جامعة جيلالي اليابس-سيدي بلعباس
University of Djilali Elyabes – Sidi Belabbes

التعليمية

مجلة دولية أكاديمية محكمة

تصدر عن مخبر:

تجديد البحث في تعليمية اللغة العربية في المنظومة التربوية الجزائرية

Didactics

مدير المجلة: أ.د لحسن بلبشير
مدير التحرير: أ.د. سعيد عكاشة
رئيس التحرير: أ.د. أمينة طيبي

فريق التحرير:
- كمال الدين عطاء الله
- رضوان شيهان
- سميرة عبيد
- سليمة شعيب
- زهرة بوخاتمي
- نجيدة ولهاصي
- يمينة بوتفليقة
- جميلة بوسعيد
- عمارة بوجمعة
- مصطفى غربي
- نوال حيفري
- عبد الكريم بنيني

العدد الثاني عشر
12
ديسمبر 2017

Number 12
December 2017

المجلد:04

Volume : 04

ISSN :2170-1717

ردمد:2170-1717

A Définir avec la DGRSDT

التعليمية

مجلة علمية أكاديمية محكمة تصدر عن مخبر:

تجديد البحث في تعليمية اللغة العربية في المنظومة التربوية الجزائرية

كلية الآداب واللغات والفنون - جامعة سيدي بلعباس-الجزائر

الهيئة العلمية الإستشارية

دار البيضاء - المغرب	أ.د/ سعيد بناني
جامعة تلمسان-الجزائر	أ.د/ مرتاض عبد الملك
جامعة تيزي وزو-الجزائر	أ.د صالح بلعيد
ملحقة عين تموشنت-الجزائر	أ.د/ بوخاتم مولاي علي
الرباط – المغرب	أ.د/ محمد الظريف
جامعة وهران الجزائر	أ.د/ أحمد عزوز
جامعة سيدي بلعباس-الجزائر	أ.د أمينة طيبي
المركز الجامعي النعامة -الجزائر	أ.د/ أحمد جلايلة
جامعة تلمسان-الجزائر	أ.د/ غيتري سيدي محمد
جامعة مستغانم- الجزائر	أ.د/ لزعر مختار
بريطانيا	أ.د/ عدلي علي سليم الهواري
جامعة وهران –الجزائر	أ.د/ بوعناني مختار
جامعة مراكش-المغرب	د/ مليكة ناعم
جامعة الشلف –الجزائر	أ.د / شارف عبد القادر
مراكش- المغرب	د/ عبد الرزاق المجدوب
جامعة البليدة-الجزائر	أ.د عمار ساسي
جامعة قابس-تونس	د/ شكري الرجيلي
جامعة نجران-المملكة العربية السعودية	أ/د محمد هادي الشهري
جامعة بغداد – العراق	أ/د هدى سلمان

فريق التحكيم

جامعة سيدي بلعباس-الجزائر	أ.د أمينة طيبي
جامعة الشلف-الجزائر	د/ عمر بوقمرة
جامعة الشلف-الجزائر	د/ راضية بن عريبة
جامعة الشلف-الجزائر	د/ ميلود بلعالية دومة
جامعة الشلف-الجزائر	د/ عبد الله توام
جامعة تيسمسيلت الجزائر	د/ محمد فايد
جامعة الشلف-الجزائر	د/ خليفة داود
جامعة الشلف-الجزائر	د/ ملوكة عرابي
جامعة الشلف-الجزائر	د/ محند أمقران آيت جيدة
جامعة بومرداس-الجزائر	د/ نور الدين لبصير
جامعة الشلف-الجزائر	د/ نور الدين بوزار
جامعة الشلف-الجزائر	د/ محمد بوحجلة
جامعة الشلف-الجزائر	د/ عيسى العزري

معلومات عامة عن المجلة:

- مجلة التعليمية دولية علمية أكاديمية محكّمة، تصدر عن مخبر " تجديد البحث في تعليمية اللغة العربية في المنظومة التربوية الجزائرية" كلية الآداب واللغات والفنون جامعة سيدي بلعباس–الجزائر.
- تاريخ أول صدور: جوان 2011.
- الرقم الدولي الموحد للدورية: ISSN :2170-1717
- الموقع في البوابة الجزائرية للمجلات العلمية:

https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/184

- إصدارات المجلة:
- المجلد 1: العدد 1 جوان 2011 العدد 2 ديسمبر 2011
- المجلد 2: العدد 3 جوان 2012 العدد 5/4 ديسمبر 2013
- المجلد 3: العدد 6 جويلية 2014 العدد 7 ديسمبر 2015 العدد 8 ديسمبر 2016
- المجلد 4: العدد 9 جانفي 2017 العدد 10 مارس 2017 العدد 11 جوان 2017
- المجلد 4: العدد 9 جانفي 2017 العدد 10 مارس 2017 العدد 11خاص جوان 2017

العدد 11 سبتمبر 2017

-

شروط النشر في المجلة

للنشر في مجلة مخبر تجديد البحث في تعليمية اللغة العربية يشترط ما يلي:

- الجدة والجدية ولم يسبق لصاحب البحث أن نشره من قبل أو استله من مصدر منشور.
- التقيد بمنهج علمي والالتزام بالموضوعية والسلامة اللغوية والتوثيق ومراعاة علامات الترقيم والوقف، وأن يكون توثيق المعلومات في آخر المقال.
- الأبحاث والمقالات التي تنشر في المجلة تعبر عن أراء أصحابها ولا تعبر بالضرورة عن أراء المجلة أو أعضاء المخبر.
- المقالات التي لا تنشر في المجلة لا تعاد إلى أصحابها.
- ترتيب المقالات داخل المجلة يخضع لاعتبارات فنية ولا علاقة له بمكانة الباحث وشهرته.
- للمجلة الحق في الطلب من الباحث الحذف والتعديل أو إعادة الصياغة فيما يتماشى مع سياسة النشر لديها، وللمجلة الحق في إجراء تلك التعديلات الشكلية تماشيا وطبيعة المجلة.
- يكتب المقال موثقا بخط Traditionel Arabic بحجم 16، الهوامش 12
- ترسل البحوث إلى العنوان الآتي: https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/184
- المخططات والرسوم والجداول يجب أن تكون في شكل صور.
- الأفكار العلمية التي يتضمنها المقال لاتعبر عن توجهات المجلة وإنما عن وجهة نظر صاحبها.
- يتحمل الباحث مسئولية الأمانة العلمية والأفكار المعرفية والسلامة اللغوية والمنهجية لبحثه.
- تتحرى هيئة التحرير السرقات العلمية في البحوث المقدمة إليها وإن فاتها ذلك فهي غير مسئولة.

كلمة رئيس تحرير المجلة

تمّ بحمد الله ومنّته إصدار العدد –الثاني عشر- 12 من مجلة التعليمية بعد مسيرة حافلة بالنشاطات البحثية منذ جوان 2011 إلى يومنا هذا.

وقد أصدرنا هذا العدد الخاص رغبة منا في تثمين البحوث التعليمية التي تواكب ديناميكية البحث العلمي وتراكمية المعرفة العلمية، حيث أدرجنا أبحاثا تعليمية في مجالات وتخصصات متنوعة أسهم باحثوها في إثراء هذا العدد بأبحاثهم النوعية التي تناولت عديد القضايا المتعلقة بمجال التعليمية ووشائجها المختلفة.

ويسعدنا أن نذكر بأننا أصدرنا هذا العدد عبر البوابة الجزائرية للمجلات بعد تحكيم كل الأبحاث الواردة –عبر البوابة- من طرف خبراء المجلة كل حسب تخصصه، وهي العملية التي يتابعها كل باحث –صاحب مقال- من خلال الإشعارات التي يتلقّاها من طرف فريق المجلة إلى غاية قبول بحثه.

رئيس التحرير

أ.د أمينة لهيبي

الفهرس

1. المصطلح اللساني لدى عبد الرحمن الحاج صالح
..... أمينة طيبي.....01
2. شعرية الاقتصاد الأدائي في الدّرس النقدي العربي القديم
.....محمد زيوش..... 07
3. اللون في شعر البحتري
.....عبد القادر شارف.....18
4. الرمز والإبهام في رواية الغريب لـ "ألبير كامو"
..... عبد القادر توزان.....33
5. الرسوم المتحركة وأثرها في اكتساب وتنمية مهارة الكلام للناطقين بغير العربية
...عمر المغراوي.....43
6. الترجمة ودورها في إثراء المعجمية العربية "قراءة في كتاب منهج المعجميّة لجورج ماطوري"
....سعيد بكير.....59
7. نظرية الحجاج اللغوي في الدرس المغاربي مطلع الألفية الثالثة –قراءة وصفية تطورية–
....عمر بوقمرة.....68
8. صناعة الثقافة في الإيديولوجية الرأسمالية و أثرها في صناعة الوعي الجماهيري عند مدرسة فرانكفورت "تيودور أدور نو نموذجا".....نور الدين بوزار....83
9. أهمية الكتابة في تاريخ المعالم الأثرية "المسجد العتيق بمدينة القليعة ولاية تيبازة أنموذجا"
.....إبراهيم نغلي.....94
10. جدلية التربية والسياسة وسؤال الإصلاح التربوي في العالم العربي والجزائر راهنا
.....محمد بوحجلة....105
11. العدول في الخطاب القرآني بين الجمالية الفنية والايحاء الدلالي
.....حكيمة مزاري....115
12. الأدلّة الترجمية على علمية وعالمية اللغة العربية
.....كمال الدين عطاء الله.....120
13. الإشارات التعبيرية غير الشفوية و أثرها على عملية التواصل
.....سميرة شادلي.....128

14. مفهوم المواطنة في السياق الغربي المعاصر "يورغن هابرماس نموذجا"
...معمر جلول خدة....133
15. دلالة المحاكاة الصّوتية في قصيدة "كأنّ عيني فيضٌ لذكراه" للخنساء
..نجاة بشير...142
16. إشكالية تاريخية النص القرآني عند محمد أركون
.....نعيمة بخدة....153
17. العلم الرياضي في حضارة بلاد وادي الرافدين
..... خيرة حميدي بوجلطية.....168
18. تطور منهاج اللّغة العربية في التعليم المتوسط بالجزائر من منهاج الجيل الأول إلى المنهاج المعاد كتابته .....أسماء خليف.....178
19. تأثير رومان ياكوبسون في النقد البنيوي
..... حليمة عمارة.....187
20. استراتيجيات تدريس النص الحجاجي في التعليم الثانوي بالمدرسة الجزائرية
... نورة حلقوم....202
21. تعليم اللغة العربية للناطقين بلهجاتها (الإزدواجيين)
.....سناء عبد اللي...228
22. القرآن الكريم في ضوء لسانيات النص مقاربة بنيوية
.....عبد الحق مجيطنة.....234
23. الدلالة النحويَّة وسماتها في الجملة
.....مريم بن عزوزي.....247

إشكالية تاريخية النص القرآني عند محمد أركون

بن خدة نعيمة

naimabenkhedda84@gmail.com

طالبة دكتوراه علوم، تخصص فلسفة

المشرف: الأستاذ الدكتور بهادي منير

قسم الفلسفة . جامعة وهران 2 محمد بن أحمد (الجزائر)

الملخص:

محمد أركون من بين الباحثين المعاصرين الذين اهتموا بقراءة النصوص الدينية عامة والقرآن الكريم على وجه الخصوص، والدليل على ذلك إنتاجه الوفير في هذا المجال، ومشروعه النقدي للعقل الإسلامي، والذي حاول من خلاله الكشف التاريخي عن كيفية تشكل هذا العقل لأول مرة، ومختلف ممارساته في المجتمعات العربية الإسلامية إلى الفترة المعاصرة، ومن ثم نقد الأسس والمنطلقات التي تكونت في إطارها المعارف والنظريات والخلفيات التاريخية لها، وكذا دراسة شروط صلاحيتها ، وقد استهدف مشروعه النقدي إدخال التاريخية إلى ساحة الفكر العربي الإسلامي وتطبيقها على النص القرآني، متبعا في ذلك مجموعة من الآليات والأدوات المنهجية الغربية، التي استهدف من خلالها تحقيق قراءة جديدة للقرآن الكريم تختلف عن القراءة التقليدية التي أنتجها التفسير الكلاسيكي.

الكلمات المفتاحية: التاريخية ، القراءة، القرآن الكريم، العقل ، النقد .

Résumé :

Mohamed arkoun est parmi les chercheurs contemporains qui se sont intéressés à la lecture des textes religieux en général et le coran en particulier, comme en témoigne, sa production abondante dans ce domaine et son projet critique de la raison islamique, qui a essayé à travers lequel de découvrir l'historique de la formation de cette raison pour une première fois , et de ces ses diverses pratique dans les sociétés arabo - islamiques jusqu'à la Période contemporaine . Par cette histoire critique, arkoun tente de remettre en question la raison islamique et la sphère des connaissances, des théories et des contextes historiques ou elle se déploie, ainsi que les conditions de la validité de son étude. Outre son projet critique, l'application d'une notion d'historicité au texte coranique est ciblée dans une arène de la pensée arabe et islamique prônée par un certain nombre de mécanismes et de méthodologies occidentales qui visait, à travers lesquelles, un aboutissement à une nouvelle lecture du saint coran toute déférente de la lecture traditionnelle produite par l'interprétation classique.

Les mots clés : L'Historique ; la lecture ; Le Saint Coran ; La raison ; la critique.

من بين المسائل الأساسية التي ارتكزت عليها القراءات الحداثية* للنص القرآني، مقولة "التاريخية"، التي تعتبر الوحي ظاهرة تاريخية تفهم ضمن شروطها الزمانية والبيئية والثقافية والإجتماعية، وتطبق عليها مختلف المناهج الحديثة التي توصلت إليها العلوم الإنسانية.

والتاريخية في معناها العام تشير إلى الزمنية أو الواقعية، وتقابل الخيالي و المقدس ...الخ، ووظفت في الفكر الغربي الحديث بهذا المعنى، وهي آلية من الآليات التي يميز بها بين الغيبي والواقعي، والمشروط والمطلق، فهي لحظة تقاطع الميتافيزيقا مع التاريخ، ومصطلح يوظف في مجال إعطاء الأولوية للمادي والواقعي على حساب الغيبي والمتعالي واللامشروط، ومعطى من معطيات الفلسفة الوضعية التي استفحلت في القرن التاسع عشر مع الفيلسوف الفرنسي أوغست كونت[1].

وإضفاء صفة التاريخية على النص القرآني، كانت من بين الأسس التي اعتمد عليها المفكر والمؤرخ الجزائري محمد أركون** في مشروعه النقدي للعقل الإسلامي، حيث ركز على ما سماه ب «العقل النقدي»، وهوعقل "يطرح كل شيء للبحث إذ من منطلقاته أن « لكل شيء تاريخيته» و لكل مرحلة تاريخية محدوديتها المعرفية، حسب النظام المعرفي السائد»... وهو الذي سيسهم في تأسيس ما أسماه ب«الحداثة العقلية/ الفكرية» بوصفها الوسيلة الأكثر نجاعة وفعالية، للشروع في إعادة النظر النقدي الشامل للإسلام "[2]

ومن ضمن ما ركز عليه في مشروعه النقدي، إعادة قراءة النص الديني عموما والقرآني على وجه الخصوص، في ضوء المناهج التي أفرزتها الحداثة الغربية، وبنفس الكيفية التي طبقها به المفكرون الغرب على نصوصهم المقدسة، آملا الوصول إلى نفس النتائج التي توصلوا إليها.

والاشكال الجدير بالطرح هنا: ماهي دوافع محمد أركون في إضفاءه صفة التاريخية على النص القرآني؟ وما هي الآليات التي اعتمدها في تطبيقه للتاريخية في قراءته للنص القرآني؟ وإلى أي مدى يمكن اعتبار مسألة تاريخية النص القرآني، التي نادى بها، الحل الأمثل لمشكلات الفكر العربي الإسلامي المعاصر في قراءته لنصه الديني؟

أولا/ دوافع توظيف محمد أركون لمقولة التاريخية:

هناك عدة أسباب جعلت أركون يوظف مفهوم التاريخية في قراءته للنص التراثي، والنص الديني عموما والقرآني على وجه الخصوص من بينها:

. أن مقولة التاريخية مقولة تقدمية تشير إلى الديناميكية والتغير والتطور، وتقف أمام كل ما هو ثابت ومطلق، وبما أن العقل الإسلامي صار مؤطرا بمجموعة من الثوابت، فإنه يجب أن يعاد النظر في طريقة عمله من جديد، وذلك يتم من خلال زعزعة قناعاته في شأن تلك اليقينيات، وتعريضها جميعا وبدون استثناء للقراءة التاريخية.

. التاريخية . في نظر أركون . مطلب أساسي بالنسبة للفكر الإسلامي من أجل قراءة نصوصه التراثية والدينية، قراءة موضوعية سليمة، والتمكن من حل الإشكال القائم بين الواقعي والمتعالي أو المقدس، فالتعالي هو آلية من آليات حجب حقائق التاريخ، وإضفائها على النصوص يمنع إمكانية تفكيكها وتحليلها بشكل تاريخي سليم.

والفكر الإسلامي . في نظره . يتغلب عليه الفكر الأسطوري، والذي مصدره البنية الأسطورية للقرآن الكريم،لذلك يجب إخضاع النص القرآني للتاريخية، التي تزيل عنه تلك الصفة وتربطه بالواقع، ومن ثم يصبح ملائما للدراسة العلمية الحديثة.

. نقد القراءات السائدة، أي تلك القراءات المعتمدة من قبل المسلمين لنصوصهم التأسسية (القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف) وما أنتج حولها من نصوص، مارست سلطتها على العقل الإسلامي من أجل الكشف عن البعد الإيديولوجي لهذه القراءات.

ويقصد بالبعد الإيديولوجي، تدخل السلطة السياسية الحاكمة في القضايا الدينية والذي مسّ عددا من المسائل، مثل قضية تدوين القرآن الكريم والسنة النبوية، وكذا غلق البعض من القضايا التي طرحت من قبل الفكر الكلامي، كقضية خلق القرآن التي قالت بها المعتزلة ...الخ.

. زعزعة ما رسخ في ذهن المسلم من معتقدات ثابتة، جعلته حبيسا في ما أطلق عليه إسم السياج الدوغمائي المغلق.

. الدعوة إلى انفتاح النص القرآني: بحيث يصبح نصا منفتحا على التأويل متعدد الإحتمالات والدلالات وفقا لتعدد واختلاف العقول البشرية.

. إعتبار النص القرآني خطابا تاريخيا يتحقق معناه فقط من خلال الفهم الإنساني، وبما أنه ظاهرة تاريخية، فدراسته تقتضي تطبيق المنهج التاريخي بقواعده الإجرائية الكفيلة بحصر هذا النص في إطاره التاريخي، وقراءته ضمن سياقه الزماني والمكاني وربط الآيات بظروف نزولها وزمانها ومكانها.

ثانيا /آليات وأدوات القراءة التاريخية عند أركون:

اتبع أركون في قراءته مجموعة من الآليات والأدوات المنهجية، التي استهدف من خلالها تحقيق فهم جديد للقرآن الكريم وفق أطر التاريخية، ومن بين هذه الآليات نذكر:

1 . الزحزحة والحفر الأركيولوجي*:**

المقصود بالزحزحة (Le Déplacement) عند محمد أركون كل تغيير يطرأ على الإشكاليات التقليدية أو مقاربة جديدة للمشاكل المطروحة، تحل محل المقاربات السابقة أو تلغيها وتحل محلها[3].

بمعنى أنها استرتيجية تهدف إلى نقل اليقينيات الإسلامية من إطارها التقليدي إلى إطار آخر أكثر معقولية، والمقصود بالقناعات أو اليقينيات الإسلامية، كل ما هو موجود في عقل المسلم من مسلمات ثابتة ومطلقة، أما المقاربات الجديدة فتعني ما توصل إليه الغرب من نتائج حول قراءتهم الجديدة لنصوصهم المقدسة ومختلف المناهج التي طبقوها.

وفي هذا الإطار، إعتمد أركون على آلية الحفر الأركيولوجي، التي طبّقها من قبل الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو في نقده للعقل الغربي في أزمنة الحداثة، وقد استهدف أركون من خلال تطبيقه لهذه الآلية " تعرية الوظائف الإيديولوجية والتلاعبات المعنوية والانقطاعات الثقافية والتناقضات العقلية التي تساهم في نزع الشرعية عما كان متصورا ومعاشا طيلة

قرون بمثابة أنه التعبير الموثوق عن الإرادة الإلهية المتجلية في الوحي"[4].

وإن آلية الحفر صارت أمرا ضروريا وملحا من أجل زعزعة قناعة المسلم، فهي وإن لم تقدم له إجابات نهائية فإنها ضرورية لزرع روح الشك والنقد لديه، فالطريقة التي فهم بها المسلمون دينهم . حسب أركون . هي سبب تخلفهم، فقد سجنتهم داخل سياج دوغمائي مغلق، وعبر عن ذلك في قوله: "فالوعي الإسلامي إنغمس في أنظمة معرفية رسخت في عقلية الملايين القوانين الأخلاقية الفقهية واليقينيات الكبرى المتشكلة عن العالم والتاريخ والإنسان، فصاغت شيئا فشيئا أنواع السلوك الفردية والجماعية، وتثبت مفهوم تقليدي وساذج للوحي، وولد عقل إسلامي قروسطي منذ مئات السنين"[5]

وأصبح من الملح الخروج من ذلك السياج الدوغمائي المغلق، والإنخراط في سياق العولمة كمرحلة تاريخية جديدة من مراحل الفكر، جاءت لتفتح المجال أمام المقارنة بين أنظمة الحقيقة التي سيطرت على البشر عبر التاريخ ، وأخضعت كل نظام الفكر لمنهجية الحفر الأركيولوجي العميق، من أجل الكشف عن البنيات التحتية المدفونة التي انبنت عليها الحقائق السطحية الظاهرة ، وهذا الأمر ينطبق على كل أنظمة الحقيقة بما فيها النصوص المقدسة كلها، وأشار إلى ذلك في قوله: "... وهذه المرة لا يمكن استثناء أي نظام من أنظمة الحقيقة بحجة أنه إلاهي منزه وغيره بشري زائل، أو دنيوي عرضي لا. فجميع التراثات الدينية سوف تخضع لمنهجية النقد التاريخي والحفر الأركيولوجي في الأعماق. وإذا كان هناك نظام للحقيقة يستحق الإستثناء فسيجبر لا محالة على أن يجدد بيانه وبراهينه وتأصيله بحسب ما تقتضيه عولمة الذهن البشري وما يصاحب ذلك من المعرفة الكونية العالمية"[6].

وبالتالي فالتراث الإسلامي كغيره من أنظمة الحقيقة . حسب التعبير الفوكوي . يجب أن يخضع للحفر الأركيولوجي، فهو . بالنسبة لأركون مطلب أساسي من الناحية العقلية والفلسفية، إلا أنه مزعزع من الناحية السياسية والثقافية، وخطير من الناحية النفسية والإجتماعية، مادام يعمل على اختراق أو انتهاك (Transgresse) المحرمات والممنوعات وانتهاك الرقابة الاجتماعية، التي تريد أن تبقي في دائرة المستحيل التفكير فيه(l'imposable)[7].

ويقصد أركون باللامفكر فيه هو تلك القضايا التي طرحت في المرحلة الأولى للإسلام وأغلقت وأصبح من الممنوع الخوص فيها، خاصة تلك المتعلقة بالوحي، مثل مسألة (خلق القرآن) التي ناقشتها فرقة المعتزلة ، والتي كانت . في نظره . تحتوي على إمكانية نظرية كامنة وواعدة لكنها تعرضت للتحريم، وأغلقت المناقشة حولها، ولم يجرؤ أي مسلم على فتح هذه المناقشة التي أغلقت منذ الف سنة تقريبا[8].

وقد اعتمد أركون في قراءته الحفرية على مجموعة من الخطوات:

أ / تعرية الوظائف الأيديولوجية:

يعرف أركون الإيديولوجيا بأنها مجموعة من التصورات الخارجة عن مراقبة العقل النقدي [أي تساؤل أو شك]، تهدف إلى تجييش المتخيل الجماعي على نحو أفضل إلى الخلاص النهائي والأخير[9].

ومن هذا المنطلق اعتبر النص الديني ذو بطانة إيديولوجية، وأعطى أمثلة كثيرة عن هذه التموضعات الإيديولوجية التي أحاطت بالنص القرآني، من بينها أسباب النزول، حيث رأى بأن المذاهب لعبت دورا كبيرا في روايات أسباب النزول وساقتها حسب توجهاتها، وبالتالي فهي مضللة وخادعة لانتمائها إلى السياقات الجديدة التي بلورت لتلبية حاجات الذات الجماعية لكل فرقة إسلامية، فكل فرقة تعمل لعرض نفسها كفرقة مهدية صحيحة وقويمة[10]، كما أن الأجواء السياسية والبيئات الحاكمة كان لها الأثر القوي في إخفاء الحقائق أو إبهامها فيما يتعلق بأسباب النزول.

كما أعطى أركون مثالا آخر، مسألة التدوين وما ترتب عنها من إنجاز المصحف، فالقرآن الكريم . في نظره . لم يرتب وفق الترتيب الزمني، وضرب مثالا على ذلك سورة البقرة، فهي الثانية في الترتيب لكنها ليست كذلك حسب الترتيب التاريخي، والأمر نفسه بالنسبة إلى ترتيب الآيات ضمن السورة الواحدة وأعطى مثالا على ذلك سورة الكهف، حيث يشير إلى أنه أضيفت إليها آيات ليست منها[11].

وفي نظر أركون أن الأمر لا يقتصر على عدم ترتيب الآيات والسور في المصحف وفقا لمعيار زمني،بل لم يرتب على أساس معيار عقلاني أو شكلي.

ومن هنا اعتبر أن عدم معرفة الترتيب الزمني للآيات القرآنية بصورة دقيقة أدى إلى حدوث أضرار من بينها ضياع تتبع تطور معنى كلمات في القرآن، ورأى أنه من الضروري إعادة النظر في قصة تشكل المصحف، فالتاريخ الحديث . في نظره . يفحص هذه المسألة بتشدد أكبر ولا سيما أن الجمع قد جرى في مناخ سياسي شديد الإضطراب، فغياب صحابة النبي صلى الله عليه وسلم، والنقاشات التي تفاقمت بين المسلمين الأوائل، دفعت الخليفة عثمان بن عفان إلى جمع كلي للتنزيل في مدونة واحدة تدعى المصحف، وأعلن أن الجمع قد انتهى، وأن النص الذي أثبت لا يناله التغيير، وأتلفت المدونات الجزئية، لكي لا تؤجج الخلافات في صحة التبليغ المحفوظ، وهذا يسوغ مفهوم المدونة الرسمية المغلقة[12].

وفي هذا القول إشارة من أركون إلى أن عملية تدوين المصحف لم يرجع فيها إلى جميع النسخ، فقد تم إهمال البعض منها ومن هنا دعا إلى ضرورة إعادة كتابة قصة تشكل المصحف، ونقد ما رسخه التراث الأورثودوكسي، من خلال . حسب قوله: "توظيف كل الوثائق التاريخية التي أتيح لها أن تصلنا سواء كانت ذات أصل شيعي أم خارجي أم سني.هكذا نتجنب كل حذف ثيولوجي لطرف ضد آخر. المهم عندئذ هو التأكد من صحة الوثائق المستخدمة، بعدما نواجه ليس فقط إعادة قراءة هذه الوثائق، وإنما أيضا محاولة البحث عن وثائق أخرى ممكنة الوجود"[13]

والقراءة المناسبة لهذه المسألة . في نظره . هي القراءة الفيلولوجية والكرونولوجية، لأن إحدى اهتماماتها التسلسل الزمني للسور والآيات وترتيب وتنظيم نصوص الوحي.

وهذه القراءة الكرونولوجية سبق وأن طبقها المستشرقون المهتمون بالدراسات القرآنية، فأول فحص نقدي لتاريخ النص القرآني جرى على يد المستشرق الألماني نولدكه Noldeke في مصنف ضخم Geschichte des Qorano الطبعة الأولى عام 1860،وتابعه شوالي Schwally .Fr عام 1909،وحاول ريجيس بلاشير Régis Blachère أن يمحص هذا البحث، إذ اقترح ترتيبا زمنيا للسور[14].

ويتضح من هذا النص أن أركون يشككك في عملية التدوين، والسبب . في نظره . أن هناك فاصل زمني بين التنزيل والتدوين، مما يثير الشكوك حول إمكانية تعرض المتن للإختراق، خاصة مع الوضع المضطرب الذي زامن عملية التدوين كما أن القرآن المجموع في المصحف . في نظره . مدونة نصية مغلقة.لا أكثر كان الهدف منها سياسي، ويشير إلى ذلك في قوله:" من جراء الخلط المميز لعمل المتخيل، الخلط الديني والسياسي إلى حد بعيد (وهما لا ينفصلان خلافا لادعاءات الإيديولوجيا اللادينية) تسقط على المصحف القيم الخاصة والوظائف التي لا تختزل لأم الكتاب، والخطاب القرآني والمدونة الرسمية المغلقة، والمدونات التفسيرية. وغدا المصحف غرضا لمعالجات لا حد لها، وفي متناول جميع المؤمنين. وحينئذ تقوم الأبنية الإيديولوجية مقام اللاهوت وحقائق الدين".[15]

ب . اختراق المحرمات والممنوعات السائدة " التفكير في اللامفكر فيه:

المقصود باللامفكر فيه هو المنطقة الخارجة عن نطاق البحث والتفكير، أو بمعنى أكثر تحديدا، الممنوع التفكير فيه وبحثه وتتشكل هذه المنطقة حسب علي حرب . "من المهمش والمستبعد والمطموس وكل مسكوت عنه بوعي أو بغير وعي. إنها تتعلق بما يمنع التفكير فيه لأسباب سلطوية عقائدية، وتتعلق خاصة بما يمتنع على التفكير في ظل العقلانيات المسيطرة والأدوات المفهومية القديمة التي فقدت قدرتها على الكشف والإضاءة. ولهذا فإن الممتنع على التفكير يصبح ممكنا عقله والتفكير فيه في حال توسعت الرؤية واستخدمت مناهج وأدوات أحدث وأكثر فعالية. وعندما تغدو منطقة الممتنع «بقعة إمكان» على حد تعبير ابن سينا، أي حقلا من حقول الإمكان كما نقول اليوم"[16].

وهذا بالضبط ما حاول محمد أركون القيام به من خلال مشروعه النقدي: البحث والدراسة النقدية لما هو ممنوع التفكير فيه، فهو في نقده للعقل الإسلامي قام بالحفر إلى العمق مستهدفا الأصول والبدايات التأسيسية، لكي يخضعها للنقد مبينا كيف جرت الأمور على أرض الواقع، وهو لا يقتصر .كما يشير علي حرب ـ على نقد الأحاديث والتفاسير، ولا يكتفي بتفكيك الأنساق الفقهية والمنظومات العقائدية، بل يتوغل في نقده وتفكيكه وصولا إلى الأصل الأول أي إلى الوحي القرآني أو الحدث القرآني على ما يسميه أحيانا، فيقوم بتأويله وقراءته من جديد، مستخدما لذلك أحدث المنهجيات والعقلانيات في المقاربة والتحليل، معيدا النظر في مفهوم الوحي نفسه في ضوء علاقته وتفاعله مع الواقع والتاريخ [17] .

وبالتالي فإن محمد أركون ومن خلال محاولاته النقدية للعقل الإسلامي يسعى إلى الخوض في حقل معرفي كان من الممنوع الخوض فيه وتسليط الضوء على قضايا كان من المتعذر فتحها و البحث فيها.

2/ آلية التفكيك**:**

اعتبر محمد أركون أن سبب فشل المشاريع النهضوية في البلدان العربية والإسلامية هو أن الفرد العربي لا يزال سجين ذلك السياج الدوغمائي المغلق لمختلف المذاهب والطوائف، لذلك صار لابد من الخروج من ذلك السجن والتحرر منه، وذلك لا يتحقق إلا من خلال وضع تلك المذاهب على مسافة متساوية من العملية النقدية، وإخضاعها جميعا لمحك النقد التاريخي الصارم، وذلك عن طريق تعريض النصوص التراثية والعقائدية بالدرجة الأولى لعملية تفكيك،

وأشار إلى ذلك في قوله:" لقد آن الأوان للإنخراط في أكبر عملية تفكيك في تاريخنا الفكري والثقافي. مالذي أقصده بعملية التفكيك؟ أقصد بأن كل الموروث الديني والعقائدي لمختلف المذاهب والطوائف، ينبغي أن يتعرض لأكبر عملية غربلة من خلال تطبيق مناهج علم الألسنيات الحديثة، وعلم التاريخ الحديث، وعلم الإجتماع، وعلم النفس التاريخي، وبالطبع علوم الأديان المقارنة والأنثروبولوجيا الدينية واللاهوت المقارن". [18]

وعملية التفكيك التي تحدث عنها أركون ما هي إلا مرحلة أولى تليها مرحلة تأسيسية تتمثل في إعادة البناء أو التركيب

أو إيجاد البديل، فالتفكيك . في نظره . ليس هدم أو تدمير التراث بصفة كلية أو القطيعة المطلقة مع الماضي، وإنما ما هو غير صالح للبقاء، حيث يقول:" ينبغي جرد الماضي كليا (أو تفكيك التراث كليا) من أجل تمييز العناصر الحية فيه من العناصر الميتة أو القيم الصالحة والعادلة عن القيم العادلة والقمعية"[19].

وفي هذا الإطار يدعو محمد أركون إلى تفكيك المفهوم التقليدي للوحي، ففي نظره هذا المفهوم في السياق القرآني قبل انتشار المصحف الرسمي المغلق، كان أكثر اتساعا من حيث الآفاق والرؤية الدينية مما آل إليه بعد انغلاق الفكر الإسلامي داخل التفسير التقليدي الموروث عن الطبري ومن نقل عنه حتى يومنا هذا. فقد أصبح الوحي بعدئذ منحصرا في ما ورد في القرآن الكريم وحده، لأن المفسرين والمتكلمين والفقهاء انفصلوا عن القراءة التاريخية للوحي واكتفوا بالقراءة اللاهوتية الأرثوذكسية بالمعنى السني والشيعي والخارجي[20].

فالنص القرآني . من وجهة نظر أركون . تمت مصادرته واعتقاله من قبل الفقهاء، الذين قاموا بتحويله إلى نواميس الشريعة التي من خلالها تبلور العقل الإسلامي، فأصبحت كل آليات الاعتراض على هذا التفسير وكل مناهج العلوم الإجتماعية والإنسانية غير مسموح لها أن تعمل داخل هذا السياج الدوغمائي المغلق، وبقي هذا النص سجين تلك النظرة التقليدية.

وتلك النظرة . حسب أركون . لم تعد تكفي اليوم لإعادة التنظير لمفهوم الوحي، وإنما يجب أن نضيف إليها ما اخترعه العقل الحديث في ما يتعلق بالمعرفة القصصية والمعرفة التاريخانية، مع التكميلات والتصحيحات التي أوضحها العلم الأنثروبولوجي وفلسفة الظاهرة الدينية كما نجدها في فكر ما وراء الحداثة[21].

فالوحي . حسب رأيه . لا يختص باللاهوت والتيولوجيا، وإنما يشترك في دراسته كل من المؤرخ، وعالم اللسانيات، وعالم الإجتماع، وعالم النفس، وعالم الانثروبولوجيا، والهدف من وراء ذلك الدعوة إلى تاريخية الحقيقة في مقابل الحقيقة الثابتة والمطلقة والأزلية.

ومن جهة أخرى اعتبر أركون أن الوحي بما أنه كلام الله، فهو اللغة المتعالية وذات القدرة الهائلة على التعالي، وبالتالي لا يمكن سجنه في لغة فقهية قانونية أحادية الجانب والمعنى،ولا يمكن غلقه بتفسير نهائي، ولا اختزاله في صورة إيديولوجية فالخطاب القرآني ذو بنية رمزية مجازية . أي أسطورية بالمعنى الأنثروبولوجي الحديث للكلمة، وبالتالي فهو منفتح على عدد لا متناه من المعاني والدلالات، وهو كما أشار أركون في قوله:" يقدم نفسه بشكل صريح لكي يفهم من قبل الناس ويجسد في حياتهم الواقعية بصفته تلك ...ولكنه على الرغم من كل ذلك يظل بشكل أساسي وجذري خطابا

لغويا تتراكم فيه كل المشاكل المعتادة للغة والأبعاد الفوق لغوية للتلاوة الشعائرية، والشحنة التقديسية، والتصرفات العبادية الطقوسية والجوهر الروحي والحضور الإلاهي[22].

إذن فأركون يعتبر الوحي ذو طابع إنفتاحي، ومن هنا تأتي استحالة فهمه وحصره في معنى واحد ودلالة معينة تدعي أنها وحدها الصحيحة، ولا يمكن إحتكار فهمه وتفسيره وفق مذهب واحد، فهو أوسع وأكبر من أي عقل بشري.

ثالثا/ شبكة المفاهيم:

وظّف أركون في مشروعه النقدي مجموعة من المفاهيم المعقدة، معتبرا إياها وسائل للزحزحة، وبأنها ضرورية التوظيف كأدوات ملائمة للقراءة التاريخية، وهذه المفاهيم هي من مفرزات العلوم الإنسانية نذكر منها: الأسطورة، الطقس الشعائري، إنتاج المعنى، آثار المعنى، التاريخانية، المخيال، العلامة اللغوية، نظام الإيمان .. وغيرها.

وعلّق أركون على الذين قرأوا كتبه وأشاروا إلى صعوبة فهم الجهاز المفهومي أو المصطلحي الذي إستخدمه والذي كان يجدد فيه باستمرار ويثريه انطلاقا من النصوص والمؤلفات والتجارب الفكرية الإسلامية من جهة، ومعطيات العلوم الإنسانية الحديثة من جهة أخرى قائلا:" في الواقع،إن تلك الصعوبة لا تعود إلى اتباعي لأسلوب معقد، أو إلى كثرة المصطلحات الغريبة المعنى والنادرة الاستخدام،وإنما تعود إلى انعدام الأرضية المفهومية والمعرفية الخاصة بالعلوم الإنسانية والإجتماعية في اللغة العربية:أي لغة التلقي التي ينقل إليها فكر الحداثة، ناهيك عن جميع ما يخص بحوث ومناقشات ما وراء الحداثة"[23].

ومن هنا يُلِح على ضرورة التكوين العلمي والفكري للأجيال الناشئة في البلدان العربية والإسلامية، وإعطاء الأمر أهمية قصوى، خاصة وأن التعليم الثانوي والجامعي في هذه البلدان بعيد جدا عما يجب أن يكون عليه في مجال علوم الإنسان والمجتمع.

رابعا/ التعدد المنهجي (الإسلاميات التطبيقية**):**

اعتمد محمد أركون في إضفاءه لصفة التاريخية على النص القرآني على ما أفرزته الحداثة الغربية من النظريات النقدية والفلسفية الجديدة والاتجاهات الجديدة في النقد الأدبي كالمنهج البنيوي والتأويلي والحفري والتفكيكي وتحليل الخطاب.. وغيرها، وكذلك المناهج المطبقة في علوم الإنسان والمجتمع كاللسانيات والسيميائيات وعلم التاريخ وعلم الإجتماع وعلم الإناسة وعلم النفس.

وقد أطلق على منهجه العام في قراءة النصوص الدينية إسم "الإسلاميات التطبيقية" كجزء تطبيقي لما نظّر له في مشروعه نقد العقل الإسلامي، ووظف كلمة إسلاميات للتعبير عن "الخطاب الذي يهدف إلى العقلانية في دراسة الإسلام"[24].

ومن بين مميزات منهج الأركون "الإسلاميات التطبيقية":

الموضوعية: فهو يعطي الأولوية لكل المذاهب دون استثناء أو حيادية.

الشمولية: حيث يدخل ضمن مواضيع دراسته كل النصوص الدينية، الإسلامية وغيرها، ففي نظر أركون أن كل الديانات متساوية في نظر منهج النقد التاريخي.

التعامل مع القرآن الكريم من زاوية تاريخية اجتماعية أنثروبولوجية، قاصدا بذلك تجاوز النظرة الكلاسيكية المشبعة . حسب وجهة نظره . بالتقديس، وهذه الرؤية المنهجية المتعددة تمكنه من التحول من مجال معرفي إلى آخر.

خامسا / النص القرآني في ضوء الرؤية التاريخية:

كان من بين انعكاسات إضفاء التاريخية تغير نظرة المفكر الحداثي للنص القرآني، وتجلى ذلك من خلال:

1 . إزالة نظرة القداسة عن القرآن الكريم:

الحداثة بوصفها نزعة مادية والمناهج المستخدمة فيها مناهج وضعية مادية أيضا، فإن نتائجها آلت إلى القول بإلغاء المقدس، ومادام الخطاب الحداثي العربي عامة والأركوني على وجه الخصوص تأثر بالحداثة الغربية وإستورد مناهجها، فكان من الطبيعي أن يلغي صفة القداسة على النص القرآني.

وتجدر الإشارة هنا أن المقصود بإلغاء القداسة عن القرآن الكريم عند أركون وغيره من الحداثيين العرب، لا تعني إنكار أصله الغيبي أو الطعن في صحته كوحي، وإنما النظر إليه كنص غير متعالي عن الواقع، حتى يتحقق فهمه الموضوعي.

ويبرر أركون موقفه هذا بأن صفة التقديس صارت غير ملائمة للحضارة الحديثة التي أصبحت مؤطرة بالعلم ومقولاته ومناهجه، ومن هذا المنطلق يعتبر أن التقديس او كما سماه البعد العتيق تستخدمه (أو تجيشه) الحركات الأصولية، ضد الحضارة الحديثة التي أطلق عليها إسم حضارة نزع السحر أو الفتنة عن وجه العالم،أو ضد حضارة نزع التقديس عن الأشياء أوحضارة السيطرة العلمية على جميع مستويات الواقع[25].

ومن جهة أخرى فالقداسة متعالية على المادية والتاريخ، والتاريخية تنكر وتلغي كل ما هو متعال عن التاريخ، وبالتالي كان لابد من اعتبار النص الديني كغيره من الأشياء وقع في التاريخ وتحكمه شروط تاريخية .

ومن هنا فقد تجاوز أركون في قراءته الوجود الغيبي والميتافيزيقي للنص القرآني، وقال بوجوده الزماني والمكاني والتاريخي فالوجود الميتافيزيقي . في نظره . يعيق امكانية الفهم العلمي لظاهرة النص، لأن الكلام المقدس لا يمكن التعامل معه علميا ومن هنا نجده يعلق على كلمة قرآن بقوله :"إن هذه الكلمة مشحونة إلى أقصى حد بالعمل اللاهوتي والممارسة الطقسية الشعائرية الإسلامية المستمرة منذ مئات السنين إلى درجة يصعب استخدامها كما هي، فهي تحتاج إلى تفكيك مسبق من أجل الكشف عن مستويات من المعنى والدلالة كانت قد طمست وكتبت ونسيت من قبل التراث التقوي الورع، كما من قبل المنهجية الفيلولوجية النصانية أو المغرقة في إلتزامها بحرفية النص"[26] .

وقد انعكست هذه الخاصية . أي إزالة التقديس . على بنية الجهاز المفاهيمي للفكر الأركوني ، حيث وظف مفاهيم مغايرة لما هو متعارف عليه في الثقافة الإسلامية،كتلك التي وظفها مقابل كلمة القرآن مثل: الحدث

القرآني،الخطاب النبوي،النص الرسمي المغلق،الظاهرة القرآنية .. وغيرها، وبرر أركون توظيفه لهذه التسميات بقوله:" إن هدفي من إختراع هذه المصطلحات الجديدة هو أشكلة كل المفاهيم والتصورات الموروثة عن الفكر الإسلامي في مرحلتيه الكلاسيكية والسكولاستيكية******، هذه المفاهيم والتصورات التي نقلت من قبل الإستشراق كما هي إلى اللغات الأوربية أقصد بأنهم لم يقوموا بأي تفكيك نقدي لها"[27].

2 . اعتبار النص ظاهرة مادية:

كان من متطلبات الغاء التقديس عن النص القرآني .كما ذكرنا سابقا تغير في بنية الجهاز المفاهيمي للخطاب الأركوني وعملية الابدال تلك كانت تهدف إلى اثبات مماثلته . أي النص القرآني . لسائر النصوص الدنيوية، بمعنى إثبات بعدها الوصفي ودراستها وفقا للشروط العلمية الوضعية.

وتبعا لذلك انتهى إلى القول بتقنية الوقائع التي يتطرق إليها النص الديني، والتقنية مستوحاة من العلوم التطبيقية والتقنية وقد استعير هذا المفهوم من هذا المجال إلى مجال العلوم الإنسانية لضبط توظيف الألفاظ توظيفا محددا، فصارت كلمة تقني تعني دقة التعبير وانتقاء المفردة المحددة الدلالة التي لا يمكن توظيفها إلا داخل مجالها التداولي، والكلام التقني في الاستعمال المعاصر يعني الكلام الخالي من التعابير الفضفاضة الشائعة في الكتابات الأدبية، ومادامت التاريخية تعني الواقعية وتتضمن العناصر المادية، آلت الرؤية فيها إلى الأخذ بالتقنية كآلية تفسيرية تعتمد في مجال تفسير النص الديني في جميع مستوياته،سواء في تشكله أو دراسة مضامينه وأحكامه التي جاء بها[28].

طبّق الخطاب الأركوني كلمة تقنية بهذا المعنى بغية قراءة كل ما يتعلق بالنص القرآني وتفسيره تفسيرا دقيقا، وقد نتج عن هذا الاستخدام وصف كل ما يتعذر تفسيره بدقة وعلمية بالأسطوري وغير العلمي، وهذا طبيعي إذا بحثنا عن الخلفية التي ينطلق منها هذا الخطاب، وهي الخطاب العلمي الوضعي الذي كان من مفرزات الحداثة الغربية، والذي يتميز باستبعاده لكل ما هو روحي واعتباره لا علميا أو أسطوريا. ومن مقتضيات الأخذ بالتفسير الوضعي الإيمان بمبدأ السببية، بمعنى ربط الظواهر بأسباب حدوثها وإن لم توجد لها أسباب معروفة فتصنف بأنها ظاهرة لا علمية وتدخل في مجال الأسطورة.

وهذا المفهوم العلمي السببي نجده كذلك عند محمد عابد الجابري في محاولة شرحه لمفهوم العقل العربي، حيث يقول:" عندما نستعمل عبارة العقل العربي فإننا نستعملها من منظور علمي، نتبنى فيه النظرة العلمية المعاصرة للعقل"[29].

ويقصد بالنظرة المعاصرة هنا، هو معنى العقل في الثقافة الغربية قديمها وحديثها والذي يرتبط بإدراك الأسباب أي تفسير الظواهر بارجاعها إلى عللها، ومن هنا يصبح العقل غير المرتبط بالسببية والتفسير الوضعي . في نظره . عقلا غير علمي.

ومن هذا المنطلق نظر أركون وغيره، إلى المسائل المتعلقة بالنص القرآني كأنها أشياء أو ظواهر كغيرها من الظواهر الطبيعية، وهي نفس النظرة التي بدأت في الغرب مع اسبينوزا حين اعتبر التوراة ظاهرة مادية تدرس كغيرها من الظواهر، ونجد هذا التأثر بهذه النظرة الغربية قي قول أركون: "أتحدث هنا عن الظاهرة القرآنية كما يتحدث علماء

البيولوجيا عن الظاهرة البيولوجية أو الظاهرة التاريخية، وأهدف من وراء ذلك إلى وضع كل الترتيبات العقائدية الإسلامية وكل التحديات اللاهوتية والتشريعية والأدبية والبلاغية والتفسيرية"[30].

إنّ اعتبار القرآن الكريم ظاهرة كغيره من الظواهر معناه التركيز على الموضوعية كخاصية ابستمولوجية، وضرورة الأخذ بها في قراءة النص القرآني، ومن المعلوم أن الموضوعية بهذا المعنى تقتضي تشييء الظاهرة المدروسة أو إدراك أسبابها بالمفهوم الدارج في مناهج البحث في العلوم المادية.[31] ولهذا نجد الخطاب الأركوني يدرس قضايا النص الديني وكأنه يدرس ظاهرة طبيعية أو تاريخية، متجاوزا بذلك بعده الغيبي.

3. النص القرآني نص لغوي و منتج ثقافي:

من مقتضيات تطبيق التاريخية على النص القرآني اعتباره ظاهرة ثقافية خاضعة في تشكلها إلى ظروف زمانية ومكانية وشروط تاريخية وثقافية، بمعنى أنه من مفرزات الواقع، والغاء بعده الغيبي والروحي، بحجة أنه غير ممكن التحقق والفهم إلا عن طريق العقل البشري، وتبعا لذلك يصبح النص القرآني .كما يقول طه عبد الرحمان . مجرد نص تم انتاجه وفقا لمقتضيات الثقافة التي تنتمي إليها لغته، ولا يمكن أن يفسر إلا بالرجوع إلى هذا المجال الثقافي الخاص، بحيث ينزل من رتبة التعلق بالمطلق إلى رتبة التعلق بالنسبي"[32].

ومن نتائج ذلك تجاوز البعد الغيبي للوحي القرآني، وإثبات دنيويته، وإخضاعه للواقع، وضم محتواه إلى بقية العناصر المشكلة لبنية الثقافة العربية، وقراءته بنفس المناهج التي تقرأ بها النصوص الأدبية والثقافية، فما دامت النصوص الدينية في نظر أركون وغيره نصوص لغوية فهي تنتمي إلى بنية ثقافية محددة تم إنتاجها طبقا لقوانين تلك الثقافة التي تعد اللغة نظامها الدلالي المركزي، وتبعا لذلك فهذا النص حتى يفهم يجب أن يخضع لتطبيقات المنهج اللغوي والألسني.

ويشرح علي حرب مبررات أركون وغيره في إزالة صفة التقديس عن الوحي القرآني مشيرا إلى أن المفكر الحداثي يحاول قراءة النص قراءة تاريخية ناسوتية لا قراءة لاهوتية أسطورية ، ولهذا فهو يسخر كل جهده في تقويض مفهوم النص كوحي مفارق موجود على نحو أزلي خطي في اللوح المحفوظ، أو كمعطى مفروض بقوة إلهية يسبق الواقع ويشكل وثبا عليه وتجاوزا لقوانينه، ليحل محله مفهوم آخر قوامه أن القرآن نص لغوي ومنتج ثقافي انطلق من حدود مفاهيم الواقع وهو مرتبط أشد الإرتباط باللغة التي صيغ بها وبالنظام الثقافي الذي تشكل به وأسهم في تشكيله[33].

وقد أثر هذا التصور لحقيقة الوحي في كيفية دراسته والبحث فيه، فلم يعد طرحه كحقيقة عقدية كما في الدراسات الكلاسيكية، بل أصبح يدرس كظاهرة لغوية وثقافية، كما أن تمييز أركون بين النص القرآني والخطاب القرآني،على أساس أن النص القرآني هو النص الشفوي، أما الخطاب القرآني فهو المدون في المصحف، وهذا التمييز ناتج عن أثر اللسانيات الحديثة ، التي تفرق بين النص الشفوي والنص المكتوب والمدون، وبناء على هذا التصور صار موضوع الوحي يدرس كظاهرة وضعية تاريخية.

رؤية نقدية:

إنه ومما لا شك فيه أن محمد أركون كغيره من رواد الفكر الحداثي العربي، كان يسعى إلى تأسيس فهم جديد للقرآن الكريم يختلف عن الفهم الكلاسيكي، ورأى بأن هذا الفهم لكي يتحقق يجب النظر إلى النص القرآني رؤية جديدة عن طريق إضفاء صفة التاريخية عليه، مما يجعله ممكن القراءة وفق الآليات والمناهج الجديدة التي أبدعتها العلوم الإنسانية والنظريات الفلسفية والألسنية والنقدية.

لكن محاولته تلك جعلته يقع في الكثير من المزالق والأعطاب المنهجية،سنحاول مناقشة البعض منها:

. المناداة بالتاريخية وتطبيقها على النص القرآني، تجعل من أحكامه وقواعده تتحول إلى مظاهر تاريخية مرتبطة بشروطها الزمانية والمكانية بدل التعامل معها كتوابث مطلقة.

. إن القول بتاريخية النص القرآني مظهر من مظاهر التحديات التي يجابهها العقل المسلم، وذلك من خلال محاولة الخطاب الأركوني بيان أن النص الديني لا يعد أن يكون وضعا بشريا يناسب مرحلة الطفولة العقلية للإنسان، أو أنه نتاج ثقافي أفرزته أوضاع اجتماعية وثقافية معينة غير الأوضاع الراهنة، مبررا ذلك بأن العقل البشري وصل إلى مستوى جد متقدم من الوضعية التي تجاوز بها هذا العقل الصبغة اللاهوتية التي هي صبغة العقل الديني الذي مرجعيته النص[34].

وهي رؤية مادية من مفرزات الفلسفة الوضعية التي تنادي بالعلمية، وتدعو إلى الإنفصال عن النص الديني، وهي بعيدة كل البعد عن روح الإسلام.

. من بين نتائج تطبيق التاريخية في تأويل النص القرآني ربط آياته وسوره بأسباب نزولها، واعتبار السبب علة لا مناسبة ولما كانت الأحكام تتلازم مع العلل من حيث الوجود والغياب، فمعناه أن غياب العلة يؤدي إلى غياب وظيفة النص لغياب علتها تلك، ومن ثم تصبح أحكام القرآن المختلفة ليست مطلقة.

وقد اعتبر طه عبد الرحمان أن إدخال مفهوم التاريخية على النص القرآني ترتبت عنه نتائج خطيرة من بينها:

. تغميض مفهوم الحكم في النص القرآني، بمعنى رفض مطابقة آية الحكم للقاعدة القانونية، لأن الأخيرة ذات نص صريح باتباع سلوك مضبوط في ظروف معينة يؤدي تجاوزه إلى عقوبة، أما الآية القرآنية فالحكم الذي تتضمنه ليس كذلك، لأنه يأتي تارة بصيغة الأمر وتارة بصيغة الخبر، بحيث لا يمكن فهم مضمونه التشريعي، وقد يتردد بين أن يكون قرارا عاما أو خاصا،أو قرارا ناسخا أو منسوخا، وهذا يؤدي إلى اختلاف شديد في القيمة التشريعية لآيات الأحكام وفي صفتها الإلزامية، ومن ثم التقليل من عدد آيات الأحكام وإضفاء النسبية عليها، لأنها تحيل على تاريخ تفسيراتها المتعددة، ذلك أن المفسرين والفقهاء قد فهموا هذه الآيات فهوما اختلفت باختلاف مشاغلهم الثقافية والإجتماعية والإقتصادية والسياسية في سياق الظروف التاريخية المتقلبة للمجتمع الإسلامي، وبهذا لا يمكن أن تحمل تلك الآيات معاني مستقرة ولا مطلقة [35].

كما ألحقت صفة التاريخية كذلك بآيات العبادات أيضا، لأنها تابعة لمستوى المعرفة للعصر الذي نزلت فيه، وبالتالي فالقرآن قد اعتمد تصورات مرتبطة بدرجة الوعي لهؤلاء الذين توجه إليهم خطابه، ولما كانت مرتبة وعيهم دون مرتبة الوعي النقدي درجات، لزم أن تكون بعض هذه التصورات على الأقل ذات صبغة أسطورية[36].

. إن التعامل مع النص القرآني في ضوء هذه القراءة النقدية التاريخية، باسقاط مفاهيم وتصورات ذات أصول غربية يقتضي نزع القداسة عنه، و النظر إليه بنفس الطريقة التي نظر بها الغرب إلى كتبهم المقدسة، أي بوصفه ظاهرة كغيرها من الظواهر المادية، كما نظر اسبينوزا إلى التوراة من قبل، أو ظاهرة لغوية تدرس بمعزل عن قائلها كضرورة منهجية اقتضتها المناداة بموت المؤلف أو صاحب النص، وهذا يتنافى كليا مع طبيعة وخصوصية النص القرآني وسياقاته وتميزه عن بقية النصوص الدينية والبشرية.

. كما أن اتبّاع أركون وغيره من المفكرين الحداثيين مناهج أنتجها العقل الغربي الذي يختلف تماما في سياق تشكله عن العقل الإسلامي، أمر غير منهجي، فمن المعروف أن أي منهج ينشأ تحت ظروف معينة تمليها حالة المجتمع في فترة ما وباسقاط هذا الأمر على المناهج الغربية خاصة ما تعلق منها بقراءة النصوص، نجدها قد نشأت لضرورة اقتضتها حالة المجتمع الغربي آنذاك، والذي عاش ظروف مغايرة تماما عن ظروف المجتمع الاسلامي الذي وإن عرف هو الآخر مشاكل فإنها بالتأكيد ذات طبيعة أخرى، لذلك فإنه من غير المنطقي إسقاط مناهج بحمولتها المعرفية والايديولوجية والتاريخية على النص القرآني الذي يختلف عن النصوص الدينية الغربية من حيث الماهية والطبيعة.

ومن جهة أخرى فإن أغلب تلك المناهج الغربية تأسست في ضوء قراءة مجموعة نصوص بشرية، ثم في مرحلة لاحقة تمت بها قراءة النص الإنجيلي والتوراتي، وتطبيقها في قراءة النص القرآني، كما هي عليه في السياق الغربي، بتغييب شرط أساسي من أبجديات القراءة، وهو تحقق المجانسة والمواءمة بين منهج القراءة والنص المقروء، يعتبر عطبا منهجيا[37].

ويمكن القول بأن مقولة تطبيق التاريخية على النص القرآني تحتوي على جملة من المفارقات التي تضعف من امكانية تحققها، وتبقى مجرد حلم طوبوي، كبقية الأحلام الطوبوية التي حلم بها الفكر الحداثي العربي، فالتعامل مع النص القرآني بمناهج وآليات غربية خارجية بطريقة اسقاطية، أمر غير ممكن، لأن الممارسة التأويلية لها لها آلياتها الداخلية الأصلية.

والمفارقة الثانية أن القول بالتاريخية عند أركون وغيره من الحداثيين العرب، فيه نوع من التناقض بين المنطلق والهدف فالوضعية الغربية لم تعترف بالمصدر الإلهي للوحي لأنها نزعة مادية محضة، وهذا الموقف يناقض و بشكل كبير خصائص النص القرآني،ولعل هذا السبب من وراء عدم مراعاة الحداثيون العرب للنزعة الوضعية لمناهج الغربيين في القراءة رغم إقرارهم بالبعد الوضعي لطريقة تعاملهم مع الوحي، ولعل هذا من بين المآزق التي يقع فيها المفكر نتيجة الإنسياق وراء فكر آخر غريب عن بيئته الثقافية ومحاولة إسقاطه عليها دون الأخذ بعين الإعتبار الخصوصية الثقافية لها، مما لا يترك مجالا للشك في عدم ملاءمة تلك الفلسفة ومناهجها للنص القرآني وتهافت مقولة تطبيق التاريخية على النص القرآني.

الاحالات:

*القراءات الحداثية: هي القراءات التي اتبعها المفكرون العرب المسلمون للنصوص عامة والدينية على وجه الخصوص، وهذه القراءات اتخذت من "فلسفة الحداثة " مرجعية لها، وإطلاق لفظة الحداثة عليها هو من باب التحديد، فهي معاصرة اذا أخذنا بعين الاعتبار مقياس الزمان، لكن هذا التحديد الزمني لايشير إلى أية =مرجعية فكرية، بينما لفظ حداثية يحيلنا إلى الفهم الصحيح والدقيق لخلفيتها المعرفية والمنهجية.

**محمد أركون(1928. 2010) مفكر وباحث ومؤرخ جزائري،ومن أكثر الباحثين العرب المعاصرين بالدراسات الإسلامية وله مشروع كبير موسوم ب " نقد العقل الإسلامي" والذي أقام فيه نقدا للعقل الإسلامي متبعا ما أسماه بالإسلاميات التطبيقية كمنهج، كما اشتهر بإنتاجه الغزير في هذا المجال، ومن بين مؤلفاته:الفكر الإسلامي دراسة علمية،الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، من الإجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي،نزعة الأنسنة في الفكر العربي،...وغيرها،أنظر: كيحل مصطفى،الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون،منشورات الإختلاف،الجزائر،(د.ط)،2013، ص 23 وما بعدها.

1 . مرزوق العمري،إشكالية تاريخية النص الديني، منشورات ضفاف (لبنان) / منشورات الإختلاف (الجزائر)، ط1، 2012،ص 24.

2 . محمد كنفودي، القراءات الجديدة للقرآن الحكيم: قراءة محمد أركون،إفريقيا الشرق، المغرب،(د.ط)، 2015،ص18.

**وضع أسس هذا المنهج إلى الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو Michel Foucault ، وقد شرحه وتحدث عن هدافه في كتابه حفريات المعرفة، وتعمق فيه في كتابه الكلمات والأشياء، ففي كتابه الثاني اعتبر أن الأركيولوجيا أعطت للفلسفة وثيقتها الفعلية، حفرياتها في التاريخ، والهدف من وضع هذا المنهج هو دراسته لغة وأرشيف كل عصر للكشف عن البنية الابستمولوجية الكامنة وراء مفاهيمه،وهو يبحث في التشكلات التي ولّدت الصور المختلفة للمعرفة وطريقة البحث هذه تختلف عن التاريخ بالمعنى التقليدي للكلمة.

3 . مرزوق العمري،إشكالية تاريخية النص الديني،مرجع سابق، ص156.

4 . محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر هشام صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،ط2، 1996، ص ص 30 . 31.

5 . محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، تر هشام صالح،دار الطليعة، بيروت، ط1، 1998، ص 331.

6 . محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005، ص10.

7 . محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 30.

8 . محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص ص 11 . 12.

9 . محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 236.

10 . محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،مصدر سابق، ص 37.

11 . المصدر نفسه، ص ص147 . 149.

12 . محمد أركون، نافدة على الإسلام تر صياح الجهيم، دار عطية، بيروت، ط1996،1، ص 61.

13 . محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي،تر هشام صالح، مركز الإنماء القومي(بيروت) . المركز الثقافي العربي (المغرب)، ط2، 1996،ص 290.

14 . محمد أركون، نافدة على الإسلام ، ص 61.

15 . المصدر نفسه، ص 64.

16 . علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء/ لبنان، ط2005،4، ص 63.

17 . المصدر نفسه،ص 63.

***التفكيك Déconstruction و تشير إلى الهدم والتقويض، أخذت من مجالها الأصلي " العمارة أو البناء" ووظفت في ميدان الفكر كمفهوم يشير إلى وضع التقاليد الميتافيزيقية الغربية موضع تساءل ونقد، واشتهرت الكلمة على يد جاك دريدا، والكلمة حسب دريدا كانت مجهولة في فرنسا، وكانت البنيوية هي المهيمنة آنذاك، وجاء التفكيك كحركة ضد بنيوية، تعمل على تفكيك وحل ونزع رواسب البنيات جميعها،(النماذج اللغوية الألسنية، والاجتماعية والمؤسساتية

والثقافية،والفلسفية خاصة، لكن الكلمة حسب جاك دريدا انتشرت بالمفهوم السلبي : الهدم ، وبدلا من ذلك كان لابد أن يفهم أن تقييض ل " مجموع " ما أن يتشكل أو ينبني أي من أجل ذلك،..لتفاصيل أكثر أنظر: نص رسالة جاك دريدا للبروفيسور الياباني أزوتسو بعنوان " في مفهوم التفكيك" ضمن كتاب: محمد سبيلا، و عبد السلام بن عبد العالي، التفكير الفلسفي،ضمن سلسلة دفاتر فلسفية، دار توبقال للنشر،الدار البيضاء،ط3، 2008،ص 82 . 87.

18 . محمد أركون، الإسلام، أوربا ، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، تر هاشم صالح،دار الساقي، ط2، 2001، ص ص 200 . 201.

19 . المصدر نفسه ،ص 201.

20 ـ محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص9

21 . المصدر نفسه، نفس الصفحة.

22. محمد أركون، من الإجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر هاشم صالح،دار الساقي،ط1، 1991 ص ص 99 . 100.

23 . محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص9.

**** المقصود بالإسلاميات التطبيقية تطبيق مناهج العلوم الإنسانية ومصطلحاتها على دراسة الإسلام عبر مراحل تاريخه الطويل، لتفاصيل أكثر أنظر كتاب :محمد أركون، الإسلام، أوربا، الغرب، مصدر سابق،ص 178.

24 . محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 58.

25 . محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، دار الساقي، بيروت، ط1، 1999، ص 24.

26 . المصدر نفسه،ص 29.

*****المقود بالمرحلة الكلاسيكية حسب التقسيم الذي وضعه أركون هي ما أسماه عصر العقلانية يمتد ما بين (767م . 1058م) وهو العصر الذي تمت فيه ترجمة الفلسفة اليونانية و انتشارها في البيئة العربية أو كما يعبر عنها أركون بمرحلة الصراع بين المعرفة العقلانية والأسطورية والمتخيل الديني وهي الفترة التي عاش فيها الفلاسفة المسلمون مثل الكندي و الفارابي وابن سينا وغيرهم، أما السكولاستيكية أو المدرسية أو كما يسميها التكرارية فتمتد ما بين (1058 . 1880 م)، ويقصد به العصر الذي تركزت فيه الدراسات على شرح المدونات الكبرى في الفقه،وعلم أصول الفقه والحديث والتفسير..الخ وتميزت هذه المرحلة بالانغلاق وشكلت عائقا في وجه الانفتاح على العصر الكلاسيكي الاسلامي العقلاني وعلى الحضارة الغربية الحديثة....أنظر كتاب: كيحل مصطفى الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون،مرجع سابق، ص ص 201 . 202 .

27. محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص ص 198 . 199.

28 . مرزوق العمري،إشكالية تاريخية النص الديني،مرجع سابق،ص 327 . 328.

29 . محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية،لبنان، ط10 ،2009 ص 26.

30 . محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 199. 200.

31. مرزوق العمري،إشكالية تاريخية النص الديني،مرجع سابق،ص 329.

32 . طه عبد الرحمان، روح الحداثة،لمدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية مرجع سابق ، ص 180.

33 . علي حرب،نقد النص، مرجع سابق،ص 205 . 206.

34 . مرزوق العمري،إشكالية تاريخية النص الديني،مرجع سابق، ص 13.

35 . طه عبد الرحمان، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مرجع سابق، ص ص 185 . 186.

36 . المرجع نفسه، ص186.

37 ـ محمد كنفودي ، القراءات الجديدة للقرآن الحكيم:قراءة محمد أركون، مرجع سابق، ص 96.