

ملامح التأويلية في فكر محمد أركون آلياتها وحدودها

Hermeneutics features in the thought of Muhammad rkoun, its mechanisms, and its limits

إعداد:

د. مصطفى كمال المعاني: أستاذ مساعد – جامعة الحسين، الأردن.

د. رائد عبد الجليل العواودة: مدرس – وزارة التربية والتعليم، الأردن.

1– Dr. Mustafa Kamal Al-Maani: Assistant Professor – Al-Hussein University/ Jordan.

2– Dr. Raed Abdel Jalil Al-Awawdeh: Teacher – Ministry of Education/ Jordan.

الملخص:

يعمد (أركون) إلى توظيف كل الأدوات الإجرائية، والمفاهيم، والتصورات، والمناهج التي تقررت في العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية، وكل النظريات الفلسفية والنقدية التي أنتجتها الخبرة الغربية من مثل "اتجاهات تحليل الخطاب"، و"النقد الأدبي.. وما يميز (أركون) هو أنه لا يلتزم بنظرية بعينها وإنما ينتقي من النظريات والمفاهيم ما يتناسب مع تأويله للفكر الديني.

وبالرغم من وعيه بالعقبات التي تواجه مثل هكذا تعامل مع الفكر الإسلامي، إلا أنه يرى ضرورة أن يتحرر الفكر الإسلامي من كل أشكال التخلف المعرفي والمنهجي التي يزرع تحتها، من خلال التأسيس لطريقة جديدة في التفكير الديني مفتوحة على إنجازات الحداثة وغير خاضعة لأسبقيات تيولوجية، والابتعاد عن الخط التبجيلي، والموقف الامتثالي.

ومن أجل الوصول إلى ذلك الهدف لا يتردد (أركون) في التوصل بالمناهج الغربية المختلفة لقراءة الفكر الإسلامي من مثل المنهجية الظاهرية، والمنهجية التاريخية السوسيولوجية، والمنهجية الأنثروبولوجية والمنهجية السيميائية، والمنهجية الألسنية، والمنهجية الفلسفية... الخ.

وقد استخدم الباحثان المنهج التحليلي المقارن في دراستهما وتوصلا إلى مجموعة من النتائج أهمها: أن (أركون) يرى أن الفهم التام هو تحقق للجهل التام، لأن الامتلاك الفكري للمفهوم، مع كون إدراك أن المفاهيم ليست دائماً قارة، بل هي دائمة التطور من خلال تطور المعرفة، حيث تكتسب قيماً دلالية وتداولية مع كثرة الاستخدام ودخولها في حقول معرفية جديدة. وهي إذاً سرعان ما تتخلص من سطوة الفكر المفهومي مع زيادة البعد المعرفي لها بحثاً عن وظيفتها في الاستخدام. والتأويل كما يذهب (أركون) ليس بمنأى عن التملص من مثل هكذا تطور عبر زمن استخدامه، فتاريخه الطويل، ودخوله في حقول معرفية متعددة، أكسبه صفة التملص هو الآخر من سطوة الفكر المفهومي، بحثاً عن وظيفته التأويلية. وللحصول على تملص أقل لا بُدَّ من تكاتف علوم متعددة في تناولنا التأويلي.

الكلمات المفتاحية: محمد أركون، الهيرمينوطيقا، التأويل، السيميائية، الألسنية، الأنثروبولوجيا، الفينومينولوجيا، الظاهراتية.

Abstract

Arkoun seeks to employ all procedural tools, concepts, perceptions, and approaches that have been decided upon in the Western humanities and social sciences, and all philosophical and critical theories produced by Western experiences, such as “discourse analysis trends” and “literary criticism”. What distinguishes Arkoun is that he does not adhere to a particular theory, but selects from theories and concepts that are compatible with his hermeneutics of religious thought.

Although he is aware of the obstacles facing such dealing with Islamic thought, he sees the need for Islamic thought to be liberated from all forms of cognitive and methodological backwardness that it suffers from, by establishing a new way of religious thinking that is open to the achievements of modernity and is not subject to technological precedents. , and moving away from the line of reverence, and the position of conformity.

The researchers used the comparative analytical method in their study and reached a set of results, the most important of which is: (Arkoun) believes that complete understanding is a realization of complete ignorance, because the intellectual possession of the concept, with the realization that concepts are not always continent, but rather they are constantly evolving through the development of knowledge. , where it acquires semantic and pragmatic values with frequent use and its entry into new fields of knowledge. It then quickly evades the dominance of conceptual thought with the increase of its cognitive dimension in search of its function of use. Interpretation, as Arkoun says, is not immune from evading such a development over the time of its use. Its long history, and its entry into multiple fields of knowledge, also earned it the character of evading the dominance of conceptual thought, in search of its interpretive function. In order to obtain less evasion, it is necessary to unite various sciences in our hermeneutical approach.

Keywords: Muhammad Arkoun, hermeneutics (interpretation), semiotics and linguistics, anthropology, phenomenology.

المقدمة:

من أجل بحث فكر تأويلي جديد للفكر الإسلامي بالدرجة الأولى، وللظاهرة الدينية ككل، يعمد (أركون) إلى توظيف كل الأدوات الإجرائية، والمفاهيم، والتصورات، والمناهج التي تقررت في العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية، وكل النظريات الفلسفية والنقدية التي أنتجتها الخبرة الغربية من مثل "اتجاهات تحليل الخطاب"، و"النقد الأدبي". وما يميز (أركون) هو أنه لا يلتزم بنظرية بعينها وإنما ينتقي من النظريات والمفاهيم ما يتناسب مع تأويلته للفكر الديني.

و بالرغم من وعيه بالعقبات التي تواجهه مثل هكذا تعامل مع الفكر الإسلامي، بسبب ما يستتبطنه هذا الفكر من أسس دوغمائية، ورفع المسلمين لرؤية حقوق الإيمان التي يجب أن لا تمس، إلى جانب عائق الضغط السوسيولوجي والتجيش السياسي الذي يمارسه المناضلون من أجل حقوق الله وحقوق الإيمان، سواء تعلق الأمر بالخطاب الإسلامي الكلاسيكي أو الخطاب الإسلامي المعاصر.

و لكن رغم كل هذه العوائق فقدّر الفكر الإسلامي حسب (أركون) هو أن يتحرر من كل أشكال التخلف المعرفي والمنهجي التي يزرع تحتها، من خلال التأسيس لطريقة جديدة في التفكير الديني منفتحة على إنجازات الحداثة وغير خاضعة لأسبقيات تيولوجية، والابتعاد عن الخط التبجيلي، والموقف الامتثالي.

و من أجل الوصول إلى ذلك الهدف لا يتردد (أركون) في التوسل بالمناهج الغربية المختلفة لقراءة الفكر الإسلامي من مثل المنهجية الظواهرية، والمنهجية التاريخية السوسيولوجية، والمنهجية الأنثروبولوجية، والمنهجية السيميائية، والمنهجية الألسنية، والمنهجية الفلسفية... الخ.

حيث يعمل على تطبيق هذه المناهج إما على القرآن – ليس كل القرآن وإنما بعض الآيات – مثل ما فعل في قراءته لسورة التوبة، أو سورة الكهف، أو سورة الفاتحة... أو تطبيق هذه المناهج على جوانب مختلفة للظاهرة الدينية من مثل الجوانب الطقوسية الشعائرية، أو الجوانب الاجتماعية السياسية، أو الجوانب المعرفية الابستمية.

مشكلة البحث: إن الإشكالية الأساسية التي يطرحها هذا البحث للمناقشة هي إلى أي حد نجح أركون في رسم منهجية تأويلية متراكبة بشكل متسق في دراسته للفكر الإسلامي عامة والفكر الديني خاصة؟، إن معظم مشاكل الفلسفة ترجع إلى سوء فهم استخدام اللغة. ومن ناحية ثانية تتمثل الإشكالية البحثية في تحولات (أركون) بين عددٍ من المناهج الفلسفية المتنوعة مع بقاء المعضلة الهيرمينوطيقية التأويلية وهي سوء الفهم المبني على عوامل عدة قائمة.

غاية البحث: إن الغاية الأساسية من التناول (الآركوني) يكمن أثره في توضيح الأفكار وطرح مفاهيم جديدة تشكل أسس فلسفته. فلم يكتفي بالتحليل بل جعل من التركيب وظيفة ضرورية تلي التحليل بالضرورة لدى الفيلسوف، فلم يكتف بمجرد تقنيات ما يتناوله _ ضمن مناهج فلسفية متنوعة _ بل نراه يضيف لمساته الخاصة على كل منهج يستخدمه.

منهجية البحث: للإجابة على إشكالية البحث سنستعين بمنظور معرفي بنائي لمشروع (أركون) الفلسفي في إطار الأدوار التي قدمها عبر مؤلفاته المتنوعة ومقابلاتها للخلوص إلى جوهر تأويليته وآلياته في تطبيقاتها على التراث الإسلامي، مشترشدين بقرآءات متنوعة، متخذين من التحليل الفلسفي للنصوص واستشفاف المضامين الهيرمينوطيقية خدمة لوضع أهم مرتكزات هذا التوجه. أما من الناحية المنهجية، سوف يتم الاعتماد على مقارنة نسقية تتجاوب مع المنظور المعرفي التحليلي، وتخدم عملية النمذجة التي يقوم عليها البحث.

حدود البحث: إن فلسفة التأويل (الآركوني) وتحولاته المنهجية المتنوعة والذي نتج عنه تأسيس لتأويلية تلفيقية، يُعدُّ المحدد الرئيس لهذا البحث الذي يتكون من محاور رئيسه هي:

أولاً: منهج (محمد أركون) في التأويل. ثانياً: آليات التأويل عند (محمد أركون). ثالثاً: حدود التأويل عند (محمد أركون).

المحور الأول: منهج (محمد أركون) في التأويل:

تتنوع المناهج المستخدمة عند (محمد أركون) في تناوله التأويلي ما بين:

أولاً: القراءة السيميائية والألسنية؛ يركز (أركون) على النظرة الجديدة للعلامة اللغوية، وهي النظرة التي ارتبطت بما يسميه "الطفرة السيميائية" وهي التحول الذي طرأ على فهم ومقاربة العلامة اللغوية "و مقارنتها بالعلامات الرمزية الأخرى التي تشكل في المجتمع الفضاء الرمزي، وذلك بالاستناد إلى أعمال: (فرديناد دوسوسير F. DE SAUSSURE)، (وبيرس C. S. PEIRCE) وغيرهما. فنجده في القراءة السيميائية يركز على بنية المخطط السيميائي المتكون من الفاعلين الأساسيين وهم:

المرسل، والمرسل إليه الأول، والمرسل إليه الثاني، وفي القراءة الألسنية يعمل على التأسيس لألسنية جديدة للغة الدينية، ويقارن في ذلك خصائص اللغة الدينية، باللغة الأدبية... لأن اللغة الدينية ليست أداة للتوصيل فقط، فاشتغال اللغة الدينية على المعنى يختلف عن اشتغال اللغات الأخرى. ويقترح أركون قراءة ألسنية لسورة الفاتحة، حيث يدرس صائغات الخطاب، وهي حروف اللغة ومفرداتها وأفعالها وضمائرها، وهدفه ليس الكشف عن الخصائص النحوية للغة العربية، وإنما فهم خيارات المتكلم أو صاحب الخطاب أي منتجه، وسبب اختياره لهذه المفردات دون غيرها، والهدف من كل ذلك هو معرفة الطاقة التعبيرية للغة.

ثانياً: القراءة التاريخية فإن (أركون) يعمل على تطبيق النقد التاريخي على المقدس كما سبق أن طبقه الغربيون على نصوص العهد القديم والعهد الجديد، خاصة مع سبينورا SPINOSA باعتباره المؤسس الحقيقي للنقد التاريخي للنصوص المقدسة، حيث يقوم أركون بنقد قصة تشكل المصحف ونقد مجموعات "الصالح" للمذاهب الإسلامية عند السنة، والشيعة، والخوارج كما يقوم أيضاً بنقد خطاب السيرة النبوية، ونقد التصور القروسطي للعالم ككل.

ثالثاً: القراءة الاستشراقية، وفيها يقوم بنقد المنهجية الاستشراقية، وهي المنهجية الفيلولوجية التاريخية، وإبراز عيوبها ونقائصها ولكنه يأخذ ببعض نتائج البحث الاستشراقي خاصة ما يتعلق بإعادة ترتيب المصحف وفق تاريخ التورل، كما نجده أيضاً يساير بعض المستشرقين في تأويلهم لبعض الآيات، وعلى العموم يبدي إعجابه ببعض الدراسات الاستشراقية المتقدمة ابستمولوجيا على الفكر الإسلامي التقليدي.

رابعاً: القراءة الأنثروبولوجية، حيث يقارب ظاهرة المقدس، ويسجل أن المقدس ظاهرة تخص كل المجتمعات البشرية في التاريخ بما في ذلك أكثر المجتمعات علمانية، لأن الإنسان لا يستطيع أن يعيش بدون مقدس. ولكن أركون يقرأ المقدس في التاريخ، من خلال فحصه لما يسميه سوسيولوجيا التقديس أو استراتيجيات المقدس في التكوين الاجتماعي، ومعنى ذلك أن المقدس لا يمكن فصله عن الصراعات القائمة بين الفئات الاجتماعية والثقافية والسياسية والدينية، كما يدرس أيضاً في القراءة الأنثروبولوجية القوى الأساسية المشكلة للمجتمعات العربية الإسلامية، ويميز بين القوى المهيمنة والقوى المهيمن عليها، كما يستعين أيضاً بالتاريخ المقارن للأديان، لموضعة الإسلام ضمن خط الديانات التوحيدية الكبرى.

خامساً: القراءة الفلسفية وهي شرط جميع القراءات لأنها تحافظ على مبدأ الحرية النقدية تجاه كل التراتدات الدوغمائية، فتدخل الفلسفة ضروري لأنها موقف نقدي تجاه كل الخطابات التي تقدم نفسها على أنها خطابات تنص على الحقيقة. ولذلك اهتم (أركون) كثيراً بما سماه سوسيولوجيا فشل

الفكر الفلسفي والعقلاني في الثقافة العربية وما ترتب على ذلك، ويركز على مثال (ابن رشد)، وكيف أن فكر (ابن رشد) نجح في الغرب وساهم في تقدم الحضارة الغربية، بينما فشل في الفكر العربي الإسلامي.

و في سياق القراءة الفلسفية يقارب الحقيقة من منظور تأويلي، فالحقيقة لم تعد شيئاً جاهزاً أو معطى كاملاً، ويميز (أركون) بين ما يسميه "الحقيقة السوسيولوجية" و "الحقيقة الحقيقية" ومنهله في ذلك هو الفكر الفلسفي الغربي المعاصر، وتحديداته التأويلية والابستمولوجية للحقيقة.

إن هذه القراءات التأويلية للظاهرة الدينية تساهم في تقديم فهم جديد للنصوص المقدسة وللدين بشكل عام، وتحرر العقل الإسلامي من انغلاقاته الدوغمائية المزمنة باصطلاح أركون.¹

المحور الثاني: آليات التأويل عند (محمد أركون):

1- المجاز: يرى (أركون) أن المجاز هو سلاح التأويل، فالتأويل هو الوجه الآخر للمجاز، كما أن مجال التأويل الخصب هو اللغة، إن القرآن خطاب مجازي يغذي التأمل ويحث على التفكير، ويفتح آفاق التعالي والتجاوز أي أنه ذو بنية مجازية تتأسس على الاستعارة والتشبيه وضرب الأمثال، وهذا ما يجعل اللغة طيعة أمام قدرة العقل تستجيب له، ويمتلكها، لأنه "إذا لم تكن اللغة ملكاً للإنسان ومحصلة لإبداعه الاجتماعي، فلا مجال للحديث عن إدراكه للعالم أو عن فهمه له، إذ يتحول الإنسان ذاته إلى مجرد طرف تلقى إليه المعرفة من مصدر خارجي يحتويها".²

و يعتقد (محمد أركون) أن الفهم الأرثوذكسي للمجاز، هو الفهم المكرس في التراث بشكل عام حيث تم التعامل مع المجاز "فقلص إلى وظائفه التزيينية، أي الفنية والجمالية (المحلية للتعبير) هنا كان الشارحون يبحثون دائماً عن المعنى الأصلي الأولي الحقيقي (المجاز ضد الحقيقة) لكي يكتشفوا العلامة الحقيقية التي تربط الكلمة بالشيء أو الدال بالمدلول".³

و لذلك يشترط (أركون) في الكشف عن التركيبة المجازية للنص الديني على مدى صلاحية نظرية المجاز التي يتبناها الدارس المحلل، ويميز بين نظريتين في هذا المجال: "هناك أولاً نظرية علم البلاغة التقليدي التي اقتصرنا على تعريف المجاز بصفته مجرد حلية أو زينة لغوية، وهو ينتج عن طريق نقل المعنى "الحرفي" لكي يتحول إلى معنى "تصويري" أي مجازي. وهناك النظرية

¹ أركون، محمد: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، ط 2، بيروت، الدار البيضاء 1996، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، ص 164. وأركون، محمد: تاريخية الفكر الإسلامي، ط 2، العربي، بيروت، الدار البيضاء، مركز الإنماء القومي، 1996، ص 92.

² أبو زيد، نصر حامد: النص والسلطة والحقيقة، ط 4، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000م، ص 189.

³ أركون، محمد: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 201.

الحديث للمجاز: وهي لا ترسم حدوداً قاطعةً إلى مثل هذا الحد بين "الواقعي" و"المجازي". وإنما هي تلح على الدور المحوري الذي يلعبه المجاز أو الكناية في توليد الساحة المعنوية لكل خطاب وتشكيلها¹.

ونخلص إلي أن (محمد أركون) يرفض التعامل مع المجاز على أنه وسيلة أو أداة جمالية فحسب، لأن ذلك يكرس فكرة المعنى الحقيقي الصحيح، والمشارك الذي يؤسس للأحكام والصيغ القضائية التي تستخدمها السلطة السياسية. ومن ثمة يسطح الخطاب الديني التعددي، وينظر إلى المجاز على أنه أداة لغوية تستخدمها الفئات الاجتماعية لتأويل النص بما يتناسب ومصالحها الإيديولوجية والسياسية.

وهذا هو البعد الاستمولوجي المعرفي الذي يكشف الاستخدامات المختلفة للمجاز. أي وظائف اللغة في علاقتها بمواقع اجتماعية ذات أدوار سياسية محددة، وذلك ما يقصده (بول ريكور) عندما قدم منظوره الجديد للاستعارة بكونها: "ليست تزويقاً لفظياً للخطاب، بل لها أكثر من قيمة انفعالية، لأنها تعطينا معلومات جديدة، وبوجيز العبارة، تخبرنا الاستعارة شيئاً جديداً عن الواقع"².

2- الأسطورة: يوظف (محمد أركون) مجموعة من المفاهيم في قراءته للتراث بشكل عام والنص الديني بشكل خاص وهذه المفاهيم هي بمثابة الآليات التي اعتمدها لفتح آفاق التأويل، وتجاوز الفهم الدوغمائي للتراث محاولة منه لإنعاش قراءة النص الديني، والتعاطي مع التاريخ بوعي جديد، وتجريب قراءات لم تجرب بعد.

ومن بين هذه المفاهيم مفهوم الأسطورة، فيحدد الأسطورة بقوله: "إن لمفهوم الميث "الأسطورة" قيمة توضيحية وتثقيفية وتأسيسية بالنسبة للوعي الجماعي الخاص بجماعة بشرية معينة التي تسجل في حكايات تأسيسية أولى مشروعاً جديداً للعمل التاريخي. وهذا هو تعريف الأسطورة باعتبارها تعبر عن حالة انبثاق حساسيات جديدة خاصة بالوجود الاجتماعي التاريخي.

هكذا نلاحظ كيف أن فئة بشرية ديناميكية تستبدل بالنظام الرمزي القديم السائد نظاماً رمزياً جديداً. إن الحكايات التراثية والخطاب القرآني هما نموذجان رائعان من نماذج التعبير الميثي أو

¹ أركون، محمد: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ترجمة، هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1993، ص 89.

² ريكور، بول: نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، ط 1، بيروت، المغرب، المركز الثقافي العربي، 2003، ص 94

الأسطوري. هكذا نلاحظ كيف أن العمل الاجتماعي التاريخي الذي أنجزه النبي في مكة والمدينة كان مصحوباً دائماً بمقاطع من القرآن، أي بخطاب ذي بنية ميثية (أسطورية)¹.

و أهم عنصر في هذا التعريف للأسطورة عند (أركون) هو الحكاية التأسيسية التي تنطلق منها جماعة بشرية ما لبناء نموذجها في التاريخ، حيث تتخذ من حكايات تأسيسية مشروعاً للعمل التاريخي².

و على مستوى الترجمة كان (أركون) في البداية يريد أن ينقل كلمة "mythe"، الفرنسية كما هي العربية أي – ميث – وذلك خوفاً منه على ما يمكن أن تثيره كلمة أسطورة من غموض والتباس في الفهم، لعدم تبلور مفهوم الأسطورة بالمعنى السوسيولوجي والانتربولوجي الحديث في اللغة العربية.

وهو الذي حصل عندما ترجم (عادل العوا) العبارة Le coran est un discours de structure mythique بـ "القرآن خطاب أسطوري البنية" فالترجمة صحيحة وسليمة من الناحية اللغوية، ولكن مفاهيم "خطاب" و "أسطورة" و "بنية" غير مبلورة في الثقافة العربية الإسلامية، لأنها ثقافة تقليدية ولم تستند من إنجازات العلوم الإنسانية والاجتماعية، ولذلك يقترح (أركون) ترجمة العبارة السابقة بـ "القرآن خطاب قصصي البنية" للتخفيف من ردود الفعل التي تثيرها العبارة الأولى. ويقترح (أركون) في هذه التعريفات مما اقترحه الكثير من المفكرين العرب المعاصرين لمصطلح الأسطورة.

ففي منظور (عزيز العظمة) الأسطورة هي: "خبر عن بداية ليست سوية الأمور اللاحقة إلا استعادات لها، وما التاريخ إلا استمراراً نوعياً لها أو تدهوراً نوعياً في سويتها بهذا المعنى، قد تكون الأسطورة خرافة وهذا هو الشأن الغالب، وقد يكون لها أساس في الواقع التاريخي وتكمن أسطورية الخبر عن البدء في أن العنصر الخبري فيه يتغلب على تاريخيته، ويضحي بدوره فاعلاً للتاريخ مشكلاً لسويته"³.

أما (فتحي التريكي) الفكر الأسطوري بأنه "يحدد غالباً موضوعه في معاني الأصل لأن وظيفتها (الأسطورة) تتحدد أساساً في إعطاء تفسير خيالي لأصل الوجود"⁴. ويحدد عبد الله العروبي مفهوم الأسطورة بقوله "إن الأسطورة تروي دائماً البدايات بداية الكون، بداية الإنسان، بداية شعب أو مجتمع، فهي ترتب بالتالي الأحداث ترتيباً زمنياً بيد أن التحليل الدقيق يكشف عن حقيقة مهمة، وهي

¹ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص210.

² محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص126.

³ العظمة، عزيز: دنيا الدين في حاضر العرب، ط1، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 2002، ص99.

⁴ التريكي، فتحي: رشيدة التركي، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1992، ص17.

أن زمان تلك الأحداث سابق على زمان التحولات العادية في حياة الإنسان، فهو زمان أصلي، أولي، غير الزمان المعهود¹

وهذا ما يجعل الأسطورة حسب (العروي) لا تعني "بتتابع الأحداث بقدر ما تهدف إلى الكشف عن الثابت من خلال المتغير العابر، فهي بالتالي وسيلة لتغليب الثابت على المتحول"².

والعنصر المشترك بين هذه التعريفات هو فكرة، الأصل، والبدء، والخبر عن بداية، هذا البدء الذي يرتد إليه التاريخ، وهذا الأصل الذي يشكل منطلق كل شيء، وما صور الحياة المختلفة إلا إستعدادات لهذه البدايات وتحيين لهذه الأصول. فالأسطورة هي قصة أو حكاية تختصر الحياة، ولعل ذلك ما يقصده (فراس السواح) بقوله: "إن الأسطورة هي حكاية مقدسة ذات مضمون عميق يشف عن معاني ذات صلة بالكون والوجود وحياة الإنسان"³. ويأتي اهتمام (محمد أركون) بالأسطورة ليعيد الاعتبار إلى الأسطورة أو القصة ووظائفها المعرفية⁴.

فالمعرفة الحديثة تعيد للأسطورة وظائفها النفسية والاجتماعية والثقافية، ولا تفصل فعلاً نهائياً بين العقلاني والخيالي فهما عنصران في تفاعل مستمر من أجل توليد معرفتنا بأنفسنا، وتوليد وجودنا الفردي والجماعي. فعن طريق الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية تتم إعادة الاعتبار "إلى المعرفة القصصية عن طريق تغيير العقل ذاته، فبدلاً من أن العقل كان يمارس سلطة تعسفية، وهيمنة مطلقة أصبح يفتح على جميع أنواع المنطق الداخلية السائدة في مختلف الأنظمة الثقافية، وهكذا راح يعترف بوجود عقلانيات متعددة، لاعقلانية واحدة، وبطرائق متعددة لمفصلة المعنى"⁵.

إنَّ زمننا الراهن حسب (أركون) يمتاز بأنه يعترف، وللمرة الأولى، بالأسطورة كأسطورة وإدخالها مع كل قيمها الإيجابية (الواقعية) ضمن إطار معرفة تعددية. يسمح لنا هذا الوضع المعرفي الجديد، بأن نفهم كيفية اشتغال الفكر الديني، دون أن نضطر إلى معاكسته بالرفض الاعتباري للعقل المنطقي – المركزي⁶. وفي إطار تحديد أركون للبعد الأسطوري في الفكر الإسلامي وبيان وظيفته في تشكيل بنية هذا الفكر، يتكلم عن هيمنة أسطورة العصر التشنيني، وكيف تم تحويله جيل الصحابة

¹ العروي، عبد الله: ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 2، 1988، ص 10.

² المرجع نفسه، ص 10.

³ السواح، فراس: الأسطورة والمعنى، دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، ط 2، 2001، ص 14.

⁴ أركون، محمد: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، مصدر سابق، ص 292.

⁵ المصدر السابق نفسه، ص 294.

⁶ أركون، محمد: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 126.

إلى شخصيات أسطورية مثالية، تتعالى على شروطها التاريخية، فالخطاب الأسطوري عنده " يحول العامل المادي المحسوس الذي قام به النبي" محمد ﷺ "بترميزه للفضاء الاجتماعي التاريخي الخاص بمجتمع الحجاز أقول يحوله إلى نوع من التصورات الأسطورية للحظة خلاقة"¹.

ولذلك نجد الخطاب الديني لا يسعى فقط إلى إحياء دولة المدينة التي أسسها الرسول عليه الصلاة والسلام وإنما الشروط الدينية المثالية التي أنتجها، أي أن الفكر الأصولي السلفي الذي يشتغل على النص الديني ويختص به – في نظر أركون – يحذف كل الأبعاد الأسطورية والدلالات الرمزية من أجل استخلاص المعنى العملي أو التطبيقي المباشر القابل للاستثمار والتوظيف، في التعبير والصيغ ذات المعايير الشعائرية والقانونية والأخلاقية والسلوكية والتيلوجية"².

3- المتخيل: يتكرر استدعاء مفهوم المتخيل في تحليلات (محمد أركون) للتراث الإسلامي، إلى درجة يصبح فيها الكشف عن مضامينه، وطريقة تشكله، وكيفية اشتغاله، ودوره البنوي في إخراج التراث بالصورة التي هو عليها، شرط ضروري لكل جهد معرفي غرضه الوعي بحجم وفعالية المتخيل في التاريخ.

ومصطلح المتخيل في الاشتقاق اللغوي ينحدر من الجذر اللغوي "خيل" الذي يشير حسب لسان العرب إلى الدلالات التالية: "والخَيْل فيه الخير وتخيُّله: ظَنُّه وتقرَّسه، وخَيْل عليه: شَبَّه. وأخال الشيء: اشتبه هذا الأمر لا يَخِيل على أحد: أي لا يشكل. وفلان يمضي على المَخِيل أي على ما خَيَّل أي ما شبهت: يعني على غرر من غير يقين. المَخِيلَة: موضع الخيل وهو الظَّن: كالمظنة: وهي السحابة الخليفة بالمطر"³.

وعليه ف(ابن منظور) يلخص لنا الدلالات التي يشير إليها الجذر "خيل" في الاشتباه، والظن... الخ. وتستعمل كلمة متخيل في اللغة العربية بثلاثة دلالات على الأقل: (كصفة، وتعني ما لا يوجد إلى في المخيلة، الذي ليس له حقيقة واقعية. كاسم مفعول، للدلالة على ما تم تخيله. كاسم، وتعني الشيء الذي تنتجه المخيلة، كما تعني ميدان الخيال.⁴

ويذهب (محمد عابد الجابري) إلى أن كلمة "Imaginaire"، من الكلمات التي لا نجد لها مقابلاً مألوف الاستعمال في اللغة العربية، والكلمة مشتقة من "Image" بمعنى صورة، صورة الشيء

¹ المرجع نفسه، ص 69

² محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 23

³ ابن منظور، لسان العرب، المجلد السادس، ك – ل، دار الكتب العلمية، ج 1، بيروت، ط 1، عام 2005، ص 327-238.

⁴ مصطفى النحال، من الخيال إلى المتخيل، سراب مفهوم: WW. Fikr Wanakd aljabriabad

في المرأة أو في النفس، أي في الخيال، ومن هنا ترجمة الفلاسفة العرب القدماء للاسم الذي يطلق على الملكة الذهنية التي ترتسم فيها صور الأشياء الحسية والمتخيلة بلفظ المصورة تارة والمخيلة تارة أخرى¹.

وفي المعنى الاصطلاحي يحدد الفلاسفة الخيال أو المتخيل كما يلي: {إنه ملكة استحضر صور شيء ما كنا قد رأيناه سابقاً. وأنه ملكة خلق صور لأشياء غير واقعية، أو لم تر أبداً في السابق، أو ملكة تركيب صور معروفة سابقاً ولكن بطريقة جديدة. وأنه الملكة التي تمكننا من بلورة المفاهيم والتصورات والنظريات الجديدة، وإيجاد تجارب عملية في كل مناسبة. وأنه عبارة عن العقائد الخاطئة التي تتصورها الروح وتجسدها في المتخيل خارج كل رقابة أو سيطرة للعقل².

ويحظى مفهوم المتخيل في العلوم الإنسانية والاجتماعية بأهمية كبيرة حيث تتسع مدلولاته ويوظف بخلفيات معرفية مختلفة، كما هو الشأن في الأنثروبولوجيا، والتاريخ، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، ومقارنة الأديان والاهتمام بالخيال والمتخيل عند (أركون) يرتبط بهدفين أساسيين:

- أما الهدف الأول فيتمثل في إبراز دور العامل الرمزي ككل، من خلال الوقوف على تمظهراته، وتجلياته المختلفة، ومن ثمة تجاوز تبخيسه والخط منه. فالخيال من الواقع ولا يمكن إقامة خطوط قارة بين ما هو خيالي وما هو واقعي أي أن الخيال بعد أساسي للوجود الاجتماعي لما له من قدرة كبيرة على تشكيل الصور الذهنية وعلى إنتاج رؤية للوجود والإنسان، وذلك ما انتهى إليه (جورج دوبي) عندما درس المتخيل الاجتماعي "L'imaginaire Social".
- والهدف الثاني هو تجاوز الثنائية الميتافيزيقية التي تفصل العقل والفكر عن الخيال والصورة، وهي الثنائية التي كرستها العقلانية الديكارتية عندما انتصرت لسلطة العقل وسيادته، واستبعدت المخيلة، المخيلة التي وصفها (ديكارت) بأنها "مجنونة المسكن" La folle du Logis³. ومن ثمة تجاوز النظرة القدحية للخيال وعناصره اللامعقولة، ورفض عبادة العقلانية "فالعقل لا يمارس دوره إلا بعلاقة مع الخيال والمتخيل"⁴.

¹ الجابري، محمد عابد: العقل السياسي العربي، محدثاته وتجلياته، ص14.

² أركون، محمد: الإسلام، السياسة والأخلاق، ترجمة هاشم صالح، اليونسكو، باريس، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط 1، 1990، ص9.

³ أركون، محمد: العلمنة والدين، الإسلام المسيحية، الغرب، مصدر سابق، ص26.

⁴ المصدر السابق نفسه، ص25. أي أن العقل يحمل في طيه لا معقوله، فلا يوجد وعي لا يتدخل فيه الخيال وبناء على ذلك فالدارس للفكر الإسلامي عليه أن يبين عمل المخيال ووظيفته، ودوره في إنتاج المعنى، وحضوره في بلورة الحقيقة التاريخية لكل جماعة بشرية، والعمليات التي يعيد بواسطتها المخيال إنتاج نفسه والاستمرار في التأثير على

وبالنسبة لـ(محمد أركون) فإنَّ الإلحاح على استخدام العقل والاستعانة به، غيب الحديث عن مفهوم الخيال بصفته ملكة، أو وسيلة للتصور والمعرفة مرتبطة بالعقل في كل العمليات التي يخوضها من أجل الإدراك والتعبير، والكشف المعرفي¹.

ويرى (أركون) أن المسلمين والمستشرقين معاً قدموا "تصوراً خاصاً عن الفكر الإسلامي مغموساً بشكل كلي بمفهوم العقل والعقلانية، وراحوا يرمون الخيال والتمثيل في دائرة الخطأ والوهم والخرافة والانحراف، وراحوا يعتقدون أن عمليات الانبهار والزخرفة والمجاز الخلاب هي أشياء مقصورة على الأدب بالمعنى الفني للكلمة (شعر، حكايات، روايات)، ولكنها معدومة تماماً من ساحة الفكر"². ويميز (أركون) في التمثيل بين:

- **التمثيل الديني** "Imaginaire religieux" ويعرفه بأنه مركب (بالمعنى الأكثر عضوية وحيوية لكلمة تركيب) بواسطة الصور المتعالية التي تستند إلى دعامة واحدة هي اللغة الدينية³، بمعنى أن اللغة الدينية، ويضاف إليها التكرار الشعائري تجعل التمثيل له قدرة كبيرة على استبطان الصور وتمثل كل الأشياء المحسوسة والذهنية، فكل شيء بالنسبة للتمثيل الديني يمكن معرفته من خلال الكلام التأسيسي والبدء لله، فالله قد علم آدم الأسماء كلها وهذه الأسماء عبارة عن حقائق ملموسة يمكن إدراكها مباشرة، وينبغي الإيمان بها⁴.

وهكذا يقدم التمثيل الديني ذاته بصفته مجمل العقائد المفروضة والمطلوب إدراكها وتأملها بل وعيشها وكأنها حقيقة، والتي لا تقبل أي نقاش أو تدخل للعقل النقدي المستقل على العكس يصبح هذا العقل مصدراً للزندقة والانحراف والضلال، إذا لم يقبل بأن يصبح كلياً الخادم المطيع للتمثيل الديني⁵ في حين أن العقل النقدي يأخذ على التمثيل كونه المولد للتصورات والأفكار الوهمية، لأن

المسار التاريخي للمجتمعات، على غرار ما فعله الكثير من الباحثين الغربيين الذين اهتموا بالتمثيل، من أمثال "جورج دوبي" G. DUBY، في كتابه الأنساق الثلاثة أو تمثيل الإقطاعية عام 1975 و"جاك لوغوف" G. LEGOFF، الذي كتب التمثيل القروسطي في 1985، وبشكل عام التيار الذي اهتم بدراسة البنى العقلية للمجتمعات أو تاريخ العقلية.

¹ أركون، محمد: الإسلام السياسية والأخلاق، مصدر سابق، ص 8.

² المصدر السابق نفسه، ص 8.

³ المصدر السابق نفسه، ص 10.

⁴ المصدر السابق نفسه، ص 10.

⁵ المصدر السابق نفسه، ص 10.

المخيال يتشكل في منظوره من الحكايات الخرافية والتصورات الوهمية، والحكايات الشعبية، والعقائد الأسطورية.

- **والمخيال الاجتماعي:** "L'imaginaire Social" ينتهي المتخيل الديني في المجتمعات التي تسيطر فيها التصورات الدينية إلى التطابق كلياً مع المتخيل الاجتماعي، وهو عبارة "عن تركيبة ديناميكية مؤلفة من الأفكار القوى والتصورات المهيمنة مع دعائم وجودية متكررة. وهو يتعدى من الخطاب الإيديولوجي الذي تنتجه الفئات الاجتماعية المتنافسة من أجل الهيمنة على الرأسمال الرمزي: أي على القيم المحورية التي تحدد هوية كل فئة من الفئات الاجتماعية"¹.

أي أن المتخيل الاجتماعي هو الأفكار – القوى، التي ترتبط بالفاعلين الاجتماعيين والتي يراود لها الهيمنة في الساحة الاجتماعية، فالمجتمعات البشرية لا يمكن فهمها إذا لم يتم فهم متخيلها الاجتماعي، وهذا ما يذهب إليه (بول ريكور) عندما يحدد بدوره المتخيل الاجتماعي بأنه "هو هذه الملكة المنتجة لتمثالاتنا، لدورنا في التاريخ وذلك بالربط بين طموحاتنا المتجهة نحو المستقبل وتقاليدنا الموروثة من الماضي ومبادراتنا وأعمالنا الراهنة، وهذا المخيال يعمل بطريقة مضاعفة، فهو يشتغل أحياناً في صورة الأيديولوجيا وأحياناً أخرى في صورة اليوتوبيا"²، وعليه فالدلالات الخيالية المعروضة بأثواب العقلانية هي أكثر واقعية وحقيقية من الواقع المادي الحقيقي نفسه، هذا الواقع الذي يستخدمه العقل النقدي لإحداث التضاد بينه وبينها أقصد بذلك أن هذه الدلالات الخيالية لها وجود ذهني وعقلي لا يمكن دحضه، وبالتالي فهي تشكل المحرك الديناميكي والفعال للتاريخ، إنها مغروسة ومتجذرة في وعي الناس إلى حد أنها تشكل قوة مادية ضخمة"³.

و"المخيال بهذا المعنى هو شبكة الصور التي تشغل الوعي الجماعي لفئة أو لشعب ما وتحدد موقفه تجاه الشعب الآخر"⁴، وعليه فمؤرخ الفكر مطالب بتحليل البنى الانثربولوجية للمخيال الديني والاجتماعي، والحفر تحت العمليات النفسية والثقافية والاجتماعية التي أنتجته باعتباره وعاء من

¹ المصدر السابق نفسه، ص 11.

² بن حسن، حسن: النظرية التأويلية عند ريكور، نشر: ج.ج. تنسيقت، ط1، 1992، دار تينمل للطباعة والنشر، مراكش، ص 26.

³ أركون، محمد: الإسلام السياسية والأخلاق، مصدر سابق، ص 11.

⁴ صالح، هاشم: قراءة في الفكر الأوروبي الحديث، كتاب الرياض، العدد 6، 1994، ص 117.

الصور وقوة اجتماعية ضخمة تكمن مهمتها في إعادة تنشيط هذه الصور بصفتها حقائق رائعة وقيماً لا تناقش تكون الجماعات مستعدة لتقديم التضحية العظمى من أجلها¹.

• **فالمخيال الديني** قد يستخدم في التعبئة من أجل الدخول في الحروب الدينية المقدسة، والعلوم الإنسانية وحدها القادرة على تعرية الحقائق المقنعة من قبل المتلاعبين بالمخيال الديني وإبراز الثقل التاريخي والسوسيولوجي له.

ويذهب (أركون) إلى أن مجال الخيال أو المتخيل قد عرف توسعاً انطلاقاً من النص القرآني وهو الأمر الذي لم يحظ بعد باهتمام علماء الإسلاميات، ففي الواقع "إن القرآن يحفز على الفكر كما يحفز على الخيال، ولكن للأسف، فإن عمل المتخيل كان قد سفه في الإسلام، كما في اليونان الكلاسيكية، وكما في الغرب عن طريق العقل المعقل²، ويركز في إبراز دور الخيال وعلاقته بالعقل على منهج علم النفس التاريخي La psychologie Historique، لأنه "يهتم بالشروط الاجتماعية والثقافية لتطور العقلاني والمتخيل، والتفاعل المتداخل بين العقل والخيال، بين الوعي واللاوعي أو الحلم أو الهواجس والباطنية والهامشية الاجتماعية والبنى النفسية والقوى النفسية العميقة والمتخيل الاجتماعي"³.

وعليه فإن المتخيل له وظائف دينية واجتماعية، ويكمل دور العقل ولا يمكن فهم الأشياء فهماً صحيحاً وموضوعياً، دون بيان دوره.

4- المعنى وآثار المعنى: من بين الأفكار التي يوليها (أركون) أهمية قصوى في مشروعه التأويلي الحديث للفكر الإسلامي، فكرة المعنى وتمييزه بين المعنى وآثار المعنى بشكل شرطاً لإعادة قراءة التراث.

فلفظة المعنى: "مشتقة من فعل عني الذي يؤخذ بمثابة أظهر إذ ما نسب إلى الأشياء فيقال مثلاً: غيث الأرض بالنبات إذا أظهرته ويؤخذ بمثابة أراد وقصد إذا ما نسب للإنسان، فيقال مثلاً عني فلان بما قاله كذا، أي أراد وقصده، أما لفظة معنى فتؤخذ بمثابة ما يقصد بشيء، ومعنى

¹ أركون، محمد: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، ط2، بيروت، 2001، ص29.

² المرجع نفسه، ص138.

³ محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة، تحقيق: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط6، 2007، ص146.

الكلمة هو مدلولها، ومعنى الكلام هو مضمونه، أما المعاني فهي مالاإنسان من الصفات المحمودة. ونلاحظ من نظرة معجمية سريعة أن الفعل يتضمن الكشف عن باطن¹.

أما الألسنيات الحديثة فإنها تفرق بين المعنى الحرفي أو القاموسي للكلمة، والمعنى المجازي أو آثار المعنى وذلك عكس فقه اللغة (الفيلولوجيا) الذي يهتم بالبحث عن المعنى الأصلي أو الايتمولوجي للكلمة أي أول معنى أتخذته الكلمة في تاريخها. ويعني الدلالات الحافة أو المعاني الثانوية " لأن الدلالات الحافة لمصطلح ما هي فقط جزء من معانيه. والتي تظهر كقيم مضافة أو ثانوية أو محيطية².

ويشكل هذا التميز عند (أركون) المدخل إلى "أشكلة كل الأنظمة الفكرية التي تنتج المعنى، وكل الصيغ التي اختفت أو لا تزال حية والتي تنتج بدون تمييز المعنى وآثار المعنى³. والأشكلة تعني وضع المعاني على محك النقد والتساؤل. لأن كل نظام فكري ديني أو سياسي أو ثقافي ينتج المعنى الذي يعيش عليه الناس لفترة من الزمن.

كما ينتج أيضاً آثار المعنى أي الاستخدامات الايديولوجية المرافقة لكل معنى. ولما كان كل طرف يعتقد أنه يملك المعنى، "فإن مفهوم المعنى يطرح مشكلة بالفعل. فالتنافس عليه عام وشامل. كل الناس يريدون المعنى ويدعونه. وكل الفئات الاجتماعية الباحثة عن هويتها تدعيه. وكذلك كل المذاهب الفكرية تتنافس من أجل اكتشاف المعنى الحقيقي وفرضه أقصد المعنى المشتق بشكل صحيح من المصدر التشريعي الأعلى، وبالتالي المؤدي إلى المعنى الكلي والأخير⁴.

وهذا الشكل من المعنى هو ما يطلبه أصحاب العقائد في كل الديانات والمذاهب، إذ يعتقدون أنهم قادرون على الوصول إلى المعنى الصحيح والحقيقي.

أما الفكر الحديث الذي ينتسب إليه (أركون) فإنه "يؤشكل كل عملية إنتاج للمعنى عن طريق التساؤل عن الآليات اللغوية والمواقف العقلية والاكراهات المختلفة التي تجعل أي شكل من أشكال

¹ معن زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، معهد الإنماء القومي، ط 1، 1986، ص764.

² DOMINIQUE MAINGUEREAU et PATRICK CHARANDEA, dictionnaire d'Analyse du discours Editions du Seuil, FRANCE 2002, P 131.

³ أركون، محمد: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة، تحقيق: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط1، 1999، ص22.

⁴ أركون، محمد: الإسلام، أوروبا، الغرب، ترجمة، تحقيق: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط2، 2001، ص24.

المعنى أو مضامينه عابراً، أو ظرفياً، أو صدفياً، أو متحركاً، أو قابلاً للبرهنة على صحته أو خطئه. أما التفسير ما قبل الحديث فيجهل هذا التجذير الفلسفي للتساؤل حول المعنى أو آثار المعنى¹.

وبالتالي فلا يوجد المعنى المعطى أو الجاهز أو القبلي، وإنما المعنى ينتج، وفي عملية إنتاجه تتداخل الكثير من الأبعاد، ولم يعد أحد يقتنع بوجود معنى كلي، أو لم يعد أحد يستطيع أن يدعى أنه يمتلكه "و كل من يزعم ذلك يرفض مزعمه بصفته نوعاً من الأيديولوجيا، ونقصد بالأيديولوجيا هنا تلك الإرادة التعسفية لفئة ما أو حتى لقائد ما في نشر معناه أو "قيمه" لكي تشمل الجميع أو تسيطر على الجميع.

بل إن تعبير "البحث عن المعنى" أصبح هو نفسه مشبوهاً: بمعنى أصبح يعتبر كأيديولوجيا مقنعة تهدف إلى إعادة الأنظمة اللاهوتية والميتافيزيقية القديمة إلى سابق عهدها². ولهذا السبب يفضل (أركون) استخدام مصطلح "رهانات المعنى" بدل مصطلح "البحث عن المعنى" فعملية إنتاج المعنى ترتبط باستخدامات اللغة، خاصة الاستخدامات الأيديولوجية ولذلك فإن "مشكلة المشاكل في كل لغة بشرية وخاصة في الخطاب الديني باللغة العربية، ألا وهي مشكلة ما سميته منظومة الدلالات الحافة أو المحيطة " Le Système de Connotation "، لا يحق لأحد وخاصة إذا كان عالماً راسخاً في العلوم الدينية على الطريقة المستقيمة السائدة في كل مذهب من المذاهب الأرثوذكسية المعروفة، أن يتدخل في تعقيب أو مناقشة ناهيك عن أن يكفر الآخرين كما فعل (الغزالي) في "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة" أقول لا يحق له أن يفعل ذلك إذا لم يحط علماً بما يقصده علماء الألسنيات المحدثون بمفهوم منظومات الدلالات الحافة أو المحيطة أو الثانوية³.

ويلاحظ (أركون) أن النص القرآني لم يدرس من منظور الدلالات الحافة أو المحيطة أو الثانوية فلا توجد إلا محاولات قليلة جداً لتطبيق أدوات الألسنيات الحديثة ومفاهيمها على الخطاب القرآني من دون تقديم أي تنازل للمعجم اللاهوتي القديم.

أما التفسير الأرثوذكسي فلا يزال محصوراً بالتحديد التقليدي للمجاز بصفته مجرد وسيلة بلاغية هدفها تحلية الأسلوب أو تجميله. وهذا التفسير يأخذ كلمات القرآن على حرفيتها وبحسب المعنى القاموسي ولا يأخذ بعين الاعتبار الدلالات الحافة أو المحيطة (أي ضلال المعاني) عندما يفسر القرآن⁴.

¹ أركون، محمد: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص54.

² أركون، محمد: الإسلام، أوروبا، الغرب، مصدر سابق، ص24.

³ أركون، محمد: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص9.

⁴ أركون، محمد: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص32.

فبفضل الألسنيات والنقد الأدبي أصبحنا حسب (محمد أركون) قادرين "على أن نميز بين المعنى الحرفي الملاصق لخطاب ما، وبين آثار المعنى المتولدة عن قراءته لدى القراء، فقد يفهم القراء إحياءات وأشياء في النص لم يكن يقصدها المؤلف ولم يفكر بها، فالقراءة تخلق النص أيضاً وقد نشأت في ألمانيا مدرسة كاملة في النقد الأدبي تدرس كيفية تلقي النص الأدبي من قبل القراء الذين ينتمون إلى مختلف فئات المجتمع أو طبقاته (مدرسة كونستانس) ويمكن أن نطبق منهجيتها أيضاً على النصوص الدينية التي تقرأ في كل الأوساط الاجتماعية الثقافية وعندئذ نعرف كيف تتلقاها هذه الأوساط وكيف تفهمها"¹.

وتحليلاً هذه المنهجية النقدية إلى التمييز بين نوعين من النقد، وهما: نقد النص من جهة المؤلف ونقد النص من جهة المتلقي، فهناك "نقد النص من جهة مؤلفه ومعناه اللغوي والحرفي الملاصق ونقد النص من جهة متلقيه وقرائه – ذلك أنه في أثناء تلقي النص تتشكل المخيلات الفردية والجماعية وهذه المخيلات المتشكلة في أذهان البشر هي التي تتحكم بدورها في البشر: أي في طريقة إدراكهم للأمور ومحاكماتهم للأشياء، ثم في تصرفاتهم وسلوكهم"².

ويلخص (أركون) نظريته في المعنى بقوله: "أقصد النظرية التي تقول بأن الأجيال المتلاحقة من المؤمنين – أو من إتباع الأحزاب والأيدولوجيات السياسية – يفسرون النصوص التأسيسية بأشكال مختلفة، كل بحسب حاجياته ومداركه وظروف عصره"³، وعليه لا يوجد معنى أولي وأصلي تنتج عنه كل المعاني اللاحقة وكل المشروعات والحقائق، عكس ما يدعيه الفقهاء من أنهم وحدهم يعرفون النصوص التأسيسية، وقادرون على تأويلها تأويلاً صحيحاً وإدراك معناها الحقيقي، "و لكنهم يجهلون إذ يفعلون ذلك أنهم يقولون معنى الوحي ويجمدونه في حين أنه فوّار بالمعنى، غزير، مجازي، متشعب. هنا في هذه النقطة بالذات تكمن مسألة الانتقال من مرحلة الوحي إلى مرحلة القانون أو الفقه الملزم أو القسري، أو من مرحلة الثورة إلى مرحلة الدولة والمؤسسة، أو من مرحلة المعنى المجازي الحر، إلى مرحلة المعنى الأحادي المسجون في بعد واحد"⁴.

¹ أركون، محمد: الإسلام، أوروبا، الغرب، مصدر سابق، ص26.

² المصدر السابق نفسه، ص26.

³ أركون، محمد: الإسلام، أوروبا، الغرب، مصدر سابق، ص28.

⁴ أركون، محمد: الإسلام، أوروبا، الغرب، مصدر سابق، ص29.

المحور الثالث: حدود التأويل عند (محمد أركون):

إن إعادة قراءة وتأويل النصوص التأسيسية أي النص المقدس أو النص الأول والنصوص الثانية المتفرعة عنه، أي النصوص التفسيرية، يفترض بالنسبة لـ(أركون) شروط منهجية وإشكالية جديدة، وذلك بسبب تغير المنظومة المعرفية والأطر الاجتماعية للمعرفة عما كانت عليه في الماضي.

1- التأويل والمناهج الغربية: هذا الأمر يتطلب توظيف آليات جديدة من أجل بناء معرفة معاصرة حول النص، وذلك بالاعتماد على المناهج الغربية الحديثة لفهم طبقات النص المقدس، وتحقيق القراءة النقدية، "و هكذا نطبق التحليل الألسني، والتحليل السيميائي الدلالي، والتحليل التاريخي، والتحليل الاجتماعي أو السوسيولوجي، والتحليل الأنثروبولوجي، والتحليل الفلسفي. وعلى هذا النحو نحرر المجال أو نفسح المجال لولادة فكر تأويلي جديد للظاهرة الدينية، ولكن من دون أن نزعها أبداً عن الظواهر الأخرى المشكلة للواقع الاجتماعي - التاريخي الكلي"¹.

و الهدف من كل هذه التحليلات المختلفة والتي هي نتاج العلوم الإنسانية والاجتماعية التي عرفتها أوروبا هو إدراك معنى الظاهرة الدينية، وبالتحديد إدراك معنى النصوص المقدسة وعلى رأسها القرآن الكريم، أي كيف يمكن القبض على المعنى؟ وهذا السؤال تترتب عنه إشكالات أخرى مهمة. من مثل هل يوجد معنى نهائي ومطلق في النص المقدس؟ وهل بإمكان العقل البشري بمحدوديته ونقصه الوصول إلى القصد الإلهي في كماله وإطلاقه؟ ومن ثمة ما هو دور الذات المؤولة في عملية التأويل؟ وهل يمكن تجاهل المؤول في تعاطيه مع النص؟ وهل للنص معنى موضوعي مستقل بمعزل عن تدخل الذات الواعية؟ وهل يتطابق القصد الإلهي في النص مع ما يثيره النص من معاني ودلالات؟ وما هي حدود تدخل الذات في بناء المعنى؟ خاصة أن النص القرآني قد ألهم ومازال يلهم الكثير من التأويلات المختلفة والمتغيرة بتغير الزمان والمكان، وأنه نص غزير المعاني قصصي البنية ورمزي المقاصد حسب (أركون).

وهكذا نلاحظ أن (أركون) سيوظف نظريات القراءة، ومناهج التأويل المختلفة من أجل قراءة القرآن قراءة جديدة، وفهم مرحلة النبوة، وكيفية تشكل المصحف، وتشكل السيرة، أو بالأحرى كل التجربة الحضارية الثقافية العربية الإسلامية، بإمكانها أن تحدث القطيعة مع التأويلات الأيديولوجية المسيسة للإسلام، وأن تتجاوز القراءة الدوغمائية السطحية للنص وفتحه على عديد الاحتمالات. ومن ثمة المرور من التأويل الرسمي الأوحى إلى صراع التأويلات وتعدد التفسيرات. وفضح إدعاءات

¹ أركون، محمد: القرآني من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص70.

الفقهاء بكونهم قادرين على معرفة وفهم كلام الله بشكل متطابق مع مقاصده النهائية والكلية. وذلك يبرر لهم إضفاء القداسة على اجتهاداتهم وبلورتها في شكل أحكام شرعية.

فالفكرة المهيمنة على كلية الوعي الإسلامي حسب (أركون) هي: "أولاً: أنه توجد إمكانية لتفسير القرآن بشكل كامل وصحيح، بشكل مطابق تماماً لمعانيه المقصودة. وثانياً: أنه يمكن تطبيق المبادئ المستخرجة عن طريق التأويل في كل زمان ومكان"¹.

وهذا تماماً ما يرفضه (أركون)، وهو السبب الذي جعله يشتغل منذ زمن طويل بتأويل النص المقدس أو الذي قدسه الزمن بالرغم من علمه "أن الغاية المستمرة لهذا النص المقدس تكمن في ترسيخ معنى نهائي وفوق تاريخي للوجود البشري"².

وهذه الغاية يعمل (أركون) على بيان أنها لا تتسجم مع العهد التأويلي للعقل الذي يبحث عن المعنى في أزمة المعنى. ومن خلال الاعتماد على التحليل التفكيكي، والحفر الأركيولوجي، فالنص القرآني ولد ولا يزال يولد عشرات التفسيرات الأدبيات التأويلية منذ القرن السابع الميلادي حتى اليوم.

وتراكم التأويلات "يشبه تراكم الطبقات الجيولوجية للأرض فوق بعضها البعض. فنحن لا نستطيع أن نتوصل إلى الحدث التأسيسي الأول، إلى الحدث التدشيني في طراوته وطزاجته الأولية إلا إذا اخترقنا كل الطبقات الجيولوجية المتراسة. كل الأدبيات التفسيرية التي تحجبه عن أنظارنا، فالنص الأول أو الحدث الأول، سواء كان الأمر يتعلق بالثورة الفرنسية أو بظهور الإسلام أو انبثاق الخطاب القرآني مطمور ومغمور تحت هذه الطبقات التي تحجبه عنا فلا نستطيع أن نراه إلا من خلالها. يحصل ذلك إلى درجة أنه من الصعب جداً التوصل إليه بالذات، إلى درجة أننا لا نعرفه وإنما نعرف الصورة الإسقاطية المتشكلة عنه، هذا هو المنظور الذي أرى الأمور من خلاله. فنحن عندما ننظر إلى تراث التفسيرات الإسلامية بكل أنواعها وبكل مذاهبها واتجاهاتها، نفهم أن القرآن لم يكن إلا ذريعة من أجل نصوص أخرى تلي حاجيات عصور أخرى غير عصر القرآن بالذات"³.

ونلاحظ كيف يمارس (أركون) الحفر الأركيولوجي على التراث الإسلامي لمعرفة حجم المسافة الموجودة بين النص المؤسس، وهو النص القرآني وبين النصوص التفسيرية المختلفة المنتجة من قبل

¹ أركون، محمد: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص231.

² أركون، محمد: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2000، ص21.

³ أركون، محمد: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص229.

المسلمين، وهي مسافة غير معترف بها من قبلهم لضمور الوعي التاريخي لديهم، الذي ترك مكانه للوعي الأسطوري واللاتاريخي.

ويقدم (أركون) مثال الطبري على ذلك فيقول: "عندما يكتب (الطبري) في تفسيره العبارة الشهيرة التالية التي تتكرر باستمرار بعد أن يورد آية قرآنية معينة، يقول الله تعالى: (نقطتان على السطر) ثم يعطي تفسيره بكل سهولة وارتياح بصفته التفسير الحقيقي لكلام الله كما أراده الله بالضبط، فإن الطبري لا يعني إطلاقاً أن التفسير الذي ينتج مرتبب بنوعية ثقافته وحاجيات مجتمعه (القرن الثالث الهجري) وبالمواقع الإيديولوجية والعقائدية أي المذهبية التي اتخذها هو بالذات كفتيه مجتهد¹."

ولكن المؤرخ الحديث يدرك حجم المسافة المعنوية الفاصلة بين لحظة القرآن ولحظة (الطبري). فالحفر الأركيولوجي هو الذي يمكن الباحث المعاصر بتحقيق الكثير من عمليات الاختراق والزحزحة في داخل الفكر الإسلامي، وهذا ما انتهى إليه (أركون) عندما أكد مثلاً أن الإسلام عرف تجارب علمانية فعلية عكس ما هو سائد في الخطاب الأصولي والاستشراقي، كما انتهى إلى كون الحركات الإسلامية المعاصرة تقوم بعملية علمنة كبيرة لم يشهدها تاريخ الفكر الإسلامي... الخ.

فالحفر الأركيولوجي يسمح باكتشاف الطبقات العميقة للحقيقة التاريخية، لأنه يخترق الطبقات السطحية والوسطى ويعود إلى اللحظة التدشينية الأولى.

يضاف إلى ذلك التفكير وهو منهج ارتبط بـ (جاك دريدا DERRIDA) (١٩٣٠-٢٠٠٤)² الذي أعاد بلورته، بعد أن استعاره من (هيدغر M. HEIDEGGER)، وحوّر فيه عن طريق تطعيمه بأدوات الأسنيات الحديثة ومنهجياتها، ثم راح يطبقه على الميتافيزيقا الغربية بدء من أفلاطون وانتهاء بـ (هايدغر)، وساهم جهده في تبيان الصفة النسبية للميتافيزيقا، ومع (فوكو M. FAUCAULT)،

¹ المصدر السابق نفسه، ص 231.

² هو فيلسوف وناقد أدب فرنسي ولد في مدينة الأبيار بالجزائر يوم 15 يوليو 1930 - وتوفي في باريس يوم 9 أكتوبر 2004. ويعد أول من استخدم مفهوم التفكير بمعناه الجديد في الفلسفة، وأول من وظفه فلسفياً بهذا الشكل وهو ما جعله من أهم الفلاسفة في القرن العشرين يتمثل هدف دريدا الأساس في نقد منهج الفلسفة الأوربية التقليدية، من خلال آليات التفكير الذي قام بتطبيقها إجرائياً من أجل ذلك. وللتفكير بالنسبة لدريدا تأثيراً إيجابياً من أجل الفهم الحقيقي لمكانة الإنسان في العالم فقد أزاحه عن موقعه المركزي بعيداً، وكان بأفكاره الفلسفية مختلفاً تمام الاختلاف ومغاييراً للسائد الفلسفي لذا كان يتلقى دائماً اتهامات في قضايا عدة فأحياناً كان يُتهم بالمبالغة في التحليل وأحياناً كان يُوصف بالظلامية والعبثية وتعتمد الغموض، حاول دريدا الإجابة على أسئلة خصومه الذين كان من أشدهم وطأة عليه هابرماس. وعالج دريدا مجموعة واسعة من القضايا والمشاكل المعرفية السائدة في التقاليد الفلسفية (المعرفة، الجوهر، الوجود، الزمن) فضلاً على معالجاته المستمرة حتى وفاته لمشاكل: اللغة، والأدب، وعلم الجمال، والتحليل النفسي، والدين، والسياسة والأخلاق. لكنه في فتراته الأخيرة ركز على القضايا السياسية والأخلاقية.

عرف التفكير توسعاً حيث شمل قطاعات واسعة من المجتمع "و عن طريق التفكير يتمكن الباحث من معرفة الأجزاء المطموسة في الخطاب، أو في أي عمل ثقافي أو حضاري، ثم يعرف كيف تمارس هذه الأجزاء دورها ضمن البنية العامة للفكر، ومن ثمة معرفة كيف يمكن أن يقوم بنقد شروط إنتاج ثقافة معينة والوظائف التي تملؤها هذه الثقافة. وكل ذلك يساهم في فهم الفكر الإسلامي فهماً جديداً متحرراً من ضغوطات المستحيل التفكير فيه، ويعترف (أركون) "أن محاولات تطبيق تقنيات التفكير الحديثة على النصوص التأسيسية والخطابات التفسيرية التي تشكل الساحة الدوغمائية للفكر الإسلامي حتى يومنا هذا لا تزال خجولة جداً ونادرة"¹.

والسبب في ذلك هو أن التفكير فهم بالمعنى السلبي، وهو ما فوت الفرصة على الباحث المسلم لإدراك جوانبه الإيجابية فهو -أي التفكير- ينطوي على عمل إيجابي كبير ومنقذ أو محرر. إن التفكير يمثل المرحلة الأولى من أجل إعادة التقييم النقدي لجميع المسلمات المعرفية العميقة التي يتحصن بها العقل الإسلامي أو لا يزال يتحصن بها حتى الآن. فهو يستمر في استخدامها للدفاع عن الصحة الأنطولوجية للقيم الأخلاقية والقانونية التي تؤيد المتانة الإنسانية للنموذج الإسلامي الأكبر المتخذ كقدوة تحتذي في الممارسة التاريخية"².

وغرض (أركون) من استخدام التفكير والحفر الأركيولوجي كآليات تأويلية في إعادة قراءة القرآن هو القطع مع نظرية المعنى الميتافيزيقية، فالنظرية التأويلية الحديثة "حولت السؤال الفلسفي التقليدي" كيف يجب أن يكون المعنى حتى أفهمه؟ إلى سؤال جديد "كيف أفهم حتى يكون المعنى؟ وهو تحويل من بنية المعنى إلى بنية الفهم. من المعنى المعطى من طرف الله في الدين أو من طرف العقل الأول في الفلسفة إلى المعنى المنبثق عن الذات.

لذلك تمكن العديد من المفكرين من بلورة مفهوم "أفق الانتظار" الذي تقوم الذات من خلاله بتحيين المعنى. أساسه هو أن نفهم يعني دائماً أن نطبق المعنى على وضعيتنا الراهنة كما قال (غدامير GADAMER)³. فالمعنى لم يعد يتأسس بعيداً عن الإنسان في صورته المطلقة بل أصبح من إنتاج الإنسان فهو صناعة بشرية، فالإنسان هو الذي ينتجه ويثمنه ويعيش عليه أي أنه يتمفصل مع فاعلية الفهم، الفهم الذي يشكل جوهر التأويل، وهذا عكس الفكر الديني، لأن الفكر الديني يجعل قائل النص، أي الله هو محور اهتمامه، في حين يجعل الفكر التأويلي الإنسان المتلقي بكل ما يحيط به واقع اجتماعي وتاريخي هو المحور ونقطة الانطلاق.

¹ أركون، محمد: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 97.

² أركون، محمد: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، مصدر سابق، ص 38.

³ الفجاري، مختار: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ط1، بيروت، دار الطليعة، 2005، ص 14

2- نمط التأويل: وما يترتب على إعطاء الأولوية للفهم على المعنى، هو التعددية اللانهائية للمعاني والمدلولات لأن الباحثين في ميراث الفلسفة التأويلية يميزون بين التأويل المطابق وغرضه هو إيجاد التطابق بين القصد الإلهي وقصدية النص، أي الكشف عن الدلالة التي أرادها الله، والتأويل المفارق وهو الذي يقر بتعدد دلالات النص، وبالتالي فإن مقاصد النص تفارق ما قصده صاحب النص، وينقسم التأويل المفارق بدوره إلى تأويل مفارق متناهي وتأويل لا متناهي والمتناهي هو الذي ينطلق من مسلمة تعددية دلالات النص" إلا أنه ينظر إلى طبيعة هذه التعددية على أنها تعددية محدودة، تحكمها قوانين التأويل ومعاييرها.

سواء تلك المتعلقة بالارغامات اللسانية والثقافية للنص أو المعرفة الموسوعية للقارئ، فالتعددية لا تعني اللانهائية لأن التأويل يخضع لقوانين واستراتيجيات نصية، توجه هذه التعددية نحو مسارات تأويلية محتملة ومسوغة نظرياً¹.

أما التأويل اللامتناهي فهو الذي ينظر إلى طبيعة تعددية النص "على أنها تعددية لا محدودة، وبالتالي فإن رهان التأويل مفتوح على مغامرة لا نهائية، فلا وجود لحدود أو قواعد يستند إليها التأويل، سوى رغبات المؤول الذي ينظر إلى النص على أنه نسيج من العلامات واللاتحديدات لا توقف انفجارها الدلالي آية تخوم"² وبالتالي فإن ما يضمن سيروية التأويل هو عدم تحديده، فالمؤول له الحرية الكاملة في تأويل النص، لأن النص ينطوي على إمكانات تأويلية هائلة.

و التأويل الذي يمارسه (أركون) على النص القرآني هو أقرب إلى التأويل اللامتناهي، فهو يرفض التأويل المطابق الذي يقوم على الإقرار بوجود دلالة أحادية ويعتبرها دلالة أرثوذكسية، ويقول بتعدد الدلالات والمعاني تعددا غير محدود، فمن أهم خصائص القرآن هي "قابليته لأن يعني، أي أن يعطي معنى ما باستمرار، ويولد هذا المعنى ولو أننا استبدلنا بذلك معنى نهائياً، ناجزاً أو موضوعياً، لكننا فعلنا ككل تلك القراءات العديدة الممارسة سابقاً والمبجلة"³.

فيقول: "فيما يتعلق بالقرآن بشكل خاص، فإني سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة، طريقة محررة في آن معاً من الأطر الدوغمائية الأرثوذكسية ومن الاختصاصات العلمية الحديثة التي لا تقل إكراهاً وقسراً. إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرذم والتسكع في كل الاتجاهات...إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها سواء أكانت مسلمة أو غير مسلمة. أقصد قراءة تترك فيها الذات الحرية لنفسها ولديناميكياتها الخاصة في الربط بين الأفكار والتصورات انطلاقاً

¹ بوعزة، محمد: رهان التأويل، ثقافات، مجلة فصلية، كلية الآداب، جامعة البحرين ربيع 2004، ص18.

² المرجع السابق نفسه، ص18.

³ أركون، محمد: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص274.

من نصوص مختارة بحرية من كتاب طالما عاب عليه الباحثون "قوضاه" لكن الفوضى التي تحبذ الحرية المتشردة في كل الاتجاهات"¹

فالذات المؤولة لا تحكمها حدود ولا تخضع لضوابط في سبورها أغوار النص بغية الوصول إلى معانيه، لأن القرآن هو عبارة عن دلالات احتمالية وليست يقينية نهائية مقترحة على كل البشر، وهو بذلك يثير قراءات وتأويلات مختلفة بقدر اختلاف جمهور المتلقين مثله في ذلك مثل العمل الأدبي أو الفني الذي لا يوجد إلا بالمساهمة الفعالة والتدخل المستمر لجمهوره أو أنواع جمهوره المتتالية، حيث يشير (أركون) إلى نظرية "جماليات التلقي" وهي نظرية من نظريات القراءة، تركز على القارئ أو المتلقي أكثر مما تركز على المؤلف. "فتقاسير القرآن وتأويلاته المتتالية والمتنوعة عبر العصور تقدم لنا مثلاً ممتازاً على دراسة تطور جماليات التلقي الخاصة بالخطاب الديني: أي كيف استقبل هذا خطاب من عصر لعصر"²

فدلالات القرآن حسب (أركون) دلالات تتجاوز التاريخ وتشير إلى التعالي لكنها تقبل التحيين والتجسيد حسب الظروف والأحوال التاريخية والمجتمعية، "فالقرآن نص مفتوح على جميع المعاني ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه أو أن يستنفذه بشكل نهائي وأرثوذكسي على العكس، نجد أن المدارس (أو المذاهب) المدعوة إسلامية هي في الواقع عبارة عن حركات إيديولوجية مهمتها دعم وتسويق إرادات القوة للفئات الاجتماعية المتنافسة على السلطة والهيمنة"³ فالتأويل يستمر ويغتنى من صراع التأويلات وتعددتها واختلافها، وواضح أن هذه الفلسفة التأويلية ترد إلى تصورات لسانية وسيميائية ولغوية حديثة تحدد مفهوم النص تحديداً تفكيكياً، لأن التفكيك هو إستراتيجية قراءة، يؤكد الوجود الدائم للاختلاف والمغايرة *Différence* وهذه التصورات هي:

1- النص كون مفتوح، يمكن المؤول أن يكتشف داخله لانتهائية الترابطات.

2- اللغة عاجزة عن التعبير عن معنى وحيد، معطى بشكل مسبق (مثل قصيدة الكاتب) على العكس إن مهمة الخطاب التأويلي هي التأكيد على تطابق التعارضات.

3- اللغة تعكس عدم تجانس الفكر ويدل الوجود في العالم على عدم قدرتنا على تحديد معنى متعال *Etre-dans le monde*.

¹ أركون، محمد: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص76.

² أركون، محمد: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص166.

³ أركون، محمد: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص145.

4- إن كل نص لا يمكن أن يثبت معنى أحادياً، لأنه يطلق العنان لسلسلة غير متقطعة من الحالات اللانهائية.

5- إن الكاتب لا يعرف ما يقوله، لأن اللغة هي التي تتحدث بالنيابة عنه.

6- إن الكلمات لا تقول، ولكنها تستحضر اللامقول Le non dit الذي تخفيه.

7- إن المعنى الحقيقي لنص ما هو فراغه. son vide

8- إن السميوطيقا هي مؤامرة أولئك الذين يعتقدون أن وظيفة اللغة هي التواصل.¹

3- **مأزق التأويل اللانهائي:** وفق هذه الخصائص يغدو التأويل نشاطاً لا تحكمه قواعد، لأن المنظور التفكيكي في التأويل لا يسلم بوجود حقيقة للنص "فالنص في منظوره نسيج من العلامات والاحالات اللامتناهية، وهي آلية للتشتيت وليس لقول الحقيقة أو التعبير عن الدلالة، إن النتيجة المباشرة لهذا الموقف المتطرف، تكمن في أن رهان التأويل ليس قمع أو كبت للنص، بل إطلاق العنان لسيروته الدلالية، كي تنتشر في كل الاتجاهات بحسب رغبات المؤول"²

أو بلغة (أركون) القراءة المتشردة المتسكعة في كل الاتجاهات، التي لا تستند إلا لحرية الذات المؤولة، والتي تنفي وجود معنى أحادي للنص، فالتأويل هو سيرورة لا تتوقف، والمعنى لا يستقر بسبب لانهاية التأويل. وعليه فإن التأويل التفكيكي هو امتناع المعنى، وتحطم مفهوم الحقيقة، ففيه يستحيل القبض على المعنى النهائي، لأن كل معنى هو احتمال ضعيف يرجحه التأويل من بين احتمالات عديدة، فالفكر التفكيكي "ينطلق من تفكك المعنى" و "المعنى المرجأ" لكي يخلص إلى أن المعنى الحقيقي للنص هو "لامعناه" أو هو "فراغه" من المعنى"³. فأى معنى نمحه للنص مهما كانت شموليته "يتفكك بالضرورة بكيفية تلقائية تحت تأثير العناصر النصية الأخرى التي لم يكن قادراً على إدماجها، إنه يتفكك لأنه عاجز عن الإمساك بكلية النص وبالفعل نفسه"⁴.

و ما يترتب عن تفكك المعنى هو "أن" المعنى النهائي" و "الأصلي" الذي يمكننا أن نحكم على المعاني الأخرى أو التأويلات الأخرى على ضوءه "مرجأ" دائماً إلى ما لا نهاية، لأن النص يستمر دائماً في إثارة معاني أخرى، وما دام ليس ثمة معنى نهائي ومطلق ومتعال فإن كل القراءات

¹ بوعزة، محمد: رهان التأويل، مرجع سابق، ص21

² المرجع السابق نفسه، ص25

³ شرفي، عبد الكريم: من فلسفة التأويل إلى نظريات القراءة، ط1، الجزائر، منشورات الاختلاف - 2007، ص59

⁴ المرجع السابق نفسه، ص59.

والتأويلات مشروعة وكلها مناسبة للنص¹ فالفكر التفكيكي لا يعطي فرصة لاستقرار وثبات المعنى،
لكونه يجعل التأويل في سيرورة دائمة.

إن التأويل يقع في عمق الفلسفة المعاصرة، وهو لا يكون للنص فقط، سواء كان نصاً دينياً
مقدساً، أو نصاً قانونياً أو تشريعياً، أي أصولياً كما هو الحال عند الشافعي، أو نصاً تاريخياً أو
أدبياً، فقد يتجاوز النص باعتباره علامة إلى جميع العلامات الأخرى التي يستعملها الإنسان فمن
النص قد ينتقل الباحث إلى كشف قوى الصراع في المجتمع، "ليس النص نظرية مجردة بل هي لحظة
تجسيد لصراع اجتماعي فمعارك التفسير هي في أصلها معارك اجتماعية المجتمع شفرة، والتأويل فك
لها"².

فالتأويل الأنثربولوجي للنصوص عند (أركون) يكشف عن الصراع بين الثقافة الشفهية، والثقافة
العالمية، حيث ترتبط الثقافة الشفهية بالعامية من الناس، وبالفئات الاجتماعية الهامشية، أما الثقافة
المكتوبة والعالمية فإنها ترتبط بالسلطة وبالفئات الاجتماعية ذات الامتياز والحظوة كما أن الكشف
عن اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، والمغيب والمهمش والمسكوت عنه... الخ يقع في صميم
معرفة أطراف الصراع الاجتماعي، ونفس الأمر أيضاً بالنسبة للمقدس والمتعالي، وكيف يتم الارتقاء
ببعض الفئات الاجتماعية فتصبح هي الفئات الناجية والصالحة، مقابل فئات اجتماعية أخرى تقدم
على أساس أنها نموذج للانحراف والضلالة.

كما أن معارك التأويل تكشف، عن الصراع الاجتماعي بين قوى التقدم وقوى المحافظة، في
كل مجتمع، فهي ليست معارك نظرية لغوية عن "صدق" هذا التأويل" أو صحة هذا التفسير بل هي
صراع مصالح"، ولذلك نجد المدافعين عن حرية التأويل عادة ما يكونوا من دعاة التغيير والتقدم سواء
في الحضارة العربية أو الحضارة الغربية، أما المدافعين عن أحادية التأويل فهم من دعاة الثبات وعدم
التغيير.

و عليه فإن التأويل بهذا المعنى لا يخص النصوص فقط، وإنما يشمل كل جوانب الحياة
المختلفة، فهو موجود وليس في حاجة إلى من يدافع عنه، أي أنه محايث لنا في كل حياتنا، وأكثر
من هذا فإن التأويل حسب حسن حنفي "هو القاسم المشترك بين الحضارات لا تكاد تخلو منه أي
حضارة، هو عصب الحضارة وعمودها الفقري، تتجمع فيه نظرية المعرفة وأساليب الحراك الاجتماعي.

¹ المرجع السابق نفسه، ص 59.

² حنفي، حسن: حصار الزمن، الجزء الأول، إشكالات، ط 1، بيروت الجزائر، الدار العربية للعلوم ومنشورات
الاختلاف، 2007، ص 69.

لا تقطع مع الماضي كما هو في الاتجاهات العقلية الجذرية والحدثية وما بعد الحدثية، بل تتواصل معه وتعيد قراءته تطويراً للماضي وتأصيلاً للحاضر، وتحقيقاً للتغير من خلال التواصل، تتوحد فيه المناهج اللغوية، التحليلية والظاهرية (الفينومينولوجية) حتى أصبح علم الهرمينوطيقا هو أهم ما يميز الفلسفات المعاصرة، بل إن اللسانيات وعلومها مثل (السميوطيقا والسمانطيقا والأسلوبية)، كلها تدخل ضمن علوم التأويل¹.

و هذا ما يتجلى واضحاً عند (أركون) فمن أجل تجاوز القراءة ذات البعد الواحد للنص وللتراث الإسلامي فإنه يستخدم كل العلوم الإنسانية والاجتماعية المتاحة له من الفلسفة إلى الانتربولوجيا إلى علم النفس إلى التاريخ إلى نظريات القراءة المختلفة، إلى اللسانيات... الخ.

لأن قراءته تعي منذ البدء أنها تأويل، فهي لا تركز على قائل النص فقط أي المرسل وإنما تركز أيضاً على المتلقي، أو جمهور المتلقين، وتعطي للمتلقي الحرية الكاملة في فهم ما يرغب في فهمه من موضوع التأويل.

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر:

- 1- أركون، محمد (1990) الإسلام، السياسة والأخلاق، ترجمة هاشم صالح، اليونسكو، باريس، ط1، بيروت، مركز الإنماء القومي.
- 2- أركون، محمد (1993) أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ترجمة، هاشم صالح، بيروت، دار الساقى.
- 3- أركون، محمد (1996) العلمنة والدين، الإسلام المسيحية، الغرب، ترجمة هاشم صالح، ط3، دار الساقى.
- 4- أركون، محمد (1996) الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة، هاشم صالح، ط2، بيروت، مركز الإنماء القومي.

¹ المرجع السابق، ص71

- 5- أركون، محمد (1996) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة، هاشم صالح، ط2، بيروت، مركز الإنماء القومي.
- 6- أركون، محمد (1999) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة، تحقيق: هاشم صالح ط1، بيروت، دار الساقى.
- 7- أركون، محمد (2000) قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة هاشم صالح، ط2، بيروت، دار الطليعة.
- 8- أركون، محمد (2001) الإسلام، أوروبا، الغرب، ترجمة، تحقيق: هاشم صالح، ط2، بيروت، دار الساقى.
- 9- أركون، محمد (2001) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ترجمة هاشم صالح، ط2، بيروت، دار الطليعة.
- 10- أركون، محمد (2001) معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة هاشم صالح، ط2، بيروت، دار الساقى.
- 11- أركون، محمد (2007) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة، تحقيق: هاشم صالح، ط6، بيروت، دار الساقى.

المراجع:

- 1- ابن منظور، (2005) لسان العرب، المجلد السادس، ك - ل، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، ج1.
- 2- أبو زيد، نصر حامد (2000) النص والسلطة والحقيقة، ط4، بيروت، المغرب، المركز الثقافي العربي.
- 3- بن حسن، حسن (1992) النظرية التأويلية عند ريكور، ط1، مراكش، نشر: ج.ج. تنسيفت، دار تينمل للطباعة والنشر.
- 4- بوعزة، محمد (2004) رهان التأويل، ثقافات، مجلة فصلية، كلية الآداب، جامعة البحرين ربيع 2004.
- 5- التريكي، فتحي (1992) رشيدة التركي، فلسفة الحداثة، بيروت، مركز الإنماء القومي.

- 6- الجابري، محمد عابد (2000)، العقل السياسي العربي، محدثاته وتجلياته، ط4، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
- 7- حنفي، حسن (2007) حصار الزمن، ط1، بيروت- الجزائر، الجزء الأول، إشكالات، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف.
- 8- ريكور، بول (2003) نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، ط 1، بيروت، المغرب، المركز الثقافي العربي.
- 9- زيادة، معن (1986): الموسوعة الفلسفية العربية، ط 1، المجلد الأول، معهد الإنماء القومي.
- 10- السواح، فراس (2001) الأسطورة والمعنى، دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية، ط2، دمشق، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة.
- 11- شرفي، عبد الكريم (2007) من فلسفة التأويل إلى نظريات القراءة، ط1، الجزائر، منشورات الاختلاف.
- 12- صالح، هاشم (1994) قراءة في الفكر الأوروبي الحديث، كتاب الرياض، العدد6.
- 13- العروي، عبد الله (1988) ثقافتنا في ضوء التاريخ، ط2، لبنان، المغرب، المركز الثقافي العربي.
- 14- العظمة، عزيز (2002) دنيا الدين في حاضر العرب، ط1، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر.
- 15- الفجاري، مختار (2005) نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ط1، بيروت، دار الطليعة.
- 16- النحال، مصطفى (2000) من الخيال إلى المتخيل، سراب مفهوم محمد عابد الجابري: مجلة فكر ونقد، المغرب، المجلد/العدد: 33.
- 17- DOMINIQUE MAINGUEREAU et PATRICK CHARANDEA, (2002), dictionnaire d'Analyse du discours Editions du Seuil, FRANCE.