المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/namajournal.v10i1.516

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 10-7-2025
تاريخ القبول: 12-8-2025

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# مكانة القرآن بين الحمل الأصولي ونظرية التلقي: قراءة في منجزي أركون ويونس علي

أيوب أبسومي[1]

ayoub.absoumi@gmail.com

## الملخص:

تعالج هذه الدراسة مكانة النص الشرعي عند المفسر في ضوء نظرية الحمل الأصولي ونظرية التلقي المعاصرة، من خلال قراءةٍ في منجز كلٍّ من يونس علي ومحمد أركون بتوظيف المنهج التحليلي ومنهج المقارنة. ويأتي هذا البحث في سياق الاهتمام المتزايد بدراسة مناهج فهم النصوص الشرعية، ولا سيما القرآن الكريم، ومحاولة رصد الفوارق المنهجية والمعرفية بين القراءات التراثية والقراءات المعاصرة. وتنطلق من الإشكال الآتي: هل تنسجم الرؤية الأركونية للقرآن، بمستوياتها المختلفة، مع الرؤية الشرعية أم تتعارض معها؟ وهل يمكن اعتماد المنهج الأركوني بديلاً تفسيريًّا للمنهج الأصولي؟ وقد عالج البحث هذا الإشكال في محورين، الأول بعنوان «مكانة القرآن عند أركون»، والثاني بعنوان «مقام النقد»، وكلاهما من ثلاثة أقسام. وخلصت الدراسة إلى أن نظرية الحمل الأصولية تُعبّر عن تماسك داخلي وقوّة تأصيلية تنبثق من استنادها إلى لسان العرب والمنطق، مع التزامها بشروط الفهم الشرعي؛ في حين أنّ تصوّر أركون للقرآن يختلف من حيث الجوهرُ عن التصوّرِ المعتمد في الدرس الشرعي، ويبلغ في بعض تجلياته حدّ التناقض معه. وهو ما يُثير إشكاليات منهجية ومعرفية تجعل من الصعب اعتماد منهجه في تأويل النصوص الشرعية، سواء على مستوى البنية المنهجية أو المضامين التأويلية. وقد بيّنت الدراسة كذلك تفرُّد دراسات يونس علي، الذي تناول نظرية الحمل من خلال أدوات المناهج التداولية المعاصرة، بمنهجية صارمة ودقة تحليلية، بما يجعل من مشروعه إسهاما علميا واعدا يستدعي مزيدًا من التطوير والبحث.

## الكلمات مفتاحية:

تفسير القرآن، نظرية الحمل، نظرية التلقي، أصول الفقه، الفهم الشرعي، التأويل.

(1) باحث بسلك الدكتوراه، تخصص الفقه وأصوله، مؤسسة دار الحديث الحسنية، جامعة القرويين، المغرب.

للاقتباس: أبسومي، أيوب، مكانة القرآن بين الحمل الأصولي ونظرية التلقي: قراءة في منجزي أركون ويونس علي، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج10، ع1، 2026، 12- 43.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجانًا، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أُجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية

OPEN ACCESS
Received : 2025-7-10
Accepted : 2025-8-12

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# The Status of the Qur'an Between Fundamentalist Perspectives and Reception Theory: A Reading of the Works of Arkoun and Yunus Ali

**Ayoub Absoumi**[(2)]

ayoub.absoumi@gmail.com

## Abstract:

This study explores the role of religious texts in interpreting the Quran, considering theories of legal reasoning and modern interpretive approaches. It analyzes the works of Yunus Ali and Muhammad Arkoun using analytical and comparative methods. The research fits into the growing interest in understanding how religious texts are studied, especially the Holy Quran, and aims to identify differences between traditional and modern methods of interpretation. It begins with the question: Does Arkoun's view of the Quran, at various levels, align with the traditional Islamic legal perspective, or does it oppose it? And can Arkoun's method serve as an alternative way to interpret the text, instead of the legalistic approach? The research is divided into two main sections: "The Status of the Qur'an in Arkoun's Thought" and "The Critical Approach," each with three parts. The study finds that the core theory of "predication" shows internal consistency and strength because it depends on the Arabic language and logic while following the rules for understanding legal texts. However, Arkoun's view of the Quran is fundamentally different from what legal scholars accept, and sometimes it even contradicts it. This causes methodological and epistemological issues that make his approach difficult to use in interpreting legal texts, both in method and content. The study also highlights Yunus Ali's unique approach, who addressed the theory of predication with modern pragmatic tools, applying careful methodology and precise analysis. His work is a valuable contribution that deserves further study and development.

## Keywords:

Qur'anic Exegesis, Theory of Predication, Theory of Reception, Principles of Jurisprudence, Legal Understanding, Interpretation.

(2) PhD Researcher in Fiqh and Its Principles (Uṣūl al-Fiqh), Dar al-Hadith al-Hassania, Al-Qarawiyyin University, Morocco.

Cite this article as: Absoumi, Ayoub, The Status of the Qur'an Between Fundamentalist Perspectives and Reception Theory: A Reading of the Works of Arkoun and Yunus Ali, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 10, issue 1, 2026 ,12-43.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes

## مقدمة:

يُعدّ النص الشرعي محورًا مركزيًّا في بناء العقل الإسلامي، وقد ظلّ موضوعًا للتأويل والتأطير عبر آليات أصولية دقيقة من جهة، ومحلًّا لإعادة القراءة والتفكيك في السياقات الحداثية من جهة أخرى. وبين هذين الأفقين، برزت دراسات كثيرة حاولت أن تُعيد النظر في العلاقة بين النص والقارئ، وبين الدلالة وسياق إنتاجها، خاصة من خلال مفاهيم مختلفة مثل: الحمل الأصولي، ونظرية التلقي.

لقد خضع فهم القرآن الكريم باعتباره النص الشرعي الأول والمقدَّم، والمتفَق على قداسته، لتنظيرٍ أنتج أنساقا مختلفة تؤطر عملَ المفسر. وكان مِن أبرز هذه الأنساق نظريةُ الحمل الأصولية، التي تضبط فعل المفسر في اللحظة الدقيقة التي ينتقل فيها من اللفظ إلى المعنى، مسطِّرةً مقدماتٍ وقواعدَ تعين المفسر [حامل اللفظ على المعنى] على الوصول إلى الهدف الأول والأعلى: **المعنى المراد لله تعالى**.

وفي السياق المعاصر، برزت نظرية التلقي التي نشأت داخل الحقل الأدبي بُغيَةَ إعادة الاعتبار إلى القارئ وتحريره مِن رِبقة القيود المفروضة على قراءته؛ وقد نُظِّرَ لها بجامعة كونستانس Constance University واشتهرت على يد هانس روبير ياوس Hans Robert Yauss، وفولفغانغ إيزر Wolfgang Iser، وغيرهما. ثم ما فتئت أن أدخِلَت بمفهوم واسع وغير محرَّرٍ إلى الحقل الديني لدراسة النصوص المؤسِّسة، وخاصة القرآن الكريم. وقد كان محمد أركون ممن حاول إعادة الاعتبار للذات المفسِّرة بتلقي القرآن بعيدا عما أسماه بالانغلاق التراثي والحَرفية الاستشراقية، متجاوزا التسليم لمسلَّمات «موروثة» وأخرى «مستحدَثة»؛ التي منها: أنّ غرض التفسير هو الوصول إلى مراد الله؛ وأن النص القرآني المكتوب الذي بين أيدينا هو عينه الذي نطق به النبي ﷺ مشافهة؛ مستبعدا ما سمّاه «سلطة التقديس»، وفاتحا أمامه مساحة أوسع لتطبيق مناهج مختلفة كالأنثروبولوجيا الاجتماعية والألسنيات الحديثة وعلم النفس التاريخي[3] وغيرها، بعد أن مهّد لذلك بتصورات عن القرآن «تسوّغ» له إعادة قراءة القرآن واستئناف تلقيه من جديد.

وترتكز هذه الدراسة ابتداءً على خمس مقدمات مسلَّمات هي:

1. القرآن الكريم ليس نصا عاديا، وبالتالي لا يمكن تفسيره كما تفسر النصوص الأخرى، لأن قائله هو الله تعالى، وهو مع هذا مقطوعٌ بصحة نسبة لفظه إليه بخلاف أغلب الأحاديث، الأمر الذي يفسر حضور مسألة الرواية بالمعنى في الدرس الحديثي وغيابها عن الدرس القرآني؛
2. البيان النبوي للقرآن مقدم على بيان غيره مطلقا، لأن البيان من وظائف النبي ﷺ الأساسية، وهو أسلم الطرق إلى معرفة قصد الخطاب القرآني؛

(3) محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، 1991)، 42.

3. القرآن الكريم لا يفسَّر للغرض الأدبي أو الفني أصالةً، بل للغرض العملي التعبدي، لأن غاية التنزيل هي العمل بالمنزَّل، أما الجانب الفني فيه فهو تَبَعي ولا يُلغي ضرورة الأول وسَبْقَه، كما لا يتقدمُه أو يسبِقُه؛
4. المنهج الذي يفسر به القرآن يجب أن يكون له استمداد شرعي، ويجب أن يكون منضبطا في اطّراده واستثناءاته، لأن خلافَ هذا يُدخل في اتباع الهوى المنهي عنه في القرآن نفسه؛
5. تتحدد مكانة النص عند مفسره بأمور ثلاثة: ماهية النص عند مفسره، ومرجعية هذا المفسر، ومناهج تفسيره. أما عدا هذه الثلاثة، كأحكام القيمة المنزلة عليه أو الأفكار المستبطَنة منه، فما هي إلا تحصيل حاصل ولوازم لتلك الأمور الثلاثة.

هذه المقدمات منها ما هو محل إجماع المسلمين (1 – 2)، ومنها ما بُسِط تقريره في كتب أصول الدين وأصول الفقه (3 – 4)، وتعليل الخامسة هو أن المكانة التي يوضَع فيها النص تتحدد بماهية[4] النص وطبيعته عند مَن يروم تفسيره حين نحدّد: هل هو نص من كلام الله تعالى، أم هو نص بشري؟ وهل هو متعالٍ أم مؤنسَن؟ وهل هو دائم الدلالة وثابتُها أم هو نص تاريخي مفتوح الدلالة ومتغيّرُها؟ وتتحدد هذه الماهية بالمرجعية التي يُطِلّ منها المفسر على القرآن، فلا شك أن رؤية الحداثي له مباينة لرؤية الفقيه، وأركون له خصيصة تستلزم الوقوف مع منجَزه؛ هي أنه صُنِّف مِن قِبَل المستشرقين باعتباره «أصوليًّا»[5]، ومِن قِبل التراثيين باعتباره حداثيا[6]. وتبَعا لكل هذا، فإن مرجعية المفسر وماهية النص تحددان طبيعة المناهج الصالحة لدراسة القرآن الكريم، لأن المسلِم على سبيل التمثيل، بمرجعيته الشرعية وتصوره لماهية القرآن التي تتحدد بأنه كلام الله تعالى حرفًا حرفًا، لا يرى في المنهج البنيوي القائل بعزل النص عن قائله منهجا صالحا لدراسة القرآن الكريم؛ لأن مكانة القرآن عنده أسمى مِن أن يُمَات قائلها، أو تلغى مقاصده، تعالى ربنا.

ولا يمكن في هذا المقام ذي الحيز الأكاديمي الضيق أن نسلط الضوء على مجموع مُنجَز أركون الغزير، لأن هذا سيسقطنا قطعا في الحيدة عن العدل بظلمه واختزاله، ولأن دراساتٍ كثيرةً كفَتنا مؤنة ذلك[7]، لكني خصصت له المساحة الأكبر لتحقيق **غرض الدراسة** والإضافة المرجوة مما لم أقف عليه

(4) لا أقصد في هذا البحث الماهية بالمعنى المنطقي الدقيق، أي التي تتعين بالحد، وإنما أقصد الصورة الأقرب لها، أو الصورة التي يتصورها المفسر، لأني أدعي في هذه الحال أنّ أركون لم يقدّم حدا منطقيا دقيقا للقرآن، وإنما قدّم تصوراته له في ثنايا كتبه.

(5) نسبة إلى «الأصولية الإسلامية» بمعناها الحداثي لا بالمعنى المنسوب إلى أصول الدين أو أصول الفقه. وكلما استعملت كلمة «أصولي» في هذا البحث بحاصرتين فهو من هذا المعنى، أما من دونهما فهو نسبة إلى أصول الفقه.

(6) يشتكي أركون مِن تصنيفه، وقد عبر عن خيبة أمله حين وُصِف من قِبل المستشرقين بأنه مدافع دفاعا تبجيليا عن الإسلام. ينظر على سبيل المثال: محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، 1995)، 56.

(7) اعتمدت على بعض هذه الدراسات وهي مثبتة في قائمة المراجع، أما ذكر الدراسات التي جعلت أعمال أركون موضوعًا لها فأكثر من

فيما اطلعت عليه من دراسات، وهو تسليط ضوء الفحص على **أساسٍ مِن أساسات تلقيه القرآنَ وفهمِه**، الذي هو **مكانة القرآن** عنده، والتي تتحدد بالكشف عن ماهيته، وتعدّ مقدمةً أساسية **لقراءته الجديدة**، بمقارنةٍ ناقِدةٍ لهذا التصور بالمنجز الأصولي في نظرية الحمل من خلال كتابات محمد محمد يونس علي؛ لأن الحمل هو المرحلة الدقيقة التي يُعتقد فيها أن هذا المعنى هو المراد مِن هذا اللفظ أو التركيب، أو هو «اعتقاد السامع مراد المتكلم من لفظه، أو ما اشتمل على مراده»[8]؛ وهذا الفعل لا يتم إلا بقواعد وشروط جمع يونس علي شيئًا من حصادها.

وأقصد هنا بالخصوص الإجابة عن سؤال: كيف يرى أركون القرآن؟ هل هي الرؤية عينها التي يراها أهل الشريعة، أم أن له رؤيةً مباينة لها؟ وما مسوغ تجاوز المنهج الأصولي في فهم القرآن؟ وأدعي في هذا المقام أن القراءة التحليلية لقراءة أركون للقرآن ينبغي أن تنطلق من هذه النقطة المركزية [أي مكانة القرآن] قبل الحديث عن مناهجه ومخرجات نظره التي ناقشَتها دراساتٌ كثيرة. وبناء على ما تقدم، يكون **إشكال** الدراسة إشكالا ذا بعد معرفي وآخر منهجي هو: **هل الرؤية الأركونية للقرآن بمستوياتها المختلفة مطابقة للرؤية الشرعية أم مناقضة لها، وتبعا لذلك، هل يمكن الحكمُ بالإمكان أو بتعذر توظيفِ المنهج الذي اقترحه أركون لقراءة القرآن بدلًا من المنهج الأصولي الذي يصف قراءته بالكلاسيكية والشعائرية والطقسية، والذي يضعه في مرتبة يُلح على تجاوزها إلى غيرها؟**

## 1- مكانة القرآن عند أركون[9]:

يؤكد أركون كثيرًا ضرورةَ إعادةِ بناء التصورات التي تتقدم محاولةَ فهم القرآن. وأبرز ما دعا إليه وأكثرَ مِن ذكره هو إعادة بناء التصور حول القرآن الكريم نفسه؛ ذلك أنَّه يرى أن عملية جمعه تمت في ظروف غامضة وغير أمينة[10]؛ وأن التسميات التي تُتداول في الدرس الشرعي تشكل حاجزًا نفسيًّا ومعرفيًّا أمام عملية فهمه. وبالتالي، فإن النظر في ماهية القرآن هو أولى خطوات الفهم السليم عند أركون.

---

أن تُحصى، لذلك آثرت ألا أذكرها في المقدمة لأنها ستستغرق صفحاتٍ كثيرة، وإنما ذكرت ما رُمت إضافته مما لم أقف عليه فيها، وأخص منه المقارنة بالحمل الأصولي في بعض المواضع والأفكار، وهذه المقارنة إنما هي نموذجية لا حاصرة؛ لأن الغرض منها بيان ما وقفت عليه من اضطراب المنهج الأركوني مقارنة مع المنهجية الأصولية، ويمكن توسيع هذا العمل المقارن لاحقا في دراسات واسعة ومستقلة.

(8) شهاب الدين القرافي، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول، تحقيق نايف بن عبد الرحمن آل الشيخ مبارك (عمان: دار الفتح للدراسات والنشر، 2023)، 91؛ الذخيرة، تحقيق محمد حجي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994)، ج. 1، 57.

(9) هذا المبحث هو محاولة غير حاصرة لأسباب منها: أن تأليفات أركون كثيرة ومتشعبة؛ وهذه التأليفات غير منتظمة الموضوعات ولا واضحة الأفكار، كما أن أركون لا يؤسس رؤيته للقرآن بالشكل الذي عليه علماء الكلام أو الأصول مثلا؛ ذلك أنه يذكره أحيانا ويستطرد حتى يضيع المعنى، أو يكون في موضوع ثم يستطرد متحدثا عن القرآن. لذلك، فإن الكشف عن تمام الرؤية الأركونية يحتاج مزيدًا من التتبع الدقيق والكشف المعجمي المتداخل الذي يوظفه، وهو يحتاج مساحة بحثية أوسع مما تتيحه هذه الدراسة ومناسبتها، والتي غايتها الكشف عن معالمَ لهذه الرؤية، خاصة ما جاء منه على صورة التصريح.

(10) يُنظر: محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة، )2005، 29.

## 1.1 ماهية القرآن:

يمكن أن نحدد ماهية القرآن عند أركون بأمور ثلاثة؛ -1 أسماؤه؛ و-2 مصدره؛ و-3 أحواله.

### 1.1.1 أسماء القرآن:

إن التسمية هي مفتاح الوصول إلى المسمى، وهي تشكل عند أركون إشكالا قائما بذاته. فإذا كان الأصوليون لا يفرقون بين القرآن الذي نطق به الرسول ﷺ وبين الذي دوّن في المصاحف، وأنّ القرآن المنطوق مِن قِبَله نُقِل إلينا مشافهةً بالتواتر لا خطّا أو وِجادةً، وإذا كانوا يجعلون القرآن والذكر والكتاب والفرقان أسماءً لحقيقة واحدة، ويعتبرون الفوارق بينها غير مؤثرة في ماهية المسمى؛ فإن أركون يعدد تسميات القرآن، ولا يجعل لتسمياته المختلفة حقيقةً واحدة. فمصطلح **الحادث القرآني**[11]، أو **الحدث القرآني** مفضَّل عنده على مصطلح **القرآن**؛ لأنهما مصطلحان متمايزان[12]؛ فالأول «يدل على الانبثاق التاريخي لظاهرة جديدة، ظاهرة محصورة في الزمان والمكان، ولا يمكن اختزالها إلى مجرد النصوص التي وصلتنا منذ أن كانت قد تشكلت رسميًّا»[13]، فهو إذن «أكثر فاعلية وغنى من الناحية العلمية من مصطلح القرآن نفسه»[14]، وهو أيضا –كما يقول علي حرب- مصطلح أنطولوجي يشكل إضاءة لما هو كائن، ذو بعد تاريخي يتيح لقارئه استعادته، لأن المتعالي لا يستعاد[15]. وبالتالي، فإن هذا المصطلح يحوّل «النص القرآني لدى أركون إلى مجرد حدث وقع فعلا يمكن دراسته كالفيزياء والبيولوجيا دون أي بعد إلهي»[16].

أما الثاني، أي **القرآن**، فهو مفهوم حصرَ الأول في نص مغلقٍ مثقِلًا إياه «أكثر مما ينبغي بالقيم التقليدية»، وجعَلَه مُحاطًا «من كل الجهات بالتصورات الدوغمائية والتحديدات المغلقة والموروثة»[17]. وهذا التفريق مبني على مقدمة متعلقة باختلاف أحوال القرآن سيأتي الحديث عنها.

---

(11) محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة عادل العوا (بيروت-باريس: منشورات عويدات، 1985)، 27.

(12) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وتحديات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، 2001)، 12.

(13) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، 12.

(14) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، 49؛ القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة، )2005، 67

(15) علي حرب، النص والحقيقة I: نقد النص، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993)، 62-63.

(16)محمد عبد الفتاح عمار، القراءات الحداثية للنص القرآني، (الإسكندرية: مركز ليفانت للدراسات الثقافية والنشر، 2021م)، 221.

(17) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، 49.

وفي مستوى آخر، يرى أركون أن تفكيك مصطلح **القرآن** أمر ضروري لفهمه، لأن هذه الكلمة تعرضت لتأثيرين سلبيين، الأول هو جعلُها مشحونة بدلالات لاهوتية وممارسات طقسية من قِبل التراثيين حتى أصبحت فوق المراجعة؛ والثاني هو الممارسة «الفيلولوجية النصانية المغرقة في التزامها بحرفية النص» وإهمالها للغيبيات والإيمانيات[18]. وهذا التأثير السلبي يمنع من القراءة الموضوعية لأنه طَمس وكَبت وأنسى مستوياتٍ من المعنى والدلالة[19]. ولذلك، إضافة إلى انتقاده التفاسير التراثية، فإن أركون كثيرا ما ينتقد القراءات الاستشراقية والفيلولوجية والتاريخية المغرِقة في المادية لأنّ «النمط الوضعي قد تجاهل أو أساء فهم المكانة الأنثربولوجية للخيال»[20]؛ ولأنها حذفت «بشكل تعسفي أو اعتباطي الحكايات الأسطورية»[21]؛ مؤكدا ضرورةَ اعتبارها في القراءة القرآنية ودراستها بعلم النفس التاريخي[22]. وبهذا يحاول أركون أن يقف **موقفا وسطا تجاه قراءة القرآن**[23].

أما مصطلح **المصحف**، فإن أركون يصف به القرآن الذي كُتِبَ ويسميه **المدونةَ النصية**،[24] ويرفض تسمية هذا القرآن قرآنا بإطلاق ولا أن ينعته **بالخطاب**[25]؛ لأن كتابتَه كانت بتصرف بشري، ولذلك يجعله في مقام مصطلح **الكتاب**، الذي يصرح بأنه لا يسعى إلى رفعه إلى المستوى اللاهوتي الذي يوضع فيه القرآن بإزاء المسيح[26]، وأن غرضه هو «تبيان أنّ المفهوم اللاهوتي للكتاب (بمعنى الكتابات المقدسة) لا يمكن فصله عن المفهوم الثقافي والتاريخي والأنثروبولوجي للكتاب (بالمعنى العادي للكتاب)»[27]؛ ويكشف كذلك عن أن مقصوده **بالكتاب** هو «الشيءُ المادي الذي نلمسه باليد ونتداوله

(18) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، 1999)، 19-29.

(19) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، 29.

(20) محمد أركون، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، 49.

(21) لا يقصد أركون بـ«الأسطورة» الحكاية الخرافية، وقد اشتكى من فهم عبارة «Le Coran est un discours de structure myth-ique» بشكل خاطئ حين تُرجِمَت إلى عبارة «القرآن خطاب ذو بنية أسطورية»، مؤكدا صحة الترجمة وسوء فهم متلقيها. أما معنى الأسطورة عنده، فهو «حكاية جميلة خيالية حقيقية، تخاطب في الإنسان عقله ومنطقه». ينظر: محمد أركون، الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة، 2010)، 230.

(22) محمد أركون، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، 73.

(23) الموقف الوسط لا يستلزم كونه موقفا سليما، بل قد يكون مذموما، خصوصا في الأمور التي ينبغي القطع فيها بأحد الاتجاهين، لاستحالة الجمع بين الضدين أو النقيضين، وسيأتي في مقام النقد التمثيلُ لهذا الأمر.

(24) محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، 2012)، 90.

(25) محمد أركون، نافذة على الإسلام، ترجمة صياح الجهيم (بيروت: دار عطية، 1996)، 53.

(26) يوضع المسيح باعتباره كلمة الله التي حلّت بالمسيح، ويوضع القرآن بوصفه كلمة الله التي تجلت في قالب لغوي. يُنظر: القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، 24.

(27) محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي، 57.

فيما بين أيدينا للمطالعة»[28]؛ ويقول إن هذا **المصحف** أو **الكتاب** حصل له تقديس واستيلاء مِن قِبَل رجال الدين [الفقهاء]، فصاروا يخيطون منه رداء السلطة بحسب الظروف، وحصل تأييد لهؤلاء من قِبَل السلطة؛ مضيفا أن القراءة والكتاب (أو ظاهرة الكتاب) لم تُنشَرا إلا لتوسيع دائرة المتعلمين لنشر المعرفة التي تُحقق السلطة[29]؛ وهنا نجد أركون يتمثل خطابا فوكُوِيّاً[30] غارقا في المجازفة والأحكام القيمية غير المبرهنة، نازعا جميع صفات الورع والتقوى[31] عن علماء الشريعة، ومصورا إياهم في صورة الأشخاص المحتكرين لسلطة التقديس، وسيأتي الحديث عن هذه الفكرة قريبًا.

إن التسمية المختلفة للقرآن، متباينة الحقائق، تدفعنا للسؤال عن سبب هذا التباين عند أركون، لأن القراءة الجديدة للقرآن لا تصح ابتداءً إلا إذا تم تحديد طبيعة المقروء، وإذا ميزنا بين مسمياته، فما الباعث على حصول هذا التعدد الذي يدعي أركون أن علماء الإسلام طمسوه لأغراض سياسية؟[32] الجواب عن هذا تكشفه رؤية أركون لمصدر القرآن، ثم للأحوال التي مر منها، والتي يجب أن نعرفها حتى نميز المتعالي منه عن البشري.

## 2.1.1. مصدر القرآن وأحوال نقله:

سأدمج في هذا المطلب الحديثَ عن مصدر القرآن وأحوال نقله، لأن تعدد حقائق القرآن هو لازم لتعدد مصادر هذه الحقائق واختلاف أحوالها. والمقصود بالمصدر هنا الوحي، الذي يُدرِج أركون تحتَه التوراةَ والإنجيل والقرآن على حد سواء؛ ويعرفه بـ«اللغة المتعالية وذات القدرة الهائلة على التعالي.» من دون أن يحدد المقصود باللغة المتعالية ولا الخصائص التي تميّز كل كتاب عن غيره[33].

(28) محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي،57.

(29) محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي،57.

(30) يرى ميشيل فوكو –وإدوارد سعيد تبعا له- أن المعرفة والسلطة متظافرتان، وأن المعرفة من أساسات بسط السلطة. يُنظر: شيلي واليا، صدام ما بعد الحداثة: إدوارد سعيد وتدوين التاريخ، ترجمة عفاف عبد المعطي (القاهرة: دار رؤية، 2006)، 94-95.

(31) يزهّد أركون من قيمة «الثقة» و«الورع» اللذين تقوم عليهما العدالة التي هي أحد أساسات النقل، ويغض الطرف عن دليل التواتر ويضرب صفحا عن طرق نقل القرآن والممارسات النقدية التي اعترت تلك الطرق التي وصلنا بها، وهذا يشكل انطباعا لدى القارئ غير المتخصص هو أن القرآن نُقل بسذاجةِ الواثقين في أشخاص ورِعين غير معروفين لدينا، مما يعزز فرضية إعادة النظر في ثبوت القرآن.

(32) من معالم التسييس اعتباره أنّ «منع الصلاة على الذين «ماتوا وهم فاسقون» إنما يهدف إلى رسم حدود سياسية فاصلة بين طرفين، واعتبار هذه الحدود بمثابة الشرط الأساسي للدخول في تاريخ النجاة». يُنظَر: القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، 74؛ وكذلك، يرى أن تصنيفات سورة التوبة للمسلمين وأهل الكتاب والمتخلفين عن الجهاد وغيرهم إنما هي تصنيفات سياسية لا دينية. يُنظر: المرجع السابق، 50.

(33) محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، 99.

ويتجاوز هذا الخلط المعرفي للوحي إلى إثراء كتبه بالأحكام التي لا برهنة عليها عن أحوال القرآن التي اختلفت باختلاف مراحل جمعه، فهو يميّز بين مرحلتين للوحي، الأولى هي الفترة التي سبقت جمع القرآن[34]، حيث كان مفهوم الوحي أكثر اتساعًا من حيث الآفاقُ والرؤية الدينية؛ والثانية هي بَعد جمع القرآن، حيث انحصر مفهومه في القراءة اللاهوتية والأرثودكسية[35] التي مارسها المفسرون والمتكلمون على القرآن[36]. والذين تلاعبوا بكتابة الآيات لأغراض سياسية واجتماعية واقتصادية[37]، وهذا المقرر هنا، مخالف لإجماع المسلمين عبر التاريخ.

فالقرآن من حيث هو وحي عند أركون لا يختلف عن باقي الوحي المنزل في التوراة والإنجيل، لكنْ، هناك شيء وحيد يميز القرآن عن غيره من «الكتب التوحيدية الأخرى، أي عن التوراة والإنجيل»، هو محافظة «القرآن على صيغته اللغوية الأولى، أي العربية، في حين أن الكتب الأخرى قد تُرجمت بشكل مبكر جدًّا إلى الإغريقية أو كتبت بها»[38]. وإذا تجاوزنا مغالطة التسوية بين الوحي بالقرآن والوحي بغيره؛ لأن أركون في هذا المقام يتخلف عن التدقيق التاريخي والماهوي بالخلط بين التوراة والإنجيل الموحى بهما وبين الكتابين اللذين نُقلا إلينا، نجد أنَّ اعترافه بثبات القرآن اللغوي يشكل إشكالا بالنسبة لأركون؛ لأن اللغة التي حافظ عليها القرآن إنما هي معهود العرب من الكلام وهو الغالب، يُضاف إليه معهود القرآن منه؛ الذي تشكل في كتب وفنون اتصل أربابها عن قرب بتلك الثقافة وذلك اللسان. وهذا الثبات المصرح به، يتعارض مع خلفيته التاريخية، التي يصرح فيها بأن القرآن مرتبط بلحظة زمنية لأنه خاضع للتاريخية؛ التي يرى أنّ مفهوم «الله» نفسَه لا ينجو من «ضغطها وتأثيرها» على عكس «ما تظن المسلَّمة التقليدية»[39].

إنّ أركون لا يسلّم بالمعنى المتداول عن القرآن وعن الوحي، بل يهاجم مَن سمّاهم بـ«مسيّري أمور التقديس» و«أصحاب العقل المستنير»[40] على حد سواء، فيصف الأوائل بأنهم فسروا الوحي في إطار معقولية انغلاقية، ثنوية، حرفية، جوهرانية؛ ويصف الآخرين بأنهم فسروه فيلولوجيا، تاريخويًّا،

(34) يسمي أركون القرآن المجموع بـ«المصحف الرسمي المغلق» وبـ«المدونة النصية الرسمية المغلقة والناجزة». محمد أركون: الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، 90.

(35) الأرثودكسيون في الاصطلاح الحداثي يقصد بهم الدوغمائيون والعقائديون المتزمتون.

(36) يُنظر: محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تجديد الخطاب الديني، 9.

(37)ينظر: محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، 67.

(38) محمد أركون، الإسلام، أوربا، الغرب، 81.

(39) محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، 102.

(40) يقصد أركون بمسيري التقديس الفقهاءَ والمفسرين، وبأصحاب العقل المستنير المستشرقين وأصحاب الدراسات الحديثة، وسيأتي نقد هذه المصطلحات.

وضعيًّا، علمويًّا. ثم يدعي زحزحة هذا الفهم بتقنية الأشكلة التعددية Problématisation متنوعة الوجوه[41]، التي تتيح له مساحة أرحب للتفسير بعيدًا عن التحديد الذي يحب تسميته بالدوغمائي، وتسمية الدفاع عنه بالأرثودكسية.

ويتجاوز أركون ما سماه تفكيكًا لحقيقة القرآن بتفكيك مفهوم مصدره إلى التصريح بأن أولى الأولويات هي «زحزحة إشكالية الوحي من النظام الفكري والموقع الإبستيمولوجي الخاص بالروح الدوغمائية»[42]، ناعتًا علماء الشريعة بـ«التلاعب» بمفهوم الوحي[43]، وبالانتهازيين «الذين يتنطحون لتعيين الآيات الناسخة والمنسوخة»[44]؛ معللًا ضرورة هذا التفكيك بنموذج تطبيقي على سورة العلق. وقد حاول تطبيق المنهج الألسني على هذه السورة، فأشار إلى ضمائرها وعناصرها ثم استطرد بذكر عيوب الفهم الكلاسيكي والاستشراقي، لكنه للأسف، وعلى عادته، لم يقدم معنى ولم يحرر مفهوما، وإنما اكتفى بذكر صفحات طويلة من الموضوعات التي لا تمت بصلة للوحي ولا للدعاوى العريضة التي أطلقها[45].

وفي مستوى آخر؛ يميز أركون بين **الخطاب القرآني والنص القرآني**. فالأول هو الذي كان متداولًا في العهد النبوي مشافهةً؛ أما الثاني، فهو الذي جُمِعَ في عهد عثمان بن عفان[46]. ولا يُقدِّمُ برهانًا على هذا التقسيم سوى الشك المنطلق من الاحتمال الواقعي؛ فأركون ينطلق من أرضية متفق عليها هي أن النبي ﷺ بلّغ القرآن لفظًا لا كتابةً؛ مسلِّمًا بأن بعض القرآن دُوِّن في حياته[47]. غير أن مجموع هذا القرآن دُوِّن في عهد عثمان، ثم خُتِم على مادته في عهد الطبري (ت. 310هـ) ومِن قِبَله. والغريب في هذا المقام، أنّ أركون يتجاهل تمامًا الجهود الجبارة التي عرفها نقل القرآن، وذلك التوافق التام الذي دُوِّن فيه، والأغرب من هذا، بما أنه يمتثل للنصوص ويسلك المناهج الحديثة، كالتاريخي، والأنثروبولوجي، هو أنه لم يكلف نفسه عناء الإفادة أو الإشارة أو الاعتماد على أي كتاب من الكتب الشرعية الكثيرة التي توثق

(41) محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، 27-28.
(42) محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، 58.
(43) محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، 29.
(44) محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، 38.
(45) اعترف أركون بأن عددا من زملائه ممن قرؤوا تفسيره الألسني والسيميائي صرح بأنه لا يرى في مُنجَزه أي قيمة أو إضافة مقارنة بالتفاسير القديمة؛ وقد عقّب عليهم بأنهم «يرفضون مسبقا صقل أنفسهم علميا ومنهجيا ويلوذون للتأكيد المجاني على صلاحية المعارف والمنهجيات القديمة.» يُنظَر: محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1996)، 88.
(46) محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، 83.
(47) محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، 90.

عملية النقل بأسانيدَ كثيرةٍ معلومة الرجال المعروفة سِيرهم، ككتاب **النشر في القراءات العشر** لابن الجزَري (ت. 833هـ)، محتفيًا بالمقابل بصنيع المستعربَين ثيودور نولدكه Theodor Nöldeke ريجيس بلاشير Régis Blachère المغرقَيْن في التاريخية[48].

ومن معالم التفريق بين مصطلحي **الخطاب القرآني والنص القرآني**، تعريفه الأول بقوله: «القرآن هو مجموعة عبارات أو منطوقات لغوية»[49]، ويؤكد أن هذا التعريف خاص بالقرآن الشفهي [=الخطاب] الذي نطق به النبي ﷺ، وهو مباين للثاني الذي تُنوقِل بأداة الكتابة، نافيًا أن تكون لهما المكانة نفسها، وفي هذا إشارة إلى ربانية الأول، وبشرية الثاني، الذي يصفه بـ«المجموعة الرسمية المغلقة أو الناجزة» التي يرفض المسلمون ترتيبها ترتيبا كرونولوجيا (وهو أمر يُقِر بتعذره)، وبالتالي اكتفاء المسلمين بـ«القراءة الإيمانية»[50].

وتفاعلًا مع هذا التفريق، يعترف بأن المنهج الألسني يعتريه النقص والخلل، معتمدًا بدله البروتوكول الألسني النقدي[51]، الذي حاول به تخطئة نصوص قرآنية بعد أن أضفى عليها طابع البشرية، حيث دعا إلى «إعادة تركيب الصياغة اللغوية الصحيحة لكلام الله»[52]. ومقترحًا المنهج التاريخي الذي يمكننا مِن تحديد «أنواع الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس»[53]؛ وقد وصف نصر حامد أبو زيد هذه القراءة بالقراءة التزامنية المضادة للقراءة الإسقاطية، وهي قراءة تحاول استعادة لحظات تلقي القرآن الأصلية كما كان يتلقاه العربي المعاصر لتكوّن النص[54].

وفي مطلع كتابه **القرآن: من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني**، يُدرج أركون الخطاب القرآني في ضمن الخطاب الديني، وعلى الرغم مِن غموض المصطلحين عنده وعلاقة العموم والخصوص الجامعة بينهما، ومِن إلحاحه في هذه المقدمة على التحلي بالدقة المنهجية، فإنَّه «لم يقدم للقارئ العربي والمسلم تعريفا يوضح معنى الخطاب الديني»[55]، ولا يجد القارئ في هذا الكتاب ما يعينه

(48) محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، 90-91. صحيح أن جهد المستعربَين كبير واطلاعهما واسع، لكن كثيرًا من نتائجهما غير مسلَّمة، وأركون هنا يسلم لهما مقابل تهميش أعمال تراثية أقوى وألصق وأدرى بالقرآن وتاريخه.

(49) محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تجديد الخطاب الديني، 116.

(50) محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تجديد الخطاب الديني، 38.

(51) محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تجديد الخطاب الديني، 120.

(52) محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، 38.

(53) محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، 203.

(54) ينظر: نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل (الدار البيضاء-بيروت: المركز الثقافي العربي، 2008م)، 112.

(55) محمد الهادي الطاهري، "النص القرآني في التلقي البلاغي القديم"، ضمن: التلقي في الثقافة العربية، جمع الأعمال ونسقها

على تبين القصد العلمي الدقيق من مصطلح الخطاب الديني[56]، فضلا عن مميزاته عن الخطاب القرآني المندرج فيه.

إن المستخلص من هذه النماذج المورَدة من منجز أركون هو التباين الدلالي للمصطلحات الموضوعة أسماءً للقرآن. وتبعًا لهذه التسميات، فإنَّ القرآن الذي هو واحد في الدرس الشرعي، متعدد في الدرس الأركوني، ومدسوس فيه مِن قِبَل رواة قراءاتِه، كما أن مصدر القرآن عند أركون هو الوحي، لكنه ليس الوحي الذي نفهمه، ولا الذي يفهمه المستشرقون، ولا الفهم الذي يحدَّد في معنى معين؛ إنه من جهة وحي ينبغي أن يُفهَم تحت مظلة التعددية لأنه مفهوم صعب جدا لم يفك بعد[57]، ومن جهة أخرى هو مفهوم متشكل تحت وطأة القوى التاريخية التي «يُعاد بها فحصُ ظاهرة (الوحي) خارج التعريفات العقائدية»[58].

## 2.1. المرجعية والمنهج:

تكشف الإشارات السابقة عن أن أركون لا يرتضي المسلَّمات المعرفية المتداولة في الدرس الشرعي؛ وهذا الانعزال المعرفي هو ناتج عن نسق منهجي يعتمده وفاءً لمرجعيته التي ترى التجديد في كل شيء. فهو يرى أنَّ قراءة نص ما تستلزم وجود «نظرية عامة عن الذي ندعوه بالنص»؛ مصرّحًا بأن هناك ثلاثة اتجاهات لقراءة القرآن باعتباره نصًّا، هي القراءة التاريخية، والقراءة الألسنية –السيميائية، والقراءة اللاهوتية التفسيرية، مؤكدًا أنَّ القراءتين الأولى والثانية ينبغي أن تسبقا القراءة الثالثة قصد تفكيك القراءة التقليدية المهيمنة لأسباب «سياسية أساسا»[59]؛ لأنه يؤكد على التمييز بين القرآن باعتباره خطابا والقرآن باعتباره نصا؛ فالخطاب اندثر ولا يمكن الوصول إليه بحال؛ لأنه متوقف على معرفة كيف نطق الرسول بالقرآن أول مرة؛ أما النص فهو ما تم جمعه وتقديمه على أنه نموذج واحد.

وبناء على هذا التصور، يقترح أركون تبني مرجعية تاريخية وألسنية معدَّلة في تلقي النص القرآني، عائبا على علماء الألسنيات المحدَثين إحلال التفسير الوضعي والعلموي محل غيره «من دون أن يَعوا

---

صابر سويسي، بإشراف علي الصالح مولى، (صفاقس: دار محمد علي للنشر، 2017)، 244.

(56)محمد الهادي الطاهري، "النص القرآني في التلقي البلاغي القديم"، 243.

(57) يقول أركون: «ما سأفعله أنا الآن يتمثل فيما يلي: إنني أزحزح المسائل القديمة في إطار معقوليتها الانغلاقية، الثنوية، الحرفية، الجوهرانية، أو الفيلولوجية، التاريخوية، الوضعية، العلموية، إلى إطار آخر مختلف تمامًا وأوسع بكثير. إنني أزحزحها إلى إطار الأشكال التعددية والمتنوعة الوجوه لمفهوم الوحي المعقد جدًّا والذي لم يفك بعد». القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، 27-28.

(58)محمد أركون، نافذة على الإسلام، 23.

(59) أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، 39-40.

أن النص الديني هو أولا مرجعية وجودية إجبارية بالنسبة للمؤمنين»، لكنه بالمقابل يعترف بأن هذا الفعل منهم هو خطوة منهجية أولى مهمة[60].

إنَّ كتابات أركون تفتقر إلى الوحدة المنهجية. فعلى الرغم من تعقيباته المتكررة على فريقَي التراثيين والمحدَثين، وعلى الرغم من مخالفتنا –نحن التراثيين- لعدد من مناهج المستشرقين ونتائج دراساتهم؛ إلا أننا وهم نتفق [في أكثر الأحوال] على وحدة المناهج ووضوح المنطلقات والأفكار[61]؛ أما أركون، فإنه لا يلتزم بمدرسة معينة، فهو وإن كان يحتفي كثيرًا بالدراسة الألسنية، إلا أنه يُبدي تحفّظًا من بعض مدارسها في بعض المواضع، ويحتفي بها في مواضع أخرى[62]. وإن كان أيضا يتبنى القراءة التركيبية متعددة المناهج إلا أنه لا يطرد في إعمالها، ولا يجد الناظر طريقَتَه مطردةً في قراءاته ومختلف محطاتها، سواء كانت تركيبية أو غير تركيبية. إن أركون لا يكشف عن الضوابط الدقيقة لاختيار منهج القراءة، ولا القواعد التفصيلية المؤطرة لها، ليكون بهذا رافضا الخضوع لمناهج محددة من جهة، ورافضا تعيين الفوارق التي تمتاز بها مناهجه عن مناهج غيره من جهة ثانية.

وهذا الجدول يبين تصور أركون لبعض معالم العملية المنهجية المرتبطة بقراءة القرآن، علمًا أنه لا يلتزم منهجًا واحدًا في دراسة الموضوع الواحد:

| الموضوعات | المناهج |
|---|---|
| دراسة القرآن من حيث تشكلُ نصِّه ونقلُه. | التاريخية النقدية. |
| فهم القرآن. | الألسنية النقدية والسيميائية. |
| أساليب القرآن وتحليل خطابه. | التيبولوجيا (علم الأنواع والنماذج). |
| المضامين التي تتقاطع مع الأديان الأخرى. | علم الأديان المقارن. |
| الوحي. | الأنثروبولوجيا التاريخية والاجتماعية. |
| المضامين الغيبية. | علم النفس التاريخي. |

نخلص مما سبق إلى أنّ مكانة القرآن عند أركون تتحدد في التركيب الآتي: **أصل القرآن وحي من الله، له أسماء متداولة ليست لها حقائقُ واحدةٌ وإن كانت ترَوَّج كذلك؛ وقد تعرّض لأحداث**

(60) أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، 21.

(61) أقصد أن كل فريق له مناهج واضحة وملتزَمَة لا أننا نشترك في المناهج.

(62) يُنظَر: محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، 112-111. هنا يبدي تحفظه من السيميائية والعلاماتية، ويعيب توظيف البنيوية في النص القرآني.

**تاريخية أنشأت له أحوالا مختلفةً نقَلَته من كونه خطابا إلى كونه نصا، و أنزلته من رتبته اللاهوتية إلى الرتبة البشرية، كما جعلته محفوفا بتصورات دوغمائية حجبت كثيرا من دلالاته. وتبعًا لهذه الحالات المتنوعة للقرآن، اسمًا ومسمى ومصدرًا؛ فإن مناهج قراءته ينبغي أن تتنوع وتخرج عن المناهج المحددة والمقيِّدة، موروثة كانت أو محدَثة، لأنها أنتجت خطابًا أرثوذكسيًّا يرفض التعددية.**

## 2. مقام النقد:

تكشف مطالعة ما كتب أركون عن سمة غالبة على كتاباته، هي الاضطراب في مستويات ثلاثة:

1. **المفردات والاصطلاحات.**
2. **المنهج.**
3. **الموضوعات والأفكار.**

### 1.2. اضطراب المفردات والاصطلاحات:

يرجع اضطراب المفردات والألفاظ عند أركون إلى أنه يمتح من مدارس حديثة مختلفة، كالمدرسة الألمانية، والمدرسة الفرنسية، وغيرهما، ومما استقاه من التراث العربي الإسلامي، وما جعل له مفهومًا خاصًا به كمصطلحي **الظاهرة القرآنية والحدث القرآني**، فضلًا عن المصطلحات التي نفهم من كلامه أنها مستَلَبَةً و«ينبغي إعادة استعادتها وإعادة اشتغالها من جديد بواسطة تحليلات جديدة»[63].

لقد اعتذر أركون عن غموض مصطلحاته بأنه لا يقصد الجريَ خلف «الموضة الباريسية» التي تتسم بصعوبة الألفاظ وغموضها وصرامتها، مصرِّحًا أنّه ما استعمل المصطلحات السيميائية الجافة إلا لينجز «مهمة فكرية خصوصية»، والتي لا تتحقق إلا بتحاشي «المفردات الشائعة والمشحونة بشكل ثقيل جدا بظلال المعاني اللاهوتية»[64] كما عزا صعوبة فهم كلامه من قِبَل «الطلبة» إلى «انعدام الأرضية المفهومية والمعرفية الخاصة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية في اللغة العربية»[65].

والحال أنّ مدخل الإشكال ليس في صعوبة المصطلحات السيميائية فحسب، لأنّنا لو كنا أمام مدرسة معلومة الهوية، فإن الأمر سيكون مقدور الاستيعاب، إذ سنكون حينها أمام مدرسة معلومة

(63) تأتي إشارة أركون إلى هذه الأهمية بعد حديثه عن «إيمان» صديقه الأب كلود جيفري، مستطردًا بأن وضع كلمة الإيمان بين مزدوجتين مقصود. يُنظر: محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي، 56.

(64) محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، 36.

(65) محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، 9.

الأدوات، ولها معرفات ومحددات تُنجِح عمليةَ التخاطب معها ابتداءً، وفهمَ ما يلزم عن مناهجها من أفكارٍ انتهاءً؛ لكننا أمام اختيارات لأركون تجعلنا ننتقل من مدرسة إلى أخرى، فهو لا يُقر بانتمائه لإحدى المدارس الحديثة في تحليل الخطاب انتماءً كليًّا كما سيأتي، بل إنه بين الفينة والأخرى يأتي بمصطلحات مِن اختراعه[66]، أو يوظف مصطلحات مألوفة بدلالات من تصوره – كما تقدم مع مصطلحي **القرآن والكتاب**، فكيف يحصل الفهم أمام هذا الخلط متعدد المستويات؟ وكيف يمكن أن نؤسس معرفةً علمية مطّرِدة في موضوع بمنزلة فهمِ القرآن بهذه الطريقة متناثرة المفاهيم والمناهج وغير واضحة المعالم؟[67].

لقد وقع أركون في تناقض التوظيف المصطلحي غير مرة. ومن صور هذا التناقض تعريفه القرآن بِـ: «اللغة المتعالية وذات القدرة الهائلة على التعالي» كما تقدم؛ في حين يعترض على فريتز بولكستاين Frits Bolkestein الذي سأله عن «التعالي الإسلامي» قائلًا: «إن استخدامك لمصطلح التعالي الإسلامي لا يريحني كثيرًا. أعتقد أنه من الأفضلِ أن **نحصر مصطلح التعالي بالخطاب الفلسفي** المشكَّل تحت مسؤولية العقل وحده»[68]. هذا فضلًا عن إعراضه في كِلا الموضعين عن إعطاء مدلول لمصطلح التعالي حتى نعلم هل يصدق على القرآن أم لا، وهو لا شك مؤثر في فهم تعريفه السابق للقرآن، خصوصًا وأن مثل هذه المصطلحات تؤثر في طبيعة مرجعية النص المقروء. كما أن أركون يحشُد مصطلحاتٍ لسانيةً وتداوليةً كثيرةً تحت مسلَّمةٍ مضمَرة هي وحدةُ مدلولاتها؛ والحال أنَّ ذلك غير صحيح، فلو أخذنا مصطلح **الخطاب** الذي يعد من المصطلحات المركزية في أي منهج تفسيري، والذي يقدمه أركون بلا بيان، نجد محمدا يونس علي يقدمه بأنه مصطلح اختُلِف في دلالته بين اللسانيين إلى حد التناقض[69].

إننا هنا أمام خطاب نفسي لا تظلله القواعد، وأمام عيب منهجي ما فتئ أركون يهاجمه ويقلل من شأن فاعليه. وقد فسّر جورج طرابيشي هذا التناقض الذي أغرق فيه أركون كتاباتِه بأن كتاب أركون هذا لم يحرَّر كتابةً وإنما أصله حوار أجراه أركون مع غيره، ومن شأن الحوار الذي هو خطابٌ صدورُه «عن أحوال نفسية» وكشفُه عن «مواقف ذاتية»، وأنه «أكثر انفعالية وقابلية للتقلب، وأكثر تنوعا في

(66) يذكر هاشم صالح مترجم كتب أركون أن مصطلحي «تجربة المدنية» و«نموذج المدنية» هما من اختراع أركون. ينظر: محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، 18. ويستعمل أركون مصطلح «تجربة المدنية» بديلا لمصطلح الإسلام لإبراز بعده التاريخي. ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، 65.

(67)ممن سجل هذه الملاحظة أيضا: عمر زهير علي، ينظر: القراءة الحداثية المعاصرة للقرآن الكريم في المغرب العربي وأثر الاستشراق فيها: محمد أركون نموذجا، (دمشق: دار رواد المجد-دار العصماء، د. ت.)، 148.

(68) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، 80.

(69) يونس علي، تحليل الخطاب والتجاوز المعنى: نحو بناء نظرية المسالك والغايات، (عمان: دار كنوز المعرفة، 2016)، 17-18.

تضاريسه صعودا وهبوطا، اندفاعا واتئادا» بخلاف الكتابة[70]. وهذا الذي قاله طرابيشي صحيح لكنه ليس مطلقًا؛ لأن لأركون تناقضاتٍ أخرى في كتبه المحرَّرة كتابةً لا يرفع عنها هذا التسويغُ وطأةَ النقد، كما سيأتي.

ولو وقفنا على صنيع الأصوليين لما وجدنا لهم مثل هذه التناقضات، لأنهم قبل أن يشققوا مسائل العلم يحررون أدوات الاشتغال به، مصطلحاتٍ وقواعدَ؛ ومن أمثلتهم رائد نظرية الحمل عند الأصوليين، شهاب الدين القرافي (ت. 648هـ)، الذي صدّر كتابه **تنقيح الفصول** بعشرين فصلًا في الاصطلاحات، مشيرًا إلى أن «الاصطلاحات هي الألفاظ المفيدة للحقائق، واللفظ هو المفيد للمعنى عند التخاطب، والمفيد قبل المفاد، فاللفظ ومباحثه متقدمة طبعا، فوجب تقديمها وضعًا»[71].

إن الأصوليين لا يقتصرون على تبني ألفاظ ومناهج تقليدا كما يصفهم أركون، بل إنهم ينقحون هذه المصطلحات والمناهج، ولا أدل على ذلك من تعقيب القرافي في «**شرح تنقيح الفصول**» على ما كتب هو نفسه في كتابه «**تنقيح الفصول**» في مواضع منها: «وقولي في الكتاب: الحقيقةُ استعمال اللفظ في موضوعه، صوابه: اللفظة المستعملة أو اللفظ المستعمل، وفرق بين اللفظ المستعمل وبين استعمال اللفظ، فالحق أنها موضوعة للفظ المستعمل لا لنفس استعمال اللفظ...»[72].

ومنها أيضًا تقديمه تعريفا موضوعيا للحمل كما تقدم بأنه «اعتقاد مراد المتكلم من لفظه أو ما اشتمل على مراده»[73]، ثم تعقيبه على هذا التعريف ببيان خصوصية الحمل الشرعي عن مطلق الحمل، وهو أن حمل اللفظ على ما يمكن أن يشتمل على مراد الشارع فعل غير دقيق، «فالصواب التثبت حتى يَرِدَ البيان، والمأمور معذور عند عدم البيان، وغير معذور إذا هجم [على المعنى] بغير علم ولا ظن عند حصول الإجمال»[74].

إنَّ أركون لا يلتزم هذا النسق المنهجي متراص البنيان، ولا يراعي الخصوصية الشرعية للقرآن كما هي منقولة بالإجماع، ولا يحرر مناهج دقيقة راجعة إلى الشرع، وإنما يوظف منهجا مركبا من المناهج النقدية واللسانية الحديثة، مع إشارته في أكثر من مرة إلى أنه يسعى إلى التجديد في هذه المناهج؛ لكن، لم نقف له على تحرير منتظم لهذه التعديلات التي قام بها على المفاهيم المعاصرة، وهذا مما يجعل

(70) جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة: تمزقات الثقافة العربية في عصر النهضة، (بيروت: دار الساقي، 2000)، 133.
(71) القرافي، شرح تنقيح الفصول، 57-58.
(72) القرافي، شرح تنقيح الفصول، 128.
(73) القرافي، شرح تنقيح الفصول، 91.
(74)القرافي، شرح تنقيح الفصول، 92.

قراءة القرآن بمنهج أركون قراءة مشوشة ومضطربة.

وإذا كان أركون يدعي تجريد المصطلحات من دلالاتها المصطنَعة ومن حواجزها النفسية للوصول إلى قراءة موضوعية، كما تقدم مع مصطلح **القرآن**، فإننا نجده يخالف شرطه ويوظف بكثافة كبيرة جدا مصطلحاتٍ تصنيفيةً تنأى عن الموضوعية، فهو يضع علماء الشريعة تحت مسميات مختلفة مثل: **الكلاسيكيين**، **الأرثوذكسيين**، **رجال الدين**. ومن المعلوم ما لهذه الأسماء في التداول الغربي من دلالات سلبية؛ فالأرثوذكسية في هذا السياق تعني التزمت والتصلب وفرض الرأي الخاص بالقوة، ولا أدري متى كان الثبات على القناعات عيبا مشينا؛ كما أن لِمصطلح رجال الدين دلالة سلبية في السياق الكنسي، حيث عُرِفوا باحتكار الحقيقة المناقضة لعدد من مخرجات العلم الحديث وإشهارِ وصف الهرطقة في وجوه المخالفين؛ وبالمقابل، يطلق أركون على الحداثيين مصطلح **المفكرين العلميين**، ولا يخفى البعد التداولي والنفسي الذي تخلفه هذه المصطلحات حين يجد القارئ نفسه أمام -1 شخص رجعي ماضوي و-2 مفكر علمي.

كما يصف التراث الشرعي بالتراث الإسلامي **السكولاستيكي**[75]، الذي يعني لغة المدرسي، وفي الاستعمال الحداثي يعرف هاشم صالح هذا المصطلح بـ«الروح الدوغمائية والتكرارية والاجترارية لآراء القدماء»[76]؛ وهذا الاستعمال المصطلحي النفسي والكثيف، ما هو إلا استطراد وملجَأ يلسع به أركون ذهن المتلقي ليستميل عاطفته، وورق يخصف به على ضعف الاستدلال الذي يحاول به إثبات فكرة تجاوز التراث؛ لأن البحث الموضوعي، العقلاني كما يحب أركون وصفه، لا يحتاج إلى العوارض النفسية حتى يُثبت صحة نتائجه؛ لأن العوارض تزول ولا تبقى زمانين، أما اللزوم المنطقي الذي يبقى ولا ينفك بين المقدمات والنتائج، فإن منهج أركون في مثل هذه الاستدلالات يفتقر إليه.

إن هذا يُصحح رفْضَ يونس علي الطريقةَ التي يفضلها «بعض الحداثيين والسيميائيين ومنظري الخطاب العرب التي تقوم على حشد المؤلَّف بأسماء الأعلام والمصطلحات الأجنبية (...) دون تسويغٍ لرصف التعريفات والمفاهيم وتزاحم الاقتباسات، ودون تقديم منهج محدد المعالم، (...) إن بعض هؤلاء يدفعونك (...) إلى اتهامهم بما يمكن تسميته بـ«الشعوذة السيميائية» أو «الكهانة الحداثية»»[77]. وكأني به ينتقد مثل صنيع أركون، وعلى الرغم من هذا الوصف القاسي، إلا أنه لا ينكر إفادته من المناهج الحديثة، وهذه الإفادة لا نختلف فيها ولا نعترض عليها، إنما على ظروف توظيفها وغموض ضوابط استعمالها.

(75) محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، 12.

(76) محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، 13.

(77) يونس علي، تحليل الخطاب وتجاوز المعنى، 13-14.

## 2.2. اضطراب المنهج:

أما على مستوى المنهج، فإن الاضطراب أعمق؛ فإذا كانت مِن أبرز قواعد علم المناهج والتي من أجلها وُجدت هي ضرورة اطرادها، وألا يُتَخلَّف عنها إلا بقواعد أخرى؛ بحيث يكون كل من الالتزامِ بالمنهج والتخلفِ عنه خاضعاً للقواعد، حتى ندري متى نُقدِمُ ومتى نُحجم، فإن أركون يقلب ظهر المِجَنّ لهذه القاعدة، ولا يكشف لا عن منهج واحد يُلتزم به، ولا عن ضوابط الانتقال بين المناهج؛ وهو مما يدخلنا في ربقة اتباع الهوى الذي حذر الشرع منه. ولذلك، فإنَّ «ما أبداه أركون في هذا الباب [تحليل الخطاب القرآني] سواء من جهة التنظير أو التطبيق سُجِّلَت عليه العديد من الانتقادات والتحفظات تتعلق في مجملها بمزالق هذا المنحى، ومدى فاعليته وجديته وصلاحيته لتحقيق درس قرآني قادر على استنطاق مكامن النص القرآني، بما يفوق ما حققته القراءة التفسيرية التراثية»[78].

ومن تجليات ما تقدم عدم التزام أركون بمنهج واحد في دراسته للقرآن، فإن الذي ألِفَ النسَق الشرعي لَيجد في مُنجَز الأصوليين الأدواتِ المنهجيةَ لفهم النصوص بشكل واضح ومرتب، وفي منهج المحدثين منهج إثبات صحتها، وفي منجز المفسرين التنزيل لهذه المناهج؛ لكنه عندما يقرأ لأركون فإنه لا يجد نسقًا متراصّا لمنهجه، وإنما يقف على إشارات منهجية هنا وهناك؛ لأنّه لا يضع كتبًا تأسيسيّة محضة وكتبًا تطبيقية، وإنما يدخل هذا في ذاك.

وفي أحيان كثيرة يقع أركون في تناقض صريح في اختياراته المنهجية، وهذا يعزز الاعتراض الذي أوردناه عليه في مقام الاضطراب المصطلحي. يقول أركون: «إني لا أزال **مُصِرًّا على موقفي**، ولا أزال أقول بأن **التحليل السيميائي (أو العلاماتي الدلالي)** ينبغي أن يحظى **بالأولوية** وبخاصة عندما يتعلق الأمر **بالنصوص الدينية التأسيسية** ذات الهيبة الكبرى»[79]؛ لكنه عندما أراد قراءة النص القرآني [سورة الفاتحة]، وفي الكتاب نفسه، يقول: «مهما يكن من أمر، فإننا نعلن قائلين منذ البداية، **بأننا لن نخضع لأي مدرسة ألسنية محددة** دون غيرها. فنحن **نرفض** الاستبعادات والتحييدات الاعتباطية والتعسفية التي تختار **الألسنيات البنيوية** بواسطتها نصوصها (...) كما سنوفر على أنفسنا وعلى القراء ذلك الجهد الهائل الذي تتطلبه مصطلحات «**علم التحليل الدلالي**». ولذلك، فإننا سوف نستمر في

(78)ذهبية كباهم وجمعي بوقفة، سؤال الوحي في فكر محمد أركون، دراسة وصفية تحليلية، مجلة المقدمة للدراسات الإنسانية والاجتماعية، المجلد 7، العدد 1، جوان 2022م، 994-995.

(79) محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، 34-35.

التحدث عن **قراءة ألسنية** أكثر مما هي **سيميائية أو علاماتية**»[80]. فهل أمام هذا التناقض يمكن فهم أركون؟ وهل يمكننا أن نتمثل ما يدعو إليه من مناهج يُعاد بها تلقي القرآن.

وإذا رُمنا مقارنةَ منزلتي القرآن بين أركون ويونس علي؛ فإننا نجد الجامع المنهجي بين الرجلين هو انطلاقهما في قراءته من أرضية لسانية، غير أنهما يختلفان في المرجعية والتصور ومناهج الفهم؛ فأركون خلفه مرجعية هجينة بين ما هو إسلامي وما هو حداثي وبعد حداثي خلص فيها إلى أن على المفكر الإسلامي ألا يتجاوز مناهج المتقدمين كما فعل عدد من الحداثيين المعاصرين؛ بل عليه أن «يحتاط لنفسه جيدا ويجهز نفسه علميا بشكل لا غبار عليه فيطلع على كل ما يخص معرفة النصوص القديمة والشروط التقنية للاجتهاد الكلاسيكي»، أي أن المجتهد الحديث ينبغي أن يُنضِج الاجتهاد القديم لا أن يقطع وصاله به[81]؛ لكن أركون لم يكن وفيا لهذا التوجيه المنهجي، ذلك أنّه تجاوز تمامًا استثمار المنهج القديم من دون تقديم أي تسويغ شرعي أو منطقي.

أما يونس علي فيتّكئ على حصاد أصولي بخلفية بيانية؛ ولا يتجاسر على تفسير القرآن ولا على اتهام مَن تقدم بضعف الفهم؛ بل يرى أنّه «لا غروَ في أن التبصرات النافذة التي اشتملت عليها كتب الأصول جديرة بأن تصاغ صوغا علميا حديثا يجاري وربما ينافس أحدث النظريات اللسانية الحديثة الغربية. ومَن يقارن بين نظرات الأصوليين الثاقبة في اللغة والتخاطب ليجد ما يبرهن على إمكان ذلك»[82].

وإذا كان أركون يرى أن القرآن تم تحويله من قِبَل قُوى أربع هي الدولة والكتابة والثقافة العالِمة والأرثوذكسية الدينية «مِن الكتاب الموحى إلى مرحلة الكتاب العادي»، أي **أرخنة الكتاب**، وبالتالي «يحق للمؤرخ أن يدرسه» كما تدرس باقي الكتب[83]؛ أي أن القرآن بعد كتابته وجب عزله عن أي مرجعية مقدسة لأنه صار تاريخيا وخاضعا للتحكم السياسي والاجتماعي[84]، فإن يونس علي يرى أن هذه المحاولة لعزل النص عن مرجعياته «تؤول إلى اقتلاعه من جذوره وقطع ماء الحياة عنه، ومن ثم

(80) أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، 113.

(81) علّق مترجم النص على هذا الكلام قائلًا: «هنا يكمن في رأيي السبب الأساسي لنجاح منهجية أركون وانتشار فكره (...) فهو لا يريد إحداث القطيعة مع التراث بشكل مجاني أو القفز عليه بشكل مراهق ومتسرع كما حاولت أن توهمنا بذلك محاولات دراسة التراث في الساحة العربية...» يُنظر: محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، 20.

(82) محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي: دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص، (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2006)، 13-14.

(83) محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، 59.

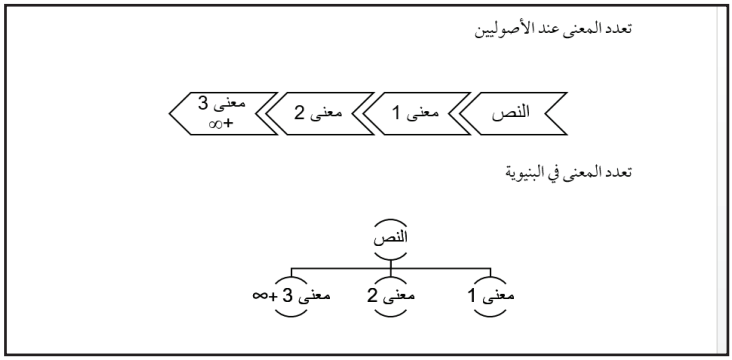
(84) احتفى أركون بكتاب جاكلين شابي Jacqueline Chabbi «رب القبائل» الذي اكتسب أهميته من إعراض المؤلفة عن كتب التفسير ومعرفة المستشرقين. ويصف مترجم كتاب أركون هاشم صالح كتاب شابي بأنه حدث بكل ما تحمل الكلمة من معنى، ذلك أنه «يشكل أكبر عملية أرخنة للنص القرآني حصلت حتى الآن». يُنظر: القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، 21-22.

الحكم عليه بالموت والفناء. (...) لأن مرجعيات النص ما هي إلا جزء من بنيته الموسعة التي لا يمكن الاستغناء عنها»[85].

ومن المقدمات التي أسهمت في تشكل الرأي السابق حول فهم القرآن عند أركون تلك المسلَّمة غير المبرهَن عليها، وهي أن النص لا ينبغي أن نقف عند دلالاته الحرفية، وأنه يجب أن يكون مفتوحًا لجميع التأويلات والقراءات. وهذه من الفوارق الجوهرية بين نظرية التلقي التي يتفيَّأ أركون تحت سَعة ظلالها، وبين نظرية الحمل التي جمع يونس علي بعض معالمها؛ يضاف إليها مفهوم **المحايثة**[86] التي يقول أركون إن النص القرآني يمتلكها، وإن «مسألة المؤلف لا تعود مطروحة (...) [لأن] النسيج اللغوي يبلغ من الخصوصية حدَّ أن المؤلف ينبثق من خلاله بشكل من الأشكال، ثم ينبني ويتشكل كلما راحت عملية القول تتطور وتتقدم.» وهذا «يعني أننا لم نعد بحاجة للانطلاق من المسلمات اللاهوتية لكي نتحدث عن القرآن»[87]؛ إنَّ أركون هنا يناقض ما قرره سابقا ويتبنى فجأة المنهج البنيوي، مقررا لا نهائية معاني النص القرآني.

لقد اعترض يونس علي على هاتين المقدمتين النظريتين، أي المحايثة وتعدد المعاني، وذلك بتأكيد ضرورة التفريق بين **النصوص المقاصدية** (التي تضم النصوص الشرعية بما فيها القرآن)، وبين **النصوص الأدبية والفنية**. وجوهر التفريق هو الثراء الدلالي والمعنوي للنصوص الأدبية مقابل الصرامة المقصدية للنصوص المقاصدية[88]. وبناء على هذا التفريق المقصدي الذي لا يقيمه أركون،[89] يرى يونس علي أنه «مهما يكن مفهومَا المحايثة والسيرورة رائقين لنقاد الأدب، فإن تطبيقهما على النصوص المقاصدية لا يخلو من مغامرة محفوفة بالمخاطر»[90]. لكنه لم يوفق حين شبّه لا نهائية الدلالات المستنبطة من النص التي تتبناها البنيوية بما سماه بعض الأصوليين «المعنى يجذب المعنى»[91]، ذلك أن المعنى الذي عليه العمل وله الاعتبار عند الأصوليين هو ما كان له اتصال بالنص، أما المعنى الذي يجذب المعنى فهو مختلف عما تدعو إليه البنيوية القائلة بلا نهائية المعاني المتصلة بالنص، والشكل الآتي يوضح الفرق:

(85) يونس علي، تحليل الخطاب وتجاوز المعنى، 13.
(86) المحايثة «مصطلح ديني يعني الحلول الإلهي في العالم المادي». يونس علي، تحليل الخطاب وتجاوز المعنى، 11.
(87) محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، 130.
(88) يونس علي، تحليل الخطاب وتجاوز المعنى، 14.
(89) يصف أركون الفقهاء بالمغرورين والمتبجحين في ادعائهم معرفة مقاصد الله. محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، 15-16.
(90) يونس علي، تحليل الخطاب وتجاوز المعنى، 12.
(91) يونس علي، تحليل الخطاب وتجاوز المعنى، 11.




ولا أدعي في هذا المقام أنَّ الأصوليين يقولون بانحصار المعاني المتصلة باللفظ القرآني عقلًا، ولا بانحصارها في ذاتها؛ لأن كلماتِ الله ومعانيَها لا حصر لها، وإنما بانحصارها واقعًا اعتبارًا لقدرة الإنسان ومعرفته المحدودتين، واعتبارًا لضابط قرب المعنى من قواعد الشرع. ولهذا رفض الأصوليون والفقهاء جنس هذا الاتصال بالنص كما في مسألة القياس على القياس، لأن ذلك إما تطويل للطريق إلى المعنى المقصود، أو انحراف عنه؛ فعلل التشريع محكومة ومحددة، فإذا عيّن المجتهد وصفا للحكم تعيّن عليه حمل الحكم عليه وانتفى ما سواه.

وقد كان القرافي دقيقًا في تعريفه السابق للحمل؛ لأنَّ المطلوب هو أن **يعتقد** الحامل للفظ على المعنى أن هذا المعنى المحمول هو **مقصود الشارع** وإن اختلف مع غيره مادام عاملًا بشروط الاجتهاد، فإن أصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر، وإن ترك الاجتهاد مع القدرة عليه أثم، وهذا الضابط، أي ضابط التصويب والتخطيء وترتيب الثواب والعقاب من الفوارق المآلية بين المنهج الأصولي وغيره من المناهج الحديثة، وهو مما لم يأت أركون على ذكره في أي موضع من دراساته ولا اعتبره في تفسيراته، وهو مما ينبغي أن يدرج ويراعى -مما يُراعى- في المناهج التي يراد قراءة القرآن بها.

وقد خرّج يونس علي على تعريف القرافي مقدمتين للأصوليين:

1. يستحيل أن يقول الله شيئا من دون قصد؛
2. يستحيل أن يقصد الله شيئا خلافا لما يفهمه الناس[92].

وإذا أضفنا إلى هاتين المقدمتين المقدمتين الثانيةَ والثالثةَ اللتين تقوم عليهما هذه الدراسة، فإننا حينها نخلص إلى الآتي:

- حمل اللفظ على معناه ينبغي أن يكون مراعيا لمقصود الله، وهو أمر لا يعتبره أركون في حين

(92) يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، 76.

أنه من أساسات التفسير الشرعي، وعليه تقوم جدوى الشريعة، أما تعدد المعاني بلا حصر فإنه من شأن القراءة الفنية والأدبية التي لا يمكن واقعا أن تستقيم بها الشريعة ولا أن تنتظم بها الحياة؛

- البيان النبوي مقدم على غيره، وهو أمر لم يعتبره أركون مطلقا في دراساته جميعِها، ذلك أنه يفسر من تلقاء نفسه بمناهج مختلفة؛ وهنا يظهر افتقار مصادر المعرفة الأركونية إلى اعتبار السنة النبوية والأحاديث (التي يصفها بالقصص والحكايات) مصدرا للمعرفة، وهو فرق كلي بين المنهجين.
- إذا كان الله تعالى كلّف نبيه بالبيان بحسب القرآن؛ فهل النبي علِم هذا البيان أم لا؟ كِلا الجوابين التصديقيين لهذا السؤال يُلزمان أركون، فالجواب بنعم يستلزم أنه أهمل أمرًا مطلوبا، وهو عيب يأتي على بنيان منهجِه من قواعده، ويؤيد منهجَ الأصوليين؛ لأنهم سلكوا مسلك النبي في الفهم؛ وإن أجيب بِلا، فإن أركون يكون قد كذّب القرآن، أو وقع في اجتزائه في أفضل الأحوال؛ في حين أن الأصوليين يفسرون القرآن كاللفظة الواحدة، «وأنّ كل جزء من هذه اللفظة ينبغي النظر فيه في ضوء علاقته مع الأجزاء الأخرى، ومن ثَمّ، لا يجوز النظر في نص ما منفردًا، وعلى المفسر أن يكون على دراية بكل النصوص المتعلقة بالنص الذي يدرسه»[93]. وهذا الضابط المنهجي الداخلي مهمل عند أركون الذي تطغى عليه المعطيات الخارجية (كالسياسة والسيادة والثقافات الأخرى).

وإذا كان أركون يتجاوز المنهج الأصولي إلى المنهج اللساني بشكل انفصالي، فإن يونس علي قد عبَّد وِهادَ التلاقي بين المنهجين وأثبت النسبَ بينهما لِيَرِث كلٌّ منهما الآخرَ، من ذلك تنويهه بالتصور «الذي قدمه القرافي لعملية التخاطب من خلال تفريقه بين الدلالة باللفظ ودلالة اللفظ» الذي «يقوم على افتراض بالغ الأهمية في اللسانيات الحديثة، وهو أن التخاطب ليس عملية مثالية تقوم على تركيب المواضعات اللغوية linguistic codes وتفكيكها على نحو يُضمن فيه نجاح التخاطب دون اللجوء إلى عناصر أخرى»، مشيرا إلى أن سبيربر Sperber وويلسون Wilson «قد جانبا الصواب حين ذهبا إلى القول بأن «كل نظريات التخاطب ابتداء من أرسطو إلى علم العلامات الحديث كانت تقوم على تصور مفرد هو تصور الوضع». في حين «أن القرافيَّ وغيرَه من الأصوليين لا يَرَوْن أن المواضعاتِ اللغويةَ

(93) يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، 86؛ محمد الفرجي، نواظم التفكير الأصولي في ثنائيات الاحتمال الدلالي، (مراكش: مركز عطاء للبحث في اللغة وأنساق المعرفة، 2024)، 188.

وحدَها كافيةٌ في أداء تخاطب ناجح»[94]، خاصة إذا كان التخاطب قائما بعد العبد وربه، لأن مآل الفهم يترتب عليه عملٌ، فثوابٌ أو عقاب؛ وهو من الأمور المغيَّبة عن منهج أركون إبان تلقّيه النصَّ القرآني.

كما أن مِن معالم التلاقي التي تنبّه إليها يونس علي ذلك التشابهَ المفهوميَّ بين ثنائية الوضع والاستعمال المهمة جدا في فهم الخطاب الشرعي، والموظَّفة مِن قِبَل الأصوليين في نظرية الحمل، وبين ثنائياتٍ في الدرس اللساني الحديث؛ منها: «اللغة والكلام (langue - parole) عند دو سوسير De Saussure، و**اللغة والخطاب** (langue - discours) عند غوستاف غيوم Gustave Guillaume، والنظام والنص (system - text) عند لويس هيلمسلاف Louis Helmslav، **والوضع والرسالة** (code - message) عند رومان جاكوبسون Roman Jakobson وأندريه مارتينيه Andre Martinet، **والكفاية والأداء** (competence - performance) عند نوام تشومسكي[95] Noam Chomsky.

وبهذا الذي ذكره يونس علي، يتضح أن هناك مساحاتٍ من التلاقي بين المنهجين الأصولي واللساني حري بها أن تبحث وتكشف[96].

إن المنهج الألسني الذي دعا إليه أركون، يتقاطع في الإجمال مع نظرية الحمل في اعتبار الأمارات والقرائن، لكن الفارق عند التفصيل بين المنهجين كبير، لأن قصد المنهج الأول هو تحصيل مدلولات اللفظ مطلقا؛ أما في الحمل الأصولي، فليس القصد هو مطلق الدلالة، وإنما الدلالة المقصودة لله تعالى، والتي لا تتعارض مع كليات الشريعة، ويتحملها اللسان العربي، وتراعي معهود الشارع في كلامه.

إذن، لا بد من مراعاة قصد المتكلم حتى ينجح الخطاب بين الله تعالى وقارئي كلامه، وقد اقتنص يونس علي هذا الأمر من كلام الجويني (ت. 478هـ) حين أشار إلى أن «ما عُني به الأصوليون من البحث اللغوي ينصبّ (...) على ما أهمله اللغويون من جوانب متعلقة بالغايات الشرعية»، مشيرا إلى أنّ «معظم موضوعات هذا البحث –إن لم يكن جميعها- تندرج في مجال علم التخاطب pragmatics»[97].

(94) محمد محمد يونس علي، تفريق القرافي بين دلالة اللفظ والدلالة باللفظ: دراسة براغماتية لنموذج من المنهج الدلالي الأصولي. مجلة مؤتة 18، عدد 8 (2003): 135-136.

(95) محمد محمد يونس علي، قضايا في اللغة واللسانيات وتحليل الخطاب، (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2013)، 165.؛ يونس علي، تفريق القرافي بين دلالة اللفظ والدلالة باللفظ، 133.

(96) ينظر كذلك من أوجه التلاقي التي يمكن أن يزاد بحثها بين ما قرره اللسانيون والأصوليون في: محمد محمد يونس علي، المعنى وظلال المعنى: أنظمة الدلالة في العربية، (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2023)، 371 وما بعدها. وللاستزادة، يُنظر ما سطره كيان أحمد حازم معرفا كتابَ جمال الدين كولوغلي معنى Maʿnā وغيره من الكتب التي تلتقي فيها اللسانيات المعاصرة مع التراث العربي في: كيان أحمد حازم يحيى، علم الدلالة العربي في منظور الاستشراق الغربي: نظرية المعنى عند العرب في كتابات المستشرق الهولندي كيس فرستيخ، (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2021)، 47 وما بعدها؛ و: عادل فاخوري، علم الدلالة عند العرب: دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1994)، 9؛ 70.

(97) يونس علي، علم التخاطب الإسلامي،26.

وبناء على هذا الفرق المؤثر والكبير، واعتبارا لتقسيم الأصوليين للمعاني إلى وضع واستعمال وحمل؛ يرتب يونس علي احتمالات خمسة تعتري عملية حمل المتلقي للفظ على المعنى[98]:

1. اتفاق المعنى الوضعي مع المعنى المقصود، ومخالفته المعنى المحمول؛
2. اتفاق المعنى الوضعي مع المعنى المحمول، ومخالفته المعنى المقصود؛
3. اتفاق المعنى المقصود مع المعنى المحمول، ومخالفته المعنى الوضعي؛
4. مخالفة المعنى المحمول لكلا المعنيين، الوضعي والمقصود؛
5. اتفاق المعنى المحمول مع كلا المعنيين، الوضعي والمقصود؛

ويقرر يونس علي أن نجاح الخطاب متحقق في الصورتين الثالثة والخامسة؛ وفي كلتا الصورتين يتفق المعنى المحمول مع المعنى المقصود بخلاف الصور الثلاثة الأخرى التي يتخالفان فيها. وهذا الشرط المقصدي يعترض عليه أركون بأن تحديد مراد الله تبجح[99]، مؤسسا لنسبية التفسير، لكن بالمقابل، تفتقر كثير من تفسيراته إلى التلازم بين اللفظ والمعنى، وبين العلاقة الاعتباطية والمناسِبة التي اشترطها الأصوليون إضافة إلى شروط كثيرة كمراعاة معهود المتكلم وسياق كلامه وغيرها من الشروط التي يتجاوزها أركون بجرة قلم.

وأشير هنا إلى فرق دقيق آخر بين طبيعة مدلولات اللفظ في الدرسين التأويليين، الأصولي والأركوني؛ فقد يُعتقَد أنّ القول إن اختلاف المجتهدين في تعيين مدلول اللفظ هو نفسه ما يدعو إليه مثل أركون من نسبية المعنى وبالتالي قَبول تعدده ولا نهائيته مادام لا أحد يملك حصر الحق فيما وصل إليه، والحال أن الفرق بينهما دقيق وحاسم؛ ذلك أن عشرة من الفقهاء مثلا إذا اجتهدوا في تحصيل مدلول لفظ ما واختلفوا إلى عشرة أقوال، فإن الحقيقة التي عيّنها كل واحد منهم مدلولةً لذلك اللفظ «تصير حقيقة شرعية ثابتة، لأنه يلزم الفقيه المجتهد –بعد استفراغه جهده في دَرْكِها واستنباطها- أن يعمل بها، وهو أمر واجب عليه، فإن تَرَكَه أثِمَ، ولا يجوز له أن يقلد غيره في ذلك. وبهذا صارت حقيقةُ هذا الحكم النسبيةُ حقيقةً موضوعية»[100]. ولازم ذلك أن يعتقد المجتهد بخطإ المعنى الآخر؛ وهذا مما لا تقول به نسبية المعرفة التي يقول بها أركون، والتي يدعو فيها إلى قبول كل رأي، ويصور مَن اعتمد المنهج السابق دوغمائيا وأرثوذكسيا.

ومن الفوارق الدقيقة بين تعدد المعنى في المناهج الحديثة (كاللسانيات والبنيوية) وبين تعددها في

(98) يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، 84.

(99) يُنظر: محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، 15.

(100) مولود السريري، أصول نقد القول العلماني في المعرفة الدينية، (الرباط: مركز يقين، 2019)، 41.

الدرس الأصولي أن التعدد الأول مرسَل ومؤسِّس للنسبية التي تؤدي إلى انهيار بنيان العمل، لأنه لا ضابط للمعاني من حيث الكم، ولا يترتب على هذه المعاني بهذه الصورة عمل، وهذا مناقض للمقدمة الثالثة؛ فإنّ السيميائيات والعلامات درِسَت في الدرس الشرعي تحت مسميات مثل: «المناطات في علم الفقه، والأصول، ومسمى القرائن الحالية والمقامية»[101]، لكن قيد ذلك عندهم هو أن ما يقترحه السيميائيون إذا كان مما يندرج في أحد الأحكام التكليفية أو الوضعية اعتُبر، وما دون هذا «فلم يورَد فيما يُنظر فيه، فإن كان من جنس ما يُعتبر باعتباره أمارةً على حكم ما، فإنه يندرج في هذا الذي ذُكر من المناطات والقرائن، وإن كان دون ذلك فإنه لا يلتفت إليه، لأن المعرفة الدينية لا تُبنى على الأوهام والرجم بالغيب.»[102]وهذا يعزز ضرورة اعتبار ثمرة التفسير الذي هو الحكم الذي عليه العمل.

## 3.1. اضطراب الموضوعات والأفكار:

أما على مستوى الموضوع والأفكار فيتجلى اضطرابها عند أركون في تداخل الموضوعات في المقام الواحد، وذكر الخواطر والتجارب الذاتية، وإيراد الأفكار الغريبة عن الموضوع المطروق؛ ذلك أنه قد يتحدث عن القرآن ثم ينتقل إلى غيره، وفي أحيان كثيرة يستطرد في موضوعات كثيرة مختلفة؛ ومن أمثلة ذلك حين صرح بأنه سيُبرز نظريته حول النص القرآني، حيث سينتقل ليتحدث في صفحات كثيرة عن عيوب الدراسات الاستشراقية المغرِقة في الوضعية، وعن دراسته للغزالي، وتعديل عنوانها وأسباب ذلك، وشكواه من تجاهل المستشرقين لما يَكتب، وموضوعات أخرى بعيدا عما صرّح بأنه سيتحدث عنه، مؤسسا بذلك لفوضى معرفية حشد فيها أسماءً ودراساتٍ وأفكارا لا يجمعها رابط ولا يظلها سقف واحد[103].

إن مِن إشكالات الفكر الأركوني سَعةَ الدعاوى مقارنة مع ضعف المُنجَز. فهو وإن كان يدعو إلى تبني العقلانية، إلا أنَّه كثيرًا ما يخرج عنها في أمور لا تحتمل الخروج. من ذلك وضعُه توصيةً غيرَ مبرهنٍ على صحتها يُلزم بها مَن أسماهم بعلماء الدين والمفكرين العلميين، وهي أن يقفوا وسطًا، فلا التقليديين يتخلفون عن ركب الحداثة العقلية والفكرية، ولا العلميين يتجاوزون التراث كليًّا[104]؛ ولا يخفى ما لهذه التوصية من خطورة، خاصة أنها تقف في وجه تيارين كبيرين متباين الأفكار والغايات، ولم يقدم دليلًا

(101) مولود السريري، أصول نقد القول العلماني في المعرفة الدينية، 15.
(102) مولود السريري، أصول نقد القول العلماني في المعرفة الدينية، 15.
(103)يُنظر: محمد أركون، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، 39 وما بعدها.
(104) محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، 21.

علیها سوى تعلیل واحد بتجربته الشخصیة مع عدد من المنتسبین للعلم الشرعي الذین یهاجمونه. ولست أدري، متى كانت التجارب الشخصیة مصدرًا للإیجاب والمنع وإصدار التوصیات الكلیة المحددة للمناهج والأنساق التي تتم بها دراسة التراث كاملا، فضلا عن نقده لتصحیحه أو تجاوزه.

وإذا رمنا النفاذ إلى التمثیل، وأخذنا قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾[البقرة: 125]؛ وقولَه تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَٰعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ﴾[البقرة: 127]؛ وحاولنا فهم الآیتین بمنهج أركون وبمنهج الأصولیین الحملي للإجابة عن سؤال: هل زار إبراهیم علیه السلام مكة؟ فإننا سنجد أنفسنا أمام منهجین ومسارین في الفهم، هما كالآتي:

**منهج الأصولیین**: المطلوب خبري، والخبر مرتبط بحدث في الماضي، والله تعالى أخبر عنه بقولهِ ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ﴾ الظاهرِ في رفع البیت الحرام والمحتمِلِ لبیتٍ آخرَ غیرِه عملا بمبدإ التبادر[105]؛ وأخبر عنه كذلك بأثرِه الذي هو (مقام إبراهیم)، وبمؤثِّره الذي هو (إبراهیم)؛ وهو ما یضعنا أمام معنى ظاهر هو زیارة إبراهیم لمكة وبقاء أثر قدمیه فیها حیث كان یقوم، لأن صیغة (مقام) صیغة اسم مكان تدل على مكان وقوع فعل القیام المضاف إلى إبراهیم؛ فیتحصل لنا أحد أمرین متفاوِتَي الظهور:

1. إبراهیم علیه السلام زار مكة؛
2. إبراهیم علیه السلام لم یزر مكة.

ولأن النتیجتین متناقضتان ولا یمكن أن تجتمعا معا ولا أن ترتفعا معا، وجب تعیین إحداهما، فتأتي القرائن المرجِّحة لمقصود الله تعالى بهذا الخبر، التي منها تواتر الأخبار عن إبراهیم، وأثر قدمیه في المقام المشار إلیه، وصلاة النبي فیه، وأثر ملة إبراهیم في العرب، وغیرها مما یرفع الاحتمال الأول الظاهر إلى رتبة الراجح وینزل بالثاني إلى رتبة الضعیف المرجوح.

**منهج أركون**: أما إذا سألنا أركون، والذي یُفترض أن یشیر إلى تلك الآثار الأركیولوجیة (موضع القدمین)، ویوظف ما سماه علم النفس التاریخي لمعرفة بقایا ملة إبراهیم ومعرفة الناس به؛ فإنه یغض الطرف عن كل هذا، ویتخلى عن كل مناهجه؛ ویجیب عن السؤال الذي لا یحتمل التعدد بجواب سائل لا یتشكل منه معنى ولا یُحدَّد به مقصود. بل ویتجاسر على التفسیر السابق مصرحا بأن

(105) مبدأ التبادر من المبادئ الأساسیة التي یقوم علیها التخاطب من منظور أصولي، وقد نبه علیه القرافي وغیره، وفصل القول فیه یونس علي؛ ینظر: علم التخاطب الإسلامي، 106.

«المعرفة المنغمسة في الخيال الأسطوري تقطع بهذه الزيارة»، بخلاف «الوعي التاريخي الحديث الذي يضبط المعرفة ضبطا تاريخيا محققًا»[106].

وبناء على هذا التلميح المفيد للنفي، قدَّم له فريتز بولكستاين Frits Bolkestein سؤالا صريحا هو: «هل من الصحيح أن إبراهيم قد زار مكة؟ أريد أن تجيبني بشكل قاطع لا لبس فيه ولا غموض، أي بنعم أو لا»[107] وهذا السؤال على بداهته ووضوحه، لو طرحناه على مسلم من أي قرن من القرون التي طواها الزمن، فإن جوابه سيكون هو نعم، بل إنَّ إبراهيم هو من بنى البيت. وقد يكون الجواب: لا. لكن أركون لم يذكر لا (نعم) ولا (لا)، وإنما أجاب بانفعال وأحكام قيمة بدأها بقوله: «عجيب أمرك! إن إلحاحك على طلب الجواب بنعم أو لا يدل على أنك سجين الفكر الثنوي»[108].

وبهذا ينتقل أركون من المعرفة العلمية التي طالما ادعاها إلى التقعر في الكلام وإصدار أحكام القيمة، وأخذ يلف ويدور ولم يتضمن كلامه أي ذكر للكلمات الرئيسة التي يُفترض أن تكون في الجواب (إبراهيم – زار- مكة – نعم – لا)، وإنما تضمن ألفاظا وعبارات من قبيل (معرفة أسطورية – معرفة عقلانية – ساحة الخطأ – القرون الوسطى – الصراع بين اللوغوس والميثوس، أو بين العقل والخيال – الطغيان الأسطوري...) وبقي السؤال التصديقي الذي يُجاب عنه بنعم أو لا معلقا، وأحلَّ محلَّ جوابِه التصديقي المطلوبِ جوابا تصوريا لا يمت للسؤال بصلة.

وإذا كان هذا حال أركون مع آيات متفرقة من الكتاب العزيز؛ فكيف إن قام بمثل صنيع علماء المسلمين حين فسروا القرآن كاملًا آية آية؟ إن الدعوى التي أدعيها للقارئ وأقطع بها لنفسي هي أن تناقضات أركون ستُعدّ حينها ولن تُحصى، لأن التفسير بغير منهج لا يورث إلا الفوضى، والتفسير الذي لا يقصد الوصول إلى مراد الله لن يحيل المسترشدين إلا على العمايات، ولن ينتهي بهم إلا إلى مُرادات النفوس البشرية التي لا تنضبط.

## النتائج:

إن ما تقدم مِن صور ناقدة ما هي إلا نماذج قليلة تكشف عدم نضج القراءة الأركونية واضطرابها، وقد ضربت صفحًا عن صور كثيرة نظرًا لتشتتها في ثنايا كتبه، ولأنَّ ما ذُكِر يفي بغرض الدراسة ويجيب عن أسئلتها. وبهذا نخلص إلى النتائج الآتية:

(106) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، 75.
(107) محمد أركون، الإسلام أوروبا الغرب، 76.
(108) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، 76.

- تصور أركون للقرآن مباين للتصور الإسلامي، وتبعا لذلك، منزلته عنده تصل من التباين إلى حد التناقض في بعض المستويات.
- تنبني قراءة أركون للقرآن على عدد من الدعاوى غير المبرهنة يقابل بها أركون مقدمات مسلَّم بها عند المسلِمين، وفيها تعميمات كثيرة لنماذج تفسيرية يُسقط نقدها على عامة التراث التفسيري على اختلاف مناهجه وتنوع مشاربه ونتائجه.
- من براهين التعميم الذي أغرق فيه أركون دراساتِه افتقارها إلى ذكر مصنفات تفسيرية وأصولية مؤسسة للعلم، كما أنه يحاكم تراثا تفسيريا وحديثيا وأصوليا وفقهيا ولغويا بجمل قصيرة ودعاوى عريضة.
- طريقة توظيف المناهج مِن قِبل أركون لقراءة القرآن مضطربة؛ فهي وإن كانت لا تخلو من فائدة وإضافة؛ لكنها قراءة مجازفة بتقحم القطعيات بمناهج لا تتلاءم والنسق الشرعي، وبأدوات فهم لا توائم اللفظ القرآني؛ كما أن بعض مناهجها يقف موقف النقيض من المناهج الشرعية.
- المنهج الألسني الذي احتفى به أركون وأكد استعمالَه منهج غامض، لأنه لم يُبدِ أيَّ منهج لساني يقصد، ولا أدوات أي مدرسة ينبغي أن نوظف، وحتى في حال اعتراضه عليها وتجاوزه إياها لا يبدي بواعث التجاوز وأعطاب المنهج، في حين أن الدرس الألسني ليس على وِزان واحد، بل إن بعض أفكار اللسانيين تصل إلى حد التناقض والتقابل كما تقدم.
- نظرية الحمل عند الأصوليين نظرية قوية ومتماسكة، ومرتبة، وتراعي شرعية الاشتغال وتنطلق من قواعد مؤسَّسة على لسان العرب، كما أنها لا تخلو من توظيف منطقي خاصة في مستوى دلالات الألفاظ؛ ولم يتطرق لها أركون ولا درسها.
- قدم يونس علي منجزًا مهمًّا أكثر تنظيمًا ودقة مما قدمه أركون حين قابل بين جوانب من نظرية الحمل في فهم النصوص وبين المناهج التداولية الحديثة في تلقي النصوص، وهو عمل حري بأن يستكمل ويُغاص في جوانب أكثر عمقا لتجلية تلك البراعة التي امتاز بها الأصوليون في تقعيد نظرية الحمل، وإبراز إمكانات توظيف المناهج الحديثة في فهم النصوص، التي رأت هذه الدراسة أنها متعذرة في نموذج أركون.

## المراجع:

أركون، م. (1985). *الفكر العربي* (ترجمة عادل العوا). منشورات عويدات.

أركون، م. (1991). *من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي* (ترجمة هاشم صالح). دار الساقي.

أركون، م. (1995). *من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر* (ترجمة هاشم صالح). دار الساقي.

أركون، م. (1996). *الفكر الإسلامي: قراءة علمية* (ترجمة هاشم صالح). مركز الإنماء القومي.

أركون، م. (1996). *نافذة على الإسلام* (ترجمة صياح الجهيم). دار عطية.

أركون، م. (1999). *الفكر الأصولي واستحالة التأصيل* (ترجمة هاشم صالح). دار الساقي.

أركون، م. (2001). *الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وتحديات الهيمنة* (ترجمة هاشم صالح). دار الساقي.

أركون، م. (2005). *القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني* (ترجمة هاشم صالح). دار الطليعة.

أركون، م. (2010). *الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر* (ترجمة هاشم صالح). دار الطليعة.

أركون، م. (2012). *الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد* (ترجمة هاشم صالح). دار الساقي.

حازم يحيى، ك. أ. (2021). *علم الدلالة العربي في منظور الاستشراق الغربي: نظرية المعنى عند العرب في كتابات المستشرق الهولندي كيس فرستيخ*. دار الكتاب الجديد المتحدة.

حرب، ع. (1993). *النص والحقيقة (الجزء الأول): نقد النص*. المركز الثقافي العربي.

ذهبية كباهم، & جمعي بوقفة. (2022). سؤال الوحي في فكر محمد أركون: دراسة وصفية تحليلية. *مجلة المقدمة للدراسات الإنسانية والاجتماعية*، *7*(1)، 987–1007.

أبو زيد، ن. ح. (2008). *الخطاب والتأويل*. المركز الثقافي العربي.

السريري، م. (2019). *أصول نقد القول العلماني في المعرفة الدينية*. مركز يقين.

الطاهري، م. الهادي. (2017). النص القرآني في التلقي البلاغي القديم. في ص. سويسي (جمع ونسق الأعمال)، وبإشراف ع. الصالح مولى، *التلقي في الثقافة العربية* (ص ص. غير متوفر). دار محمد علي للنشر.

طرابيشي، ج. (2000). *من النهضة إلى الردة: تمزقات الثقافة العربية في عصر النهضة*. دار الساقي.

علي، ع. ز. (n.d.). *القراءة الحداثية المعاصرة للقرآن الكريم في المغرب العربي وأثر الاستشراق فيها: محمد أركون نموذجًا*. دار رواد المجد؛ دار العصماء.

علي، م. م. ي. (2003). تفريق القرافي بين دلالة اللفظ والدلالة باللفظ: دراسة براغماتية لنموذج

من المنهج الدلالي الأصولي. *مجلة مؤتة، 18*(8)، 127–156.

علي، م. م. ي. (2006). *علم التخاطب الإسلامي: دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص*. دار المدار الإسلامي.

علي، م. م. ي. (2013). *قضايا في اللغة واللسانيات وتحليل الخطاب*. دار الكتاب الجديد المتحدة.

علي، م. م. ي. (2016). *تحليل الخطاب وتجاوز المعنى: نحو بناء نظرية المسالك والغايات*. دار كنوز المعرفة.

علي، م. م. ي. (2023). *المعنى وظلال المعنى: أنظمة الدلالة في العربية*. دار المدار الإسلامي.

عمار، م. ع. الفتاح. (2021). *القراءات الحداثية للنص القرآني*. مركز ليفانت للدراسات الثقافية والنشر.

فاخوري، ع. (1994). *علم الدلالة عند العرب: دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة*. دار الطليعة للطباعة والنشر.

الفرجي، م. (2024). *نواظم التفكير الأصولي في ثنائيات الاحتمال الدلالي*. مركز عطاء للبحث في اللغة وأنساق المعرفة.

القرافي، م. بن إ. (1994). *الذخيرة* (تحقيق محمد حجي). دار الغرب الإسلامي.

القرافي، م. بن إ. (2023). *شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول* (تحقيق نايف بن عبد الرحمن آل الشيخ مبارك). دار الفتح للدراسات والنشر.

واليا، ش. (2006). *صدام ما بعد الحداثة: إدوارد سعيد وتدوين التاريخ* (ترجمة عفاف عبد المعطي). دار رؤية.

## References:

Abū Zayd, N. Ḥ. (2008). *Al-khiṭāb wa-al-taʾwīl*. Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

Arkoun, M. (1985). *Al-fikr al-ʿArabī* (A. al-ʿAwwā, Trans.).

Arkoun, M. (1991). *Min al-ijtihād ilā naqd al-ʿaql al-islāmī* (H. Ṣāliḥ, Trans.). Dār al-Sāqī.

Arkoun, M. (1995). *Min Fayṣal al-tafriqa ilā Faṣl al-maqāl: Ayna huwa al-fikr al-islāmī al-muʿāṣir?* (H. Ṣāliḥ, Trans.). Dār al-Sāqī.

Arkoun, M. (1996a). *Al-fikr al-islāmī: Qirāʾa ʿilmiyya.* (H. Ṣāliḥ, Trans.). Markaz al-Inmāʾ al-Qawmī.

Arkoun, M. (1996b). *Nāfidha ʿalā al-Islām* (Ṣ. al-Juhaym, Trans.). Dār ʿAṭiyya.

Arkoun, M. (1999). *Al-fikr al-uṣūlī wa-istiḥālat al-taʾṣīl* (H. Ṣāliḥ, Trans.). Dār al-Sāqī.

Arkoun, M. (2001). *Al-Islām, Ūrūbbā, al-Gharb: Rahānāt al-maʿnā wa-taḥaddiyāt al-haymana* (H. Ṣāliḥ, Trans.). Dār al-Sāqī.

Arkoun, M. (2005). *Al-Qurʾān: Min al-tafsīr al-mawrūth ilā taḥlīl al-khiṭāb al-dīnī* (H. Ṣāliḥ, Trans.). Dār al-Ṭalīʿa.

Arkoun, M. (2010). *Al-hawāmil wa-al-shawāmil ḥawla al-Islām al-muʿāṣir* (H. Ṣāliḥ, Trans.). Dār al-Ṭalīʿa.

Arkoun, M. (2012). *Al-fikr al-islāmī: Naqd wa-ijtihād* (H. Ṣāliḥ, Trans.). Dār al-Sāqī.

Kabahim, Dh., & Bougfa, J. (2022). Suʾāl al-waḥy fī fikr Muḥammad Arkoun: Dirāsa waṣfiyya taḥlīliyya. *Majallat al-Muqaddima li-l-Dirāsāt al-Insāniyya wa-al-Ijtimāʿiyya, 7*(1), 987–1007.

Ḥarb, ʿA. (1993). *Al-naṣṣ wa-al-ḥaqīqa (Vol. 1): Naqd al-naṣṣ*: Critique of the text]. Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

Ḥāzim Yaḥyā, K. A. (2021). *ʿIlm al-dalāla al-ʿArabī fī manẓūr al-istishrāq al-gharbī: Naẓariyyat al-maʿnā ʿinda al-ʿArab fī kitābāt al-mustashriq al-hūlandī Kees Versteegh*. Dār al-Kitāb al-Jadīd al-Muttaḥida.

Al-Sarīrī, M. (2019). *Uṣūl naqd al-qawl al-ʿilmānī fī al-maʿrifa al-dīniyya*. Markaz Yaqīn.

Al-Ṭāhirī, M. al-H. (2017). Al-naṣṣ al-Qurʾānī fī al-talaqqī al-balāghī al-qadīm In Ṣ. Suwaysī (Ed.), *Al-talaqqī fī al-thaqāfa al-ʿArabiyya* [Reception in Arab culture]. Dār Muḥammad ʿAlī.

Ṭarābīshī, J. (2000). *Min al-nahḍa ilā al-ridda: Tamazzuqāt al-thaqāfa al-ʿArabiyya fī ʿaṣr al-nahḍa*. Dār al-Sāqī.

ʿAlī, ʿU. Z. (n.d.). *Al-qirāʾa al-ḥadāthiyya al-muʿāṣira li-l-Qurʾān al-karīm fī al-Maghrib al-ʿArabī wa-athar al-istishrāq fīhā: Muḥammad Arkoun namūdhajan*. Dār Rawād al-Majd; Dār al-ʿAṣmāʾ.

ʿAlī, M. M. Y. (2003). Tafriq al-Qarāfī bayna dalālat al-lafẓ wa-al-dalāla bi-al-lafẓ: Dirāsa barāghmātiyya li-namūdhaj min al-manhaj al-dalālī al-uṣūlī. *Muʾtah Journal, 18*(8), 127–

156.

ʿAlī, M. M. Y. (2006). *ʿIlm al-takhāṭub al-islāmī: Dirāsa lisāniyya li-manāhij ʿulamāʾ al-uṣūl fī fahm al-naṣṣ*. Dār al-Madār al-Islāmī.

ʿAlī, M. M. Y. (2013). *Qaḍāyā fī al-lugha wa-al-lisāniyyāt wa-taḥlīl al-khiṭāb*. Dār al-Kitāb al-Jadīd al-Muttaḥida.

ʿAlī, M. M. Y. (2016). *Taḥlīl al-khiṭāb wa-tajāwuz al-maʿnā: Naḥwa bināʾ naẓariyyat al-masālik wa-al-ghāyāt*. Dār Kunūz al-Maʿrifa.

ʿAlī, M. M. Y. (2023). *Al-maʿnā wa-ẓilāl al-maʿnā: Anẓimat al-dalāla fī al-ʿArabiyya*. Dār al-Madār al-Islāmī.

ʿAmmār, M. ʿA. al-F. (2021). *Al-qirāʾāt al-ḥadāthiyya li-l-naṣṣ al-Qurʾānī*. Markaz Levant li-l-Dirāsāt al-Thaqāfiyya wa-al-Nashr.

Fākhūrī, ʿA. (1994). *ʿIlm al-dalāla ʿinda al-ʿArab: Dirāsa muqārana maʿa al-sīmiyāʾ al-ḥadītha*. Dār al-Ṭalīʿa.

Al-Farjī, M. (2024). *Nawāẓim al-tafkīr al-uṣūlī fī thanāʾiyyāt al-iḥtimāl al-dalālī* . Markaz ʿAṭāʾ li-l-Baḥth fī al-Lugha wa-Ansāq al-Maʿrifa.

Al-Qarāfī, M. b. I. (1994). *Al-dhakhīra* (M. Ḥajjī, Ed.). Dār al-Gharb al-Islāmī.

Al-Qarāfī, M. b. I. (2023). *Sharḥ Tanqīḥ al-fuṣūl fī ikhtiṣār al-maḥṣūl* (N. b. ʿA. Āl al-Shaykh Mubārak, Ed.). Dār al-Fatḥ li-l-Dirāsāt wa-al-Nashr.

Walia, S. (2006). *Ṣidām mā baʿd al-ḥadātha: Edward Said wa-tadwīn al-tārīkh* (ʿA. ʿA. al-Muʿṭī, Trans.). Dār Ruʾya.