Dirasat: Human and Social Sciences, Volume 53, No. 11, 2026, 10240

Deanship of Scientific Research

Arkoun's Hermeneutic Approach in Reading Islamic Thought: A Comparative Linguistic Study

Atallah Raja Mohammad Al-hajaya[1]*, Abdullah Mahmod Ahmad Ibrahim[1], Maha Ahmad Omar Alsamhori[2], Basma Odeh Al-Rawashdeh[3], Mohammad Abdullah Al-Tawallba[2]

[1] Department of Arabic Language and Literature, School of Art, The University of Jordan, Amman, Jordan.

[2] Department of Philosophy, School of Art, The University of Jordan.

[3] Princess Rahma University College, Al-Balqa Applied University, Jordan.

Received: 30/12/2025
Revised: 4/2/2025
Accepted: 11/5/2025
Published online: 18/8/2026

* *Corresponding author:*
a.hajaya@ju.edu.jo

Citation: Al-hajaya, A. R. M., Ibrahim, A. M. A., Alsamhori, M. A. O., Al-Rawashdeh, B. O., & Al-Tawallba, M. A. (2026). Arkoun's Hermeneutic Approach in Reading Islamic Thought: A Comparative Linguistic Study. *Dirasat: Human and Social Sciences*, 53(11), 10240. https://doi.org/10.35516/Hum.2026.10240

© 2026 DSR Publishers/ The University of Jordan.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY-NC) license https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

Abstract

Objectives: The dilemma of reading the Quranic text has become more sensitive than ever before among readers of utilitarian ideologies in our present era. They are concerned primarily with understanding superficial aspects of the text. However, contemporary readings have created a new approach, surpassing the boundaries of traditional reading mechanisms to delve into its depths, attempting to uncover its hidden layers that have been concealed for a long time. Hence, this study aims to elucidate Arkoun's approach through his methodology of interpreting Quranic texts, which relies on contemporary scientific methods and takes into account the figurative nature of the Quran and the consequent multiplicity of meanings of the same words depending on time and place. It also highlights the impossibility of unilaterally determining the meaning of the Quranic text, considering that its meanings are open-ended and cannot be exhausted.

Methods: The research employed multiple methodologies, including anthropological, hermeneutical, analytical, and critical approaches, to trace the conceptual foundations of interpretation, uncovering the characteristics and manifestations of sacredness, and the historical method in exploring the roots of interpreting religious texts within Islamic thought across its various stages. This was achieved through a hermeneutical methodology that integrates contemporary scientific approaches.

Results: Therefore, researchers briefly reviewed interpretative readings and forms of understanding in Islamic hermeneutic thought, intertwining them with the description of interpretation as a general human phenomenon. They thus observed it within this framework before proceeding to compare it with interpretive perspectives such as juridical interpretation and the new prospective interpretation proposed by Arkoun.

Conclusion: The study concluded by elucidating the interpretive tools Arkoun relied on in his general Islamic text interpretation, particularly in Quranic interpretation. These tools include linguistic analysis, metaphor, distinguishing between meaning and the effects of meaning, unilaterality of meaning, and the conflict of interpretations.

Keywords: Arkoun, interpretation, Islamic thought.

مُقاربةُ أركون التأويليَّةُ في قراءةِ الفكرِ الإسلاميّ- دراسةٌ تحليليَّةٌ مُقارنة

عطاالله رجا محمد الحجايا[1]*، عبد الله محمود أحمد إبراهيم[1]، مها أحمد عمر السمهوري[2]، بسمة عودة سلمان الرواشدة[3]، محمد عبد الله الطوالبة[2]

[1] قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن

[2] قسم الفلسفة، كلية الآداب، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن

[3] كلية الأميرة رحمة الجامعية-جامعة البلقاء التطبيقية، الأردن

ملخّص

الأهداف: أصبحت مُعضلةُ قراءة النَّصّ القرآنيّ تثيرُ لدى قُرَّاء الإيديولوجيَّات المنفعيَّة في عصرنا الحاضِرِ حساسيَّةً مُفرطة أكثر من أيّ وقت مضى؛ إذ يَهُمُّهُم فهمُ جوانبِ ذلكَ النَّصّ السطحيَّةِ حَسْبُ، أمّا قراءاتُ النَّصّ المعاصرةُ فصنعت الحدثَ التنويريَّ؛ حيثُ تَعَدَّت جرأةُ ممارستها آلياتِ القراءةِ حدودَ النَّصّ لتغوصَ في أغواره، وحاولت كشفَ طبقاتِهِ المتواريةِ مدَّةً طويلةً مِنَ الزَّمن. من هنا، جاءت هذه الدراسةُ لِتُبَيِّنَ طرحَ أركون من خلال دراستِهِ النُّصوصَ القرآنيَّةَ منهجيَّةً تأويليَّةً تعتمدُ على مناهج العلوم المعاصرة، وتأخذَ بالحُسبان طبيعةَ القرآنِ المجازيَّةَ، وما يترَّتَّبُ على ذلك من تَعَدُّدِ دَلالةِ المفردات نفسِها باختلاف الزَّمان والمكان، واستحالة الأخذ بأُحاديَّة معنى النَّصّ القرآنيّ بالنَّظَرِ إلى أنَّ دَلالاتِهِ مفتوحةٌ ولا يمكن نفادُها.

المنهجية: اتبع البحث كُلاً من المنهج الأنثروبولوجي والتأويلي وتحليل الخطاب، في تتبع التأصيل المفاهيمي للتأويل، والكشف عن سمات ومظاهر القداسة، والمنهج التاريخي في البحث عن جذور قراءة النص الديني في الفكر الإسلامي عبر أطواره المتعددة من خلال منهجيَّةً تأويليَّةً تعتمدُ على مناهج العلوم المعاصرة.

النتائج: وعليه، فقد استعرضَ الباحثونَ القراءاتِ التأويليَّةَ وأشكالَ الفهم عامَّةً على نحوٍ موجز في الفكر الإسلاميّ التأويليّ، وتناولوها بوَصفِها ظاهرةً إنسانيَّة عامَّة؛ لذا رَصَدَوها ضمنَ هذه الرؤية، ثمَّ انتقلوا إلى عقدِ مقارنة بين التأويل وَفْقَ منظور التأويل الفقهيّ، والتأويل المستقبليّ الجديد الذي يطرحُهُ أركون.

الخلاصة: وَخَلُصَتِ الدراسة إلى بيان الأدوات التأويليَّة التي ارتكزَ عليها أركون في قراءتِهِ النَّصَّ الإسلاميَّ العامّ، والقرآنيَّ على نحوٍ خاصّ، المتمثِّلَةِ في الدراسة اللُّغويَّة، والمجاز، والتمييز بين المعنى وآثار المعنى، وكذلك المخيال، وأُحاديَّة المعنى، وصراع التأويلات.

الكلمات الدالة: أركون، التأويل، الفكر الإسلاميّ.

مقدمة

يطرحُ التأويلُ قضيَّةَ الفهم عبرَ ثلاثة أطراف: المؤلِّفِ، والنَّصِّ، والمتلقّي، ضاربًا بذلك العلاقةَ التقليديَّةَ التي كانت قائمةً بين المؤلِّف والقارئ، التي كانت تعني المطابقةَ بين قصد مؤلِّف النَّصِّ وفهم قارئه، وجاعلًا من هذه العلاقة انبثاقيَّةً تنفي قصدَ المؤلِّف، وتنشئُ للقارئ المحترف مساحةً حُرَّةً لإنتاج المعنى. من هنا، فإنَّ التأويلَ لم يَعُدْ مجرَّدَ استهلاك للنَّصِّ، وإنَّما يدخلُ في صُلب الإنتاج المعرفيِّ، فيذهبُ منَ الظاهر إلى الباطن ليغوصَ في أعماق الظواهر التراثيَّة والثقافيَّة.

وفي البحث في أُصول التأويل الفلسفيَّة نجد الفيلسوفَ الألمانيَّ شيلر ماخر أوَّلَ من طَوَّرَ هذا المفهوم، في كتابه "الهيرمونيطيقا"خاصَّةً، وتمثِّلُ التأويليَّةُ بالنسبة إليه حقلًا منَ النشاط يَتَّحِدُ فيه التأمُّلُ والممارسة ويتبادلان الأدوار، وجاء بعدَهُ دلتاي الذي أحلَّ مفهومَ الفهم محلَّ التفسير، فقال: إنَّ الفهم يُشَكِّلُ منفذًا إلى التجربة الإنسانيَّة، لِتَظهَرَ إضافاتُ هوسرل وهيدغر، ثمَّ البحثُ في فلسفة الشكِّ والارتياب التي أسَّسها ماركس ونيتشة وفرويد، ثمَّ الوصولُ في المطاف إلى البحث في المشترك والمُفترق بين التأويليَّة والتفكيكيَّة النقديَّة.

وفي العالَم العربيّ تعدَّدت مقارباتُ مفكّريهِ الفكريَّةُ المعاصرة؛ إذ شَغَلَهُمُ الواقعُ العربيُّ الإسلاميُّ المتعثِّرُ بتراثه، ومنهم: حسين مروة، وطيّب تيزيني، ونصر حامد أبو زيد، ومحمَّد عابد الجابريّ، وصادق جلال العظم، وحسن حنفي، وعلي حرب، وعبد الله العروي، وبرهان غليون، وطه عبد الرحمن، ومحمَّد أركون، ولكلِّ واحد منهم قراءتُهُ الخاصَّةُ التي تختلفُ باختلاف حقلِهِ الدَّلاليّ ومنطلقه الفكريّ.

وَتُعَدُّ مقاربةُ أركون التأويليَّةُ منَ المقاربات الجريئة والعميقة في مشروعه الفكريِّ النقديِّ والتاريخيِّ في قراءة الفكر العربيِّ الإسلاميِّ المعاصر؛ حيث تُلاحظ متابعاتُهُ الحثيثةُ لِما يتَّصلُ بمنتجات العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة على مستوى المنهج خاصَّةً؛ إذ نجد أنَّ منهجه ليس واحدًا بل متعدِّدًا، وهو يفيدُ من كلِّ العلوم الحديثة؛ إذ يزاوجُ بين تحليل النصِّ ألسُنيًّا وتحليله اجتماعيًّا تاريخيًّا، فَيَتَّبِعُ ما يُسمّى بتعدُّد المناهج، وقد أدَّت هذه المنهجياتُ إلى الممارسة التأويليَّة القائمة على الحفر والتنقيب والتفكيك، التي تندرجُ ضمنَ دراسات تاريخ الأفكار الذي أرسى دعائمَهُ الفيلسوفُ الفرنسيُّ ميشال فوكو(انظر: فوكو، ميشال، حفريات المعرفة، ص98-106).وَمِنْ ثَمَّ، تندرجُ أعمال أركون ضمن قراءات فلاسفة ما بعد الحداثة لحظةَ تَبَنّيه الممارسةَ التفكيكيَّة والحفريَّة بحثًا عن أغوار النصِّ وكنوزه؛ فهو لا يعترفُ بمعنًى شاملٍ كليًّا في النصّ، بل ينصُّ على خصوصيات العبارة، ونمط وجود النصِّ وتاريخيَّة تأسيسه وتكوينه، فالنصُّ مَعَهُ يغدو طبقةً جيولوجيَّة من نصوص تضربُ جذورَها في أعماق تاريخ العقل البشريّ.

وعليه، فمما لا شكَّ فيه أنَّ التأويلَ يتضمَّنُ كلَّ فعل قرائيٍّ يهدفُ إلى بناء المعنى، وذلك بالاستناد إلى أدواتٍ مفصَّلةٍ ومرجعياتٍ محدَّدةٍ وقواعدَ معيَّنةٍ في النَّظر والعمل. ويلتزم التأويلُ على نحوٍ كُلِّيٍّ بحدود البلاغة التأويليَّة، بِوَصْفِها خُلاصةَ تجارِبَ جماعيَّةٍ في تأطير الفهم وبلوغ الدَّلالة. وَمِنْ ثَمَّ، فإنَّ الحالة التأويليَّة تَظهَرُ بِوَصْفِها وجودًا معرفيًّا دائمَ التوسُّع والامتداد، وتمتلكُ آلياتٍ مختلفةً، وقد ارتكزت آلياتُ التأويل لدى أركون على مفاهيمَ عديدة، نذكُرُ منها مفهومَ الأسطورة "Myth"؛ حيث دعا إلى إعادة الاعتبار للفكر الأُسطوريِّ معَ تبيان وظائف ذلك المفهوم النفسيَّةِ والاجتماعيَّةِ والثقافيَّة، وطالبَ بأن يكون كلُّ تأويل للتراث واعيًا بدور العامل الأُسطوريِّ في تشكيل بِنية العقل الإسلاميّ، كما استدعى مفهوم المُتَخَيَّل، الذي يحظى في العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة بأهميَّة قُصوى؛ إذ يجب على دارس الفكر الإسلاميِّ أن يُبَيِّنَ عملَ المِخيال ووظيفتَهُ ودورَهُ في إنتاج المعنى، وذلك من خلال دراسةِ جدليَّةِ العامل العقلانيِّ والعامل الخياليّ(مصطفى، كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمَّد أركون، ص177).

واتَّخَذَ أركون منَ المجاز آليَّةً من آليات التأويل؛ متعاملًا معَ التأويل في الوقت نفسِه بِوَصْفِهِ وجهَ المجاز الآخر، واعتقد-استنادًا إلى فهمه التأويليّ- أنَّ الخِطاب القرآنيَّ خطابٌ مجازيّ، معَ تشديده على أنَّ المجاز ليس مجرَّدَ زينة لُغَويَّة، بل يمتلك بُعدًا إبستمولوجيًّا يفتحُ آفاق المعنى، إضافةً إلى كشفِهِ استخداماتِهِ المختلفةَ وعلاقاتِها بالمواقع الاجتماعيَّة وإرادة الفاعلين الاجتماعيين.

وقد تبنّى أركون، على المستوى التأويليّ، تعدُّدَ الدَّلالات التأويليَّة؛ وذلك نتيجة لتعدُّد المناهج المُستخدَمة في مجال الإسلاميات التطبيقيَّة، فهو يأخذ بالحسبان تاريخيَّةَ النصّ ووحدَتَهُ البنائيَّةَ وسياقَهُ الاجتماعيّ، وَيَقصِدُ به مجموعَ العوامل والظروف الاجتماعيَّة، الثقافيَّة خاصَّةً، التي أحاطت وتحيطُ بالمتكلِّم والسامع؛ لِذا تُنعَتُ بعواملَ وظروفٍ مواقعيَّة "سياق مواقعيّ"(عدنان، بن ذريل، (1981)، اللُّغة والدَّلالة، ص16). كما أنَّ الجزء محكومٌ بالنصّ الكامل، والنصَّ الكامل محكومٌ بدوره بأجزائه الأُخرى لِما له من علاقاتٍ تشابكيَّة وروابطَ مُحكَمة. وَتُعَدُّ القضيَّةُ التأويليَّةُ قضيَّةً مركزيَّةً في مشروع أركون؛ لأنَّه يرى أنَّ الصِّراعاتِ التاريخيَّةَ قائمةٌ على اختلاف فهم المعنى، سواءٌ أخطأَ كان أم صحيحًا، وأنَّ هدف السُّلطة في أشكالها المختلفةِ هو السيطرةُ على رِهانات المعنى، وكذلك احتكارُها(أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإيرادات الهيمنة، ص38).

وأكَّدَ أركون دور الواقع الاجتماعيّ "Social Reality" في إنتاج المعنى "Production of meaning" والتأثيرِ فيه، كما أكَّدَ أهميَّةَ المتلقّي في حلقات العمليَّة التأويليَّة، التي تشملُ المؤلِّفَ والنصَّ والمتلقي، وما يترتَّبُ على ذلك من ضرورة تَعَدُّدِ دَلالة النصِّ الواحد؛ وذلك نتيجةَ تَعَدُّدِ الأطراف المتلقّية حَسَبَ الواقع الاجتماعيّ والحضاريّ والمنهجيّ. وعليه، فقد كان مشروعُ أركون التأويليُّ منسجمًا معَ مشروعه الفكريِّ العامِّ الهادفِ إلى تحرير المعنى من الإكراهات اللاهوتيَّة والسياسيَّة والاجتماعيَّة؛ بُغْيَةَ تهيئة المجتمعات العربيَّة والإسلاميَّة لتقبُّل الحداثة والمساهمة فيها. ويركِّزُ أركون على التفريق بين لَحظَتَي القرآن الشفويَّةِ والكتابيَّة، والآثار التي خلَّفها هذا الانتقالُ على النصِّ والمعنى، فالمعنى –مِنْ منظورٍ أركونيّ- فعلٌ اجتماعيٌّ محكومٌ بالمِخيال الذي

يختزنُ الذاكرةَ الجماعيَّة "Group Memory"، واللُّغةُ أداةُ التواصل، أو كما يقول فتجنشتين "Wittgenstein" إنَّ المعنى "متأصِّلٌ في اللُّغة على نحوٍ يستبعد أيَّ معنًى للعالَم سابقٍ لها"(وليد عطاري، مفهوم الفلسفة في نظر فتجنشتين، ص310)، فالإنسانُ محورُ الفكر الأركونيّ، وهو صاحبُ الولاية على الكون والمعنى، وهو بذلك ينسجمُ في موقفه معَ فتجنشتين، ويلتقي مَعَهُ في أهدافه المعرفيَّة، وذلك بالبحث عن تأسيس "عالَم المعنى، والفكر، والخِطاب في المشروع البشريّ بما فيه من خصائصَ وحدودٍ معيَّنة لأحوال وجودنا. وهكذا، فإنَّ عالَمَ المعنى الذي نوجد فيه لم يَعُد مُعطًى مستقلًّا، وإنّما هو عالَمٌ يوجدُ وَيُعرفُ من خلال التعاملات القائمة بين البشر"(المرجع نفسه، ص325).

والقرآن، حَسَبَ رأيه، مرَّ بمراحلَ تأويليَّةٍ عِدَّةٍ قبل أن يصل إلى المرحلة الكتابيَّة؛ فهناك الناطقُ الأوَّل، الذي يعني به "الله" جلَّ جلالُه، وهناك الناطقُ الثاني، الذي يشير به إلى "الوحي"، وهو الذي ينقل قصدَ الأوَّل إلى "النبيّ"، وهناك الناطقُ الثالث، الذي يقصد به "النبيَّ"، الذي ينقلُ بدوره قصدَ الوحي إلى المتلقّين من جمهور الصَّحابة الذين عاصروا الرسول الكريم(أركون، أين هو الفكر الإسلاميّ المعاصر، ص127-128).إنَّ رحلة المعنى هذه تشكِّلُ خِطاباتٍ متداخلةً عِدَّة، فكلُّ عمليَّة نقل تشكِّلُ خِطابًا مستقلًّا له آليَّاتُهُ وخصائصُه، كما تشكِّلُ كلُّ مرحلة من هذه المراحل عمليَّة إزاحة للدَّلالة؛ فالنصُّ يفقد كثيرًا مِنَ الدَّلالات السيميائيَّة عند انتقاله منَ المرحلة الشفويَّة إلى المرحلة الكتابيَّة، ومن هذه الدَّلالات المفقودة يورد مفهومَ المعاني المرافقة؛ أي انفعالات الناقل والمتلقّي، والحوار بينهما حول المعنى، وما لهذا من أهميَّة في الدَّلالة. كما أنَّ الانتقال من المرحلة الشفويَّة الحَيَّةِ إلى مرحلة النصِّ التدوينيَّة تعني إلغاءَ صاحب النصّ؛ وذلك لأنَّه يصبحُ غيرَ موجود في لحظة قراءة النصِّ المكتوب، إضافةً إلى غياب ناقلي النصَّيْن الشَّفَوِيَّيْن الثاني والثالث، وما لذلك من أهميَّة في توضيح المعنى وتعديله بُغْيَةَ بيان قصد صاحب النصّ.

ويرى بول ريكور "P. Ricoeur" أنَّ قصدَ المتكلِّمِ الذاتيَّ يتداخلُ معَ معنى الخِطاب في حالة المنطوق (الشفهيّ)؛ إذ يُعَدُّ فهمُ ما يعنيه المتكلِّمُ وما يعنيه الخِطاب واحدًا(ريكور، بول، (2005)، صراع التأويلات، ص69). ولكنَّ قصد المؤلِّف ومعنى النصِّ يَكُفّان عن التطابق وعن التمازج في الخِطاب المكتوب؛ وبذلك تصير الكتابة رديفًا للاستقلال الدَّلاليّ الذي ينشأ عن فصل قصد المؤلِّف الذهنيّ عن قصد النصِّ اللفظيّ. كما يكون الخِطابُ في حالة المرحلة الشفويَّة معروضًا لفهم الفئات والطبقات الاجتماعيَّة جميعًا، في حين تَحْصُرُ المرحلةُ الكتابيَّةُ ذلك في طبقة المتعلِّمين والسُّلطة السياسيَّة، معَ تهميش الفئات الاجتماعيَّة غير المتعلِّمة. ومن هنا، تبدأ رحلةُ اختطاف النصِّ الأصيل، فبدلًا من كلمة الله الصافية في البَدء يكون لدينا فهمُ رجال الدِّين وهيمنةُ الكهنوت والسُّلطة السياسيَّة، وفي الوقت نفسِهِ يبدأ تدشينُ المرحلة الانغلاقيَّة في الفكر، وإسباغُ التعالي على ما هو معيش، وتحويلُهُ إلى معنًى أُحاديّ تتحكَّمُ فيه الطبقةُ العالمة، التي تتضمَّنُ رجالَ الدِّين والكهنوت، بِوَصْفِها الوحيدةَ القادرة على فهم النصِّ(أركون، (2009)، نحوَ نقد العقل الإسلاميّ، ص118).وعليه، فإنَّ الانتقالَ من مرحلة الخِطاب الشفهيّ إلى مرحلة المدوَّنة الرسميَّة المغلقة؛ أي مرحلة المُصحف المكتوب، لم تحدُث إلّا بعد حصول كثير من عمليات الحذف والانتخاب والتلاعبات اللُّغَوِيَّة، التي تحصلُ دائمًا في مثل هذه الحالات(أركون، (2009)، قضايا في نقد العقل الدينيّ، ص188).

تأسيسًا على ما سَلَف، فإنَّ أركون يُوَظِّفُ السيمنطيقا والسيميولوجيا التفكيكيَّةَ في خدمة النصِّ المُقَدَّس، محاولًا إنتاج معانٍ مغايرةٍ لما أنتجته عقولُ سُلطة المشرّعين والفقهاء خلالَ العهود المتتالية(سامي أدهم، (2011) الأركونيَّة: العقلُ في الإسلام، ص12)؛ فقد انحصر اهتمامُ التفسير التقليديّ في الإسلام في وضع القواعد التي عَدَّها صحيحةً ومهمَّة بالنسبة إلى المعنى، وباتت مَهَمَّتُهُ الرئيسةُ الكشفَ عن معناها الصحيح، انطلاقًا من أنَّ للنصِّ معنًى واحدًا، وأنَّ اختلافاتِ التفسير نابعةٌ من قصور في فهم المُفَسِّر عمليَّةَ الوصول إلى المعنى الحقيقيّ.

إنَّ هذا التوجُّهَ لم يكن نابعًا من جهل، وإنَّما من قصد إيديولوجيٍّ هدفُهُ الاستنادُ إلى جملة مِنَ التطابقات لتعميم الخِطاب الدينيّ الإسلاميّ، وإطلاقِ معانيه المُستنبِطة لكلِّ زمان ومكان، وإلى تغييب دور القارئ في عمليَّة الفهم وفي الأُفْقِ الثقافيّ والتاريخيّ لعمليَّة التفسير؛ إذ هي كينونةٌ تنتمي إلى سياق تاريخيٍّ وَأُفْقٍ ثقافيٍّ خاصَّين، وإلى تجاهل في تعامله معَ النصِّ، والمعنى أنَّ الذات المتلقّية محمَّلةٌ بالأسئلة والهواجس، وأنَّ الرِّهانات التي كُشِفَت عمدًا ليتحوَّلَ التفسيرُ إلى عمليَّة آليَّة يتحكَّمُ فيها مأثورُ السَّلَف وتضبطُ إيقاعَها قواعدُ اللُّغة العربيَّة اللازمانيَّة، تفترضُ أنَّ المعنى ثابتٌ في اختلاف الزمان والمكان؛ أي أنه معنًى مُطلق.

وقد أكَّدَ أركون أنَّ هذا المنهج يخالفُ أبسط أُسُس علم اللُّغة الحديث، الذي يَعُدُّ المفاهيمَ والمعانيَ تاريخًا يرتبط بالمكان والزمان والقوى المُسيطرة وأهدافها ومصالحها، كما أنَّ عمليَّة الفهم -من هذا المنظور التقليديّ- تصبحُ متعاليةً على التاريخ؛ فهي غيرُ قابلة للبحث العلميّ والنقد، وبمعنًى آخرَ، محاولة إسباغ بُعد أنطولوجيّ على اللُّغة، وإدخالها في حظيرة المُقَدَّس لأنَّها لُغةُ النصِّ المُقَدَّس، وهي اللُّغةُ التي اختارها اللهُ لتكونَ وسيلةً لنقل رسالته.

إنَّ هذا المنظور التقليديَّ -من وُجهة نظر بحثيَّة- يقودُ بالضَّرورة إلى عنصريَّةٍ لُغَوِيَّةٍ يرفُضُها العلمُ الحديث، هذا من جهة، ومن جهة ثانية تُعَدُّ اللُّغةُ جوهرًا صامدًا يُلغي حيويَّتَها التفاعليَّةَ والتطوُّريَّة، وما يزيد من خطورة هذا الفهم ذلك الارتباطُ العضويُّ بين الفكر وآليَّته، واللُّغة التي هي أداته؛ ممّا يؤدّي إلى حصر حدود التفكير وإغلاقها على نحوٍ كامل. وَيُظهِرُ هذا تضامنَ أركون معَ الفكر الإسلاميّ من خلال عَدِّهِ قابلًا للبحث والتطوُّر العلميّ؛ ليتماشى معَ مُعطيات العصر.

لقد كان الاجتهادُ الفقهيُّ مزيجًا منَ استنتاجات المخيال العامّ، والعقل، والنصّ، والواقع التاريخيّ. وَمِنْ ثَمَّ، فإنَّ مَهَمَّة الباحث المعاصر تكمُنُ في فصل هذه العناصر عن بعضها بعضًا لفهم حقيقة مضمونها. وتجري آليَّةُ البرهان على صحَّة الشهادة المُعتمَدة في الفقه بالنسبة إلى الحديث والسُّنن–

حَسَبَ أركون- على نمطٍ واحد متماثل قائم على إثبات نزاهةٍ جيّدةِ الضبط لكلّ فرد رُوِيَ عنه، وَمِنْ ثَمَّ باعتماد دليل السُّلطة التي تؤلّفُ المتنَ المرويَّ أو المنقول، وعلى هذا المنوال نرى أنَّ حدود المعرفة الإسلاميَّة بالمعنى الصحيح لحقيقتها العلميَّة حدودٌ مثبتة خلالَ قرون.

هكذا انتقل الفقه الإسلاميُّ منَ الاجتهاد المعتَمِدِ على الرأي والاستحسان والاستصلاح والاختلاف إبانَ مرحلة التكوين الإبداعيَّة التي سبقت تشكيلَ المدوَّنات الرسميَّة المغلقة للقرآن الكريم، والحديث النبويّ، وتأليف الأعمال الكبرى التي تشكِّلُ المرجعيات السُّنيَّةَ والشيعيَّة، والخارجيَّة المتمثِّلَةَ في كتب الأئمَّة المجتهدين مؤسِّسي المذاهب الإسلاميَّة، انتقل إلى تقييده؛ أي الاجتهاد، فحصرَهُ الفقهاءُ بالتطبيق الحرفيّ الصَّارم لقواعد التحقُّق من صلاحيَّة الاستنباط والإجماع والقياس طبقًا للتحديدات والمُجريات اللاهوتيَّة التي يعتمدُها ويؤيّدُها أتباع كلّ مذهب مندمج داخلَ الساحة الخارجيَّة المغلقة، منذ الآنَ فصاعدًا المرجعيات السُّنيَّة والشيعيَّة والخارجيَّة (أركون، نحوَ نقد العقل الإسلاميّ، ص91).

في هذا الصَّدد، يطالبُ أركون بتحرير الدِّين من الاستغلال الأيديولوجيّ، ومن سُلطة الفقهاء ورجال الدِّين الذين يزعمون احتكارَ الحقيقة المُقدَّسة، بتحرير النصّ المُقدَّس من إكراهات الاستخدام القصريّ، وإعادة الاعتبار للنصّ واستقلاليته. إنَّ القرآن –بِحَسَبِ أركون- "مجموعةٌ محدَّدَةٌ ومفتوحةٌ من نصوص باللُّغة العربيَّة يمكن أن نصلَ إليها ماثلةً في النصّ المُثبت إملائيًّا بعد القرن الرابع الهجريّ، وجملةُ النصّ المُثبت على هذا المنوال نهضت في آنٍ واحد بوظيفة أثر مكتوب وكلام تعبُّديّ"(أركون، الفكر العربي، ص32)، وهذا اللقاءُ بين "لهجة قريش" والفكر الدينيّ الإسلاميّ سيقود إلى طِراز جديد من ممارسة فعل التفهُّم، وجميعُ الضمائر التي تلقَّت الدعوى العربيَّة على أنَّها كلام الحقيقة ستقرِّرُ في سرد معنى الواقع بدءًا من تفسير النُّصوص القرآنيَّة، وسيحدث منذئذٍ توسُّعٌ مدهش لعالَم دَلالات اللُّغة العربيَّة(المصدر نفسه، ص56)، وقد ترتَّبَ على ذلك استحداثُ نُظم مساعدة لكلّ تفسير حتى تُستنبَط معاييرُ دقيقةٌ منَ العمل الإنسانيّ منَ الوحي، وكانت ممارسةُ المعرفة بما فيها التفسيرُ تستندُ خلالَ أكثر من قرن على روايات شفويَّة فرديَّة بهدف دعم أواصر الأُمَّة الإسلاميَّة الجديدة بفضل استخلاص معنى الكتاب المُنَزَّل، وهكذا نجد أنَّ التفسير التقليديَّ الموروث يتَّخِذُ موقفًا ثابتًا ومستمرًّا من نفس الأُسطورة*(1)، فلا يعترفُ بها، في حين أنه يولِّدُ بدوره حكاياتٍ أُسطوريَّةً تاريخيَّة(أركون، أين هو الفكر الإسلاميُّ المُعاصِر، ص128).

فالتفسيرُ يأخذ أهميَّتَهُ كعلم من عكسه التفاعلَ الإنسانيَّ معَ الوحي من خلال النصّ القرآنيّ، والمُفَسِّرُ قبل أن يكون شارحًا للقرآن هو إنسانٌ متأثِّرٌ بثقافة معيَّنة ومجتمع معيَّن لا يمكن فصلُهما عن خلفياته الثقافيَّة والسلوكيَّة الاجتماعيَّة والتصوُّرات المخياليَّة العامَّة السائدة، ففي مرحلة التنزيل كان الاهتمامُ مُنْصَبًّا على المفردات القرآنيَّة، إمَّا لأنَّ الألفاظ غيرُ مألوفة لدى عامَّة الناس أو لأنَّها أخذت تحمل دَلالاتٍ جديدةً لم تعرف لها العربُ مثيلًا في معجمها الدَّلاليّ، إضافةً إلى أنَّ وجود النبيّ من حيثُ هو مرجعيَّةٌ تفسيريَّةٌ كان يسهّلُ عمليَّة التفسير؛ إذ كان يوضِّحُ ما ليس مفهومًا، أو يرجِّحُ دَلالةً على أُخرى في حال اختلاف الصَّحابة، أو يُقِرُّ الدَّلالات رغم اختلافها، أو يصوِّبُ أو يعدِّلُ ما يرى أنه لا يَتَّفِقُ وَدَلالة النصّ.

وَبِذا، فقد كانت الغاية المحوريَّة هي توضيح النصّ وجعله مفهومًا أكثرَ للمؤمنين، ولكنَّ التفسير في مراحلَ سابقةٍ أخذ مناحيَ أُخرى غيرَ التوضيح حين ظهر التفسيرُ الفقهيّ، وهو ما يُعرف بِكُتب الأحكام؛ أي بيان الأحكام الفقهيَّة وفروعها والتدليل عليها، وهنا كانت بداية توظيف النصّ لخدمة أغراض خارجه، فوقع التعسُّفُ في تفسير الآيات لتحميلها منَ الأحكام الفقهيَّة وفروعها ما لا تحتملُها سياقاتُها ولا تعبّرُ عنه دَلالاتُها القرآنيَّة، فأصبح هذا النوعُ منَ التفسير مدخلًا للفقه والقرآن تابعًا للمذاهب الفقهيَّة وأغراضها المرتبطة بالسُّلطة والعِرق الاجتماعيّ. أمَّا التفسيرُ الكلاميُّ، فقد كانت مقاصدُهُ الكبرى تتحدَّدُ منَ التدليل على صحَّة المذهب الكلاميّ المُفَسِّر، والبحث عن شرعيَّة الآراء والاجتهادات الكلاميَّة في الآيات القرآنيَّة، معتمدًا في ذلك على آليَّة التأويل المجازيّ تارةً وعلى ثنائيَّة المُحْكَم والمتشابه تارةً أُخرى؛ أي جذب دَلالات النصوص إلى معنًى مُسبقٍ مُحَدَّدٍ سلفًا، معنًى يُعَدُّ جزءًا من منظومة فكريَّة فلسفيَّة تصوغُ رؤيتَها للواقع والتاريخ والعالَم(أبو زيد، النصّ، السُّلطة، الحقيقة، ص76).

هكذا جرى التلاعبُ في حدود الدَّلالات بتضييقها أكثرَ ممّا يسمح النصُّ أو توسيعِها أكثرَ ممّا يحتملُ حَسَبَ الضَّرورات والأغراض المطلوبة الخارجة عنِ النصّ نفسِه، وإسقاط البُعد التاريخيّ لأيّ عمل تفسيريّ افترض المفسرون إمكانيَّة أن يتجاوزَ فيه المُفَسِّرُ إطارَ واقعِهِ التاريخيّ، وأن يتبنّى موقفَ مُعاصري النصّ، فيفهمه كما فهموه في إطار معطيات اللُّغة التاريخيَّة عصرَ نزوله، وبعبارة أُخرى: إنَّ النصَّ صالحٌ لكلّ زمان ومكان؛ لأنَّهُ يحتوي كلَّ الحقائق، وَيُعَدُّ جامعًا للمعرفة التامَّة، ومثل هذا الاعتقاد يتناقض تمامًا معَ القول بضرورة اعتماد المُفَسِّر على المأثورات المرويَّة من الجيل الأول، أو الجيل الثاني على الأكثر، والوقوف عند فهمهم للنصّ وتفسيرهم إيّاه(أبو زيد، فلسفة التأويل، صص11-12)؛ لأنَّ النصَّ إذا كان مكتفيًا بذاته فلا حاجةَ

---

(1) الأُسطورة، في اللُّغة العربيَّة، هي: الحديث الذي لا أصلَ له، ومعظم المصادر العربيَّة ترى أنَّها باطل، والجمعُ الأساطير (الأباطيل)، وهي قصةٌ غير حقيقيَّة وبعيدة كلَّ البُعد عن الصِّدق. والمعنى العامُّ لكلمة الأُسطورة العربيَّة وكلمة "Myth" الإنجليزيَّة هو قصَّةٌ يعتقد بعضُهم أنَّها حقيقيَّة، ولكنَّها ليست كذلك، أو الحديث الذي لا أصل له. أمَّا لدى الباحثين والدارسين فتُستخدم على نطاق واسع لتشيرَ إلى قصَّة تتناقلها الأجيال، وتتناول الأساطيرُ عادةً شخصياتٍ مُقدَّسَةً، مثل الآلهة، أو شخصيات الأبطال ذوي القدرات الخارقة. وتنبع أهميَّة الأساطير من أنَّها المصدرُ الأول والأقدم لجميع المعارف والخبرات الإنسانيَّة، فهي جِماع التفكير والتعبير عن الإنسان في مرحلته البدائيَّة القديمة، وهي تعبّرُ عن حلم الإنسان الخارق صاحب الملكات المثاليَّة وعن قوى الطبيعة، وهي حكايات تولَّدت في مراحل التاريخ الأولى في محاولة تعميم ظواهر الطبيعة والمجتمع المختلفة وشرحها. والبطلُ في الأساطير كلّها يتغلَّبُ على قوى الطبيعة ويجعلها ثانويَّة، ويشكِّلُها في الخيال، وبمساعدة الخيال، وهي في الأغلب حكاياتٌ شفويَّة. انظر: لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفيَّة، (م2)، ص850 (بتصرُّف).

إلى مصدر خارجيٍّ كي يفسِّرَه، وإذا كان بحاجة إلى هذا المصدر فلا معنًى لتحديد ذلك بالمفسِّرين في حِقبة زمنيَّة معيَّنة، ثمَّ إنَّ التسلسل المنطقيَّ يفرضُ استنتاج أنَّ المعرفة الكاملة بالنصِّ قد حدثت فيما سبق ولا مجال لتطوُّر فهمه، ولكنَّ الاعتماد على تفسير الصَّحابة والتابعين لا يخلو من موقف اختياريٍّ يعتمد على ترجيحٍ بين الآراء، ولا سِيَّما أنَّ آراءهم ليست واحدةً في تحديد دَلالات النصِّ، وهذا الإجراءُ يعكسُ بدوره موقفًا تأويليًّا نابعًا من موقف المُفَسِّر وهموم عصره وإطاره الفكريِّ مهما ادَّعى الموضوعيَّة(المصدر نفسه، ص12).

إنَّ المُفَسِّرَ في علاقته بالنصِّ -من وُجهة نظر بحثيَّة- لا يستطيعُ إلغاءَ المسافة الزمنيَّة "Temporal Distance" التي تفصِلُهُ عنِ النصّ، فيدمجُهُ في هموم عصره ووسطه الثقافيِّ وصراعاته الفكريَّة والسياسيَّة وإشكالياته الاجتماعيَّة، ويعني ذلك التفكيرَ خارجَ التاريخ أو فوقَه، وَمِنْ ثَمَّ لا صدقيَّة عمليَّة الفهم وأسطرتها، وأنَّ النُّصوص التفسيريَّة ليست منفصلةً عن واقعها التاريخيِّ والثقافيِّ الذي تشكَّلت في إطاره. وهكذا، نجدُ أنَّ النصَّ يعيشُ إكراهاتِ القراءة الأيديولوجيَّة الفقهيَّة الإسلاميَّة والسُّلطويَّة، وإكراهات القراءة الحرفيَّة المثبِتة لِدَّلالة النُّصوص عند مستوى دَلالة القراءة الأولى التاريخيَّة في المرحلة التدشينيَّة الأولى، وهي قراءةٌ أيديولوجيَّة تعتمدُ صلاحيَّةَ النصِّ لكلِّ زمان ومكان، وتعتمدُ مقولةَ فهم الخِطاب كما فهِمَهُ المعاصرون لنزوله اعتمادًا على عُمق إيمان الجيل الأول (الصَّحابة) من جهة، وعلى صِلتهم اليوميَّة المباشرة بالنبيِّ- عليه السلام- من جهة أُخرى. وبذلك ترتبطُ المعرفةُ التفسيريَّةُ عمومًا بالمخيال الدينيِّ القائم على عُمق العاطفة من جهة، وبمدى الخضوع والإذعان في السلوك الدينيِّ المتمثِّلِ في العبادات من جهة أُخرى، أكثرَ منَ ارتباطها بتطوُّر وعي المجتمع التاريخيِّ. والنصُّ ليس مساحةً مسطَّحة تشفُّ عن معناها، أو عمقًا يختبئُ فيه المعنى، وإنَّما هو حَيِّزٌ تتعدَّدُ سطوحُهُ وعمقٌ لا قرارَ له(حرب، علي، نقد الحقيقة، ص22).

ولا يهدفُ أركون إلى لملمَة التراث وتحقيقه، كما يفعلُ غالبيَّةُ المستشرقين، ولا يتعاملُ مَعَهُ كجوهر ثابت، كما يفعلُ السلفيون، بل يهدفُ إلى نقده وتحليله وفكِّ مفاصلِهِ لُغَويًّا وإبستيمولوجيًّا، وإظهارِ ما هو فاسدٌ وخاطئٌ في البراهين الفقهيَّة المُتوارَثة، التي لا تنتجُ سوى معنًى إكراهيٍّ للنصِّ يتعارضُ معَ قصديَّته ومعَ قصديَّة مؤلِّفه، وذلك بتحويله إلى أداة تُستَغَلُّ لتحقيق أهداف دنيويَّة؛ لِذا كان أحدُ أهمِّ أهداف المشروع الأركونيِّ تحقيقَ القطيعة الإبستيمولوجيَّة معَ الفكر الفقهيِّ التقليديِّ بِوَصفِهِ يتعاملُ معَ التراث الإسلاميِّ بحياديَّة باردة، ولكنَّهُ لا يستخدمُ المنهجياتِ العلميَّةَ الحديثة التي استُخدِمَت في دراسة المسيحيَّة واليهوديَّة معَ النصِّ القرآنيِّ والتراث الإسلاميِّ عمومًا، معتبرًا ذلك انحيازًا ضدَّ الإسلام. ويقتضي الخروجُ من هذا الواقع إيجادَ فكر نقديٍّ عربيٍّ إسلاميٍّ يستخدم المنهجياتِ العلميةَ الحديثة في خدمة النصِّ القرآنيِّ والتراث الإسلاميِّ؛ بُغْيَةَ التخلُّصِ منَ البُعد الأنطولوجيِّ والانتقال إلى البُعد الإبستيمولوجيِّ المنفتحِ على مُستجدّات الحداثة؛ لجعل الحضارة الإسلاميَّة، ذات التكوين المتشعِّب، حضارةً مقروءةً ومقبولةً للعالَم الغربيِّ، والتعاملِ مَعَها بِوَصفِها حضارةً متقدِّمةً ومتطوِّرةً إلى جانب مثيلتها المسيحيَّة.

وحاول أركون إلغاءَ الهيبة العُليا التي تدَّعيها المرجعياتُ اللاهوتيَّة، وفي الوقتِ نفسِه إلغاءَ عمليَّة عَدِّ التراثِ المرجعيَّةَ الوحيدة التي تسلَّطت على الفكر الإسلاميِّ خلالَ أربعةَ عشرَ قرنًا، وباسمِ تقديسِهِ ألغت المرجعياتُ اللاهوتيَّةُ البحثَ والتجديدَ الفكريَّ، جاعلةً حقَّ التشريع محصورًا في الأئمَّة التاريخيين. وقد ألغى هذا التسلُّطُ الطاغي النُّصوصَ المُقَدَّسة، كما ألغى مشاركةَ الشُّعوب التي دخلت في الإسلام من غير العرب في إنتاج المعنى(أركون، تاريخيَّة الفكر العربيِّ الإسلاميِّ، ص8)، ولا سِيَّما ذات الحضارات العريقة كالفارسيَّة مثلًا، عدا عنِ المجتمعات الهامشيَّة التي كانت لها مساهماتُها في تكوين معنى الإسلام العامِّ، التي تتبوَّأ مكانًا منَ التراث الدينيِّ.

وَبِذا، فإنَّ التراث الدينيَّ ليس هو ما جاءت به النُّصوصُ التأسيسيَّة الأولى حَسْبُ، وإنَّما هو نصٌّ ثانويٌّ نُسِجَ، وما زال يُنسَجُ، حولَ النصِّ المُقَدَّس، وقد ألهمت النُّصوصُ القرآنيَّةُ، وما تزالُ تُلهِمُ، تأويلاتٍ متغيِّرةً زمانيًّا ومكانيًّا، كما هو شأنُ كلِّ نصٍّ غزيرِ المعاني، قصصيِّ البنية، رمزيِّ المقاصد(المصدر نفسه، ص65)؛ لِذا يرى أركون أنَّ الفكرَ الإسلاميَّ المعاصرَ بحاجة ماسَّةٍ إلى أن يدركَ معنى القطيعةِ المعرفيَّةِ لينتقلَ من مرحلةِ إنتاج المعاني الأُسطوريَّةِ واستهلاكها المخياليِّ إلى مرحلةِ ربطها بالتاريخيَّة في كلِّ ما يطرَحُهُ ويعالجُهُ من مشكلات دينيَّةٍ ولاهوتيَّة وفلسفيَّة وثقافيَّة (المصدر نفسه، ص65).

لقد كانت مَهَمَّةُ التأويل في تاريخ الفكر الإسلاميِّ إزالةَ التعارضات الدَّلاليَّة بين أجزاء النصِّ القرآنيِّ دونَ إدراك أنَّها ناشئةٌ عَنِ التعامُل مَعَهُ بِوَصفِهِ وحدةً كليَّةً ناشئةً، وهي تعارضاتٌ تَسهُلُ إزالتُها بالعودة إلى سياق التنزيل وأسباب النزول(أبو زيد، (2005)، الخطاب والتأويل، ص120).

ويشترطُ أركون ضرورة تمثُّل زمنِ الحَدَثِ القرآنيِّ التأسيسيِّ، والعملِ على الكشف عن سِماتِهِ ومميزاتِهِ السيميائيَّةِ والأنثروبولوجيَّةِ والتاريخيَّة، من خلال:

أ. تحديد نظام اللُّغة العربيَّة بين (550-632م)؛ فلا يمكنُ إعادةُ قراءة الخِطاب القرآنيِّ بِوَصفِهِ خِطابًا فكريًّا في مرحلة زمنيَّة خاصَّة، إذا لم نأخذ بالحُسبان اللُّغةَ آنذاك، وطريقةَ التعبير السائد والمفرداتِ المُستخدَمةِ، وعلاقةَ كلِّ ذلك بالزمن ومشروطيَّة استعمالها.

ب. دراسة الأساطير والشَّعائر والأديان في الشرق الأوسط القديم.

ج. التوسُّع في مفهوم مجتمع الكِتاب المُقَدَّس (اليهوديَّة والمسيحيَّة والإسلام).

د. ضرورة إعطاء أولويَّة لوحدة النصِّ القرآنيِّ بِوَصفِهِ عملًا كليًّا تتشابكُ فيه كلُّ مستوياتُ الدَّلالة والمعنى، التي تستندُ إلى ما يسمِّيهِ أركون بنيةَ الميثاق المركزيَّة، والتخلّي عن ممارسة التفتيت الناجم عنِ التخصُّص في العلوم(أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخِطاب الدينيّ، ص105-109).

ويعني أركون، من خلال طرحِهِ العودةَ إلى اللُّغة العربيَّة في حِقبة التأسيس، استعادةَ المدَّة المذكورة، وهذا غيرُ ممكن –كما يرى أركون نفسُه- إلّا بأن نعيشَ لحظةَ المؤلِّف كما هي. وهذا فَهْمٌ وارد في التأويل المسيحيّ التقليديّ السابق على الفِكر التأويليّ، بالنَّظَرِ إلى أنَّ غايةَ المُؤوِّل هي الوصول إلى معنًى موجودٍ سابقًا وصحيح، بمعنى العودة إلى أُحاديَّة المعنى التي رفضها، وهو غيرُ ممكن لأنَّ اللُّغة العربيَّة لا تحوي-مثلَ اللُّغات الأُخرى- تاريخَ مفردات يُبَيّنُ تطوُّرَها ويوضِّحُ تغيُّرَ دَلالاتها، وَمِنْ ثَمَّ فإنَّ هذا التمثُّلَ لا يتجاوزُ افتراضاتٍ تصوُّريَّةً عبرَ التخيُّل ولملمةِ المعلومات المُبعثرة ومحاولةِ تأسيس معنًى عليها، وهذا يخدمُ عمليَّةَ الفهم.

كما أنَّ دراسة الأساطير والشعائر ومفهوم مجتمع الكِتاب المُقدَّس يعني فهمَ النصِّ ليس من داخلِهِ بل من مُعطياتٍ خارجَ سِياقه، وهذا يتناقضُ معَ الفهم الهيرمينيوطيقيّ الحديث؛ فهايدجر "Heidegger" طالبَ بضرورة الإنصات إلى النصِّ وعدم فرض مقولات القارئ الذاتيَّةِ عليه؛ إذ جعل مَهَمَّةَ القارئ "أن يترك النصَّ يكشفُ عن نفسِهِ وأن يُنصتَ له ويحاوِرَه"(وجيه قانصو، الفعاليات الحاضرة والمغيَّبة في فهم النصِّ الدينيّ، ص112).

كما أنَّ بول ريكور، الذي يرجعُ إليه أركون كثيرًا، بل يعتمدُ عليه في فهمه لعمليَّة التأويل، يقولُ بوجود قصديَّةٍ خاصَّة بالنصِّ المكتوب لا تتطابقُ بالضَّرورة معَ قصديَّة المتكلِّم الذي صدرَ عنه، ولا تتطابقُ معَ قصديَّة المفسِّر الذاتيَّة بل معَ ما يراهُ النصُّ، فما يراهُ النصُّ-بِحَسْبِ ريكور- هو أن يلقِيَ بنا داخلَ معناه، وأن يجعلَنا نأخذُ الاتجاه نفسَهُ الذي يضيئهُ النصُّ نفسُه(المصدر نفسه، ص112).

وكذلك فإنَّ كلَّ مُفَسِّر يُفَسِّر القرآنَ بِحَسْبِ النظام المعرفيّ السائد في عصره، "ولكلِّ قارئٍ الحقَّ في أن يجرِّبَ مفهوماتِهِ ويمتحنَها، وكلَّ واحد يحملُ عليه معناه ويقرأه بحسب استراتيجياته، والكلّ بذلك سواءٌ أمعاصرين كانوا أم قدماء"(علي حرب، أوهام الحداثة: قراءة في المشروع الأركونيّ، ص31).

إنَّ اشتراطات أركون لفهم النصِّ القرآنيّ -من وُجهة نظرٍ بحثيَّة- تحيلُنا إلى أولويَّة الحِقبة الأولى منَ التفسير وإعطائها أهميَّةً على أيِّ فهم أو تفسير لاحق، وتحديد أيِّ فهم لاحق بالفهم في حِقبة التدشين، وهذا فهمٌ سَلَفِيٌّ للتفسير يتعارضُ معَ ما يطرَحُهُ أركون من أهميَّة المتلقّي وعدم محدوديَّة الدَّلالة، كما أنَّ التوسُّعَ في مفهوم مجتمع الكتاب يُحيلُنا إلى المنهج الاستشراقيّ الذي نقدَهُ أركون، وهو منهجٌ لا يهتمُّ إلّا بمدى أثر الديانتين المسيحيَّة واليهوديَّة في القرآن، وإعطاءِ أولويَّةٍ لوحدة النصِّ القرآنيّ مفهومٌ سَلَفِيٌّ يكونُ بعد مدَّة من تدوين القرآن بهدف تأكيد صحَّة ترتيبه، وما ورد فيه، وأيُّ اختلافات بين النُّصوص ترجعُ إلى عدم الفهم الصحيح.

إنَّ خُلاصة ما شَغَلَ أركون من هموم فكريَّة ومعرفيَّة خلالَ خمسين سنة هو الحديثُ عن قضايا الحاضر الراهن الحسَّاسة من خلال ربطها بجذور التراث البعيدة، وهي منهجيَّة أركون المشهورة باسم "التقدميَّة التراجعيَّة"، بمعنى أنه يسلِّطُ أضواءَ الماضي على الحاضر وأضواءَ الحاضر على الماضي لكي يضيء الماضي والحاضرَ في آن. فنحن لا نستطيع أن نفهم حاضرَ العرب والمسلمين جيِّدًا إن لم نفهم ماضيهم على نحوٍ جيِّد أيضًا؛ ولذا لا بُدَّ من دراسة ظاهرة الانحطاط والتراجع العربيّ ضمن منظور المدَّة الطويلة، كما يرى أركون؛ أي من خلال التأسيس لِما أُطلق عليه منذ الثمانينيّات "علمُ الإسلاميَّات التطبيقيَّة"، الذي هو علمٌ يسعى إلى إدخال جميع المُستجدَّات التي توصَّلت إليها العلومُ الإنسانيَّة واللسانيَّة لتطبيقها على تراثنا العربيّ والإسلاميّ(أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيديَّة، ص174). لكنَّ أركون لم يُطَبِّقْ تلك المنهجياتِ وَفْقَ أُصولها من ناحية، ولم يلتزم من ناحية أُخرى بمتطلَّبات المنهج العلميّ الأساسيَّة.

إنَّ تبنّي أركون القراءة التراجعيَّة جاء لتحقيق مَهَمَّتِها، وهي العودةُ إلى النصِّ المكتوب لمحاولة استرجاع النصِّ الشَّفويّ، وذلك من خلال القراءة التزامنيَّة التي تعني العودةَ إلى زمن النصِّ لكي تقرأ مفرداتِهِ بمعانيها السائدة آنذاك. ويحدِّدُ أركون عناصرَ القراءة التزامنيَّة بأنَّها قراءةٌ تعاينُ القرآنَ في كليَّته، وتخترقُ التراكماتِ الدَّلاليَّةَ والسيميائيَّةَ التي صاغتها القراءاتُ التراثيَّة، وهي قراءةٌ تأويليَّةٌ للنصِّ القرآنيّ تجمع بين التحليل اللُّغويّ والتاريخيّ والفكريّ، وتنطلقُ من أنَّ لُغة النصِّ لا تتوقفُ عن توليد المعنى، وهي معينٌ له لا ينضبُ، وينجمُ عنها التوصُّلُ إلى معنًى ناجزٍ للنصِّ، وهي ليست تفسيرًا للقرآن وإنَّما تعالجُ نصَّهُ دون رغبة في توظيف النصِّ، وتهدفُ إلى إخضاع النصِّ لسياقه التاريخيّ(أركون، الإسلام، أوروبا الغرب، ص66).

إنَّ هذه القراءات، إضافةً إلى تعذُّرِ تحقيقها من وُجهة نظر بحثيَّة- تفترضُ إصابةَ معنى النصِّ الحرفيّ، أو العثورَ على معناهُ الأصليّ، أو القبضَ عليه –حَسَبَ تعبير أركون-، وهذا يتعارضُ معَ تعدديَّة المعنى التي يقول بها أركون، ومعَ مفهوم آثاره بِوَصفِهِ ما يفهمُهُ المتلقي، وليس المعنى في ذاته، ولا يمكنُ- حَسَبَ فهم أركون للتزامن-"أن يتموضَعَ القارئُ بصورة كاملة في زمن النصِّ؛ فلكلِّ قارئ استراتيجيَّتُه"(علي حرب، أوهام الحداثة، ص85)، وأدواتَهُ المعرفيَّةُ ومنهجياتُه.

ممّا سَلَف، نرى أنَّ تأويليَّة أركون التوليفيَّةَ أوقعتهُ في تناقضات حادَّة لم يستطع إدماجَها في مشروعه التأويليّ، فاستخدامُهُ المفهومَ الماركسيَّ الأيديولوجيَّ بهدف تعرية الخِطاب الإسلامي جَعَلَهُ مُلغًى بل مُشَوَّهًا من خلال إحلاله مفهوم المخيال مكانَ بنية الفكر الفوقيَّة، التي تعني في الماركسيَّة انعكاسَ العلاقات الاجتماعيَّة وعلاقات الإنتاج من خلال الفكر، وَمِنْ ثَمَّ فإنَّ الأيديولوجيا تُزَوِّرُ الواقعَ بدلًا من أن تُعبِّرَ عنه. لكنَّ الأيديولوجيا والمخيال –حَسَبَ أركون- منتجان مثاليان لا يعكسان الواقع، كما بيَّنَ ماركس أنَّنا "لا نستطيعُ فهمَ الكتابات المثاليَّةِ المرتبطةِ بنشاطات الوجود الإنسانيّ وتفسيرَها من منظور كتاب مثالي، بل من خلال النشاطات العمليَّة"(المصدر نفسه، ص81).

كما أن تبنّي أركون المنهجياتِ الألسنيَّةَ يتعارضُ معَ عَدِّها نصًّا، واللُّغةُ مصدرُ الفهم، وتحقيقُ الفهم من خارج إطار النصِّ ذاته غيرُ جائز؛ إذ ينبغي

تحقيقُهُ من خلال علاقاته وآلياته الخاصَّة.

إنَّ إشكاليَّة قراءة النصِّ القرآنيِّ عند أركون تكمنُ في أنه يختارُ منه نصوصًا محدَّدةً حدًّا تقلُّ عن (30) آية من مجمل القرآن، هي: سورتا الفاتحة والعلق، وآيةٌ من سورة التوبة، وآياتٌ من سورة الكهف، وآياتٌ من سورة يوسُف، ليطبِّقَ عليها منهجَهُ التأويليَّ. واختيارُهُ هذه العيناتِ المُنتقاةَ يدلُّ على أنَّ معيارَهُ إظهارُ عناصر قراءته للنصِّ، وهي: التاريخيَّة، والأنثروبولوجيا، والسيمياء، والألسنيَّة، وهو بذلك لم يقتَفِ أثرَ نولدكه، الذي أشاد به كثيرًا؛ حيث تناولَ النصَّ القرآنيَّ كاملًا على الرَّغم من تأكيده كليَّتَهُ على نحوٍ مستمرٍّ، وضرورة التقيُّد بالمنهجيَّة التاويليَّة التي تتعامل مَعَهُ بِوَصفِهِ وحدةً واحدة؛ إذ إنَّ المعنى الجزئيَّ يُفهم من خلال سياق النصِّ القصير (السورة)، وكذلك النصِّ الكامل، كما أنَّ النصَّ الكامل يُفهم من خلال أجزائه. هذه إحدى بديهيات الهيرمينيوطيقا التي تجاهلَها أركون في تأويله للنصِّ، إضافةً إلى نقده الحادِّ للمدارس الفقهيَّة التي كانت تقتطِعُ من سياق النصِّ آيةً أو آياتٍ وتستخدِمُها شاهدًا على حُكم شرعيّ.

وفي هذا السياق، يوحي عنوانُ أحد كتب أركون (القرآنُ مِنَ التفسير الموروث إلى تحليل الخِطاب الدينيّ) بأنَّهُ بِصَدَدِ تحليلِ كاملِ بنيةِ النصِّ، لكنَّ محتواهُ يرمي إلى غير ذلك، ولقد كان الأقربُ إلى الصَّواب وَسْمَهُ بِـ"نصوصٌ قرآنيَّةٌ مِنَ التفسير الموروث إلى تحليل الخِطاب القرآنيّ". كما استخدم نصوصًا محدودةً ومتفرِّقةً مِنَ النصِّ القرآنيِّ بِوَصفِها شواهدَ على تاريخيَّة القرآن (سورة التوبة)، وقصصيتِه (سورة الكهف، سورة يوسف)، وبحث عن مفاهيمَ أنثروبولوجيَّةٍ مثل المُقَدَّس والعنف، وأُخرى لتدلَّ على آليَّة طمس التحرير في الفاتحة. وهكذا، فإنَّ آليَّتَهُ هي الاستشهادُ بنصوص منَ النصِّ على فكرة مُسبقة لديه، تمامًا مثل المنهج الفقهيّ، معَ اختلاف في الغاية والهدف.

ويطرح أركون مُسَلَّمات القراءة التفسيريَّة التقليديَّة ليقارنها بِمُسَلَّمات قراءته التأويليَّة، وهذه المُسَلَّمات –حَسَبَ قوله- هي:

أ. اللهُ موجودٌ، فهو الذي هو، ولا أستطيع أن أتحدَّث عنه على نحوٍ مطابق أو صحيح إلّا من خلال الكلمات التي اختارها هو نفسُهُ واستخدمها في كلامه.

ب. تكلُّمُ اللهِ إلى جميع البشر باللُّغة العربيَّة لآخر مرَّة من خلال محمَّد عليه السلام.

ج. استُقبِلَ كلامُ اللهِ وَجُمِعَ في مدوَّنة صحيحة موثوقة هي القرآن.

د. اللهُ يقولُ كلَّ شيء عن كينونتي ووجودي، وعن كينونة العالَم ووجوده، وعن وضعي في العالَم، وعن قدري ومصيري، ولا يمكنني أن أرفضَهُ في أيّ شيء ولا في أيّ لحظة.

هـ. كلُّ ما يقوله اللهُ هو الحقيقة، كلُّ الحقيقة.

و. يمكنني معرفة الحقيقة عن طريق الاستعانة بأقوال الجيل الشاهد.

ز. كلُّ مؤمن ينبغي أن "يؤمن لكي يفهم، وأن يفهم لكي يؤمن"(أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخِطاب الدينيّ، ص121-122).

وَحَسَبَ أركون، فإنَّ هذه المُسَلَّمات ظلَّت توجِّهُ جميعَ مجالات الفكر الإسلاميّ حتى الوقت الحاضر. وعليه، فيرى الباحثون أنَّ أركون يتجاهلُ التراثَ الفلسفيَّ الإسلاميَّ بمختلف أطيافه، الذي تُراوحُ بين التوفيق بين الوحي والعقل والفلسفة من جهة، والإلحاد، مثل ابن الراوندي، من جهة ثانية.(2)

وهذا لا ينسجمُ معَ البحث العلميّ ولا معَ حقيقة التراث الفكريّ الإسلاميّ، ولا سِيَّما في المدَّة التي يَعُدُّها أركون نفسُهُ حِقبةً ذهبيَّة. ويطرحُ أركون مُسَلَّماتِهِ التي تحكم تأويلَهُ، التي يراها قطعيَّةً على مستوى الفهم معَ مُسَلَّمات التأويل التقليديَّة، التي ستتحكَّمُ في قراءته النصَّ القرآنيَّ وَتُلَخِّصُ لمشروعه الفكريّ العامّ، وهي:

أ. الإنسانُ يشكِّلُ مشكلةً محسوسة بالنسبة إلى الإنسان.

ب. معرفةُ الواقع على نحوٍ صحيح أو مطابق هي مسؤوليَّتي وحدي.

ج. تشكِّلُ معرفةُ الواقع جهدًا متواصلًا من أجل تجاوز جميع الإكراهات التي تَحُدُّ من شرطي الوجوديّ بِوَصفي كائنًا حيًّا، ومتكلِّمًا، وسياسيًّا، وتاريخيًّا، واقتصاديًّا.

---

(2) ابن الراوندي، أبو الحسن أحمدُ بنُ يحيى بنِ إسحق، يُنْسَبُ إلى قرية راوند الواقعة بين أصفهان وكاشان في فارس، وُلد عام 210هـ، وتوفِّي في الأربعين من عمره. ويقالُ إنَّه درس على الشيخ الصوفيِّ أبي حفص الحدَّاد (-252هـ)، واعتنق الاعتزال، ثمَّ تركَهُ واعتنقَ التشيُّع، وكتب (فضيحة المعتزلة) ردًّا على كتاب الجاحظ: (فضيلة المعتزلة)، وقد خرج من بغداد بعد 245هـ عائدًا إلى الشرق، وتوفِّي قبل عام 270هـ،وله كتابٌ اسمُهُ (الدامغ)، وقد ردَّ عليه الخيَّاط المعتزليُّ في (الانتصار)،واتُّهِمَ بالزندقة والإلحاد، وربَّما يكونُ أسلوبُهُ الاستفزازيُّ في الردِّ على خصومه سببًا في توجيه تلك التُّهمة إليه، وقد يكونُ تأثُّرُهُ أيضًا بالورَّاق، الذي ربَّما قابلَهُ ببغدادَ أو قرأ كُتُبَه، دافعًا إلى ذلك وسببًا فيه. ويلاحظ أنَّه ألَّفَ كتابَ (التاج) في نُصرة المعتزلة على طريقته عندما كان ما يزالُ معتزليًّا، لكنَّ أبا عليٍّ الجبائيّ (-303هـ) ردَّ عليه واتَّهمه بالقول بِقِدَمِ العالَم. وله أيضًا كتابُ نَعت الحكمة وكتابُ الفريد أو الفرند، والأوَّلُ في حكمة الله ومقتضياتها، والثاني في النُّبُوَّات. أمّا أشهرُ كتبه لدى خصومه فكتابُ (الدامغ)، وكتابُ (الزمُرُّد)،وقد كان الأخيرُ حوارًا أجراهُ معَ الورَّاق، ضمَّنَهُ ردًّا عليه ضدَّ المانويَّة.

انظر: رضوان السيِّد، المفكِّرون الأحرار في الإسلام، مجلَّة التسامح، مجلَّةٌ فصليَّة فكريَّة إسلاميَّة، تصدرُ عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينيَّة في سلطنة عُمان، العدد الثالث والعشرون، صيف 1429هـ/ 2008م.

د. المعرفةُ خروجٌ متكرّرٌ خارجَ حدود سياج المُغلق، الذي يميلُ كلُّ تراث ثقافيٍّ إلى تشكيله بعد أن يعيش مرحلةَ البلورة المكثَّفة.

هـ. يتوافقُ هذا الخروجُ معَ مسارين في آن، هما: المسارُ الصوفيُّ الذي يقوم بحركة روحيَّة لا تستقرُّ في أيّ مرحلة من مراحل السلوك نحوَ الله، ومسارُ الباحث الذي يَتَّخِذُ البحثَ العلميَّ ممارسةً نضاليَّة وَيَعُدُّ الخِطابَ العلميَّ حلًّا تقريبيًّا مؤقَّتًا؛ أي أنَّهُ مدعُوٌّ إلى تجاوزه في مرحلة لاحقة(أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخِطاب الدينيّ، ص123).

بناءً على ما سَلَف، يرى الباحثونَ أنَّ هذه المُسَلَّمات أو المُحدِّدات يمكن ربطُها بعناصر المشروع الأركونيّ العامَّة؛ فهي تشيرُ إلى الأنسنة بِعَدِّ الإنسان محورَ الكون من جانب، وضرورة أن يحكم علاقةَ الإنسان بالإنسان وحدةُ النَّوع وليس الانتماءَ العِرقيَّ أو الدينيَّ أو السياسيَّ، وأنَّ المتلقّي مصدرُ المعرفة؛ بمعنى نفي أيّ بُعد فوقَ طبيعيّ يتحكَّمُ في فهم الإنسان وَيُحَدِّدُ له مسارَهُ وحدودَه. وعليه، فإنَّ جميع الإكراهات التي تُمارَسُ ضدَّ حُريَّة الإنسان في التفكير، سواءٌ أسياسيَّةً كانت أم دينيَّةً أم اجتماعيَّةً، هي عملياتٌ غيرُ مشروعة، وهي نفيٌ لاعتراف الإنسان بإنسانيَّة الآخرين، وَتُعَدُّ رفضَ الجميع أنواع المشروعات الشموليَّة التي تتحكَّمُ في الفكر بِوَصفِها عوائقَ ضِدَّ حريَّة الإنسان تحولُ دونَ فهمِهِ للكون وللحياة.

إنَّ الحقيقةَ قضيَّةٌ نسبيَّةٌ غيرُ محدودةٍ بفهم معيَّن أو بنتائجَ محدَّدة. وعليه، فهناك أسئلةٌ مشروعة، هي: ما توجُّهاتُ التأويل؟ وما مفهومُ اللُّغة؟ وما حدودُ الفهم وآلياتُ تحقُّقه؟ وما آلياتُ التواصل ومعوّقاتُها؟ وهي أسئلةٌ ليس لها ذكرٌ ضمنَ هذه التوجُّهات العامَّة وغيرِ المحدَّدة على الرَّغم من مشروعيَّتها.

أدوات التأويل وَفْقَ المنهجيَّات الحديثة في قراءة الفكر الإسلاميّ:

تتحدَّدُ أدواتُ التأويل من خلال توجُّهات المؤوِّل واستراتيجياته في الوصول إلى المعنى أو إلى الفهم، سواءٌ أنصَّا شفويًّا كان المُعطى المرادُ تأويلُهُ أم كتابيًّا، أم أثرًا فنيًّا، أم وجودًا ماديًّا أم رمزيًّا، أم شعورًا يعبّرُ عن إحساس.

وَرَغمَ أنَّ كلمة المعنى تبدو للوهلة الأولى محدَّدةً ومفهومةً فإنَّها حَمَّالَةٌ للمعاني التي تتقاربُ وتتباعدُ حَسَبَ المُستخدِم؛ فالمعنى قد يدلُّ على الشيء المُتعارَفِ عليه من خلال اللفظ المحدَّد، أو قد يشيرُ إلى المضمون فَيُظهِرُ ما تضمَّنَهُ اللفظُ من مُراد وقصد. إذن، قد يكونُ المعنى كيانًا ذهنيًّا تصوُّريًّا أو رمزيًّا، وقد يكون مفهومًا، أو إجراءً، أو حركةً تعبيريَّة، والمشتركُ في جميع الحالات هو بيانُ القصد الذي أرادَهُ المُعَبِّرُ من خلال المُعَبَّر.

أ. **اللُّغة**

قد يتبادرُ إلى الذهن عند ذِكر اللُّغة أنَّها مجموعةُ أصواتٍ تُعَبِّرُ عن الفكر، أو أداةٌ للتفاهم، أو وسيلةٌ لنقل المعاني والمقاصد وللتعبير عن العواطف، لكنَّ نظرةً خاصَّةً أوليَّةً تكشفُ عن أنَّها أكثرُ من ذلك؛ لأنَّها جزءٌ من كياننا السيكولوجيّ الروحيّ؛ "فهي عمليَّةٌ فيزيائيَّةٌ اجتماعيَّةٌ سيكولوجيَّةٌ على غاية التعقيد، يُشَكِّلُها المتكلِّمُ والمخاطِبُ والأشياء، وَيُتَكَلَّم عنها من خلال كلمات أو مفردات أو إشارات ملامحيَّة، كما أنَّها فونيماتٌ لها في الذهن صورٌ معيَّنةٌ ومعانٍ محدَّدة"(فريحة، أنيس، (1973)، نظريات في اللُّغة، ص11). وَبِذا، فهي ظاهرةٌ سيكولوجيَّةٌ اجتماعيَّةٌ ثقافيَّةٌ مُكتسَبَة، لا صفةً بيولوجيَّةً ملازمةً للفرد اكتسبَها لأصله التكوينيّ، وهي تتكوَّنُ من مجموعة رموز صوتيَّة لُغَويَّة اكتُسِبَت عن طريق الاختبار والتواضع على المدلول الدالَّة عليه (المعاني) لتشكِّلَ نظامًا رمزيًّا صوتيًّا تستطيع جماعةٌ ما أن تتفاهم بواسطته وتتفاعلَ في محيطه، وَمِنْ ثَمَّ فإنَّ كلَّ لُغة تختلفُ عنِ اللُّغات الأُخرى تبعًا للبيئةِ والحياة الاجتماعيَّة ونظامِها وتصوُّرِها للوجود وللكون وللأساطير والعقائد السائدة فيها.

وهناك تصوُّراتٌ مختلفةٌ لِتَكَوُّنِ اللُّغة، فَمِنْ قائل إنَّها توقيفيَّة؛ أي عَلَّمَها اللهُ آدَمَ، ثُمَّ الإنسان، وَمِنْ قائل إنَّها اصطلاحيَّةٌ توافقيَّة(المصدر نفسه، ص19).ويبدو أنَّ الأقربَ للصِّحة أنَّها توافقيَّة؛ نظرًا إلى اختلاف بنية اللُّغات عن بعضها بعضًا، وكذلك لارتباط وجودها بالإنسان نفسِه؛ فكثيرٌ منها سادت في حِقْبَة زمنيَّة ما، وكانت تحملُ مقوّماتٍ قادرةً على أداء وظيفةٍ فكريَّةٍ وتواصليَّةٍ وماديَّة، لكنَّها اندثرت باندثار الشُّعوب التي كانت تستعملُها، مثل: الآراميَّة، والسومريَّة، والسريانيَّة، التي أصبحت موضعَ درس أكاديميّ فقط.

واللُّغةُ العربيَّةُ كبقيَّة اللُّغات تكوَّنت في البداية من لهجات كانت تحملُ مقوّمات اللُّغات، لكنَّها اندمجت في لهجة قريش التي نزل بها القرآنُ لتختفيَ جميعُ اللهجات وتتوحَّدَ في إطار جديد. ولبنية اللُّغة العربيَّة خصائصُ تشتركُ فيها معَ اللُّغات الأُخرى، وخصائصُ تتميَّزُ بها، من أبرزها: الاشتقاقُ؛ حيث بالإمكان الاشتقاقُ منَ الجذر الواحد، والمادَّة الواحدة (كما سمَّاها القدامى) نظريًّا أكثرَ من ألف كلمة بزيادة عناصرَ صوتيَّة، أو إشاريَّة، أو ضمائريَّة في أول الكلمة أو في وسطها أو في آخرها. كما تميّزت اللُّغةُ العربيَّةُ بخاصيَّة **التصعيد**؛ أي الانتقال بالمعنى منَ الصورة الماديَّة الملموسة إلى الصورة الذهنيَّة (العقل منَ العِقال)، بعبارة أُخرى: الذاتُ تصبح معنًى مجرَّدًا، وكذلك **التوليد**، وهو إصباغُ معنًى جديدٍ على كلمة قديمة تتضمَّنُ معنًى آخَرَ، (الهاتفُ كلمةٌ كانت تعني قديمًا من يُسمع صوتُهُ ولا يُرى شخصُه، أمَّا الآنَ فهو اسمُ الجهاز المُستخدَم في الاتّصال)،**والترادف** الذي يعني: إحلالَ الصِّفة محلَّ الموصوف، وكذلك **التضاد**، وهو ورودُ معنيين متضادين للفظةِ الواحدة (السُّدمة: الظلمة والنور، الصَّريح: الليل والنهار، الزُّفر: الرائحة الطيّبة والكريهة، المولى: العبد والسيّد). ويفوق عددُ الأضداد في العربيَّة الأربع مائة لفظة(المصدر نفسه، ص100). إضافة إلى **النَّحت**، وهو: دمجُ كلمتين بعد حذفٍ وصقلٍ لتكوين كلمة جديدة ذاتِ معنًى جديد، وكذلك **المجاز**، **والاستعارة**، **والتشبيه**، وغيرها منَ الصِّيَغ البلاغيَّة.

هذا يُبَيِّنُ أنَّ فكرةَ أُحاديَّةِ المعنى التي قالَ بها السَّلَفُ الصالح، وما زالَ الأصوليون المعاصرون يقولونَ بها في تفسير القرآن، عبارةٌ خاليةٌ منَ المعنى،

وأنَّ إصباغ صفاتٍ استثنائيَّة للُّغة العربيَّة؛ أي عَدُّها خارجَ إطار فهم اللُّغة عمومًا، عبارةٌ خاليةٌ منَ المعنى أيضًا.

فإشكاليَّةُ اللُّغَةِ وعلاقتُها بالوجود، التي هي محورُ العمليَّةِ التأويليَّة، ليست بالبساطة التي تبدو للوَهلة الأُولى؛ فالوجودُ أساسُ المعرفة؛ أي أنَّ الإبستيمولوجيا تأتي منطقيًّا بعد الأنطولوجيا، وَتُعَدُّ الشرطَ الأساسيَّ للكشف عنِ الأنطولوجيا، "فعندما نتكلَّمُ أو نُعَبِّرُ فإنَّنا نتكلَّمُ وَنُعَبِّرُ عن شيء ما، وهذا يفترضُ وجودَ هذا الشيء؛ أي يفترضُ الوجود"(أدهم، سامي، (1992)، فلسفة اللُّغة، التفكيك العقليُّ اللُّغَويّ، ص299). وعليه، فلكلِّ عبارةٍ مرجعٌ ماديٌّ أو ذهنيّ؛ أي مفهوم، واللُّغَةُ لا توجدُ بدون وجودٍ ما؛ فدائرةُ المعنى تدلُّ على الوجود، ودائرةُ اللامعنى تدلُّ كذلك على وجود العدم، حتى الشُّعور لا يمكنُ أن يتمَّ من خلال اللُّغة التي تخترقُ الشُّعورَ بواسطة احتكاكِهِ بالعالَم الخارجيّ(المصدر نفسه، ص306).

إنَّ العالَمَيْنِ الخارجيَّ والداخليَّ جملةٌ منَ الرموز، وإنَّ الاحتكاك مَعَهُما أو مَسَّهُما لا يمكنُ أن يتمَّ من غيرِ رموز؛ فعندما أنظرُ إلى شيء ما من غيرِ رمز سابق فأنا لا أرى شيئًا، ولا أحصلُ على معنى، ولكن عندما أنظرُ (الشيءَ الرمزيَّ) فإنَّ معرفتي تبدأُ بالظهور، وشعوري اللُّغويَّ يبدأُ بالتفكير(المصدر نفسه، ص309)، وَمِنْ ثَمَّ فإنَّ فهم أيِّ عبارة ما هو إلّا وضع العبارة في شبكة رمزيَّة، أو تحويلُها إلى عبارات أُخرى معادلة لها في المعنى، أو وضعُها في التعادل معَ عبارة أُخرى؛ إذ "الفهمُ فعلٌ لُغَويٌّ رمزويٌّ لا يتمُّ إلّا بالتحويل؛ أي الخروج على النصِّ وعلى حرفيَّته، فهو يهدفُ إلى التحويل نحوَ رموزٍ أُخرى، وإلى صور رمزيَّة أقلَّ تعقيدًا، وهو عمليَّةُ تفكيك، وتحويلٌ لِما هو متشابك، وما هو مركَّب"(المصدر نفسه، ص222-223).

تأسيسًا على ما سَلَف، فقد انطلقَ أركون عندما اختارَ أدواتِهِ التأويليَّةَ من مقولاتٍ أساسيَّة، هي:

1- أنَّ اللُّغةَ توافقيَّةٌ وليست توقيفيَّة، وأنَّ مصدرَها اجتماعيٌّ بشريٌّ وليس إلهيًّا، وَمِنْ ثَمَّ فإنَّ فهمَ اللُّغة العربيَّة يكون من خلال تحليل بنيتها الداخليَّةِ الخاصَّة، وربطِ ذلك بالواقع الاجتماعيِّ والتاريخيِّ الذي تكوَّنت فيه، والقرآنُ نصٌّ لُغَويٌّ محكومٌ بآليات بِنْيَةِ اللُّغة العربيَّة، وليست هناكَ لُغَةٌ فوقَ التاريخ، كما ليست هناكَ لُغَةٌ فوقَ اللُّغات البشريَّة؛ لِذا فإنَّ فهمَهُ يكونُ من خلال هذا الطرح.
2- أنَّهُ ليس للُّغةِ العربيَّةِ جوهرٌ مُستَتِرٌ وراءَ حُجُبِ المعبَّر، فاللُّغةُ بِوَصفِها ظاهرةً هي ذاتُها، وهي المُعَبَّرُ ذاتُه، والمُعَبَّرُ ذاتُهُ (النصّ) هو حاملُ المعاني اللُّغَويَّة التي تُكَوِّنُ أساسَ اللُّغة بِوَصفِهِ تعبيرًا عنِ التواضع الاجتماعيِّ للمعنى وعنِ المِخيال الجمعيِّ في الفترة التي جاء بها النصُّ.
3- أنَّ المعنى يُفهَمُ من خلال آليات التعبير ذاتِه، من حقيقةٍ ومجازٍ وأسلوب سَردٍ وما يحملُهُ من معانٍ.
4- أنَّ النصَّ القصصيَّ الأسطوريَّ غيرُ النصِّ الخطابيِّ وغيرُ النصِّ الشُّعوريِّ التعبُّديّ.
5- أنَّ اللُّغةَ ظاهرةٌ خارجيَّةٌ موضوعيَّةٌ تخضعُ للدراسةِ العلميَّةِ مثل بقيَّةِ الظواهر الفيزيائيَّة الطبيعيَّة؛ إذ تخضعُ للتَّجارِب، وللتحليل العلميّ، ويمكنُ دراسةُ صيغِها وتعابيرِها وعباراتِها وَنَحوِها وَصَرفِها وتحليلِ تراكيبِها وعلاقتِها بعلم النَّفس والأنثروبولوجيا والعلوم الأُخرى.

وعليه، فإنَّ التأويليَّةَ الإسلاميَّةَ لا تعني تغييرَ منهج القراءة والتمييزَ بين الدَّلالة اللُّغَويَّة والدَّلالة الحقيقيَّة، وبين آيات الآفاق وآيات الأنفُس، وبين مواطن الاعتبار ومواطن الإعجاز والإقناع، بل لابُدَّ من إيجاد فنٍّ للفهم عبرَ الذوق الرفيع. وَمِنَ الأخطاء التي وقع فيها أهلُ التفسير سابقًا تَصَوُّرُهُم معنًى مدفونًا في النصِّ يشيرُ إلى سبب النزول عن حادث تاريخيٍّ أو مقصد من مقاصد الشارع أو مصلحة مُرسَلةٍ من جهة، فسجنوا العقلَ في دائرة الاكتشاف والتدبُّر والاستدلال(حرب، علي، (2005)، نقد النصّ، ص174)، والمُحاجَجَةُ والبرهنةُ لتحقيق الانسجام معَ روح الإجماع من جهةٍ ثانية، فلم ينتهوا إلى البُعد الإشكاليّ لثنائيّة المعنى في الآية القرآنيّة، وعجزُهُم عن إخراج البُعد الأنطولوجيِّ الذي تنهضُ به اللُّغَةُ من جهةٍ ثالثة؛ لأنَّهم لم يميّزوا بين المعنى في مستوى المفردةِ والمعنى في مستوى الجملةِ والمعنى في مستوى النصّ، وبين عقل اللُّغَةِ وَلُغَةِ العقل، وبين نحوِ اللُّغَةِ ومنطق العقل، وكذلك إهمالُهم الوظائفَ الشِّعريَّةَ والدَّلاليَّةَ والتداوليَّةَ والسرديَّة، التي يمكنُ أن تؤدّيَها اللُّغة، واقتصارُهم على الوظائف الطبيعيَّة من تفكيرٍ وتعبير وتواصل وإيصال.

وفي هذا السِّياق، بَيَّنَتِ المعتزلةُ أنَّ لِلُّغَةِ عقلًا آخَرَ يتحالفُ معَ العقل البشريِّ في إنتاج المعنى، والنصُّ لا يفيضُ بالمعنى إلّا عندما يسائلُهُ العقلُ ويعترفُ بِدَلالتِهِ ويمنحُهُ وجودَهُ الغائب، والشخصُ القارئُ والمتكلِّمُ هو فاعلُ الكلام، والكلامُ يعبّرُ عنِ المتكلِّم ورغبته وَسُلطته، واللُّغَةُ أساسُها المواضعةُ واللعبُ الرَّمزيُّ والدَّلاليّ، دورُها استحضارُ الأشياء(الداريني، فتحي، (1988)، دراسات وبحوث في الفكر الإسلاميّ المعاصر، "ج1"، ص93)، فالهرمينوطيقا الإسلاميَّةُ إذن ممكنةٌ إذا اعترفت بالهرمينوطيقا بِوَصفِها استراتيجيَّةً للفهم والكشف عن آليات السُّلطة والرغبة التي تَتَخَفَّى وراءَ الخِطاب من ناحية، ومن ناحية أُخرى فإنَّ الهرمينوطيقا بِوَصفِها نظريَّةً عامَّةً في التأويل تنتقلُ منَ المعنى الظاهر الرمزيِّ إلى المعنى الباطنيِّ الحقيقيّ؛ فالآليَّةُ الأُولى تُظهِرُ الحقلَ الدَّلاليَّ من أشكال التشويه والاغتراب، وتعملُ على تجاوزه وتشكيل وعي تأويليّ، والحركة الثانية تؤدّي إلى إنتاج المعنى الذي يتماشى معَ مدارك الإنسانيَّة(المصدر نفسه، ص109)، وبناءِ نظرةٍ تأويليَّة وفهم عميق لِبِنْيَةِ النصّ. من هذا المنطلق، هل تقبلُ النُّصوصُ الإسلاميَّةُ القراءةَ المنهجيَّةَ العلميَّةَ منطلقةً من مناهج ما بعدَ الحداثة؟

ب. المجاز

يُعَدُّ المجازُ أداةً مُهِمَّةً وفاعلةً في عمليَّة التأويل؛ إذ هو "اسمٌ لِما أُريد به غيرُ ما وُضِعَ له لمناسبة بينهما، وهو إمّا أن يُشابهَ المنقولَ إليه بالمنقول عنه في شيء وإمّا أن يكون غيرَها، فإن كان الأوَّلَ يُسَمّى استعارةً، وإن كان الثاني سُمِّيَ مرسلًا"(الجرجاني، (1985) كتاب التعريفات،ص314).

والمجازُ إمّا أن يكون مجازًا عقليًّا، وهو إسنادُ الفعل أو معناه إلى مُلابس له غيرِ ما هو له أو لمعناه، أو يكون مجازًا لُغَويًّا؛ أي "استعمال الكلمة في غير

ما وُضعت له بالتحقيق في اصطلاح التخاطُب معَ قرينةٍ مانعة هي إرادتُهُ؛ أي فرادة معناها في ذلك الاصطلاح، ويكون المجاز ما خَفِيَ المرادُ منه بحيث لا يُدرَكُ بنفس اللفظ إلا ببيان منَ المُجمل، سواءٌ أكان ذلك لِتزاحم المعاني المتساوية أم لِغرابة اللفظ"(المصدر نفسه، ص316).

وقد توسَّعَ ابنُ قتيبةَ في معنى المجاز ليشملَ "الاستعارةَ، والمثيل، والقلب، والتقديمَ والتأخير، والحذف، والتَّكرار، والإخفاءَ والإظهار، والتعريضَ والإفصاح، والكنايةَ والإيضاح، ومخاطبةَ الواحد مخاطبة الجميع والجميعِ خِطابَ الواحد والجمعِ خِطابَ الاثنين، والقصدَ بلفظ الخصوص لمعنى العموم وبلفظ العموم لمعنى الخصوص"(ابن قتيبة، (1973)، تأويل مشكل القرآن، ص21-22)، وهي كُلُّها ظواهرُ أسلوبيَّةٌ تعني التغييرَ في الدَّلالة والخروجَ بها عن دَلالة المُواضَعة الشائعة. لكنَّ التغيير في دَلالة لفظ معيَّن يفترضُ أن يكون بين المعنى المنقول إليه اللفظ والمعنى المنقول منه علاقةٌ ما، وأن يكون متواضعًا عليه بين الجماعة المُستخدِمة لِلُّغة؛ أي أنَّ حريَّة النقل من حقّ الجماعة لا من حقّ الفرد، وعلى الفرد أن يَتَّبِعَ في عباراته وأساليبه طرائقَ الدَّلالة التي سارت عليها الجماعةُ قبلَهُ دونَ أن يخرجَ على هذه الأُطر الدَّلاليَّة أو التعبيريَّة؛ وذلك لتحقيق الوضوح الذي لا بُدَّ منه لأداء اللُّغَةِ وظيفَتَها(أبو زيد، (2007)، الاتجاه العقليُّ في التفسير، ص11)؛ لأنَّ وظيفة اللُّغَةِ الأساسيَّةَ هي التواصُل، وتبادلُ المعرفة، ونقلُ الخبرة، وهي ضرورةٌ اجتماعيَّة، وَمِنْ ثَمَّ فلا يجوزُ الخروجُ على تحقيق هذه الغاية.

وينطلقُ أركون من أنَّ القرآنَ خِطابٌ مجازيٌّ يقوم على الاستعارة، والتشبيه، وضرب الأمثال، والقصص، وهذا يجعلُهُ مفتوحًا على مختلف المعاني باعتبار أنَّ اللُّغَةَ توافقيَّةٌ، وهي مُلك للإنسان، ومحصِّلَةٌ لإبداعه الاجتماعيّ، والإنسانُ ليس طرفًا متلقِّيًا فقط(أبو زيد، (2006)، النصّ، السُّلطة، الحقيقة، ص189).وعليه، يُسقِطُ أركون مِنْ ثَمَّ المقولةَ الأرثوذكسيَّة التي تتحدَّثُ عن أُحاديَّة المعنى (الدَّلالة الحرفيَّة فقط)، ويذهبُ إلى أنَّ الفهمَ التقليديَّ للمجاز قد حصرَهُ في دائرة الوظيفة الفنيَّة أو الجماليَّة. من هنا، كان الشارحون يبحثون عنِ المعنى الأصليّ الأوَّليّ الحقيقيّ لكي يكتشفوا العلامةَ الحقيقيَّةَ التي تربطُ الكلمةَ بالشيء أو الدالَّ بالمدلول (أركون، تاريخيَّة الفكر العربيّ الإسلاميّ، ص251).

ويميِّزُ أركون بين النظريَّة التقليديَّة في التعامل معَ المجاز والنظريَّة الحديثة "التي لا ترسمُ حدودًا قاطعةً بين "الواقعيّ" و"المجازيّ"، وإنَّما تُلِحُّ على الدَّور المحوريّ الذي يؤدّيهِ المجاز، أو الكتابةُ في توليد الساحة اللُّغَويَّةِ لكلِّ خِطاب وتشكيلها"(أركون، أين هو الفكرُ الإسلاميُّ المعاصر، ص89).

ويرى أركون أنَّ الفهم الأرثوذكسيَّ للمجاز يهدفُ إلى تغييب حقيقة التفاعل بين اللُّغَويِّ والاجتماعيّ من خلال القفز على البُعد الإبستيمولوجيّ للمجاز، وهو البُعد الذي يفسحُ آفاقَ إنتاج المعنى. وعليه، فإنَّ فهم المجاز بمعناهُ الحديثِ هو ما يهمُّ أركون؛ لأنَّ "الاستخداماتِ المختلفةَ للمجاز تشيرُ إلى أنماطٍ ووظائفَ معيَّنةٍ لِلُّغَةِ تُربطُ بدورها بمواقعَ اجتماعيَّةٍ وأدوارٍ سياسيَّةٍ محدَّدة"(أركون، تاريخيَّة الفكر العربيّ الإسلاميّ، ص20).

إنَّ أركون يرفضُ التعاملَ معَ المجاز على أنَّهُ وسيلةٌ أو أداةٌ جماليَّةٌ حَسْبُ؛ لأنَّ ذلك يُكَرِّسُ فكرةَ المعنى الحقيقيّ الصحيح والمشتركِ الذي يُؤسِّسُ الأحكامَ والصِّيَغَ القضائيَّةَ التي تستخدُمها السُّلطةُ السياسيَّةُ والحركاتُ الأُصوليَّة؛ وذلك لأنَّ أركون يرفضُ عَدَّ اللُّغَةِ والمعنى توقيفيَّين (مصدرُهُما إلهي)، ويتبنّى مقولةَ أنَّ المعنى قضيَّةٌ توافقيَّةٌ ذاتُ مصدر بشريٍّ اجتماعيٍّ، كما أنَّه يفهمُ المجازَ بِوَصفِهِ أداةً لُغَويَّةً تستخدِمُها الفئاتُ الاجتماعيَّةُ لتأويل النصّ بما يتناسَبُ معَ مصالحها الأيديولوجيَّة والسياسيَّة، وهذا هو البُعدُ الإبستيمولوجيُّ المعرفيُّ الذي يكشفُ استخداماتِ المجاز المختلفةَ، ويلتقي هذا الفهمُ معَ تعريف بول ريكور للاستعارة بِوَصفِها "ليست تزويقًا لفظيًّا للخِطاب، بل هي أكثرُ من قيمة انفعاليَّة؛ لأنَّها تعطينا معلوماتٍ جديدةً، وبوجيزِ العبارة تخبرُنا شيئًا جديدًا عنِ الواقع"(ريكور، بور، (2003)، نظريَّة التأويل، الخِطاب وفائض المعنى، ص94).

فالمجازُ بنيةٌ لُغَويَّةٌ تتجاوزُ اللفظَ المُستخدَم؛ إذ يرى هربرت ريد "Herbert Read" أنَّهُ؛ أي المجاز، "جمعُ عِدَّةِ وحداتٍ معقَّدَةٍ في صورةٍ واحدةٍ قويَّة، إنَّهُ تعبيرٌ عن فكرة معقَّدة"(مونز، بيتر، (1986)، حين ينكسرُ الغصنُ الذهبيّ، ص88)، ففي تركيب المجاز نجمعُ عِدَّةَ عناصرَ متباينةٍ أصلاً لتكوّنَ عقدةً واحدة، وهي لا يمكنُ العثورُ عليها وحدَها أصلًا في الطبيعة. وَبِذا، فإنَّ خلقَ المجاز يستلزمُ حالةَ تحوُّلٍ تنتقلُ العناصرُ فيها إلى تركيبةٍ جديدة. ومعَ أنَّهُ يُعَبِّرُ عنها غالبًا بكلمات فإنَّها تتكوَّنُ في المقام الأوَّل من تحويل الصُّور المستقلَّة إلى صُور جديدة؛ لذا فإنَّها ليست ظاهرةً دلاليَّةً مَحضَة(المصدر نفسه، ص88).

وهناك علاقةٌ بين الأسطورة والمجاز بِعَدِّ الأساطير حالاتٍ متطرِّفةً منَ المجاز، كما أنَّ المجازَ والأسطورة مُتَمِّمَيْن، يقصدُ منهما إضافةُ مخزون منَ الرُّموز إلى الرُّموز التي يزوِّدُنا بها العالَمُ الطبيعيُّ الذي نُجَرِّبُهُ به، وليس عَدُّها إشارةً أو تَمَثُّلًا للواقعة الطبيعيَّة(المصدر نفسه، ص110).

ج. الأُسطورة

استخدم أركون الأسطورةَ والمِخيالَ ومفاهيمَ عديدةً أُخرى مُستنبَطةً منَ العلوم والمنهجيات الأوروبيَّة؛ بهدف فتح آفاقٍ أوسعَ للتأويل وتحرير رِهانات المعنى من جميع أنواع السيطرة والإكراه، فدعا إلى إعادة الاعتبار للفِكر الأُسطوريّ، وإبراز مضامينه، وكيفيات اشتغاله من خلال توضيح وظائفِ الموروثات الأُسطوريَّة ودورِها في تشكيل بِنيةِ المجتمع الإسلاميّ العقليَّةِ والاجتماعيَّة.

وَيَعُدُّ أركون الأُسطورةَ ذاتَ أهميَّةٍ في تحديد المعنى وفهم تاريخ أيّ جماعة بشريَّة؛ إذ إنَّ "لمفهومها قيمةً توضيحيَّةً وتثقيفيَّةً وتأسيسيَّةً بالنسبة إلى الوعي الجماعيّ الخاصّ بجماعة بشريَّة معيَّنة تسجلُ في حكايات تأسيسيَّة أولى مشروعًا جديدًا للعمل التاريخي، فهي تُعَبِّرُ عن حالة انبثاق حساسياتٍ جديدة خاصَّة بالوجود الاجتماعيّ التاريخيّ، وَبِذا نلاحظُ كيف أنّ فئةً بشريَّة ديناميكيَّة تستبدلُ بالنظام الرمزيّ القديم نظامًا رمزيًّا جديدًا"(أركون،

تاريخيَّة الفكر العربيّ الإسلاميّ، ص134). وتعيدُ المعرفةُ الحديثةُ الاعتبارَ للأُسطورة من خلال الأنثروبولوجيا الاجتماعيَّةِ والثقافيَّة؛ إذ يعودُ الاعتبارُ إلى المعرفة القصصيَّة عن طريق تغيير العقل ذاته، فبدلاً من ممارسة العقل سُلطةً تعسفيَّةً وهيمنةً مطلقةً أصبح مُنفتحًا على جميع أنواع المنطق الداخليَّة السائدة في مختلف الأنظمة الثقافيَّة، وهكذا راح يعترفُ بوجود عقلانياتٍ متعدِّدةٍ لا عقلانيَّةً واحدة، وبطرائقَ متعدِّدةٍ لمعضلةِ المعنى(أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلاميَّة، ص292).

والأُسطورةُ –حَسَبَ أركون- تؤدّي دورًا أساسيًّا في ابتكار القِيَمِ التي تُشَكِّل عصبَ الجماعةِ أو الطائفةِ أو الأُمَّة الروحيَّ والأخلاقيّ. إنَّها تفسِّرُ الوجود، وترفعُ من قيمته في آنٍ معًا(المصدر نفسه، ص297)، وَمِنْ ثَمَّ، فإنّ لكلّ قراءة نقديَّة للتراث -في رأيه- لا بُدَّ من إيضاح الأبعاد الأُسطوريَّة للفكر الدينيّ؛ لِما لها من دور في تشكيل الوعي الجماعيّ الإسلاميّ. وحضورُ الأُسطورة كثيفٌ في تاريخنا الإسلاميّ، ولا سِيَّما في العصر التدشينيّ، وما رافقَهُ منَ اختلاط الأُسطوريّ بالتاريخيّ إلى درجة هيمنة الفكر الأُسطوريّ على التاريخيّ سواء من خلال أسطرة الأحداث أو الأشخاص بهدف خدمة الدِّين الجديد أو السُّلطة السياسيَّة (الطوالبة، المنظور التأويليُّ في أعمال محمد أركون، ص101). وتنصبُّ جهودُ أركون على توضيح التنافس المستمرّ بين المعرفةِ الأُسطوريَّةِ والمعرفةِ العقلانيَّةِ وروابطها المتغيّرة والمتحوّلة(أركون، تاريخيَّة الفكر العربيّ الإسلاميّ، ص134).

وَيُبَيِّنُ أركون كيف قامت الأديانُ التوحيديَّةُ بتوظيف النُّظِم المجازيَّة أو البلاغيَّة، والإشاراتِ الرمزيَّة الرئيسة(SYMBOLIC) متحرِّكةً في فضاء أُسطوريّ؛ وذلك من أجل إظهار إنسان الميثاق المتحالِفِ معَ الله الحيّ المتكلِّم الذي يفعلُ داخلَ التاريخ الأرضيّ من أجل إغناء العلاقةِ التبادليَّةِ بين الله والإنسان وتوسيعها(الطوالبة، المنظور التأويليُّ في أعمال محمَّد أركون، ص122)؛لذا نجد أركون يعملُ على تفكيك الأفكار، في تعمقٍ في لُغته أو تاريخها حفرًا وتنقيبًا لفصل بُعدها الأُسطوريّ عنِ التاريخيّ، وإزاحة ثِقَلِها عنِ المفكِّر، والوصولِ إلى طبقات الثقافة الرمزيَّة السُّفلى، وهو لا يتمُّ إلّا بإسقاط مستويات لُغَوِيَّةٍ رمزيَّةٍ متعدِّدةٍ على ذاتها، وذلك يتطلَّبُ إلغاءَ الاعتقادِ والإيمانِ والذكرياتِ والبُعدِ الأيديولوجيّ، وتمييزَ العقلانيّ منَ المُتَخَيَّل، مستخدمًا ترسانةَ العلوم والمنهجياتِ الحديثةَ بهدف تحرير المعنى منَ الانسدادات التي خلقتها الأرثوذكسيَّةُ الدينيَّةُ والسُّلطةُ السياسيَّة، والتأسيسِ لمعنًى أكثرَ عقلانيَّةٍ وأوسعَ مدى.

د. المِخيالُ الاجتماعيُّ

يَتَبَوَّأُ المِخيالُ الجمعيُّ عند أركون مكانةً مُهِمَّةً في العمليَّة التأويليَّة؛ إذ هو يشاركُ العقلَ في تكوين المعنى؛ لذلك فهو يستخدِمُهُ أداةً فعَّالةً لتوضيح ذلك المعنى. وقد عملَ أركون على بيان مضامينِ المِخيالِ وطريقةِ تشكُّلِهِ وكيفيَّةِ اشتغالِهِ ودورِهِ البنيويّ في إخراج التراث بالصُّورة التي هو عليها، عادًّا ذلك شرطًا ضروريًّا لكلّ جُهد معرفيٍّ غَرَضُهُ الوعيُ بحجم المُتخيَّل وفاعليَّتِهِ في التاريخ، والمخيالُ عندَهُ "عقائدُ خاطئةٌ تتصوَّرُها الروح، وتجسِّدُها في المتخيَّل خارجَ كلّ رقابة أو سيطرة للعقل"(أركون، الإسلام والسياسة والأخلاق، ص9).

ويرتبط اهتمامُ أركون بالمتخيَّل والخيال بهدفين أساسيين، أوَّلُهُما إبرازُ دور العامل الرمزيّ ككُلٍّ من خلال الوقوف على تمظهراته وتجلياته المختلفة، وَمِنْ ثَمَّ تجاوزُ تبخيسِهِ والحَطِّ منه بِوَصفِهِ بعدًا أساسيًّا للوجود الاجتماعيّ؛ لما له من قدرة كبيرة على تشكيل الصُّورة الذهنيَّة وعلى إنتاج رؤية للوجود والإنسان، وثانيهُما تجاوزُ الثنائيَّة المتيافيزيقيَّة التي تفصلُ العقلَ والفكرَ عنِ الخيال والصُّورة، وهي الثنائيَّةُ التي كرَّستها العقلانيَّةُ الديكارتيَّةُ عندما انتصرت لسلطة العقل وسيادته واستبعدت المخيِّلة(أركون، العلمنة والدِّين، ص26). والعقل –حَسَبَ أركون- لا يمارس دورَهُ إلّا بعلاقة معَ الخيال والمتخيَّل، فالمتخيَّلُ الدينيُّ مركَّبٌ بواسطة الصُّور المتعالية التي تستندُ إلى دعامة واحدة هي اللُّغَةُ الدينيَّة(أركون، الإسلام والسياسة والأخلاق، ص15)، فاللُّغَةُ الدينيَّة، والتَّكرار الشعائريّ يجعلان للمتخيَّل قدرةً كبيرةً على استبطان الصُّور وتمثُّلِ كلّ الأشياء المحسوسة والذهنيَّة، فكلُّ شيء بالنسبة إلى المتخيَّل الدينيّ يمكن معرفتُهُ منَ الكلام التأسيسي(المصدر نفسه، ص15).

وهكذا، يقدِّمُ المتخيَّلُ الدينيُّ نفسَهُ بِوَصفِهِ مُجملَ العقائد المفروضة، والمطلوب إدراكُها وتأمُّلُها، بل وعيشُها كأنَّها حقيقةٌ لا تقبلُ أيَّ نقاش أو تدخُّل للعقل النقديّ المستقل، ويصبح المتخيَّلُ الدينيُّ في المجتمعات التي تسيطر عليها التَّصوُّراتُ الدينيَّةُ متطابقًا معَ المتخيَّل الاجتماعيّ الذي هو الأفكارُ والقوى التي تربط الفاعلينَ الاجتماعيينَ، وتعملُ على الهيمنة في الساحة الاجتماعيَّة.

وفي محاولته حلَّ إشكاليَّة المسافة الزمنيَّة بين المُرسِل الأوَّل والمتلقّي الأخير؛ أي الحاضر، استخدم أركون المخيالَ الدينيَّ والاجتماعيَّ لردم هذه الفجوة وتحقيق عمليَّة التواصل. والمخيالُ عند أركون يساوي الذاكرةَ الشعبيَّة بِوَصفِهِ يختزنُ الذكرياتِ والمعانيَ، ويسهم في إنتاج المعنى. وعليه، فقد غَيَّبَ "الخطابُ التقليديُّ التفسيريُّ تمامًا الأدواتِ اللسانيَّةَ والبلاغيَّةَ والسيميائيَّةَ في تشكيل المعنى والدَّلالة، ومعهما المتخيَّل والحلقات التاريخيَّة والرُّموز والأسطورة"(أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص150).

هذا الفهم للتواصل هو نفسُهُ الذي انتقدَهُ هبرماس في تأويليَّة غادمير "GADAMER"،الذي جعل "منَ اللُّغَةِ مؤسَّسةً ميتا-اجتماعيَّة (كأنَّها هي الذاتُ والجوهرُ المطلقُ للفهم، والحياةُ البشريَّة؛ وذلك لأنَّ الفرد يَجِدُ نفسَهُ متأصِّلًا في عمليَّة ثقافيَّة لا يمكن له أن يضعها، وَيَجِدُ نفسَهُ أمامَ لُغَةٍ تفرضُ خضوعَهُ لها على نحوٍ مُطلق)،إضافةً إلى أنَّ الفرد لا يظهرُ بمنزلة خالق المعنى"(الطوالبة، المنظور التأويلي في أعمال محمد أركون، ص150).

فالمخيالُ يعتمد على الإحساس والشعور ولا يلتزم بمعطيات الواقع الملموس، وله –حَسَبَ أركون- دورٌ لا يقلُّ عن العقل بل يتجاوزُهُ في كثير منَ

الأحيان في عمليَّة إنتاج المعنى؛ لذا دعا أركون إلى إعادة الاعتبار له، وضرورة دراسة العمليات التي "يعمل المخيالُ الاجتماعيُّ من خلالها على إعادة إنتاج ذاته، واستمراريتها في التأثير في مسار المجتمعات الإسلاميَّة التاريخيّ"(أركون، تاريخيَّة الفكر العربيّ الإسلاميّ، ص29). فنحن هنا أمام نصٍّ سيكولوجيٍّ عاطفيٍّ يُرجِعُنا إلى المرحلة الرومانسيَّة منَ التأويل سواء عند شلاير ماخر أم دلتاي، التي نَقَدَتها التأويلاتُ اللاحقة، فالعقلُ –حَسَبَ أركون- لا يمارسُ فعلَهُ أبدًا بشكل مستقل عن المخيال.

ونرى، أنَّ أركون، الذي عمل على تحرير الفهم والمعنى منَ الأحادية والبُعد الميتافيزيقيّ، قد أعادَهُ مرَّةً أُخرى إلى حظيرة الفكر المثاليّ من خلال المخيال. وإذا كان يريد تحريرَ المعنى من هيمنة القوى اللاهوتيَّةِ والسياسيَّةِ فقد جَعَلَهُ أسيرَ المخيال بأبعاده غير المحسوسة والسيكولوجيَّة غير الممكن القبض عليها، وجعل الفهم ليس عملًا بشريًّا حُرًّا طالما أنه محكوم مسبقًا بالمخيال الاجتماعيّ الذي يُحَدِّدُ له حدودًا ويرسم له مسارًا. فالمتخيَّلُ ودورُهُ الفعالُ هو ما يجب على العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة الكشفُ عنه لبيان مسار المجتمعات وعلاقتها بالمجتمعات الأُخرى؛ إذ يُشَكِّلُ المتخيَّل المحرِّكَ الديناميكيَّ والفعَّالَ للتاريخ؛ لأنه مغروسٌ ومتجذِّرٌ في وعي الناس إلى حَدِّ أنَّه يُشَكِّلُ قوَّةً ماديَّةً ضخمةً لها القدرةُ على تجييش الشُّعوب، خاصَّةً في زمن الحرب (المرجع نفسه، ص11).

إنَّ للمتخيَّلِ وظائفَ دينيَّةً واجتماعيَّة، وهو يُكَمِّلُ دورَ العقل، ولا يمكن فهم الأشياء فهمًا صحيحًا وموضوعيًّا من غير بيان دوره ومن دون التفاعل والتداخل بين العقل والخيال من جهةٍ والوعي واللاوعي من جهةٍ أُخرى.

إنَّ هدفَ أركون الأساسيَّ هو توسيعُ دائرة احتمالات المعنى وهدم التناقضات التقليديَّة بين أدوات المعرفة. من هنا، أعطى أركون اهتمامًا للمخيال بهدف إضاءة هذه الزاوية في الفكر، التي رُبِطَت فيما مضى بالخُرافة بِوَصفِها لا معقول، وانسجامًا معَ معطيات العلم الحديث خاصَّةً في مجال المجتمع والتاريخ وعلم النَّفْس، التي كشفت عن أنَّ للمتخيَّلِ الاجتماعيّ والدينيّ دورًا في تكوين المعتقدات والمعنى، وكذلك اللاوعي، الذي له تأثيرٌ كما للوعي في تحديد السلوك البشري.

هـ. المعنى و آثار المعنى

يُولي أركون لمفهوم آثار المعنى أهميَّةً خاصَّةً في مشروعه التأويليّ للفكر الإسلامي؛ بهدف التخلُّص من مقولة وجود معنى أولي "Fore Meaning" وأصلي تنجمُ عنه كلُّ المعاني اللاحقة. وعمليَّةُ الخلط بين المعنى وآثار المعنى التي يقصدُها أركون هي: "الآثارُ المترتِّبَةُ على قراءة النصّ لدى القُرَّاء؛ فقد يفهم القُرَّاءُ إيحاءاتٍ وأشياءَ لم يكن يقصدُها المؤلِّفُ ولم يفكِّر بها"(أركون، (1995) الإسلام، أوروبا، الغرب، ص26). وهذا المعنى يُكَرَّسُ عبرَ السُّلطة السياسيَّة والثيولوجيَّة بِوَصفِهِ المعنى الأصلي؛ وبذلك يجري إسقاطُ بُعدَي النَّصِّ التاريخيّ والاجتماعيّ، وهكذا يحصل التمفصُلُ بين آثار المعنى؛ أي فهم الناس للنُّصوص عبرَ خيالهم، والأيديولوجيات التي تتحكَّمُ في الناس. فكلُّ "الفاعلين الاجتماعيين "Social Agents"، سواءٌ أعلى المستوى الفردي كانوا أم الجماعي، يخضعون لآثار المعنى، بل وينتجونها بدورهم عن طريق المزاودة على المعنى الأصليّ الأوَّليّ للنَّص"(المرجع نفسه، ص30).

ويرى أركون أنَّ الأجيال المتلاحقة منَ المؤمنين أو من أتباع الأحزاب المختلفة والأيديولوجيات السياسيَّة يفسِّرون النُّصوصَ التأسيسيَّة بأشكال مختلفة كلٌّ بحسب حاجاته ومداركه وظروف عصره(المرجع نفسه، ص28).وَيَعُدّ أركون الإشكاليَّةَ الأساسيَّة في الفكر الإسلامي المعاصر هي كيفيَّةُ إجبار الناس على أن يتقبَّلوا آثارَ المعنى، سواءٌ على صعيد التفسير أو الفقه بِوَصفِهِ المعنى الوحيد والصحيح المطابق لمقاصد النصّ القرآني، إذا ما علمنا أنَّ الخِطابَ الدينيّ قد رَسَّخَ هذا الأخير ثمّ دَعَّمَهُ خِطابُ الميتافيزيقيا الكلاسيكيَّة؛ أي جرى ترسيخُهُ وتدعيمُهُ بِوَصفِهِ جوهرانيًّا معصومًا مُقَدَّسًا يتعالى على كلّ المشروطيات الظرفيَّة؛ اللغةِ، والتاريخ، والذاكرة الثقافيَّة الجماعيَّة(أركون، القرآن منَ التفسير الموروث إلى تحليل الخِطاب الديني، ص53)، وبعبارة أُخرى: يؤكِّدُ أركون المنشأ الاجتماعيَّ للمعنى بِوَصفِهِ نِتاجَ تفاعل المتلقي معَ النَّصّ من خلال ظرفِهِ الزَّمانيّ والمكانيّ.

وعليه، فإنَّ أركون يؤشكِلُ كلَّ عمليَّة إنتاج للمعنى من خلال التساؤل عن الآليات اللُّغَويَّة والمواقف العقليَّة والإكراهات المختلفة التي تجعل أيَّ شكل من أشكال المعنى أو مضامينه عابرًا أو ظرفيًّا أو صدفيًّا أو متحرِّكًا أو قابلًا للبرهنة على صِحَّتِهِ أو خَطَئه.

أمَّا التفسيرُ التقليديُّ فَي جَهْل هذا التجذيرَ الفلسفيَّ للتساؤل حول المعنى، وآثار المعنى، ثمَّ يُبدي أنَّهُ معنًى موثوقٌ، وبعد الفحص الدقيق يتبيَّنُ أنَّهُ ليس في الحقيقة إلّا عبارةً عن آثار معنًى متغيِّرٍ طِبقًا للتفاعلات المعقَّدة الكائنة بين المؤلِّف والنَّصّ والمتلقي، الذي وُجِّهَ إليه هذا الخِطاب(المرجع نفسه، ص54).

إنَّ تأكيد أركون أهميَّةَ آثار المعنى والتفريقَ بينها وبين المعنى يهدفُ إلى تأكيد تاريخيَّة الآيات، وربط معناها بظروف تاريخيَّة واجتماعيَّة خاصَّةٍ أوجبت هذا الفهم؛ أثر المعنى. ويضربُ أركون أمثلةً من خلال آيات الجهاد في سورة التَّوبة مبيِّنًا أنَّها تعكسُ الصِّراعَ الذي شَهِدَهُ الإسلامُ في المرحلة التاسيسيَّة. ومن ثَمَّ، فإنه يرى ضرورةَ تعليق استخدامها في العصر الحديث على اعتبار أنَّ مُبَرِّرات آثار المعنى السابقة لم تَعُد قائمة، وإنَّما عُدَّت الحقيقةَ الوحيدة لأهداف أيديولوجيَّة، ولا سِيَّما أنَّ بنيةَ اللُّغَةِ الرمزيَّةِ جمعيَّةٌ متعدِّدةُ الدَّلالة لا تكفُّ عن توليد المعاني المختلفة في كلّ استعمال خاص(فضل، صلاح، نظريَّة البنائيَّة في النقد الأدبيّ، ص297)، فَمَهَمَّةُ قارئ النَّصّ هي الدخولُ من خلال التحليل الداخليّ في لعبة الدَّلالة نفسِها بحيث تتراءى له أساسًا في اكتشاف تَعَدُّدِ وجوه النَّص وجماعيَّته. من هنا، فإنَّ هدف التحليل البنائيّ للأدب إنَّما هو "اكتشافُ تَعَدُّدِ معاني الآثار الأدبيَّة(المرجع نفسه، ص298).

وقد وضع ابنُ القيّم متغيّراتٍ كُبرى تتغيَّرُ مَعَها الفتوى؛ أثر المعنى، وهي: "تغيُّرُ الزَّمان، والأمكنة والأحوال، والنِّيَّات، والعوائد؛ أي أنَّ الأصل في الفتوى هو التغيُّرُ وليس الثبات"(الغذامي، الفقيه الفضائيّ، ص6)، والفتوى –حَسَبَ الغذامي- "رأيٌ في الدِّين وليس رأيَ الدِّين، والكتابُ والسُّنَّةُ مرجعياتٌ للمختلفين معًا، ولا يختصُّ بها واحدٌ دونَ غيره، وهي دعوةٌ للجميع، وليس لأحد حقُّ احتكار المعنى والمعرفة الوحيدة"(المرجع نفسه، ص36-37). والفتوى معنًى بشريٌّ متعدِّدٌ ومتغيّر، وهي وُجهةُ نظرٍ تتأثَّرُ ظرفيًّا وعلميًّا وعقليًّا وشعوريًّا، وَتُغَيِّهُا الثَّغَراتُ مثلُها مثلُ أيّ فعل بشريّ آخَرَ؛ أي أنَّ آثارَ المعنى متعدِّدةٌ ومتغيّرةٌ حَسَبَ الزَّمان والمكان ومستوى الإدراك، فهي وقائعُ يجب ألّا تُؤخَذَ على أنَّها براهينُ عقليَّةٌ وَحِجَجٌ معرفيَّةٌ تُفضي إلى مواقفَ محسوسةٍ وعدمِ إبهام الذات دائمًا وتشبيعها بهذا المعنى بِوَصفِهِ المعنى الأوَّليَّ أو الأصليَّ والصحيح؛ وذلك لأنَّ رفع الوقائع العابرة الظرفيَّة إلى مستوى البراهين العقليَّة يؤدي إلى التخلُّف، والتخلُّفُ لا يكون إلّا بالغفلة عن التحوُّلات الزمانيَّة والمكانيَّة، والأحوال، والعوائد(المرجع نفسه، ص44)، بمعنى: تجميد آليات المعنى وجعلها خارج الزَّمان والمكان، وإصباغ صفاتٍ جوهرانيَّةٍ متعاليةٍ عليها تخالفُ طبيعتَها وآلياتِ اشتغالها اللُّغَويّ.

يعود سببُ إشكاليَّة فهم المعنى على نحوٍ تقليديّ إلى مساواته بين الدَّال والمدلول، والقول بأحاديَّة المعنى انطلاقًا من أنَّ اللُّغَةَ توقيفيَّةٌ؛ أي أنَّها من عند الله، ومن ثَمَّ فإنَّ هذا الفهم يؤدي إلى اعتبار أنَّ المعنى ثابت، وَمَهَمَّةُ المتلقي هي البحثُ عن هذا المعنى الصحيح المؤسِّس لكلّ معنى. ولكنَّ علم الدلالة الحديث يُنقضُ هذا الفهمَ من أساسه باعتبار أنَّ اللُّغَةَ نِتاجٌ بشريٌّ جماعيٌّ تكوَّنَت عبرَ التاريخ المشترك لكلّ مجتمع منَ المجتمعات، فالمدلولاتُ تبدو واحدة، والدَّوالُ مختلفةٌ تبعًا لاعتبارات المتكلِّم(علي، محمَّد محمّد يونس، المعنى وظلال المعنى، نظريَّة الدَّلالة في العربيَّة، ص39)؛ حيث إنَّ مدلول العلامة اللُّغَويَّة ينبغي أن يُنظَرَ إليه من خلال أُمور عِدَّة، هي: "علاقة الدَّال بما يحيلُ عليه في الخارج، وعلاقة العلامة بغيرها من العلامات، وعلاقة العلامة بمستخدميها، والسياق المستخدمة فيه"(المرجع نفسه، ص39).

كما أنَّ اللُّغَةَ تشتملُ على كلمات لا تقتصرُ دلالاتُها على معناها المتبادر إلى الذِّهن، وإنَّما تتجاوزُ ذلك المعنى المتبادرَ للأذهان لأوَّل وَهلة (معنى المعنى)، مثل استخدام الميزان رمزًا للعدالة، والدائرة رمزًا للأبديَّة(المرجع نفسه، ص49)، فمعرفةُ المعنى الكامل للجملة أو الكلمة لا يمكن الوصولُ إليه إلّا بالوقوف على نوعين منَ الدَّلالة، هما: الدَّلالةُ المركزيَّةُ التي يشترك في فهمها عامَّةُ الناس، والدَّلالةُ الهامشيَّةُ التي تختلفُ دلالتُها باختلاف الناس(المرجع نفسه، ص51).

كما أنَّ هناك خلطًا في الفكر التقليديّ بين مفهوم الإشارة والإحالة، وما يترتَّبُ على ذلك من تضليل في المعنى، وتأكيد لمفهوم الدِّين الحق، فالإشارةُ هي العلاقةُ التي تربطُ بين تعبير ما وما يشيرُ إليه في المناسبة المعيَّنةِ التي يُقال فيها (دَلالة خاصَّة) مقيَّدةٍ بسياق القول ومحكومه، "بسلطان النسق الثقافيّ الذي يتحكَّمُ في النشر، ويديرُ رؤيتَهم الظرفيَّةَ والذهنيَّة"(الغذامي، عبدالله، الفقيه الفضائيّ، ص18).

أمَّا الإحالةُ فهي العلاقةُ التي تصلُ بين التعبيرات اللُّغَويَّة والعالم الخارجيّ بِصَرفِ النَّظر عن السياق الخاص، فالمشارُ إليه هو المرجعُ والمُحال عليه هو الحقيقة، وَتُفهَمُ العلاقةُ من خلال طبيعة اللُّغَةِ ذاتها، فعندما نقول سيّد المرسلين فالإشارة إلى: محمَّد بن عبد الله، والذي حَدَّدَ معرفتَهُ السياقُ الثقافيُّ الذي يشمل اعتقادُنا أنَّه كذلك، بينما المُحالُ عليه هو الذي يَتَوَصَّلُ إليه المتلقي عن طريق تعبيرات اللُّغَةِ ومقتضياتها بِصَرفِ النَّظَرِ عنِ السياقات المخصَّصة والمعينة التي تحيطُ بالتعبير داخلَ النَّصّ اللُّغَويّ وخارجه، وهو لا يدلُّ على محمَّد بن عبدالله، فكلُّ ما يرشدُ إليه هو كون المُحالِ عليه يتمتَّعُ بسيادة على الرُّسل (فهو بالنسبة إلى المسيحيين عيسى، وبالنسبة إلى اليهود موسى)(علي، محمَّد محمّد يونس، المعنى وظلال المعنى، ص105).

وضمن دَلالات الحافة أو ظلال المعنى "Collotation" يلعبُ الإيحاء "Suggestion" دورًا مهمًّا. والإيحاءُ هو المعنى المرتبطُ بالكلمات والعبارات بمعزل عن معناها الأساسي، وهو مرادفٌ لمصطلح الدَّلالة الهامشيَّة. وكثيرٌ من مفردات اللُّغَةِ تفتحُ البابَ على إيحاءات لا متناهية حَسَبَ السياق، والموقف، وغاية المتكلِّم، وَتُستَعملُ على نحوٍ واسع في الخطابات الحماسيَّة والمواعظ والخطابات الأيديولوجيَّة. والإيحاءاتُ دلالاتٌ زائدةٌ على الدَّلالة المركزيَّة للكلمة أو العبارة. والمعنى ليس محلَّ اتفاق بين متكلِّمي اللُّغَة، وهي محصورة بالمكوِّنات العاطفيَّة والتأثيريَّة، وتستثيرُ في الذِّهن مشاعرَ وأفكارًا مختلفةً لا علاقة لها بالكلمة، وهي غيرُ مرتبطة بالمعنى المعجميّ على وجه الخُصوص بل إنَّ لها صِلَةً بالمعاني القواعديَّة(علي، محمَّد محمّد يونس، المعنى وظلال المعنى، ص183).

واللُّغةُ حَمَّالَةٌ للمعاني، وهناك مصادرُ التباس في الفهم يرجع إلى طبيعة اللُّغَة ذاتها، فالتعبيراتُ اللُّغَويَّةُ منفردةٌ تحيلُ إلى مفاهيمَ ولكنَّها لا تشيرُ إلى الأشياء إلّا بمعونة السياق الخارجي؛ لذا فإنَّ الاعتماد على اللُّغة وحدَها لا يكفي المتلقي لإدراك المقصود إلّا من خلال النسق الثقافيّ وسياقه، كما أنَّ الجمل وحدَها لا تكشفُ عن مقصدِ المتكلِّم التخاطبيّ في كثير منَ الأحيان؛ إذ تتدخَّلُ نبرةُ الصَّوت وإشاراتُ الأيدي وملامحُ الوجه فتُضفي معانِيَ هامشيَّةً على المعنى قد تقلبُ المعنى الحرفيّ، فعندما يقولُ شخصٌ غاضبٌ ممتاز فإنَّهُ لا يعني الموافقةَ على الموقف أو تعزيزَهُ بقدر الاستخفافِ به، كما أنَّ المتكلِّمين قد يستخدمون الكلماتِ لغرضٍ آخَرَ غيرِ معناها اعتمادًا على سياق الموقف، مثل قول متسوِّل (أجرُكَ على الله، أو من مال الله)،فهو يقصدُ طلبَ المساعدة، وهو دَلالةٌ لا علاقة لها بدلالة العبارة المركزيَّة.

من هنا، يميّزُ أركون بين المعنى الحرفيّ الملاصق للآلة المركزيَّة وآثار المعنى المتولّدة عن قراءاته لدى القُرَّاء؛ فقد يفهم المتلقي إيحاءاتٍ وأشياءَ في النَّصّ لم يقصدها المؤلِّفُ، وذلك من خلال الدراسات الألسنيَّة.

وقد يرى البعضُ أنَّ نقل الأهميَّة للمتلقي في عمليَّة الفهم، حَسَبَ أركون، يُلغي حضورَ النَّصِّ الذي هو الطرفُ المهمُّ في عمليَّة الفهم، "وكما أنَّ معنى النَّصِّ لا يتحقَّقُ إلّا بوجود ذاتٍ قارئةٍ فإنَّ الأمر نفسَهُ ينطبقُ على الفرد القارئ الذي لا يمكنُهُ التلبُّس بِوَصفِهِ القارئَ وأداء وظيفة القراءة إلا بكلامٍ يسمعُهُ أو نَصٍّ يقرؤه"(وجيه قانصو، الفعاليات الحاضرة والمُغَيَّبَة في فهم النَّصّ، ص151)، فالنَّصُّ شرطٌ لوجود القارئ وموضوع اشتغاله، وَيُحَدَّدُ بطبيعةِ نشاطه.

يبدو أنَّ تأكيد أركون أهميَّةَ المتلقي جاء –حَسَبَ نظرِنا- ردًّا على الفكرِ التقليديّ الذي أكَّدَ النَّصَّ بِوَصفِهِ نصًّا مقدَّسًا ووحيدًا للمعنى. ولكنَّ العمليَّة التأويليَّة لا بدَّ لها منَ التمفعُل في الوسط بين النَّصِّ والمتلقي، بحيث لا يطغى أيٌّ منهُما على الآخر.

كما أنَّ إعطاء أركون الفهم أولويَّةً على المعنى من خلال تمييزه بين المعنى وآثاره تَتَرَتَّبُ عليه نتيجتان، هما: ردُّ الاعتبار لذات الإنسان ودورُهُ في إنتاج المعنى، والتعدُّديَّةُ اللامتناهيةُ للمعاني والمدلولات. ولكنَّ التعدُّديَّةَ غيرَ المقيَّدةِ بأيّ أُصول تأويليَّةٍ التي أرادها أركون هي "أنَّ القراءةَ التي أحلُمُ بها قراءةٌ حُرَّةٌ إلى درجة التشرُّد والتسكُّع في كلّ الاتجاهات"(أركون، الفكر الإسلاميّ: قراءة علميَّة، ص166). ومن ثَمَّ، امتناع المعنى؛ لأنَّ كلَّ معنًى هو احتمالٌ يرجّحُهُ التأويلُ من بين احتمالات عديدة، وهو مِن ثَمَّ يفتحُ المجالَ أمام معانٍ أُخرى.

وقد يرى البعضُ أنَّ تحليلاتِ أركون السابقةَ تؤدي إلى ضياع المعنى. وهكذا فإنَّ "الفهم من حيث هو نشاطٌ وفاعليَّةٌ إنسانيَّةٌ يستدعي حضورَ النَّصّ في كلّ مراحل الفهم الذي يبدأُ بالتلقي أوَّلًا مرورًا بعمليَّة الفهم والتأويل وانتهاءً ببناء المعنى، فالنَّصُّ يفرضُ نفسَهُ في كلّ هذه المراحل وَيُلزِمُ القارئَ بالخضوع لِنُظُمِهِ الداخليَّةِ وَقَصدِهِ العميق، ويثيرُ في الملتلقي إيحاءاتِه بطريقة منظَّمة وموجَّهة ومقصودة"(وجيه قانصو، الفعاليات الحاضرة والمُغَيَّبَة في فهم النَّصّ، ص108).

لكنَّ هذا التحليل، من وُجهة نظر بحثيَّة، غيرُ صحيح؛ لأنَّ القارئ –بِنَظَرِ أركون- تربطُهُ علاقةٌ جدليَّةٌ ومتجدِّدَةٌ بالنَّصِّ بحيث إنَّ كلَّ قراءة تُنتِجُ نصًّا أو معنًى جديدًا مختلفًا عنِ النَّصِّ الأصليّ، ولكنَّ النَّصَّ الأصليَّ يبقى مرجعيَّةَ هذه الحركة؛ فهي تنطلقُ منه لتعودَ إليه، تصوغُهُ في فهم جديد دون إلغائهِ وحذفه، فأيُّ نَصٍّ للتأويلِ لا يُعَدُّ كذلك دون الارتباط بالنَّصِّ الأصليّ، وإلّا عُدَّ نصًّا مستقلًّا ومتحيّزًا عنِ النَّصِّ الأصليّ.

وعليه، فينصبُّ نقدُ نصر حامد أبو زيد لمنهج قراءات القرآن عند أركون على محورين: الأوَّلِ يدور حول قول أركون بالقراءة الكليَّة للنَّصِّ القرآني؛ لأنَّ ذلك يتعارض على نحوٍ كُلّيّ معَ مفهوم التاريخيَّة؛ فإعادةُ وضع النَّصِّ في التاريخ تعني النظرَ إليه في تَكَوُّنِه، كيف تكوَّنَ وتركَّبَ من خلال النُّزول على بضع وعشرين سنة؛ حيث كانت الآياتُ تتلبَّسُ ببعض الوقائع الجزئيَّة، وبنية النَّصِّ كما هو في المصحف الآنَ مخالفةٌ في ترتيب الآيات والسُّور عمَّا هو معروفٌ عن تسلسل نزولها. علمًا أنَّ التفرقة بين الظاهرة القرآنيَّة والظاهرة الإسلاميَّة لا تكفي لتجاوز إشكاليَّة القراءة الكليَّة التي يدعو إليها (أبو زيد، الخِطاب والتأويل، ص72)، وتلك الكليَّةُ قيمةٌ مضافةٌ منَ الظاهرة الإسلاميَّة على الظاهرة القرآنيَّة؛ ولذلك تتعارضُ معَ مفهوم القراءة التزامنيَّة لِتَقَعَ في رِحاب الإسقاطيَّة.

أمَّا المحورُ الثاني فإنَّ أبا زيد ينتقدُ قولَ أركون بخصوصيَّة اللُّغة الدينيَّة التي تحتاج دراستُها إلى إبداع ألسنيَّة خاصَّة، وخصوصيَّةُ اللُّغَةِ الدينيَّة تتجلَّى-حَسَبَ أركون- في تجاوزها لُغَةَ التوصيل؛ لأنه عندما يُصَلّي الشخصُ بلغة دينيَّة معيَّنة فإنَّهُ لا يعبّرُ بواسطة الكلمات التي يلفظُها بِقَدرِ ما يعبّرُ بواسطة الطقوس والشَّعائر التي تخلقُ مجموعةً منَ الحقائق الدَّالَّة، التي لا يمكنُ للدارس المُحَلِّلِ أن يتجاهلَها إذا ما أراد أن يأخذ بعين الاعتبار كلَّ مستويات الدَّلالة والمعنى الخاصَّة باللُّغَةِ الدينيَّة)أركون، الفكر الإسلاميّ: قراءة علميَّة، ص121.(ويرى أبو زيد أنَّ هذه الخصائص ليست قاصرةً على اللُّغَةِ الدينيَّة، فكلُّ نظام لُغَوِيّ ثانويّ يمكن أن يتحوَّلَ إلى مجال الدَّلالة السيميولوجيَّة، وينتجَ مستوى معقَّدًا منَ الدَّلالات يتجاوزُ دلالةَ المنطوق اللُّغَوِيّ كالأناشيد الوطنيَّة والشِّعارات الكفاحيَّة والصِّيَغ المجازيَّة وعبارات التحيَّة والوداع واللقاء، فكلُّها تتجاوزُ دلالتُها المنطوقَ اللُّغَوِيَّ، خاصَّةً السياقات الاحتفاليَّة (أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص121).

كما ينطلقُ أركون في قراءاته للنَّصِّ القرآنيّ من موقف شَكّيّ ارتيابيّ بِوَصفِ النَّصّ القرآنيّ يمارسُ أيديولوجياتٍ تخدمُ الجماعةَ الإسلاميَّةَ من خلال بِنية النَّصّ ذاته، وهذا موقفٌ احتجاجيٌّ يستخدمُهُ أصحابُ كلّ منظومة فكريَّة تِجاه الآخرين باعتبار أنَّ فكرَهم أيديولوجيٌّ؛ أي زائفٌ لا يعكسُ الواقعَ، فالماركسيَّةُ عَدَّتِ الفكرَ البرجوازيَّ أيديولوجيَّةً زائفة؛ أي نقيضًا للعلم، وفي الوقت نفسِهِ اعتبرَ الفكرُ البرجوازيُّ الماركسيَّةَ أيديولوجيَّةً مناقضةً للعلم، باعتبار كلٍّ منهما أنَّ الفكرَ المُعطى يخفي أهدافًا ويتستَّرُ على مصالح فئات اجتماعيَّة أو سياسيَّة.

وهنا لا مناصَ منَ القول: إنَّ إهمال أركون أسبابَ النُّزول كعنصر من عناصر فهم المعنى مردُّهُ إلى أنَّ تلك الأسباب تساعدُ على فهم آثار المعنى، وليس المعنى، ومن ثَمَّ فهي لا تُعتَبَرُ حُجَّةً لأيّ فهم لاحق، كما أنَّ استخدامَه،مفهومَ رهانات المعنى يدلُّ على أنَّ عمليَّة إنتاج المعنى ترتبطُ باستخدامات اللُّغَةِ المختلفة حَسَبَ الزَّمان والمكان والهدف بقصد إنتاج آثار للمعنى تخدم مصالحَ الفئات الاجتماعيَّة المتصارعة.

ونختم بالقول: إنَّ عمليَّة إحلال آثار المعنى مكانَ المعنى في الفكر الأرثوذكسيّ تعني إغلاقَ المعنى وتجميدَ الفكر وإغلاقَ باب الاجتهاد؛ ممَّا يؤدي إلى تأييد التخلُّف الفكري، من هنا ألَحَّ أركون دائماً على ضرورة التمييز بين المعنى وآثار المعنى، وَمِن ثَمَّ فتحِ باب التأويل لإعطاء المتلقي دورًا أساسيًّا في عمليات الفهم وَفقَ الظرف المكانيّ والاجتماعيّ والتاريخيّ، وكذلك إعادة إنتاج فقهٍ يخدمُ الحياةَ المعاصرة للمسلمين ويعتمدُ على آثارِ معنًى ينسجمُ معَ المُعطَيات المعيشة وإلغاء مقولة

صلاحيَّة الفهم الأوَّل أو الأصيل لمختلف العصور؛ لأنَّ ذلك يُخرِجُ الفكرَ من إطار الفهم التاريخيّ وَيُقَيِّدُ اللُّغَةَ ضمن إطار دغمائيّ جامد.

إنَّ إخضاع النَّصّ الدينيّ للمقاربة التأويليَّة ما هو إلّا جزءٌ من محاولة فهم هُوِيَّتِنا الحضاريَّةِ والتاريخيَّةِ من جهة، والتأويلُ من جهةٍ ثانيةٍ دعوةٌ تضمَّنَتها النُّصوصُ القرآنيَّة، وإذا كان من أسباب تخلُّفنا بُعدُنا عنِ النَّصّ فإنَّ السبب الفعليَّ هو سوءُ فهمنا للنَّصّ وأبعاده الحقيقيَّة، وَمِن ثَمَّ فتأويليَّةُ أركون ما هي إلّا استجابة لتحدٍّ حضاريّ فرضَهُ الصِّدامُ معَ الحضارة الغربيَّة ومقولاتها، ولتجاوزِ هذا الصِّراع عَمَدَ أركون إلى تعريض النَّصّ القرآنيّ للقراءة التأويليَّة؛ لأنَّهُ تَحَوَّلَ بعد نزوله على الناس إلى وعظٍ أصليٍّ ومصحف مكتوب ووصايا أُخرويَّةٍ وأحكام مطلقة وحدود مُلزِمة. وعليه، فلابُدَّ من تتبُّعِ صيرورة النَّصّ القرآنيّ منَ اللوح المحفوظ إلى الكلام إلى الكتابة إلى الحدث؛ لانتشال معناهُ ومقاصده.

المصادر والمراجع

ابن قتيبة، ع. (1973). *تأويل مشكل القرآن* (ط. 2، تحقيق: أحمد صقر). القاهرة: دار التراث.

أبو زيد، ن. (2003). *فلسفة التأويل* (ط. 5). بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

أبو زيد، ن. (2005). *الخطاب والتأويل* (ط. 2). بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

أبو زيد، ن. (2006). *النص، السلطة، الحقيقة* (ط. 5). بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

أبو زيد، ن. (2007). *الاتجاه العقلي في التفسير* (ط. 6). بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

أدهم، س. (1992). *فلسفة اللغة: التفكيك العقلي اللغوي*. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

أركون، م. (1982). *الفكر العربي* (ط. 1، ترجمة: عادل العوا). بيروت: دار عويدات، سلسلة زدني علمًا.

أركون، م. (1987). *الفكر الإسلامي: قراءة علمية* (ترجمة: هاشم صالح). بيروت: المركز الثقافي العربي، مركز الإنماء القومي.

أركون، م. (1990). *الإسلام: الأخلاق والسياسة* (ط. 1، ترجمة: هاشم صالح). باريس، بيروت: اليونسكو، مركز الإنماء القومي.

أركون، م. (1992). *الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد (فيصل التفرقة إلى فصل المقال)* (ط. 2، ترجمة وتعليق: هاشم صالح). بيروت: دار الساقي.

أركون، م. (1993). *أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟* بيروت: دار الساقي.

أركون، م. (1995). *الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإيرادات الهيمنة* (ط. 1، ترجمة: هاشم صالح). بيروت: دار الساقي.

أركون، م. (1996). *العلمنة والدين: الإسلام والمسيحية والغرب* (ط. 2، ترجمة: هاشم صالح). بيروت: دار الساقي.

أركون، م. (1996). *تاريخية الفكر العربي الإسلامي* (ط. 2، ترجمة: هاشم صالح). بيروت: مركز الإنماء القومي.

أركون، م. (2001). *القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني* (ط. 1، ترجمة: هاشم صالح). بيروت: دار الطليعة.

أركون، م. (2001). *معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية* (ط. 1، ترجمة: هاشم صالح). بيروت: دار الساقي.

أركون، م. (2009). *قضايا في نقد العقل الديني* (ط. 4، ترجمة وتعليق: هاشم صالح). بيروت: دار الطليعة.

أركون، م. (2009). *نحو نقد العقل الإسلامي* (ترجمة وتقديم: هاشم صالح). بيروت: دار الطليعة.

أركون، م. (2011). *نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية* (ترجمة: هاشم صالح). بيروت: دار الساقي.

الجرجاني، ع. (1985). *كتاب التعريفات*. بيروت: مكتبة لبنان.

حرب، ع. (1993). أوهام الحداثة: قراءة في المشروع الأركوني. *مجلة الاجتهاد*، 21(5).

حرب، ع. (2003). *نقد الحقيقة* (ط. 3). بيروت: المركز الثقافي العربي.

حرب، ع. (2005). *نقد النص* (ط. 4). بيروت: المركز الثقافي العربي.

الداريني، ف. (1988). *دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر* (الجزء الأول). دمشق: دار قتيبة.

رضوان، س. (2008). المفكرون الأحرار في الإسلام. *مجلة التسامح: نحو خطاب إسلامي متوازن*، (23). سلطنة عمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية.

ريكور، ب. (2003). *نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى* (ترجمة: سعيد الغانمي). بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

ريكور، ب. ب. (2005). *صراع التأويلات: دراسات هيرمينيوطيقية* (ترجمة: منذر عياشي). بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة.

سامي، أ. (2011). الأركونية: العقل في الإسلام. *مجلة كتابات معاصرة*، (79).

الطوالبة، م. (2016). *المنظور التأويلي في أعمال محمد أركون* (ط. 1). عمّان: الآن ناشرون وموزعون.

عدنان بن ذريل. (1981). *اللغة والدلالة*. دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب.

علي، م. (2009). *المعنى وظلال المعنى: نظرية الدلالة في العربية*. طرابلس: دار المدار الإسلامي.

الغذامي، ع. (2011). *الفقيه الفضائي*. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

فريحة، أ. (1973). *نظريات في اللغة*. بيروت: دار الكتاب اللبناني.

فضل، ص. (1977). *نظرية البنائية في النقد الأدبي* (ط. 3). بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة.
فوكو، م. (2005). *حفريات المعرفة* (ط. 3، ترجمة: سالم يفوت). بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
لالاند، أ. (2008). *موسوعة لالاند الفلسفية* (ج 1، ترجمة: خليل أحمد خليل). بيروت: عويدات للنشر والطباعة.
مصطفى، ع. (2007). *فهم الفهم*. القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.
مصطفى، ك. (2011). *الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون* (ط. 1). الرباط: منشورات الاختلاف، دار الأمان.
مونز، ب. (1986). *حين ينكسر الغصن الذهبي* (ترجمة: صبار سعدون السعدون). بغداد: وزارة الشؤون الثقافية العامة.
قانصور، و. (2011). العمليات الحاضرة والمغيبة في فهم النص الديني. *قضايا إسلامية معاصرة*، (45 – 46).
عطاري، و. (2007). مفهوم الفلسفة في نظر فتجنشتين. ***المنارة للبحوث والدراسات***، 13(1).

References

Abu Zayd, N. (2003). *The philosophy of interpretation* (5th ed.). Beirut, Casablanca: The Arab Cultural Center.

Abu Zayd, N. (2005). *Discourse and interpretation* (2nd ed.). Beirut, Casablanca: The Arab Cultural Center.

Abu Zayd, N. (2006). *The text, authority, truth* (5th ed.). Beirut, Casablanca: The Arab Cultural Center.

Abu Zayd, N. (2007). *The rational approach in interpretation* (6th ed.). Beirut, Casablanca: The Arab Cultural Center.

Adham, S. (1992). *Philosophy of language: Linguistic deconstruction*. Beirut: University Foundation for Studies, Publishing, and Distribution.

Adnan, Z. (1981). *Language and semantics*. Damascus: Publications of the Arab Writers Union.

Al-Darini, F. (1988). *Studies and research in contemporary Islamic thought* (Part One). Damascus: Dar Al-Qutayba.

Al-Ghadhami, A. (2011). *The virtual scholar*. Casablanca: The Arab Cultural Center.

Ali, M. (2009). *Meaning and shades of meaning: The theory of semantics in Arabic*. Tripoli, Libya: Dar Al-Madar Al-Islami.

Al-Jurjani, A. (1985). *Book of definitions*. Beirut: Lebanon Library.

Al-Tawalba, M. (2016). *The interpretive perspective in the works of Muhammad Arkoun* (1st ed.). Amman, Jordan: Al-An Publishers and Distributors.

Arkoun, M. (1982). *Arab thought* (1st ed., trans. A. Al-Awa). Beirut: Oueidat Publications – Series "Zidni Ilma."

Arkoun, M. (1987). *Islamic thought: A scientific reading* (trans. H. Saleh). Beirut: The Arab Cultural Center & National Development Center.

Arkoun, M. (1990). *Islam: Morality and politics* (1st ed., trans. H. Saleh). Paris, Beirut: UNESCO & National Development Center.

Arkoun, M. (1992). *Islamic thought: Critique and interpretation (The criterion for distinction between the article and the essay)* (2nd ed., trans. & comm. H. Saleh). Beirut: Dar Al-Saqi.

Arkoun, M. (1993). *Where is contemporary Islamic thought?* Beirut: Dar Al-Saqi.

Arkoun, M. (1995). *Islam, Europe, the West: Stakes of meaning and revenues of domination* (1st ed., trans. H. Saleh). Beirut: Dar Al-Saqi.

Arkoun, M. (1996a). *Secularism and religion: Islam, Christianity, and the West* (2nd ed., trans. H. Saleh). Beirut: Dar Al-Saqi.

Arkoun, M. (1996b). *The historicity of Arab-Islamic thought* (2nd ed., trans. H. Saleh). Beirut: National Development Center.

Arkoun, M. (2001a). *Battles for humanization in Islamic contexts* (1st ed., trans. H. Saleh). Beirut: Dar Al-Saqi.

Arkoun, M. (2001b). *The Qur'an: From traditional interpretation to the analysis of religious discourse* (1st ed., trans. H. Saleh). Beirut: Dar Al-Talia.

Arkoun, M. (2009a). *Issues in critique of religious reason* (4th ed., trans. & comm. H. Saleh). Beirut: Dar Al-Tali'a.

Arkoun, M. (2009b). *Towards a critique of Islamic reason* (trans. & intro. H. Saleh). Beirut: Dar Al-Tali'a.

Arkoun, M. (2011). *Towards a comparative history of monotheistic religions* (trans. H. Saleh). Beirut: Dar Al-Saqi.

Attari, W. (2007). The concept of philosophy in Wittgenstein's view. *Al-Manara for Research and Studies, 13*(1).

Fadl, S. (1977). *The structuralist theory in literary criticism* (3rd ed.). Baghdad: General Cultural Affairs House.

Fariha, A. (1973). *Theories in language*. Beirut: Dar Al-Kitab Al-Lubnani.

Foucault, M. (2005). *The archaeology of knowledge* (3rd ed., trans. S. Yafout). Beirut, Casablanca: The Arab Cultural Center.

Harb, A. (1993). Illusions of modernity: A reading of the Arkounian project. *Al-Ijtihad Journal*, 21.

Harb, A. (2003). *Critique of truth* (3rd ed.). Beirut: The Arab Cultural Center.

Harb, A. (2005). *Critique of the text* (4th ed.). Beirut: The Arab Cultural Center.

Ibn Qutaybah, A. (1973). *The interpretation of the difficult verses of the Qur'an* (2nd ed., ed. A. Saqr). Cairo: Dar Al-Turath.

Lalande, A. (2008). *The philosophical encyclopedia of Lalande* (Vol. 1, trans. K. A. Khalil). Beirut: Oueidat Publishing and Printing.

Monz, B. (1986). *When the golden bough breaks* (trans. S. S. Al-Saadoun). Baghdad: Ministry of General Cultural Affairs.

Mostafa, A. (2007). *Understanding understanding*. Cairo: Ruya Publishing and Distribution.

Mustafa, K. (2011). *Humanization and interpretation in the thought of Muhammad Arkoun* (1st ed.). Rabat: Publications of Difference & Dar Al-Amane.

Qansour, W. (2011). Present and absent operations in understanding religious texts. *Contemporary Islamic Issues*, 45–46.

Radwan, S. (2008). Free thinkers in Islam: Towards a balanced Islamic discourse. *Journal of Tolerance*, (23). Sultanate of Oman: Ministry of Awqaf and Religious Affairs.

Ricoeur, P. (2003). *Theory of interpretation: Discourse and surplus meaning* (trans. S. Al-Ghanimi). Beirut, Casablanca: The Arab Cultural Center.

Ricoeur, P. P. (2005). *The conflict of interpretations: Hermeneutic studies* (trans. M. Ayashi). Beirut: Dar Al-Kitab Al-Jadid Al-Muttahida.

Sami, A. (2011). The Arkonian: Reason in Islam. *Contemporary Writings Journal*, 79.