

مارس
2014

DIALOGUE MEDITERRANÉEN

N° 00

الحوار المتوسطي

Mar
2014



الحوار المتوسطي

مجلة محكمة تعني بالدراسات الإنسانية والاجتماعية والفكرية يصدرها
مخبر البحوث والدراسات الإستشراقية في حضارة المغرب الإسلامي
جامعة جيلالي اليابس سيدي بلعباس - الجزائر

العدد 06
مارس 2014

ردمد : 1112-945X

الحوار المتوسطي

مجلة علمية محكمة تعنى بالدراسات الإنسانية و الاجتماعية والفكرية
يصدرها مخبر البحوث و الدراسات الإستشرافية في حضارة المغرب الإسلامي

جامعة الجيلالي ليابس سيدي بلعباس - الجزائر



العدد 6

مارس 2014

ردمك : 1112-945X
الإيداع القانوني : 4402 - 2009

الحوار المتوسطي

مدير المجلة :

أ.د - حنفي هلايلي

رئيس التحرير:

د. عبد القادر صحراوي

الهيئة العلمية

د. عباس ميسوري

د. الزين محمد

د. أحمد بن براهيم

د. محمد سمير عياد

د. نوالي غوتي

أ.ة. متاجر صورية

الهيئة الاستشارية

أ.د - رياض بوريش (جامعة قسنطينة)

أ.د - عبد الحميد حاجيات (جامعة تلمسان)

أ.د - إبراهيم مهدي (جامعة وهران)

أ.د - عبد العزيز لعرج (جامعة الجزائر)

أ.د - أحمد عميراي (جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة) أ.د - دحو ففروور (جامعة وهران)

د - عبد القادر دوحه (جامعة حميس مليانة)

أ.د - إبراهيم السعداوي - تونس

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ

فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى

مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ

سورة الحجرات

قواعد النشر بالمجلة

ترحب المجلة بمشاركة الكتاب و الأساتذة و الباحثين .

و تقبل للنشر الدراسات و المقالات المتعمقة وفقا للقواعد التالية :

1. أن يكون محتوى العمل المقترح للنشر أصيلا لم يسبق نشره. و أن لا يتعدى حجمه 15 صفحة و ألا يقل عن 8 صفحات.
2. تكتب الهوامش بأرقام متسلسلة وتوضع في نهاية الدراسة. ويراعى عند كتابة الهامش ما يلي:
-الكتاب :المؤلف، عنوان الكتاب(مكان النشر، دار النشر، سنة النشر، الصفحة).
-الدوريات: المؤلف، عنوان البحث (اسم الدورية، العدد، السنة، الصفحة).
3. ترسل الأعمال المقترحة للنشر في نسختين ورقيتين و نسخة إلكترونية على قرص مدمج، و لا ترد أصولها لأصحابه سواء نشرت أو لم تنشر.
4. تخضع الأعمال المقترحة للنشر في المجلة للجنة علمية متخصصة لتحكم في مصداقيتها و جودتها بتقارير سرية.
5. في بعض الحالات، تعاد البحوث لأصحابها لإجراء تعديلات عليها بطلب من اللجنة العلمية التي تسهر على العدد المقترح.
6. تنشر المقالات باللغات الفرنسية و الإسبانية و الإنجليزية و العربية.

**المقالات المنشورة في هذه المجلة لا تعبر إلا عن آراء أصحابها
و لا تعكس رأي المجلة.**

ترسل المقالات باسم مدير المجلة :

كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية- جامعة سيدي بلعباس-الجزائر

مخبر البحوث و الدراسات الإستشرافية في حضارة المغرب الإسلامي

البريد الإلكتروني: hanifi_andalous@yahoo.fr

صفحة الواب: www-LEO.univ-sba.dz

مقدمة

هذا العدد الجديد من مجلة الحوار المتوسطي يشق طريقه ليرسم الرقم ستة (6) في عمر المجلة، بتخصصات متنوعة، ودراسات مختلفة راوحت بين التاريخ والفكر والفلسفة والسياسة والقانون، واللغات الأجنبية، حملت في معظمها هاجس المنهج وراحت تنقب عن استعمالاته في مجالات البحث المختلفة. فمن الدراسة التاريخية حول القضية الموريسكية في الفضاء العثماني الجزائري على ضوء الفرمانات، إلى البحث في الأرشفة الجزائرية من منظور القانون الدولي، مروراً بمؤتمر الصومام 1956 والفكر التحرري لدى الأمير عبد القادر.

ولجأت دراسات أخرى إلى البحث في نبغاء الرياضيات والفلك بالمغرب الأوسط وتحديات العقل الإسلامي عند محمد أركون، واحتوت بحوث أخرى مواضيع سياسية في مجال الإتحاد من أجل المتوسط وعملية بناء الدولة ومفهوم الوطنية والمواطنة. وبحث دراسة أخرى عن تحقيق التراث الجزائري خلال الفترة الاستعمارية على ضوء المجلة الأفريقية. وبهذا الزخم المتنوع من الدراسات والبحوث الجادة تقدم إلى جمهور الباحثين على مختلف مستوياتهم الفكرية العدد السادس من مجلة المخبر بثقة نحو التطور والانفتاح الفكري والتميز في المنهج والكتابة.

وبصدور هذا العدد نرفع تعازينا لشقيد العلم والمعرفة شيخ المؤرخين الجزائريين: أبو القاسم سعد الله، تغمده الله برحمته وأسكنه فسيح جناته. كما نعلم الباحثين والمهتمين بأعمال المغفور له بإذن الله. أن المخبر نظم مائدة مستديرة وطنية شارك فيها باحثون من ثماني (8) جامعات وطنية ناقشوا من خلالها موضوع الندوة الموسومة: أبو القاسم سعد الله: سيرة وفكر وذلك بتاريخ 03 مارس 2014. وسيصدر عدد خاص بمناسبة هذا اللقاء في مجلة المخبر.

مدير المجلة

أ.د. حنفي هلايلي

فهرس العدد

كلمة مدير المجلة ص 4

الدراسات التاريخية والاجتماعية

- أ.د. هلايلي حنفي: القضية الموريسكية في الفضاء الجزائري العثماني على ضوء الفرمانات العثمانية (1492-1614) ص 9
- د. دوحة عبد القادر: الأرشيف الجزائري بفرنسا من منظور القانون الدولي ص 39
- د. قنانش محمد: البعد التحرري لدى فكر الأمير عبد القادر ص 50
- د. صحرأوي عبد القادر: مؤتمر الصومام 1956 من خلال شهادات بعض قادة الثورة: الرئيسين بن يوسف بن خدة و علي كافي ص 65
- د. لعوج نصر الدين: رهانات التجارة البحرية في مغرب القرن 19 وتداعياته من خلال وثائق المخزن المغربي ص 75
- سلام إيمان: دور الترجمة و منحاهما: إشكالية الترجمة ص 92
- أ. جهداني عبد الواحد: دور المستشرق البلجيكي أرمن آبل (1903-1973) في دعم و تطوير ص 102
- د. بن حمادي عبد القادر: المجتمع المدني كآلية لتفعيل و تجسيد الديمقراطية في المغرب العربي ص 115

الدراسات الفكرية والسياسية

- د. عياد محمد سمير: الإتحاد من أجل المتوسط ص 126
- أ. لبوخ محمد: عملية بناء الدولة: دراسة في المفهوم، الغايات، المرتكزات ص 147
- أ. د. هلايلي حنفي: الجزائريون وتحقيق التراث خلال الفترة الاستعمارية على ضوء ص 162
- المجلة الأفريقية: حالة محمد ابن أبي شنب (1869-1929)
- أ. بركة محمد: دور هيئة الأمم المتحدة في تجسيد مبادئ وأحكام القانون الدولي الإنساني ص 180
- أ. بونقاب مختار: مساهمة المرأة الجزائرية في الثورة التحريرية (1954-1962) ص 189
- أ. سلطان ليلى: أسس و حدود حصانات الوظيفة الدولية ص 196
- د. طواهري ميلود: محمد أركون: تحديث العقل الإسلامي بين نقد التأسيس ونقد الاستشراق. ص 202
- د. مولاي أحمد: نحو التحقيق الإلكتروني (الرقمي) للمخطوطات) ص 216
- أ. نقاز إسماعيل: مفهوم الوطنية و المواطنة في الفكر الإسلامي المعاصر ص 238

محمد أركون: تحديث العقل الإسلامي

بين نقد التأصيل ونقد الاستشراق

د. ميلود طواهري

جامعة تلمسان

يتناول موضوع الدراسة في هذه الورقة المحدودة العدد الاستغراب الذي يتبنى ما أنتجته العلوم الاجتماعية في نقد التأصيل والاستشراق من خلال أحد أقطاب هذا الاتجاه ألا وهو محمد أركون. وعندما عازمت على اختيار موضوع هذا البحث قمت بكل ما في وسعي لتسليط الأضواء عليه مدفوعا بالحاح شديد ومثابرة قوية، أملا الوقوف على المعالم الرئيسية لهذا الموضوع وتوضيح نقاطه الأساسية بالاستعانة بمجموعة من المصادر والمراجع العربية والأجنبية والتي التمسست فيها العون الكبير. اقترح علينا محمد أركون في سنة 1990 ولأول مرة قراءة منهجية معتمدا فيها على طرح أحد المستشرقين، وهو "بوارز" D.S. Powers، صدر سنة 1986، في مدينة برينستاون. ولفهم الموقف «الوسطي» الذي يحتله أركون بين الأصولية والاستشراق، والتأكد من صحة ذلك، لا بد من اقتفاء أثار أركون في طريق تأويل يذهب إلى حد التفاصيل.

- التأسيس لعلم إسلاميات تطبيقية:

يهدف مشروع محمد أركون - نقد العقل الإسلامي - إلى « بناء علم إسلاميات تطبيقية من خلال تطبيق المناهج العلمية المعاصرة على النصوص ومختلف فروع المعرفة الدينية، تلك المناهج التي طبقت فعلا على نصوص دينية أخرى خاصة منها المسيحية »¹ إن اقتراح تأويل جديد للقرآن يجعلنا عرضة لهجمات الأصوليين والإسلاميين معا. وهذا ما يفسر امتناع أركون عن نشر عمله في وقت سابق نتيجة للجو المشحون السائد آنذاك في أوساط المجتمع الإسلامي، يقول في ذلك: « إن المناخ الإيديولوجي الذي خلقته الحركات الإسلامية، حتى في البلدان الغربية، وخاصة في فرنسا، دفعني إلى الامتناع حتى هذا اليوم عن كل نشر

بخصوص موضوع بهذه الدقة، ذلك ليس لأن دراستي تشكك في نقطة معينة من العقيدة الإسلامية، ولكن اتساع ما لا يمكن التفكير فيه impensable في المجتمعات المسلمة الحالية يولد سوء فهم خطير، يعيد تناوله ويوسعه ويعكسه خطاب مناضل غريب تماما عن علم أصول الدينيّات متصو - روممارس كإيمان حي يوضع على محك الزمن، أي على محك التاريخية، ملكة للعقل والفهم»².

في هذا السياق ينتقد محمد أركون منهجية "التأصيل"، أي القراءة التبجيلية للتراث الديني ومحاولة فهمه من الداخل، لأن عملية تأصيل أية معرفة، سواء كانت دينية أو علمية، فلسفية أو أخلاقية، أو غيرها، مآلها الفشل، إذ إن هناك قاعدة معرفية تلزم العقل في إنتاجه للمعرفة، إنها قاعدة مرتبطة بالوضع اللغوي والتاريخي الذي يعيش فيه الإنسان ويتقيد به العقل، وهي مستويات ثلاث:

- مستوى ما يمكن التفكير فيه

- مستوى ما لم يفكر فيه

- مستوى ما لا يمكن التفكير فيه وهو موضوع اهتمامنا، ويدل هذا المستوى على عدم القدرة لإنتاج معرفة ما بسبب مانع يعود إلى محدودية العقل ذاته أو انغلاقه في طور معين من أطوار المعرفة مثل ارتباط العقل الديني الإسلامي بالنظام المعرفي القروسطي، فما كان لفقيه أو متكلم أو فيلسوف طيلة القرون الوسطى وحتى فجر الحداثة أن يفكر في المواطنة أو حقوق الإنسان بنفس المدلولات الحديثة لهذه المفاهيم لأن العقل يفكر ضمن بنيد معرفية وسياق تاريخي واجتماعي لا يمكنه أن يطالب بالقفز من وراء تاريخه³. إذا كنا على وفاق مع أركون، بناء على ما سبق، نستطيع القول أن الإيمان الحي مستحيل ما لم نستطع قياسه مع التطورات العلمية وأوجه النظر الأخلاقية في حقبة معينة، وبالتالي ينبغي توسيع التحري التاريخي والنقد الفلسفي ليشملا الحدود الإستمولوجية للعقل الديني بصفة عامة ذلك أن «كل تراث يؤسس ألفاظه وتعاليمه على استعمال مضبوط للعقل»⁴.

كان الاجتهاد في الأصل وسيلة لتأويل القرآن، من بين الوسائل التقليدية، كما كان في متناول كل المؤمنين وليس حكرا على حلقة ضيقة من العلماء، ولم يكن تطبيقه في يوم ما

خارج الظرف التاريخي والتأثيرات الأيديولوجية. يتحدث أركون مذكرا إيانا أن مجهوده الزاهد جزء لا يتجزأ من برنامجه قائلا: «لم يكن الاجتهاد في الواقع ولا يستطيع أن يكون اليوم بمثابة تمرين فكري صـرف حول مسائل في علم أصول الدين أو مسائل منهجية مجردة بمعزل عن متطلبات الدولة وقيود المجتمع. وبتعبير آخر نقول إنه يجب أن نتعرف في ظرف ما عند كل ممارس، على الانحرافات الأيديولوجية لعملية فكرية تقدم على أنها اتصال مباشر بين الفكر البشري وقول الله حتى نفهم بطريقة ملائمة النوايا النهائية، الهدالات المؤسسة التي يجب أن تنور الشرع، وتضمن مشروعية سلوك وأفكار الناس خلال الوجود الدنيوي. علينا أن نشيرونحتفظ في أذهاننا بالغرور الكبير، وكبرياء الفكر المبالغ، الذي يناشد بإمكانية اتصال مباشر مع قول الله، لفهم ملائم لنواياه وتفسيرها في الشرع، وبالتالي تثبيت القانون الإلهي للمعايير القانونية لكل تصرف وكل فكر عند كل مؤمن خاضع لطاعة الله»⁵

بعد أن ذكر أركون بأن فقهاء العلم الديني قبلوا بإمكانية الخطأ في تطبيق الاجتهاد، لاحظ أن بناءهم ولد وفرض نظام شريعة مغلق أو ما يسميه «التقنين القضائي أو الفقهي لأوامر الله ونواهيته»⁶ لقد أنجز معظم هذا العمل التقني الذي أصبح مرادفا لما يسمى بالاجتهاد، في فترة "التكوين أو التدوين" (تدوين النصوص الأساسية للمذهب السني والشيعي) - أي بين عامي 661م-950م تقريبا، هذا التراث الذي ينتمي إلى فترة محددة من تاريخ الفكر بشكل عام هي الفترة القروسطية، ترسخ بمرور الزمن وأصبح مثاليا، نموذجيا و مقدسا يفرض نفسه باعتباره التراث الوحيد والأوحد، ويرفض أن تطبق عليه المراجعة التاريخية أو الدراسة النقدية، فشكل بذلك مدونة عقائدية مغلقة⁷.

من جهة أخرى يرى أركون أن أهم ما قام به العقل الحديث -عقل الحداثة بداية من عصر النهضة والأنوار- هو تفكيك السياج المغلق وكسر حواجزه بـ"تعويض المركزية اللاهوتية الدوغمائية théocentrisme dogmatique" بـ"ميتافيزيقا متمركز حول العقل logocentrisme métaphysique"⁸، وقد تم التمهيد لهذه العملية في الإسلام، مثلما كان الأمر في المسيحية منذ العصر الوسيط، من خلال التوتر القوي الذي كان سائدا بين

اللغوس الأرسطي والطرح الفقهي البياني. لكن الفضل في الثورة المعرفية الكبرى يعود بالأساس إلى عقل الأنوار في أوروبا الغربية الذي استطاع فرض قطيعة حاسمة بين السلطة الإلهية والسلطة البشرية.

إن مجتمعات السياق الإسلامي حسب أركون لم تشارك في هذه الثورة المعرفية التاريخية رغم أن الفكر الفلسفي في تاريخ الإسلام اتخذ هذا المنحى وسعى إلى تأسيس عقلانية فلسفية مقابل عقلانية فقهية، لكن هذا الفكر لم يستطع أن يتجاوز بنية العقل الديني، لأنه قام على عقلانية أرسطية تفترض دوما وجود يقين واحد وتنفي كل ما سواه، كما أن هذا الفكر نفسه استبعد عمليا من أرض الإسلام منذ وفاة ابن رشد (1198م) أي منذ القرن السادس الهجري، الثاني عشر الميلادي⁹.

لفتح هذه الأنساق التقليدية المغلقة، يجد المفكر المسلم نفسه اليوم أمام « مهمة مخيفة تتمثل في نقل الظروف النظرية وحدود الاجتهاد من المجال الديني الشرعي، حيث حصره الفقهاء، إلى مجال التساؤلات الجذرية غير المعروفة في التقليد الفكري الإسلامي، وبخصوص موضوع نقد العقل الإسلامي ». فإنه من الواضح أن « التساؤلات الجذرية » التي اقترح محمد أركون طرحها على النصوص القرآنية لا نجد لها في الاجتهاد الكلاسيكي، معترفا بأن طريقة الاجتهاد الكلاسيكي لم تعد كافية وبالتالي لا بد من الانتقال إلى مجالات علمية أخرى: كما يجب على العلوم الدينية أن تنفتح وتستبدل بالتساؤلات الجذرية التي تقدمها العلوم الحديثة، وهذا ما يفسر أهمية تساؤلاته في النقاش حول القيمة الحالية للاجتهاد الكلاسيكي. يتموقع مصطلح العقل الإسلامي بصفته مبدأ إبستومولوجيا في إطار العقلانية العامة للعلم الحديث: فحسب محمد أركون لا تمثل هذه العقلانية شيئا في ذاتها، لا شيء سوى المقاربة العلمية الحديثة في تأويل النصوص. لا يدل الوصف الإسلامي سوى على مرجعية لموضوع النص والظرف، للأحداث الممكن التأكد منها تاريخيا عن أصل الإسلام وحياة الرسول (ص): إذ « مصطلح العقل الإسلامي: لا يتعلق بعقل خصوصي متميز أو يمكن تمييزه عند المسلمين بصفته ملكة مشتركة بين كل البشر؛ فالاختلاف كله في الوصف

الإسلامي، أي في المعطى القرآني والذي أسميته تجربة المدينة المنورة التي أصبحت، بصفة خاصة بفضل عمليات الاجتهاد المتتالية، نموذج المدينة المنورة»¹⁰

رأى أركون في هذا «الانتقال من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي» سفرًا «طويلاً وشاقاً» بالرجوع إلى النقاشات حول مكانة المرأة في الشريعة. لا بد من الأشارة إلى أن الاجتهاد الكلاسيكي يختلف في جوهره عن نقد العقل الإسلامي: فهذا الاختلاف هو الذي يبرز التساؤلات بخصوص الصحة الحالية للتطبيقات التقليدية لحلول الشريعة، حلول تقدم على أنها إلزامية في البلاد الإسلامية. كما يجب أن نتساءل عن صحة قانونية مهنية لعلماء الذين يطبقون ويقررون الآن في شأن مواد الشريعة فيما يخص حياة المؤمنين. هل يجب استبدال هذه الطبقة المغلقة، التي تمارس مهنة لم يعد تكوينها المهني ملائماً بالنظر إلى ابستومولوجيا العلوم الحديثة؟ إجابة أركون عن هذه التساؤلات ليست واضحة¹¹.

يقول في هذا الشأن يجب أن يقوم العلماء بـ«خطوات فاصلة نحو الحداثة الفكرية»، وإن كان العلم المسلم من جهته، المدبب على اختصاصات الاجتهاد الكلاسيكي بعيداً عن «المناهج المتعددة والعابرة للتخصصات في العلم الحديث، يجب على العلماء بدورهم، إنجاز عملهم بصفتهم وسطاء ذوي مصداقية بين الضمائر المؤمنة ومتطلبات المعرفة العلمية الحديثة»¹². وإن افترض محمد أركون مسبقاً أن العالم المسلم باحتلاله مكان العالم التقليدي عليه أن يتحلى بتكوين في تخصصات الاجتهاد الكلاسيكي، تطرح مسألة معرفة كيف يرسم حدود مجال فعله بطريقة تجعله «لا يجرح العقول المؤمنة ولا يعاملها بعنف». إن فرض اعتبار «متطلبات المعرفة العلمية الحديثة» في تأويل القرآن سيعتبر بمثابة كفر عند «الضمائر المؤمنة» في العالم الإسلامي. وما وصلت إليه الدراسات الاستشراقية من نتائج لا يعتد به إلا قليلاً إن لم نقل مجهولة، بل شبه ممنوعة

إنه بسبب هذا المنع، وهذا الأقفال في وجه مشاريع خلاقة مثل مشروع أركون، يحرم العالم الإسلامي وخاصة العالم العربي، نفسه من الدفاع الوحيد والفعلي ضد الاستقطاب الأصولي. ففي نخله يخوض العالم الإسلامي بمحض إرادته في أنماط تأويل تولد مناخاً عاماً من القهر الديني في الأوساط الشعبية. درس أركون على سبيل المثال مسائل تأويل القرآن

على ضوء ما توصل إليه المستشرق الأمريكي "بوارز" Powers من نتائج حول ما أتت به بعض الآيات حول الميراث والفريضة. فالآيات القرآنية التي ستأتي تسمح بتقديم تأويلات متناقضة، وعليه يجب أن تكون لبعض الآيات أسبقية على آيات أخرى، يجب أن ينسخ بعضها حسب مبدأ النسخ الكلاسيكي في الفقه الإسلامي. لكن الطريقة الحذرة التي يسير عليها أركون لا تؤدي به إلى استنتاج ملموس حول صياغة تشريعية للميراث والوصية، فالأمر لا يعدو أن يكون اعتبارات منهجية ولنتائجها من أجل خلق باب لممارسة الشارع والآيات المتناقضة محل المناقشة هي: من قوله تعالى: «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ»

لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ» إلى قوله تعالى: «ءَابَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١١﴾» (آية 11 سورة النساء). وفي قوله تعالى: «وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (آية 176)

في تناقض مع هذا الأمر. يشير القرآن إلى أوامر أخرى يقوم الفقه الكلاسيكي مثل فقه الطبري بمطابقتها فيما بينها على أساس مبدأ «النسخ»: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَلَدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ» (البقرة، آية 180).

«فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (البقرة، آية 181).

« فَمَنْ خَافَ مِنْ مُوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ » (البقرة، 181).

« وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَّعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ » (البقرة، 240).

- القراءة السردية في وجه القراءة الأصولية والقراءة الاستشراقية:

اعتمادا على الطبري كمثال عن المفسر الكلاسيكي، « المنشغل بتثبيت التفسير » والذي خنأ على كاهله مسؤولية تدخلات نحوية في النصية، ن أركون كيف أن الأرثوذكسية، بصفتها تركيبة تاريخية للأغلبية، فرضت نفسها في القراءة وفي تأويل النص؛ فما ينقص هو « دراسة نقدية بقدر الرهان الأول في كل مشكلة قراءة: إعادة الصورة اللغوية الحقيقية للوحي الإلهي »¹³، ونحن نعرف « انتهازية الشارع » عندما يتعلق الأمر بـ « تعيين الآيات الناسخة والآيات المنسوخة ».

لتحقق من صحة القصص، لا يجد نقد تواتر السند عند العلماء الكلاسيكيين في حدود عمل المؤرخ الرسمي في زمنهم، امتدادات إلا في النقد الفيلولوجي عند المستشرقين: فما هو (النقد) « إلا بتنظيم في الاتجاه الوضعي (تأريخ الدقيق، مادية الوقائع، تصويب النصوص ودلالاتها، تعليق كل قرار بشأن وقائع مشكوك فيها... »¹⁴. ورغم نقده للإستشراق رأى أركون أنه يمكننا بهذا التحقيق الفيلولوجي الوضعي: « تجاوز مرحلة لم يكن بمقدور القدماء بلوغها لافتقاد الوسائل والمناهج الملائمة »¹⁵. وفي هذه النقطة يجد الضمير المؤمن نفسه محرجا دون فائدة، يجب عليه بالعكس أن ينصرف إلى واقعه الخاص وطرح

السؤال: « كيف ننتقل في التفسير، من القول الحق الرباني (الوحي) إلى القول الحق لعالم الدين-الشارع (أصول الدين وأصول الفقه) لضمان الاعتقاد الصحيح لكل المؤمنين »¹⁶.

تجربنا هذه المشكلة إلى بحث لم يعد فيلولوجيا ولا تاريخيا، فهو يحرك « التحليل نحو الألسنية والسيكولوجيا التاريخية، والانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية »¹⁷. فالمشكل الأساسي بالنسبة لمحمد أركون ليس في التركيز، كما يفعل المستشرقون، على أصالة النص، وعلى القول الحق *le dire vrai* لعالم أصول الدين-الفقيه ولا *ألفيس* - ر لنفسه مثل عالم الدين الداعية الاعتقاد الحق *le croire vrai* للمؤمنين، وإنما توضيح التحويل، الذي يسمح بالانتقال من مستوى إلى آخر. بطرح هذه المشكلة، تطرق محمد أركون إلى لغز اللاهوتي المتمثل في ميلاد إيمان المعتقد، وتطابقا مع منهجيته الخاصة، يؤكد على ضرورة تحليل علمي يستعمل مختلف العلوم الدارسة للدين. بالنسبة لمحمد أركون، في تحليل مماثل، يكون المفهوم المركزي هو سردية النص: « سنبين كيف تقدم السردية التمثل المخیل على العقل التاريخي لتوليد « إيمان » غير منقطع عن المخیال الاجتماعي »¹⁸.

تجاوز أركون إذا حدود البحث التاريخي والفيلولوجي عند المستشرقين، وينتقدهم لا اعتبار أنفسهم مقيدین بهذا المجال المغلق من المعرفة. لكن إلى أي حد يمكن قبول مشروع أركون برفضه تحديدات الاستشراق؟ وإلى أي حد تشتغل نتائج عمل الاستشراق في نقد النصوص في مشروع أركون؟ وهل يمكن بواسطة دراسة ظاهرة السردية بمناهج أنثروبولوجية أن تحل محل النقد التاريخي؟

في نظر محمد أركون، يكمن هدف التفسير القرآني في الإشارة وتفسير الانتقال من سرد النص إلى إيمان المعتقد، أي كيف يبنى مخیال المؤمن؟ وما هي علاقاته مع المخیال الاجتماعي والثقافي؟ في هذه المسألة توجد جهة ثلاث تريد كل واحدة منها تغليب إجابتها: جهة المفسرين الكلاسيكيين في التقاليد الفكرية الإسلامية، وجهة المؤرخين المحدثين في تخصص الاستشراق، وجهة المؤمنين أنفسهم. المنغلقيين تقليديا في القنوات الجزئية لعقيدتهم، إذ لكل مجموعة نواياها الخاصة في بحثها عن فهم النص وطرحها لأسئلة انطلاقا من مصالحها الخاصة. وهو بالمقابل ما جعل المفسر الكلاسيكي يطرح أسئلة مغايرة عن تلك

التي يطرحها المؤرخ أو عالم الفيلولوجيا: « عندما بدأ الطبري كل تفسير لكلمة أو عبارة أو تركيب تعبيرى أو آية كاملة بعبارة: « يقول الله »، فهو لا يتساءل عن شروط الإمكانية الإستمولوجية، ثم المشروعية الدينية لكل عقل بشري يوضح النوايا الإلهية المانعة في كلام الله. لا نستطيع القول إن العقل في القرنين الثالث والرابع الهجريين كان يجهل التساؤل الإستمولوجي؛ كان المنطق الأرسطي في متناول المفكرين، إن لم نقل أنهم كانوا يرفضونه مسبقاً، بنفس الطريقة التي تم بها الحكم على النقاشات الدينية حول خلق القرآن عوض تعميقها، وإثرائها في اتجاه مقابلة مفتوحة بين العقل الفلسفي والعقل الديني، والمنطق الرباني»¹⁹.

بناء على هذا، يصبح من المهم ليس عدم الرفض، بل « تعميق » و « إثراء » التفسير الكلاسيكي على ضوء العلوم الحديثة، لكن الاهتمام الذي يوليه المفسر الكلاسيكي للنص مختلف في جوهره عن اهتمام المؤرخ العلمي الحديث، لأن وهذه « بداهة ثانية »: « لا يتردد المفسر الكلاسيكي في الجزم في موضوع نقطة يقيم في جهة أخرى غموضها التام. مع ممارسة احترام مبدئي لكلام الله، فإننا لا نتردد في تأويله في الاتجاه الذي تفرضه الحاجة إلى وحدة الأمة، وضغط التقاليد الحية، واستراتيجيات القوة ومراقبة تنقل الخيرات في المجتمع. فهذه هي في الحقيقة، الرهانات غير المعلنة لكل تشريع بخصوص المواثيق »²⁰.

تحد رهانات التفسير التقليدي مجال أجوبته وهذا الحد ليس من قبيل الصدفة ولا من السهل التشكيك، فيه لأنه ينتهي إلى نظام مغلق. يقيم هذا الحد هوة عميقة، من جهة أصل الحقائق التي أوحى بها، ومن جهة أخرى الإسلام الموجود على أرض الواقع الذي أصبح أيديولوجية الدولة، سواء في الإطار القديم المتمثل في الخلافة أو في الإطار الحديث في ظل الدولة-الأمة. هذا الحد في التفسير التقليدي يجرنا إذاً إلى ملاحظة بداهة ثالثة يوسعها محمد أركون بقوله: « لقد أقام تدخل المفسرين والفقهاء هوة بين النظام التشريعي الذي استهدفه القرآن والنظام المعرف والمطبق فعلياً في إطار دولة الخلافة ثم الدولة المسلمة (سلطنة، إمارة، واليوم الملكيات والجمهوريات) »²¹.

كان من نتائج الهوة السياسية الموجودة بين القرآن ونظم الإقرار الشرعي للدولة خلق مجموعات مختلفة من المدونات التشريعية، وذلك ليس في العالم الإسلامي فحسب ولكن أيضا في العالمين اليهودي والمسيحي. في الحقبة الحديثة ونظرا لاختلاف نمط المعرفة عن ذلك الذي ساد في العصر القديم، تجد مصداقية هذه النظم القانونية والسياسية نفسها أمام المعارضة. غابت الافتراضات المسبقة الفكرية والثقافية، مثلها مثل الافتراضات المسبقة الاجتماعية والسياسية التي تسمح بتكرار لا مشروط لبداية الإقرار الشرعية، فمصداقيتها لم تعد قائمة سوى على تقبل المعجزة وانسياق لا مشروط لهذا المعجز ذاته. بينما طابق التقليد بين الإيمان المعقول والإيمان الفوطبيعي، المتعارض مع المنطق والعلم، فخلق التاريخ هوة بين إيمان وآخر: «اضطر علماء الدين الفقهاء [في اليهودية، والمسيحية وأيضا في الإسلام] إلى بناء علم - الفقه وأصوله: مجموعة شرائع الكنيسة: الحلقة اليهودية للتأكد منه بطريقة عقلانية من تجد الشرع في الوحي، ثم بعد ذلك ضمان الوظيفة الأدوية للشرع كمسلك للخلاص. أصبح هذا التأكد إشكالية لافتقادنا اليوم للوسائل الفكرية والأطر الثقافية التي جعلتها ممكنة، بل وسهلة. هكذا لم يعد يسمح كشف الآليات السميوطيقية للخطاب الخبري، وتحليل المجاز والرمز، والمنظور الأنثروبولوجي حول التمثيلات الأسطورية بتمديد الوعي إلى العالم العجيب والفوطبيعي للوقوف في وجه اعتراض نقدي وفتح القلب - موضع المعرفة اللذيذة و«العقلانية» في آن واحد في القرآن- على جميع الحقائق الدينية»²¹.

لقد حاول محمد أركون في إنقاذ جوهر الإيمان الذي يعتبره مغلقا محبوسا في سر سردية القصص التي يرويها المؤمن ليعيب على المستشرقين، الذي يهتمهم بالتمذهب لوضعي، واستخفافهم بل وإنكارهم لهذه الحقيقة. فالنزاع الذي يجمع بين العالم والمؤمن يتعلق بسردية الإيمان ويجب وضع بدايتهما في وجه حقائق العلم: «تفرض البديهييات التي عددها أنفا نفسها على عالم الفيلولوجيا والمؤرخ الحديث، ولكن ليس على الضمير المؤمن للمفسر التقليدي، ولا على المؤمنين الذين، إلى يومنا هذا، يتلقون القصص على أنه براهين ملموسة، موضوعة «تاريخيا»²²، تخيين حقيقيتين للآيات القرآنية. فالبداية التي يتلقفها

المؤمن من جميع القصص تلغي كل البديهيات التي يستعملها عالم الفيلولوجيا المؤرخ من جهته لرفض، في التمثل الموهم للواقع المتخيل، النظرة غير المتماسكة، كل ما يطالب به المؤمن. هل يمكننا تجاوز هاتان الوضعيتان المانعة لبعضها البعض واقتراح حقل معقولة حيث يعي كل من المؤمن وعالم الفيلولوجيا المؤرخ عدم تطابق مواقفهما المعرفية؟²³ كيف حل أركون هذا الخلاف بين المؤرخ الحديث والمؤمن؟ بالنسبة له، تستطيع الأنثروبولوجيا الثقافية والسيكولوجيا هزم هذا الإقصاء المتبادل والعقيم للمؤمن والعالم إذا أظهرنا استعدادا على الالتقاء في ميدان جديد يشكل نفس الإدراك. بالنسبة لمحمد أركون، يكون هذا الميدان الجديد على شكل نقد العقل الإسلامي، نقد وضع قواعده هو نفسه، لكنه في انتباهه لما يصدر من ردود فعل اتجاه مشروعه، يقول إنه هو أيضا ضحية «تشكيك متزايد»؛ فتبني مواقف متباعدة تظهر له مرتبطة بوضعيات سلطة، سواء أكانت من مستوى مذهبي أو من مستوى سياسي، يحتلها أشخاص يصدر عن أحكاما، وبالتالي لا يمكننا تغيير هذه المواقف بالنوجه إلى المثقف وحده بدورهم أيضا. يخضع علماء الفيلولوجيا المحدثين أيضا، حسب محمد أركون، إلى أفكار مسبقة، إذ لا يهتمون بالشروط الضرورية لإنتاج المعنى في التقاليد الشفوية، خلافا لما يوضع من شروط في إنتاج المعنى في الظروف الكتابية.

للبرهنة على ذلك، افترض أركون وجود فارق شاسع بين الشفهي والكتابي في التعبير عن المعنى، لكن هذه الفرضية تبدو لنا تحكمية إلى حد كبير، بل مصطنعة خاصة فيما يتعلق بالحقبة المدروسة: «لا يكثر علماء الفيلولوجيا المحدثون أكثر بشروط إنتاج المعنى في ظرف شفهي وفي ظرف الرسم. وإن ثبت كتابيا، يجب أن يوصل القصص الذي جمعه المفسرون» ورواة سنة محمد (ص) بظروف ظهورها الأولية وسيرها في الظرف الشعبي. ولتوضيح المعنى يذكر مثالين عن روايتين ذكرهما الطبري: قصة الحية التي ظهرت في البيت في الوقت الذي أوشك فيه عمر على ذكر معنى كلمة كلاله؛ وفعل الرسول (ص) الذي ألقى بوضوئه على جابر ابن عبد الله المغفى عليه. ففي الروايات الشفهية، لا تتبع هذه الوقائع بانتقادات المتلقين، فهم يدخلون، بالعكس، في دائرة العجيب، إرادة الله الخفية، حيث تتلقى

الوضعيات في الحين دلالة أكيدة، ونهائية، لا تقبل النقاش. عندما ننتقل إلى الكتابي، تتضاءل تدريجيا قوة الانطباع الذي تتركه هذه التدخلات « العجيبة » وبالتالي وظيفته، إلى أن تلغيه القراءة النقدية، العقلانية كلية لكونه من ضرب « الأسطورة »، و « السيرة المظلمة »، أي من ظواهر مميزة للضمير الأسطوري، من نمط المعرفة المطابقة له ²⁴.

عندما تحول الحكايات إلى نصوص مكتوبة، يفقد العجيب من سلطته ووظائفه، وذلك أمر لعل كتابات المستشرقين سكتت عنه. ويجعله الانتقال البسيط من الشفهي إلى الكتابي سبب تحول المعنى في الروايات، التي، بفقدانها الطابع العجيب، تكتسب « دلالة أكيدة، ونهائية، لا تقبل النقاش ». قدم محمد أركون طرحا يقينيا يجب البرهنة عليه، إذ تظهر الدراسات الأنثروبولوجية أن ثمة علاقة بين ظهور النصوص المكتوبة والبعد القمعي لوظائف القديس وموظف الدولة، ولكن هذه الدراسات نفسها لا تقيم دليلا على اختفاء العجيب واللامعقول. ولحاجته إلى ذلك، أرجع أركون بصفة شبه سرية على المستوى الفكري، على الانتقال من الشفهي إلى الكتابي وإلى الظاهرة السردية. بروز أنظواهر التي تلعب دورا مركزيا في تخمينه. والحال هذا، فبسكوته عن الدراسات الأنثروبولوجية التي لا تدعم طرحه، أدخل محمد أركون عناصر تعود في الواقع إلى تلاعب، بالنسبة له يكتسب الانتقال من الكتابي إلى الشفهي معنى جديدا وحديثا يشتمل حتى على فكرة العلمنة: يدل بصفة تدريجية مسار الانتقال من الشفهي إلى الكتابي على فك قداسة، فقدان وظيفة العجيب في النص إلى حين اختفاءه ²⁵.

إلى جانب هذا التوجه « الوضعي » عند المستشرقين الذين لا يكثرثون بما قد يوحي به النص الشفهي السردى عند المؤمن، افترض محمد أركون أن المفسرين الكلاسيكيين والفقهاء بنوا موقفا وسطيا، ولكن، وبالقدر نفسه، غير ملائم: غير أن الفقهاء والمفسرين الكلاسيكيين يحتلون موقعا وسطيا بين هذين النظامين المعرفيين وفي ذلك يقول أركون: « يكتبون الروايات على أشكالها الشفهية الأصلية، ويقبلون بجوهرها ونواياها؛ ولكنهم يفرضون حلولا عملية لصياغة قانون وظيفي (الشرعية)؛ لا تشكل شروط الانتقال من الروايات المقبولة من خلال الموقف الإيماني للقانون الواقعي ولأمبريقي- في قطيعة خاصة

مع معنى السر- موضوع أي فحص. والحالة هذه فإن تحليل هذه القفزة هو اليوم من اهتمام سيكولوجيا المعرفة وسميوطيقا توليد المعنى، وبالتالي نقد المعرفة الذي ينادي بها التفسير، والقانون، وعلم اللاهوت الكلاسيكيين»²⁶

من الصعب أن نتصور فقهاء بداية العهد الإسلامي مخطئين في عملهم لبناء مجموعة قانونية مؤسسة على أوامر ملموسة محتواة في القرآن؛ نشير هنا إلى مسألة الحدود التي حكمت بأن يجلد السارق والزانية مثلاً، وعدم تلاؤم التقاليد والأعراف التي أرادت هذه المجموعة القانونية مع الوضعية الحالية، ليس بسبب النقلة الإستمولوجية التي لعلها حدثت، من الرواية الشفهية التي قد توجد في دائرة العجيب إلى القانون المكتوب المدون.

لا يسعنا إلا أن نشير إلى كون أركون، بتدخله التفسيري « ما بعد الحداثي »، لم يغتنم إمكانية إعادة تأويل هذه النصوص القرآنية على ضوء تسييق contextualisation تاريخي. في السودان مثلاً، اقترح محمود محمد طه تسييقاً مماثلاً مطالباً بالنظر إلى الصور المدنية، التي تنطبق بالخصوص إلى الأحكام الشرعية في عهد قيام الطائفة المسلمة الأولى على أنها مرتبطة بالوضعية السوسيو تاريخية لتلك الفترة. تقبل هذه السور من هذا المنظور إعادة التأويل، بينما تظهر السور المكية للمؤمن كحقائق أزلية في العقيدة الإسلامية. استقطب أركون اهتمامنا كله بنول القوة التفسيرية لـ « العقل الإسلامي » على هذه القفزة من الموقف الإيماني إلى المدونة القانونية الواقعية والإمبريقية. سواء تعلق الأمر بتلك الممنوحة للفقهاء المسلمين الأوائل، أو بتلك الممنوحة للمستشرقين.

- البيبلوغرافية المعتمدة:

- 1. أركون محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساق، 1999، ص 9
- 2. ARKOUN Mohamed, *Islam et modernité. La question de l'ijhâd*. Dans: Algérie. Passé, présent et devenir, Centre culturel algérien, Paris, 1990, p205.
- 3. أركون محمد، مرجع سابق، ص 10
- 4. أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساق، 1999، ص 231.
- 5. ARKOUN Mohamed, *Islam et modernité*, op.cit. p202.
- 6. أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سابق، ص 233.

- 7. نفسه
- 8. المرجع نفسه، ص 240
- 9. المرجع نفسه، ص 241
- 10. ARKOUN Mohamed, *Islam et modernité*, op.cit. p203
- 11. رون هابلر، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب "الجهود الفلسفية عند محمد أركون" ترجمة جمال شحيد، الأهالي، دمشق، 2001، ص 198
- 12. ARKOUN Mohamed, *Islam et modernité*, op.cit. p204
- 13. Ibid. p208
- 14. Ibid.
- 15. Ibid.
- 16. Ibid. p209
- 17. Ibid.
- 18. Ibid. p212
- 19. Ibid. pp226-227
- 20. Ibid p213
- 21. Ibid. pp213-214
- 22. Ibid. p228
- 23. Ibid. p214
- 24. Ibid. p215
- 25. Ibid.
- 26. Ibid. p216