

نقد منطقي لبعض آراء محمد أركون

أ.د. فريد زيداني
جامعة الجزائر (2)

Abstract:

Reader texts Professor Arkoun finds himself in front of a storm of ideas, and a torrent of confused and complex information, where we can not have a clear and precise idea about his intention. He formulates many of the judgements in the form of definitive decisions without apparent evidence. In order to prove this hypothesis, I will focus on a specific sample of his speech to demonstrate the extent to which his ideas can be seen as a clear and conclusions are valid.

1. سوف ينصب تحليلي في هذا المقال على نموذج محدد من خطابات الأستاذ محمد أركون، ويتعلق الأمر بالمحاضرة التي ألقاها في 23/01/1989، بمعهد فرنسا: أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية، بمناسبة الذكرى المئوية الثانية للثورة الفرنسية (1789) تحت عنوان: "الأصول الإسلامية لحقوق الإنسان". ولن أتوقف عند كل المواقف والأحكام التي أصدرها الأستاذ أركون في هذه المحاضرة، والتي يعتبرها مسلمات ينطلق منها، ومن حق الباحث أن يتنبأ في نسقه الفكري المسلمات التي يراها مناسبة، إنما سأحلل مسألتين بدتا لي غير مقبولتين من الناحية المنطقية، جعلتا خطابه في هذه المحاضرة، غير دقيق أحيانا، مما جعل بعض الحاضرين يوجهون له انتقاداتٍ لاذعة. هاتان المسألتان هما:

- الوصول إلى فهم جديد، لمعنى الآية عموما ولللفظ "مسلم" خصوصا في الآية الكريمة: (مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ) (آل عمران 3، 67)، يختلف بل ويتعارض مع ما سبقه من فهم وتفسير للقرآن الكريم.

- استعمال الآية الكريمة: (مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ) للتدليل على وجود أصول إسلامية لحقوق الإنسان في القرآن الكريم.

فلننظر في هاتين الفرضيتين، ولنتأكد من صديقيتهما، ومن صحة الاستنتاجات اللازمة عنهما:

1.1. يؤكد الأستاذ أركون أنه توصل إلى فهم جديد لمعنى الآية الكريمة التي استعملها لتبيان الأصول الإسلامية لحقوق الإنسان، فيقول: "لقد لفظت كلمة "مسلمًا" بالعربية¹ أصلا وليس بترجمتها الفرنسية لكي ألح على معناها الخاص في النص القرآني، فمعنى كلمة مسلم هنا عام وشامل وواسع جدا. وهو يعبر عن العلاقة الروحية للإنسان مع الله. ومصطلح الخضوع لله نجده في القرآن على هيئة حصل من قبل في التوراة والإنجيل. ويعبر عن هذه

1 المحاضرة باللغة الفرنسية.

الترقية مصطلح مهم جدا هو مصطلح الميثاق "... (أركون، 1993، ص 313)، وتعني هذه الكلمة "الخضوع لله وتسليم النفس له وتجسيد هذا الخضوع في حياة دينية تكون قدوة ومثالا في النزاهة وبهذا المعنى، فهي تشمل المؤمنين من كل الأديان التوحيدية وليس مؤمني دين واحد فقط² كما زعمت التركيبات العقائدية واللاهوتية والتبولوجية التي تشكلت فيما بعد" (أركون، ص 313). وبناء على هذا الفهم الجديد الذي توصل إليه، يدعونا إلى عدم الاعتماد على التفسيرات والقراءات القديمة للقرآن الكريم لأن "المعنى التاريخي والمصطلحي للكلمة يبعدنا دائما عن المعنى الأصلي والتزامني" (أركون، ص 313). ولأن التأويل الذي تعطيه التركيبات العقائدية واللاهوتية الضيقة الأفق والفهم غالبا ما يكون محدودا، فعلى سبيل المثال لا الحصر، معنى لفظ "مسلم" الوارد في الآية السابقة، فالمعنى "التزامني للكلمة في القرآن ليس هو نفسه المعنى التبولوجي الذي تشكل وساد في العصور التالية" لأنها "لا تعني المسلم بالمعنى المحصور للكلمة ..." (أركون، ص 313)، أي أتباع الديانة الإسلامية أو النبي محمد ﷺ، بل معناها أوسع يشمل المؤمنين من مختلف الديانات، ولهذا السبب أدعو إلى قراءة النص القرآني قراءة تزامنية لا قراءة إسقاطية كما حصل كثيرا في الماضي، وكما لا يزال يحصل في الحاضر" (أركون، ص 313).

فلنتحقق من هذه الفرضية، ولنتأكد هل فعلا أن التفسيرات المختلفة فسّرت لفظ "مسلم" باتباع ديانة معينة؟ وهل التأويل الذي أتى به الأستاذ أركون من الجدة ما يحملنا على قراءة القرآن الكريم معه قراءة حدثية خالية من أية خلفية تبولوجية؟

1.1.1. لنبدأ باستعراض بعض التفسيرات والتأويلات المختلفة التي أعطيت للآية الكريمة، من طرف علماء التفسير، الأقدمون والمحدثون، وسأقتصر على بضع النماذج المعبرة عن مختلف المشارب والأزمنة، وهي: تفسير المؤرخ الطبري، والفيلسوف الرازي، والفقيه القرطبي، والمصلح رشيد رضا، والأديب الثائر سيد قطب، والظاهر أبو بكر الجزائري، وأخيرا المجدد الطاهر بن عاشور. ولنبدأ بتفسير الطبري³ باعتباره أول تفسير كامل وصلنا ولاعتماده على الرواية والنقل أكثر من الرأي والعقل. يقول: "مسلمًا يعني خاشعًا لله بقلبه متذللًا له بجوارحه مذعنا لما فرض عليه وألزمه من أحكامه" (الطبري، 1992، ص 217). ويقول الإمام القرطبي⁴: "والمسلم في اللغة: المتذلل لأمر الله تعالى المنطاع له. وقد تقدّم في "البقرة" معنى الإسلام» (القرطبي، 1964، ص 134)، أما الفيلسوف الرازي⁵ فيفسرها بقوله: "فإن قيل: قولكم إبراهيم على دين الإسلام أتريدون به الموافقة في الأصول أو في الفروع؟ فإن كان الأول لم يكن مختصًا بدين الإسلام بل نقطع بأن إبراهيم أيضا على دين اليهود، أعني ذلك الدين الذي جاء به موسى، فكان أيضا على دين النصارى، أعني تلك النصرانية التي جاء بها عيسى فإن أديان الأنبياء لا يجوز أن تكون مختلفة في الأصول..." (الرازي، ص 254-255).

ولنتنقل إلى المحدثين، يقول الأستاذ رشيد رضا⁶: "... وبذلك كلّ تعلم أن المسلم الحقيقي في حكم القرآن من كان خالصا من شوائب الشرك بالرحمن مخلصا في أعماله مع

2 التقويم من عندنا.

3 224-310 هـ = 839-923 م.

4 600-671 هـ = 1204-1273 م.

5 1210-1150 م = 544-606 هـ.

6 1865-1935 هـ.

الإيمان، من أي ملة كان، في أي زمان وجد" (محمد رشيد رضا، 1993، ج 3، ص 212). ثم يضيف قائلاً: "وليس المراد بكونه مسلماً أنه كان على مثل ما جاء به محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم من الشريعة بالتفصيل" (محمد رشيد رضا، 1993، ج 3، ص 271). بل وحتى الأديب الثائر سيّد قطب⁷ يرى أن القرآن: "... يقرّر حقيقة ما كان عليه إبراهيم.. لقد كان على الإسلام.. دين الله القويم. وأولياؤه هم الذين يسировون على نهجه. والله ولي المؤمنين أجمعين.. ومن ثم تسقط ادعاءات هؤلاء وهؤلاء ويتبين خط الإسلام الواصل بين رسل الله والمؤمنين بهم على توالي القرون: «إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ، وَهَذَا النَّبِيُّ، وَالَّذِينَ آمَنُوا. وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ»" (سيّد قطب، م 1، ص 409) - بل إن أكثر القراءات التزاماً بالنص، وأبعدها عن منهج التأويل، وهي القراءة التي تعتمد على الظاهرية، لم تذهب إلى ما حاول الأستاذ أركون إسناده إلى "المنظور الأرثوذكسي المتحجر". يقول أبو بكر جابر الجزائري⁸: "ثم أكذبهم بعد أن وبّخهم فقال ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً وإنما كان حنيفاً موحداً مطيعاً لربه مسلماً له ولم يكن من المشركين" (أبو بكر جابر الجزائري، 1995، ص 328). ونختم بما ذهب إليه المجدّد ابن عاشور⁹: "... وقد تقدم- في سورة البقرة [135] في مواضع، أنّ إبراهيم سأل أن يكون مسلماً، وأنّ الله أمره أن يكون مسلماً، وأنّه كان حنيفاً، وأنّ الإسلام الذي جاء به محمد رسول الله ﷺ هو الذي جاء به إبراهيم: (وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ) وكل ذلك لا يبقى شكاً في أنّ الإسلام هو إسلام إبراهيم" (ابن عاشور، 2000، ج 3، ص 122).

بناءً على هذه العينة من التفاسير، يتبين لنا، أن لا واحدة منها فهم لفظ "مسلم"، كما تقوّله عليها الأستاذ أركون، وهنا يحقّ لنا أن نتساءل: لماذا نسب إلى هؤلاء العلماء أو المفسرين فهما وتأويلاً لم يذهبوا إليه؟ وأين "الفهم الجديد" الذي جاء به الأستاذ لمعنى الآية؟

2.1 لننتقل إلى الفرضية الثانية، ومدى وظيفية الآية الكريمة التي ساقها على سبيل الاستشهاد على وجود الأصول الإسلامية لحقوق الإنسان.

استعمل الأستاذ أركون، في معرض الاستدلال على وجود أصول إسلامية لحقوق الإنسان في القرآن الكريم، الآية الكريمة: (مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ)، ولا يخفى على أي باحث له حد أدنى من المعرفة بالثقافة الإسلامية، ولو كان غير متخصص، عدم المناسبة بين مدلول الآية والغرض الذي قصده الأستاذ، ذلك أن مدلولها عقائدي محض، وهو إبطال ودحض دعاوى اليهود والنصارى والمشركين في كون ما يؤمنون به موافق لما كان عليه إبراهيم ﷺ. وما يؤكد ذلك أنها جاءت في سياق تصحيح المفاهيم المتصلة بالإلوهية وفي معرض قصة سيدنا عيسى ﷺ. بدءاً بذكر آل عمران، فمريم عليها السلام وقصة حملها ووضعها، وبعثة المسيح ﷺ، وتكذيب بني إسرائيل له، وانحراف النصارى عن عقيدة التوحيد وتأليه المسيح ﷺ، ثم الدعوة إلى مجادلة أهل الكتاب في علاقتهم بسيدنا إبراهيم ﷺ (ابن عاشور، 2000، ج 3، ص 122).

ويزيد هذا المعنى تأكيداً، ما تلا من آيات كريمات، يقول عز وجل: (إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ وَدَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّوكُمْ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ) (آل عمران 3، 68-69). ثم يعقب بقوله سبحانه: (يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ) (آل عمران 3، 71).

أما الآية التي تتبادر إلى ذهن أي إنسان مؤهل للحديث عن مبدأ الحرية أو حقوق الإنسان في الإسلام، فهي: "(مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ) (المائدة 32-35)، لاحظ جيداً نفساً نكرة، أي نفس، لم يحددها فهي كافرة أم مؤمنة، مسلمة أم كتابية، لأن الخطاب لا يخص فئة أو جنساً أو أمة بعينها بل يعم ويصدق على كل أفراد الإنسانية فرداً فرداً دون أي استثناء.

2. مما تقدم يمكن أن نستنتج ما يلي:

1.2. قدم لنا الأستاذ أركون قراءة ادعى أنها جديدة ومناقضة لما كان سائداً في ظل المنظومة المعرفية التولوجية وضمن الخط "السلفي" "الامتثالي" و"المدجن من الناحية الفكرية"، لكن لم يزد عن ما قاله مفسرو الإسلام، بل قلص مساحة المعنى مقارنة مع تفسير صاحب المنار أو ابن عاشور¹⁰. والحقيقة أن هذا الزعم ليس خاصاً بالأستاذ أركون، وحده بل هو ملازم لكثير من الباحثين "الحداثيين" الذين يعيشون اغتراباً عن ثقافتهم وانفصاماً عن أمته¹¹، فغالبا ما يتم تهويل النتائج المتوصل إليها، وعلى حد قول الأستاذ طه عبد الرحمن "... أننا إذا تقحصنا هذه الاستنتاجات، وجدناها - إلا ما ندر - تدخل في إحدى الحالات الثلاث:

- إما أنها ترديد لما توصل إليه علماء الغرب.

- أو أنها ترديد لما توصل إليها علماء الإسلام.

10 يقول عنه أركون: "ولاحظنا شبه غياب كامل لأي كتاب في فلسفة القانون من مستوى كتاب الموافقات للشاطبي. وإذا ما ذكر لي أحدهم اسم علّال الفاسي أو الطاهر بن عاشور، قلت له إنها محاولة وبذلاً جهدهما، ولكنهما بقيا ضمن الخط السلفي الامتثالي والمدجن من الناحية الفكرية" (أركون، ص 22).

لكن العالم ابن عاشور، الذي أضاف باجتهاده مقصد الحرية في الشريعة الإسلامية (ابن عاشور، 2001، ص 390-400)، يصف بموضوعية ودون تهويل ولا تشويه، أمثال أستاذنا، يقول في المقدمة العاشرة، من المقدمات التي وضعها لمن يريد أن يتبوأ منزلة المفسر: "... مفسر القرآن لا يُعَدُّ تفسيره لمعاني القرآن بالغاً حد الكمال في غرضه ما لم يكن مشتملاً على بيان دقائق من وجوه البلاغة في آية المفسرة بمقدار ما تسمو إليه الهمة من تطويل واختصار، فالمفسر بحاجة إلى بيان ما في آي القرآن من طرق الاستعمال العربي وخصائص بلاغته، وما فاقت به آي القرآن في ذلك حسبما أشرنا إليه في المقدمة الثانية لئلا يكون المفسر حين يعرض عن ذلك بمنزلة المترجم لا بمنزلة المفسر" (ابن عاشور، 2000، ج 1، ص 100). انظر كيف جعل من الحرية أصلاً ومقصداً من مقاصد الشريعة الإسلامية مثلاً. (محمد الطاهر بن عاشور، 2001، ص 390-400).

11 يسميهم الأستاذ طه عبد الرحمن أنصار "الحداثة المقلدة".

- وإما أنها بضاعة مزجاة لا ترقى إلى استنتاجات هؤلاء ولا إلى استنتاجات أولئك. فضلا عن غموض الفكرة وركاكة العبارة عند غالبيتهم" (طه عبد الرحمن، 2006، ص 191).

لذلك لم يفلح في تبيان مقصده، أصول أو بذور إسلامية لحقوق الإنسان، ولعل هذا ما جعل أرنالديز يعترض عليه أثناء المناقشة، بل ويعتبر أن اعتماده على العلوم الإنسانية لن يزيد شيئا جديدا في فهم النص القرآني، إذ "يصعب علينا اليوم حتى باسم العلوم الإنسانية العزيزة جدا عليك يا سيد أركون أن نجد فيها شيئا آخر جديدا غير الذي وجدوه! ..."¹² (أركون، ص 322). ثم يضيف مبيّنا عدم اقتناعه بما جاء في المحاضرة: "جاء في التوراة والإنجيل: لا تقتل أبدا، بمعنى لا تقتل مطلقا. القتل ممنوع منعاً باتاً ولأي سبب"¹³ عندما أنظر في القرآن لا أرى مثيلاً لذلك. أرى في القرآن الآية التالية: (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً). كيف يمكن أن نفسر هذه الآية؟ ... ما حكم غير المؤمن؟ هل يجوز قتله؟ أم هل يجب قتله؟ ..."¹⁴ (أركون، ص 322).

والغريب أن السيد أركون لم يرد على هذه الأسئلة على الرغم من أن البعد الإنساني مقصد أسنى في القرآن الكريم، فلو أصّل عمله وكانت انطلاقته من داخل تراث أمته حقاً وكان دارياً به حق الدراية، لقدّر على رفع اللبس، لكنه انطلق من آية لا تؤدي الغرض، لذلك بكت.

2.2. إن عدم تخصص الأستاذ أركون في العلوم الإسلامية جعله لا يفلح في الوصول إلى الغرض الذي قصده، وهو: "تبيان سوابق لحقوق الإنسان الحالية في القرآن". وما يزيد في تأكيد فكرة عدم تشبع الأستاذ أركون بالثقافة الإسلامية، ما جاء على لسان تلميذه ومترجمه، هاشم صالح، وأنقله حرفياً كما أورده صاحبه: "قلت له: ولكن أرنالديز"¹⁵ قال كلاماً خطيراً بخصوص الفرق بين القرآن من جهة والتوراة والإنجيل من جهة أخرى بخصوص حكم القتل. وما وجدتك تجيب على هذه النقطة التي لا يمكن اعتبارها ثانوية. فما الذي حصل، هل نسيت أم أدركك الوقت؟ قال لي: لا، لم أنس، ولم أعتبر القضية ثانوية،

¹² هذا الرأي غير دقيق لأن نسبة القطعي الدلالة في القرآن الكريم بالمقارنة إلى الظني الدلالة قليلة جداً، وهذا ما يسمح بتجدد القراءات أو التفاسير وتنوعها باختلاف الأزمنة والمناهج.

¹³ وما هو رأي السيد أرنالديز في هذه الفقرات من العهد القديم: "فقال لي الرب: « ها أنا بدأت أسلم لكم سيحون (Sihon) وأرضه إلى أيديكم، فابدأوا بامتلاك أرضه ». فخرج سيحون إلى ياهص (Yahas) بجميع قومه لمحاربتنا، فأسلمه الرب إلينا، قتلناه هو وبنوه وجميع قومه، وفتحنا جميع مدنه في ذلك الوقت، وحللنا في كل مدينة قتل جميع الرجال والنساء والأطفال ولم نبق منهم باقياً". (العهد القديم، التثنية 34-02/31). وورد كذلك ما نصه: "وكان مجد إله إسرائيل على الكروبيم (Chérubins) فصعد منه إلى عتبة الهيكل ونادى الرجل اللابس الكتان الذي على جنبه دواة الكاتب. وقال له الرب: « سر في وسط مدينة أورشليم وارسم عليه علامة على جباه الرجال الذين ينوحون ويندبون بسبب كل الأرجاس التي ترتكب فيها ». وكلم الآخرين فسمعته يقول: « إذهبوا في المدينة وراءه واضربوا. لا تشفقوا ولا تعفوا. اقتلوا الشيوخ والشبان والشابات والأطفال والنساء حتى الفناء، ولكن لا تمسوا كل من على جبينه علامة. ابتدئوا من هيكلي »" (العهد القديم، حزقيال 06-09/03)، ومثلها كثير.

¹⁴ من المستبعد أن تغيب عن السيد أرنالديز آيات القرآن الكريم الدالة على قداسة النفس الإنسانية.

¹⁵ روجي أرنالديز (1911-2006) Roger Arnaldez مستشرق فرنسي.

إنها أساسية. وعندما عدت إلى البيت نظرت في القرآن¹⁶ فوجدت آية أخرى مختلفة تماماً عن تلك التي استشهد بها. تقول الآية: (مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعَدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ) (أركون، ص 329).

- كيف يفسر لنا أستاذنا الكريم، وهو الذي بلغ من العلم شأواً كبيراً، خاصة في ما يسميه "بالإسلاميات التطبيقية" عدم قدرته على استحضار الآية المناسبة للرد على أرنالديز، بل ولا يكتشف الآية إلا بعد عودته إلى المنزل؟ ولا ندري هل "وجد" الآية صدفة أم بعد جهد جهيد؟ لا شك أن هذا ينم عن نقص علم بالقرآن الكريم والفكر الإسلامي عموماً.

3.2. ثم ما هي وظيفة هذه الأرمادة من المصطلحات التي استخدمها: التركيبات العقائدية، التولوجية اللاهوتية الشعبوية، القرووسطية، القراءة الإسقاطية، القراءة التزامنية، القراءة الحداثية، والمعنى التاريخي، الخط السلفي الامتثالي المدجن، ...؟¹⁷ هل هي فعلاً أدوات تحليل، الغرض منها الزيادة في الفهم أم مجرد تهويل لا غير (طه عبد الرحمن، 2006، ص 175-206).

3. مما سبق يتبين أن آراء المستشرقين في القرآن الكريم خصوصاً والفكر الإسلامي عموماً هي المورد الرئيس للأستاذ أركون. فهو يستمدد منهم ويدعو وبكل صراحة إلى تبني أعمال المستشرقين العلمية والدقيقة والتي فهمت واستوعبت التراث الإسلامي أحسن من المسلمين أنفسهم، حسب رأيه. ويمكن تبيان هذا الانبهار غير المتحفظ بالنتائج التي توصل إليها المستشرقون في أبحاثهم عن الإسلام والقرآن بالخصوص بمثالين:

1.4. تبنيه وبكل صراحة وجهة نظر المستشرق¹⁸ الألماني جوزيف شاخت¹⁹ في كتابه تاريخ الفقه الإسلامي²⁰ كيفية تشكل القانون الإسلامي بالتدريج أثناء القرنين الأول والثاني للهجرة وهذا عكس ما تتوهم أغلبية المسلمين أن الشريعة من أصل إلهي (أركون، ص 320). ويعطي مثلاً يوضح فيه قصده، إذ "عندما أراد بورقيبة إصلاح القانون المتعلق بالإرث اصطدم فوراً بمعارضة شعبية واضطرّ للترجع. وليس السبب فقط هو أنه يوجد نص قرآني صريح بهذا الصدد (للمذكر مثل حظ الأنثيين)²¹: وإنما لأنه يوجد في القانون الإسلامي أيضاً فرع كامل عن مشاكل الإرث وأحكامه. وحتى هذا الفرع يعتبر إلهياً ومقدساً

16 لاحظ كلمة القرآن دون إضافة ألفاظ التقديس، الكريم أو العظيم، ... الخ. يدخل هذا العمل، كما يفصل في ذلك الأستاذ طه، ضمن إستراتيجية تبناها أنصار الحداثة المقلدة وتهدف إلى رفع كل قدسية عن القرآن الكريم بنقل الآيات القرآنية من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري. (طه عبد الرحمن، 2006، ص 178-179).

17 انظر إلى هذا الوابل من المفاهيم البعيدة كل البعد عن المجال التداولي الإسلامي، يشعر القارئ بقلق في العبارة نتيجة تداخل المفاهيم وقلعها من سياق حضاري وإقحامها بعنف في سياق آخر، مسلماته وأهدافه مختلفة بصورة كلية. هذا الاعتداء المفهومي، على حد قول طه عبد الرحمن، الغرض منه هدم مفاهيم بنتها وتبنيها الأمة وإملاء مفاهيم لا تحتاجها الأمة حتى يسهل قيادهم، والاستيلاء على ثرواتهم (طه عبد الرحمن، 2005، ص 302).

18 يستخدم المترجم كلمة المستعربين بدلاً من المستشرقين، لأن الأخيرة أصبحت ذات دلالة سلبية في العقل الجمعي الإسلامي، نظراً لارتباط معظم الدراسات الإستشراقية بالاستعمار.

19 Joseph Schacht (1902-1969).

20 The origins of muhammadan jurisprudence (1950).

أيضا على الرغم من أنه من إنجاز الفقهاء الذين هم بشر في نهاية المطاف! ... " (أركون، ص 320-321).

2.4. وجوب الاعتماد على أعمال المستشرق نولدике²² صاحب كتاب تاريخ القرآن²³، ومن "واصل العمل بعده شوالي²⁴ ... ثم بيرغستراتير²⁵ (و)بريتزل²⁶ ... في كتابيهما: جمع القرآن ...، وتاريخ النص القرآني، وقد حاول المستعرب الفرنسي ريجيس بلاشير²⁷، تدقيق هذا البحث أكثر وتكملته عن طريق اقتراح نظام ترتيب زمني للصور القرآنية" (أركون، ص 82). وعليه فالتاريخ الحديث، حسب رأيه، لا يسلم برواية التراث الإسلامي فيما يخص جمع القرآن لذا وجب ترك كل القراءات الإسلامية التقليدية وما يتعلق بعلوم القرآن المختلفة، ونعتمد على رواية المستشرقين. فشكّه امتد ليطل القرآن الكريم نفسه، إذ يميزن كما فعل المستشرقون، بين الخطاب الشفهي، أي القرآن الكريم الذي كان ينتزل على فؤاد الرسول ﷺ، والمصحف الشريف الذي جمع في عهد سيدنا عثمان بن عفان ؓ في مناخ سياسي شديد الهيجان (أركون، ص 82)، فليس كل ما أنزل على الرسول ﷺ قد تم تدوينه في المصحف بصدق وأمانة. فالقرآن الكريم عند السيد أركون مبتور من سور، ما هي حجته في ذلك، مسألة الناسخ والمنسوخ ودراسة المستشرق الألماني تيودور²⁸ نولدике، "وعندما نقول الخطاب القرآني فإننا نقصد العبارات الشفهية التي تلفظ بها النبي ضمن حالات الخطاب وحيثياته التي لم تنقل كلها بحذافيرها وبأمانه (أسباب النزول)" (أركون، ص 85)، ووفقا للسيد أركون لم يعد قوله تعالى: (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) (الحجر 15، 09) إلا وسيلة تستعملها الأرثوذكسية التيولوجية القروسطية لاعتبار المصحف الشريف مدونة مغلقة.

وهكذا فكل مسألة مهمة نشكك في الرواية الإسلامية لافتقادها الموضوعية والعلمية؟ ولا نسلم بها إلا بعد أن نتحقق منها بالرجوع إلى أعمال المستشرقين. لكن هذه قاعدة غريبة، فبدلاً أن يكون كل أمر مأصول مسلم به، حتى يثبت بالدليل فسادُه وكل أمر منقول (من الغير) معترض عليه، حتى تثبت بالدليل صحته " (طه عبد الرحمن، 2006، ص 13-14)، قلب الأستاذ أركون الأمر، فأصبح كل أمر منقول (من المستشرقين) مسلم به، لأنه بحث علمي لا يرقى إليه الشك. وكل أمر مأصول (من تراثنا) معترض عليه، لأنه نتاج عملية أرثوذكسية تيولوجية قروسطية! وكأن العقلانية والموضوعية والحدأة مفاهيم مقرونة بالغرب، بينما حظ الأغيار منها قليل أو لا يكاد يبين؟ فأين الخطاب العلمي

21 "إن للذكر مثل حظ الأنثيين"، هكذا ورد في المصدر، والصواب: "للذكر مثل حظ الأنثيين" دون أداة التوكيد "إن" (النساء 4، 11).

22 تيودور نولدике (1836-1930) Theodor Nöldeke.

وهو عنوان 'The Geschichte des Qorāns'، العنوان الأصلي باللغة الألمانية، 'History of the Qurān' 23 الأطروحة التي قدّمها سنة 1860 لنيل شهادة الدكتوراه.

24 فريدريخ زكريا شوالي (1863-1919) Freidrich Zachrias Schwally.

25 بيرغستراتير (1886-1933) Gotthelf Bergsträßer.

26 أوتو برتسل (1893-1941) Otto Pretzl.

27 Régis Blachère (1900-1973) أستاذ أركون (1900-1973)، تحصل على شهادة الليسانس في اللغة العربية من جامعة الجزائر عام 1920، له كتاب القرآن 'Le Coran'.

28 تيوفيل نولدике، هكذا ورد في الأصل (أركون، ص 82).

والمنهجية العلمية العقلانية الذي يمارس فعله بواسطة المفهوم والبرهنة المنطقية. ألم يكن هؤلاء العلماء عقلانيين وموضوعيين وحداثيين بالنسبة إلى زمانهم؟ ومنه نخلص إلى أن المقدمات التي انطلق منها السيد أركون جدلية لذلك فالنتائج التي ترتبت عنها غير ضرورية. ففكرة التجاوز ليست شعاراً يرفع حتى يقع فعلاً، فهي غير ممكنة دون توفر شرط ضروري يفتقده معظم "الحداثيين"، وهو الاستيعاب والإحاطة بترائهم حتى يكون الاجتهاد أكثر عمقاً وارتباطاً بالضمير المسلم، أما التطبيقات الآلية والحرفية لمختلف المناهج، كما وقع (المادية التاريخية، التحليل النفسي، البنيوية، التفكيكية، ...) ويقع اليوم، فلا ينتج إلا فكراً سطحياً (مالك بن نبي، 1981، ص 42)، مشوّهاً، يقيد الأمة ولا يحررها، يؤخرها ولا يقدمها. فبالقدر الذي نحن في أمس الحاجة إلى تحليل تراثنا ودراسته دراسة نقدية وموضوعية لأنه يحوي الغث والسمين، والذي استغلته السلطات السياسية عبر مختلف العصور، نحتاج إلى من هم أكفاء ليميزوا الأصول عن الفروع وليكون الاجتهاد والتحليل النقدي من داخل المنظومة الفكرية فيفيد²⁹، يبني ولا يهدم، يجدد ولا يفصم، فالناس حول كلام الأقدمين إما مقلد وإما أخذ بمعوله في هدم، في حين كان الأجدر أن نهذب ونزيده لا أن نهدمه ونبيده (الطاهر بن عاشور، 2000، ج 1، ص 07).

قائمة المراجع:

- القرآن الكريم.

- العهد القديم العبري، ترجمة بين السطور، عربي-عبري، الأبوان بولس الفغالي وأنطوان عوكر، الجامعة الأنطونية، لبنان، ط 1، 2006.
- أبو بكر جابر الجزائري، أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، م 1، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط 1، 1995.
- أبو جعفر الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، م 3، دار المعرفة، بيروت، 1992.
- سيد قطب، في ظلال القرآن، م 1، دار الشروق، القاهرة، ط 11، 1982.
- شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 2، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط 2، 1964 م.
- طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 1، 2005.
- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 1، 2006.
- فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، ج 8، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 3، 1420 هـ.
- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، 1981.

29 انظر كيف جعل الطاهر ابن عاشور من الحرية مثلاً أصلاً ومقصداً من مقاصد الشريعة الإسلامية (محمد الطاهر بن عاشور، 2001، ص 390-400).

- محمد أركون، **الفكر الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993.
- محمد الطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج 1-3، مؤسسة التاريخ، لبنان، ط 1، 2000.
- محمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس الأردن، ط 2، 2001.
- محمد رشيد رضا، **تفسير القرآن الحكيم**، ج 3، الهيئة المصرية العامة للكتاب، بيروت، 1990.