تاريخية النص الديني عند محمد أركون.
History of the religious text of Muhammad Arkoun.

أ.علي بوسكرة- جامعة أبو القاسم سعد الله ببوزريعة- الجزائر.

ملخص: لاشك أن الزمن يتجاوز كل الأفكار، فما يكون متقدما في عصر يغدو متخلفا في عصر آخر، وما هو نقدي في زمن يبدوا محافظا في زمن آخر، فليست هناك فكرة واحدة صالحة لكل العصور ضمن هذا المنظور برزت فكرة التاريخية لتشكل بعدا جديداً وتصبح بذلك من الأدوات التفسيرية والتأويلية للفكر،هذا الفكر الذي من أكبر غاياته الوصول إلى الحقيقة التي تقول عنها التاريخية أنها تتصف بالنسبية التاريخية أي أنها تتطور بتطور التاريخ.هذه النقطة التي أثرتها كان الغرض منها هو معرفة الجديد الذي جاء به محمد أركون في قراءته للنص الديني. فهل قراءاته التي أخضع النص من خلالها امتداد لسابقيه أم أنها شكلت بعدا جديدا تجاوزت به ما كان سائدا من قبل؟.

الكلمات المفتاحية: النص ، النص الديني ، التاريخ ، الإسلام ، محمد أركون.

Abstract : There is no doubt that time transcends all ideas, what is advanced in an age that is lagging behind in another era, and what is critical in a time that seems conservative at another time. There is no single idea valid for all ages. Within this perspective, the idea of history has emerged. Which is one of the greatest goals of reaching the historical truth that it is characterized by historical relativity, that is, it evolves in the development of history. This point I raised was meant to know whether the ideas that Muhammad Arkoun had brought in his reading of the new religious text. Or is it an extension of his predecessors ?.

Keywords: Text, Religious Text, History, Islam, Muhammad Arkoun.

مقدمة:

لم يكن العالم العربي الإسلامي كما يظن الكثيرين بعيداً عن التقدم والتطور الحضاري الذي حدث في العالم الغربي، وما كان للرحلات والبعثات العلمية التي قادت علمائنا ومفكرينا وكذا مثقفينا للدراسة هناك إلا دليل على اطلاعهم بما يحدث هناك، فزادهم الشغف والفضول لاكتشاف هذا الغرب واكتشاف منجزاته"الحداثة"، إلى حد الآن كل شيء يبقى طبيعيا ، لكن ما لم يكن متوقعا(غير طبيعي) هو أن ينسلخ بعض مفكرينا في سبيل تحقيق النهضة من الأصول والمقومات الجوهرية التي تحملها الأمة الإسلامية، فظهر الشرخ والانشطار بين مؤيد للفكر الغربي باعتباره يمتلك القوة (القوة العلمية) ومعارض لهذا الفكر الذي لا نعرف عنه شيء سوى أنه غريب عنا وليس لنا دخل في صناعته.

لكن هذه المشكلة (مؤيد ومعارض) وما أفرزته من صراعات و احتدامات ليس ما يهمنا في هذا المقام،ولكن ما نريد التحدث عنه هو أن جل الأفكار التي ترسخت جراء هذا الصـــــــــراع هي: أن بلوغ النهـــــــــضة لا يكون إلا بالعودة إلى النص الديني سواء بالتبني والأخذ به أو بتحليله وتفكيكه ونقده وإعادة النظر في قداسته وتعاليه (كما فعل الغرب مع نصه)، وهنا أيقن الكثير من المفكرين العرب خاصة المعاصرين أن العودة للنص الديني أمر لا مفر منه بعد المكانة التي صار يحتلها وهي طبعا مرموقة وإن كانت من زمان.وهذا ما بينه لنا وأكده المفكر "هشام جعيط" حين عد أن المنزلة الجوهرية للنص القرآني في الإسلام كانت في منزلة التقديس لأنه "بتقديس النص القرآني سادت روح تقديسية للكلمات الدينية عموما ،وهو ما أضفى على أحاديث الرسول والصحابة نفس الروح، فأخذت هي الأخرى منزلة عظيمة في تكوين العقلية الإسلامية "(عبد الهادي عبد الرحمان، 2003، ص71)، وبهذا أصبح النص القرآني خاصة والديني عامة "أكثر النصوص في التاريخ إلهاما وتأويلا ،وموقعا لصراع الفرق والمذاهب بعد وفاة النبي(ص)،ثم اتسعت مساحة التأويلات والخلافات باتساع الفتوحات""(عبد الهادي عبد الرحمان، 2003، ص71) ، مما يعني أن النص الديني صار يمثل الأصل (المركز) الذي ينطلق منه المفكر المسلم في بناء فكره وصياغة آرائه، لكن رغم ذلك فهو في تحاوره وتجاوبه معه لا يتجاوزه ولا يفكر حتى في هذا الأمر – خاصة عند الأصوليون- بل انه خاضع له ولسلطته .

ومركزية هذا النص في الفكر العربي الإسلامي لم تتوقف عند هذا الحد بل وصلت إلى أبعد من ذلك وتجاوزته كثيرا حتى جعلت من بعض المفكرين المختلفين في الآراء والممارسين لمبدأ الاختلاف يجعلون من النص الديني الأرضية في الانطلاق لبناء أفكارهم المختلفة، أي أن الاختلاف يكون في" صراعهم الايديولجي ومعطيات خطابهم السياسي والدنيوي، ولكن على أرضية اتفاق دينية الأصل تعتمد في بنائها على النص الديني وخصوصا القرآني فيه""(عبد الهادي عبد الرحمان، 2003، ص72)، والدليل الأخر الجلي الظاهر للعيان الذي يوضح لنا المكانة التي يحتلها النص هو أن الكثير من المعارك اللغوية والفقيهة والنقدية والفلسفية تمحورت كلها حوله " إما باعتباره الملهم الأول لتدعيم فكرة أو دحض

أخرى ، وإما تدعيما لهذا النص نفسه، فالنص كان دائما أداة جذب ، ومقياسا للحكم وأداة للتشبث أو أداة للانطلاق""(عبد الهادي عبد الرحمان، 2003، ص76).

ومع ذلك فان أركون لا يرجع إلى هذه المركزية ويرجع إلى مركزية أخرى وهي التي استقاها من الفكر الغربي وذلك يظهر من خلال " عنوان المحاولة التي يعرض فيها بامتياز نظريته في المعرفة" مركزية اللوغوس والحقيقة الدينية في الفكر الإسلامي"(رون هاليبر، 2001، ص55)، وكأن أركون من خلال هذا الكلام يريد أن ينقل هذه المركـــــــــــــزية إلى الفكر العربي الإسلامـــــــي، ولكن قبل ذلك ينبهنا ويقول:" أن النص بعد كتابته يحيا حيـاته المستقـــــــــلة"(رون هاليبر، 2001، ص55)، ما يؤدي إلى تقلص معانيه ودلالاته بسبب تكرار القارئ ذا الفهم المحدود للنص(أنه مكتوب) وهنا يجب علينا حسب أركون أن نتبين العلاقة القائمة بين الكتابة والنص والقراءة بكل تعقيداتها. "فكل نص، بعد أن يكتب يفلت من يد مؤلفه ويبدأ حياة خاصة"(رون هاليبر،2001 ، ص55)، إذن السبب في تصدي أركون لمركزية النص الديني هو أنه مكتوب والمكتوب لا سلطة عليه، بل يصبح هو الفارض لسلطته علينا بأن نتقيد بحرفيته المكتوبة، وهذا ما يخلق نوعا من الســياج والدوغمائية التي لا يحبذها أركون بسبب أنها كبلت عقولنا وجمدت تفكيرنا وجعلته مقيدا.

والحل الوحيد حسب أركون يكون بالتأويل الذي يقودنا إلى فتح هذه النصوص(نصوص التراث الإسلامي) المغلقة بسياجات محكمة التي تجعل من المس بحرفية النص أمر غير معقول ويكفر صاحبه،هذه النقطة(حرفية النص) بالذات هي من صعبت مهمة الباحثين في البحث عن المعاني التي يكتنفها النص وصار الأخذ بالرؤى المختلفة حوله أمرا أكثر من ضروري(حدود فهم النص).

بأخذ هذه الأمور بجدية يمكن أن نتصدى حسب أركون إلى المركزية التي كرستها وأورثتها إيانا القراءة الأصولية التي دائما هي في محاولة جادة لسجن النص وجعله نصا مغلقا صلبا(لا اجتهاد مع النص) في حين أنه نص مغذي، فوار، وغزير بالمعاني.

ولعل أركون في تصديه لفكرة مركزية النص قد اتبع المنهجية الغربية (دريدا، فوكو)حيث تزود بأسلحة رهيبة خولته إلى نقد التراث الإسلامي نقدا جذريا غير آبه إلى ما يحمله هذا التراث من مقومات أساسية جوهرية شكلت قيمه وثقافته في وقت من الأوقات بل ومازالت إلى اليوم.

أركون وتاريخية النص الديني:

"لاشك أن الزمن يتجاوز كل الأفكار، فما يكون متقدما في عصر يغدو متخلفا في عصر آخر،وما هو نقدي في زمن يبدوا محافظا في زمن آخر، فليست هناك فكرة واحدة صالحة لكل العصور"(عبد الهادي عبد الرحمان، 1998، ص137)، ضمن هذا المنظور برزت فكرة التاريخية لتشكل بعدا جديداً وتصبح بذلك من الأدوات التفسيرية والتأويلية للفكر، هذا الفكر الذي من أكبر غاياته الوصول إلى الحقيقة التي تقول عنها التاريخية"أنها تتصف بالنسبية التاريخية أي أنها تتطور بتطور التاريخ"(عبد المنعم حفني، 1990، ص15).

وبما أن فعل الإنسان والأحداث التي يقوم بها هي التي تشكل ما نطلق عليه اسم التاريخ فإن هذا معناه أن الإنسان يعيش داخله ويتحرك بتحركه مما يلزم على الإنسان أن يعيش ويتعايش مع "التاريخية" لأنها تعتبر" المحيط غير الظاهر الذي يعيش فيه"(نصر حامد أبو زيد، 1996، ص42)، هذا الكلام نفسه تبناه "فيكو(1744-1668 vico) الذي يعتبر أول مفكر في الغرب يبلور مفهوم التاريخية،أي ينص على أن البشر هم الذين يصنعون التاريخ ،وليس القوى الغيبية كما يتوهمون.وبالتالي فالتاريخ كله بشري من أقصاه إلى أقصاه"(محمد أركون، 2005، ص47)، وأستثنى من ذلك الدين المسيحي فهو في نظره الدين الوحيد الموحى أم البقية فكلها من صنع البشر.

أما هيردير Herder الذي يعتبر من أسهموا في صياغة هذا المصطلح إلى جانب كل من جان بول سارتر، وريمون آرون،وبول ريكور باعتبار أن أعمالهم في هذا المجال (العلوم الإنسانية بما فيها علم التاريخ)ساهمت بشكل كبير في تأثير هذا العلم(التاريخ) على عمليات البحث الفلسفي(كان تلميذا لكانط وأستاذا لغوته) فقد اشتهر بكتابه عن النسبية التاريخية،وكانت تمثل فكرة جديدة في ذلك الزمان،فكل شعب يتخيل أن دينه أو تراثه شيء كوني أو مطلق، ولكن في الوقع لا يوجد تراث مطلق مهما كبر حجمه واتساعه وانتشاره، وإنما عدة تراثات نسبية للبشرية، كل هذا عبر عنه في كتابه"أفكار حول فلسفة تاريخ البشرية(1791)"(محمد أركون، 2005، ص48).

ويعتبر ديلتاي Dilthey أيضا من المفكرين الأوائل الذين ساهموا في بلورة العلوم الإنسانية التي كانت تدعى آنذاك العلوم الأخلاقية،وقد أولى علم التاريخ أهمية كبرى داخل العلوم الإنسانية،وكان على رأس الحركة التاريخية الألمانية،وقد انتقد الموقف الميتافيزيقي وأرادأن يحل الموقف العلمي محله،وهذا دليل على تعلقه بالتاريخية المحسوسة(محمد أركون، 2005، ص48).

أما "آلان تورين" الذي كثيرا ما يحضر عندما يتكلم أركون عن مصطلح التاريخية فيعد الحركة عنصرا أساسيا في فكرة التاريخية، باعتبار أن الحركة هي التي تقود المجتمعات وتسير بها نحو الحداثة، كما يرى أن كل مشكلة اجتماعية هي في الأخير صراع بين الماضي والحاضر والمستقبل، والتاريخ هو الذي يتجه إلى انتصار الحداثة، التي هي في النهاية عقلنة وإرادة بدلاً من النظم والمورثـــــــات المستقرة(عبد الهادي عبد الرحمان ، 1998، ص82)، فالتاريخ هو الذي يمكننا من إرجاع الحياة للموروثات الثابتة والمستقرة التي جمدتها وأغلقتها التفاسير التقليدية بسجنها وقتل روحها، هذه الروح التي ينتعش الإنسان كلما عاد إليها.هذا القول نفسه أشار إليه أركون في كتابه"الفكر الإسلامي قراءة علمية"(محمد أركون، 1996، ص117).

كل هذه الإشارات يرى أركون أنها تشكل تنويرا للدخول إلى تحليل مفهوم التاريخية،هذا المفهوم الذي لم يلقى الاهتمام الكبير في الساحة العربية ماعدا بعض القلة "من المفكرون النقديون الذين تعرضوا للفكر الإسلامي من منظور التاريخية، الذين بدورهم خرجوا عن حلقة الاستشراق الفيلولوجية،كما رسمته المدارس الاوروبية في القرن التاسع عشر، أمثال

كلود كاهين وفرانسيسكو غابريالي وغيرهم،وهم بذلك أسسوا لمرحلة جديدة من القراءة التاريخية للتراث"(مخلوف بشير، 2012، ص09)، القراءة التي تجعل من مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية منطلقا لها في نقد الفكر الإسلامي ،هذا الفكر الذي يعتبر عندهم(النقديون) فكر جامد يحتاج إلى تفكيك، نقد وبناء.

ضمن هذا المنظور نجد أركون يلح على قراءة التراث عامة والنص الديني على وجه الخصوص، أي قراءته قراءة تاريخية.هذه الكلمة التي يقول :"أنها ظهرت ـــ في الغرب ـــ للمرة الأولى ـــ حسب قاموس لاروس الكبير للغة الفرنسية ـــ في مجلة نقد critiqueوذلك في 6 نيسان 1872"(محمد أركون، 1996، ص117)، أما في الكتابات العربية فيصعب تحديد تاريخ دقيق لظهور هذه الكلمة في الساحة الثقافية،ولكن يمكن أن نذكر بشكل تقريبي هنا أنه قد يكون أقدم من استخدم مصطلح التاريخانية من المثقفين العرب هو "عبد الله العروي" المفر المغربي في كتابه"العرب والفكر التاريخي" سنة 1973م الذي تحدد عنده بثبوت قوانين التطور التاريخي أي حتمية المراحل التاريخية للتطور البشري"(عبد الله العروي، دت، ص196-197) يقصد مراحل تطور الفكر البشري التي تكلم عنها أوجست كونت.

والقراءة التي أرادها أركون إذن هي تلك التي تقوم على"تحليل القرآن على مستويات عديدة، تحليله على مستوى المفردات التي يستخدمها، وعلى مستوى صياغته الأدبية:أي تحليل الأساليب الأدبية التي يستخدمها لكي يشكل وعيا دينيا"(محمد أركون، 1996، ص212)، هذا الوعي الذي يرى أركون انه مختلف عن الوعي التيولوجي.ثم يضيف ويقول:"إذا كانت قراءتي صحيحة ـــ يقصد قراءته للقرآن ـــ وإذا ما حضيت بالقبول فان ذلك يطرح مشكلة حاسمة بالنسبة للفكر الإسلامي المعاصر(وبالتالي للفكر العربي)، أقصد بذلك ما يلي:أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشكلة لم تطرح عمليا قط بهذا الشكل من قبل الفكر الإسلامي ألا وهي:تاريخية القرآن وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة حيث كان العقل يمارس آليته وعمله بطريقة معينة ومحددة"(محمد أركون، 1996، ص212)، هذه التاريخية التي يرى فيها أركون مفتاح أي مشروع نقدي لأنها تسمح لنا بتتبع المجتمعات وتاريخها وتاريخ تطورها وفهمه ، وبدراستها أيضا" نستطيع أن نذهب بعيدا أكثر في محاولتنا للتفكير في"اللامفكر فيه" الضخم المتراكم في الفكر الإسلامي الموروث والمعاصر، ونقصد باللامفكر فيه الضخم هنا الكشف عن تاريخية الخطاب الديني مع علاقته بالخطاب التاريخي الأكثر عمومية وشمولية"(محمد أركون، 2005، ص47)، هذا ما يثبت أن مسألة التاريخية اتخذت مكانة مركزية بالنسبة للفكر الحديث بدءا من القرن الثامن عشر، الفكر الذي مثل بحق المرجعية الكبرى لمحمد أركون وكان من المبادئ التي استند إليها في قراءته للنص الديني قراءة تاريخية حيث يرى أنها"لا توجد طريقة أخرى لتفسير أي نوع من أنواع ما ندعوه بالوحي أو أي مستوى من المستويات خارج تاريخية انبثاقه وتطوره، أو نموه عبر تاريخه، ثم التغيرات التي تطرأ عليه تحت ضغط التاريخ"(محمد أركون، 2005، ص47)، فهي بهذا المعنى تعد الأصل لكل الوقائع والأحداث التي أنتجتها البشرية وقام بها الإنسان

التي في الكثير من الأحيان تفسر عند البعض(التقليديين) بأنها تتجاوز التاريخ(القرآن خارج التاريخ) هذا التاريخ الذي ساهم في صنعها وتأسيسها لتصبح وتكون أحداثا تاريخية، هذه الأخيرة إذن ما لا يفهمه ولا يستطيع فهمه عقل المؤمن التقليدي (للأحداث) لأنها أصبحت عند هؤلاء في مستوى التقديس.

وعن الهدف الذي يريده أركون من خلال إدخال التاريخية إلى ساحة الفكر العربي الإسلامي هو "أن التاريخية تعني أن للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي وحيثياتها الزمانية وشروطها المادية والدنيوية.كما تعني خضوع البنى والمؤسسات والمفاهيم للتطور والتغير أي قابليتها للتحويل والصرف وإعادة التوظيف"(علي حرب، 1993، ص65)، وهو الذي يريد إعادة قراءة النص الديني من جديد وتوظيفه بمراعاة مناهج جديدة تصل به إلى فهم هذا النص في الأخير وفهم الظروف التي تكون وتنشأ فيها.

أما تركي علي الربيعو فيقول"إن التاريخية عند أركون هي محاولة لفهم عملية الأسطرة التي طالت الحدث التاريخي التأسيسي الأول وحولته إلى حدث أسطوري بحيث يظهر على أنه تجل لإرادة الله في صنع التاريخ"(تركي علي الربيعو، 1992، ص216)، ومن خلال كل هذا فالتاريخية عملية إعادة للأحداث من التعالي والتقديس الذي طالها جراء التفسيرات التقليدية،فهذه التفاسير حسب أركون هي من قبعت هذه الأحداث وجعلتها في مرتبة التعالي.

وعن الفرق بين التاريخانية والتاريخية الذي يأخذ أهمية خاصة عند محمد أركون بسبب أنه "في الحالة الأولى (حالة التاريخانية) فإن الأمر يتعلق بمنهج تكتيكي يكتفي بتسجيل الوقائع التاريخية وترتيبها في خط زمني متواصل تُقرأ فيه البدايات والأصول والتأثيرات والأحداث من كل نوع ، وأما في الحالة الثانية (حالة التاريخية) فإننا نجد أن الروح المغموسة في التاريخ الماضي والحاضر للجماعة، نتساءل بالإضافة إلى ما سبق،عن معنى ودلالة القوى التي تضغط عليها وعن الوسائل التي تمكنها من السيطرة على هذه القوى، أن نتبصر التاريخية ونفكر فيها أمر يعني إعادة إدخال كل ما تمحوه التاريخانية عادة وتتجنبه باحتقار، أي كل الحماسات الجماعية والأحلام المكنة والتطلعات غير المشبعة، والمبادرات المجهضة والأسطورة المحركة والفوارات الألفية وقوى المخيلة، أي باختصار كل القوى التي حركت التاريخ والتي كانت الوضعية العقلانية قد تجاهلتها"(محمد أركون، 1996، ص123-124).

ومن هنا فالمنهجية التي أرادها أركون هي التي تأخذ بعين الاعتبار الأسطورة والخيال في دراستها وتسييرها للتاريخ لأنه يرى "أن المؤرخ الوضعي أو التاريخاني يهمل ذلك إهمالا تاما ويبقى وفيا لمنهجية علم التاريخ الكلاسيكية التي سادت القرن التاسع عشر وأوائل هذا القرن (حتى عام1950)"(محمد أركون، 1996، ص210)، ولعل الوفاء الذي يوليه المؤرخ الوضعي للمنهجية الفيلولوجية هو ما أزعج أركون كثيرا خاصة وأن هذه "المنهجية التاريخانية الفيلولوجية، لأنها لا تأخذ بعين الاعتبار إلا الوقائع الثابتة تاريخيا وتستبعد كل أنواع الهلوسات والخيالات واليوطوبيات، وتعتبرها خالية من الأهمية، أقول ذلك وأنا أفكر بالطبع بأستاذنا ريجيس بلاشير وكتابه مشكلة محمد، حيث حاول فيه استبعاد كل ما هو تقديسي تعظيمي ولم يستبق إلا الوقائع التي تخدم المؤرخ في كتابة حياة النبي من جديد"(

محمد أركون، 1996، ص210)، ويظهر أن المقصد الذي يريده أركون من خلال كل هذا هو "أن يبدو معتدلا في وصفه لمعتقدات المؤمنين والمعجزات والغيبيات بالأساطير، ومظهر الاعتدال عنده هو أن يعترف لهذه المعتقدات بالأهمية والفاعلية التي تتمثل في التجييش والشحن والإثارة، في حين أن المتطرفين الماديين لا يعترفون لها بأي قيمة أو أهمية"(أحمد إدريس الطعان، 2007، ص302).

ويبدو أن المعنى الذي أراده أركون من تنظيره لهذا المفهوم(التاريخية) هو التنصل من سلطة النص وقداسته وشموليته وإطلاقيته، وهو تبع في ذلك رأي العلمانيين الذين اعتبروا "تاريخية النص الديني ارتباطه بواقعه وظروفه التي تنزل فيها إلى درجة أُعتبرت أسباب النزول تساوي التاريخية وتعبر عن حقيقتها"(أحمد إدريس الطعان،2007، ص332)، هذه الحقيقة لا يمكننا الوصول إليها حسب فهم أركون إلا إذا قمنا بتفكيك مسلمات القراءة التقليدية التي ترى في القرآن" المرجع الأعلى والنهائي لكل البشر، فهو يحتوي على كل جواب لأي سؤال، كما يحتوي الحلول التي يحتاجها البشر"(محمد أركون، 2005، ص14)، فقراءة أركون من هذا المنطلق عكس القراءة التقليدية فهي تسعى إلى تجاوز طابع التقديس للنص الديني وخاصة القرآني من خلال ربطه بواقعه وظروفه عن طريق قراءته قراءة نقدية بإخضاعه إلى محك النقد التاريخي الحديث الذي "يثبت لنا أن القرآن مرتبط بظروف عصره وبيئته: أي بشبه الجزيرة العربية ـــ وبخاصة منطقة الحجاز ـــ في القرن السابع الميلادي. فألفاظه ومرجعياته الجغرافية والتاريخية تدل على ذلك"(محمد أركون، 2005، ص14).

إذن هدف أركون هو إعادة النظر في قداسة النص الديني والكشف عن آليات تعاليه ـــ التي مهما كانت متعالية فهي مرتبطة حتما بظروف عملية لانجازات تاريخية واقعية ـــ بتفكيك المراحل الـمُكونة والمُشكلة للنص الديني حتى أصبح على الهيئة التي هو عليها الآن ، ولكـــــــــي نفعل ذلك ــ يقول ـــ لابد علينا من افتتاح "آفـــــــــق جـــــــديدة مع الانطولوجـــــــية المترســـــخة في القـــــرآن"(محمد أركون، 1998، ص269)، يتم من خلالها شق الطريق نحو استراتيجـــــــيات جديدة متغيرة تختلف عن تلك التي كانت في الماضي بالدعوة إلى بلورة فكر جديد يعتمد في كليته وغالبيته على الفكر العلمي(يقصد مناهج علوم الإنسان والمجتمع)، بهذا التفكيك والنقد التاريخي يمكن لنا أن نحدد" أنواع الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقـــــــــــــعي المحسوس"(محمد أركون، 1998، ص203)، هذا الكلام التشكيكي الذي نقله إلينا أركون معناه أن القرآن في الحالة التي هو عليها اليوم هو غير صحيح لأن فيه الكثير من المغالطات ، والصحيح هو ذلك الذي كان قبل التدوين ومعرفته تكون بالرجوع إلى تاريخه ليس التاريخي الواقعي المحسوس(المادي المكتوب) فقط وإنما التاريخ الشفاهي،وهذا ما دفع أركون ومترجمه هاشم صالح لتبنى الرأي القائل أن:"التنكر لمفهوم التاريخ يدخلنا في ميدان ما تحت التاريخ وهو اختيار تعسفي"(عبد الله العروي، 1983، ص50) يقودنا إلى ما قاد التقليديين في تفسيراتهم للنص الديني التعالي المقدس حسبهم(خارج إطار الزمان والمكان)، وبالتالي يجب علينا حسب أركون إخضاعه للبحث

التاريخي رغم أن هذا المفهوم ـــ التاريخية (البحث التاريخي) ـــ غير وارد إطلاقا بالنسبة للوعي العربي الإسلامي.

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام : هل القصد الذي يريده أركون بهذا المفهوم "التاريخية" هو تاريخية النص الديني(القرآن على وجه الخصوص) من حيث الفهم ــ فهم النص ـــ الذي أقيم حول النص؟ أم من حيث النص نفسه؟.

إذا كان أركون يريد بهذا المفهوم تاريخية الفكر، وتاريخية الفهم، وتاريخية التفسير،وتاريخية القراءة وهو ما يظهر ـــ الظاهر وليس الباطن ـــ لنا جليا من خلال كتابه"تاريخية الفكر العربي الإسلامي" فهذا أمر مشروع إلى أبعد الحدود،والسبب في ذلك هو أن من طبيعة الفكر هي التغير والتجدد والانتقال من حال إلى حال،فأفكار الأمس ليست كأفكار اليوم، وفهم الأمس ليس كفهم اليوم لا لشيء إلا لأن الظروف والمعطيات التي استند إليها رجل القرن العاشر ليست بطبيعة الحال الظروف والمعطيات التي يستند إليها رجل اليوم وهذا أمر واقعي ومنطقي ومعقول.أما إذا كان القصد منه هو تاريخية النص (ليس في الفهم بل في الجوهر) فهذا الأمر غير مقبول في التداول العربي الإسلامي والسبب في ذلك أن النقد الذي وجِه للنص الديني (القرآن خاصة) تجاوز حدود المعقولية و الموضوعية إلى الافتراء وإساءة الأدب، خاصة إذا ما نظرنا إلى أن القرآن دائما وأبدا يدعونا إلى العلم والمعرفة، والتساؤل، والنظر فيه، والاعتبار بالتمعن في معانيه قال تعالي:" أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لو جدوا فيه اختلافا كثيراً "(سورة النساء، الآية 82)، هذه الآية وكثير من الآيات الأخرى تدعونا دائما وأبدا إلى النظر في القرآن وما جاء به من تأمل، نظر، تدبر، تعقل، وهذا كفيل بإثبات أن التناقض فيما بين أحكام النص الديني غير موجود، ولو كان موجود فهو من عند غير الله ـــ هذا الذي أثبته ابن رشد في زمن كثر فيه احتدام و صراع التفاسير حول القرآن بقوله أن:"الحق لا يعارض الحق وإن عارضه وجب تأويله".

ضف إلى ذلك أن القرآن" ذكر كل أنواع الانتقادات التي وجُهّت إليه دون أن يخشى شيئا منهـا، وهـــــي لا تزال تتلى إلى اليوم فقالوا عنه بأنه سحر، أو شعر، أو كهانة، أو إفتراء أو أساطير، أو أضغاث أحلام،إلى آخر ذلك، وتعلم المسلمون من ذلك فكانوا من أشد الأمم نقدا لكتابهم فما من مفسر إلا ويقارن بين الآيات، ويفترض الاعتراضات والإشكالات، ويضع نفسه على أنه خصم للقرآن، والرازي أبرز دليل على ذلك في تفسيره مفاتيح الغيب وفي كل كتبه، والزمخشري كذلك، والباقلاني وغيرهم"(أحمد إدريس الطعان، 2007، ص766).

أما الدليل الأخر أن النقد الذي وُجِه للقرآن من طرف المسلمين على مر التاريخ لم يخرج بنتائج تعارض تعاليمه الأساسية الواضحة المجمع عليها(الأصول)، أما النتائج الجديدة التي خرج بها فهي فيما هو خاضع للاجتهاد(القرآن يحثنا على الاجتهاد فيه) ـــ الذي يكون أينما كان النص وحيويته هي التي تفرض علينا ذلك ما عدا في بعض الأحكام المتفق عليها بين جميع الفقهاء(وجوب الصلاة) ـــ ومن باب أن يُحسن المسلم تنزيل الآيات على الوقائع والمستجدات الطارئة(أحمد إدريس الطعان، 2007، ص766).

هذا بالنسبة للنقد الإسلامي للقرآن أما النقد العلماني والذي رأينا أنه يختلف عنه كونه قائم على النقد والتفكيك والسبب في ذلك هو الخلفية والمرجعية الفلسفية التي يعتمد ويستند إليها وهي في كليتها تقوم على هذه الأسس وترى أن" كل نقد ينطلق فيه الباحث من إيمان ايجابي، ويخرج بنتائج متلائمة مع هذا الإيمان متساوقة معه فانه بنظرهم نقدا تقليديا، لكن ما السبب يا ترى؟رغم أن كل من الإسلاميين والعلمانيين قدموا نقدا للنص الديني؟.
لماذا تقليدي؟ ألكونه يبدأ من الإيمان بالوحي وبحقيقة القرآن؟ ألكونه يؤمن بصلاحية هذا النص في كل زمان ومكان؟ ألكونه لا ينكر ولا يشكك فيه؟.
أعتقد أن هدف بلوغ النهضة هو من أفرز كل هذه الصراعـــــــــات و التناحرات بين مفكري الأمـــــــة الواحـــــــدة،والبحث عن أصل للانطلاق نحو الحقيقة(المهم هو أن نتقدم ونتطور) هو من جعل من مبدأ الغاية تبرر الوسيلة هو المستعمل عند غالب مفكرينا.

قائمة المراجع:

1. القرآن الكريم.
2. أحمد إدريس الطعان (2007)، العلمانيون والقرآن"تاريخية النص"، ط1، مكتبة ودار ابن حزم للنشر والتوزيع، السعودية.
3. آلان تورين (1998)، نقد الحـــــــــداثة ، ط1، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا.
4. تركي علي الربيعو(1992)، الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان.
5. رون هاليبر(2001)، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، ط1، الأهالي للطباعة والنشر.
6. عبد الله العروي (دت)، العرب والفكر التاريخي، ط2، مركز الثقافي العربي.
7. عبد الله العروي(1983)، ثقافتنا في ضوء التاريخ ، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.
8. عبد المنعم حفني(1990)، المعجم الفلسفي، ط1، الدار الشرقية، القاهرة، مصر.
9. عبد الهادي عبد الرحمان(2003)، سلطة النص(قراءات في توظيف النص الديني)، ط2، سينا للنشر، مؤسسة الانتشار العربي، الإسكندرية، مصر.
10. علي حرب(1993)، نقد النص، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب.
11. محمد أركون (1996)، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ط2، مركز الإنماء القومي، الدار البيضاء، المغرب.
12. محمد أركون (1998)، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ط3، مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب.
13. محمد أركون (2005)، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ط2، دار الطليعة، بيروت، لبنان.
14. مخلوف بشير(2012)، قراءة في فكر محمد أركون، مجلة الحوار الثقافي، وهران، الجزائر.
15. نصر حامد أبو زيد(1996)، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ط4.