقلة مع الدراسات الأدبية لما له من أهمية بالغة في تفكيك وتحليل بنيات النص، فقد تعددت المفاهيم والرؤى من خلالها حول ماهية النص اللفظية والدلالية.[3]

أما الفيلسوف "ميشال فوكو" فهو يجنح بالقراءة جنوحا أدبيا، فلسفيا حيث أن القراءة والكتابة تقومان لديه على أن اللغة هي التي تتحدث في أي إبداع وفي أي كتاب.

والقراءة تعني أيضا: استخراج المعاني من النص، وتعني استخراج ما أراد كاتب النص التعبير عنه.[4]

---

(1) مراد وهبة وآخرون: مرجع سابق، ص 628.

(2) ابن منظور: لسان العرب (معجم لغوي – علمي)، تقديم: يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت، ج 3، د (ط، ت)، ص 42.

(3) سنوسي شريط: القراءة والتأويل في ضوء الدراسات الأدبية، قراءات دورية أدبية، منشورات المركز الجامعي، اسطمبولي، معسكر، الجزائر، العدد 1، 2002، ص 146.

(4) المرجع نفسه، ص 147.

من خلال طرح جملة المفاهيم المتعلقة بموضوعنا ندرك أن هناك مناهج وآليات متنوعة لقراءة النص القرآني أبرزها التفسير والتأويل والتفكيك، وهذه المناهج عبرت عن تطور في إشكالية قراءة النص.

9- الجينالوجيا :

إن المعنى الحرفي لكلمة جينالوجيا هو دراسة النشأة و التكوين لإثبات النسب، و الوقوف عند الأصل[1] ،كما تعتبر كلمة جينالوجيا كلمة لاتينية تنقسم إلى قسمين :جينا و تعني الجنس أو الأصل، و لوجيا و تعني العلم، فتعني الجينالوجيا علم الأصل أو علم الجنس،و هذا ما يؤكده فريديريك نيتشه في مقدمة إحدى كتبه حيث يقول :"إن الأمر يتعلق هنا بتأملات حول أصل أحكامنا الأخلاقية المسبقة ،بناء على هذا سيكون المعنى المباشر للجينالوجيا هنا هو درلسة الميتافيزيقا"[2] .

و قد ظهرت هذه الكلمة أول مرة مع نيتشه فقد حاول دراسة الميتافيزيقا دراسة تاريخية، أي أصول هذه الميتافيزيقا،و قد تأثر ميشال فوكو بـــــنيتشه في موضوع الجينالوجيا، حيث يعترف فوكو بأن مشروع استمرار و مواصلة لما قام به نيتشه ، حيث يؤكد ميشال فوكو في إحدى مقالاته "أنا ببساطة نيتشوي أحاول بقدر الإمكان أن أرى بخصوص عدد من النقاط بمساعدة نصوص نيتشه، و لكن مع ذلك بأطروحات مضادة لنيتشه، ما يمكن أن نعمل في هذا المجال أو ذلك لا أبحث عن أي شيء آخر،و لكنني أبحث عن هذا بحق "[3].

10-الأركيولوجيا :

[1] أندريه لالاند : موسوعة لالاند الفلسفية ،مرجع سابق، ص 74.

[2] عبد السلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفي المعاصر،دار توبقال ،الدار البيضاء،ط 2، 2000، ص 26.

[3] السيد ولد أباه: الحقيقة و التاريخ عند ميشال فوكو ،الدار العربية للعلوم ، بيروت ، لبنان، ط2، 2004، ص 74.

هي كلمة لاتينية تنقسم إلى قسمين: أركيو و تعني حفري ،و لوجيا و تعني العلم ، أي علم الحفريات .و معنى الحفريات في اللغة العربية هي بقايا النباتات و الحيوانات التي يعثر عليها علماء الأرض، فالأركيولوجيا هي" التي تدرس آثار الحيوان أو النباتات من العصور العابرة" [1].

و لقد ظهر هذا المصطلح مع الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو في جل مؤلفاته و هو ما سماه بالمنهج الأركيولوجي، و الذي " يعني أنه يدرس الوثائق أو الآثار التاريخية بالمنظور الظاهر أو بالحالة التي وجدت عليها آنذاك، و إنما الحفر وراء تلك الخطابات و إتباع هذا المنهج قصد الوصول إلى الحقيقة "[2] .

كما يستعمل فوكو الأركيولوجيا بمعنى مجازي و يرفض تصنف أبحاثه و تحليلاته الأركيولوجية ضمن أحد فروع التاريخ أو ما تعلق بتاريخ العلوم أو تاريخ الأفكار، فالأركيولوجيا التي يقترحها تبحث في الأسس لا عن النشأة و التكوين و التطور خلال الزمان .

[1]) محمد فريد وجدي : دائرة معارف القرن العشرين ، دار المعرفة للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان، د(ط،س)، ص 762.

[2]) عبد الرزاق الدواي : موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر ،دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ، د(ط،س)، ص 136.

المبحث الثاني : الخطاب الديني في الفكر العربي الإسلامي

من خلال هذا المبحث سأحاول الإلمام بكل ما يخص من معارف ودراسات حول موضوع قراءة النص القرآني، وذلك من خلال التدرج في تحليل العصور التي مرت بها، وسوف يكون هذا التدرج عبارة عن طرح جينالوجي لأنواع القراءات المستخدمة في قراءة النص القرآني عبر العصور، وذلك لأن النص القرآني حظي باهتمام العلماء والفلاسفة القدماء منذ ميلاده، حيث نجد أن قراءة النص القرآني تميزت بالتنوع والتعدد في مختلف الدراسات التاريخية.

أولا: قراءة النص القرآني في الدراسات الكلاسيكية.

منذ القديم عرف الإنسان الاهتمام بطرق فهم النص الديني، و" خاصة النص القرآني خاصة عندما دعا الرسول صلى الله عليه وسلم لابن عباس بتعلم التأويل الذي كان في البداية مختلطا بالتفسير" [1]لاسيما في عصر الصحابة والتابعين.

1/ عصر الصحابة والتابعين:

لقد كانت فترة الصحابة والتابعين من الفترات الأولى والسباقة للبحث في مجال القرآنيات، وذلك راجع لصعوبة فهم بعض النصوص وبيان معانيها المقصودة، "والاختلاف بشأن تدوين الأحاديث النبوية، لذلك نشأت الحاجة إلى تأويل النصوص الدينية" [2] ، فقد كان الصحابة

---

[1] محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، المقدمات، علم الكلام، الفلسفة الإسلامية، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، د (ط)، 2007، ص 235.

[2] أحمد عبد المهيمن: إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط 1، 2001، ص 89.

يرجعون إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ليبين لهم ما خفي عن إدراكهم ويفسر لهم ما تدعو الحاجة إلى تفسيره مصداقا لقوله تعالى: ﴿**وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ**﴾[1]، وهذا يعني أن الرسول عليه الصلاة والسلام هو المرجعية التي يرجع إليها الناس في فهم النص القرآني والعمل بما جاء به، كما نجد أن التأويل الذي كان عندهم لم يخرج عن نطاق الكتاب والسنة، ومسائل الأحكام الدينية، وفي القرآن الكريم نجد بعض آياته تفهم بمجرد سماعها، "ومنها ما يحتاج على إعمال العقل فيها، وذلك للوصول على معرفة دلالاتها ومعانيها الخفية"[2] ،وهذا يعني أن الصحابة لم يكونوا على درجة واحدة بالنسبة لفهم النص القرآني، أي نجد البعض منهم من لديه سرعة الاستيعاب والفهم للنصوص كما نجد صنف آخر لديه محدودية الفهم والاستيعاب، "لذلك لابد له أن يعود إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ليوضح له معاني الآيات القرآنية"[3] .

وبعد وفاته صلى الله عليه وسلم توقف الوحي، وانقطعت السنة، فبدت الحاجة ملحة لإيجاد مصدر ثالث بعدهما يقدم الحلول للإشكاليات المتعلقة بالخطاب الديني وهو التفسير بطريق الرواية والسماع، حيث ظهرت في مكة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم بنزعة عقلية في فهم نصوص القرآن الكريم بين كبار مفسريها ومن هؤلاء: مجاهد بن جبر، والطبري، وزيد ابن أسلم، حيث كان يعطي عقله حرية واسعة في فهم بعض نصوص القرآن، "كما نجد بعض المفسرين والتابعين تلقوا غالبا أقوالهم في التفسير عن الصحابة، أما الباقي كان اجتهادا لهم وكانوا على درجة عالية من العلم ودقة الفهم"[4] .وهذا يعني أن التفسير عندهم كان عبارة عن تفسير القرآن

---

(1) سورة النحل، الآية : 64.

(2) طه جابر العلواني: نحو منهجية معرفية قرآنية، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 2004، ص 422.

(3) المرجع نفسه، ص 423.

(4) هشام جعيط: في السيرة النبوية (الوحي والقرآن والنبوة)، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 1999، ص 118.

بالاجتهاد الذي يقتضي المعرفة بكلام العرب ووجوه دلالة الألفاظ، والوقوف على أسباب النزول وقصص القرآن ومعرفة الناسخ والمنسوخ من آيات القرآن، "وإذا انعدمت الوسائل التي يستعان بها في التفسير كان ضربا من الظن والتخمين، وهذا هو المقصود بالتفسير لمجرد الرأي، وهذا هو الرأي المجرد الذي لا دليل عليه"[1] ،كما نجد في القرن الثاني هجري (2هـ) الموافق للقرن الثامن ميلادي (8 م) فقهاء كانوا مجتهدين وأصحاب مناهج في الفقه الإسلامي حيث كانوا يستنبطون الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية معتمدين على فهمهم لنصوص القرآن الكريم والأحاديث الشريفة.

كما نجد في هذا العصر طريقان في الفقه الإسلامي هما: طريق أهل السنة أو الجماعة وطريق الشيعة العلويين، فعلى رأس أهل السنة فقهاء أربعة: أبو حنيفة النعمان، مالك بن أنس، والشافعي، وأحمد بن حنبل، فلقد كان هؤلاء الفقهاء يستنبطون الأحكام في ضوء نصوص القرآن والسنة بالرأي وبالقياس، فيما يعرف بفتاوى الصحابة، وفتاوى التابعين، كذلك" نجدهم ساروا على طرائق أربعة طريق الرأي وإمامه "أبو حنيفة النعمان"، وطريق أهل السنة إمامه "مالك بن أنس"، وطريق جامع بين هذين الطريقين هو طريق النقل والعقل معا وإمامه "الشافعي"، وطريق رابع هو طريق الإتباع وإمامه "أحمد بن حنبل""[2].

هذا باختصار القراءة عند الصحابة والتابعين التي نجد أنها امتزجت بين التفسير والتأويل والرجوع إلى السنة النبوية الشريفة في فهم النص القرآني، والآن نتطرق إلى طبيعة القراءة عند المتكلمين.

2/ قراءة النص القرآني عند المتكلمين:

إن علماء الكلام كانوا يسمون بأصحاب الجدل وأهل النظر والاستنباط لأنهم لا يعتمدون على السمع بل مناظرة الخصوم، والرد على المبتدعة والمنحرفين في العقيدة ولاشك أنهم اعتمدوا

[1] المرجع نفسه، ص 119.

[2] عمار محمد عمارة : الأئمة الأربعة، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط 1، 2003، ص 179.

وسائل في ذلك، "وعلى رأسها التأويل وعلى وجه الخصوص عند المعتزلة، حيث كان منهجا في قراءة النص القرآني"[1].

كما نجد أن قضية المحكم والمتشابه هي الشرارة الأولى التي طرحت إشكالية التأويل الذي يبنى عندهم على فكرة الأصول الخمسة، "ويبين ما ورد في سورة آل عمران التي تحدد محور الخلاف بين العلماء"[2]. لقوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُوْلُوا الأَلْبَابِ**﴾[3].

فالتأويل لعب دور إيجابي في قراءة النص القرآني وحمايته حيث دافع عن وحدانية الله، وأثبتوا وحدة الذات الإلهية ونفوا الصفات الزائدة عن الذات لأنها تؤدي إلى الشرك، "ففي الأمور التي تتعلق بالتشبيه والتجسيم أعطى المعتزلة رأيهم فيها، وأصدروا أحكامهم عليها، حيث اتفقوا على نفي الجهة عن الله تعالى، وإيمانا منهم أن إثباتها يوجب إثبات المكان والجسمية"[4]، وهذا يعني أنه لا يوجد تشابه بين الله والإنسان، ولهذا اعتبروا الآيات التي تتضمن معنى التشبيه أو التجسيم مجازية، فكان تأويل بعضهم للآية "﴿**وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ**﴾[5]، وهذا يعني أن التأويل عند المعتزلة كان قائما على الاجتهاد العقلي، أو بمعنى آخر العقل هو الأساس في فهم الآيات المتشابهات، وبالتالي يمكن القول أن المتكلمين اعتمدوا على التأويل في قراءتهم للنص القرآني.

3/ قراءة النص القرآني عند المتصوفة:

---

(1) فرح أنطوان : ابن رشد وفلسفته، دار الفارابي، الجزائر، ط 2، 2001، ص، ص 97، 98.

(2) يحي هويدي : دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، دار الثقافة والتوزيع، مصر، ط 2، 2002، ص 105.

(3) سورة آل عمران، الآية 7.

(4) السيوطي وأحمد المحلي :تفسير الجلالين، إشراف علي أبو الخير، دار الخير للطباعة والنشر، بيروت، ط 2، 2003، ص 15.

(5) سورة البقرة، الآية 255.

نجد أن الصوفية قد اعتمدوا بدورهم على التأويل في قراءة النص القرآني حيث تنكشف لهم الحكمة التي هي عندهم جماع الأسرار الباطنة المودعة في النصوص، غير أنه لم يكن من السهل أن يجد الصوفية في القرآن ما يتفق صراحة مع تعاليمهم، "فنظروا في آيات القرآن نظرة تتماشى مع اتجاهاتهم وحاولوا أن يجدوا في القرآن ما يشهد لهم فتعسفوا في فهمهم للنص الديني وتفسيره، فنظروا إلى باطن الشريعة دون ظاهرها"[1] ،وقالوا بأن الحقيقة هي المعنى الباطن المستتر وراء ظاهر النص، ومن هنا قال الصوفية بالتفسير الفيضي أو الإشاري. وهو تأويل آيات القرآن الكريم على خلاف ما يظهر منها بمقتضى إشارات خفية تظهر لأرباب السلوك. "وهذا ما يعرف عندهم بعلوم الخواطر وعلوم المشاهدات والمكاشفات، أي التي تختص بعلم الإشارة"[2] ،كما نجد أيضا طريقة لكشف معاني القرآن أسموها طريقة الاستنباط، وتقوم على تكرار تلاوة النص مع حضور القلب وجمع الهمة والانشغال بما هم فيه دون غيره، بحيث يتصف القلب بصورة المقروء ويتلون بلونه فيحزن للوعيد ويفرح للوعد، وبذلك تنكشف الحكمة وجميع الأسرار الباطنة حيث يقولون في قوله تعالى: ﴿**وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ**﴾[3]، والحكمة ليست نوعا من العلم يكتسب عن طريق العقل، "وإنما هي علم الباطن"[4] .

فالتأويل عند المتصوفة عامة، وابن عربي خاصة الذي عاش ما بين (560 هـ/637هـ) يقوم على مسألة أساسية وهي أن كل الوجود رموز وإشارات ملغزة، والوجود عند ابن عربي كله ظاهر وباطن، "ولهذا كان لابد من الانتقال من الدلالة الظاهرية كما هو مرئي إلا الدلالة الباطنية كما هو غير مرئي"[5] .أي أن ابن عربي لا يعتمد على النظر العقلي وحده، بل يعتمد على التجربة

---

(1) أحمد عبد المهيمن: مرجع سابق، ص 89.

(2) محمد أحمد عبد القادر: بين الأصالة والمعاصرة، قراءة في مسار الفكر الإسلامي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د (ط، ت)، ص 138.

(3) سورة الجمعة، الآية 8.

(4) نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن العربي، دار التنوير، بيروت د (ط)، 1983، ص 377.

(5) هيفرو محمد علي ديكي: المعرفة وحدودها عند محي الدين ابن عربي، دار التكوين للطباعة والنشر، دمشق، د (ط)، 2006، ص 302.

الصوفية، كمنطلق لفهم الأسرار وفك رموز القرآن، فهو يقوم على أمرين: الأول شرح المسألة الفقهية وبيان حكمها كما فعل أهل الظاهر، أما الأمر الثاني التعقيب على المسألة الفقهية ببيان أثرها في قلب بما يسميه الإشارة، فمنهج ابن عربي في التأويل يقوم على جانبين ظاهر وباطن، وقد وظفه في كتابه الفتوحات المكية في تأويله للنصوص الدينية الخاصة بالعبادات، "أما في تأويله لآيات خاصة بالاعتقاد فإنه يعتمد على الباطن وهو ما أشار إله في كتابه فصوص الحكم"[1] ،فظاهر الوجود هو الصور والأمثال المضروبة للمعاني، وبالباطن هو المعاني الخفية التي لا تتجلى إلا لأهل الذوق والكشف، وكذلك التأويل يقوم على الارتباط باللغة والحروف التي تمثل الوجود كله والاعتماد على الرمز الصوفي، والمصطلحات الخاصة والاعتماد على حركات الإعراب والأسماء، والربط بين القرآن الصغير المنزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، "وبين القرآن الكبير المتمثل في كلمات الله الواردة في الآيات، وهو عندما يؤول الآيات القرآنية لا يخرج عن نطاق النص القرآني"[2] .

وعليه ما يمكن قوله أنه من خلال منهج ابن عربي في التأويل كمنهج لقراءة النص القرآني نستنتج أن جميع المقامات الصوفية مستندة أساسا على شواهد من القرآن الكريم حيث نجد موقف أحد الصوفية وهو "أبو القاسم الجنيد بن محمد" يعتبر أن علم التصوف مقيد بالقرآن الكريم والسنة النبوية وفي هذا الصدد يقول: "من لم يحفظ القرآن، ولم يكتب حديث لا يقتدي في هذا الأمر لأن علمنا مقيد بالكتاب والسنة"[3]، وما يظهر من خلال القول هو أن هناك علاقة وطيدة بين

(1) هيفرو محمد علي ديكي: مرجع سابق، ص 303.

(2) عبد الفتاح أحمد فؤاد: فلاسفة الإسلام والصوفية وموقف أهل السنة منهم، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، ط 1، 2006، ص 250.

(3) محمد عقيل بن علي المهرلي: مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الحديث، القاهرة، ط 2، د (ت)، ص 85.

المتصوف والقرآن الكريم، أي أن الرموز والإشارات القرآنية تنكشف عن طريق التأويل الباطني للنص القرآني.

4/ قراءة النص القرآني عند الفلاسفة:

لقد اعتمد الفلاسفة في شرح العقيدة على العقل، حيث حاولوا التوفيق بين العقل والنقل، وإظهار أن النقل لا يتعارض مع العقل، وذلك من خلال قراءة النص القرآني عن طريق التأويل الذي كان في البداية ملتبسا بالتفسير، وبعد ظهور الأبحاث الكلامية أصبح منهج متبعا في الدراسات القرآنية عند الفلاسفة المسلمين، وهذا ما سنجده مع ابن رشد باعتباره رائد الهيرمينوطيقا حيث يعرف ابن رشد التأويل في كتابه فصل المقال قائلا: "إن معنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلا الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي"[1].

ويبدو من تعريف ابن رشد أن التأويل يعني مجاوزة النص القرآني بعدم الوقوف عند معناه الظاهر، فكلمة تأويل التي تعني عموما الشرح والتفسير، وتعني أيضا إظهار باطن العبارة الذي لا يظهر من اللفظ، أصبح لها مفهوم آخر إذ هو ليس مجرد إعطاء معنى لأي مثال أو رمز في القرآن بل هو ما يتوصل إليه عن طريق البرهان الفلسفي، وبعبارة أخرى الفلسفة هي تأويل القرآن أي النص الديني إذ هي تبحث عن الموجود، والنص القرآني كذلك يبحث عن الموجود، "وهذه النظرة نجدها عند مفكري الإسماعيلية الذين يجعلون كلمة تأويل مرادفة لكلمة حكمة والحكمة والتأويل يعنيان فلسفة العقيدة، أو باطن الشريعة الذي ليس شيئا آخر سوى الفلسفة التي يتحدث عنها ابن رشد"[2] .

---

[1] ابن رشد : فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة من الحكمة والاتصال، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، د (ط)، 1961، ص 66.

[2] أحمد عبد المهيمن : مرجع سابق، ص 204.

من خلال تعرضنا لقراءة النص القرآني في الدراسات الكلاسيكية ندرك أنها اعتمدت على منهج التأويل حيث نجد أنه اعتمد عند الصحابة والتابعين على التفسير عن طريق الاجتهاد، أي أن التأويل كان ملتبسا بالتفسير، وفي أغلب الأحيان كان صلى الله عليه وسلم هو الأصل في فهم النص القرآني، أما عند المتكلمين اعتمادهم على المجاز وكانت غايتهم الدفاع عن العقيدة، بينما نجد المتصوفة يعتمدون على القلب في فهم معاني الآيات أي الاعتماد على التأويل الباطني وهو الكشف الصوفي للعلاقة بين العارف والقرآن الكريم، أما عند الفلاسفة فالهدف ليس الدفاع عن العقيدة بقدر البحث عن الحقيقة؛ بحيث يمكن أن نخلص أن الدراسات الكلاسيكية كانت قائمة على منهج التأويل الذي قام على إشكالية الظاهر والباطن بالإضافة إلى عدم التمييز بين التأويل والتفسير بعكس ما ذهبت إليه الدراسات الحديثة.

ثانيا: قراءة النص القرآني في الدراسات الحديثة

1/ قراءة سيد قطب:

إن العديد من المفكرين والفلاسفة الذين اهتموا بقراءة القرآن في العصر الحديث عصر التفكك والاستقلال، والمستحدثات العلمية في مجال العلوم الدنيوية من ألفاظ وتراكيب ومسميات لحقائق علمية لم تكن موجودة من قبل وهذا ما جعل الحاجة إلى فهم الكتاب المقدس، من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة، ولعل أهم المفكرين الذين اهتموا بإعادة قراءة القرآن سيد قطب، وذلك عن طريق منظومة أو قراءة إيديولوجية، وهذه الأخيرة تختلف عن كل من التفسير والتأويل. إذ نجد أن التفسير هو استدلال على المعاني المتضمنة في نص معين من خلال البنية اللغوية والسياق الوقائعي للنص، "أما التأويل هو قراءة النص من

خلال منظور ديني مثلا صوفي أو شيعي"[1] ،في مقابل هذا نجد القراءة الإيديولوجية تعالج النص من خلال منظور غير ديني مستمد من تصورات ومفاهيم ورؤية فردية ناتجة عن قناعات سياسية أو فكرية أو اجتماعية تعبر عن وضعية اجتماعية وسياق ثقافي، وهذا يعني "أن القراءة الإيديولوجية لا تنحاز لأية ضوابط نصية وتستنطق مفردات النص طوعا أو كرها"[2] .

.بمعنى تعطي منظومة من المعتقدات والتصورات في سياق ثقافي ومعرفي واجتماعي" ينتمي لعصر ورود النص أي بعيد عن التعامل مع النص القرآني"[3] .كما نجد أن للسيد قطب دراسات متصلة بالقرآن، فهو يرى بأن البشرية اليوم تقف على حافة الهوية ولا منقذ لها إلا الإسلام كتصور، وكعقيدة وكشريعة، فنحن في حاجة إلى عملية بعث إسلامي جديد من خلال تلك المنظومة الإيديولوجية، حيث يقرأ قطب النصوص القرآنية التي وردت فيها كل الكلمات المستمدة من الجذر اللغوي ح.ك.م، حيث يرى فيها مفهوم (الملتزمة بالنص اللغوي والسياق التاريخي) الحاكمية وهو السلطة السياسية والتشريعية، ولا يقف عن التفسيرات الملتزمة بالنص اللغوي والسياق التاريخي لتلك الآيات التي يشير بوضوح إلى معنى مختلف هو فضاء الله أو التعبد له، إذ يرى قطب أن الحاكمية .بمعنى إعلان ربوبية الله وحده للعالمين، "وليس حاكمية البشر في كل صورها وأشكالها وأنظمتها أو .بمعنى آخر ليس تعني تأليه البشر حيث يجعل بعضهم لبعض أربابا من دون الله لأن ها يعني انتزاع لسلطة الله"[4] .ولقد كانت غاية سيد قطب من إعادة قراءة القرآن وفق القراءة الإيديولوجية هي بعث روح النهضة الإسلامية الحقة، وإعادة مجد الإسلام وتذكير

[1] عاطف أحمد: الإسلام والعلمنة، قراءة نقدية في الفكر المعاصر، دار مصر المحروسة، القاهرة، د (ط)، 2004، ص 215.

[2] المرجع نفسه، ص 216.

[3] المرجع نفسه، ص 217.

[4] محمود إسماعيل: الفكر الإسلامي الحديث بين السلفيين والمجددين، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 2006، ص 80.

المسلمين بواجبهم اتجاه دينهم حيث نجده "في كتابه في "ظلال القرآن" يربط القارئ بالقرآن ويفتح مغاليق الألفاظ ويهدي القلوب إلى عظمة القرآن ويشرح معانيه"[1] .

كما نجد في هذا الكتاب أيضا يخاطب العقل والفكر، "ويناجي الوجدان والقلب ويربط القرآن بحياة المسلمين"[2] ،لهذا نستطيع القول أن سيد قطب ساهم في إثراء الفكر الديني السلفي وتطويره، حيث اهتم بالإسلاميات وأعطى تفسيرا للنص القرآني، وهذا ما يعطينا أن طبيعة القراءة السلفية تمثلت في القراءة الإيديولوجية.

2/ القراءة الإصلاحية (محمد عبده):

لقد عرف القرن التاسع عشر أزمات اجتماعية وثقافية مما أدى إلى حركات إصلاحية حاول من خلالها المفكرون العرب إعادة بناء وإصلاح الموروث الثقافي ولعل من أهم روادها الذين نحط الرحال عنده هو الشيخ محمد عبده حيث يعد المفكرين الين اهتموا بإعادة قراءة القرآن بصفته مصلح اجتماعي وسياسي وديني على حد سواء، حيث يعتبر مجدد الدين للأمة في عصر القرن العشرين، ولقد اعتمد في قراءته على منهج التفسير، فهو يرى أن كل واحد من الناس عليه أن يفهم آيات الكتاب المقدس بقدر طاقته، "وأنه لا فرق في ذلك بين عالم وجاهل وبناءا على هذا نجده قد نهج في التفسير منهج التبسيط قدر الاستطاعة حتى يأخذ بيد العامي والمثقف إلى مستوى الفهم الصحيح، ومن الممكن أن يتناول كل واحد من القرآن بقدر ما يجذب نفسه إلى الخير ويصرفها عن الشر"[3] .

بالإضافة إلى أن محمد عبده وجد نفسه مضطرا إلى أن يرضي العقل والنص معا كما هو الحال عند المفكرين الإسلاميين، لأنه لابد من احترام العقل، وكذلك النصوص القرآنية تثبت

---

[1] عبد الله شحاتة: التفسير بين الماضي والحاضر، دار الطباعة والنشر والتوزيع، تونس، د (ط)، 1981، ص 24.

[2] المرجع نفسه، ص 25.

[3] كمال الدين عبد الغني المرسي: علم التفسير ومناهج المفسرين، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط 1، 2005، ص 167.

عندهم بطريقة سليمة من الخطأ، لكن منهجه في التفسير مخالف لمنهج سابقيه لأن ما يعنيه هو فهم روح القرآن والوقوف على معانيه العامة دون التمسك بحرفية النص، وهذا يعني أنه حاول تفسير القرآن تفسيرا يوافق المعاني المستعملة في عصر التنزيل، حيث نجده قد نصح بأن يؤخذ القرآن جملة لا أن يفسر مجزئا،" أي تفسير القرآن بالقرآن نفسه ولا بالرأي والظن لأن ذلك هو التفسير الصحيح"[1] فمثلا يرى بعض المفسرين أن لفظ الكوثر الوارد في سورة الكوثر هو اسم لنهر في الجنة، وأن الله منح النبي صلى الله عليه وسلم ذلك النهر، وهذا نكره محمد عبده ويرى بأن الكوثر يفيد ذلك الخير العظيم الذي أفاضه الله على الإنسانية وهو الرسالة، أما أحاديث النهر فإنها وإن كثرت لا ترتفع إلى مرتبة اليقين فلا يصدق عليها اسم المتواتر، أيضا لقد عارض تأويلات الظاهرية والمشبهة الذين كانوا يفسرون النصوص الدينية تفسيرات حرفية مادية، "فهو في النزعة العقلية صريحة في التأويل وينتهي به الأمر إلى رسالة التوحيد إلى التصريح بأننا إذا وجدنا أمام نص يظهر ظاهره شيئا من التشبيه فيجب على كل حال أن يفسره متجنبين المعنى الظاهر وعلينا أن نسلك أحد الطريقين إما أن نفوض الأمر إلى الله في معرفة النص وهذا يعني التوقف عن التأويل مع الاعتقاد بأن المعنى الظاهر ليس هو المقصود"[2]

وإما أن نؤوله تأويلا يستند لقواعد اللغة وأحكامها،" وحتى لا يناقض الإسلام صريح العقل يلزم أن يكون هناك تأويل صحيح لا يراعي إلا الدليل القطعي أو الأحاديث الصحيحة"[3] ،ومن القواعد المنهجية لدى محمد عبده في التفسير هو أن لا يتجاوز في شرحه ما يحتمله مضمون النصوص ومثال ذلك أنه في سورة البقرة الآية رقم 58 ﴿**وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَٰذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا**﴾، هنا نجده يقرر السكوت عن تعيين القرية كما سكت عنها القرآن، وكذلك

[1] محمد عبده: بين الفلاسفة المتكلمين، تر: سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، ط 1، 1958، ص 25.

[2] طهاري محمد: مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط 2، 1992، ص 22، 30.

[3] المرجع السابق ، ص 31.

يعرض في سورة عبسى الآية 31 لقوله تعالى: ﴿**وَفَاكِهَةً وَأَبًّا**﴾ هنا يذكر قول عمر ابن الخطاب حين سأل عن معنى أبا قال: اتبعوا ما بين لكم من هذا الكتاب وما لا فدعوه، ويرى محمد عبده هنا "أن عمر ابن الخطاب نهى عن تتبع معاني القرآن والبحث عن مشكلاته بل يعلمنا أن من واجبنا من حيث أننا مؤمنون إنما هو فهم جملة المعنى، لا الوقوف عند الألفاظ فمكن الواجب علينا أن نعتقد بما ورد في القرآن ما دام لا يؤدي لا غ شيء مخالف للعقل"[1].

كما يرى رواة أسباب النزول أنهم يفككون الآيات القرآنية إذ يفصلون بعضها عن بعض أو يفصلون الجمل الموثقة من الآية الواحدة فيجعلون لكل آية سببا مستقلا، "هنا نجده يخالفهم ويرى أن نظرتهم تلك تجعل القرآن مبددا مفككا لا يوجد اتصال بين أجزاءه، وهذا منزه عنه كلام الله فهو يصرح بأنه إذا كنا بحاجة إلى معرفة أسباب النزول في آيات الأحكام، فإن معرفة الواقع والحوادث نسبة لما يسميه علماء البلاغة بقاعدة الترقي من الأدنى إلى الأعلى"[2]، ولكن في سورة البقرة يبدو أن الآية 138 ﴿**إِنّ اللّهَ بِالنّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ**﴾ لا تخضع لتلك القاعدة البلاغية فقالوا إن لفظ الرأفة يفيد شدة الرحمة أي لا يجيد ترقي من الأدنى إلى الأعلى وهذا ما ينكره محمد عبده ويرى بأنه كل كلمة من القرآن موضوعة في موضعها اللائق فلا يوجد كلمة تقدمت ولا تأخرت لأجل فاصلة، "لأن القول برعاية الفواصل إثبات للضرورة كما قالوا أنه قدم كذلك وأخر كذا لأجل السجع والقافية والقرآن ليس شعرا"[3]، وبالتالي يمكن القول أن محمد عبده امتاز التفسير عنده بطابع روحي، إنساني قد أعان على تطهير الشعور الديني بنسبة لعامة الناس وبالنسبة للعلماء والمنشغلين بالدين ولهذا كانت لديه نظرة فيلسوف إنساني لم يكف عن المناداة بأن الدين الإسلامي عام وشامل ويلاءم جميع الشعوب في مختلف العصور، وفي جميع الدرجات الثقافية، أي "أن تفسيره

---

[1] عثمان أمين رائد الفكر المصري: محمد عبده، مكتب الأنجلو مصرية، القاهرة، ط 2، 1965، ص 172، 178.

[2] ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، شارع الصوراني، بيروت، لبنان، د (ط)، 2001، ص 159.

[3] المرجع السابق ، ص 159.

للقرآن كان وسيلة فعالة لإصلاح المجتمع الإسلامي وكان مشبعا بروح أخلاقية ملائمة لذوق عصره ومتطلبات زمانه"[1] .

ومن خلال تحليله لقراءة النص القرآني في الفكر الحديث وبالتحديد عند الاتجاه السلفي الذي مثله السيد قطب، وذلك من خلال القراءة الإيديولوجية للنص القرآني والتي حاول من خلالها خلق علاقة حميمية بين النص القرآني والواقع الإنساني وكذلك بالنسبة للاتجاه الإصلاحي مع محمد عبده الذي تميزت القراءة التفسيرية عنده بطابع روحي إنساني بمعنى "لم يكن هدفه الأول إعطاء فهم صحيح للنص القرآني بقدر ما هدف إلى إصلاح المجتمع الإسلامي"[2]، ومن هنا يمكن القول أن الدراسات الحديثة اعتبرت القرآن هو المرجع الأساسي والوحيد لأي إصلاح يرتجى.

ثالثا: قراءة النص القرآني في الفكر المعاصر

في الحقبة المعاصرة تجلت إمكانية الاستفادة من آليات الفهم المعاصر في قراءة النصوص الدينية مع الفلاسفة الغربيين فيما يعرف بمجال القراءة النصية في العهدين القديم والجديد، وهذا ما جعل الفلاسفة والمفكرين العرب ينقلونها إلى القرآن الكريم أمثال علي حرب وأبو زيد ومحمد أركون، حيث حاولوا من خلالها فهم النصوص القرآنية وإخضاعها للدراسة التاريخية والنقدية من أجل إزاحة جدار القداسة عنها بل أكثر من هذا نجد القرآن في الفكر المعاصر ذا أهمية كبرى ذلك وأنها هذه الآليات المنهجية والتي تساعد على فهم أشمل من جهة، ومن جهة أخرى تتفق مع مستجدات العصر، وذلك من خلال الخطابات المعاصرة التي تركز على المنهج أكثر من الموضوع. وهذه الآليات وتنوعت لاسيما في مجال الخطابات القرآنية خاصة بعد تطور العلوم الإنسانية ولعل أهم منهج عرف رواجا كبيرا لدى المفكرين الذين سعوا لفهم النص القرآني هو التفكيك حيث سعى كل من محمد أركون وعلي حرب إلى تطبيقه على النص القرآني وكذلك

[1] علي مبروك: الحداثة لعبة بين الجنرال والباشة، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 2006، ص 510.
[2] المرجع نفسه، ص 510.

نجد أبو زيد الذي يؤكد على أهمية الهرمينيوطيقا في التعامل مع النص القرآني خصوصا في فهم الوحي القرآني.

1/ قراءة أبو زيد:

يعتبر أبو زيد باحث إسلامي مهتم بالدراسات القرآنية على وجه الخصوص حيث كانت محاولاته الأولى بعنوان الاتجاه العقلي في التفسير، وهي دراسة في قضية المجاز في القرآن، أما المحاولة الثانية فعنونها بـــ "فلسفة التأويل" وهي أيضا دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي وسميت بمحاولة الثالثة بمفهوم النص "حيث يتناول في هذا الكتاب بالنقد والتحليل النص القرآني بصفته منتجا ثقافيا"[1]، أنتجه واقع العرب التاريخي والاجتماعي خلال عهد النبوة، فهو تعامل معه كنص لغوي مرتبط بالثقافة التي تشكل خلالها واللغة التي كتب بها وبهذا المعنى نجده مثل أدونيس الذي يتعامل مع النص القرآني بوصفه نصا لغويا مثله مثل النص الأدبي أي "يقرأه خارج البعد الديني وهذا الموقف يتجلى في كتاب النص القرآني وآفاق الكتابة"[2] كذلك بالنسبة له نتاجا معرفي يخضع للشروط النقدية التي تخضع لها الخطابات البشرية ولكن الفرق بينه وبين أبو زيد هذا الأخير لا يملك الآلة النقدية التي يستخدمها أركون في تحليلاته بل في تفكيكاته للنص القرآني،" فأبو زيد يرى بأن النص القرآني مرتبط بالواقع وينتمي إلى ثقافة البشر كما أنه لا ينكر الإيمان بألوهية مصدره"[3].

وهذا يعني أنه يتعامل مع القرآن ليس كظاهرة عينية مفارقة بل كظاهرة مشروطة أي عبارة عن ممارسة الخطابية وفعالية بشرية، تاريخية ودنيوية.

---

[1] علي حرب: الاستلاب والارتداد، الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 1997، ص 94.

[2] المرجع نفسه، ص 95.

[3] المرجع نفسه، ص 96.

فمحاولة أبو زيد لدراسة القرآن وعلومه هي إعادة النظر في مفهوم الوحي وذلك عن طريق البحث في الشروط التاريخية والمعرفية التي جعلت الوحي أمرا ممكنا ومعقولا، "وكذلك حاول تحليل مستويات النص من خلال طريقته في إنتاج الدلالة والكشف عن آليات تشكله، خصوصا فيما يخص إختلافه عن النصوص المشابهة له كالشعر وتحوله من تغيير الواقع إلى مجرد مصحف للتقديس وهذا يعني انفصاله عن الواقع الذي أنتجه"[1].

من هنا نستنتج أن أبو زيد حاول تخليص القرآن من النظرة التقديسية، واختراق الحاجز القدسي والدخول في دائرة الممنوع؛ ولهذا كتابه "مفهوم النص" يندرج ضمن الأعمال المخصصة لنقد الفكر الديني عموما وللخطاب القرآني خصوصا وبالتالي فهو مثله مثل المفكرين العرب على اختلاف مناهجهم وأساليبهم وتفاوت نصوصهم وخطاباتهم انطلاقا من طه حسين وإسماعيل مظهر وصولا إلى المعاصرين كصادق جلال العظم، وأدونيس، وأركون، وغيرهم ممن يدخلون في مشروع نقد الفكر الديني والعقل الإسلامي أصلا وفرعا، قرآنا وتفسيرا.

وبالتالي يمكن القول أن الإشكالية التي أثيرت من طرف أبو زيد هي الموقف من النص القرآني من حيث مفهومه وآليات اشتغاله وأنماط توظيفه، فهو يقرؤه قراءة تاريخية وإنسانية، لا قراءة لاهوتية أسطورية، وهذا يعني أنه حاول ربط النص القرآني بالواقع الإنساني، فجعله منوطا بالحياة المعيشية، وتقريبه من الأفراد حتى يفهمه أكثر ويعمل به، متجاوزا بذلك النظرة اللاهوتية العامة.

2/ قراءة علي حرب:

يعد علي حرب مفكرا لبنانيا اهتم هو الآخر بإعادة قراءة النص القرآني حيث وظف منهج التفكيك وأشاد به في حقل القرآنيات كما هو الحال عند أركون، فلقد اعتبره شكلا من أشكال

[1] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1996، ص 138.

التفكير أفاد أصحابه والذين مارسوه من كل الإنجازات الفكرية المختلفة، فهو يرى بأن النص النبوي القرآني ميزته الاتساع بل إن إعجازه يكمل في كونه يتسع معناه اتساعا يجعله يجمع المختلفات ويقبل المتعارضات، فنحن نجد فيه الناسخ والمنسوخ، والظاهر والباطن، والمحكم والمتشابه، والحقيقي والمجازي، والمجمل والمفصل، والعامي والخاص، والعقل والنقل، والأمر والنهي، والحسي والمثال، "وهذا يعني أن النص القرآني التعارف أو التناقض لأنه ليست هاته الثنائيات أو المتضادات بل هذه النظرة توجد من ينظر إلى النص القرآني نظرة أحادية أي وحيدة الجانب ومقفلة، ولا يجوز البحث فيها"[1].

بل هذا الاختلاف والتعدد والتعارض والتباين هو رؤية كونية تنفتح على مختلف عناصر الوجود ومراتبه وعوالمه، كما نجده يندر القراءة الحرفية للنص ويرى بأنها قراءة أهل الظاهر وهم المتمسكون بحرفية النص (النصيين)، الممسكون عن التفسير والتأويل وهم يرون أنه لا وجه في النص إلا الوجه الظاهر، وأن اللفظ لا يحتمل إلا معنى واحد وظاهر بذاته لا يحتاج إلى شرح أو تبيان فهو يرى بأن القراءة الحرفية الظاهرية ليست ممكنة، "وهي تؤدي إلى اللاقراءة، لهذا لابد من قراءة تقوم على اكتمال روح النص بالبحث عن معانيه الجوهرية أو الكشف عن دلالاته الأصلية ومقاصده الخفية"[2].

كما تحدث عن الوحي بما هو صدور عن الغيب، فقد خلع شيئا من قداسته على اللغة العربية وساهم في ترسيخه وتعزيزها وذلك لما يحتويه من ميزة بلاغية، "أي أن اللغة التي يحتويها أعطت دليلا على صحة النبوة وقدمت جهة على أحقية الوحي، فلقد اكتسب النص القرآني مصداقيته بالنسبة للجاهلين من كونه معجزة البلاغة العربية كونه جاء قرآنا عربيا وكتب بلسان

---

[1] علي حرب: نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 2، 1995، ص 19.

[2] المرجع نفسه ، ص 09.

عربي مبين"[1]، وهذا يعني أن الوحي هو العامل الرئيسي الذي ساهم في إثبات صدق وأمانة النص القرآني، من حيث البلاغة والفصاحة التي احتوى عليها، كما كان دليلا قاطعا على صحة النبي صلى الله عليه وسلم، خاصة بالنسبة لفئة الجاهلين الذين أثر فيهم بسرعة.

كما نجد أن علي حرب لا يفرق بين النصوص على اختلافها، أي لا يوجد فرق بين نص وآخر من حيث المضمون أو المحتوى أو من حيث الموضوعات أو الطروحات، بل الاختلاف بينها يكمن في كيفية بناء الخطاب وطريقة تشكله وآليات اشتغاله ومن هنا يرى علي حرب أنه يمكن الجمع بين النص الفلسفي وبين النص النبوي القرآني ذلك وأن كلاهما يشكل نصا لغويا ويتألف من وقائع خطابية بالرغم من أن النص النبوي يستخدم آلياته الخاصة في إنتاج المعنى وله استراتيجية مختلفة في توظيف الدلالة، "ولكن هنالك آليات عامة تشترك فيها النصوص على اختلافها سواء كانت فلسفية أو شعرية أو نبوية مثل: الشيفرة والرسالة"[2]، وهذا بالطبع إن دل على شيء إنما يدل على أن النص القرآني مثله مثل النصوص الأخرى أو بمعنى آخر بدأ النص القرآني يكسب مشروعيته ويفرض حقيقته بغض النظر عن الثقافات واللغات.

كما يرى بأن النص الحقيقي أو كما يسميه النص القوي هو الذي يسمح لنا بنقده وتفكيكه لاستكشافه من جديد، ومثال ذلك قراءة ميشال فوكو للنص الأفلاطوني خصوصا في مسألة الحب، حيث تراكمت فيها التأويلات والتفسيرات الماورائية لأفلاطون. ولهذا نجد فوكو بحث عن حقيقة الحب بوصفه علاقة بالحقيقة ويتحول معها العشق الحقيقي إلى عشق للحقيقة وهذه القراءات تكشف على "أن النص القوي يصعب حصره أو اختزاله إلى مجرد مذهب أو معتقد ولا يحتاج من يشرحه بقدر ما يحتاج إلى من يقرؤه قراءة فعالة منتجة تقرأ فيه ما لم يقرأ"[3] ،

---

[1] علي حرب: التأويل والحقيقة، قراءة تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للنشر والتوزيع، ط 2، 2007، ص 10.

[2] المرجع السابق ، ص 11، 12.

[3] علي حرب: التأويل والحقيقة، مرجع سابق، ص 13.

وبالطبع هذه القراءة لن تكون محققة إلا عن طريق منهج التفكيك، فالنص النبوي مثلا لا تكمن أهميته في كونه يروي الحقيقة أو يتطابق معه بل تكمن بالدرجة الأولى في حقيقته هو، أي في رؤيته للوجود وفي آليات إنتاجه للمعنى وكيفية تعامله مع الحقيقة، وبهذا الصدد يمكن القول أن علي حرب اهتم بالتفكيك كمهج لقراءة النص القرآني بغية الوصول إلى الحقيقة لكنه لم يركز على استعماله بقوة في مجال القرآنيات.

وبالتالي انطلاقا من هذا التحليل للعلاقة بين النص القرآني وآليات الفهم في الفترة المعاصرة والتي ركزنا فيها على أراء الفلاسفة المعاصرين الذين اشتغلوا بالدراسة القرآنية كعلي حرب، وأبو زيد، فإننا نستنتج بأن القراءة التفكيكية لم تكن ظاهرة بشكل جلي في قراءتهم للنص القرآني إلا أنهما إهتما بالتفكيك وأشادوا به كطريق يوصلهم للحقيقة القرآنية وجعلها واضحة المعالم للآخرين من المجتمع العربي الإسلامي

الـــفصل الثـــانـــي

المبحث الأول : العقل في الخطاب العربي الإسلامي

المبحث الثاني : أركون و إشكالية المنهج

المبحث الثالث : نحو إعادة تشكيل عقل عربي إسلامي جديد

المبحث الأول : العقل في الخطاب العربي الإسلامي

ينطلق المشروع الأركوني المتضمن نقد العقل الإسلامي من خلال نظرته لعدم وجود نقد علمي أو تحليل تفكيكي للمبادئ و آليات هذا العقل.

و أبرز تجليات غياب هذا النقد هو اتساع دائرة اللامفكر فيه و المستحيل التفكير فيه في الفكر الإسلامي.حيث يؤكد حرصه على الإلتزام بمبادئ المعرفة العلمية و احترام حقوقها مهما يكن الثمن الإيديولوجي الذي ينبغي دفعه للقيام بذلك . و يقدم لنا الحقول المعرفية التي ينبغي أن تكون محل بحث و نظر في إطار العقل الإسلامي[1] نذكر منها:القرآن، جيل الصحابة ، رهانات الصراع من اجل الخلافة ...،كما يعتبر محمد أركون المنهج التفكيكي ضرورة لابد منها من أجل تطبيق المنهجيات و الإشكاليات الجديدة على الفكر الإسلامي و هي كل ما يتعلق بمنهجيات العلوم الإنسانية من تاريخية، سيميائية ،دلالية، أنثروبولوجية و فلسفية.

يعطي محمد أركون مفهوما للعقل الإسلامي يختلف عن كل المفاهيم التي أعطيت من قبل المفكرين و الفلاسفة سابقا ، فهو يستبعد العقل في شموليته و مطلقيته،أي يبتعد عن مفهوم العقل "كمجموعة الوظائف التي تكون المعرفة موضوعها بكل معاني الكلمة إحساس، تداعي ، ذاكرة ،خيال ،إدراك ، وعي"[2].كما أنه يستبعد العقل في مفهوم الخالد ،الذي عمل بها و تبناها المفكرين و الفلاسفة ،و المسلمون بالأخص ، حيث يريد العقل داخل التراث و التاريخ الإسلامي لا العقل الشكلي، و إنما عقل يتغير و يتطور بتغير التمظهرات التي تحدث في التاريخ الإسلامي .

محمد أركون يرى ان العقل الإسلامي " ليس إلا صيغة من صيغ العقل و ليس كل العقل(..)إنه ليس عقلا أبديا و أزليا و إنما عقل تاريخي له نقطة تشكل و بداية و نهاية ، مثله مثل أي عقل في التاريخ "[3]. أي أن العقل الإسلامي عقل تزامني يرتبط بالأحداث التي تحدث في الوقائع التاريخية،و بهذا محمد أركون لا يريد من العقل أن يكون جوهرا ثابتا و هذا ما نجده في

---

[1] أحمد بوعمود :الطاهرة القرأنية عند محمد أركون،منشورات الزمن الدار البيضاء، ط2010،01 ، ص 27.

[2] فارح مسرحي : الحداثة في فكر محمد اركون ، الدار العربية للعلوم ،ناشرون،منشورات الإختلاف، ط2006،1، ص 63.

[3] المرجع نفسه ، ص 64.

مفهوم العقلانية في الفكر الحداثي و التي تعني عدم الخضوع لأي سلطة غير سلطة العقل و بالخصوص سلطة الدين.

كما أن تحديد الانطلاقة الأولى للعقل الإسلامي من خلال اعتماده على الأصل أو التأصيل من خلال رسالة الشافعي حيث يقول:" الفكر الإسلامي اعتمد و لا يزال يعتمد على عملية التأصيل، أي البحث عن أقوم الطرق الاستدلالية للربط بين الأحكام الشرعية و الأصول التي تتفرع أو لتبرير ما يجب الإيمان به، و يستقيم استنادا إلى فهم صحيح للنصوص الأولى المؤسسة للأصول التي لا أصل قبلها و لا بعدها ...و تعتبر رسالة الشافعي المحاولة الأولى لتأسيس ما ازدهر بعده باسم أصول الفقه"[1].

إن اختيار أركون لرسالة الشافعي ترجع إلى أنها في نظره مرحلة تأسيس لطريقة معينة من التفكير حيث اشتغل الفكر الإسلامي بما تضمنه على الرغم من الاحتكاك الذي مس هذا الفكر،من خلال عدة أنساق خصوصا الفلسفة اليونانية و الفكر الحديث.

فمحمد أركون حلل رسالة الشافعي من اجل معرفة جوانبها و خصائص العقل الإسلامي ،حيث بدأ التحليل بشكلها و ظروف كتابتها، فيقول :" يكفي أن نلقي نظرة على عناوين الفصول المتضمنة في الفهرس لكي نكتشف أنها تعالج جميعا موضوعا أساسيا و مركزيا واحدا هو أسس السيادة العليا أو المشروعية العليا في الإسلام" [2].

هذه السيادة تشمل ثلاثة مراتب: القران الكريم باعتباره مصدرا للسيادة الإلهية ثم السنة و التي تمثل السيادة العليا للنبي صلى الله عليه وسلم و أخيرا في الإجماع و القياس و الاستحسان و الذي يمثل العمليات البشرية من أجل تحديد تجسيد السيادة العليا و احترامها.

إن رسالة الشافعي عند استقراء شكلها و تحديد موضوعها، نجده يرجع فيها للعقل مجال القياس و الاستنباط المقيد بالأصل أي بالقرآن إذ انه يستنبط من أحكامها ما يحتاج للاستكشاف في النصوص ، حيث أن " العقل الديني يشتغل داخل إطار المعرفة الجاهزة ، و يستخرج المعرفة

[1] محمد أركون : الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، تر :هاشم صالح، دار الساقي، بيروت،لبنان،ط3،ص 30،31.

[2] محمد أركون : تاريخية الفكر العربي الإسلامي ،تر :هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي ،بيروت ،ط 1986،01،ص 66.

الصحيحة استنادا إلى العبارات النصية للكتابات المقدسة لذلك فالعقل الديني بطبيعته عقل تابع "[1].

و إذا حاولنا تصنيف هذا العقل فإننا نجده في المرتبة الثانية بعد النص الأصلي ،حيث انه يستخرج أحكاما من نصوص سابقة و هذا ما يؤكده محمد أركون بقوله :" فهو العقل الخادم للوحي و لا يجرؤ أبدا على مبادرة السؤال أو تأويل لا يسمح به الوحي المحيط بكل شيء، و لا يدرك العقل شيئا إدراكا صحيحا إلا إذا اعتمد على الوحي المبين "[2] .

من خلال طرح محمد أركون لكلام الشافعي يتضح أن العقل الذي يقول به لا يخرج عن سياج الدوغمائية، حيث أن الشافعي يرى بأن أهل الدين لا يصيبهم شيء لأن لديهم كتاب يهتدوا به ، و لهذا فحسب محمد أركون فإن معنى هذا " أن سبيل النجاة في الدار و الآخرة و وسائل الوصول إليها مشروحة بكل وضوح لكل البشر في القرآن، فإن أول مهمة ينبغي للعقل القيام بها تتمثل في القراءة الصحيحة للقرآن "[3] .

و هذا ما يكرس محدودية العقل و يجعل حدود البحث مغلقة و بالتالي يظهر مجال اللامفكر فيه، و عليه فإن العقلية الدوغمائية سترتبط بشدة ببعض العقائد الدينية ، لنقول أن العقل الإسلامي أو بالأحرى العقل المرتبط بالشافعي لا يخرج عن دائرة الوحي و يبقى تابعا له و محترما للنص القرآني .كما يرى محمد أركون أننا عندما نعرض العقل الإسلامي للإبستيمية فهو لا يميز بين الناحية الأسطورية و الناحية التاريخية، فالاعتقاد المرسخ عند المسلمين أن جوهر الإسلام القرآن و هو صالح في كل الأمكنة و الأزمنة فالجميع "يتحدثون عن الإسلام، دون أن يخامر أحدهم أدنى تردد أو يدرك أنه يطرح في الحقيقة فهمه هو للإسلام أو لنصوصه "[4]. فهو عقل دوغمائي مغلق داخل فضاء قوروسطي فهو يملك قيمة تاريخية لا يقبل التفحص و كل ما ينتجه مستنبط من الوحي و الذي يؤثر يشكل توجه الفكر توجيها حتميا .

---

[1] فارح مسرحي : الحداثة في فكر محمد أركون ، مرجع سابق، ص 33.

[2] محمد أركون : أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟ ، تر : هشام صالح ،دار الساقي ،بيروت لبنان، ط 1، 1955،ص 02.

[3] محمد أركون : تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مرجع سابق ، ص 79.

[4] نصر حامد أبو زيد : الخطاب الديني المعاصر آلياته و منطلقاته، الإسلام و السياسة ،المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر 1995، ص47.

يعتبر أركون فيلسوف قرطبة قمة المعقولية متزامنا مع عصره، فكفاءته الدينية و الفلسفية المستعملة في الكثير من مؤلفاته لا يمكن أن تخرج من الانغلاق الدوغمائي العقائدي، فيقول محمد أركون :" لا يمكن أن ننسى أن ابن رشد ينتمي إلى عصره ،و ينبغي موضعته داخل هذا العصر بكل الإمكانيات العلمية المحددة و المحدودة لذلك العصر، فلقد حاول البرهنة على رأيه مستخدما وسائل عصره، و توصل إلى نتائج معينة و لكن هذه النتائج ليست نهائية بخصوص الموضوع ، و لا تلزم اليوم إطلاقا "[1].

إن ابن رشد كان محل إلهام المفكرين الحداثيين في أوروبا و بالتالي لا يمكن أن نضعه في خانة مفكري و عقلانيي القرون الوسطى، و لكن محمد أركون يرى أن نتائج عقلانيته لا يمكننا أن نموضعها في حل المشكلات التي نواجهها اليوم ، فعقلانية ابن رشد على حسب محمد أركون تابعة إما للفكر الأرسطي أو للمرجعية الدينية و بالتالي لا يوجد استقلال و سيادة للعقل الرشدي حيث يؤكد في هذا الصدد " إن ابن رشد يعطي ثقة كبيرة لتعاليم المعلم الأول أرسطو كما أنه كان يشاطر المسلمين العقائد الخاصة بالوحي و طريقة نقله أو جمعه في المصحف و هذا الموقف أمام هيبة التراث الديني و هيبة التراث الفلسفي العائد إلى مؤسسه هو الذي يميز بالضبط العقلية القروسطية "[2] .

الملاحظ أن العقل الإسلامي ظل تابعا مقلدا رغم محاولات العديد من المفكرين مع دخول القرن التاسع عشر ميلادي إصلاحه، و مسايرة التغيرات المستجدة حولهم ، كمدرسة الاجتهاد الجديد "لمحمد عبده" و تلاميذه، و مساهمة العديد من المفكرين و الكتاب و الأدباء في عملية التنوير و اللحاق بالتاريخية المتعطلة في الفكر العربي الإسلامي .إلا أن دراسة محمد أركون لسير هذا العقل منذ المرحلة الكلاسيكية أفرز استنتاجا مأساويا مفاده أن العقل الإسلامي أنتج عقلا دينيا ميتافيزيقيا دوغمائيا يصعب بل يستحيل زحزحة شروط تبعيته و صلابته المتواترة.حيث أن عمليات الاجتهاد الخلاقة و المبدعة بكل تلك الأعمال و الإنجازات العقلية الإسلامية قد خدمت

[1] محمد أركون : قضايا في نقد العقل الديني ،تر : هاشم صالح، دار الطليعة ، بيروت،ط1،ص 24.

[2] فارح مسرحي : الحداثة في فكر محمد أركون ،مرجع سابق ، ص 78.

الفكر العربي الإسلامي،و ساهمت في ترسيخ العقائد و توطيد الإسلام منذ لحظة انبثاقه إلى الآن.كما أن محمد أركون لا ينكر ذلك الدور الذي لعبته إيديولوجيا و اجتماعية تلك الحركات الفكرية التشريعية الكبرى في لف المجتمعات الإسلامية حول بعضها البعض، رغم كل الأحداث الضاربة داخليا و خارجيا، تم إبعاده عن الفوضى الإجتماعية إلا أن بقاء هذه الأعمال كفكر الشافعي و بقية الأئمة الآخرون يظل فكرا خدم مرحلة زمكانية معينة من السير التاريخي الإسلامي لا يمكنه أن يكون صالحا لكل زمان و مكان كان فيهما الإسلام و المسلمين، ليعالج شؤون الأمة المنكبة على التقدم،كما يؤكد على ذلك محمد أركون بأن التوجهات الحداثية و العلمية ستخترق العالم عاجلا أم آجلا.

الحداثة التي يعبر عنها كانط :" هي خروج الإنسان من قصوره الذي هو نفسه مسؤول عنه،قصور يعني عجز عن استعمال عقله دون إشراف الغير "[1].فالحداثة الأوروبية قد تشكلت وفق تغيير ذلك المسار التاريخي المجتهد الذي بتر العقل و التعقل إلى إعطاء معنى آخر للوجود الإنساني المستقل بعقله و المكرس لذاتيته المعقلنة الباحثة عن الحقيقة بفهم هذا الوجود الواقعي.إلا آن انتشار هذه الحداثة و ترحالها المفتوح قد شكل صدمة هائلة للفكر العربي الإسلامي ، حينما انبهر بما جلبته الحداثة المادية من رفاهية تكنولوجية استوردوها قصد شراء الحداثة دون مراعاة الجانب الفكري الحداثي الصانع لها،و الذي باستطاعته قلب الفكر و تحطيم أصنامه من أجل تفتح حضاري تتساوى فيه المعطيات الحداثية المادية بالفكرية العقلية.

يقوم محمد أركون بالتمييز بين الحداثة الفكرية و الحداثة المادية ، حيث يقول :" أقصد التمييز بين تحديث الوجود اليومي للبشر و بين تحديث موقف الفكر البشري من مسألة المعنى (أو فهم الوجود،أو رؤيا العالم) فالحداثة العقلية أو الفكرية هي ما يهتم بكل أنماط معرفة الواقع و تأويله أقصد الواقع الخاص بالوجود البشري"[2].و هذا ما ترجمته رؤية العرب و أخذهم للحداثة كما هو

[1] محمد سبيلا : دفاتر فلسفية ،دار توبقال،ط3،2008، ص 44.

[2] مجلة العالم العربي في البحث العلمي ، العدد 10-11، 1999، ص 100-101.

الشأن في المملكة السعودية(مثال يعبر به أركون) التي تم فيها إدخال التحديث التكنولوجي في وقت كانت فيه مقاومة شديدة للتحديث الفكري خاصة بما يتعلق بالدين و تغيير الماضي.

و لا يتوقف محمد أركون في إعطاء الأمثلة من العالم العربي الإسلامي لحالة الأخذ بالحداثة، و كيفية التعامل معها وفق المعطيات الإجتماعية و السياسية و كذا الثقافية التي حالت دون الوعي التام بهذه الحداثة، التي كرست لإنقاذ العقل من تبعياته و سحبه نحو فكر مستقل بذاته ، لنجد ملاحظاته الهادفة إلى تأمل الواقع قصد معرفته و التمكن من معايشته و السيطرة عليه ،لذلك لابد من معرفة و بشكل مطابق و صحيح كل المجالات الحساسة للمعرفة. هذه الأخيرة التي تشترط عقلا عربيا إسلاميا واعيا بعدما يستطيع التخلص من قيوده و فك أسره الدوغمائي بالخروج من غوغاء المصير المحتوم و المفروض،و كذا الإيديولوجيا المرسومة و السائرة في طريق الأرثوذكسيات المدمرة للعقل العربي-الإسلامي، لذا يرى محمد أركون أن أول الشروط لابد ان يطبعها العلماء، و خصوصا علماء الدين "الذين عليهم لعب دور الوسطاء دوي مصداقية بين الوعي الإيماني، و متطلبات المعرفة العلمية الحديثة ...هذه الشروط من الإصغاء المتبادل و التسامح و الإنفتاح"[1].

[1] محمد أركون : من الإجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ،دار السافي ،ط1،1991،ص 21.

المبحث الثاني : أركون و إشكالية المنهج

يرى المفكر محمد أركون في العقل الغربي و ما نتج عن عصر الأنوار من تقدم في مختلف المجالات الطريقة المثلى لدراسة النصوص بالعقل العربي ، إلا انه يركز على الجانب الثيولوجي و يرى أن الذروة في هذا الانتصار هو آلية تحرر الذات و استقلاليتها عن العقل الكنسي اللاهوتي الذي سيطر مطولا و خاصة في القرون الوسيطية، لهذا أراد محمد أركون أن يهتم بالتراث الإسلامي دون إحداث قطيعة مطلقة و جذرية مع التراث، فمختلف إنتاجاته الفكرية تتناول التراث تناولا نقديا و ذلك لإعادة بلورة العقل الإسلامي .

إن البحث في المشروع الأركوني يجعلنا نعود إلى أصول و مرجعيات هذا المشروع،و قبل الحديث عن هذه المرجعيات سنتوقف عند القرن الرابع هجري أو جيل ابن مسكويه حيث يعتبره أركون قد امتلك نزعة إنسانوية تحررية اتسمت بسمات ليبيرالية إذا صح القول،باتجاهين :" اتجاه الموضوعات المبحوثة في الدين و الاجتماع البشري، و اتجاه المنهجية و هي منهجية عقلانية لم تقتصر على الفلاسفة بل شاركهم فيه حتى المتكلمون، بمن في ذلك الأشاعرة ..."[1].

[1] محمد أركون ،المفكر و الباحث و الإنسان(حلقة نقاشية نظمها مركز دراسات الوحدة العربية)رضوان السيد،تحرير عاد الإله بلقزيز ،بيروت، ط 1، 2011،ص 24.

إهتمام محمد أركون بمسكويه و زملائه أمثال التوحيدي و العامري كان انطلاقا من اعتبارهم أن للإسلام بزوغ تنويري و لكن سرعان ما انقضى بالدغمائيات المتجذرة في تلك القرون على الرغم من التفاف محمد أركون إلى التراث الإسلامي أو بالأحرى إلى جيل مسكويه، و رأى فيهم الذروة الأولى إلا انه يجب الإنعكاس كثيرا في الحداثة الغربية التي بلغت أوجها مع فرنسيس بيكون ،و رونيه ديكارت و غيرهم.فالأنوار و ما جاء معه من عقلانية هو الذي أسس و سير ديناميكية الفرد و سيادته و سيطرته على الطبيعة،و تجاوزه امبريالية الذات الإلهية المتعصبة و المسيطرة على الكون عامة.

محمد أركون يدعونا إلى تحليل الحداثة و بسطها من أجل فهمها و ذلك للحاق بها و مسايرتها ،و من ثمة نقدها و تجاوزها و إبراز ما أتت به، بمعنى أن الفكر العربي الإسلامي من أجل أن يتخلص من الجمود الذي بات يسيطر عليه،حيث يقول :" إذا ما قبل المسلمون المعاصرون أن ينفتحوا على هذه المنهجيات و العلوم الحديثة ،فإنهم يستطيعون زحزحة الصخرة من مكانها، و تجديد نظرتهم جذريا للظاهرة الدينية "[1].فالمنطلقات الأساسية للمشروع الأركوني تبلورت على مرتكزات فلسفية و علمية منها البنيوية و التفكيكية و التأويلية،و الأركيولوجيا ...، فمحمد أركون قد وجد ضالته لتأسيس مشروعه في هذه المناهج الحديثة من أجل التحرر من أرثوذوكسية العصور الوسطى التي لم تنتج غير الجمود و الانسداد.

تركزت جهود دي سوسير إلى التوجه نحو استكشاف علاقة اللغة بمضامينها، فبحثه كان مختلفا عن غيره من اللغويين ،فإذا كان اهتمامهم مدى مطابقة عناصر و مكونات اللغات التي افترضوا من قبل أنها متقاربة، فإن دي سوسير كان منكبا على تبيان أن العناصر اللغوية غير معطاة مباشرة،و ان بحثا كاملا يجب إجراؤه للتعرف عليها و الإعتراف بها.و ذلك ان اللغة مكونة من كلمات، و هذه الأخيرة ما هي إلا رمز، و بالتالي فاللغة هي نظام من الرموز،هذا النظام حسب دي سوسير مكون من :" الصوت أو المكون الصوتي و يسميه الدال ، و المكون الذهني و يسميه

[1] محمد أركون : الإسلام أوروبا الغرب ،رهانات المعنى و إرادات الهيمنة،دار الساقي ،بيروت،ط2،2001،ص 196.

المدلول ، و من التحام الدال و المدلول يتولد المعنى "[1]. حيث غير دي سوسير النظرة إلى اللغة بعدما اعتبر هذه الأخيرة مجموعة من الإشارات و الرموز تعبر عن أفكار كانت ترى في اللغة مجرد وسيلة للتعبير،هذا التصور للغة غير المفهوم التقليدي لها و أحدث ثورة عارمة في البحث اللغوي المعاصر،مما ساهم في ضبط اللغة على المستويين التعاقبي التطوري و الواقعي التزامني حيث يقول دي سوسير :" لبيان أن اللغة لا يمكن ان تكون إلا منظومة من قيم مجردة،يكفي الأخذ في الحسبان اعتبار العنصرين الذين يشاركان في وظيفتها و هما الأفكار و الأصوات...فكل شيء إنما يتم بين الصورة السمعية و التصور و ذلك ضمن حدود الكلمة مقدرة كمجال مغلق موجود في ذاته "[2]،من خلال هذا القول يمكننا أن تعتبر أن منظومة اللغة تنحصر في ردة فعل فرد ما جراء سماعه لصوت ما.

من خلال هذا العرض المقتضب حول البنيوية خاصة من جانبها اللغوي عند دي سوسير تتضح لنا العناصر التالية :

1 ـــــــ استخدام مفهوم النسق بكل ما يترتب على ذلك .

2 ـــــــ أسبقية التحليل التزامني على التحليل التعاقبي .

3 ـــــــ بنية النسق بنية موضوعية تستبعد كل قصد ذاتي .

و على هذا كانت البنيوية و خاصة في تركيزها على اللغة أحد ركائز المشروع الأركوني و ذلك لتعدد أنظمة اللغة البلاغية بحسب تعدد أنماط الثقافات للمجتمعات عبر العصور .

كما يشكل الهدف من المنهج الأركيولوجي مع ميشال فوكو هو بلوغ العلمية ،و إغفال المفاهيم المحورية التي شكلت تراث الغرب و الفلسفات العقلانية المثالية.حيث سعى إلى تأسيس مقال صارم يتسم بالنقدية و العلمية و الشمولية و يتبع منهج البحث و التنقيب في خبايا البنية المعرفية التاريخية و الإجتماعية للمجتمع الغربي .و الذي يظهر فيه الغرب عاريا مجردا من حصانته العقلانية و الأخلاقية ،السياسية و حتى اللاهوتية .فالمبدأ الحفري يقول:" كل منظومة معرفية تقول

---

[1] عمر مهيبل:إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة،الدار العربية للعلوم،منشورات الإختلاف،المركز الثقافي العربي،ط1،2005،ص 217.

[2] فرديناند دي سوسير : محاضرات في الألسنية العامة ،تر:يوسف غازي مجيد النصر،منشورات دار الثقافة ،بيروت،1984،ص 137-139.

كل ما إمكانها قوله،و ترى كل ما بإمكانها رؤيته،نظام كلمات و الأشياء تخترقه جملة من الاهتزازات و التصدعات لينهار كل ما على سطح معرفي،و تقوم على أنقاضها منظومة معرفية أخرى تعيد تنظيم و ترتيب موضوعاتها و آليتها المنهجية و التمحيصية بنمط آخر "[1].فالتجربة الفوكوية ترفض البساطة و تدعو إلى الممارسة الفكرية الجديدة ، لهذا استخدم محمد أركون مفاهيم و مصطلحات فوكو و خاصة مصطلح الإبستيمية و بالطبع فإن استخدامه لهذا المصطلح غرضه تحقيب الفكر العربي الإسلامي إبستيمولوجيا [2].

و مثلما اعتمد فوكو على مفهوم القطيعة نجد أن محمد أركون كذلك يؤكد على هذه القطيعة العميقة بين العصور معرفيا "و على غرار فوكو، يلاحظ أن أركون جدد قطيعة بين المعرفة الحديثة و المعرفة التي سبقت العصر الحديث،و لا سيما المعرفة القروسطية "[3].و بهذا فإن المفاهيم و المصطلحات الإبستيموليوجية كانت حاضرة بقوة في التصور و الطرح الأركوني بما في ذلك مفهوم القطيعة.

كما يمثل جاك ديريدا أحد الفلاسفة الذين أرادوا تكسير الأنساق الميتافيزيقية،منطلقا من سياق علمي حدده ببنيوية دي سوسير و ذلك بوضع اللسانيات كركيزة لنقد الميتافيزيقا،فهو يسعى لإيضاح أسس علم الكتابة " يشير بعلم الكتابة بوصفه الخيط الموجه العلمي لنقد الميتافيزيقا، بمقدار ما يتصدى لجذور الكتابة الصوتية، أي الكتابة المصوغة على نموذج الكلام، و بالفعل مثل هذه الكتابة ليس ملازما للفكر الميتافيزيقي و حسب بل يعود أيضا إلى الأصل ذاته، دريدا على يقين أن الكتابة الصوتية هي الوسط الذي تمت فيه المغامرة الميتافيزيقية الكبرى، و العلمية و التقنية و الإقتصادية للغرب محدودة في الزمان و تلامس اليوم حدودها "[4].

---

[1] محمد شوقي الزين : تأويلات و تفكيكات (فصول في الفكر الغربي المعاصر)،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء، المغرب،ط2002،1،ص 151.

[2] محمد أركون : من فيصل التفرقة إلى فصل المقال...أين هو الفكر الإسلامي ؟،تر:هشام صالح،دار الساقي ،بيروت،لبنان،ط1995،2،ص 6-7.

[3] رون هاليبر: العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب،الجهود الفلسفية عند محمد أركون،تر:جمال شحيد، الأهالي للطباعة و النشر و التوزيع، دمشق، سورية،ط2001،1،ص 45.

[4] يورغن هابرماس :القول الفلسفي للحداثة،تر: فاطمة الجيوشي،منشورات وزارة الثقافة ،دمشق،1995،ص 259.

إن ما أخذه دريدا أي علم الكتابة، يحتوي على قواعد لغوية، و ذلك من اجل القضاء على سلطة الذات، و هذا ما يجعلنا نلغي الحواجز التي تميز الخطاب،فنحن نكون أمام نص عام، الذي و حتى و إن لم يفهم فإنه يمتلئ بالإشارات،و هذا ما يترك أثرا و به نتجنب الوقوع في الأخطاء الميتافيزيقية التي بالضرورة يتبعها إعطاء الأولوية للذات المفكرة أو الأنا على النص المكتوب.حيث يرى دريدا في النص الحافظ الأساس لكل شيء، عكس الكلام الذي يرى فيه التلاشي و الاختفاء.و بالتالي هدف دريدا من منهجه هو إحداث ثورة فكرية هي في بعض وجوهها استمرار للثورة الفلسفية و الإنجازات الفكرية و المعرفية التي عرفها الغرب في القرنين الماضيين.فتفكيك النصوص الميتافيزيقية و تبيان ما يتخللها من التناقض و الغموض مهمة ضرورية في قراءة النص حيث يقول دريدا :"...يجب أن نقطع شوطا مع الميتافيزيقا،و أن نطرح عليها أسئلة تظهر أمامها من تلقاء نفسها عجزها عن الإجابة و تفصح عن تناقضها الداخلي، إن الميتافيزيقا ليست نصا واضحا و لا دائرة محددة المعالم و للمحيط يمكن أن نخرج منها و نوجه لها ضربات من هذا الخارج...و هذه العملية هي ما دعوته بالتفكيك "[1].

وفق هذا التوجه و المنظور التفكيكي، يدعوا محمد أركون إلى إثارة و طرح الأسئلة التي تتعلق اللامفكر فيه و المستحيل التفكير فيه و ذلك بدراسة " حرة لا مشروطة للآداب الشعبية في ضوء اللسانيات و علم الاجتماع و التاريخ و العقلانية الملائمة "[2].و بناء على هذا يلح محمد أركون على ضرورة الاستفادة في إعادة قراءة النص الديني من المناهج العلمية الحديثة.

كما ترجمة النصوص و فهم بنيتها الداخلية و الحقائق المتضمنة فيها بطريقة مضمرة يساعد على فهم البدايات الأولى لها،و الذي يعرف بالتأويل "و الذي أصبح مفهوما عالميا يسعى إلى احتضان التراث برمته "[3] من اجل الكشف و استبيان الحقيقة، و يرتبط فن التأويل خصوصا بإشكالية قراءة الكتابات اللاهوتية و النصوص المقدسة و لعل أبرز رواده نجد دلتاي و شلايماخر ،و هيدغر وغادامير.و لكن تختلف من جيل لآخر لكن يبقى معناها الأصيل فهم النص و تفسيره

---

[1] جاك ديريدا : الكتابة و الإختلاف،حوار و ترجمة كاظم جهاد،دار توبقال للنشر الدار البيضاء،1988، ص 47.

[2] محمد أركون :تاريخية الفكر الإسلامي ،تر:هاشم صالح،مركز الإنماء القومي ،بيروت،ط1986،1،ص 66.

[3] هانز غادامير : فلسفة التأويل الأصول و المبادئ و الأهداف،تر: محمد شوقي الزين،منشورات الإختلاف، ط2، 2006،ص 150.

بعيدا عن الأطر الإيديولوجية و العقبات الدوغمائية حيث "ينبغي أن نفهم النصوص إنطلاقا من النصوص ذاتها و ليس اعتبارا من المذهب الذي ننتمي إليه، بحيث لا يوجه المذهب النص، و إنما يستقل هذا الأخير بحقيقته عن كل توجه يسحبه ضمن إطاره الخاص "[1]..بمعنى أن فهم النصوص لا يجب أن يستند على الجانب اللاهوتي بل يجب تطبيق منهجية التأويل و المعتمدة على اللغة و المنطق و الترجمة.

لقد حاول محمد أركون استنهاض الفكر العربي الإسلامي من ركوده و خموله و ذلك باتباع المناهج الغربية لمحو الدوغمائيات اللاهوتية المسيطرة على هذا الفكر،فمحمد أركون من أبرز الحداثيين الذين نقلوا الوعي الحداثي الغربي الأوروبي و جعله وسيلة منتجة للنصوص و التقدم، و ذلك باستعمال مصطلحاته و تسييرها داخل التراث العربي الإسلامي.

إلا أن تأويل النص الديني الإسلامي و نقصد به هنا النص القرآني مع ما يشوبه من محاذير شرعية و أخرى منهجية، فهو باعتباره عملية عقلية غالبا ما يصطدم بحرفية النص و قدسيته فيكون الحفاظ على النص أو الإمعان في تأويله ضرورة تقتضي منا الرجوع إلى أصول اللغة و اللسان العربي بعد مراعاة ظروف النص، ففي التأويل " لابد من تقديم العقل، و مراعاة ظروف النص عند التأويل في المقام الأول ، ثم النظر إلى اللسان العربي بعد ذلك و إن كانت الأخطاء الواردة في التأويل، بصفة عامة ترجع ...إلى المتناول للنص و ليس في النص نفسه "[2].و الذي تمخض عن ذلك السعي لإيصال عمله انتقادات عدة حيث يقول :" لطالما سمعت انتقادات في العواصم الأوروبية أو الغربية المختلفة لطالما واجهتني في باريس و ستراسبورغ ..و غيرها "[3] .

لقد كان هاجس محمد أركون هو إيصال و بعث مشروعه من اجل النهوض بالواقع و العقل الإسلامي رافضا تغييب التراث الإسلامي " كل الخطابات موجودة في الساحة العربية أو الإسلامية ما عدا خطاب واحد : الخطاب العلمي و التاريخي و الفلسفي و الأنثروبولوجي عن التراث

[1] محمد شوقي الزين : تأويلات و تفكيكات ،مرجع سابق، ص 30-31.

[2] أحمد عبد الغفار السيد: النص القرآني بين التفسير و التأويل،دار المعرفة،بيروت ،لبنان،ط2،1982،ص 154.

[3] محمد أركون :قضايا في نقد العقل الديني ، تر: هاشم صالح،دار الطليعة،بيروت ،ط1،ص 24.

الإسلامي،هذا هو الخطاب الغائب و غيابه موجع "[1] .و لهذا كان محمد أركون يرفض تغييب الخطاب العلمي و ما توصلت إليه العلوم الإجتماعية و الإنسانية من مناهج و يحرص على استثمارها في فهم التراث الإسلامي .

المبحث الثالث: نحو إعادة تشكيل عقل عربي إسلامي جديد

من المعارك التي خاضها المفكر محمد أركون مع الحقيقة و تخليص النصوص الإسلامية من وثبة الإنغلاق و الضمور،نجد دراساته التي خصها حول الفكر الإستشراقي من أجل نزع "كل أشكال السيطرة و الأدلجة عن التراث الإسلامي "[2] .

الإسلاميات أو الإسلامولوجيا " هو مصطلح حل محل مصطلح الإستشراق منذ فترة حديثة العهد في البيئات العلمية..حيث أن مصطلح الإستشراق أصبح مثقلا بالدلالات الإيديولوجية

[1] محمد أركون : نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية ،تر:هاشم صالح، دار الساقي،بيروت ،لبنان،ط1،2011،ص 120.

[2] محمد أركون : تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مرجع سابق، ص 143.

و الجدالية نظرا لارتباطه بالفترة الاستعمارية من جهة ،و الهجوم الشديد الذي تعرض له من قبل المسلمين و العرب من جهة أخرى"[1]. و يفتح محمد أركون تعريفه للإسلاميات الكلاسيكية المتمثلة في أنها خطاب غربي حول الإسلام حيث يقول :" أي الخطاب الذي يهدف إلى العقلانية في دراسة الإسلام،هي في الواقع من اختراع غربي، يكتفي المسلمون بالحديث – فيما يخصهم- بالإسلام "[2].

لقد كان الإستشراق أو الإسلاميات بالمفهوم الحديث ذلك العلم أو الاختصاص الذي يدرس الإسلام من قبل غربيين، من خلال كتابات الفقهاء و النصوص الكبرى التي تم تحقيقها،و الذي يعود إلى اهتمامهم باكتشاف الحياة الفردية للمسلمين،و قد خص المفكرون الغربيون اهتماماتهم بالأعمال العربية الإسلامية منذ القرون الوسطى،من خلال حملات الترجمة لكتب"ابن سينا" و "ابن رشد" و حتى "ابن خلدون" إلى اللغة اللاتينية، ثم أخذ أغراض استعمارية توسعية لضرب الشعوب العربية و الإسلامية في العمق،إلا أنه " لا يمكن نكران أن الإستشراق كان قد ساهم بشكل واسع في إعادة تنشيط الفكر العربي الإسلامي ... إذ كان هناك معلمون كبار من أمثال:دوسلان،دوغوج،سنوك هرغرونج،تولدكه،بروكلمان،ماسينيون،مارسيه...إلخ قد سحبوا نصوصا ذا أهمية كبرى من نسيان طويل إما متجاهلة ،و إما منظورا إليها سلبيا من قبل الجمهور العربي الإسلامي ..."[3].

محمد أركون يضع مفهومه للإسلاميات الكلاسيكية على انها إنتاج غربي ذو بعد إستعماري إلا أنه لا ينكر فضلها في تحقيق أعظم النصوص ك(فصل المقال) لـــ"ابن رشد) الذي لم يعتن به احد من المسلمين.كما أن محمد أركون ينكر على المسلمين تلك النظرة السلبية و الإلغائية الحاقدة على المستشرقين غير مبالين بأعمالهم العلمية التي خاضوها في تحقيقهم للنصوص،و منحوا بها للعرب و المسلمين نظرة أوسع على منتجاتهم الباقية مدسوسة يتلاحق عليها التاريخ.فدراسات محمد أركون للإسلاميات الكلاسيكية على أساس نقد تجاوزي بقوله:" ينبغي تجنب ما تعودناه في

[1] المرجع نفسه ، ص 143.

[2] المرجع نفسه ، ص 143.

[3] المرجع نفسه، ص 54.

البلدان الإسلامية من المهاجمة على المستشرقين و الرفض الجازم لما انتهوا إليه من نتائج في البحوث الإسلامية...و لا أعني بذلك أنني أوافق هؤلاء العلماء في مواقفهم و مناهجهم"[1].فهو يعيب على أعمالهم و دراساتهم اقتصارها على نقل النصوص إلى لغات أجنبية ليتجنبوا الحكم التعسفي من منطلق أن الدار الإستشراقي أجنبي على النص المدروس،و كذا المنهج المتبع تقليدي يستخرج به المعلومات و المعارف دون دراسة دقيقة تفحصية نقدية خالية من واقعها السوسيولوجي المعاش المفترض دراسته، مما أدى إلى إهمال نسبي لجوانب كثيرة يحددها محمد أركون في :

ـــــ الممارسة أو التعبير الشفهي للإسلام خصوصا عند الشعوب التي ليس لها كتابة كالبربر و الأفارقة و الجماهير الشعبية .

ـــــ إهمال المعاش غير المكتوب و غير المقال حتى عند الذي يستطيعون الكتابة، بحكم السيطرة الإيديولوجية على المواطنين،و هيمنة الحزبي الواحد،و المنعطفات التاريخية.

ـــــ إهمال المؤلفات و الكتابات المتعلقة بالإسلام، أي الاهتمام بما يتوافق و الإسلام الأرثوذوكسي المسيطر من قبل السلطات .

ـــــ إهمال الأنظمة السيميائية غير اللغوية المشكلة للحق الديني،مثل الميتولوجيات(الشعائر)،و الموسيقى، وتنظيم الزمكان" ليهتم عالم الإسلاميات الكلاسيكية بالحدود المنطقية للفكر المركزي (تيولوجيا)، فلسفة ، قانون "[2].

فإهمال هذه الجوانب حسب محمد أركون من قبل الدراسة الإستشراقية و عدم تتبع منهج علمي دقيق يستدعي معرفة أشمل بالموضوع المدروس أدى إلى إعطاء نظرة غربية خاطئة و مظلمة عن الفكر العربي الإسلامي ،" ذلك راجع إلى أن معظم ممارسيها بقوا متضامنين مع الرؤيا التاريخانية و العرقية المركزية "[3] ،لذلك بقي الفكر العربي و الإسلامي بعيدا عن الدراسة الدقيقة.و عليه فدارسي الإسلاميات الكلاسيكية و الأطر الإيديولوجية المحيطة به،و كذا النظرة العربية السلبية الرافضة للمستشرق زاد من توثيق إغلاق السياج الدوغمائي للفكر الإسلامي و

---

[1] فارح مسرحي :الحداثة في فكر محمد أركون ،مرجع سابق،ص 98.

[2] محمد أركون : تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مرجع سابق ، ص 53-54 .

[3] المرجع السابق ، ص 53-54.

إدخاله في ساحة اللامفكر فيه و المستحيل التفكير فيه أمام كل الدارسين العرب و الغرب على السواء.لذلك حق أن نتساءل ما المخرج الذي يراه محمد أركون و يبني عليه مشروعه الهادف إلى إعادة تنشيط الفكر الإسلامي ؟

المتصفح لكتابات محمد أركون يرى بوضوح ذلك التجاوز للأطروحات السابقة الغارقة في الإيديولوجيات و التي تعرقل البحث، حيث يقول :" كل من يقرأ كتاباتي يعرف أني حريص كل الحرص على نقد التراث المعرفي الإسلامي، منذ ثلاثين عاما و أنا أحاول انتهاك أطره التقليدية الموروثة الجامدة ، و تحديداته و مفاهيمه و رؤيته للعالم و الوجود...لكي أفتح آفاقا لم تكن في الحسبان و لكي أخرجه من عزلته و انغلاقه الدوغمائي المزمن"[1].فهدف محمد أركون من وراء قراءته للتراث الإسلامي قراءة ممنهجة خالية من التمجيد لنفسه،حيث يريد دراسة منهجية نقدية صارمة عن طريق إتباع الطرق العلمية و المبادئ الخاصة بها.

محمد أركون لم يكن مهتما أو خائفا من الانتقادات التي كانت ستواجهه و كان على علم بأنها ستكون لاذعة، و لكن روحه الإنتقادية جعلت منه حريص على استكمال عمله و مشروعه، حيث يقول:" ربما يظن البعض أني تبنيت هذا الموقف المعرفي و المناهج التابعة له تأثرا بالتيارات العلمية المتتابعة السائدة في الجامعات الغربية و بخاصة باريس و ربما استنتجوا أني أفرض على الإسلام و الفكر الإسلامي ما لا ينطبق عليهما من إشكاليات و منهجيات و مصطلحات و تأويلات خاصة بالفكر الغربي أو الأوروبي كثيرا ما سمعت هذا الاعتراض و كثيرا ما رأيت هذا النقد يتردد في تقديمات سريعة و سطحية لكتبي،و هذا دليل على أن أصحابه لم يقرؤوا بإمعان ما كتبت و إذا قرؤوا فإنهم لم يدركوا و لم ينتبهوا إلى ما بينت و شرحت في مقالاتي المخصصة لما أسميته بالإسلاميات التطبيقية أو المطبقة"[2] .

قبل الخوض في الإسلاميات التطبيقية يجب علينا الوقوف عند المفهوم،فمحمد أركون يقول:" استوحينا هذه التسمية من كتاب صغير لروجيه باستيد بعنوان الأنثروبولوجيا التطبيقية و

[1] محمد أركون :قضايا في نقد العقل الديني ،مرجع سابق،ص 150.

[2] محمد أركون : الفكر الأصولي و إستحالة التأصيل، مرجع سابق، ص 13.

بحوثنا تسير في الخط نفسه"[1] ،بمعنى أن أصل التسمية و مصدر المصطلح غربي أي من طرف الأنثروبولوجيين، فالإسلاميات التطبيقية مرتبطة بالأنثروبولوجيا حيث أن هدف مفكريها هو الخروج من الحيز الأول و الانتقال إلى ما وراء الوصف أي آثار المجتمعات المدروسة،حيث يريد محمد أركون أن يجمع بين الأبحاث المرتبطة بالعلم و بين تطلعات المجتمعات من خلال النموذج الإسلامي " حيث يهتم بالثقافة الشعبية و التراث الشفوي ،و لا يهمل التراث السابق على الإسلام سواء لدى عرب الجاهلية أو لدى الشعوب التي تم تعريبها و أسلمتها كالتراث البربري الذي ينتمي إليه أركون نفسه"[2] و بالتالي فالإسلاميات التطبيقية عند أركون متضمنة للعلمية و ما يتخللها من مخاطر.فدراسة التراث يتطلب الجوانب العلمية و النظرة الشمولية الكلية و يتعدى موضوع الدراسة من الجانب النظري إلى الجانب العلمي،أي لا تكتفي بوصف الظاهرة فقط بل عرضها و البحث عن حلول لها بطريقة علمية ممنهجة من أجل السيطرة عليها " الإسلاميات التطبيقية تتموضع داخل المجتمعات الإسلامية لكي تتعرف على مشاكلها القديمة و الحديثة "[3].

محمد أركون يرى في الإسلاميات التطبيقية تجاوزا للإسلاميات الكلاسيكية للبحث و مواجهة الواقع الإسلامي اليوم من خلال علوم الإنسان و المجتمع،و لكي تقف الإسلاميات التطبيقية ليست مهمة سهلة بل هي مهمة عويصة يجب إنجازها و ذلك بقول محمد أركون منقولا للعربية :" أدركت أنني إزاء مثقف إسلامي بارز يكتب بلغة حديثة، و يفكر بطريقة جديدة...و شعرت أنني إزاء خطاب مختلف عن الخطابات السائدة،جديد كل الجدة،في المصطلح و الأداة أو في المنهج و الرؤية أو في التوجه و الرهان "[4] فمشروع محمد أركون تتجذر فيه الجدية في العمل و ذلك في قوله :" إنني أدعوا إلى ضرورة تغليب مصلحة الفهم و الكشف على الرغبة في إرضاء

[1] محمد أركون :تاريخية الفكر العربي الإسلامي ،مرجع سابق،ص 275.

[2] علي حرب :نقد النص، المركز الثقافي العربي ،بيروت ،ط2،1995، ص 67.

[3] محمد أركون : تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق،ص 57.

[4] فارح مسرحي :الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 106.

المناضلين السياسيين بواسطة تقديم تعديلات ديماغوجية و سهلة، فهذه ليست طريقتنا كما أننا لن نهتم بإرضاء المستشرقين الذين أثبتوا عدم مبالاتهم بهموم المجتمعات العربية الإسلامية "[1].

يريد من هذا أن يتزاح عن أي قيد أو فكر إيديولوجي و أن يبرهن للمستشرقين أن هناك مفكرون يهتمون بالواقع و بحل مشكلاته لا الاكتفاء بالوصف فقط، و أن هناك من يهتم بهموم العالم الإسلامي، فهدفه من الإسلاميات التطبيقية هو قراءة التراث قراءة استنباطية تقوم باستبيان كل ما هو مخفي، و باتباع طرق جديدة ممنهجة لفهم التراث الإسلامي و بالخصوص الرسالة القرآنية و السنة النبوية، هذا المشروع الذي يتسم بالتعقيد لتعدد المعارف المكونة له من نص قرآني إلى مختلف العلوم الإنسانية كالأنثروبولوجيا،الألسنة، التاريخ، علم النفس و علم الإجتماع ..إلخ.هذه الترسانة المعرفية جعلت من محمد أركون سباقا لكل إنتاج معرفي جديد فلا يكون " إنتاج جديد إلا و يكون أركون السباق إلى عرضه و استخدامه "[2]. حيث يرى في المناهج الغربية أهمية كبرى و هذا يتجلى بدعوته الصريحة و التي أعلنها في كثير من المناسبات و هي إعادة القراءة لتاريخ الإسلام و التراث العربي بالإعتماد على مناهج حديثة تمكن من إلقاء ضوء جديد على التراث و إبداع مواقف فكرية أكثر ارتباطا و التزاما بالفكر العلمي المعاصر حيث يقول:" إن الإسلاميات التطبيقية تعلم بأنه ليس هناك من خطاب بريء أو منهج بريء إنها ترجع في كل مساراتها تعددية المناهج الفاحصة من أجنب تجنب أي اختزال للمادة المدروسة "[3].

و لقد اعتمد محمد أركون على عدة مناهج، فقد استفاد من العلوم الإنسانية باختلافها و لعل أبرزها المقاربة السيميائية و التي تتصدر أولى المنهجيات التي يقترحها من أجل قراءة التراث الإسلامي حيث يقول :" التحليل الألسني أو السيميائي الدلالي ، يساعدنا على إقامة مسافة بيننا و بين العقائد الإيمانية الموروثة منذ نعومة أظفارنا ...فالتحليل الألسني يقوم بعملية تجسيد أولى لكل الأحكام الثيولوجية المسبقة الموروثة عن العصور الوسطى،هذه الأحكام التي تحول بيننا و بين رؤية

---

[1] محمد أركون : الإسلام و الأخلاق و السياسة ،تر: هاشم صالح،منشورات اليونيسكو ، بيروت ، ط1، 1990،ص 06.

[2] فارح مسرحي :الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 109.

[3] محمد أركون : تاريخية الفكر العربي الإسلامي ،مرجع سابق ،ص 57.

النص كما هو "[1]. حيث أن الدلالة اللغوية تجعل الباحث بعيدا عن العقائد الأولى و الخوف من التعرض للنص، بل تجعل هذه النصوص على حقيقتها، اي كلام مدون، فتدرس دراسة موضوعية بعيدة عن الذاتية أو الدوغمائية، فالباحث يقوم بـــ "استخدام مقولات السيمياء و اللسانيات، من أجل عودة نقدية للمواد المقروءة لمعرفة كيف تقوم العلامات المستخدمة في النصوص بالدلالة و توليد المعنى،و لماذا معنى معين و ليس معنى آخر؟ ولمن ينبثق المعنى ؟ و ضمن أية شروط "[2].

فالنصوص تفهم في سياقها الكلي ،و لنفهمه يجب أن نضع نصب أعيننا أنه جزء من كل و لنفهمه يجب أن نستجمعه مع باقي النصوص، و من خلال المقاربة السيميائية يتضح للباحث أن النصوص هي عبارة عن كلمات أي عبارة عن لغة، و اللغة هي إشارات و رموز ممكنة التأويل " النص لغة و اللغة بحاجة إلى فهم و تفسير و تأويل و اللغة بها حقيقة و مجاز،ظاهر و مؤول، و محكم و متشابه، مجمع و مبين "[3]. و لإنجاز هذه المقاربة السيميائية يجب على الباحث :

ـــــ الإحاطة بالمصطلحات و المفاهيم الخاصة باللسانيات و السيميائيات الحديثة بالإضافة إلى أطر التفكير العلمية و النقد الإبستمولوجي .

ـــــ التدرب على بعض متطلبات الدراسة من تأويل و إدراك حجج و تفكيك الخطاب أو النص الديني :" التميز بين الإجتماع و الإدراك و التأويل و التفسير الذي يتم في الإطار المعرفي العقائدي الدوغمائي،و بين التحليل و التفكيك للخطاب الديني الذي يستهدف إبراز آليات العرض و الإقناع و التبليغ و المقاصد المعنوية للنصوص "[4].كما يجعلنا هذا التحليل التمييز بين نمطين من النصوص:

ـــــ النصوص المقدسة لحظة انبثاقها زمن النبي صلى الله عليه وسلم أي النصوص في جذورها الأولى و العوامل المتحكمة فيها.

---

[1] محمد أركون : أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟،مرجع سابق، ص 03.

[2] محمد أركون : الفكر الإسلامي قراءة علمية ،تر:هاشم صالح ،مركز الإنماء القومي،بيروت،ط1،2007،ص 33.

[3] فارح مسرحي : الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سابق ، ص 111.

[4] محمد أركون : القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني ،تر: هاشم صالح،دار الطليعة ، ط1، 2001، ص05.

ـــــ النصوص الثانوية الناتجة عن التأويل و التفسير الذي تعرضت له النصوص الأولى بعد انقضاء الفترة التأسيسية للإسلام، أي القراءات المختلفة للنصوص المقدسة التي تمت بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم .[1]

كما أن محمد أركون يرفض المفاهيم و المفردات الموروثة عن العقيدة و كأنها مسلمات و بديهيات لا يمكن التكلم عنها أو تحليلها أو حتى التفكير فيها،منها كلمة الوحي ،المقدس،الحرام، فيرى أن أية مفردة تحتاج إلى لدراسة علمية بعيدة عن الدوغمائية،فمثلا مفردة الوحي يجب أن تخضع لدراسة جديدة و دقيقة فنحن لا نعرف ما هو الوحي و لا يوجد أي كتاب في أي مكتبة في العالم يطرح مشكلة الوحي وفق العقلانية الحديثة و منهجيتها ...لذلك ينبغي أن نمنع أنفسنا من استخدام كلمة "وحي" و كأنها واضحة مشروعة و معروفة "[2].و لذلك كان لابد من استنطاق معاني المفردات لا تحجيرها.

بعد التحليل السيميائي الذي يقيم مسافة بين الفرد و بين العقائد الموروثة يأتي " التحليل التاريخي و الإجتماعي و الانثروبولوجي لإضاءة النص و الكشف عن مشروطيته التاريخية "[3]. فمحمد أركون يطبق التحليل الذي تعتمده مدرسة الحوليات و بالأخص ميشال فوكو حيث يميز بين تاريخ الأفكار و تاريخ الأنساق الفكرية حيث يقول أركون :" يكتفي تاريخ الأفكار بسرد سلسلة من آراء منفصلة عن سياقها الإجتماعي و السياسي و الثقافي،بينما يجتهد مؤرخ الأنساق للربط بين المقدمات و المقولات و المبادئ و المناهج التي يعتمد عليها جميع المفكرين و الباحثين و الأدباء و الفنانين في إنتاجهم و كتاباتهم،و تكوين مجموعة علمية توجيهية تنظيرية تسمى إبستيمية العصر"[4]. حيث لا يريد محمد أركون تحليلا تاريخيا مرتكزا على السرد و الوصف،و إنما يريد المؤرخ الذي ينتهج طريقة علمية،و يأخذ مصطلح الإبستيمية من المفاهيم الفوكوية من أجل إعادة تحقيق الفكر العربي الإسلامي إبستيمولوجيا، حيث يوظفه من أجل استبيان ما هو ضمني في

---

[1] فارح مسرحي : الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 112.

[1] محمد أركون : الإسلام و الحداثة ،التبيين،العدد (2،3) 1990، الجمعية الثقافية الجاحظية الجزائرية، ص 202.

[3] محمد أركون : أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ، مرجع سابق، ص 13.

[4] محمد أركون : تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مرجع سابق،ص 42.

فترة من فترات التراث الإسلامي . كما يوظف مفهوما آخر استعمل كثيرا في التحليلات الإبستمولوجية المعاصرة و هو القطيعة بين الفكر الإسلامي المعاصر و الفكر الإسلامي الكلاسيكي الذي يخلو من أية قراءة منهجية علمية معاصرة.

أما عن التحليل السوسيولوجي فالهدف منه بالنسبة لمحمد أركون هو حصر الفكرة التي تقول بأن الدين الإسلامي بعيد عن أي تغيرات و أحداث تجري في التاريخ، فالدين هو القاعدة لإصلاح الفرد فلا يمكن أن نعكس و نقول أن الأحداث التاريخية من خلالها نصلح و نقوّم الدين و لكن ما يتبينه الواقع، فالدين أصبح ظاهرة و الظاهرة مفهوم علمي يجب أن يحلل و يفهم " إن الدين إنما هو ظاهرة من ظواهر الحياة الإجتماعية ،تلاحظ و توصف كسائر الأوضاع الإقتصادية و السياسية و الثقافية "[1] .فالدين يحتاج إلى التحليل السوسيولوجي لأنه أصبح ظاهرة تختلف من مكان إلى آخر فالدين واحد و لكن المواقع مختلفة، فالمتدين في المدينة ليست حاله كالمتدين في القرى، ذلك أن التعاليم الدينية تستغل من طرف البعض .

كما استعان محمد أركون بالأنثروبولوجيا لأنه يرى فيها المنفذ الوحيد لإبراز المهمش من التراث،و الحذف الذي حصل في الحوادث التاريخية إما بضغوطات أو غيرها من المعوقات الأخرى حيث يقول :" تبين لنا كيف تقوم التراثات الخطية ببتر نفسها عن طريق ضغوط الانتقاء و الحذف التي تمليها الأرثوذوكسيات الدينية أو الفلسفية أو الأدبية...و ينبغي علينا تحديد أنواع البتر هذه مثل الكشف عن الآليات الإجتماعية و الإيديولوجية للانتقاء و الرفض و النسيان و التنقيح "[2].فالقراءة المقترنة بالتحليل الأنثروبولوجي تسمح بالانفتاح على الكل أي ما قاله المنهزمون في التاريخ و أيضا المهمشون، أو بالأحرى الذي سجن في دائرة المستحيل،فيكتب المنتصر إملاءاته و روايته و رؤيته للأحداث من وجهة نظر غالبا ما تكون شخصية و ضيقة أما المغلوب فما عليه سوى الصمت و الإذعان لإملاءات الآخر. و لعل ما حدث لنظرية "خلق القرآن" حين أصبحت قضية المعتزلة محرمة آنذاك و حتى مستحيل التفكير لأنها طمست في الطبقات السفلية

[1] محمد أركون: الإسلام أصالة و ممارسة،تر: خليل احمد،دمشق،ط1989،1، ص 11.

[2] محمد أركون : معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية،تر: هاشم صالح، دار السامي، بيروت،ط2001،1،ص 314.

للتاريخ و بالتالي ينبغي أن نحفر عليها أركيولوجيا...من أجل أن نفتح ثغرة في الجدار المسدود للتاريخ[1].و ذلك بهدف استنطاق المخفي و المسكوت عنه و الذي لن يكون إلا بالحفر و التنقيب.

كما أن قراءة التراث تستلزم مستوى آخر من التحليل، هذا المستوى هو التحليل الثيولوجي ، فهذا التحليل لا مفر منه ، إذا ينبغي على الخطاب الثيولوجي أن يشمل كل مستويات التحليل المذكورة سابقا و بدون هذا الإنفتاح يبقى الخطاب الثيولوجي عبارة عن تبجيل دفاعي لأمة منغلقة على قناعاتها و يقينياتها[2]. فالغرض هو إخراج النص الديني عن المألوف و عن الحيز الدوغمائي الذي يسعى إلى كسر طوق الإحتكار الذي يلف التفسير التقليدي للنص الديني، و الخروج من حيز المسلمات و فتح المجال للفكر و البحث .فالتحليل الثيولوجي جعل الفكر الديني يقرأ بمنهج عقلاني و بطريقة مستقلة، على الرغم من العقبات و الصعوبات إلا أن محمد أركون لم يتراجع و سعى إلى تجاوز الطريقة الثيولوجية التقليدية و أيضا الحلول التبجيلية السريعة ، التي تبنى على الحكم المسبق المنافي للمنهجية العلمية.

إن محمد أركون أراد أن يحرر الفكر من التصورات القروسطية للعلاقة القائمة بين الفرد و الله و الرقابة القائمة على دحض أي تفكير أو تطور مهما كان طفيفا، فأركون يريد حداثوية في الفكر الإسلامي و للتراث الإسلامي . فالهدف النهائي من الإسلاميات التطبيقية هو خلق الظروف الملائمة لممارسة فكر إسلامي محرر من المحرمات القديمة التي علقت به.

[1] محمد أركون : قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سابق، ص 278.

[2] محمد أركون : تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مرجع سابق ، ص 39.

الـــفصل الثـــالـــث

المبحث الأول :الإسلاميات التطبيقية من جهة التأييد

المبحث الثاني : الإسلاميات التطبيقية من جهة التفنيد

المبحث الأول : الإسلاميات التطبيقية من جهة التأييد

الحديث عن أي مفكر أو فيلسوف يستوجب علينا الوقوف على منهجه و الأرضية التي بنى عليها تصوراته،فالإطلاع على الأحوال الشخصية لمحمد أركون و الظروف التي أحاطت بنشأته و التي كان لها الأثر في تكوين و توجيه مساره الفكري ، فمحمد أركون اصطدم بمجموعة من المعوقات التي فرضت عليه، فهو ينتمي إلى أقلية بربرية و قد نشأ وسط أغلبية ناطقة بالعربية و بالفرنسية، و الأكثر من ذلك أنه تلقى ثقافة شفوية في المنطقة التي نشأ بها أي القبائل الكبرى،إضافة إلى تنقله إلى الغرب الجزائري و اضطراره إلى تعلم اللغة الأصلية و لغة الأغلبية و لغة المستعمر في آن واحد، حيث تركت ذكريات الطفولة أثرا بليغا في وعي محمد أركون و هذا ما أدى به " على الأرجح إلى توجهه فيما بعد نحو علوم الإنسان و الأنثروبولوجيا، لكي يكشف عن عمليات الاستبعاد التي يمارسها الغائب صاحب السلطة على من ينتمون إلى أقلية مغلوبة و منبوذة "[1].هذا التهميش الذي حصل في وعي محمد أركون أثر إلى حد كبير في مساره الفكري الذي تمحور و تركز نحو جهة التحليل في مجال العلوم الإجتماعية.

بداية محمد أركون مختلفة عن بداية أي مفكر، فهو يلتفت بمشروعه إلى آخر ما توصلت إليه إنجازات علوم الإنسان و المجتمع "...الدعوة إلى تقويم الحمولة المتغيرة للأديان بحسب الأحوال التاريخية و الأوساط الإجتماعية..."[2]فاجتهد في البحث العلمي و نقد المنهج الكلاسيكي الذي يستخدمه المستشرقون في دراسة التراث كما استخدم مناهج العلوم الإنسانية و الإجتماعية الحديثة،فهو يرفض أن يعزل المفكر داخل مجتمعه، فكانت أولى اهتماماته تغيير و تبديل الصورة الخاطئة التي أعطاها الإستشراق عن التراث الإسلامي أو الفلسفة في الإسلام،و أراد إبراز النزعة الإنسية فيه،فقد أراد أن ينزل " من علياء التبحر الأرستقراطي البارد الذي يتميز به الإستشراق

---

(1) نايلة أبي نادر: التراث و المنهج بين أركون و الجابري ،الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت، ط1، 2008،ص 541.

(2) محمد أركون ، جريدة أنوال المغربية، تر: خالد بن علالي و إبراهيم أزروان،العدد 864، 1992/09/12. ص 08.

التقليدي إلى أرضية الواقع الحي و المعرفة المنخرطة كليا في هموم المجتمع "[1] ،لهذا كان فكره قائم على البحث و المعرفة المنفتحة على هموم الإنسان. محمد أركون يرفض التمسك بقراءة واحدة و يحارب الإنغلاق و الدوغمائية و تصور تراث واحد ،يرفض وجود حل واحد و نتيجة محددة أو بالأحرى مطلقة .فهو يرفض فكرة البداهة فالمعرفة البديهية عنده بعيدة عن الواقع، فعمل على زحزحة المفاهيم و المبادئ من مواقعها التقليدية الراسخة في الذهن لكي يفككها فيما بعد،و بالتالي يتوصل إلى تجاوز المعنى التقليدي.

تعاطى محمد أركون مع النص الديني كأي نص خاضع لمنهجية علوم الإنسان و المجتمع، حيث يعلق "علي حرب" على تفكيك أركون للنص القرآني و العقل اللاهوتي فيرى "أنه يوظف ترسانة معرفية و منهجية هائلة ضد تراث طويل من التفسير يقوم على التعامل مع القرآن بوعي ديني يتجاوز التاريخ و يعلوا عليه،و معنى ذلك أن أركون يوظف تفكيكاته ضد المنطق اللاهوتي القرآني و لا أقول ضد القرآن بالتحديد، ذلك أن النص أي نص هو في النهاية متعدد الخيوط و المساحات و الطبقات " [2].فالمنهجية الأركونية الحفرية تعمل على تجاوز مستوى الخطأ و الصواب أو المعقول و اللامعقول من أجل البحث عن آليات الخطاب في تشكيل المعنى أو عن ألاعيبه في إنتاج الحقيقة . فـــعلي حرب يرى في هذه المنهجية أنها تعمل على "تجاوز منطوق الخطاب للبحث عن مضمراته و الكشف عن آليات اشتغاله، و لهذا فإن المنهجية تفتح آفاقا جديدة أمام التفكير و تقدم أدوات مفهومية تتيح قراءة ما لم يقرأ في النصوص "[3].

كما نجد أيضا كمال عبد اللطيف يعلق على الجهود البحثية التي قام محمد أركون فيرى أنها تتميز باستراتيجية نقدية جذرية و هي تتوخى الإحاطة بالظاهرة الإسلامية كظاهرة حية في التاريخ

---

[1] محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه و التوحيدي،تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت،1997، ص 67.

[2] علي حرب : الممنوع و الممتنع ، نقد الذات المفكرة ،المركز الثقافي العربي ،بيروت، 1995،ص 120.

[3] المرجع نفسه ،ص 124-125.

بل كظاهرة صانعة للتاريخ، فالجهود التي يقوم بها محمد أركون هدفها استبيان المعرفة الموروثة عن القرون الوسطى و نقدها باستخدام منهجية العلوم الحديثة، إنه يرى " في قراءة أركون للتراث إعتراف بكونية المعرفة و في هذا الاعتراف تصالح عميق مع الذات...و التصالح المقصود هنا هو الإعتراف بإمكانية إدراك المسافة التاريخية الفاصلة بين تشكل الوعي في الذاكرة و التاريخ و مقتضيات الحاضر بمختلف متطلباته "[1] .حيث أن الدارس لمؤلفات محمد أركون يجدها تعج بالمصطلحات الحديثة و هذا دليل على اكتسابه لأهم ما أنجزته الحداثة،إضافة إلى البراعة التي يمتلكها في توظيفه لها و الاستفادة منها في مشروعه النقدي ،فكمال عبد اللطيف يرى ان محمد أركون في سياق بحثه المتضمن للاستراتيجية النقدية عندما يستعير المفاهيم و المناهج التي يتبعها الغرب لا يقوم بذلك بدافع التقليد أو الإنبهار بها و إنما " يغامر باستدعاء هذه المفاهيم أو هذه السلطات المعرفية المرجعية من زاوية رغبته في تدشين عهد جديد في التعامل مع الإسلام، إنه يستثمرها ليوسعها و يغنيها و يغني بواسطتها في الوقت نفسه حقل دراسة الإسلام و القول الإسلامي "[2] .

كما يهتم محمد أركون بتحقيق نقد تاريخي للنصوص التأسيسية في الفكر الإسلامي و يرفض أن يبقى الإسلام مستبعدا عن حقل البحث و الحفر و الإستنطاق،إنه يرفض التعاطي معه من الجانب الفيلولوجي لذلك نجده ينتهج مشروع الإسلاميات التطبيقية من أجل إدخال الإسلام في اهتمامات العلوم الحديثة، و لا يريد أن يكتفي بالنظرة السطحية بل الغوص في العمق باستخدام آليات منهجية حديثة ،حيث يقول كمال عبد اللطيف " إن تنويع أساليب المقاربة و تنويع الأدوات و المفاهيم التي تتيح إعادة إنتاج المعاني هي جوانب من مظاهر الإستراتيجية النقدية التي

[1] كمال عبد اللطيف: العرب و الحداثة السياسية ،دار الطليعة،بيروت،1997، ص 96.

[2] كمال عبد اللطيف : قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة ،بيروت، 1994، ص 101.

يمارسها أركون و هي تبعد خطابه عن الحسم و تطبعه بكل إيجابيات الموقف الريبي...حيث يتم الاعتراف بأن

مجال البحث يتعلق بأمر يهم الإنسان في الزمان، و نقصد بذلك فهم حدود و محدودية الظاهرة الدينية "[1] .

كما يشير مخلوف بشير بأن أركون أهم مفكر عربي معاصر اهتم بالشؤون الخاصة بالمجتمع الإسلامي قائلا : "فباعتباره عالما ملتزما بهموم مجتمعه و مطلعا بعمق على مختلف الثقافات فإنه انخرط و بشكل عميق في تطبيق الآليات الحديثة لعلوم الإنسان و المجتمع "[2]. كما يساند الأفكار الجديدة التي تبناها محمد أركون من أجل النهوض بالمجتمع الإسلامي و رسم صورة حقيقية عن الإسلام مثلما فعل سلفه ابن رشد رائد النزعة العقلية فيقول:" إنها العقلية الثاقبة لمحمد أركون زعيم التنوير الإسلامي بعد ابن رشد التي استعملت كل أدوات الحداثة من أجل إبراز صورة الإسلام الحقيقية و نزعته الإنسانوية المغيبة "[3] .

كما ساهم فارح مسرحي في إثراء المجتمع الثقافي بنشره لأفكار محمد أركون المعرفية و المنهجية من خلال مذكراته التي ثمنها و جعلها كتبا تتداول في الساحة الثقافية ، معتبرا أركون " مفكرا أفنى عمره الذي زاد عن ثمانين عاما في البحث الإنتقادي التاريخي لاستكشاف المعرفة و الحقيقة، في السياقين الإسلامي و الغربي ،فاستحق عن جدارة لقب الوسيط الثقافي بين الإسلام و الغرب "[4] .فمحمد أركون حسبه همزة وصل بين المجتمع العربي و الغربي و ذلك من خلال

---

[1] المرجع نفسه ،ص 102.

[2] مخلوف بشير : قراءة في فكر محمد أركون،مجلة الحوار الثقافي ،جامعة مستغانم، الجزائر، 2012، ص 14.

[3] المرجع نفسه ،ص 14.

[4] فارح مسرحي :آفاق المشروع الفكري لمحمد أركون(أعمال ندوة)،مخبر الدراسات الفلسفية و الأكسيولوجيا،جامعة الجزائر 2،2011،ص 71.

إنتاجه الفكري الزاخر بالمناهج المتعددة التي تبناها من المجتمع الغربي و أراد تطبيقها في دراسة التراث الإسلامي .

لقد أراد محمد أركون فرض تغيير على الفكر العربي و الإسلامي على غرار ما أحدثته الحداثة من تغييرات و قلب موازين الفكر الأوروبي بدءا من القرن السادس عشر، إلا أن الرجل قبل رحيله أعلن عن فشل مشروعه الحداثي بموازاة الكتلة الأصولية المتزمتة و الضاربة في تجويف المجتمعات العربية الإسلامية و القائدة لمخياله المركب عبر قرون استقام سيرها التاريخي دون اعوجاج أو خلل إلا أن الفاعلية لا تعني دوما المصداقية ،فالمجتمعات العربية بشرائحها الواسعة من أكثر المجتمعات معارضة و مقاومة لإرادة المعرفة، و عمل الفهم و التشخيص بقدر ما تشتغل بعبادة الأصول و تقديس النصوص لحصد التراجعات و الانهيارات و الحروب الأهلية .

إن المشروع الأركوني ذلك البناء التنظيري و الفكري الهائل الذي لا يمكن أن يتكرر في مفكر آخر يحمل كل معطيات التحليل و التنقيب و الحفر في الثقافة العربية الإسلامية .فلا يمكن نكران تلك الاستراتيجية التي أخرجت المستور و عملت على تدمير القيود الدوغمائية و السكولاستيكية،و كذا الأرثوذكسية من أجل الوصول بالعقل الإسلامي إلى مرحلة نقد ذاته، من خلال بناء لاهوت جديد كان يريده محمد أركون من أجل " تكوين منظومة عقائدية تسمح للمسلمين بدخول عالم الحداثة "[1] . فلقد ترك أركون قراءات فعالة لا يمكن الاستهانة بها و ذلك أن النصوص القوية تخترق من يعارضونها بقدر ما تتعدى أصحابها باحتمالاتها المفتوحة و إمكاناتها الخفية، لكي تفعل فعلها في تغيير العقول على النحو الذي يستمر في تغيير خريطة المعرفة و علاقات القوة على حد تعبير علي حرب.

[1] محمد أركون : قضايا في نقد العقل الديني ، مرجع سابق ، ص 281.

كما أن " مقاربته لا تزال في بدايتها و لم تطمر نتائجها بعد، و من ثم لا يمكن الحكم عليها في هذه المرحلة ، فالموضوعية تقتضي انتظار النتائج ثم إصدار الأحكام حولها "[1]. و ربما تسارع الأحداث العربية بعد وفاة محمد أركون كانت إجابة مؤقتة لتنامي الوعي العربي و استفاقته التي تمردت على سياسات الحكر السلطوية القاهرة و المغتصبة للفرد و المجتمع العربي و الإسلامي تحت ما اصطلح عليه الربيع العربي.

و في الأخير و بعد هذه القراءة التأييدية التي قدمت للمشروع الأركوني لا يسعنا إلا أن نشير إلى إحدى مقولات مترجم أركون و تلميذه بجامعة السوربون هاشم صالح في تأييده لأستاذه من خلال إحدى الحوارات التليفزيونية له حينما قال :" فلن يفهم محمد أركون اليوم و لا غدا و إنما بعد غد" ، أي أن المشروع الأركوني يحتاج إلى جيل متفهم لأفكاره و أكثر إطلاعا على الثقافات الأخرى.

(1) فارح مسرحي : الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سابق ، ص 120.

المبحث الثاني : الإسلاميات التطبيقية من جهة التفنيد

إن تطبيق أي منهج من المناهج المعروفة على موضوع بحث معين لا يتأتى إلا بعد الدراسة المعمقة فيه، و هذا من أجل معرفة مقدار الشرعية و الملائمة في توظيفه ، و من هنا حق لنا أن نتساءل عن أهمية المنهج الألسني التي اعتمده محمد أركون و بالأخص عندما أقر بأن المدارس الألسنية لم تبلغ من النضج ما يؤهلها لقراءة ضخمة، و هذا ما يستنبط عندما يذكر أن مدارس علم الألسنيات هي في طور التشكل و البلورة على الرغم من هذا " إلا أنه يقدم على توظيفها و إسقاطها على القرآن في كثير من قراءاته الإسقاطية ، و هو ما يقلل من القيمة العلمية لهاته القراءات و يشكك في سلامة النتائج المحصل عليها عبرها "[1] . فالغريب أن محمد أركون يعلم بالنواقص في علم الألسنيات و ذلك باعترافه حيث قال :" نحن واعون في الواقع بالنواقص أو نقاط الضعف التي تعتري القراءة الألسنية، و بخاصة عندما تطبق على ما يدعى الكتابات المقدسة "[2] .و من هذا يمكن القول أن النتائج محكوم عليها بالنقصان و الضعف قبل الشروع فيها .

كما تتميز مؤلفات محمد أركون من خاصية فريدة من نوعها ألا و هي صفة التكرار، هذه الصفة جعلتنا نتساءل عن الغرض منها هل من أجل الإيضاح أم من أجل الإقناع ؟ حيث تجعل

---

[1] الحسن العباقي :القرآن الكريم و القراءات الحداثية (دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون)،دار صفحات للدراسات و النشر، سوريا (د ط)،2009، ص 252.

[2] محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، مرجع سابق ،ص 112.

القارئ يتساءل " هل هو نضوب الفكر و انسداد أفقه و عجزه عن فتح مجالات أوسع و أرحب؟ و من ثم يكون التكرار ملجأ يملأ به الفراغات ، و يسد به الثغرات التي من شأنها أن تؤثر في مكانة هذا الفكر "[1] . حيث نجد أمثلة كثيرة في انتشار هذه الظاهرة في مؤلفاته حيث يعتبر هو نفسه مدرك لهذا التكرار و هو يدافع عن هذه الصفة التي يشهد بها من خلال أقواله حيث نجده قد استشهد بمقولة "بيير بورديو " في كتابه " تأملات باسكالية " فيقول :" و إذا ما حصل لي أن ركزت على المواضيع ذاتها و عدت إليها مرارا و تكرارا و إذا ما حصل لي أكثر من مرة أن درست المسائل نفسها و أشبعتها تمحيصا و تحليلا ،فليس ذلك عائد إلى رغبة في الاجترار المجاني أو الهوس المرضي ، و إنما أريد بهذه الحركة اللولبية أو الحلزونية في الدراسة أو الالتفاف على المواضيع أن أصل في كل مرة لاكتشاف علاقات خفية أو علاقات جديدة لم ألمحها سابقا و من ثم فإنني لا أفعل ذلك من اجل التكرار أو حبا في الاجترار و إنما من أجل شيء آخر"[2] .

فنجد محمد أركون من هذه المقولة افتتاح للفصل الأول من كتابه "قضايا في العقل الديني" و كأن أركون من خلال هذه المقولة يريد أن يهيئ القارئ و يخبره أنه سيجد في هذا الكتاب ما تعرض له في كتاب من قبل أو في مقالات ...فالتكرار يمس كل كتابات أركون ، النصوص و حتى الأفكار و من أمثلة الأفكار التي لا يمل من تكرارها حديثه عن إلزامية تطبيق المناهج الغربية الحديثة و ذلك لتكون شرطا أساسيا للحاق بركب الحضارة الغربية و الغريب في الأمر أن محمد أركون ينتقد المفكرين و حتى الفلاسفة نقدا لاذعا بسبب التكرار الذي يكون في كتاباتهم حيث نجده يقول في مسكويه بسبب التكرار " في كل كتبه نلاحظ أنه يستسلم لأسلوب

[1] الحسن العباقي : المرجع الأسبق ، ص 96.

[2] محمد أركون : قضايا في نقد العقل الديني ، مرجع سابق ، ص 17.

الاستطراد و الشرود و الخروج عن الموضوع المألوف و التكرار الممل، و كلها أشياء حاصلة بسبب الطابع الدائري المغلق لليقين الذي يسكنه من الداخل "[1] .

الأسباب التي يعرضها محمد أركون عن مسكويه و المتعلقة بالتكرار تجعلنا نمحوها و نمركزها على أركون و نقول : " أليس في هذا دليلا على أن سبب التكرار و الاستطراد في كتابات أركون يرجع إلى يقينه من التجربة الحداثية و الغربية ، الولادة و النشأة و التي سكنت دواخله ، ملأت عليه أحاسيسه و مشاعره حتى أصبح لا يرى إلا خلالها ، و لا يفكر إلا باعتماد ما أحدثت من مناهج"[2] . فمن الجوانب التي يجب على الباحث تجنبها هو نقد جانب ما و الإتيان بمثله، فأركون نقد مسكويه على التكرار لكنه هو نفسه سقط فيه .

و العودة كذلك إلى كتابات أركون نجد إفراطا في استخدام المصطلحات الحديثة المرتبطة بعلوم الإنسان و المجتمع، و كانت في الغالب " مصطلحات جوفاء جرها معه في كل أبحاثه فزادت من صعوبة فهم كلامه و تعقيده من دون طائل "[3] .هذه المصطلحات جعلت من مترجم مؤلفات أركون يضطر للإكثار من الشرح و التعليق، و هذا ما زاد من حجم مؤلفات أركون، و جعلت قارئ تلك المؤلفات عرضة للتشويش و الإرهاق الذهني ، فتلك المصطلحات كان يمكن لأركون أن لا يستخدمها أو بالأحرى أن يستغني عنها فهي لا تساعد في الفهم و الإثراء، بل زادت من التعقيد "و كأن أركون كان يستخدمها ليخفي بها هزال مادته العلمية و يشغل القارئ بفك ألغازها و طلاسمها من دون طائل في النهاية "[4] .

---

[1] محمد أركون : نزعة الأنسنة في الفكر العربي ، مرجع سابق ، ص 422.

[2] الحسن العباقي: القرآن الكريم و القراءة الحداثية ، مرجع سابق ،ص 101.

[3] خالد كبير علال : الأخطاء التاريخية و المنهجية في مؤلفات محمد أركون و محمد عابد الجابري دراسة تحليلية نقدية ،دار المحتسب ، ط 1، 2008، ص 248-249.

[4] المرجع نفسه ، ص 249.

فمحمد أركون أكثر من الإشارة إلى استخدام المناهج الغربية في البحث و التحليل و ممارسة القراءة النقدية للتراث أو بالمعنى الآخر للقرآن و الأمور غير المفكر فيها كما سماها باللامفكر فيه و المستحيل التفكير فيه ، فهو يرى أن يتسلح الباحث بآليات منهجية محددة يستطيع القارئ من خلالها الوصول إلى خلاصة معينة ، فهو يحرص على الطابع المنهجي أكثر من وقوفه على النتائج ، فكتاباته تتضمن مشاريع في البحث بما تقدمه من مخططات أكثر مما تعطي من إجابات عن الأسئلة التي تطرحها، أي أن محمد أركون هدفه إبراز منهجية المستشرقين و المناهج الغربية أكثر من اهتمامه بالنتائج النهائية و هذا مخالف للمبادئ العلمية و التي يزعم انه يستعملها في كتاباته فيقول :" سوف أكتفي بالتنصيص على بعض المبادئ الحادة و القاطعة بهدف إثارة الاعتراضات و التحفظات و من ثم التفكير و المناقشة النقدية أكثر من مما تهدف إلى نتائج و إجابات جاهزة "[1] .

كما ان المنهج النقدي الذي نظر له محمد أركون من أجل دراسة التراث الإسلامي لا نكاد نراه في صوره الثابتة، فهو و إن كان في شكله العام منهجا حفريا و تفكيكيا إلا انه يوظف مجموعة من الأدوات و يستخدم ركاما من المناهج تبدو مع كتاباته و كأنها معرض متنقل لما أنتجه الفكر المعاصر.إضافة إلى أنه لا شيء سلم من مطرقة النقد الأركوني و منهجه الحفري الأركيولوجي المزعوم،فمن نقد العقل الإسلامي و التراث إلى القرآن الكريم الذي يرى فيه جزء من الموروث لينتقل إلى السنة النبوية و غيرها من علوم الشريعة ،و بالتالي يحق لنا أن نقول إن مشروع أركون هو مشروع تغريبي استشراقي شكلا و مضمونا ،و رغم المجهودات التي بذلها لاستكمال مشروعه لم يحقق ما كان يريد تحقيقه، فلم يجد رواجا له لا في الغرب و لا في الشرق و هذا باعترافه حيث رأى أن " دراسته عن الإسلام ضلت بدون صدى يذكر حتى الآن "[2] .

---

[1] محمد أركون :نقد العقل الإسلامي ، مرجع سابق ،ص 33.

[2] محمد أركون :الفكر الأصولي و استحالة التأصيل ، مرجع سابق ، ص 242.

محمد أركون انتكس لحاله و أخذ يشتكي لما حدث لإنتاجه الذي لم يجد رواجا كما كان يعتقد،و لكن لم يدرك أو أنه أراد أن يوهم نفسه بعدم إدراك عدول الغرب عن مشروعه الفكري و ذلك أنه " لم يأت بجديد يذكر، و إنما أعاد بضاعته القديمة التي تطعن في الإسلام و المسلمين،التي كان أركون قد أخذها من شيوخه المستشرقين "[1] .أما عن عدم تقبل الشرق لمنتوج أركون الفكري هو انه لم يكن سوى إعادة لمشروع المستشرقين المملوء بالأباطيل و الافتراءات فرأى فيه استنساخا لمشاريع استشراقية قديمة قدم الإسلام ،فالمشروع الأركوني ظاهره نقد علمي بمناهج غربية و باطنه هجوم غير مؤسس على الإسلام و المسلمين .

حيث يوجه محمد الصوياني هجوما عنيفا على محمد أركون من خلال النقاط التي تعرض لها في نقده للتراث الإسلامي فيقول :" أركون يكذب صراحة و يصدق كذبته ،فيقوده ذلك لمزيد من التورط،و يتطرف بعد اهامه للطبري ، فيصل إلى مستوى الدناءة لا مثيل لها ليتهم الخليفة عثمان ابن عفان أنه من قام بكتابة القرآن لأول مرة و زاد و حذف ما يريد "[2] . فالصوياني يعتبر أن أركون يتهم عثمان بتزوير القرآن أي انه تم التلاعب به في عصر الخليفة، و ان هناك اختلاف بين القرآن الشفهي و المكتوب .

[1] خالد كبير علال : الأخطاء التاريخية و المنهجية في مؤلفات محمد أركون و محمد عابد الجابري ،مرجع سابق ، 254.

[2] محمد الصوياني : العقل العربي،مكتبة فهد الوطنية للنشر،جدة، 1429 ه، ص 151.

خـــــــاتـــــــ

مـــــــة

نشير في الأخير إلى أهم النتائج الإبستمولوجية التي توصلنا إليها في حدود هذه الدراسة و ما تناولناه في فصول هذا البحث و للإجابة عن الإشكالية المطروحة في المقدمة ، فكانت غايتنا تكمن في التعرف على شخصية محمد أركون و جذوره الفكرية و أهم ما جاء به مشروعه التنويري الذي أسسه و أهميته، فيظهر جليا فيما يلي :

ـــــــ يتميز الفكر الأركوني بالتعدد المعرفي و المنهجي بحيث لم تكن له مرجعية فكرية ذات خلفية إسلامية ساهمت في بلورة فكره ،و لم يتأثر بأي فيلسوف غربي معين بقدر ما تأثر بإنتاجهم الفكري و المنهجي، فهو لم يتأثر بالأشخاص بقدر ما تأثر بالإنتاج المعرفي و لا سيما في مجال العلوم الإنسانية و الإجتماعية حيث نجد مؤلفاته حافلة بأسماء مثل غاستون باشلار ، ميشال فوكو ، روجيه باستيد ، و جاك ديريدا و غيرهم ، و ذلك نتيجة ما حققه هؤلاء من تطورات فكرية معرفية و منهجية ، إضافة إلى المفاهيم الغربية التي أخذها من المجال الحيوي للفكر الغربي و التي وظفها في قاموسه الاصطلاحي، فهو مفكر أراد الانخراط في عملية التأسيس للمستقبل الذي يقع عليه اختياره و ليس الذي يفرضه عليه المجتمع أو السلطة.

ـــــــ انحصر مجال التفكير الذي كان يدرسه محمد أركون و لأجله أسس هذا المشروع النهضوي هو الحدود المسموح بالتفكير فيها و المستحيل التفكير فيها في المجتمع العربي و الإسلامي ككل، فكانت هناك قضايا يسمح التفكير فيها باستخدام العقل لإيضاح المسائل المهمة و لكن في حدود معينة لا ينبغي تجاوزها أما الباقي يرمى جانبا و يستحيل التفكير فيه، إما لمحدودية النظام المعرفي و عجز العقل عن القيام بدوره المعتاد و غما بسبب النظام السياسي و الثقافي و المخيال الديني و الإجتماعي السائد في تلك الفترة،و منعت كل من أراد التفكير في هذه المسائل و من تجرأ على ذلك تفرض عليه رقابة ذاتية تمارس عليه كل أساليب الإكراه الإيديولوجية .

ـــــــ من منبر غربي و بروح عربية إسلامية أراد محمد أركون أن يزاوج منطق فكره و يشتغل على جلب التصور الأوروبي الحداثي و تطبيقه على المجتمع العربي الإسلامي، فكانت ثمرة

ذلك إنتاج مشروع يحمل استراتيجية منهجية متعددة تحفر و تنقب في التراث الإسلامي باتجاه إعادة قراءة النصوص المقدسة،و فتح آفاق للبحث يشتغل بآليات غربية من أجل تحطيم التقليد و تجاوز الفكر الإستشراقي الفيلولوجي نحو نقد للعقل الإسلامي، و إثراء العمل الفكري الأركوني بما سماه بالإسلاميات التطبيقية التي رأى من خلالها أن الوصول إلى الحقيقة لن يتم إلا بتعدد أنظمة المعرفة.

ـــــــــ كما ان القراءة الأركونية مهما قيل فيها مدحا أو ذما قد تمكنت من أن تستل الأقلام و تفتح الإضبارات و تثير الحماسات،و توقع في الإحراجات. و هذه الدينامكية التي تحفل بها العقلانية الأركونية لا تتوافر إلا في المشاريع الفكرية الأصيلة كالمشروع الأركوني، لذلك اختلفت النعوت التي تطلق عليها بين القائل بأنها عقلانية رافضة و بين من يعتبرها عقلانية كلامية كالجابري .إلا أن المتأمل لهذه الخرائطية التأويلية للعقلانية الأركونية لا يمكنه إلا أن يصف هذه العقلانية بالعقلانية النقدية أو إلى اعتبارها عقلانية استشكالية تجعل همها هو استشكال كل القضايا التي تعالجها و جعلها محط تساؤل مستمر.

ـــــــــ إن محمد أركون ظل حاملا لمشروعه اليتيم الذي لم يجد له أبا من مناهج الغرب و لا كافلا من الفكر الإسلامي المعاصر،فلقد كان محركا لأسئلة ظلت لسنين طويلة حبيسة جهل مقدس من طرف المسلمين أنفسهم ، هذه الأسئلة و إن حملت من قبل إلا ان أصواتهم ظلت مقموعة في حياتهم و حتى بعد مماتهم،و الناظر إلى هذه الأسئلة بعين حداثية معاصرة لا يتهمها كما يفعل بعض المقدسين للتراث و الأوصياء على النص الديني بل يراها هامة من اجل بعث العقل العربي و الإسلامي من جديد.

مـــلـــحـــق

ـــــــ محمد أركون : السيرة الذاتية و العلمية .

ولد محمد أركون سنة 1928 بقرية تاوريت ميمون بمنطقة يني يني التابعة لولاية تيزي وزو بمنطقة القبائل الكبرى [1] ، فمحمد أركون يفتخر بانتمائه إلى هذه القرية معتبرا إياها الجوهرة التي ساهمت في بلورة فكره حيث يقول :" كانت قريتي تاوريت ميمون نقطة الانطلاق الأولى،و قد ظلت مصدرا لإلهامي و نقطة ارتكاز أنثروبولوجية لفكري و حياتي "[2].ينحدر من عائلة بربرية و تربى داخل أسرة كبيرة .

غادر أركون الأراضي القبائلية متجها نحو مدينة وهران و هو لا يزال في سن العاشرة ليساعد والده في العمل في محل البقالة ،و كذا ليتعلم التجارة و يكمل دراسته في المدرسة الإبتدائية بنفس المنطقة ،فتعلم القرآن في سن مبكرة قي مدرسة قرآنية أسسها عمه ، لكنه لم يبقى طويلا ما لبث أن عاد إلى قريته لإنهاء دراسته بالثانوية في معهد الآباء البيض.ليلتحق بعد ذلك بثانوية باستور بعدها دخل الجامعة سنة 1949 يتخرج من الجامعة سنة 1952 بعد إعداده مذكرة حول اللغة العربية آدابها.

عمل أركون كأستاذ بثانوية في الجزائر بحيث أتم دراسته الجامعية فيها و تحصل على شهادات "و كان آخرها شهادة الماجستير في شهر جويلية من سنة 1954 بعدما ناقش مذكرته حول الجانب الإصلاحي في أعمال طه حسين "[3] .رحل أركون من الجزائر عشية اندلاع حرب التحرير ليواصل دراسته العليا هناك بالخارج و ليتمم مشواره الفكري ،فأنجز رسالة دكتوراه بعنوان " النزعة الإنسية و العقلانية العربية في القرن الرابع الهجري الذي يقابل العاشر من الميلادي متخذا

---

[1] محمد أركون : الأنسنة و الإسلام، تر: محمود عزب ،دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ،لبنان، ط1، 2010،ص 285.

[2] محمد أركون : نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية ،تر: هاشم صالح،دار الساقي، بيروت، لبنان ، ط1، ص 2011، ص 376.

[3] فارح مسرحي : المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي ، إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية ،الجزائر ، ط1، 2015،ص 27.

من مسكويه نموذجا بإشراف الأستاذ جاك بيرك "[1] . عرف من خلال هذه الدراسة الأكاديمية بمسكويه للجمهور.

ساهمت المراحل التي عاش بها المفكر العربي محمد أركون بفرنسا في تنوير فكره و تكوين قاعدة صلبة يبني عليها مختلف أفكاره و آرائه دون تقييد أو قسر، حيث احتك هناك بالكثير من العلماء و الفلاسفة و المفكرين الغربيين ، فلم يتأثر بهم كأشخاص و إنما بما ينتجونه من أفكار و نظريات،فكانت بداية كتابته " منذ أوائل الستينات في مواضع و مسائل نظرية عملية في الدراسات الإسلامية و تطرق أيضا إلى عدة مواضيع في علم الكلام الإسلامي "[2].

ترك محمد أركون إنتاج ضخم من الكتب و المؤلفات ذات الأهمية سواء بالنسبة للقارئ العربي أو المطلع الغربي ، فإنتاجه المعرفي غزير لذا سنتطرق إلى البعض من هذه المؤلفات و الكتب :

ـــــــ 1982 ـــــــ الفكر العربي .

ـــــــ 1986 ـــــــ تاريخية الفكر العربي الإسلامي .

ـــــــ 1987 ـــــــ الفكر الإسلامي " قراءة علمية "

ـــــــ 1990 ـــــــ الإسلام ،الأخلاق و السياسة ـــــــ العلمنة و الدين .

ـــــــ 1991 ـــــــ من الإجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي .

ـــــــ 1993 ـــــــ أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟من فيصل التفرقة إلى فصل المقال.

ـــــــ 1998 ـــــــ نزعة الأنسنة في الفكر العربي ـــــــ قضايا في نقد العقل الديني .

ـــــــ 2001 ـــــــ القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني .

[1] المرجع الأسبق ، ص 369.

[2] إليزابيث سوزان كساب ،الفكر العربي المعاصر ،مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، لبنان، ط1، 2012،ص 238.

رحل المفكر العربي المعاصر محمد أركون يوم" الثلاثاء الرابع عشر سبتمبر من سنة 2010 في باريس "[1] ، عن عمر ناهز 82 عاما و ذلك بعد معاناة طويلة مع مرض السرطان، نقل جثمانه إلى المغرب ليدفن بالدار البيضاء بناء على رغبة زوجته ذات الأصول المغربية، و التي يقيم كل سنة ذكرى خاصة لوفاة زوجها في مختلف البلدان ما عدا الجزائر، ترك أركون مؤلفات كثيرة خلف بعضها جدل و نقاش واسع لا يزال قائم إلى حد اليوم .

[1] عبد الإله بلقزيز ،قراءات في مشروع محمد أركون الفكري ،منتدى المعارف ، بيروت ،لبنان،ط1، 2011، ص 21.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر والمراجع باللّغة العـــربية والأجنبية

القرآن الكريم

المصادر:

1- محمد أركون: الأنسنة و الإسلام،تر:محمود عزب،دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت،لبنان ط1، 2010.

2- محمد أركون : نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية ،تر: هاشم صالح،دار الساقي، بيروت، لبنان ط1، ص 2011.

3- محمد أركون :الفكر الأصولي و استحالة التأصيل،تر :هاشم صالح،دار الساقي،بيروت، ط3 .

4- محمد أركون:تاريخية الفكر العربي الإسلامي،تر:هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت،ط1 ،1986 .

5- محمد أركون : أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟،تر:هشام صالح ،دار الساقي،بيروت لبنان، ط1، 1955.

6- محمد أركون : قضايا في نقد العقل الديني ،تر : هاشم صالح، دار الطليعة ، بيروت،ط1.

7- محمد أركون : من الإجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ،دار السافي ،ط1991،1.

8- محمد أركون : من فيصل التفرقة إلى فصل المقال...أين هو الفكر الإسلامي ؟،تر:هشام صالح،دار الساقي ،بيروت،لبنان، ط2، 1995.

9- محمد أركون :نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية ،تر:هاشم صالح، دار الساقي،بيروت ، لبنان ،ط 1، 2011 .

10- محمد أركون : الإسلام و الأخلاق و السياسة ،تر: هاشم صالح،منشورات اليونيسكو ، بيروت ط1، 1990.

11- محمد أركون : القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني ،تر:هاشم صالح،دار الطليعة ط1، 2001.

12- محمد أركون : الفكر الإسلامي قراءة علمية ،تر:هاشم صالح ،مركز الإنماء القومي،بيروت،ط1 ،2007 .

13- محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه و التوحيدي،تر: هاشم صالح،دار الساقي، بيروت،1997.

14- محمد أركون : معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية،تر: هاشم صالح،دار السامي، بيروت،ط1،2001 .

- **المراجع:**

1- أحمد عبد المهيمن: إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط 1، 2001.

2- أحمد بوعمود :الظاهرة القرآنية عند محمد أركون،منشورات الزمن الدار البيضاء، ط 1،2010

3- السيد ولد أباه: الحقيقة و التاريخ عند ميشال فوكو ،الدار العربية للعلوم ، بيروت ، لبنان، ط2، 2004.

4- الحسن العباقي :القرآن الكريم و القراءات الحداثية (دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون)،دار صفحات للدراسات و النشر، سوريا (د ط)،2009.

5- ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، شارع الصوراتي، بيروت، لبنان، د (ط)، 2001.

6- ابن رشد : فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة من الحكمة والاتصال، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، د (ط)، 1961

7- إليزابيث سوزان كساب ،الفكر العربي المعاصر ،مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، لبنان، ط1، 2012

8- بيير زيما: التفكيكية، دراسة نقدية، تر: أسامة الحاج، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 2، 2006.

9- جاك ديريدا : الكتابة و الإختلاف،حوار و ترجمة كاظم جهاد،دار توبقال للنشر الدار البيضاء ،1988 .

10- خالد كبير علال : الأخطاء التاريخية و المنهجية في مؤلفات محمد أركون و محمد عابد الجابري دراسة تحليلية نقدية ،دار المحتسب ، ط 1، 2008،.

11- رون هاليبر: العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب،الجهود الفلسفية عند محمد أركون،تر:جمال شحيد، الأهالي للطباعة و النشر و التوزيع، دمشق، سورية،ط2001،1.

12- طه جابر العلواني: نحو منهجية معرفية قرآنية،دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 2004

13- عاطف أحمد: الإسلام والعلمنة، قراءة نقدية في الفكر المعاصر، دار مصر المحروسة، القاهرة، د (ط)، 2004.

14- عبد الإله بلقزيز ،قراءات في مشروع محمد أركون الفكري ،منتدى المعارف ، بيروت ،لبنان،ط1، 2011.

15- عبد الرحمن ابن خلدون : المقدمة، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، طبعة جديدة منقحة، 2002.

16- عبد السلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفي المعاصر،دار توبقال ،الدار البيضاء،ط 2، 2000.

17- عبد الرزاق الدواي : موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر ،دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ، د(ط،س).

18- عبد الفتاح أحمد فؤاد: فلاسفة الإسلام والصوفية وموقف أهل السنة منهم، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، ط 1، 2006.

19- عبد الله شحاتة: التفسير بين الماضي والحاضر، دار الطباعة والنشر والتوزيع، تونس،د (ط)، 1981.

20- علي حرب: الاستلاب والارتداد، الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 1997.

21- علي حرب: التأويل والحقيقة، قراءة تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للنشر والتوزيع، ط 2، 2007.

22- علي حرب : الممنوع و الممتنع ، نقد الذات المفكرة ،المركز الثقافي العربي ،بيروت، 1995.

23- عمر مهيبل:إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة،الدار العربية للعلوم، منشورات الإختلاف، المركز الثقافي العربي ،ط2005،1.

24- كمال عبد اللطيف: العرب و الحداثة السياسية ،دار الطليعة،بيروت،1997.

25- كمال عبد اللطيف : قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة ،بيروت، 1994.

26- فارح مسرحي : الحداثة في فكر محمد أركون ، الدار العربية للعلوم ،ناشرون ، منشورات الإختلاف، ط2006،1.

27- فرديناند دي سوسير : محاضرات في الألسنية العامة ،تر:يوسف غازي مجيد النصر،منشورات دار الثقافة ،بيروت،1984.

28- فرح أنطوان : ابن رشد وفلسفته، دار الفارابي، الجزائر، ط 2، 2001.

29- محمد عابد الجابري: مدخل إلى القرآن الكريم – في التعريف بالقرآن-، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،ج 1، ط 1، 2006.

30- محمد فريد وجدي : دائرة معارف القرن العشرين ، دار المعرفة للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان، د(ط،س.

31- محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، المقدمات، علم الكلام، الفلسفة الإسلامية، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، د (ط)، 2007.

32- محمد أحمد عبد القادر: بين الأصالة والمعاصرة، قراءة في مسار الفكر الإسلامي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د (ط، ت).

33- محمد عقيل بن علي المهرلي: مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الحديث، القاهرة، ط 2، د (ت).

34- محمود إسماعيل: الفكر الإسلامي الحديث بين السلفيين والمجددين، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 2006.

35- محمد عبده: بين الفلاسفة المتكلمين، تر: سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، ط 1، 1958.

36- محمد شوقي الزين : تأويلات و تفكيكات (فصول في الفكر الغربي المعاصر)، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب، ط2002،1.

37- محمد الصوياني : العقل العربي،مكتبة فهد الوطنية للنشر،جدة، 1429 ه.

38- نابي بوعلي وآخرون:حوار الفلسفة والعلم – سؤال الثبات والتحول– ، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2012.

39- نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن العربي، دار التنوير، بيروت د (ط)، 1983.

40- نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت، لبنان، 1996.

41- نصر حامد أبو زيد : الخطاب الديني المعاصر آلياته و منطلقاته، الإسلام و السياسة ،المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر 1995.

42- نايلة أبي نادر: التراث و المنهج بين أركون و الجابري ،الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت، ط1، 2008.

43- هانز غادامير : فلسفة التأويل الأصول و المبادئ و الأهداف،تر: محمد شوقي الزين،منشورات الإختلاف، ط2، 2006.

44- هشام جعيط: في السيرة النبوية (الوحي والقرآن والنبوة)، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 1999.

45- هيفرو محمد علي ديكي: المعرفة وحدودها عند محي الدين ابن عربي، دار التكوين للطباعة والنشر، دمشق، د (ط)، 2006.

46- يورغن هابرماس :القول الفلسفي للحداثة،تر: فاطمة الجيوشي،منشورات وزارة الثقافة ،دمشق ،1995.

47- يحي هويدي : دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، دار الثقافة والتوزيع، مصر، ط 2، 2002.

- **المعاجم والموسوعات**

- **المعاجم و الموسوعات باللغة العربية :**

1- أندري لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ج 1، د (ط)، 2001.

2- الشريف الجرجاني:التعريفات،مؤسسة الحسيني،المغرب، ط2006،1.

3- ابن منظور: لسان العرب، الدار المتوسطية للنشر والتوزيع، الجمهورية التونسية، ج 1، ط 1، 2005.

4- ابن منظور: لسان العرب (معجم لغوي – علمي)، تقديم: يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت، ج 2، د (ط، ت).

5- ابن منظور: لسان العرب (معجم لغوي – علمي)، تقديم: يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت، ج 3، د (ط، ت).

6- إسلام محمود دربالة : موسوعة علوم القرآن، مكتبة الإيمان المنصورة، مصر، د (ط)، 2007.

7- إبراهيم مذكور : المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لمنشورات المطابع الأميرية، القاهرة،د (ط)، 1983.

8- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ج 2، د (ط)، 1986.

9- شبل مالك : معجم الرموز الإسلامية، دار الجيل للنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 2000.

10- كلوس كريزر وآخرون : معجم العالم الإسلامي، تر: ج. كتورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط 2، 1998.

11- مصطفى حسيبة : المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، ط 1، 2009.

12- مراد وهبة وآخرون : المعجم الفلسفي (عربي – انجليزي – فرنسي)، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط 2، 1981.

- **المعاجم و الموسوعات باللغة الفرنسية :**

1- Abou-Alkilo: le vocabulaire philosophie, libraire de le ban, 1994.

2- La Robert: dictionnaire Alphabétique et analogique de la langue française, Paul Robert, Paris, XI e, 1973.

3- Larousse, dictionnaire encyclo pédique, noms commus locution latines grecques et estrangères 1994.

- **الدوريات و المجلات** :

1- مخلوف بشير : قراءة في فكر محمد أركون، مجلة الحوار الثقافي ،جامعة مستغانم، الجزائر، 2012

2- محمد أركون ، جريدة أنوال المغربية، تر: خالد بن علالي و إبراهيم أزروان،العدد 864، 1992/09/12.

3- مجلة العالم العربي في البحث العلمي ، العدد 10-11، 1999، ص 100-101.

4- سنوسي شريط: القراءة والتأويل في ضوء الدراسات الأدبية، قراءات دورية أدبية، منشورات المركز الجامعي، اسطمبولي، معسكر، الجزائر، العدد 1، 2002.

فـــهرس المحتويات

شكر و عرفان

إهداء

مقدمة.....أ

ـــــــ د

الفصل الأول : سياقات منهجية.....05

المبحث الأول : شبكة المفاهيم 06

المبحث الثاني : الخطاب الديني في الفكر العربي الإسلامي 15

الفصل الثاني : الخطاب الديني عند أركون 32

المبحث الأول : العقل في الخطاب العربي الإسلامي 33

المبحث الثاني : أركون وإشكالية المنهج 39

المبحث الثالث : نحو إعادة تشكيل عقل عربي إسلامي جديد.....45

الفصل الثالث : قراءة نقدية للفكر الأركوني 54

المبحث الأول : الإسلاميات التطبيقية من جهة التأييد 55

المبحث الثاني : الإسلاميات التطبيقية من جهة التفنيد 61

خاتمة..... 66

ملحق 69

قائمة المصادر و المراجع 72

الفهرس 83