أركون والوحي ـ دراسة نقدية ـ

أ.م.د. احمد السعدي
عضو الهيئة العلمية بجامعة طهران
ahmadfasil@yahoo.com

أركون والوحي
دراسة نقدية

أ.م.د. أحمد السعدي
عضو الهيئة العلمية بجامعة طهران
ahmadfasil@yahoo.com

الملخص
أركون إمتداد للفكر الاستشراقي حاول على صعيد المشروع نقد العقل الإسلامي يرى أن العقل الإسلامي انعكاس لواقع التراث الإسلامي مما دعاه لدراسته وبما أن التراث الاسلامي يقوم على القرآن فقد دفعه ذلك لدراسة القرآن ومصدرها الوحي .
من خلال هذا المشروع يتضح منهج أركون القرآني حيث يقوم بتطبيق ا لإسلاميات التطبيقية على القرآن.
ان الوحي من منظار أركون تركيبة اجتماعية لغوية وهو معنى يقبل المراجعة والنقض والتأويل.
إن الوحي الذي يتحدث عنه أركون لا يمكن أن يكون الوحي الذي يتحدث عن الإسلام لأنه لا يفرق بين وحي الانبياء الالهيين ووحي الديانات الوضعية

المقدمة

كان البحث عن الوحي ولايزال موضع اهتمام الاديان والعلماء والمفكرين في الشرق والغرب .وفي هذه المسيرة الطويلة ظهرت نظريات ورؤى تضاربت فيما بينها وكانت التصورات التي ظهرت في الغرب ذات تأثير على بعض من ينتمون للشرق وحتى المسلمين منهم ومن هولاء محمد اركون الذي نحاول دراسة افكاره في هذا البحث.

وقبل الخوض في دائرته الفكرية لابد ان نتعرف على رحلته العلمية ليتجلى لنا مدى انعكاس تلك الظروف التي عاشها على افكاره .

محمد أركون البطاقة الشخصية

في قرية معلّقة على سفح جبل الجرجورة في منطقة القبائل الكبرى في الجزائر والتي تدعى تاوريرت ميمون كانت ولادة محمد اركون، وذلك عام ١٩٢٨ م في عائلة بربرية[١] .

انتقل أركون من قريته الى منطقة وهران. وهناك بدأ دراسته في المرحلة الابتدائية.

ودرس في ثانويتي «اردايون » و «لاموريسبير» في نفس المنطقة[٢]، وكانت الدراسة في مدارس فرنسية علمانية، وذلك أثناء الجمهورية الفرنسية الثالثة[٣]، وكان البرنامج التعليمي المطبق في الجزائر هو نفسه المطبق في فرنسا[٤].

في بداية الخمسينات دخل أركون الجامعة في بلده الجزائر، وفي عاصمتها على وجه التحديد[٥]، وذلك في كلية الاداب[٦] . واستطاع أن يطوي مراحل البكالوريوس ليحضر في المراحل الدراسية العليا ويحصل على دبلوم الدراسات العليا من جامعة الجزائر، وذلك عام ١٩٥٤ في بحثه المقدّم تحت عنوان : الجانب الاصلاحي لأعمال طه حسين[٧]. انتمى إلى السوربون، وتمكن من الحصول على شهادة الدكتوراه وكان عنوان اطروحته: «النزعة الانسانية العربية في القرن الرابع الهجري : مسكويه مؤرخاً وفيلسوفاً » [٨] .

ليبدأالتدريس الجامعي في السوربون في عام ١٩٦١، [٩]. وبقي يمارس التدريس ٣٠ سنة[١٠]

القى محاضرات في الكثير من انحاء العالم[١١]عمل منذ سنة ٢٠٠٠ كمستشار علمي للدراسات الإسلامية في مكتبة الكونغرس فيواشنطن[١٢]. يجيد اللغات العربية والفرنسية[١٣] والانجليزية[١٤] والبربرية لغة الام[١٥] ولم يكتب إلا باللغات الثلاث الاولى، ، وتحتل الكتابة بالفرنسية المرتبة الاولى ثم الانجليزية.توفي في ١٤سبتمبر ٢٠١٠م

<u>قائمة بما كتبه أركون:</u>

<u>مؤلفاته:</u>

يعد أركون من المؤلفين الذين اكثروا في الكتابة، ويظهر عليها اللغة الفرنسية، وقد ترجمت إلى العربية، ونشير هنا إلى بعضها :

١ – الاسلام، الاصالة والمعاصرة.

٢ – الاسلام، الاخلاق والسياسة.

٣ – الفكر الاسلامي، نقد واجتهاد.

٤ – اين هو الفكر الاسلامي المعاصر (من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ... اين هو الفكر الاسلامي المعاصر؟).

٥ – من الاجتهاد إلى نقد العقل الاسلامي.

٦ – العلمنة والدين.

٧ – الاسلام، اوربا، الغرب، رهانات المعنى وارادات الهيمنة.

٨ – تاريخية الفكر العربي الاسلامي.

٩ – نزعة الانسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي.

١٠– قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الاسلام اليوم .

١١ – القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني.

١٢ – الفكر الاصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ للفكر الاسلامي.

١٣ – معارك من أجل الانسنة في السياقات الاسلامية.

١٤ – الفكر العربي.

١٥ – الفكر الاسلامي قراءة علمية.

١٦ – نافذة على الاسلام.

١٧ – نحو تاريخ آخر للفكر الاسلامي.

١٨ – الاسلام، اليوم الغد.

مقالاته:

لقد كتب أركون الكثير من المقالات أهمها :

١ – نحن وابن خلدون.

٢ – الاسلام وحقوق الانسان.

٣ – حول الانتروبولوجياالدينية.

٤ – السيادة العليا والسلطات السياسية في الاسلام.

٥ – مدخل إلى دراسة الروابط بين الاسلام والسياسة.

٦ – التراث والموقف النقدي التساؤلي.

٧ – الاسلام، التاريخية والتقدم.

٨ – الدراسات العربية والاسلامية في اوروبا.

٩ – التأمل الابستمولوجي غائب عند العرب.

١٠ – الاسلام والحداثة.

١١ – الاسلام والتاريخية.

القسم الاول

اركون المخطط والمشروع

المبحث الاول:المخطط والمشروع:

عندما ننفتح على اعمال اركون الطويلة والعريضة بأفكارها ومناهجها وآلياتها ومشاريعها ومفرداتها تدفعنا إلى تصور وجود مخطط له بداية ونهاية على مستوى الحلقات.

ومن المطلوب أن تبدأ الحركة العلمية من منهج وتنتهي بمشروع. والمنهج يحدد مسار المشروع، ولابد أن يكون بينهما ترابط. فماذا نقصد بالمنهج والمشروع:

المنهج لغة : من نهج، طريق نهج : واسع واضح، وطرق نهجه، ومنهج الطريق: وضّحه، والمنهاج الطريق الواضح[١٦] وأنهج الطريق: أي استبان، وصار نهجاً واضحا بيّنا[١٧] والمنهج : الطريق ... والجمع مناهج [١٨] ، والمنهاج : الخطة المرسومة[١٩].

المنهج اصطلاحاً : خطوات منظّمة يتخذها الباحث لمعالجة مسألة أو أكثر، ويتبعها للوصول إلى نتيجة [٢٠]

المشروع لغة : من شرع : الوارد الماء شروعاً فهو شارع، والماء مشروع فيه إذا تناوله بفيه... ومنزل شارع إذا كان قد شرع على طريق نافذ[٢١]، وشرعت اللحمة تشريعا إذا قددتها طولاً[٢٢]، والمشروع : الأمر يهيأ ليدرس ويقرر[٢٣].

المشروع اصطلاحاً : كل ما يراد فعله[٢٤].

ان الاسلاميات التطبيقية منهج تبناه اركون ركيزة لمشروعه نقد العقل الاسلامي.

ويقصد بالاسلاميات التطبيقية : تطبيق منهجيات العلوم الانسانية ومصطلحاتها على دراسة الاسلام عبر مراحل تاريخه الطويل[٢٥].

أو : أنها المنهج الذي يتناول بالدرس كل ما يتعلق بالحياة البشرية عموماً[٢٦]وتعني كلمة الاسلاميات : الخطاب الذي يهدف إلى العقلانية في دراسة الاسلام[٢٧] أو : قراءة ماضي الاسلام وحاضره انطلاقا من تعبيرات المجتمعات الاسلامية ومطالبها الراهنة[٢٨].

وقد طوى المشروع عدة مراحل:

المرحلة الاولى:نقد العقل العربي:بدأالمشروع بنقدالعقل العربي لكنّه لم يكن معبّراً عن المشروع الذي يبتغيه.

المرحلة الثانية: ان نقد العقل العربي لا يمكن أن يتم من دون نقد العقل الديني، هذا فضلاً عن أن العقل اللاهوتي القروسطي كما يعبر اركون هو الذي سيطر على الثقافة العربية بمجملها ممّا تطلب القيام بعمل

يؤدي إلى التحرير والخلاص[٢٩]، ومما يؤيد ذلك تفرقته بين العقل العربي والعقل الاسلامي.
فالاسلامي يتقيد بالوحي فهو عقل ينحصر في خدمة الوحي فهو تابع وليس متبوعاً، وأما العقل العربي فهو الذي يعبّر باللغة العربية مهما كان نوع المعطى الفكري الخارج عنه، ولذلك يفضّل «استعمال مفهوم العقل الاسلامي على العقل العربي»[٣٠].

المرحلة الثالثة:من نقد العقل الديني إلى نقد التراث

العقل الديني ليس عقلاً ولد من فراغ وإنما هو عقل جاء نتيجة لتراث ديني. ولذا لا يمكن الفصل بين هذا العقل وبين التراث[٣١] وليس التراث مجرد النصوص الدينية، بل فضلاً عن الممارسة الدينية في كل تمظهراتها الحياتية[٣٢].

فالعقل نتاج تراث. ومن هنا ينتقل اركون من نقد العقل إلى نقد التراث.

المرحلة الرابعة:من التراث الى القرآن

اثناء نقد التراث وجداركون أن هذا الأمر لا يمكن أن يتحقق من دون البحث في الوحي والقرآن فهمايمثلان محور التراث.

المرحلة الخامسة: من القران الى الوحي

كانت قضية الوحي ولا تزال مثار بحث وجدل وقد برزت المواقف بأشكال مختلفة:

١ – من أنكر الوحي مطلقاً.

٢ – من استغرب من نزول الوحي على البشر.

٣ – من رفض نزول الوحي على النبي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم).

٤ – من فسر الوحي بصور مختلفة تدور بين اعتباره، مجموعة أحاسيس ومشاعر وبين عدّه ضمن تجربة روحية. وفي المقابل آمنت جماعة بالوحي، وصدّقت بما جاء به الانبياء.

هكذا كان التعاطي مع الوحي إلا أن القرنين الأخيرين شهدا تأكيداً أكبر على هذا الموضوع، وليس من الضروري أن يكون الاهتمام متفرعاً على القبول، بل ربما كان العكس هو الملاحظ ‘فقد كان لهيمنة العقل التجربي آثارها التي انعكست على رؤية الانسان بالنسبة للوحي.

كل ذلك كان قد برز في بلاد الغرب التي شهدت ثورة علمية أتت على كل شيء، ولم تدع أصلاً يمكن الركون إليه إلا أصل الشك الذي لم يشك فيه، والتجربة في المرحلة الثانية. لقد أخذ البحث عن حقيقة الوحي بعداً آخر وظهرت رؤى يمكن الإشارة إلى شيء منها:

أ – نظرية المعنى (prpositional) وتتضمن ما يلي :

١ – إن هناك ارتباطا يحصل بين الله والانبياء.

٢ – إن النبي يمتلك قدرة روحية خاصة يفهم من خلالها المعلومات التي يلقيها الله عليه.

٣ – هذه المعلومات هي مجموعة تعاليم تظهر على نحو قضايا.

٤ – وهذه القضايا ليست جملا، أي ليست من مقولة الالفاظ.

٥ – يقوم النبي بتحويلها إلى الفاظ ليبلّغ الناس بها.

٦ – هناك إذن مواجهة يصطلح عليها (التجارب الوحيانية) وهي تتم بين النبي والمرسِل، كما أن هناك نداء في الوسط.

٧ – وتختلف التجارب الوحيانية عن التجارب النبوية فالأخيرة أعم[٣٣].

ب – نظرية التجربة الدينية، وتشمل ما يلي :

١ – نداء الوحي وصف وتفسير لما يحصل عليه النبي من تجربته.

٢ – حقيقة الوحي ليست جملاً تدور بين الله والنبي بصورة معاني يلقيها في قلب النبي، وإنما حقيقة الوحي مواجهة يفسّرها النبي، وهي تمثّل تجربته مع الله من دون أن تكون التجربة بلغة خاصة، نعم يكشف النبي عنها من خلال الالفاظ.

٣ – تعتمد هذه التجربة على ثلاثة أركان : الله، النبي، المواجهة. وقد ظهرت هذه النظرية في القرن التاسع عشر من قبل الليبراليين، وكان لها دواعيها في الواقع المسيحي آنذاك منها : نقد الكتاب المقدس، دحض الالهيات الطبيعية من قبل هيوم، تعارض الدين والعلم، ظهور المذهب الرومانسي[٣٤].

ج – نظرية الفعل الكلامي (prpositional).

وهي نظرية نيكولاس ولترسترف وقد تأثر بنظرية الفعل الكلامي لفيلسوف اللغة المعروف جي أل . آستين.

وتؤكد هذه النظرية على أمور :

١ – إن أهم خصوصيات اللغة هي ايجاد ارتباط بين البشر.

٢ – في عملية الارتباط تبادل الجمل.

٣ – تبادل الجمل هو عمل ولكن من نوع الكلام.

٤ – إن الوحي عملية كلامية لفظية فهناك جمل تلقى على النبي[٣٥].إن مثل هذه التصورات كان لها انعكاساتها لدى المحدثين من أبناء المسلمين، فقد حاولوا تطبيقها على القرآن والوحي ووصل الأمر ببعضهم إلى التشكيك في حقيقة الوحي معبّراً عنه بالتجربة الدينية، ومعتقداً أنّ الوحي ليس عملية ارتباط واقعي بين النبي والملك مثلا، وإنما يترآى له وكأن شخصا يأتيه ويردد النداءات والتعاليم في أذنه وقلبه[٣٦] وهو كلام يمكن العثور عليه من ذي قبل في تراث نولدكه[٣٧].

إن الوحي عند اركون إنما هو حدوث معنى جديد في الفضاء الداخلي للإنسان، وهو معنى يفتح امكانيات لا نهائية أو متواترة من المعاني بالنسبة للوجود البشري[٣٨]، وهو ظاهرة خارقة للطبيعة إلا أنها موجودة في الواقع الموضوعي عبر تأثيرها الطويل على مر التأريخ. فسواء كنت مؤمناً أو لم تكن فإن الوحي موجود كظاهرة خارجة عن نطاق إراداتنا بسبب ما يؤثره في الملايين من البشر[٣٩] وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على مدى تأثره بالأنثروبولوجيا الدينية[٤٠] كما أن موضوعتيها لا يعني تحققها في عالم الواقع بقدر ما أن تأثيراتها موجودة في الخارج ومن الطبيعي أننا قد نستشعر الاثر من دون أن يكون المؤثر حقيقيا. ومما يؤكد هذا الاستنتاج تفسيره للغيبيات حيث يراها بعداً نفسياً لإدراكنا فليس من اللازم تأكيد صحتها وحقيقتها كما يفعل اللاهوتيون السذج، نعم هي تساهم في بناء المتخيل الاجتماعي أي أنها تشكّل جزءاً من البحث النفسي والاجتماعي[٤١].

كما يفسر الوحي في بعض المواضع بأنه مجمل النصوص التي جمعت في مدونات معلنة كصحيحة من قبل كل طائفة، وهي مغلقة ونهائية لعدم إمكان إضافة شيء آخر إليها أو حذف شيء منها أو تعديل شيء فيها[٤٢].

وأن الوحي لا ينفصل عن الوظيفة النبوية، فليس هو كلاماً معياريا نازلاً من السماء من أجل اكراه البشر على أن يكرروا نفس طقوس الطاعة والممارسة إلى ما لا نهاية، وإنما يقترح معنى للوجود وهو معنى يقبل المراجعة والنقض، ومما يدل على ذلك من وجهة نظره الآيات الناسخة والمنسوخة، ويقبل التأويل داخل إطار الميثاق أو العهد المعقود بكل حرية بين الانسان والله[٤٣].

ويربط أركون بين اللغة والوحي، فالوحي يوجد في كل مرة تظهر فيها لغة جديدة فتقوم بتعديل نظرة الانسان جذريا عن وضعه وكينونته في العالم وعلاقته بالتأريخ وفعاليته في انتاج المعنى[٤٤].

ويعتقد أن مفهوم التنزيل فيما يرتبط بالوحي يشكّل مجازاً مركزيا وأساسيا يشكّل النظرة العمودية للإنسان المدعو للارتفاع إلى الله أي إلى التعالي[٤٥] . فكلمة التنزيل تدل من منظار قراني على موضوع الوحي ومادته، وأما الوحي فيمثل الظاهرة نفسها التي وجهها الله للأنبياء[٤٦] .

ومما يعتقد به اركون ويراه من امتيازاته هو أن الوحي يستوعب بوذا وكنفوشيوس والحكماء الافارقة وكل الاصوات الكبرى التي جسدت التجربة الجماعية لفئة بشرية ما، فلا يقتصر على أديان الوحي التوحيدي. وبذلك يسعى «باتجاه فكر ديني جديد يتجاوز كل التجارب المعروفة للتقديس»[٤٧].

إن اركون لا يوضّح المقصود من الوحي الذي يشمل غير الانبياء الالهيين كبوذا وكنفوشيوس. كما أنه لا يبين الوجه الحقيقي المشترك عندما يجعل نصوص بوذا إلى جانب التوراة والانجيل والقرآن في كفة مقابل النصوص الفلسفية الكبرى[٤٨].

المبحث الثاني: المسلمون والوحي :

إذا كان الوحي بالشكل الذي يصوره أركون، فكيف هو من منظار المسلمين من الزاوية التي يطل عليهم من خلالها اركون؟

وبعبارة اخرى إن اعتقاد المسلمين بالوحي كيف صوّره اركون؟ هذه ما نحاول بيانه :

يرى اركون أن مفهوم الوحي كان أكثر اتساعا في السياق القرآني قبل انتشار المصحف الرسمي المغلق من حيث الافاق والرؤية الدينية، مما آل إليه بعد انغلاق الفكر الاسلامي داخل التفسير التقليدي الموروث عن الطبري ومن نقل عنه إلى يومنا هذا' فقد حصر الوحي بعد تلك المرحلة في ما ورد في القرآن وحده[٤٩].

كما يقدم التعريف التبسيطي للوحي في السياقات الاسلامية من خلال عبارتين شعائريتين عموما من قبل أي مسلم عند الاستشهاد بأي مقطع قرآني حيث يبتدئ كلامه بقوله «قال الله تعالى» ويختمه «صدق الله العظيم»[٥٠].

وهناك حصار يلف فكرة الوحي مما يجعله داخل دائرة ما يدعوه اركون بالمستحيل التفكير فيه منذ القرن الحادي عشر الميلادي. ويقصد من المستحيل التفكير فيه عدم امكان جعله موضوعا للدراسة أو التحري النقدي فقد جعل في محمية منذ أن نطق به النبي وجمع بعد ذلك[٥١].

ويشير اركون إلى أن هناك مجموعة من المبادئ اللاهوتية الاساسية المشتركة التي تهيمن على جميع المسلمين فيما يرتبط بالوحي، والتي تشكّل مسلمات لا مناقشة فيها بالنسبة للجميع وهي:

أ– كان الله قد بلّغ مشيئته للجنس البشري عبر الانبياء[٥٢] وهذه الفكرة لم تقتصر على المسلمين وإنما يمكن العثور عليها لدى اليهود والمسيحيين أيضا، فقد أصبحت لدى هؤلاء جميعاً التصور العضوي المركزي «الدين الحق»[٥٣] والمصدر الأعلى والنهائي لحياتهم[٥٤].

وقد تم تبليغ الوحي باستعمال اللغات البشرية التي يمكن للشعب المعني أن يفهمها[٥٥]فالمسلمون يعتقدون بأن الآيات المعبّر عنها باللغة العربية، تمثّل الكلام الاصلي والتركيب النحوي والصرفي لله نفسه.

وهذا ما يؤثر بشكل صريح أو ضمني على الابعاد التاريخية والثقافية جميعاً للمجتمعات التي اعتنقت الاسلام[٥٦] فالوحي في آخر تجلّ له إذن، بيّن كلماته للنبي محمد بلغته الخاصة بالذات وبنحوه، وبلاغته ومعجمه اللفظي بالذات، ولم تكن مهمة النبي الرسول سوى التلفظ بالخطاب الموحى به إليه من الله كجزء من كلام الله الازلي، اللانهائي غير المخلوق، وكان التراث الاسلامي يلحّ على دور الملاك جبريل كاداة وسيطة بين الله والنبي محمد [٥٧] .

ب – إن الوحي الذي قدّم في القرآن من خلال محمد هو آخر وحي، وهو يكّمل الوحي السابق الذي نقل

من خلال موسى وعيسى، ويصحح ما لحق من تحريف بالتوراة والانجيل، كما يحتوي على كل ما يحتاجه البشر من أجوبة وتعليمات ومعايير لتدبير حياتهم الارضية ضمن منظور الحياة الابدية، فهو وحي شامل وكامل ولا يستنفد كلمة الله كلها، وهو كل محفوظ في الكتاب السماوي (في أم الكتاب كما يقول القرآن أو في اللوح المحفوظ)[٥٨].

وعلى هذه النقطة يضع أركون علائم الاستفهام حيث يعتقد بأن التعبير الشائع كثيراً ما يخلط بين الكلام الازلي اللانهائي المحفوظ في أم الكتاب، والوحي المنزل على الارض باعتباره الجزء المتجلي المرئي والذي يمكن التعبير عنه لغويا ويمكن قراءته. ويستثني من الخلط المعتزلة حيث ميزوا بين هذين النوعين من الوحي في نظريتهم القائلة بخلق القرآن، وأما غيرهم فالتمييز مشطوب أو غائب عمليا عنهم بصفته كلام الله والوحي والكتاب المقدس والشرعية الالهية في وقت واحد[٥٩].ويذهب اركون إلى أن مفهوم الكتاب السماوي المعروض بقوة شديدة في القرآن هو في الحقيقة من الرموز القديمة للمخيال الديني المشترك الذي كان شائعاً في الشرق الاوسط القديم[٦٠] . وهذا الكتاب السماوي هو الذي يقابله في اللغة المسيحية الأب والروح القدس، وأما الكتاب المادي فهو الموجود في مجلد كالتوراة والانجيل والقرآن[٦١] . ويرى المسلمون أن الكتاب المادي قد كتب وحفظ وضبط بدقة منذ زمن النبي وحتى زمن الخلفاء الراشدين لاسيما عثمان فمصحف عثمان يمثل النسخة الكاملة والموثوقة والصحيحة للوحي الذي بلّغ به النبيمن وجهة نظر المسلمين كما يقول اركون[٦٢] .

ج – يمثّل الوحي القرآني الشرع الذي أمر الله المؤمنين باتباعه بحذافيره، ويمثل الاتّباع علامة على الاعتراف بمديونية المعنى تجاه الله ورسوله الذي رفعا المخلوق البشري عن طريق ائتمانه على الوحي إلى مستوى الكرامة الشخصية. فالأحكام كلها سياسية كانت أم اخلاقية أم قانونية مستمدة من الشرع الالهي من خلال الجهد الفكري الذي يبذله العلماء المجتهدون وليس بإمكان أحد تغير هذا النظام القائم على هذه الاحكام. ومن هنا فإن مشكلة الوحي ستتقلص أو تختزل إلى أبعادها التاريخية والنفسانية كما أنتهى الامر بالنسبة إلى المسيحية. وهذه المبادئ كانت نتيجة سيرورة تاريخية طويلة إلا أن قواعدها الأساسية في القرآن نفسه لم تكن تقبل من قبل معاصري النبي في بداية الدعوة في مكة[٦٣] .

وعلى أية حال فالوحي في الفكر الاسلامي يواجه عدة اشكاليات كما يعتقد اركون يمكن الاشارة إلى بعضها:

أ – حصر الوحي في ما ورد في القرآن الكريم وحده.

ب – الانفصال عن القراءة التاريخية للوحي.

ج – احتكار الوحي الكامل الصحيح من قبل أمة أو ملة لنفسها لإبعاد الملل الاخرى عن فضل اصطفاء

الله لها وحدها[٦٤] .

د – تجميده من قبل الفقهاء وحصر فهم معناه بهم جهلا منهم بأن هذا العمل يجمّد الوحي[٦٥]. وبذلك جمّد الخطاب النبوي (القرآن) المنفتح على المعاني الكثيرة بسبب طبيعته المجازية المتفجرة، نتيجة لعمل الفقهاء[٦٦]، وهذا هو التلاعب الذي طرئ على مفهوم الوحي[٦٧].

المبحث الثالث:الوحي والمنهجيات الجديدة :

إذا كان الوحي بهذه الصورة التي ذكرت والاشكاليات المشار إليها، فهو بحاجة إلى دراسة ونقد، إلا أن المشكلة أنه لم يتعرّض للنقد الفكري الحر[٦٨]. ولم يدرس في تجلياته اللغوية الثلاثة الأولية أي في اليهودية والمسيحية والاسلام وفي الشروط التاريخية والانتربولوجيةلهذه الظهورات الثلاثة[٦٩]. ومن الممكن القول بأن عدم الدراسة نتاج طبيعي للقداسة والتعالي والهيبة التي حظي بها الكتاب على أساس أنه من قبل الله[٧٠]. كما أن من يتبنى الموقف الديني مشكلته أنه لا يتسأل ولا يناقش[٧١].

وعلى هذا الاساس يعتقد اركون بضرورة القيام بمراجعة جذرية لمفاهيم الوحي وكلام الله والنص المقدس والمعصومية والهيبة الروحية والتنزيه والتعالي[٧٢] ، وذلك خارج التعريفات العقائدية[٧٣]، وضمن الإطار المعرفي للحداثة[٧٤]. فالوحي إذن لابد من استعادة دراسته وفقا لمعطيات جديدة[٧٥]، تختلف عن المناهج اللاهوتية التي كانت سائدة والتي اصيبت بالجمود ولم تتغير رغم تغيّر مجتمعاتنا كثيراً وانقلاب بنياتها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية[٧٦]، في وقت ينبغي باللاهوت أن يرتبط بحالة المجتمع وحاجياته ودرجة تطوره' فتغيّر المجتمع يؤدي إلى تغير اللاهوت وإلا يصاب المجتمع بانفصام في الشخصية، وهوالأمر الذي حصل في المجتمعات الاسلامية حسب اعتقاد اركون[٧٧] .وهذا ما يدعو إلى تشكيل تيولوجيا اناسية منطقية للوحي من منظار اركون[٧٨]، للتوصل إلى فهم جديد للدين ولأصوله ومنشأته ووظائفه[٧٩].

وإذا لم يكن هناك من يأخذ على عاتقه مهمة العمل فإن اركون يحاول التصدي فيبدأ بالدعوة إلى أشكلة مفهوم الوحي أي جعله إشكاليا بعد أن كان يفرض نفسه علينا كشيء بديهي لا يقبل النقاش[٨٠] .

وبعبارة أخرى زحزحة هذا المفهوم[٨١] للقيام بتفكيك المفهوم التقليدي للوحي[٨٢]، واخراجه من الارضية التقليدية إلى أرضية التحليل الالسني والسيميائي الدلالي المرتبط بممارسة جديدة لعلم التأريخ ودراسة التاريخ بصفته علم انثربولوجيا الماضي[٨٣]، إذ أن النظرة إلى ما يسمى ب «تاريخ النجاة» في الدار الآخرة لا تكفي اليوم لاعتمادها في إعادة التنظير لمفهوم الوحي بل لابد من إضافة ما اخترعه العقل الحديث فيما يرتبط بالمعرفة القصصية والمعرفة التاريخية مع ما وضحه العلم الانتربولوجي وفلسفة الظاهرة الدينية من تكميلات وتصحيحات كما عليه في فكر ما وراء الحداثة وهي المناقشات الدائرة في الوقت الحاضر حول العلمانوية والعلمانية[٨٤] ويقصد من فكر ما وراء الحداثة هو ما تذهب إله الحداثة من تاريخية الحقيقة مقابل الرأي

الذي كان يؤكده الفكر الديني والمبني حتى الان على مفهوم دين الحق الذي يقدم للناس حقيقة مطلقة ثابتة ازلية متعالية[٨٥]. فالوحي إذن لا يختص باللاهوت والتيولوجيا وإنما يمكن أن نشهد تدخّل المؤرخ وعالم اللسانيات والدلالات وعالم الاجتماع وعالم النفس وعالم الانتربولوجيا[٨٦]، وهذا يعني ادخال الوحي الفضاء المعرفي الموحد الاجزاء[٨٧] .

ودعوة اركون لتشكيل تيولوجيا الوحي تتطلب ما يلي :

١ – تشكيل علم لسانيات حديث يخص اللغة العربية.

٢ – تشكيل نظرية متماسكة في التأويل.

٣ – انجاز علم سيميائيات الخطاب الديني.

٤ – وضع نظرية متكاملة في السيادة العليا والسلطات السياسية التنفيذية والجدلية التي تربط بينهما[٨٨] .

ويعد بلورة نظرية لاهوتية حديثة للوحي أمنية تراوده إلا أن المشكلة تكمن في الفكر الاسلامي الذي لو كان قد هيأ منذ القرن التاسع عشر الشروط العلمية الكفيلة بتحقيق مثل هذه المهمة الصعبة لأمكن بلوغ ما يهدف إليه[٨٩] .

وانطلاقا من الادوات أو المنهجيات الحديثة يحاول دراسة الوحي تحت راية ثلاثة موضوعات عامة هي : (الوحي – التاريخ – الحقيقة)، (العنف – المقدس – الحقيقة) ثم (من أهل الكتاب إلى مجتمعات الكتاب المقدس / الكتاب العادي)[٩٠] .

لينتهي به التحليل الالسني والسيميائي للخطاب القرآني إلى ما كان قد قُبل وعلِّم وفسِّر وعيش عليه بصفته الوحي في سياقات الاديان الثلاثة، ينبغي دراسته أو مقاربته منهجياً كتركيبة اجتماعية لغوية مدعمة من قبل العصبيات التأريخية المشتركة والاحساس بالانتماء إلى تأريخ النجاة المشترك لدى الجميع[٩١]. وينتهي به المنهج التأريخي إلى عدم امكان«العودة إلى النموذج النبوي لأننا أصبحنا نرى بوضوح تاريخيته واندماجه في الانماط العابرة لإنتاج المعنى داخل التاريخ»[٩٢] وينتهي به التحليل الاثري النقدي إلى تفكيك بنية المقدس[٩٣]. إن اركون يصرح بأنه يدرس الوحي انطلاقا من علمانيته[٩٤]. ولكنه يدعي أنه لا يختزل الظاهرة الدينية أو ينفي الوحي. ويشكل على ا لمؤرخين وعلماء الالسنيات المحدثين الذين يساهمون في الخطوة المنهجية الاولى، أحلالهم التفسير الوضعي والعلموي محل غيره وغفلتهم عن أن النص الديني يمثّل مرجعية وجودية، واجبارية بالنسبة للمؤمنين[٩٥]. فقد بسّط هؤلاء وضيّقوا وحطّوا من قدر مفهوم الوحي ليهجر اخيراً من قبل العقل العلمي المستنير مما فتح المجال «لمسيّري أمور التقديس» أي رجال الدين في كل طائفة أو ملة للتصرف به[٩٦].

القسم الثاني

نقدنظرية اركون حول الوحي

إن الوحي يمثل المحور الأصلي في منهج أركون. وقراءته للوحي ترسم المراحل الاخرى التي سيطويها، وهو أمر طبيعي، فنوع الاعتقاد بالوحي يحدد الرؤية التكوينية التي سيمتلكها الإنسان، وهذا ما يجعلنا نقف عند هذه النقطة.

ومن حقنا أن نضع علامات استفهام ونعرض الاشكالات بالنسبة إلى تصوره هذا حول الوحي :

١ – لم يحدثنا عن مصدر المعنى الجديد عندما أراد أن يوضح الوحي ولم يبين حقيقة هذا المعنى، أو لماذا في الفضاء الداخلي؟ مع أن الوحي في الفهم الاسلامي لا يقتصر على الداخل وإنما يتجلى في الجوانب المختلفة لحياة الإنسان.

إن حصر الوحي في الفضاء الداخلي الا يعني القول بالجانب المعنوي ونفي البعد العملي والعبادي للوحي؟ ولعل بعض أقوال أركون تؤكد هذا التصور.

كما أن الحصر ربما يراد منه قطع العلاقة بين الفضاء الداخلي والخارجي من حيث مبدأ الوحي ومنتهاه ليتحول الوحي إلى تخيل، وربما يؤيده قول أركون الوحي ظاهرة تساهم في بناء المتخيل الاجتماعي، أليس ما يساهم في بناء المتخيل الاجتماعي يدخل في دائرة المتخيل؟ ثم إن جعل الوحي لا ينفصل عن الوظيفة النبوية ونفي أن يكون كلاماً معيارياً نازلاً من السماء ألا يقوي هذا الاحتمال في كلام أركون، رغم أنه يحاول عرض هذه الفكرة بأسلوب لا يخلو من إبهام.

وإرجاع الوحي إلى أمر داخلي قال به بعض المستشرقين قبل أركون من قبيل مونتيه وإميل در منغام[٩٧]

٢ – لم يبين أركون حقيقة الامكانيات التي يفتحها ومقدار حدودها فهي وكما يتضح من كلامه لا حد لها، وهذه الامكانيات ترتبط بالوجود البشري، ولكن من خلال نصوصه الاخرى يمكننا أن نصل إلى ما يقصد، فالإمكانيات اللانهائية هي قدرة الوجود البشري على تقديم قراءات بعدد الأفراد وحسب ما يفهمون، فالمفهوم من كلامه إذن هو أن : مفهوم التنزيل فيما يرتبط بالوحي يشكّل مجازاً مركزياً وإذا تعددت القراءات فستصبح للدين مظاهر بتعدد الأفراد أو كان لنا أديان لا حد لها ولا حصر، وليس من حق أحد أن يصوّر أن قراءته هي الصحيحة للدين فهو والآخرون سواء في أن يتصور كل واحد منهم أن دينه صحيح.

٣ – إن وجود الوحي كظاهرة في الواقع الموضوعي عبر تأثيرها الطويل لا يعني أن لها وجوداً خارجياً مستقلا عن التأثير من وجهة نظر أركون، فتصوّر وجود حيوان مفترس لا واقع خارجي له قد يؤثّر على الشخص، ويرتّب آثاراً لا تختلف عن الآثار المترتبة على الحيوان الموجود بالفعل.

فالوحي عند أركون لا يمثل حقيقة يمكن أن نتعرّف عليها وإنما هو موجود من خلال تأثيره نعم ربما يحاول أركون أن يصبح هوسرلياًظاهراتيا يعتقد بأن الحقيقة إنما هي الظواهر، ومهما يكن المقصود فلن نصل إلى حقيقة وراء الأثر، وإذا كان الأمر كما يقول فكيف تكون ظاهرة خارقة للطبيعة؟

٤ – ماذا يعني أن يكون الوحي يقترح معنى للوجود وهو معنى يقبل المراجعة والنقض ويقبل التأويل؟ إن اقتراحه معنى للوجود ألا يعنى أن الوحي يمثّل قراءة ولكنها قراءة تبقى ناقصة أو خاطئة أو حمّالة وجوه، يمكن أن نفسرها كما نشاء؟

ثم إن هذه القراءة لا تختلف عن بقية القراءات في قيمتها بل العكس هي قراءة مسكينة للغاية بحيث يمكن نقضها، في وقت لا يسمح أركون للقراءة البشرية أن تنقض وأن يقال لصاحب القراءة لقد اخطأت في قراءتك، لأن الحقيقة لا معنى لها وراء قراءة القارئ فلا يمكن الحكم على قراءة بأنها خطأ.

٥ – ربط اركون بين اللغة والوحي وعدّ ظهور الوحي لازماً لظهور اللغة. إن هذا الربط يذكّرنا بإحلال اللغة محل الله في الفكر الحداثي فقد تحولت إلى إله، وكلما ظهرت لغة جديدة كان معنى ذلك ظهور إله جديد والوحي بطبعيته نداء الله، إذن الوحي هو القراءة التي نتوصل إليها من خلال رموز اللغة. وهي سيّالة لا تقف عند حد تقبل أنواع القراءات وهذا ما يؤدي إلى تعدد قراءات الوحي. فيجعلنا امام زحام من قراءات تصدر عن كل من هب ودب. ولا يحق لأحد حصر القراءة به لأن هذا العمل ايديولوجيا مرفوضة. ومن هنا يرفض أركون حصر الوحي بالقرآن[٩٨]كما يلوّح برفض المبادئ اللاهوتية الاساسية المشتركة التي تهيمن على جميع المسلمين فيما يرتبط بالوحي ومن هذه المبادئ : أن الوحي الذي قدم في القرآن من خلال محمد هو آخر وحي[٩٩] مما يفهم منه أنه يريد القول : بأننا عندما نواجه ولادة لغة بعد محمد (ص) ودينه لماذا لا نقول بولادة وحي جديد؟

٦ – إن الوحي لا يقتصر عند أركون على الأديان الالهية وإنما يشمل غير الأنبياء أيضاً من أصحاب المشاريع الأرضية كبوذا وكنفوشيوس ومن المعلوم أن هؤلاء لم يدّعوا وجود وحي كان ينزل عليهم، نعم إن اقصى ما يمكن القول فيهم إن هناك حالات نفسية كانوا يمرون بها فتصدر عنهم رشحات ذهنية فإذا كان هذا يسمى وحياً فمعناه أن أركون لا يعتقد بوحي خارج عن الذات، وهذا ما ذكرناه في الإشكال الأول وإذا كان كل من مر بحالات من هذا القبيل يطلق عليه أنه صاحب وحي فلماذا لا تتكرر مثل هذه الحالة في زماننا ولماذا القول بخاتمية النبوة؟

٧ – يعتقد أركون بضرورة اعتماد النظرية الحديثة للمعرفة لإعادة تفحّص مكانة الوحي ولكن دون أن يبين لنا وجه قدسية النظرية الحديثة وكيفية انتاجها لليقين وهو الذي يقول بالنسبية ولا يؤمن بالقدسية ولا يرى إمكانية تأصيل الأصول.

٨ – إن اعادة التفحّص من خلال النظرية الحديثة انتهت به إلى كشف مفاده أن الوحي ما كان قد قبل وعلم وفسر وعيش عليه فالمهم في التعامل مع الوحي هو القبول، ولكن من الواضح أن القبول لا يلازم التحقق الخارجي، فكم هناك أشياء نقبلها لا واقع لها؟ وهو الذي يقول بأن الحقيقة يصوغها المجتمع، فهو يقبلها رغم أنه يصوغها بلا أن يكون لها وجود خارجي مستقل عن ذلك المجتمع وما نحن فيه من هذا القبيل، كما أن ما يعلّم لا يستلزم وجود مطابق خارجي له لا سيما بناء على القول بأن الحقيقة هي التصور نفسه وليس هناك حقيقة وراء التصور.

وأما العيش على شيء فهو الآخر لا يدل على الوجود الخارجي لذلك الشيء فهناك شعوب تعيش على الأوهام والخرافات.

إن الوحي لا يعني شيئا سوى ما نقبل ونعلّم ونفسِّر ونعيش عليه. وعلى هذا الاساس لابد أن يدرس كتركيبة اجتماعية، لأنه مما يصنعه المجتمع بالطبع من خلال القبول والتعلم والتفسير والعيش، ولغوية لأن الوحي لا ينفك عن اللغة التي لا تتسم بالثبات وهي رموز تقبل ملايين القراءات، ويدعم هذه التركيبة العصبيات التاريخية المشتركة، فالانشداد للوحي والتضحية والجهاد وامثالها من المفاهيم هي عصبيات تنعكس عن التركيبة لتتحوّل في النهاية إلى جزء منها. وهناك داعم آخر للتركيبة وهو الاحساس بالانتماء إلى تاريخ النجاة وهذا الأحساس لا يتعدّى كونه ايديولوجيا لا يرتضيها أركون.

والنتيجة : الوحي مجموعة تصورات لا تصدر عن جهة لتلقى على شخص وإنما هي تصورات وليدة الشخص نفسه. هذا ما نستفيده من وحي أركون مما يكشف لنا عن عدم إيمانه بفكرة الوحي في الإسلام، إذ الوحي انطلاقا من هذا التصور مجرد من وجوده الموضوعي وذلك وفقا للظواهرية والتي تعتقد بأن الماهيات هي ماهيات محايثة لوعي الفرد أي لا وجود لها خارج الوعي، بينما يشير منطق الوحي إلى شيء خارج الذات[١٠٠].

ويمكننا أن نجيب عن مجموع رؤية أركون حول الوحي بالأجوبة التالية :

١ – إن ما جاء في كلام أركون لا علاقة له بالوحي من قريب أو بعيد، إذ الوحي وفقا لرؤيته يتقوّم بطرف واحد وهو النبي لأنه صاحب الفضاء الداخلي وأما الوحي في مدرسة السماء فيتقوم بأربعة اطراف هي :

أ – المرسِل ب – المرسَل إليه ج – الواسطة في الإرسال د – الرسالة.

مما يدل على أن الوحي أمر خارج الفضاء الداخلي.

والمرسِل هو الله أو من يعبر عنه ب «نحن» و «إنّا».

والمرسل إليه هو النبي ويراد منه محمد(ص) في القرآن عادة وقد يستعمل الضمير للإشارة إليه. وأما

الواسطة في الإرسال فهو جبرئيل والمعبر عنه ب «الروح الأمين» والرسالة هي القرآن وبتعبير آخر الذكر والآيات والفرقان وقد وردت عشرات الآيات للدلالة على هذا المنظومة مثل :

١ – قال الله تعالى : ﴿ **إِنَّا نَحنُ نَزَّلنَا الذِّكرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ**﴾ (١٠١).

٢ – ﴿ **وَ ما كانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحياً أَو مِن وَراءِ حِجابٍ أَو يُرسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذنِهِ ما يَشاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ**﴾(١٠٢).

٣ – ﴿ **إِنَّا أَنزَلنا إِلَيكَ الكِتابَ بِالحَقِّ** ﴾(١٠٣).

٤ – ﴿ **كَذلِكَ أَرسَلناكَ فِي أُمَّةٍ قَد خَلَت مِن قَبلِها أُمَمٌ لِتَتلُوَا عَلَيهِمُ الَّذِي أَوحَينا إِلَيكَ وَ هُم يَكفُرُونَبِالرَّحمنِ** ﴾(١٠٤).

٥ – ﴿ **قُل مَن كانَ عَدُوًّا لِجِبرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلى قَلبِكَ بِإِذنِ اللَّهِ** ﴾(١٠٥) .

٦ – ﴿ **وَ النَّجمِ إِذا هَوىما ضَلَّ صاحِبُكُم وَ ما غَوىوَ ما يَنطِقُ عَنِ الهَوىإِن هُوَ إِلاَّ وَحيٌ يُوحى**﴾(١٠٦) .

٧–(**مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ**)[107]

إن التعبير بالإنزال وما يشابهه والذكر والتلاوة والوحي وغيرها لا يدع مجالاً للشك بأن الوحي أمر خارجي، فالإنزال والنزول : من علو إلى أسفل(١٠٨) هكذا في الأصل(١٠٩) وليس المقصود من العلو المكان دائماً وإنما يمكن أن يراد منه المنزلة ومهما يكن فلا يمكن أن يكون النزول من الشخص على نفسه وإنما لابد أن يكون طرفان. وأما الوحي فالمراد منه هنا الكلمة الإلهية التي تلقى إلى انبيائه وأوليائه وقد تكون على سبيل الرمز والتعريض أو بصوت مجرد عن تركيب وبإشارة ببعض الجوارح، وربما كان برسول مشاهد، وأما بسماع كلام من غير معانية، وأما بالقاء في الروع أو بإلهام و ... (١١٠).

ومن هنا كان على أركون أن يتنبه إلى كل هذه المعاني والكيفيات لئلا يقع في الخلط.

ومن الملاحظ أن الإنزال إنما حصل للذكر والقرآن وتم التعبير بالتلاوة للذي أوحي مما يدل على أن النازل ليس معنى فقط وإنما هو ألفاظ ومعاني، ويؤكد هذا الكلام قوله تعالى : ﴿**وَلا تَعجَل بِالقُرآنِ مِن قَبلِ أَن يُقضى إِلَيكَ وَحيُهُ** ﴾(١١١)

وقوله تعالى : ﴿**لا تُحَرِّك بِهِ لِسانَكَ لِتَعجَلَ بِهِإِنَّ عَلَينا جَمعَهُ وَ قُرآنَهُفَإِذا قَرَأناهُ فَاتَّبِع قُرآنَهُ**﴾(١١٢) وقوله تعالي : ﴿**وَ كَذلِكَ أَنزَلناهُ حُكماً عَرَبِيًّا...**﴾(١١٣).

فإذا كان حقيقة الوحي كما بينها القرآن، فلا يمكننا أن نغض الطرف عن كل ذلك لنجعل تفسير أركون هو المرجع، فأركون ليس نبيا قد أطلع على حقيقة الوحي وليس له دليل يدل على ما يدعيه كما أنه وأمثاله لا يسمحون قطعاً باعتماد العلوم الدينية لدراسة العلوم الحديثة فكذلك يقال لا يمكن أن نقبل جعل

العلوم الحديثة مرجعاً لدراسة الوحي لا سيما وأن العلوم الحديثة انطلقت من رحم الرؤية التجريبية التي تنفي كل ما ليس بمادي، والوحي غير مادي قطعاً فلا يمكن أن يدخل مختبر التجربة، وليس من المقبول تطبيق ادوات الحداثة عليه.

٢ – إن الوحي بالشكل الذي يذكره أركون لو صح لم يبق من الاعتقاد بالغيب إلا الاعتقاد بوجود الله سبحانه، لأن الوحي وما يعلم عن طريقه لا يتعدّى الفضاء الداخلي.

٣ – إن الوحي بالمعنى الذي يذكره أركون يتنافى والاخبارات الغيبية عن الماضي فالحالات النفسية والرؤى والتصورات، لا يمكنها أن تعلمنا باشياء قد وقعت، بينما نرى الإخبار عنها جزء من الوحي والغيب، فعندما يبيّن لنا القرآن قصة نوح يقول : ﴿ **تِلكَ مِن أَنباءِ الغَيبِ نُوحِيها إِلَيكَ ما كُنتَ تَعلَمُها أَنتَ وَ لا قَومُكَ مِن قَبلِ هذا** ﴾[١١٤] وهكذا قصة يوسف : ﴿ **ذلِكَ مِن أَنباءِ الغَيبِ نُوحِيهِ إِلَيكَ وَ ما كُنتَ لَدَيهِم إِذ أَجمَعُوا أَمرَهُم وَ هُم يَمكُرُونَ**﴾[١١٥] وفي قصة كفالة مريم : ﴿ **ذلِكَ مِن أَنباءِ الغَيبِ نُوحِيهِ إِلَيكَ وَ ما كُنتَ لَدَيهِم إِذ يُلقُونَ أَقلامَهُم أَيُّهُم يَكفُلُ مَريَمَ وَ ما كُنتَ لَدَيهِم إِذ يَختَصِمُونَ**﴾[١١٦] .

٣ – إن الوحي يتضمن إخباراً بالحوادث المستقبلية والتي وقعت وتحققت بينما الفضاء الداخلي لا يمكنه أن يخبر بذلك الشكل، فقد أخبر الوحي عن انتصار الروم على سبيل المثال وتحقق ذلك[١١٧]وإخبارات أخرى.

٤ – إن وجود اشخاص يعيشون حالة داخلية لا يلازم القول بأن الانبياء يعيشون نفس الحالة.

وفي النهاية إن أركون إما أن يؤمن بالقرآن والوحي المذكور فيه فعليه أن يرتب الآثار المطلوب ترتيبها ومنها الرجوع في التفسير إلى من أمر القرآن بالرجوع إلى تبيينه : ﴿ **وَ أَنزَلنا إِلَيكَ الذِّكرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيهِم وَ لَعَلَّهُم يَتَفَكَّرُونَ**﴾[١١٨] وإما أن يختار طريقا آخر، عندهالايحق له فرض آليات ومناهج على دين لا ينتمي إليه، لأن الدين منظومة مترابطة لا يمكن الأخذ ببعضه وترك بعضه الآخر وقد ورد في القرآن الكريم : ﴿ **أَ فَتُؤمِنُونَ بِبَعضِ الكِتابِ وَ تَكفُرُونَ بِبَعضٍ فَما جَزاءُ مَن يَفعَلُ ذلِكَ مِنكُم إِلاَّ خِزيٌ فِي الحَياةِ الدُّنيا وَ يَومَ القِيامَةِ يُرَدُّونَ إِلى أَشَدِّ العَذابِ وَ مَا اللَّهُ بِغافِلٍ عَمَّا تَعمَلُونَ**﴾[١١٩].

نتائج البحث

١- ان الاسلاميات التطبيقية منهج تبناه اركون ركيزة لمشروعه نقد العقل الاسلامي.

٢- بدأاركون مشروعه بنقدالعقل العربي لكنّه لم يكن معبّراً عن المشروع الذي يبغيه.

٣- نقد العقل العربي لا يمكن أن يتم من دون نقد العقل الديني من وجهة نظر اركون

٤- ينتقل اركون من نقد العقل إلى نقد التراث لان العقل الديني ليس عقلاً ولد من فراغ وإنما هو عقل

جاء نتيجة لتراث ديني

٥- ان نقد التراث عندماركون لا يمكن أن يتحقق من دون البحث في الوحي والقرآن فهمايمثلان محور التراث.

٦- إن الوحي بالشكل الذي يذكره أركون لو صح لم يبق من الاعتقاد بالغيب إلا الاعتقاد بوجود الله سبحانه، لأن الوحي وما يعلم عن طريقه لا يتعدّى الفضاء الداخلي.

٧- ان ماذهب إليه أركون من ان الوحى يقترح معنى للوجود يعني انه يمثل قراءة ناقصة لا تختلف عن بقية القراءات

٨- ان الوحي الذي يصوره اركون وهو ما كان قد قبل وعلم وفسر وعيش عليه ،لايلازم التحقق الخارجي له

٩- ان تأثر اركون بالانتربولوجيا جعلته يصور الوحي بأنه معنى جديد في الفضاء الداخلي للإنسان

١٠- ان استيعاب الوحي لبوذا وكنفوشيوس والحكماء الافارقة لايمكن قبوله

١١- ان مايعتقد به اركون من ان الوحييوجد في كل مرة تظهر فيها لغة جديدة سيجعل الوحي وليد اللغة

١٢- ان ماذهب اليه اركون من ان الوحي يشكل مجازا مركزيا يستلزم وجود مظاهر للدين بتعدد الافراد او اديان لاحد لها

الهوامش

[1]. أركون، محمد، الأنسنة والاسلام، مدخل تاريخي نقدي، ص ٢٨٥، ابي نادر، نايلة، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ص ٤٥١.
[2]. هاليبر رون،الجهود الفلسفية عند محمد اركون ص ٢٤٣.
[3]. . المصدر السابق، ص ١٦٨.
[4]. أركون، محمد، العلمنة والدين ص ١٢٧ (هامش هاشم صالح).
[5]. هاليبر، رون، الجهود الفلسفية عند محمد اركون ، ص ١١٧.
[6]. المصدر السابق، ص ٢٤٣.
[7]. هاليبر، رون، الجهود الفلسفية عند محمد اركون ، ص ٢٥١، أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني، ص ٣.
[8]. ابي نادر، نايلة، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، ص ٤٥٦.
[9]. أركون، محمد، العلمنة والدين، ص ٩.
[10]. الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، ص ٣١٠.
[11]. .المزوغي، محمد، العقل بين التاريخ والوحي حول العدمية النظرية في اسلاميات محمد اركون، هاليبر، رون، الجهود الفلسفية عند محمد اركون ، ص٢٣٩.
[12]. المزوغي، محمد، العقل بين التاريخ والوحي حول العدمية النظرية في اسلاميات محمد اركون، ، ص ٢٤.
[13]. ابي نادر، نايلة، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، ص ٤٥١، أركون، محمد ، الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، ص ٢٦٧.
[14]. أركون، محمد، الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، ص ٢٦٨.
[15]. ابي نادر، نايلة، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، ص ٤٥١.
[16]. الفراهيدي، الخليل ابن أحمد، مصدر سابق، ج٣، ص ٣٩٢.
[17]. الجوهري، مصدر سابق، ج١، ص ٣٤٦.
[18]. ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، ص ٣٦١.
[19]. مجمع اللغة العربية، مصدر سابق، ج ٢، ص٩٥٧.
[20]. الفضلي، عبدالهادي، مصدر سابق، ص ٤٩ – ٥١.
[21]. الفراهيدي، الخليل بن احمد، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٥٣.
[22]. المصدر السابق، ص ٢٥٥.
[23]. مجمع اللغة العربية، مصدر سابق، ج ١، ص ٤٧٩.
[24]. فتح الله، احمد، مصدر سابق، ص ٣٩٢، قلعه جي، محمد، معجم لغة الفقهاء، ص ٤٣١.
[25]. اركون، محمد، الاسلام، أوروبا، الغرب، ص ١٧٨.
[26]. الفجاري، مختار، نقد العقل الاسلامي عند محمد اركون ، ص ٤٣.
[27]. اركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ص ٥١.
[28]. اركون، محمد، نافذه على الاسلام، ص ١١.
[29]. اركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني، ص ٣٣١.
[30]. اركون، محمد، اين هو الفكر الاسلامي، ص xlv – xlll – xll .
[31]. اركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني، ص ٢٣٤.
[32]. الفجاري، مختار، نقد العقل الاسلامي عند محمد اركون ، ص ٤٣.
[33]. قائمي نيا، علي رضا، وحي وأفعال كفتاري، ص ٣٥ – ٤٦..
[34]. المصدر السابق، ص ٤٦ – ٥٦..
[35]. المصدر السابق، ص ٦٨ – ٧٩.

[٣٦] . سروش، عبدالكريم، بسط تجربه نبوي، ص ٣.
[٣٧] . نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن، ص ٣ و ص ٢٦.
[٣٨] . أركون، محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٧٩.
[٣٩] . أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني، ص ٢٣٩.
[٤٠] . أبي نادر، نايلة، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، ص ٤٣.
[٤١] . هاليبر، رون، الجهود الفلسفية عند محمد اركون ، ص ١٩.
[٤٢] . أركون، محمد، أين هو الفكر الاسلامي، ص ٩٢.
[٤٣] . أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٨٥ .
[٤٤] . أركون، محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٧٩ .
[٤٥] .أركون، محمد، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص ٧٤.
[٤٦] . المصدر السابق .
[٤٧] . أركون، محمد، الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، ص ٨٠ .
[٤٨] . أركون، محمد، الفكر الاصولي واستحالة التأصيل، ص ٣٦.
[٤٩] . أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٩.
[٥٠] . المصدر السابق، ص ١٧.
[٥١] . المصدر السابق، ص ١٢.
[٥٢] . المصدر السابق، ص ٢٠.
[٥٣] . المصدر السابق، ص ٢٢.
[٥٤] . المصدر السابق، ص ١١.
[٥٥] . المصدر السابق، ص ١٩.
[٥٦] . المصدر السابق، ص ٢٢.
[٥٧] . المصدر السابق، ص ١٩.
[٥٨] . المصدر السابق.
[٥٩] . المصدر السابق، ص ٢٢.
[٦٠] . المصدر السابق، ص ١٩.
[٦١] . المصدر السابق، ص٢٣.
[٦٢] . المصدر السابق، ص ٢٠.
[٦٣] . المصدر السابق.
[٦٤] . المصدر السابق، ص٩.
[٦٥] . أركون، محمد، الاسلام، اوروبا، الغرب، ص ٢٨ – ٢٩.
[٦٦] . أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني، ص ١٧٨.
[٦٧] . أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٢٩.
[٦٨] . أركون، محمد، اين هو الفكر الاسلامي، ص ١٣٦.
[٦٩] . ابي نادر، نايلة، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، ص ٨٣، أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ١٠٥، أركون، محمد، الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، ص ٣٧.
[٧٠] . أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ١٨، نافذة على الاسلام، ص ٤٢.
[٧١] . أركون، محمد، العلمنة والدين، ص ٧٠.
[٧٢] . أركون، محمد، الاسلام، أوروبا، الغرب، ص ٧٨.
[٧٣] . أركون، محمد، نافذة على الاسلام، ص ٢٣.

[٧٤] . أركون، محمد، العلمنة والدين، ص٥٥، أركون، محمد، الفكر الاسلامي قراءة علمية، ص ١٨٣.
[٧٥] . أركون، محمد، الفكر الاسلامي قراءة علمية، ص ٤٧.
[٧٦] . أركون، محمد، الاسلام، اوروبا، الغرب، ص ١٨٥.
[٧٧] .أركون، محمد، من الاجتهاد إلى نقد العقل الديني، ص٩٠ – ٩١، أركون، محمد، الاسلام اوروبا، الغرب، ص١٨٥.
[٧٨] . أركون، محمد، من الاجتهاد إلى نقد العقل الديني، ص ٩٠ – ٩١، أركون، محمد، الاسلام، اوروبا، الغرب، ص١٨٥.
[٧٩] . أركون، محمد، الاسلام، اوروبا، الغرب، ص ٧٨.
[٨٠] . أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ١٧.
[٨١] . أركون، محمد، اين هو الفكر الاسلامي، ص ٥٥.
[٨٢] . أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ١٧، (الهامش) .
[٨٣] . أركون، محمد اين هو الفكر الاسلامي، ص ٥٥.
[٨٤] . أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٩.
[٨٥] . المصدر السابق، ص١٠.
[٨٦] . أركون، محمد، الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، ص ١٩٠.
[٨٧] . أركون، محمد، من الاجتهاد إلى نقد العقل الديني، ص ١٠٤ – ١٠٥.
[٨٨] . ابي نادر، نايلة، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، ص ١٠٤.
[٨٩] . أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ١٦.
[٩٠] . المصدر السابق، ص ١٦ – ١٧.
[٩١] . المصدر السابق، ص ٢١.
[٩٢] . المصدر السابق، ص ٨٦ .
[٩٣] . أركون، محمد، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الاسلامي، ص ٤٣.
[٩٤] . أركون، محمد، العلمنة والدين، ص ٨٠ .
[٩٥] . أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٢٢.
[٩٦] . المصدر السابق، ص ٢٧.
[٩٧] .السبحاني، جعفر، محاضرات في الالهيات، ص ٢٧٤.
[٩٨] .أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٩.
[٩٩] .المصدر السابق، ص ١٩.
[١٠٠] .الفقيه، شبر، مصدر سابق، ص ٢٣٦.
[١٠١] .الحجر : ٩.
[١٠٢] .الشورى : ٥١.
[١٠٣] .النساء: ١٠٥.
[١٠٤] .الرعد : ٣٠.
[١٠٥] .البقرة : ٧٩.
[١٠٦] .النجم : ١ – ٤.
[١٠٧] .الفتح ٢٩
[١٠٨] .الفراهيدي، الخليل بن أحمد، مصدر سابق، ج٧، ص ٣٦٧.
[١٠٩] .الراغب، الأصفهاني، مصدر سابق، ص ٤٨٨.
[١١٠] .المصدر السابق، ص ٥١٥.
[١١١] .طه : ١١٤.
[١١٢] .القيامة : ١٦ – ١٨.

[113] .طه : ١١٣.
[114] .هود : ٤٩.
[115] .يوسف : ١٠٢.
[116] .آل عمران : ٤٤.
[117] .الروم : ١ – ٥.
[118] .النحل : ٤٤.
[119] .البقرة: ٨٥.

المصادر:

١- اركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة: هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، بلاتا.
٢- اركون، محمد، الانسنة و الاسلام مدخل تاريخي نقدي، ترجمة: محمود غرب، ط ١، بيروت، دار الطليعة، ٢٠١٠ م .
٣- اركون، محمد، نحو تقييم و استلهام جديدين للفكر الاسلامي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٢٩، ١٩٧٩م.
٤- اركون، محمد، الفكر الاسلامي نقد و اجتهاد، ترجمة و تعليق: هاشم صالح، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، بلاتا.
٥- اركون، محمد، اين هو الفكر الاسلامي المعاصر، ترجمه و تعليق: هاشم صالح، ط ٢، بيروت، دار الساقي، ١٩٩٥م .
٦- أركون، محمد، الاسلام، أوروبا، الغرب، ترجمة و اسهام: هاشم صالح، ط١، دار الساقي، ١٩٩٥م.
٧- اركون، محمد، العلمنة و الدين، الاسلام المسيحية الغرب، ط ٣، بيروت دار الساقي، ١٩٩٦م.
٨- اركون، محمد، الفكر الاسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، ط ٢، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦م.
٩- اركون، محمد، الفكر الاصولي و استحالة التاصيل، ترجمة: هاشم صالح، ط ٢، بيروت دار الساقي، ٢٠٠٢م.
١٠- اركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث الي تحليل الخطاب الديني، ترجمة: هاشم صالح، ط ، بيروت دار الطليعة، ٢٠٠١م.
١١- اركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ط ٢، بيروت، مركز الانماء القومي، ١٩٩٦م.
١٢- أركون، محمد، من الاجتهاد الي النقد العقل الاسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ط١، بيروت، دار الساقي، ١٩٩١م.
١٣- اركون، محمد، نافذة علي الاسلام، ترجمة: صياح الجهيم، ط ١، بيروت دار عطيه، ١٩٩٦م.
١٤- الجوهري، الصحاح، ط ٤، تحقيق: احمد عبدالغفور العطار، بيروت، دار العلم للملايين، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.
١٥- مفردات غريب القرآن، ط ٢، دفتر نشر الكتاب، ١٤٠٤هـ .
١٦- الزبيدي، تاج العروس، تحقيق: علي شيري، بلا ط، بيروت، دار الفكر، ١٤١٤، ١٩٩٤.
١٧- السبحاني، جعفر، الالهيات، ط١، بيروت، الدار الاسلاميه للطباعة و النشر، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٩م.

١٨- سروش، عبدالكريم، بسط تجربة نبوي، ط ٥، مؤسسة فرهنگي صراط، ١٣٨٥هـ
١٩- صالح، هاشم، الاستشراق بين دعاته و معارضيه، ترجمة: هاشم صالح، ط٢، بيروت، دار الساقي، ٢٠٠٠م.
٢٠ – ابن فارس، احمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، بلا ط، مكتبة الاعلام الاسلامي ١٤٠٤هـ .
٢١- فتح الله، احمد، معجم الفاظ الفقه الجعفري، ط١، الدمام، مطابع المدوخل، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م.
٢٢- الفجاري، مختار، نقد العقل الاسلامي عند محمد أركون، ط١، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٥م.
٢٣- الفراهيدي، الخليل، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي، ابراهيم السامرائي، ط ٢ مؤسسة دار الهجرة، ١٤٠٩.
٢٤- الفضلي، عبدالهادي، اصول البحث، بلا. ط، قم، مؤسسة دار الكتاب الاسلامي، بلات.
٢٥- الفقيه، شبر، الفكر الفلسفي العربي المعاصر، اشكالية التأويل، ط ١، بيروت، دار البحار، ٢٠٠٩م
٢٦- قائمي نيا، علي رضا،وحي وافعال گفتاري، ط١، قم، صدف، ١٣٨١هـ ش.
٢٧- قلعه جي، محمد، معجم لغة الفقهاء، ط٢، بيروت، دار النفائس، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.
٢٨- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ط٢، طهران، انتشارات ناصر خسرو، بلات.
٢٩- مجموعة من الباحثين، الحداثة والحداثة العربية، ط ١، سوريا، دار بترا، ٢٠٠٥.
٣٠ – ابن منظور، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، ١٤٠٥هـ .
٣١- المزوغي،محمد، العقل بين التاريخ و الوحي حول العدمية النظرية في اسلاميات محمد اركون، ط ١، بغداد، منشورات الجمل، ٢٠٠٧م.
٣٢- نولدكه، تيودور،، ترجمة: جورج تامر، ط١، بغداد، الجمل، ٢٠٠٨م.
٣٣- هاليبر، رون، الجهود الفلسفية عند محمد اركون، ترجمة: جمال شحيد، ط١، سورية، الاهالي، ٢٠٠١م.
٣٤- هتشنسون، معجم الافكار و الاعلام، ترجمة: خليل راشد الجيوسي، ط ١، بيروت، دارالفارابي، ٢٠٠٧م.
٣٥- الهيثمي، مجمع الزوائد، بلا ط، بيروت دار الكتب العلمية، ١٤٠٨، ١٩٨٩م .
٣٦ – ابي نادر، نايلة، التراث و المنهج بين أركون و الجابري، ط١، بيروت، الشبكة العربية للابحاث و النشر، ٢٠٠٨م.

Arkun and Revelation; A Critical Research

Dr. Ahmad FazelSa'di

Assistant Professor of University of Tehran

Arkun is one of the followers of thought of orientalism regarding project of criticism of Islamic wisdom. He believes that Islamic wisdom reflects Islamic inheritance; so he decides to study and investigate Islamic inheritance, and because Islamic inheritance is based on the Holy .Quran he seeks to survey the Holy Quran and its source, i.e., revelation

In this research the Quranic method of Arkun is distinguished. He conforms comparative Islamology on the Quran. From the viewpoint of Arkun, revelation is a lexical plural combination that can be reviewed, reversed and interpreted. Revelation that Arkun seeks to introduce is not the same revelation that Islam propound, because Arkun does not .differentiate between revelation of the Holy Prophets and revelation of forged religions

.Keywords: Arkun, Revelation, Comparative Islamology, Orientalism