

الثقافة الدينية في الفكر المعاصر حسب محمد أركون

Religious Culture In Contemporary Thought According To
Muhammad Arkoun

سعيد قروي

جامعة الزيتونة، المعهد العالي للحضارة الإسلامية (تونس)، saidmoon@hotmail.fr

تاريخ الاستلام: 2023/08/30 تاريخ القبول: 2023/09/15 تاريخ النشر: 2023/09/30

ملخص:

يهدف هذا البحث إلى الإمام بمصطلح الدين عند المفكر محمد أركون (1928م-2010م)، من خلال التطرق إلى الظاهرة الدينية في الحقل الأنثروبولوجي والسوسيولوجي. وبات وجوبا بيان العلاقة بين الدين والحداثة من خلال دراسة كرونولوجية داخل حقل الثقافة الدينية.

وتعتبر الظاهرة القرآنية من مجالات البحث التي خاض فيها أركون بداية من مرحلة التنزيل، أي نزول الوحي على محمد عليه الصلاة والسلام، إلى ما بعد مرحلة التبليغ مراوفا بالتقيد والتحليل بين المرحلة الشفوية ومرحلة الجمع والتدوين.

كلمات مفتاحية: الثقافة الدينية؛ المفكر محمد أركون؛ الظاهرة الدينية؛ الظاهرة القرآنية.

Abstract:

This research aims to get acquainted with the term religion of the thinker Muhammad Arkoun (1928-2010), by addressing the religious phenomenon in the anthropological and sociological field. It became obligatory to clarify the relationship between religion and modernity through a chronological study within the field of religious culture.

The Qur'anic phenomenon is considered one of the fields of research in which Arkoun delved into the beginning of the revelation stage, that is, the descent of the revelation upon Muhammad, may blessings and peace be upon him, to the post-propagation stage, moving forward with criticism and analysis between the oral stage and the collection and codification stage.

Keywords: Religious Culture; The Thinker Muhammad Arkoun; Religious Phenomenon; Quranic Phenomenon.

1. مقدمة:

إنّ الباحث في الدّين باعتباره حادثة من الأحداث الإنسانيّة، يلاحظ أنّ المجتمعات لم تخل من طقوس ومعتقدات وديانات، ولا يمكن أن يعيش الإنسان دون أن يعتقد في ما هو غيبي أو مشهود، ويتّخذ قوّة خارقة تفوق قواه، وتلك القوّة يعتقد فيها الإنسان كونها هي التي تسيطر على الكون، وتتحكّم فيه، وقادرة على صناعة العالم، وهي فائقة للإرادة الإنسانيّة. ويحمل الإنسان في كينونته ذاتا دينيّة، ويمكن الحديث عن إله أو ألهة أين ما يتواجد الإنسان.

ولقد تطرّق علماء الأنثروبولوجيا في دراسة الأديان عامّة والظاهرة الدّينيّة خاصّة، منذ تواجد الشّعوب البدائيّة والبسيطة إلى ظهور الشّعوب المتقدّمة، من خلال دراسة مختلف العقائد والمعتقدات في جلّ الأديان والديانات مثل اليهوديّة والنّصرانيّة والإسلام.

لذلك نجد تنوّع البحوث في علم دراسة الإنسان، واختلاف الدّراسات الأنثروبولوجيّة المعنوية بالدين، حيث تطرقت للمجتمعات الهندوسيّة والبوذيّة والنّصرانيّة واليهوديّة والإسلاميّة، وخاضت في الأساطير والمجتمعات المؤمنة بها، وكذلك المعتقدات الخرافيّة المتأسّسة على الوهم الإنساني.

وفي هذا السّياق، بات لزاما الإجابة على هذه الأسئلة: ما هي الظاهرة الدّينيّة في أنثروبولوجيا علم الاجتماع؟ وما هي علاقة الأديان بالحداثة في الرّؤية الأركونيّة؟ وفيم تتمثّل الظاهرة القرآنيّة حسب محمّد أركون؟.

وقد حاولنا أن نتناول هذا البحث من خلال منهجيّة تحمل منهجيّ التّحليل والنّقد، واستقراء النّصوص انطلاقا منها على آراء أصحابها.

2. الظاهرة الدّينيّة عند محمّد أركون وآخرون

ينشأ الدّين في أذهان الدّارسين للظاهرة الدّينيّة من خلال سعي الإنسان المتواصل لتلبية حاجاته الرّوحيّة، لتحديد معنى للوجود، وتحقيق التّصوّر الاعتقادي، ثمّ يطرحه في عقيدته ليمارس الطّقوس الدّينيّة، ويتواصل بطريقته مع عالم الغيب. ومن ثمّ، يتحدّد المعتقد والتّصوّر الدّيني من المرحلة الأولى، أي مرحلة التّمثّل والتّفكّر، إلى المرحلة العمليّة التّطبيقية، ومنها يتشكّل الدّين لدى الجماعة.

ونلاحظ أنّ هذا راجع بالأساس للبنى الإنسانيّة، ولا علاقة للدّنيا والحقيقة المادّيّة بهذا التّصوّر العقدي المنبثق من الوجود وصولاً إلى العمليّة الدّينيّة. ومن هنا، فإنّ تغبّر الإله من إنسان إلى آخر، يعتمد على الرّمن ومدى فهم الإنسان للمعتقد والدّيانة. إذ أنّ الحقيقة والمادّيّة والطّبيعة، هي المعيار في نسبة امتلاك العقيدة والاعتقاد.

ومن ثمّ، فإنّ دراسة الظّاهرة الدّينيّة، كانت من خلال هذه الرّؤية، باعتبار أنّ الإنسان هو الصّانع للمعتقد الدّيني بنفسه. وإثبات المعتقد أو الظّاهرة الدّينيّة، راجع بالأساس للتّصوّر الإنساني لها بنفسه. إلّا أنّ الإنسان مرتبط بالمعتقد الدّيني من خلال الدّراسات الأنثروبولوجيّة، التي تقول بأنّ الإنسان لم يمرّ دون ارتباط وانصهار بالمعتقد. ولم يمرّ زمن ما دون أن يتعلّق الإنسان بالدين والمعتقد. وقد ظلّ الدين صامداً في أفسى الطّروف، باعتباره عاملاً من عوامل الثّقافة، ومكوّناً من مكوّناتها في شتّى الأزمنة، لأنّ الدين والمعتقد من الميكانيزمات الرّوحية للإنسان، ولا يستطيع أن يتخلّى عنها مهما تعدّدت الأسباب. حيث باتت دراسة الظّاهرة الدّينيّة من أولويّات العلوم الإنسانيّة الحديثة.

لذلك اختلف الباحثون في دراسة الظّاهرة الدّينيّة بتحديد تعريف ومفهوم الدين، و"منهم من يقول أنّ الدين في اعتقاد أتباع ديانة ما: الإيمان بقوة علوية سامية تأمر الناس بقيم أخلاقيّة وأمّاط سلوكيّة معيّنة وتبشّره أو تنذرهم بحياة أخرى. أو هو كدح من أجل تصوّر ما لا يمكن تصوّره، وقول ما لا يمكن قوله أنّه توقّ إلى اللّاهائي. ويمكن أن يفهم الدين بأنّه عمليّة استرضاء وطلب عون أعلى من الإنسان، يعتقد أنّها تتحكّم بالطّبيعة والحياة الإنسانيّة، وهذه العمليّة تنظر إلى عنصرين واحد نظري والآخر تطبيقي عملي. فهناك أولاً الاعتقاد بقوة عليا، يليه محاولات لاسترضاء هذه القوى، ولا يصحّ الدين بغير توقّف هذين العنصرين". (الحسن، 2012، صفحة 112)

ومن أشهر علماء الاجتماع الذين بحثوا في مجال الظّاهرة الدّينيّة نجد كارل ماركس (Karl Marx) (1818م-1883م) وإميل دور كهايم (David Émile Durkheim) (1858م-1917م) وماكس فيبير (Max Weber) (1864م-1920م)، ويتبنّون فكرة أنّ الدين يعتبر واقعا يتّصف بالوهم والتّضليل، بيد أنّه يحمل داخل طبيّاته تأثيراً أساسياً في الحياة البشريّة. وقد غلب العامل الإيديولوجي على الفكر لدى علماء الاجتماع، إذ كانوا تحت تأثير العلاميّة السّائدة، وسادت التّزعة المنادية بالفصل بين الدّين والدّنيا، وبين المقدّس والمدنّس، وتتناول بالترتيب رؤية هؤلاء للظّاهرة الدّينيّة.

أولاً غلبت على أفكار كارل ماركس الطابع الفلسفي، إذ كانت مرجعيته الفكرية فلسفية، واعتمد رؤى ومناهج وآليات فلاسفة القرن التاسع عشر، ومن أبرزهم فيورباخ (Ludwig Andreas Feuerbach) (1804م-1872م) الذي يرى أنّ الدين متأسس على جملة من الأسس والأفكار والقيم الناتجة عن البشر أنفسهم، من خلال تطوّرهم الثقافي والحضاري. ومن ثمّ، أُسقطت على القوى السماوية الإلهية. ويعتبر البشر عاجزين عن الخوض في الغيبات والرموز الدينية، التي ابتدعوها. وسيظلّون سجناء للقوى التاريخية التي لا يمكن أن يتحكّموا فيها. ومن ذلك تتبيّن النزعة العلمانية، من خلال عدم اعتراف البشر بإنتاجهم للقيم الدينية، بحيث عند الوصول إلى الاعتراف، يمكنهم تحقيق هذه القيم على الأرض، وترسيخها، والعيش في حياة مليئة بهذه الآليات. ومن ثمّ، يستطيع البشر اكتساب هذه القوى التي ينسبونها إلى الإله.

ثانياً تختلف نظرة دور كهائم للظاهرة الدينية، ويعرّف الدين بأنّه "نظام متّسق من المعتقدات والممارسات التي تدور حول موضوعات مقدّسة، يتمّ عزلها عن الوسط الدنيوي، وتحاط بشئى أنواع التّحريم، وهذه المعتقدات والممارسات تجمع كلّ المؤمنين والعاملين بها في جماعة معيّنة واحدة تدعى كنيسة". (السّواح، 2002، صفحة 27)

لذلك يعرّف دور كهائم الدين من خلال فصل المقدّس الدّيني عن المدنّس الدّنيوي. واعتنى في دراسته بالظاهرة الدينية، بالطّوم، حيث "اكتشفت الطّوميّة في أوساط قبائل الهنود الحمر في أمريكا الشماليّة، ثمّ استخدم مصطلح الطّوم لوصف أنواع من الحيوانات والنباتات التي تصبغ الجماعة عليها قوّة فوقها خارقة، وكانت كلّ جماعة أو عشيرة تتخذ طوطماً خاصّاً بها، تحيطه بأشكال مختلفة من الطّوقس". (غدنز، علم الاجتماع مع مدخلات عربيّة) / مساعدة كارين بيردسال / ترجمة وتقديم فايز الصّياغ، 2005، صفحة 571)

ثالثاً تنطّرق إلى ماكس فيبر، الذي اعتنى في دراساته بالظاهرة الدينية، من خلال الإلمام والبحث في جميع الأديان في العالم، وأسهب في دراسة الهندوسية والبوذية واليهودية القديمة. وخاض في آثار المسيحية في الغرب وكتب عدّة مؤلّفات، من أهمّها كتاب الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، إذ أنّ رؤية فيبر للدين لا يعني أن يصنع المجتمع أو ثلّة من المجتمع المحافظ القيم والمبادئ التي يمشی وفقها أغلب النّاس، ويستدلّ بالبروتستانتية التي كانت وراء نشأة الرأسمالية. لذلك يحاول الوصول إلى نزع الغموض ببيان العلاقة الوطيدة بين الدين والتّغير الاجتماعي.

ومن الملاحظ أنّ الدّراسات التي تعلّقت بالظّاهرة الدّينيّة، قد انبثقت من نسق معرفي وعلمي، ويظهر في ظاهرها الحياد، لكن هذه الدّراسات تحمل داخل ثناياها العلمنة.

وبالنسبة لمحمّد أركون، فإنّ الظّاهرة الدّينيّة هي ظاهرة اجتماعيّة، حيث دعا إلى دراسة الأنثروبولوجيا الدّينيّة، لأنّ المجتمع البشري لا يمكن أن يتواجد دون معتقد ودين أو دون ظاهرة تقديس. حيث أنّ هذه الظّاهرة تتخذ أنواعا وأشكالا متباينة حسب نوع كلّ مجتمع، لذلك تتعدّد الأديان وتختلف في زمن الإنسانيّة. ولا يوجد دينا واحدا شاملا وعاما ينتهجه جميع البشر، لكن هناك عديد الدّيانات التي تعبّر في عمقها عن حاجة واحدة. (أركون، 2001، صفحة 276)

ومن الملاحظ أنّ محمّد أركون، قد ركّز على نظرة الآخر، أي الغرب، في دراسته للدّين الإسلامي وللظّاهرة الدّينيّة من منظور أنثروبولوجي ديني، على غرار الدّين المسيحي، الذي يلقي اهتماما من الغرب، حيث يجزم أركون بأنّ الغرب لا يعرفون من مناهج الإسلام سوى القليل الذي يجعلهم في قطيعة مع ضوابط المعرفة للظّاهرة الدّينيّة. والمقصود بالمعرفة هو امتلاك معاني وقيم فكريّة ترتقي بالفكر العلماني، لذلك يرى أركون أنّ الإسلام مهمّش من طرف الغرب، إذ لم يستفد حتى الآن في إطار البحث والتّمكّن للمكتسبات الجديدة، وصياغة الإشكاليّات المبتكرة للعلوم الاجتماعيّة المطبّقة على الأديان. وبالتالي يدعو إلى ضرورة تشييد الغرب وخاصة الجواهر العلماني لوسائل وأدوات صلبة، تسهم في دراسة الظّاهرة الدّينيّة بإطناب، وبشكل علمي واجتماعي يتماشى مع قيمة الإسلام، و"الإسلام لم يستفد حتى الآن على مستوى البحث من المكتسبات الجديدة والتّساؤلات المبتكرة للعلوم الاجتماعيّة المطبّقة على الأديان". (أركون، 2001، صفحة 167)

وتسمّى الرّؤية الأركونية في دراسة الظّاهرة الدّينيّة بالجهاز المفاهيمي الذي يعتمد على مفاهيم ومصطلحات متنوّعة، تعني بمجالات الدّراسة الدّينيّة كالتّصوص التّأسيسيّة الكبرى كاللّتورا والإنجيل والقرآن، والخوض في الحالات التّأويليّة والتّصوص التّأويّة، والمقصود بها تفاسير هذه التّصوص التّقليّة على مرّ القرون إلى الرّاهن الإنساني. ومنها القصص التّأسيسيّة كالسير التّبويّة الخاصّة بالأنبياء كسيرة عيسى وموسى ومحمّد صلوات الله عليهم وسلامه. وأيضا تلك الأزمنة التي حقّقت التّواصل بين الرّهن المشهود والغيب، وهذه اللّحظات البّناء ومنها لحظة وصول الوحي للإنسان والاعتراف بالألوهيّة من خلال التّبويّة، وكذلك تواتر الأجيال المتعمّقة في التّفسير ودراسة الأمم الدّينيّة المفسّرة للتّصوص التّقليّة، ومنها الفرق الدّينيّة كأهل السنّة والجماعة والمعتزلة والأشاعرة.

وحسب أركون، فإنّ دراسة الظاهرة الدنيّة تؤسّس لغايتين؛ تهمّ الغاية الأولى بالوجود التاريخي للإنسان والبعد الدني، من خلال تعاقب العصور وتعاقب كلّ الفئات الاجتماعية. وتهدف الغاية الثانية إلى كيفية التعامل مع الأديان المتواترة داخل المنظومة الاجتماعية من خلال المنهج الاستقرائي، والمنهج التقدي، والمنهج التحليلي، دون إحداث قطيعة بين الأديان، والتفريق بينها، لأنّها تشترك في وحدة المصدر وهو المصدر الإلهي، حيث "ينقد الإنسان دينه كما ينقد دين المخالفين له، وسيؤدّي ذلك في رأيه إلى تحرير المنظومات القيميّة من ارتباطها بدين واحد". (أركون، 2001، صفحة 270)

ويرى المهتمّون بدراسة الظاهرة الدنيّة أنّ الدين يتأسّس على ثلاثة ركائز؛ المعتقد والطّقس والأسطورة، وهذا ما يراود أذهان كثير من الدارسين للظاهرة الدنيّة، حيث يتألّف أساس المعتقد من شتى الأفكار والرؤى الفكرية التي تسعى إلى إنشاء صورة ذهنية داخل عالم المقدّسات، والتي تبني العلاقة والصلة بين المشهود والغيب، وهذه الأفكار والرؤى تكون في شكل أدعية وتراتيل وصلوات روحية. والطّقس باعتباره أساسا ثانيا فهو ريادي للدين باعتبار أنّ الاعتقاد بمفرده لا يجعله ديناً، بل يظلّ فلسفة ذهنية يحمل أفكارا متناثرة. إذ لم تتحوّل الفلسفة اليونانية إلى دين لأنّها بقيت في مستوى الأفكار المشهودة والمادّية، التي لم ترتق إلى مستوى الغيب، فبقيت فلسفة وحسب.

ويخوض الكثير من الحدائثيين في الأساس الثالث للدين أي الأسطورة، حيث يرى أركون أنّه لا يمكن أن تتأسّس الأنثروبولوجيا الدنيّة من خلال إقصاء الجانب الأسطوري في دراسة الظاهرة الدنيّة. لذلك نفى الله عبّر الوحي المكتوب في الإسلام، أي القرآن، الأسطورة، حيث قال الله تعالى في سورة الفرقان الآية الخامسة "وَقَالُوا أَأَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ أَكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا"، وهنا ينفي الله عزّ وجلّ الأسطورة عن الوحي المكتوب، حيث يقول جلّ ذكره في سورة النجم الآية الثالثة والرابعة "وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ"، ويحمل بذلك القرآن الحقّ والصدق من القول، ويقول الله تعالى في سورة آل عمران الآية الثانية والسّتون "إِنَّ هَذَا هُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ".

وبالرغم من وجود الأدلة الثقلية التي تنفي وجود الأساطير، إلّا أنّ الطريقة الأركونية تصرّ على أنّ القرآن الكريم فيه جانب من الأساطير، حيث أنّ العلوم الحديثة لم تواكب التطوّر وخاصة المعاجم العربية التي اعتنت بمفردة الأسطورة في اللّغة العربيّة، والتي تعني الأباطيل.

واعتنى محمد أركون بمصطلح الأسطورة وتعني الميثولوجيا، وقد أطنب في تفسيرها، من خلال ما جاء في قاموس لاروس الكبير للّغة الفرنسية طبعة 1975م، بالإضافة إلى ما نقله أركون من التعريفات السّنة

التالية: "1- الأسطورة myths هي: تقديم تصوّر ما عن حدث أو شخص كان له وجود تاريخي ولكن تدخل الخيال الشعبي أو التراث قد غير إلى حدّ كبير من صفته الواقعيّة، بأنّجاه التّضخيم طبعاً (أسطورة دون جوان، أسطورة نابليون). 2- عرض فكرة أو تعاليم مجرّدة بصيغة مجازيّة وشعريّة (أسطورة الكهف عند أفلاطون). 3- تقديم تصوّر مثالي عن حالة معيّنة من حالات البشريّة في الماضي (أسطورة العصر الذهبي). 4- صورة المستقبل التي تعبّر عن الطّموحات العميقة لطبقة اجتماعيّة ما، وتقوم بوظيفة التّابض لعملها (أسطورة الإضراب العام). 5- تصوّر تبسيطي ومشوّه قليلاً أو كثيراً لواقعة ما (حادثة، فكرة، عاطفة) معترف بها من قبل أعضاء الجماعة والتي تشترط آراءهم وأعمالهم. مثلاً «ولكنّهم ليسوا مجانين بما فيه الكفاية لكي يعتقدوا بأنّ أسطورة الجزائر الفرنسيّة قد اتّخذت صفة الأمر الواقع أكثر فأكثر. 6- ما هو خيالي صرف وعار عن كلّ حقيقة. هذا التعريف الأخير يطابق التعريف العربي (لسان العرب)، ويناقض التعريف الأنثروبولوجي الحديث الذي يعتبر أنّ كلّ أسطورة تحتوي على جزء ولو ضعيف من الحقيقة، ثمّ يكبرها الخيال وينميها". (أركون، تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي / ترجمة هشام صالح، 1996، صفحة 210/211)

ويجب أن نأخذ بعين الاعتبار أنّنا لم نستطع أن نجد لهذه المصطلحات مقابلاً باللّغة العربيّة، وما نقترحه هنا هو مجرّد تفكير أوّلي بهذا التّوع من المفاهيم التي لم تدخل بعد إلى الفكر العربي. ومن الواضح أنّ الأسطورة غير الخرافة، وينبغي منذ الآن، أن نتميّر بينهما في اللّغة العربيّة الحديثة. فالأولى لها نواة في الوجود والواقع، في حين أنّ الثّانية مختلفة تماماً. كما أنّ الأسطورة مرتبطة بالمجاز وتحريك المشاعر، نقول لغة أسطوريّة أو شعريّة أو دينيّة.

3. أديان الحداثة

من الملاحظ أنّ الرّؤية العقليّة في الثّقافة الدنيّة المستقبليّة، كانت تدعو وتنبئ بأنّ البشريّة ستنتقل من الدّين والظّلام والجهل إلى العقل والنور والعلم، وخاصّة منذ نشأة الفلسفة اليونانيّة. وبدأ الصّراع مع العقل والدّين إذ ظهرت الدّعوى إلى اضمحلال الدّين وبروز العقل والعلم. ومن ثمّ، كلّما توسّعت الفلسفة في أنحاء العالم، وتداخلت كتابات المفكرين، أصبح الدّين في تراجع، وخاصّة في عصر التّنوير. إذ نلاحظ أنّ الغرب والسياسات التّنويريّة الغربيّة، قد دعوا بكلّ حزم إلى محو الأديان، وضرورة إقصاء الدّين وكلّ ما هو إلهي، مع ترجيح كفة العلمانيّة، على حساب كافّة الأديان، في بنائها العالم وإعادة نشأته. وهو ما دعا إليه كثير من علماء الاجتماع مثل كارل ماركس وإميل دوركهايم وماكس فيبر. (غدنز، علم الاجتماع (مع مدخلات عربيّة)، 2005، صفحة 586)

وتواصل هذا الفكر العلماني مع الدعوة إلى إقصاء الدين إلى حدود النصف الثاني من القرن العشرين، وتبني اليوم كثير من علماء الاجتماع مبدأ رفض ما صاغه علماء الاجتماع الأوائل، وينقدون ما دعوا إليه من فصل بين العلمانية والدين، وإقصاء الدين بصفة كلية أمام دعوة ملحة إلى استعمال العقل والعلم، و"في الواقع يسخر بعضهم أي علماء الاجتماع من العقلانيين الذين أطلقوا الكثير من التنبؤات الخاطئة بشأن مصير الأديان مثل ما سخر الفلاسفة قبلهم من الرؤيويين ورجال الدين الظلاميين. أما وقد تسلح علماء اجتماع الدين بالأدلة العلمية، فقد تعززت ثقتهم في التكهّن بغد مشرق ينتظر الدين". (كازانوف، 2005، صفحة 25)

لذلك فالدعوة إلى زوال الدين من طرف ثلّة من علماء الاجتماع والفلاسفة، لم تكن مبنية على براهين واستدلالات علمية رصينة، بل كانت رؤى سطحية ومجرد أفكار مبنية على الوهم. لذلك لا تجد أحد من هؤلاء الذين يدعون إلى إقصاء الدين يبرهن بشكل علمي. ومن ثمّ، نلاحظ في بداية الثمانينات من القرن العشرين، أنّ الأديان قد حققت رجوعاً وظهوراً قويين في العالم، لأنّ التنبؤات بنهاية الأديان وضمحلها كانت مركزة باستمرار في العالم الغربي، وكانت منهجية العالم وصيرورته مرتبطة بالعالم الغربي؛ فإذا تحول الثاني تحول الأول بصفه آليّة، وكانت الدعوة إلى إقصاء الدين والتنبؤ بزواله نتيجة ظهور الدين وتدخّله في الشأن العام داخل البشرية في العالم الغربي. ونلاحظ ذلك السعي المتواصل من طرف شريحة من علماء الاجتماع والفلاسفة إلى تعميم فكرهم داخل العالم الإنساني برمته ودعوا إلى إقصاء الدين ونشر الفكر العلماني.

ويتطرق محمد أركون إلى مفهوم الإسلاميات الكلاسيكية، وهي "خطاب discours غربي حول الإسلام، ذلك أنّ كلمة مصطلح الإسلاميات - Islamologie -1، أي الخطاب الذي يهدف إلى العقلانية في دراسة الإسلام، وهي في الواقع من اختراع غربي". (أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، 1996، صفحة 51)

وقد اهتم مجال الإسلاميات الكلاسيكية بدراسة الدين الإسلامي من خلال ما دونه وكتبه الفقهاء، وفي هذا المضمار، يعتبر عالم الإسلاميات أجنبي عن موضوع دراسة الإسلام. بالتالي، لن يكون عالم الإسلاميات في علاقة كاملة ووطيدة وحققيّة مع دارسيه، مثل علاقة المسلمين المعاصرين مع النصوص التقلّية المدروسة. لذلك تتواجد قطيعة فكريّة، وانقطاع فعلي بين الغرب والنصوص التقلّية في الإسلام.

ويرى محمد أركون أنّ ممارسة الإسلاميات قد خضع لإهمال نسبي لعدّة جوانب ومنها، الممارسة أو التعبير الشفوي للإسلام في حقه زمنية معيّنة، عندما كانت الكتابة غير متواجدة، مثل البربر والأفارقة والجماهير

الشّعبية بشكل عامّ. أيضا إهمال الواقع غير المكتوب بالنّسبة لأولئك الذين يستطيعون التدوين والكتابة، لأنّه توجد سيطرة إيديولوجية وفكرية، مع هيمنة الحزب الواحد والمنعطفات التاريخية التي تجر على كتابة ما لا يفكر فيه، أو التفكير بأشياء لا يمكن قولها أو كتابتها. كذلك إهمال الواقع غير المكتوب ولكنّه متواتر بالكلام فقط، وهذا ما يستوجب البحث السوسولوجي الإمام بمكثدا ممارسات، ذلك أنّ الإسلام الشّفوي في اللقاءات اليومية والاجتماعات والمؤتمرات والدروس الملتقيات في المساجد والمدارس والجامعات، هو أكثر دلالة بكثير من الإسلام المكتوب، خصوصا عندما يقلص هذا الأخير ويختزل لكي يشمل المؤلفات النموذجية فحسب. وهكذا يستمرّ، إلى الآن، الكثير من علماء الإسلاميات في التعليق والتّقيب على كتابات الإصلاحيين، يعني السلفيين، في حين تبقى أسماء كبار المنشّطين للفكر الإسلامي مجهولة. (أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، 1996، صفحة 52)

ويجزم أركون بأنّ إهمال المؤلفات والكتب المتعلّقة بالإسلام والتي تصنّف حسب فئة ذات تفكير إيديولوجي معيّن غير نموذجي وغير مثالي، حيث تتواصل الأغلبية من علماء الإسلاميات اهتمامها بإسلام الأغلبية. وهذا الإسلام، في الحقيقة، ليس إلّا نظيرا دوغمائيا لمجموعة من الإنجازات المنجزة تاريخيا، لذلك تعددت أصناف الإسلام وتنوّعت؛ فنجد الإسلام السنّي المرتبط بالأيديولوجيا الرسمية للسلطات التي كانت تمتلك مقاليد الحكم بداية من العهد الأموي سنة 661 ميلادي، ثمّ الإسلام الشيعي في عهد الدولة الفاطمية. لذلك يرى أركون، أنّ المنظور التاريخي قد تمّ تزييفه وتحريفه من خلال قراءة واعية للإسلام، وذلك بسبب الاضطهاد الذي يمّس من حقوق الشيعة والخوارج في الدولة الأموية والدولة العباسية. ومن ثمّ، يعترف أركون بأنّ الاتجاه السنّي قد لقي اهتماما على غرار الاتجاه الشيعي، ويبرهن ذلك لعدّة عوامل ساهمت على إثارة وتفضيل الإسلام السنّي على الآخر الشيعي؛ مثل ظهور مواهب المستعربين وعلماء الإسلاميات في البلدان السنّية، والتكوين الثقافي المسيحي لهؤلاء المختصّين الذين ينقلون إلى الإسلام المعارضة الأرثوذكسية. وكذلك التناظر في الوظائف السوسولوجية والسياسية والثقافية للدين الرسمي المتوافر في الوسط الإسلامي كما في الوسط المسيحي، وينوّه أركون بتواجد أجراء عملية معاكسة للمسار السابق، من خلال بروز باحثين ماركسيين مضادين للدين.

كذلك من الإهمال يوجد إقصاء الأنظمة السيمائية غير اللغوية مثل الشعائر والموسيقى وتنظيم المدن وفنّ العمارة وفنّ الرّسم والملابس والبنية الاجتماعية، لذلك فإنّ عالم الإسلاميات الكلاسيكية قد قلّص عمليا مجال دراسته، حيث أنّ المشكلة الأساسية للتفاعل المتبادل ما بين الإسلام كظاهرة دينية وبين المستويات

الأخرى لوجود الإنسان في مجالات الاقتصاد والسياسة والاجتماع، لم يُتناول إلا بطريقة استثنائية سريعة، لا بطريقة علمية رصينة وعميقة.

ويتناول أركون مفهوم الإسلاميات التطبيقية، من خلال دراسة الروابط ما بين العلم والتطبيق، وهي "التصوّر الذي تكوّنه عن هذه الروابط، وقد عدّلت بشكل عميق وجذري منذ النموذج الذي قدّمه ديكرارت في كتابه مقال في المنهج وحتىّ النموذج الذي أعطاه كارل ماركس ينبغي علينا إذا أن نبدأ بتحديد موضع الأنثروبولوجيا التطبيقية في مكان ما بين هذين النموذجين المتضادين". (أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، 1996، صفحة 54)

وتسعى الإسلاميات التطبيقية إلى ممارسة علمية متعدّدة الاختصاصات، ويرجع هذا إلى اهتماماتها المعاصرة، فهي متضامنة مع نجاحات الفكر المعاصر ومخاطره. ويدعو أركون الباحث والدارس في حقل الإسلاميات أن يكون مختصاً في علم اللغة لأنّ الإسلام كظاهرة دينية لا يمكن أن نخترله في مجرد نظام من الأفكار المجردة في زمن ومكان معيّنين.

وفي بيان هل يتراجع الدين أمام الحداثة؟ أم ينتقل من شكل إلى شكل آخر غير ملحوظ؟.

ضُربت المقارنة بين التدين المسيحي في العصور الوسطى مع التدين المسيحي في عصور الحداثة، إذ أفرز إلى أنّ الأفراد في العصور الوسطى كانوا ينتمون للكنيسة، وحتىّ محاكمات الهرطقة والرّدّة عن الدين، تمارس ضدّ من يمارسون الإصلاح الديني، حيث أنّ الحياة العامة تمشي وفق التصوّر المسيحي، مع وجود متجاوزي القانون واستشراء الفساد في البلاط البابوي وفي الأديرة بين الكهنة. إذ أنّ رجال الدين من خلال اعتقادهم في مجتمعات العصور الوسطى، كانوا أكثر تديناً من مجتمعات العصور الحديثة. (غدنز، علم الاجتماع (مع مدخلات عربية) / مساعدة كارين بيردسال / ترجمة وتقديم فايز الصبيّان، 2005، صفحة 31)

كما برزت نظريات أخرى تدعو إلى تحديث الدين بمقابل نظرية موت الدين، وهي النظريات التي تعني بالأشكال والقضايا الحديثة التي قد يتخذها الدين في العالم الحديث، وهي نتاجات حداثة. لذلك نرى تأثير الحداثة في الدين من خلال تأثر الدين بأربعة تطوّرات في عصر الحداثة والإصلاح البروتستانتي، ونشأة الدولة الحديثة، ونموّ الرأسمالية الحديثة، وبداية الثورة العلمية الحديثة. (كارانوف، 2005، صفحة 41)

وتأثر الدين بالتقد الذي ساهم في تحديثه، وهذا التقد اتّخذ ثلاثة أبعاد؛ بُعد معرفي موجه ضدّ الأفكار السائدة الميتافيزيقية، وبُعد معرفي ضدّ فكرة الإله، وبُعد سياسي ضدّ المؤسسة الدينية.

وساهمت العلوم التجريبية والمنهجيات العلمية المستقلة بذاتها عن المناهج الدّينية الكنسية في تسارع الاكتشافات العلمية. وكان التفوق لصالح الاتجاه العلمي التّويري، حيث أنّ العلوم الطّبيعية والتّجريبية قادرة على معرفة الحقيقة والغيبيات وصولاً إلى معرفة الإله، من خلال المناهج المعتمدة. إذ أنّ نقطة انتصار المناهج العلمية هو بداية طرح الإشكاليات لمعرفه أصل الدّين وحقيقة وجود الإله.

ويعتبر العلم محطة تساهم في القضاء على الدّين ونهايته، لذلك ظهرت نظريات تتبني فكرة أنّ الدين في حقيقته مؤامرة تاريخية كبرى بين الكهنة والحكام، لإبقاء الشّعب جاهلاً وخاضعاً ومقموعاً. (كازانوف، 2005، الصفحات 46-49)

ومن ثمّ، ظهر التّدين، بعد الحداثة، بالشّكل الجديد، وما يسمّى بخصخصة الدّين، وباتت المعتقدات الدّينية ذاتية. حيث تراجعت التّوجهات المنادية بتفسير الوجود، ونيل الحقيقة، وأصبحت العقائد التفصيلية تضمحلّ لدى الفرد في أزمنة الحداثة. ولا يميل الإنسان في زمن الحداثة إلى الإيمان بوجود آلهة متعدّدة، فوجهته الفكرية تؤسس اعتقاداً بأنّ كلّ الأديان والأفراد تعتقد في نفس الإله ولكن بأسماء ولغات متنوّعة. ومن ثمّ، فإنّ الاعتقاد من خلال نظرية انتهاء الدّين وموته، فقدت مصداقيتها. وكلّ الأدلة تدلّ على عودة الدّين، والباحثون في الظاهرة الدّينية لا يتحدثون عن عودة الدّين بل عن تحديثه وتجديده. ولن يكون الدّين بعد الحداثة هو ذاته قبلها، والأهمّ ليس معرفة الإله، وإثما الأهمّ أنّ يتصوّر الإنسان الإله. ومن ثمّ، يعبد كلّ فرد دينه واعتقاده وطقوسه الخاصّة، وهذا هو التّصوّف الفردي الذي يفيد بأنّ لكلّ فرد مذهب اعتقاد خاصّ به دون وجود حقيقة ثابتة في نهاية المطاف. والدّين متواجد لتحقيق رغبات الإنسان الرّوحية سواء كان الدّين موجوداً حقاً أو ميّثاً، فإنّ هذا الأمر لا يحقّق المضرة ما دام يعني بمتطلّبات الإنسان الرّوحية ويحقّق صقل الذات.

4. أهمية العقل في الفهم الدّيني: الظاهرة القرآنية نموذجاً

ينطلق محمد أركون في وصف العقل خلال العصور الوسطى كونه عقلاً لاهوتياً لغويّاً، قد تشكّلت آلياته ومناهجه بالتّطابق مع التّصوّرات اللاهوتية التي فرضها رجال الدّين. أمّا العقل اللّغوي يكون خاضعاً للنصّ الدّيني، ويوصف بالقدسية، لذلك كيف لا يمكن أن يوجد ارتباط وانصهار بين العقل والنصّ الدّيني؟. بالتالي، سيظلّ عقلاً مغلقاً، غير منفتحاً على النّقد وممارسة فهم النصّ التّقلي. ومن ثمّ، لا يمكن أن تتجدّد الأدوات البحثية في ما يتعلّق بالوحي المكتوب، لذلك يبقى العقل في سجن الوحي، لا يستطيع أن يقرأ ما تحت السّطور.

ويرى أركون أنّ المرحلة الحديثة باعتبارها مشروعاً مفتوحاً باستمرار، لا يمكن أن ينتهي أو يكتمل، بل يظلّ العقل مركزياً لغويّاً، ويكون مقيداً من خلال ما يفرضه من قيود على نفسه، فهو رافض لكلّ الحدود والقيود التي تفرض عليه من الخارج. ومن ثمّ، فإنّ العقل في العصر الحديث قد فرض سيادته عكس ما كان عليه في عصر القرون الوسطى. مع الملاحظ أنّ العصور الوسطى لا يمكن أن تكون قد خلت بصفة نهائية من المفكرين الكبار الذين استبقوا عصر الحداثة، لكنّ أفكارهم كانت غير ناضجة، ولم تلق التّجاوب التطبيقي. وضرب أركون مثل المفكرين في التاريخ الإسلامي؛ مثل أبو حيان التّوحيدي (922م-1023م)، وابن رشد (1126م-1198م)، والغزالي (1058م-1111م)، وابن سينا (980م-1037م).

وفي المقابل، نجد في عصر الحداثة في البلدان الأوروبية، مفكرين من النّاحية العقلية ينتمون إلى القرون الوسطى؛ مثل التّيّار المسيحي التّقليدي الذي لا يختلف عن التّيّار الإسلامي التّقليدي، و"بهذا المعنى فإنّ العصور الوسطى، لم تنته كليّاً، حتّى في الغرب ذاته، وإن كانت قاعدتها قد تقلّصت كثيراً بفعل الحداثة، لا يزال العقل القروسطي يقاوم التّقد الحديث حتّى في الغرب ذاته، بل ونشهد فشل هذا التّقد وعجزه أمام التّقدّم السياسي والتّوسّع السّوسولوجي الّذين تحقّقهما ظاهرة التّدين العدوانيّة والظّلاميّة التي تجعل الحدّ الأدنى من مبادئ التّقد العقلاني". (أركون، قضايا في نقد العقل الدّيني (كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، صفحة 185)

ونقد محمّد أركون العقل الدّيني، من خلال المثال الإسلامي، وذلك بتناول مصطلح الظّاهرة القرآنيّة، وهي من المصطلحات التي شغلته في الماضي. ونوّه بأنّ استخدامه لمصطلح الظّاهرة القرآنيّة، قد فهم من قبل قراءه عموماً بالخطأ. حيث أنّهم -أي القراء- يرون أركون في إطار إيماني تقليدي، يسعى إلى الحفاظ على العقيدة التي تنبئ على أنّ القرآن الكريم ليس له علاقة بالكلام البشري، واعتقدوا أيضاً أنّه أراد أن يحمي القرآن من التّقد التاريخي الحديث. لذلك ركّز محمّد أركون على الظّاهرة القرآنيّة خصوصاً، والظّاهرة الإسلاميّة عموماً، باعتبار أنّ هذه الأخيرة مرتبطة بشكل مستمرّ بالتّاريخ، فهي تنبثق من نتاج الإيديولوجيات والاستراتيجيات للفاعلين الاجتماعيين.

لذلك يحاول محمّد أركون الرّد على ناقديه الّذين قالوا بأنّه يريد أن ينزع صفة التّاريخيّة عن القرآن. ويرى أركون أنّ هؤلاء قد فهموا كتاباته وتفكيره بالشّكل الخاطيء، و"فهمهم الخاطيء لكلامي يقدّم معلومات عن طريقتهم القديمة في التّفكير أكثر ممّا يعطي معلومات عن كلامي، إيّ اعتبرهم مسجونين داخل إطار الفلسفة الوضعيّة التّاريخيّة التي لم يستطع الاستشراق أن يتجاوزها، حتّى الآن، أقول ذلك وأنا أفكّر بالظّبع بانتقادات

بعض زملائي المستشرقين لكتاباتي، فهم لا يستطيعون أو لا يريدون أن يستوعبوا المنظور التّقدي الجديد الذي أنطلق منه عادة. إنّه منظور إبستمولوجي يتجاوز منظور الاستشراق الكلاسيكي بعد أن يهضم أفضل ما فيه. وقد أصبح فلاسفة أوروبا الطّليعيّون يتبنّونه في حين أنّ جلّ المستشرقين يرفضون حتّى الآن أن يخرجوا من منظورهم الضّيّق، لكي يطلّعوا عليهم، وهنا بالضّبط تكمن معرّكي الإبستمولوجيّة أو المنهجيّة مع الاستشراق الكلاسيكي، وهي ذاتها المعركة التي خاضها ميشيل فوكو أو يورغن هابرماس أو بيير بورديو مع الفلسفة الوضعيّة للغرب. وهي فلسفة مكرّسة منذ القرن التاسع عشر ولا يريد الاستشراق أن يتخلّى عنها".

(أركون، قضايا في نقد العقل الدّيني (كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، صفحة 186/185)

ويعترف أركون بأنّ المنهج الجديد الذي بدأ منه لنقد العقل الدّيني قد تجاوز وضعيّة القرآن وتفرّعاته اللاهوتيّة، لذلك يشمل كلّ الأديان ويعاملها بنفس الطّريقة، وينوّه بأنّ مالك بن نبي، قد استخدم قبله مصطلح الظّاهرة القرآنيّة، وذلك في إطار تقديسي، حيث لقي كتابه نجاحا باهرا في الأوساط الأصوليّة المزدهرة اليوم، ولكنّ استخدام أركون لمصطلح الظّاهرة القرآنيّة يخالف تماما استخدام مالك بن نبي، حيث يتّخذ معنى مخالفا، الأمر الذي جعل خصومه من المسلمين التّقليديّين والمستشرقين الوضعيّين يهاجمونه، حيث أنّ الأولين، أي المسلمون التّقليديّون، اتّهموه بقراءة كتاب القرآن قراءة سطحيّة، وبتجريد القرآن من الصّبغة التّاريخيّة ووضعه في منأى عن التّاريخيّة. لذلك لم يحاول أحد منهم أن يفهم جيّدا ما يريد أركون أن يقول. فما الذي يقصده أركون بالظّاهرة القرآنيّة؟.

يجيب محمد أركون على هذا السّؤال، حيث يقصد أنّ القرآن كحدث يحصل لأوّل مرّة من خلال نزول الوحي المكتوب على محمد صلّى الله عليه وسلّم، وهو التّجليّ التّاريخي للخطاب الشّفوي في زمان ومكان محدّدين، إذ يعتبر أنّ الزّمان هو بداية التّبشير، والبيئة الاجتماعيّة الثقافيّة التي ظهر فيها الوحي القرآني وهي الجزيرة العربيّة. واهتمّ أركون بالجانب الشّفوي للقرآن في بداية نزوله، لأنّ القرآن نزل على مدار 23 سنة، وكان منجمّا ينزل وفقا لمناسبات وأسباب. وكان القرآن شفويّا، ولم يخضع للكتابة ولا التّدوين في بداية نزوله. ولم تكن الغاية الأركونيّة في التّفاعل مع مصطلح الظّاهرة القرآنيّة تجريد القداسة عن النّصّ القرآني، وإنّما كانت رؤيته تهدف إلى وصف الواقع في الماضي كما هو. وتمثّل هدف أركون في المرحلة الأولى في تحليله للظّاهرة القرآنيّة في الاعتناء بالجانب اللّغوي والثّقافي والاجتماعي، لإنتاج هذا الوحي. لذلك يرى أنّ الخطاب الشّفوي، تلفّظ به متكلم بلغة ما وهي اللّغة العربيّة في بيئة ما وهي الجزيرة العربيّة. واستقبله جمهور عربي قرشي في مكّة، واتّخذ قرّيش عدّة مواقف من الظّاهرة القرآنيّة؛ فوجد الرّفص والقبول معا. وركّز أركون منهجيّا

على البعد اللغوي والسيميائي والسوسولوجي والنفسي والأنثروبولوجي للوحي المنزل أي القرآن، مع اعتبار أنّ هذه الأبعاد متواجدة في كلّ الوحدات اللغوية للخطاب القرآني. وهي وحدات أفرزت من التفسير الإسلامي الكلاسيكي والتأويلات الفيولولوجية الحديثة للاستشراق. ومن ثمّ، فإنّ الأحداث اللغوية تعني الآيات القرآنية والسور والنصوص التقلية. ومن الملاحظ، أنّ الاستشراق أخطأ وهو يحقّق القطيعة بين هذه الأبعاد ويفصلها عن بعضها البعض، احتزاماً للتخصّصات العلمية المختلفة، وعدم الخلط بينها. لذلك يرى أركون أنّ هذه القطيعة هي فصل بين التحليل اللغوي والتحليل السوسولوجي، وكذلك توجد قطيعة مع التحليل النفساني والأنثروبولوجي. لذلك لم تعد النزعة التخصصية الضيقة مبرراً لعدم الخوض في كسر وحدة المعنى وتحليلها، وتفصيلها من المجلد إلى المفصل، ومن العامّ إلى الخاصّ.

ويجزم أركون بأنّ مرحلة الانتقال من الخطاب الشفوي إلى مرحلة الخطاب المكتوب والمدوّن، لم تلق حظّها من قبل المفسرين المسلمين المهتمين بدراسة الوحي المكتوب مثل أسباب النزول والحوادث والتأسيخ والمنسوخ، ومن طرف المستشرقين المستعملين للمنهجية التاريخية للقرآن. ومن الملاحظ أنّ القرآن قد تلقظ به محمّد صلّى الله عليه وسلّم طيلة أكثر من عقدين من الزمن، وفي ظروف متنوّعة ومتغيّرة، أمام مجموعة من الناس، لذلك عسير على الباحث أن يلمّ بمرحلة نشأة القرآن عند نزوله، لأنّ المرحلة الأولى لتنزيل الوحي وبنائه قد ذهبت وانتهت مع وفاة أصحابها واضمحلت إلى يوم الدين. لذلك يعتبر الانتقال من مرحلة الخطاب الشفوي إلى مرحلة الخطاب المكتوب والمدوّن مجموعة من الاستفهامات ومسائل إشكالية متنوّعة. ويمثّل مصطلح المصحف المدوّنة النصّية التقلية الرسمية الجاهزة والنهائية، والتي لا يمكن الخوض فيها من قبل المستشرقين أو المسلمين التقليديين على حسب قول محمّد أركون.

وأضحى مصطلح الظاهرة القرآنية غير مقبول وغير مبرر علمياً، لأنّ الانتقال من مرحلة الخطاب الشفوي إلى مرحلة المدوّنة النصّية الرسمية المغلقة - ويعني مرحلة المصحف -، لم تتمّ إلاّ بعد وجود عملية حذف وتلاعب لغوي. لأنّ كلّ خطاب شفوي يدوّن، ولكن تفقد أشياء أثناء عملية التدوين، ونحن نعلم أنّ بعض المخطوطات قد أتلفت كمصحف ابن مسعود مثلاً، وذلك لأنّ عملية الجمع تمتّ في ظروف حامية من الصّراع السياسي على السّلطة والمشروعية. وهذا ما أثبتته التقديرات الفيلولوجية الاستشراقية، وهنا تكمن ميزته الأساسية، فليس هدفي أن أنكر ميزات الاستشراق الجادّ، والخدمات العلمية التي قدّمها للتراث الإسلامي. فكلّ الإضاءات التاريخية لهذا التراث تمتّ على يده منذ القرن التاسع عشر وحتى اليوم. ولكنّي أنتقد نواقص المنهجية في الفيلولوجية، لأنّي أتمنّى أن تُكَمَّل من قبل المنهجيات الحديثة للعلوم الإنسانية والاجتماعية. وقد

قلت أكثر من مرّة بأنّ الأولوية هي للمنهجية الفيلولوجية التي يتبعها الاستشراق، وبعدئذ يجيء دور تطبيق المنهجية الحديثة التي أثبتت فعاليتها عندما طبقت على التراث الأوروبي ذاته". (أركون، قضايا في نقد العقل الدّيني (كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، صفحة 188)

لقد دعا محمد أركون في قضية التفريق بين مرحلة الخطاب الشّفوي ومرحلة الخطاب المدوّن أو المكتوب، إلى تحديد المكانة المعرفية للمعنى على المستوى اللّغوي والتّاريخي للخطاب الشّفوي، والتفريق بينها وبين المكانة المعرفية للخطاب المكتوب أو المدوّن. ولكن لا يمكن أن يُتوصّل إلى هذا الهدف لأنّه لا توجد أدلّة ملموسة في عهد الإسلام بين الرّسول صلّى الله عليه وسلّم وأصحابه. ولا يوجد حجج دامغة تبيّن التّقاشات والحوارات التي دارت حول تثبيت النسخة الرّسمية من المصحف، إذ أنّ المصحف نقله التراث للإنسان، والتّراث الحقيقي والرّسمي الذي يفرض من قبل السّلطة.

ويرى أركون أنّ النّصّ القرآني قد أفلت مناقشته مع الطّبري (توفيّ سنة 923م)، ويعتبر كتابه تفسير الطّبري المؤسّس الأوّل للأورثوذكسية الإسلامية، أي المنهجية المسيطرة آنذاك، وهكذا "نجد أنّ هناك صيرورة تاريخية معقّدة وملبّنة بالصّراعات، وهي التي أدّت في نهاية المطاف إلى تشكيل المدوّنة النّصّية الرّسمية المغلقة والنّهائية بصفتها أمراً واقعاً". (أركون، قضايا في نقد العقل الدّيني (كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، صفحة 189)

وهنا نلاحظ أنّ محمد أركون قد جانب الصّواب، ووجب الرّدّ على أطروحته القاضية بأنّ القرآن قد تعرّض للتّحريف والتّبديل، حيث أنّ التّبيّ محمد صلّى الله عليه وسلّم كان يحفظ القرآن من الملك جبريل عليه السّلام حفظاً لأنّه كان أمّياً لا يعلم الكتابة ولا يُجيد القراءة، وقال الله تعالى في سورة العنكبوت الآية 48: "وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لِأَنْتَ الْبُطْلُونَ". حيث أنّ الرّسول محمد صلّى الله عليه وسلّم إذا أنزل عليه جبريل عليه السّلام بالسّورة أو الآيات أو الآية، بادر إلى أخذها ويسابق الملك في قراءتها، وكلّ ما قرأ الملك الآية فالها عليه الصّلاة والسّلام معه قبل أن يفرغ الملك من التّلاوة، وذلك خوفاً من النسيان والانفلات. وكان محمد صلّى الله عليه وسلّم شديد الحرص على حفظ القرآن، فأمره الله عزّ وجلّ أن إذا جاءه الملك بالوحي أن يستمع له، إذ قال جلّ ذكره في سورة القيامة الآية 16 إلى الآية 19: "لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ"، وقال الله تعالى في سورة الأعلى الآي 6 و7: "سَنُفَرِّقُكَ فَلَا تَنْسَى إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى". وقال الله تعالى في سورة الحجر الآية 9: "إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ".

ومن المعلوم أنّ محمد صلى الله عليه وسلّم كان يتلقّى الوحي من الملك جبريل عليه السّلام، ثمّ يبلغ الآيات التي حفظها لصحابته، ومنهم الأئمّيون، حيث أنّه عليه الصّلاة والسّلام أمر "كاتباً من كتّابه أن يكتبها إمّا على عسيب (وهو جريد النّخل)، وإمّا على لحف (حجر رقيق)، وإمّا على رقعة. وكان صلى الله عليه وسلّم له كتّاب معروفون .. وأشهر هؤلاء الكتّاب الخلفاء الأربعة، وعامر بن فهيرة وكان يكتب له الرّسائل للملوك وغيرهم، وأبيّ بن كعب وهو أوّل من كتب له من الأنصار وهو أحد الفقهاء الذين كانوا يكتبون في عهده صلى الله عليه وسلّم، وثابت بن قيس بن شماس، ومعاوية ويزيد بن أبي سفيان وكانا ملازمين للكتابة بين يديه صلى الله عليه وسلّم في الوحي وغيره، لا عمل لهما غير ذلك، والمغيرة بن شعبة، والزبير بن العوام، وخالد بن الوليد، والعلاء بن الحضرمي، وعمرو بن العاص، ومحمد بن مسلم، وعبد الله بن الحضرمي، وعبد الله بن عبد الله بن أبي بن سلول، وكان المكتوب يوضع في بيت رسول الله صلى الله عليه وسلّم ويكتب الكتاب لأنفسهم منه صورة (نسخة) ويدلّهم النبيّ صلى الله عليه وسلّم على موضع كلّ آية من سورتها". (ياسين، 1933، صفحة 11/10/9/8)

و"قال السيوطي: ومن النّصوص الدّالة على ذلك إجمالاً أي على ترتيب الآيات ما ثبت من قراءته صلى الله عليه وسلّم لسور عديدة كسورة البقرة وآل عمران والنّساء. وفي حديث حذيفة: والأعراف في البخاري أنّه قرأها في المغرب وقد أفلح". (ياسين، 1933، صفحة 11)

ومن الملاحظ أنّ القرآن لم يجمع في مصحف وإن كان يكتب في الرّقاع سورا كاملة وآيات، إذ "قال زيد بن ثابت كتّنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلّم نؤلّف القرآن من الرّقاع كما روى ذلك عنه الحاكم في المستدرک على شرط الشّيخين". (ياسين، 1933، صفحة 12) وكان في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلّم كلّ ما يجمع من الوحي المنزّل كان مجموعاً في الصّدور لا في السّطور وكان يحفظ عن ظهر قلب ومنهم عبد الله بن مسعود حيث ورد "في صحيح البخاري عن عبد الله بن عمرو أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلّم قال من حديث استقرّوا القرآن من أربعة من عبد الله بن مسعود، وسالم مولى أبي حذيفة، وأبيّ بن كعب ومعاذ بن جبل. وفي مسند الإمام أحمد عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلّم قال من أحبّ أن يقرأ القرآن غضّاً كما أنزل فليقرأ على قراءة ابن أمّ عبد، وابن أمّ عبد هو عبد الله بن مسعود، وكانت أمّته تكفّي أمّ عبد. وكان رضي الله عنه يقول ما من آية من كتاب الله إلّا وأنا أعلم أين نزلت وفيما أنزلت، ولقد قرأت القرآن من في رسول الله صلى الله عليه وسلّم بضعا وسبعين سورة، وتوفّي رضي الله عنه بعد جمع القرآن في خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه". (ياسين، 1933، صفحة 12)

وقد صاحب عبد الله بن مسعود رضي الله عنه النبي محمد صلى الله عليه وسلم في زمن النبوة مثله مثل معاذ بن جبل وأبي بن كعب وزيد بن ثابت وعلي بن أبي طالب وأبو الدرداء وعثمان بن عفان وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمرو بن العاص وأبو موسى الأشعري وأبو بكر الصديق رضي الله عنهم جميعاً، إذ كانوا يحفظون القرآن عن ظهر قلب وقد كان يحفظ بعضه خلق كثير.

وبعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم في عهد أبي بكر رضي الله عنه، وما نبه إليه على وجوب جمع القرآن كله في مصحف خوفاً من ضياع الوحي، حيث ورد "في صحيح البخاري عن زيد بن ثابت رضي الله عنه قال أرسل إليّ أبو بكر رضي الله عنه مقتل أهل اليمامة فإذا عمر بن الخطاب عنده فقال أبو بكر أنّ عمر أتاني فقال إنّ القتل استحرّ (أي اشتد) يوم اليمامة بقرء القرآن، وإني أخشى أن يستحرّ القتل بالقرء في المواطن فيذهب كثيراً من القرآن، وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن. فقلت لعمر كيف فعل شيئاً لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فقال عمر وهذا والله خير فلم يزل عمر يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك ورأيت في ذلك الذي رآه عمر. قال زيد: قال أبو بكر: إنّك رجل شاب عاقل لا تتهمك، وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فتتبع القرآن فاجمعه، والله لو كلفوني نقل جبل من الجبال ما كان عليّ أثقل مما أمرني به من جمع القرآن. قلت: كيف تفعلون شيئاً لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم؟. قال: هو والله خير، فلم يزل أبو بكر يراجعني حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر أبي بكر وعمر رضي الله عنهما. فتتبع القرآن أجمعه من العُسبِ واللّخافِ وصدور الرجال ووجدت آخر سورة التوبة مع أبي خزيمة الأنصاري، لم أجد لها مع غيره (لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ) حتى خاتمة السورة". (العسقلاني، 1986، صفحة 627)

وكانت الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله، ثمّ عند عمر حياته، ثمّ عند حفصة بنت عمر رضي الله عنهم. وكان أبو بكر وعمر قد أمرا زيدا ألا يقبل آية من رجل حتى يقيم شاهدين عليها فلم يقبل زيد من أحد شيئاً حتى يشهد شاهدان أنّهما سمعا من رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو أملاها عليهما. وكان زيد من حفاظ القرآن وكتابه الذين كتبوه لرسول الله صلى الله عليه وسلم بين يديه، لذلك لم يكتف بحفظه فقط، بل استعان بصدور الحفاظ والصحف والكتابين، وبما كان مكتوباً في بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأتمّ جمعه على ملاء من المهاجرين والأنصار وبعده أبو بكر رضي الله عنه، أتمّ الله ما ضمنه بقوله تعالى في سورة الحجر الآية 9: "إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ".

5. خاتمة:

وصفوة القول، فقد درس محمد أركون الدين والظاهرة الدينية، وفقا لمنهج تفكيكي سوسولوجي، من خلال الدراسات الغربية للدين الإسلامي. ولم يهتم الغرب الاهتمام الحقيقي بالدين الإسلامي، لأنه يجهل الأدوات الفكرية للمناهج الإسلامية، لذلك ظلّ الغرب في قطيعة مع الظاهرة الدينية. ودعا أركون إلى ضرورة إنشاء جوهر علماني وآليات متينة تجعل من الغرب يدرس الظاهرة الدينية بشكل علمي واجتماعي.

واهتمّ أركون بدراسة الظاهرة الدينية، وسماها بالجهاز المفاهيمي المتبني لمصطلحات مختلفة ومتنوعة، واهتمّ بالنصوص التقليدية والثانوية، والقصص التأسيسية ومنها السيرة النبوية، واعتنى بالزمن الغيبي والمشهود، وكذلك مرحلة التنزيل والتبليغ.

وأظنّب أركون في دراسة الدين، من خلال الاعتناء بالإسلاميات الكلاسيكية من خلال علاقة الخطاب الغربي بالدين الإسلامي، وكذلك بالإسلاميات التطبيقية من خلال التصور الغربي للدين عموما والإسلام خصوصا. وحسب أركون، فالإسلام هو جسد مؤلّف من عدّة عوامل لا يمكن أن نُفصل بين العامل النفساني الفردي والجماعي والعامل التاريخي، من خلال تطوّر المجتمعات الإسلامية، والعامل الاجتماعي السوسولوجي والعامل الثقافي. لذلك فإنّ الإسلام يتمخّض بين الدين والدنيا، ولا يُفصل بينهما، فهو معاملة بين الجانب الروحي والجانب الديني.

ويعتبر العقل عند محمد أركون عقلا لاهوتيا ولغويا؛ الأول تشكّلت أدواته تناغما مع التصوّرات اللاهوتية التي فرضها رجال الدين، أمّا الثاني أي العقل اللغوي، فهو في علاقة بالنصّ الديني، ويتّصف بالقدسية، لذلك يندمج العقل بالنصّ الديني باعتبار أنّ النصوص المقدّسة قابلة للتقد. بالتالي يتحرّر العقل من الدوغماتيات المسيطرة عليها وعلى البيانات عموما والدين الإسلامي خصوصا. ودعا أركون إلى العقل التنويري النافي للفكر الديني مقابل انصهار العقل الأداتي مع الحياة.

وتطرق أركون إلى الظاهرة القرآنية، باعتبارها نتيجة تفاعل الإيديولوجيات والاستراتيجيات للفاعلين الاجتماعيين، ومصطلح الظاهرة القرآنية هو التقد التفكيكي لمرحلة التنزيل القرآني، من خلال المرحلة الشفوية. ويرى أركون أنّ تغييرات وتحريفات قد طرأت على النصّ القرآني، من خلال تواتر الزمن. ومن ثمّ، فإنّ الوحي القرآني المنزّل قد خلا من التحريفات من خلال براهين نقلية لا يشوبها تغيير أو تبديل.

6. قائمة المراجع:

أحمد بن علي بن حجر العسقلاني. (1986). فتح الباري شرح صحيح البخاري (المجلد 8). دار الريان للتراث.

- أنطوني غدنز. (2005). علم الاجتماع (مع مدخلات عربيّة)/ مساعدة كارين بيردسال/ ترجمة وتقديم فايز الصّياغ. بيروت: المنظّمة العربيّة للترجمة/ توزيع مركز دراسات الوحدة العربيّة.
- خوسيه كازانوف. (2005). الأديان العامّة في العالم الحديث. بيروت: المنظّمة العربيّة للترجمة/ توزيع مركز دراسات الوحدة العربيّة.
- فراس السّوّاح. (2002). دين الإنسان: بحث في ماهية الدّين ومنشأ الدّافع الدّيني (الإصدار 4). دمشق: منشورات دار علاء الدّين.
- محمد أركون. (1996). تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي/ ترجمة هشام صالح (الإصدار 2). بيروت: مركز الإنماء القومي.
- محمد أركون. قضايا في نقد العقل الدّيني (كيف نفهم الإسلام اليوم؟). بيروت: دار الطليعة للطباعة والنّشر.
- محمد أركون. (2001). معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلاميّة/ ترجمة وتعليق هاشم صالح. بيروت: دار الساقى.
- محمد سعدي ياسين. (1933). البرهان على سلامة القرآن من الزيادة أو التّقصان. بيروت: مطبعة الوفاء.
- مصطفى الحسن. (2012). الدّين والنّصّ والحقيقة (الإصدار ط1). بيروت: الشّبّكة العربيّة للأبحاث والنّشر.