الفصل السادس

اتجاهات اخرى

1- الالسني

2- التأويلي

1- الاتجاه الألسني

الدكتور محمد اركون (1928-2010)م

ظهرت في الآونة الأخيرة طائفة من المفكرين العرب المسلمين حاولوا ان يتعاطوا مع النص القرآني بصيغه مغايره لما هو مألوف في التعامل مع النصوص القرآنية وقد أطلقوا على هذه الصيغة أسماء كثيرة منها ((التفسير الحديث)). ((القراءة الجديدة)) أو القراءة امعاصرة أو غير ذلك من التسميات. ونتج عن ذلك دراسات كثيرة في المشرق والمغرب تفنن أصحابها في إخراجها فمن مدافع عن نظرية جديدة في تاريخ جمع القرآن وتدوينه أو رأي استحدث في القراءات القرآنية أو رؤية جديدة في توضيح مراد الله من نص في القران. فخرجت من ذلك دراسات وكتب راجت مابين الناس وكان أكثر رواج لهذه الدراسات في المغرب العربي. حيث ان المجتمع هناك تواق لرؤية هذه القراءات الحديدة المعاصرة التي روج لها مريدوها على انها دراسات قد انبنت على رؤية علمية حديثة وعلى وفق مناهج رصينة. ويحيلنا مصطلح ((القراءة)) نفسه إلى الاعتماد على مصادر منهجية معاصرة هي مناهج النقد الأدبي واللسانيات الحديثة، فنحن هنا أمام استخدام لـ ((مناهج)) و((أدوات)) جديدة في دراسة القران، حيث أخذت هذه المناهج والأدوات الحديثة مآخذها من فكر الناس والمجتمع وعلى وجه الخصوص من مفكرين والمثقفين، إذن يمكن لنا القول ان هذه القراءات المعاصرة تمتلك نظيره لها مشروعيتها إذ انها تعتمد على مبدأ الافادة من منجزات الدرس اللساني الحديث ومناهج النقد الأدبي المعاصر باعتبارهما نتاج العصر الراهن، إلا إننا نقف عند نقطة فارقة هل أنّ هذه القراءات المعاصرة على وفق هذه الرؤية الجديدة تمتلك مقومات الصحة والسلامة في تعاطيها مع القران الكريم؟ أم لا تمتلك، هذا ما سيعرضه البحث لاحقا، وقد اختلفت عبارات الباحثين في ظاهرة قراءة النص القرآني المعاصرة فمن قائل بانها استخدام النظريات الحديثة في تأويل القران الكريم[1] ومنهم

(1) القراءات المعاصرة للقران الكريم في ضوء ضوابط التفسير: د. محمد محمود جالو: 56

من يقول انها تعني التفسير أو التأويل[1] ويرى بعض الباحثين في هذه الظاهرة ان من لوازم الأخذ بـ (القراءة) منهجاً لفهم القران ((المعرفة والاطلاع على المذاهب الحديثة في البحث والدراسة والنقد))[2].

ومن الصعب تحديد وقت معين لظهور هذه القراءات الجديدة للنص القرآن إلا انه من المؤكد قد عرف دخول هذه المصطلحات إلى الساحة الأدبية في أواخر السبعينيات من القرن العشرين[3]. وكان أوسع انتشار لها كما ذكرنا في دول المغرب العربي نتيجة لقربها من فرنسا ووجود بعض الروابط الثقافية بينهما وكانت فرنسا ممن برز وظهر فيها في الستينيات منهج جديد سمي بقراءة (Lecture) وظف قراءة النصوص الدينية والأدبية[4] وممن ظهر في ريادة هذا الاتجاه الدكتور محمد أركون وهو مفكر من أصل جزائري عاش في فرنسا وتأثر بطروحات الفكر الغربي وقد كتب كتابات متعددة عن القرآن الكريم.

وكان اعتماده أساساً على منهج التاريخانية وهو مذهب يقرر ان القوانين الاجتماعية تتصف بالنسبة التاريخية وكذلك النصوص الدينية فهي رهينة تاريخها إذ ((لا يمكن فصل أي نص عن تأريخه))[5] وهذا المصطلح قد وقع فيه جدال وآراء كثيرة ولم يقطع به[6]. إلا ان الاتفاق حاصل في كون التاريخية صفة لما هو تاريخي حدثاً كان أم فكرا، وان الأمور الحاضرة ناشئة من التطور التاريخي، ولا يمكن فهمها على حقيقتها إلى في الوسط الذي نشأت فيه[7].

(1) قضية قراءة النص القرآني: د. عبد الرزاق هرماس: 4
(2) قضية قراءة النص القرآني: د. عبد الرزاق هرماس: 4
(3) المصدر نفسه: 12
(4) ينظر: المصدر نفسه: 9 – 10
(5) القراءات المعاصرة للقران الكريم: 88
(6) للوقوف على هذه الآراء يمكن مراجعة:
أ- المعجم الفلسفي للألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، 1981، ص 229.
ب- معجم علم الاجتماع: دنكن ميشيل، ت: إحسان محمد الحسن، دار الرشيد للنشر، منشورات وزارة الثقافة والإعلام الجمهورية العراقية، 1980، ص 166.
(7) ينظر: المنهل: جبور عبد النور وصهيب إدريس، دار الملايين ودار الآداب، بيروت، 1983، ص 519

وعلى هذا الأساس تكون تاريخية النص هو ربط هذا النص بحدود الزمان والمكان للذين ظهر فيهم، وعد هذا النص نتاجا للأحوال الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية التي فعلت فعلها حتماً، وبالنتيجة فان هذه الشروط تجعل النص ذاته عابراً غير منفك عن الأحوال المنتجة له[1].

ونرى ان الدكتور أركون قد دعا إليه وبكل وضوح بقوله ((ينبغي ان يستيقظ المسلمون، ان يفتحوا عيونهم، ان يقرءوا القران بعيون جديدة، ان يتموضعوا في عصره وبيئته لكي يفهموه على حقيقته، وعندئذ لا يعودون يسقطون عليه أفكار عصرهم وهمومه، أو نظرياته وإيديولوجياته، فالقران ليس كتاباً في علم الفيزياء أو الكيمياء، ولا في علم الاجتماع والسياسة، القران هو أولا وقبل كل شيء خطاب ديني يتحدث بلاغة عالية عن موضوعات أساسية تخص البشر أينما كانوا كالحياة والموت والآخرة والعمل الصالح والعدل وحب الجار))[2].

ويبدو ان اهتمام أركون قد انصب على ((أرخنة كل ما كانت قد نزعت منه صبغته التاريخية بشكل متواصل ومنتظم على مدار التاريخ))[3] حتى انه غير من مصطلحات التي تعاطى معها القدماء والمحدثون ممن اشتغل في مجال القران وتفسيره بس لغرض التغيير أو التجديد أو الإبداع ولكن تأكيداً لهذه الرؤية التاريخية في دراسة القران فنراه ((يستخدم مصطلح الظاهرة القرآنية أو الحدث القرآني، وليس القران للدلالة على تاريخية هذا الحدث... المقصود انه حدث لغوي وثقافي وديني، ويستخدم مرجعيات تعود إلى القرن السابع الميلادي في الجزيرة العربية ولا يفهمها جيداً إلا من عاش في ذلك العصر أو درسه من الداخل))[4].

والمنهج الآخر الذي اعتمده أركون في تعامله الجديد مع النص القرآني هو اعتماد القراءة الألسنية والسيميائية الأدبية ويبدي هذا الكاتب قلقاً حقيقياً بسبب قلة الأبحاث السيميائيه حول النص القرآني، ومن المفارقات الواضحة هنا انه يدعو إلى التعامل مع هذا المنهج في قراءة القران فهو يدعو القراء (المؤمنون) –وقد وضعها بين

(1) ينظر: المعجم الفلسفي: جميل صليبا: 229
(2) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون: 285 – 286
(3) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد آركون: 82
(4) ينظر قضايا في نقد العقل الديني: 29

قوسين -إلى عدم رفض القراءات التي اقترحها للقران لأنها خارجة عن إطار التفسير الموروث ومعتمدة أساساً على تعاليم اللسانيات والسيميائيات والانتروبولوجيا والسوسيولوجيا الدينية والثقافية وعلم النفس التاريخي.

مؤكداً ان المجتمعات الإسلامية ما تزال متأخرة وقليلة الإنتاج العلمي في ما يخص علوم الإنسان والمجتمع وما يزال الخوض في هكذا علوم سطحياً ومقلداً وبعيداً عن الإبداعات والتحولات[1].

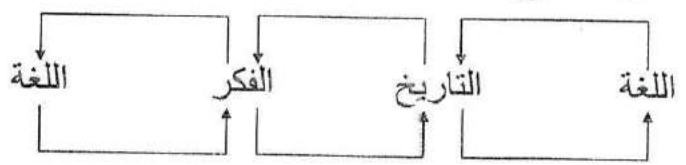
ومع هذا يختار هذا المنهج تطبيقا لما نظَّر له ويعتمده في قراءته سورة الفاتحة وبعض السور المختارة مع إقراره بان المدارس الألسنية لم تبلغ من النضج ما يؤهلها لقراءة من هذا الحجم حيث انها ما زالت في طور التشكل والبلورة[2].

ومما يزيد الأمر غرابة هو قوله ((نحن واعون في الواقع بالنواقص أو نقاط ضعف التي تعتري القراءة الألسنية وبخاصة عندما تطبق على ما يدعى الكتابات المقدسة))[3]. فهو إذن تطبيق لآليات حداثية غير مكتملة التأسيس حتى في معينها الأصلي ولدى روادها الأوائل كما قال (هابرماس) وفي كلام ذي صلة يقول الدكتور احمد بوعود ((ان المنطلق الرئيسي للألسنة والسيميائيات كان هو الحكاية الشعبية، مما يجعل تطبيق السيميائيات اللغوية على النص القرآني فيه كثير من المغامرة. كما ان هدف أركون من الدراسة الألسنية والسيميائية هو الوصول إلى تاريخية النص القرآني وهو مع هذا لم يأت بدليل يفيد بتاريخية القران من داخل النص القرآني))[4] ثم ان محمد أركون يرى إخراج النص القرآني من شرنقة الدراسات التفسيرية القديمة وإخضاعها للبحث الألسني مع اعتماد القراءة التأويلية للنص لأنه معتقد ان النص القرآني هو ظاهرة ثقافية فهو خاضع للتفكيك والتأويل وبذلك يخرج النص من سلطة المرجعيات المختلفة وجعله متاحاً للتناول الإنساني كأي نص أدبي أو فكري عادي بعيداً عن مفاهيم التعالي والقدسية فقد حاول تسخير ((كل ما استطاع إليه سبيلا من اجل ترسيخ هذه الفكرة الأساسية المعتمدة لديه، تارةً بالدعوة إلى التفكير بالا

(1) ينظر: القران من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: 7
(2) المصدر نفسه: 121
(3) المصدر نفسه: 112
(4) ينظر: الظاهرة القرآنية عند محمد آركون، تحليل ونقد، د. احمد بو عود، منشورات لزمن ص 160 - 161

مفكر فيه وثانيةً بالاحتراز من المعرفة الأسطورية التي تغلب الخيال على العقل وثالثه إلى تجاوز النص الرسمي والمغلق الذي استهلكته الأمة المفسرة وعاشت عليه قرونا[1].

ويسير في تأكيد هذا المسار الحر في قراءته للقران حيث يقول ((في ما يتعلق بالقرآن بشكل خاص فاني سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة، طريقة محررة في ان واحد معاً من الأطر الدوغمائية الأرثوذكسية: ومن الاختصاصات العلمية الحديثة التي لا تقل إكراهاً وقسراً. ان القراءة التي احلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرد والتسكع في كل الاتجاهات))[2]. وشفيعه في كل هذ قناعاته المستحصلة من كون ((مناهج القراءة)) قد تغيرت وتعددت بعد ازدهار البحوث الألسنية والسيميائية في السنين الأخيرة حتى أصبحت ((القراءة)) عمليه معرفية شاملة تجمع بين التحليل اللغوي والتساؤل التاريخي والتدبير الفكري لاستخراج الجدلية الكامنة بين الحقول الثلاثة على الشكل الآتي[3]:



وبهذا يكون قد خلص إلى نتيجة مفادها إزالة التقديس عن القران الكريم وتحويله إلى نص عادي يخضع إلى قراءه متنوعة ومختلفة[4]. وبذلك خلق فرصة جديدة من هذه الأدوات الحديثة والمعاصرة في فهم النص وتقييمه وهو ((ما يفتح الباب على مصراعيه أمام كل باحث يريد ان يقدم قراءه مختلفة عن الماضي للنص القرآني))[5] ولتوضيح هذه الرؤية الجديدة في القراءة نأخذ نموذجاً تطبيقياً لقراءة سوره الفاتحة حيث اعتمد كما قلنا في قراءته على الالسنيات والانتروبولوجيا والتاريخانية وغيرها من المناهج في تعامله مع النص المقدس إلا انه في قراءته لسورة الفاتحة قد اعتمد وبشكل أساس على الاتجاه الالسني وكانت حركة القراءة عنده محددة بمسارات ثلاثة... أولاها تحديد الشيء المقروء

(1) اساسيات المنهج والخطاب في درس القران وتفسيره: محمد مصطفوي: 256-257
(2) المصدر نفسه: 257
(3) الفكر العربي: د. محمد آركون، ت: د. عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط3، 1985، 21
(4) ينظر: الإسلام، أوربا، الغرب، د. محمد آركون: 26
(5) أساسيات المنهج والخطاب في درس القران وتفسيره، محمد مصطفوي: 258

وثانيها استخدام المنهج الألسني للتعامل مع السورة وثالث المسارات دراسة العلاقة النقدية التي يفترض ان تحكم القارئ اتجاه النص المقروء كما يرى.

يبدأ قراءته بهذه التحديدات التي أطلق عليها بالمقترحات الكشفية أو الاستكشافية[1] والتي يراها ((لا تزعم الارتباط بأية ابستيمولوجيا جاهزة، وإنما على العكس، لقد اختراها بسبب المنظورات التي تفتحها من اجل الانخراط في بحث عن الأسس الابستيمولوجية لتشكيل فكر ديني جدير باللحظة الراهنة: أي باليوم. ولهذا السبب نقول انها لا تنصاع إلا على قيمة استكشافيه))[2]. وتكون باكورة قيمة الاستكشافية في تعريضه هذا النص المراد قراءته. فيقول ((النص الذي نريد قراءته قصير نسبياً. وهو يشكل جزءاً من نص اكبر وأكثر تساعاً كان قد نقل إلينا تحت اسم القران))[3].

وهذا ((القران عبارة عن مدونة منتهية ومفتوحة من العبارات أو المنطوقات المكتوبة باللغة العربية))[4] ثم يأتي بطرح النقاط التي يراها متممة ومكملة لآليات المنهج الألسني منها ان كل العبارات التي يحتويها القرآن كانت قد أنتجت في (الوضعية نفسها العامة للكلام) أو (الظروف نفسها العام للخطاب). وهو مصطلح يقابله بالفرنسية Lasituationde discours ويعني ان كل خطاب أو كلام يقال داخل ظرف معين أو أحوال معينة، والذين يحضرون الجلسة التي قيل فيها هذا الكلام يفهمونه بشكل أفضل من الغائبين الذين يطلعون عليه قراءةً[5] ويأتي من خلال قراءته

(1) ينظر: القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني: 112
(2) المصدر نفسه
(3) المصدر نفسه: 113
(4) المصدر نفسه
(5) ينظر: المصدر نفسه: 114، ويعني بالظرف العام للخطاب القرآني هو تضمنه كل الظروف المحيطة به مادية كانت أم غير مادية، ويوضح ذلك عبد المجيد الشرفي بقوله "ما في اختلاف النبرات عند النطق بعبارة مألوفة من قبيل (صبا الخير) من دلالة على ان الشخص الذي يتفوه بها يقوم بواجب تفرضه الأعراف الاجتماعية ليس إلا...، وما يصاحب التعبير بالكلمات من تعبير لقسمات الوجه وبرفع الصوت أو خفضه، وما أشبه ذلك من الوسائل التي يستعملها المرء لتبليغ فحوى معنوي، ما لتدرك ما لـ (وضعية الخطاب) من أهمية بالغة لا يؤديها ذلك الخطاب عندما يدون كتابة ويصبح قابلاً ككل النصوص المكتوبة، والنصوص الدينية التأسيسية بالخصوص للتأويل في اتجاهات مختلفة بل متناقضة أحياناً (الإسلام بين الرسالة والتاريخ: عبد المجيد شرفي: 48).

على ذكر أسباب النزول مدعياً انها ذريعة أو تعلّه ((لا تشمل جميع الظروف المتعلقة بالوضعية العامة للخطاب بل هي بعيدة جداً عن ذلك))[1] ولم يوضح أركون هذه الذريعة أو التعلّه ولا جدوى من وضعت أو اتخذت سوى انهما كلمتان وضعتا دون مقدمات أو نتائج.

بعد ذلك يقول ان هذه المدونة يعني ((السورة)) وهذه مفردة من مفردات كثيرة استخدمها أركون في قراءته الجديدة للقرآن نأتي عليها لاحقاً.

ان ((هذه المدونة (منتهية) أي انها محصورة أو مغلقة، انها حالياً محدودة أو محصورة بعدد معين من العبارات أو الآيات التي تشكلها كما انها ناجزة أو مكتملة من حيث صيغة التعبير وصيغة المضمون (نقصد بذلك أنماط التمفصل ما بين الدال والمدلول أو الدالات أو المدلولات))[2]. فهي منتهية لا يمكن لنا ان نضيف إليها أو ننقص منها منطوقات معينة.

ثم ان هذه ((المدونة ذاتها مفتوحة أو منفتحة على الرغم من محدوديتها أو اكتمالها اقصد انها مفتحة على السياقات الأكثر تنوعاً، التي تنطوي عليها كل قراءة أو تفرضها، بمعنى ان النص القرآني يقول شيئاً ما، ويؤمن التواصل أو التوصيل ويحفز على لفكر))[3]، أي ان هذه المدونة تنفتح على السياقات الداخلية والخارجية.

ويذكر بعد ذلك من ان الخطاب القرآني الشفهي لا يحظى بالقدر نفسه والمكانة من اللغوية والمعرفية كما للخطاب القرآني المكتوب ويؤكد ذلك بقوله ((الكلام المتلفظ به من قبل النبي ليست له (نفس المكانة اللغوية) كذاك الذي يردده المؤمن في صيغة صوتية وكتابية مثبتة بكل صرامة))[4].

ثم انه ذكر أن ((مجمل المنطوقات أو العبارات اللغوية المدعوة آيات تشكل سلسلة من النصوص القصيرة المفتوحة على النص الكلي الشامل المكون من كل المنطوقات المسجلة في المدونة. ان المكانة اللغوية والأدبية للنص الكلي لا يمكن ان تحدد إلا بعد القيام بسلسلة من التحريات والاستكشافات للنصوص القصيرة (أي

(1) القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني: 115
(2) المصدر نفسه
(3) المصدر نفسه
(4) القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني: 116

الآيات) والنصوص المتوسطة (أي السور) وهكذا ينبغي علينا ان نقيس درجة الاستقلالية الذاتية، ودرجة انغلاق وانفتاح كل واحد من هذه النصوص))[1].

ويبدو ان أركون ومن خلال ما ذكره يقصد بذلك السياق الداخلي للنص أي ان الآيات أو كما يسميها النصوص القصيرة لا تأخذ معناها الحقيقي إلا في إطار النص الحقيقي.

وفي هذا الرأي قريب من آراء بعض المفسرين المحدثين[2].

ونحن بعد ذلك لحظة الدخول في صميم القراءة الألسنية وفيها يسجل أركون سورة الفاتحة ويشرع في فحصها لغوياً فيدرس الأفعال والأسماء والضمائر والصفات فيها.

ويبدأ عمله بالتمييز ما بين عملية النطق أو فعل إنتاج النص من قبل متكلم وبين المنطوقة أو العبارة التي هي النص المنجز أو المتحقق، أي النتيجة اللفظية الكلية لعملية النطق أو ما يُعرف بالكلام واللغة، ((وفائدة هذا التمييز انها تتيح لنا أن نقيم درجة تدخل الذات المتكلمة أثناء عملية النطق وأنماط هذا التدخل، كما وأنها تتيح لنا أن نعود إلى المنطوقة في صياغتها الناجزة أو المكتملة من أجل دراسة إنتاجيتها أو مدى إنتاجيتها))[3].

ثم أن أركون حاول أن يُفيد من علم الألسنيات هذا التمييز حينما وظّف بعض مقولاته التي تخدم عرضه لمعرفة العناصر اللغوية التي تعكس طاقة اللغة التعبيرية من خلال حروفها وأفعالها وأسمائها والبنيات الصرفية والنحوية لها وجميع ما يدخل في تشكل الخطاب والتي سميت جميعاً بـ (صائغات الخطاب) وذلك من أجل ((فهم خيارات المتكلم أو الناطق، أقصد سبب اختياره لهذه الكلمة أو تلك دون غيرها، وذلك ضمن الإمكانيات التي يتيحها نظام اللغة))[4] ويبدو أن مهمة دراسة عملية القول أو النطق هي فهم المعنى المقصود من طرف المتكلم. فكما ((حددنا بصرامة ودقة صائغات الخطاب، ثم بشكل أكثر احتمالية وصدفوية المفردات المجردة، كلما

(1) المصدر نفسه: 116
(2) محمد دراز في تفسيره (النبأ العظيم) وكذلك محمود البستاني في تفسيره النسائي
(3) القرآن من التفسير الموروث: 125.
(4) القرآن من التفسير الموروث: 125

اقتربنا بالتالي من مقصد الناطق أو المتكلم، ولكن هذا العمل الهدف إلى مقاربة المعنى أو تحديده بدقة يظل مهمة مطروحة علينا باستمرار ولاسيما في ما يتعلق بنص كنصنا حيث يحصل تبادل بين الكينونة والكلام، بين العالم واللغة، بين الحياة والقول، بين الضرورة والحرية))[1].

وأول صائغة تناولها أركون هي ما يسميه ((المحددات والمعرفات)).

وبعد استقراء الأسماء في سورة الفاتحة خلص إلى أنها جميعاً ((محددة إما بوساطة أل التعريف: وإما بوساطة كلمة تعريفية))[2]:

الأسماء	أداة التعريف
الحمد	أل التعريف
رب العلمين	معرف بالإضافة
الرحمن	أل التعريف
الرحيم	أل التعريف
مالك يوم الدين	معرف بالإضافة
الصراط	أل التعريف
المستقيم	أل التعريف
المغضوب	أل التعريف
الضالين	أل التعريف

وستنتج بعد ذلك من خلال هذا الإحصاء أن ((كل ما يتحدث عنه المتكلم معروف تماماً أو قابل لأن يعرف))[3].

ثم قام بجولة يبحث فيها عن الأسماء المسبوقة بكلمة (الله) فوجد أن كلمة لفظ الجلالة (الله) تحتل مكانة مركزية و أساسية من حث المعنى مع أنه لا يرد فاعلاً نحوياً إلا مرة واحدة في (أنعمت) ثم شرع في تفكيك السني له ليجعله مكوناً من أداة

(1) المصدر نفسه: 125-126
(2) المصدر نفسه
(3) القرآن من التفسير الموروث: 125: 126.

التعريف ((أل)) والاسم ((إله)) فوصلَ تبعاً لذلك إلى أن ((هذا التعريف يميل إلى أن يحل تسمية وحيدة وكونية محل استخدام ذي مضمون متغير))[1] لأن لفظة ((إله)) تطلق كما هو شائع على كل معبود إلا أنها إذا عُرّفت اقتصرت وخصصت له جلّ شأنه. ويؤكد بعد ذلك على قيمة أداة التعريف وأهميتها في التركيبة اللغوية كما هي في ((الحمد)) فيقول ((ينبغي أن نسجل هنا... بأن فطنة المفسرين الكلاسيكيين كانت قد لمحت أو أدركت الأهمية المعنوية لهذا الاستخدام وقالوا بأن أداة التعريف ذات قيمة التعميم في الزمان والمكان وقيمة الحمد. يقول الرازي ((الفائدة الثانية)) أنه تعالى لم يقل أحمد الله ولكن قال (الحمد لله) وهذه العبارة الثانية أولى لوجوه. أحدها: أنه لو قال أحمد الله أفاد ذلك كون القائل قادراً على حمده، أما لما قال (الحمد لله) فقد أفاد ذلك أنه كان محموداً قبل حمد الحامدين وقبل شكر الشاكرين، فهؤلاء سواء حمدوا أم لم يحمدوا، وسواء شكروا أم لم يشكروا فهو تعالى محمود من الأول إلى الأبد بحمده القديم وكلامه القديم))[2].

ويبدو للبحث من خلال هذا المقطع وبعض المقاطع الأخرى أن الدراسة الألسنية التي طالما دعا إليها أركون كبديل عن القراءة الكلاسيكية الناتجة عن العقلية الدغمائية كما يصفها عدت مفتقرة إلى القراءة الكلاسيكية ومحتاجة لها. إذن كيف يستقيم القول باحتياج ما هو متطور ومنفتح إلى ما هو متأخر ودوغمائي؟

وفي معرض ذكره لوظائف التعريف يذكر وظيفته (التصنيف) على نحو ما ورد في التراكيب اللغوية التالية: الصراط المستقيم، الذين أنعمت عليهم (المنعم عليهم) المغضوب عليهم، الضالين، فهذه التراكيب ((هي عبارة عن مفاهيم، أوأصناف أشخاص محددين بدقه من قبل المتكلم والمخاطب))[3].

بعد ذلك انتقل المؤلف إلى صنف آخر من أصناف المحددات هو الضمائر وعدَّ تحليلها ((إحدى اللحظات الحاسمة))[4].

(1) المصدر نفسه: 126.
(2) المصدر نفسه: 127.
(3) القرآن من التفسير الموروث: 127
(4) المصدر نفسه: 128

والضمائر التي حاول أركون تحليلها هي (الكاف الخطاب) في قوله تعالى: ((**إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ**))[1] ونون الجماعة في قوله تعالى: ((**اهدِنَا الصِّرَاطَ المُستَقِيم**))[2] و(نعبد) و(نستعين) والتاء في قوله تعالى: ((**صِرَاطَ الَّذِينَ أَنعَمتَ عَلَيهِمْ**))[3].

ففي قوله: (**إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ**) يوظف الكاف وهو ضمير زائد خاص بالشخص الثاني المفرد (أي الضمير المخاطب في صيغة المفرد) وهو يستخدم هنا مرتين مع أداة الفصل ((إيا))، ففي الأولى نعبدُ للدلالة على من نتوجه إليه العبادة أما الثانية: إياك نستعين للدلالة على من نطلب منه المعونة. ومن خلال هذا التوظيف للضمائر وبعد كلام يطول بيانه يمكن أن نحدد أن المرسل هو الله تعالى قد أرسل النعم إلى المرسَل إليه وهو البشر والبشر بورهم يقومون بدور الإرسال (إرسال الحمد) إلى المرسِل وهو الله، ونتيجة ذلك فالله هو المرسل للنعم والمرسَل إليه الحمد، أما البشر فهو مرسِل الحمد والشكر ومرسَل إليه النعم[4]. وعندما يأتي على الضمير الآخر (نحن) الموجود في نعبد، نستعين، وإهدنا يدخل المؤلف في كلام أشبه بالألغاز منه إلى التحليل وإذا عُدَّ هذا العرض من الطروحات الألسنية المعتمدة على التفكيك الألسني فانها لا تزيد النص إلا إبهاماً وغموضاً فمثلاً حينما يقول ((وأما الضمير الآخر المصرح به فهو نحن الموجود في نعبد ونستعين وإهدنا: فإن ((نحن)) تعبر عن ((لا – أنا)) ضمنية وضرورية مصحوبة بقيمتين أنا وأنت، أنا وهم، ولكن بما إن النحن مرتبطة أولاً بـ أنت في نصنا، فإن قيمتها المعنوية لا يمكن أن تكون إلا أنت وهم، والمقصود بـ ((هم)) هنا جميع القائلين أو المتكلمين الحاضرين في أثناء التلاوة الشعائرية))[5] ولا يجد البحث هنا أي توضيح أو إشارة تجعل من النص قريباً من المتلقي لا بل تُزيدهُ بعداً وغموضاً. فهو كلام متقطع لا يوجد ترابط فيه فأين الضمير (نحن) من (لا– أنا) وما علاقة الـ (لا) بأنا وأنت، وأنا وهم. فهو كلام أشبه بالطلاسم يحتاج لاشخاص عارفين بهذه الصنعة لحله.

وبعد هذا الكلام يأتي على ذكر الأفعال في هذه السورة ويقول أن الأفعال في هذه السورة قليلة بالقياس إلى الضمائر فهنا نجد ((فعلين مصرّفين على طريقة الفعل

(1) الفاتحة: 5
(2) الفاتحة: 6
(3) الفاتحة: 7
(4) ينظر: القرآن من التفسير الموروث: 129
(5) القرآن من التفسير الموروث: 129

المضارع وهما: نعبد، ونستعين وصيغة الفعل المضارع تدل على التوتر، وعلى الجهد الذي يبذله العامل رقم (2) لكي يصل إلى العامل رقم (1))) [1] شارحاً ما قال في الهامش من أن العامل رقم (1) هو الله، والعامل رقم (2) هو الإنسان وهما يتبادلان الأدوار داخل النص القرآني[2].

ويذكر هنا أن الفعل الوحيد الذي أتخذ صيغة الماضي (أنعمتَ) فاعله النحوي هو العامل رقم (1) وهو يدلُ على حالةٍ حصلت وتمت ولا مجوع عنها ولذلك لا يوجد توتر لانه الفاعل سيدٌ ومستقل[3].

أما ما ذكره بخصوص الأسماء فيرى أن النص قد أحتوى على كلمات مزدوجة كالمصادر التي تكون (أسماء، فاعل، أو مفعول به) فمثل هذه المصادر تمارس فعلها نحوياً كأسماء، في الوقت الذي تعبر فيه عن عملية فعل، فعملية التحويل هذه تقوم بحذف علامات التشخيص، والزمن، والصيغة التي ترافق الفعل، تحوّل الجملة الفعلية إلى جملة أسمية، أي إلى عبارة تأكيدية لا زمنية، وخبرية ذات صلاحية عامة ودائمة[4].

وقبل أن يُنهي قراءته الألسنية لسورة الفاتحة يقوم أركون بتقطيعها إلى أربع لفظات، أو أربع وحدات للقراءة القاعدية مركزاً على الدور الحوي المركزي للفاعل المقصود بكلمة (الله) وجاء التقسيم كالآتي:

((1- بسم الله
2- الحمد لله
3- إياك نعبد وإياك نستعين
3- مالك يوم الدين
4- إهدنا الصراط المستقيم ←
1- الرحمن الرحيم
1- رب العالمين
2- الرحمن الرحيم
1- صراط الذين أنعمت عليهم
2- غير المغضوب عليهم
3- ولا الضالين))[5]

(1) المصدر نفسه: 130
(2) المصدر نفسه: 130
(3) المصدر نفسه: 131
(4) القرآن من التفسير الموروث: 132
(5) المصدر نفسه: 133

مؤكداً على أن هذا التقطيع ((يتيح لنا أن نفهم كيفية التوسع المعنوي لهذا الفاعل نفسه))[1] وهذا سؤال يتبادر إلى الذهن إلا يمكن الوصول لهذا التوسع المعنوي الحاصل للفاعل المقصود به (الله) إلا بهذه الطريقة من التقطيع؟

ثم يأتي بعد ذلك إلى المستوى الأخير من هذه القراءة (النظم والإيقاع) مقدماً بأهمية الدور الذي يلعبه التشديد والإيقاع والنغم وارتفاع الصوت والكثافة في عملية القول[2] مكتباً بالتنبيه على الملاحظة البسيطة الآتية: ((هي وجود قافية (إيم) متناوبة مع قافية (إين) في سورة الفاتحة))[3]، فالقافية (إيم) موجودة في الآيات الآتية: ((بسم الله، الرحمن الرحيم، إهدنا الصراط المستقيم. إما القافية ((إين)) فترد في الآيات الآتية، الحمد لله رب العالمين، مالك يوم الدين، إياك نعبد وإياك نستعين، غير المغضوب عليهم ولا الضالين[4] بعدها يذكر الوحدات الصوتية الصغرى (الفونيمات) فالميم (15 مرة) واللام (12مرة) والعين (5 مرات)، الهاء (5 مرات) إلا أنه لم يعط تفسيراً رمزياً لهذه الوحدات الصوتية وعدد تكراراتها على الرغم من تأكيده على ذلك بقوله (إن التفسير التقليدي يضفي قيمة رمزية على كل وحدة صوتية وعلى عدد التكرارات)[5] ثم أن أركون بعد أن تعرض بالتحليل إلى عملية القول، والمحددات والمعرفات والأفعال والضمائر والأسماء والنظم والإيقاع وبين مالها من علاقة في تشكل المعنى يأتي إلى المستوى الأخير من هذه الدراسة وهو ما أطلق عليه بالعلاقة النقدية.

وهو في الأصل كتب للناقد السويسري جان ستاروبنسكي (Jean starobinski) وفيه يطرح علاقة النص بالقارئ أي أن النص ((عبارة عن مادة علائقية تترك نفسها تسكن من قبل القراءة))[6].

ولدراسة هذه العلاقة النقدية بين القارئ وسورة الفاتحة يعتقد أركون هنا اعتماد كل الدراسات والقراءات السابقة لهذه السورة، وذلك لبيان نقاط الالتقاء والاقتران ما بين القراءات السابقة والحديثة، لان هذه الطريقة يمكن لها أن تتحاشى ((النزعة

(1) المصدر نفسه: 130
(2) ينظر: مصدر نفسه: 134
(3) المصدر نفسه
(4) ينظر القرآن من التفسير الموروث إلى: 134
(5) المصدر نفسه
(6) المصدر نفسه: 135

الاصطناعية والاعتباطية للموضات العلمية العابرة التي تمثل إحدى السمات الصارخة لعصرنا، هي أن ننصف القدماء. من الممكن إلا يؤدي اختراق طبقات المعنى المتراكمة فوق بعضها البعض والتي تشكل التراث التفسيري إلا إلى العثور على بعض القطع النادرة، تماماً كما يحصل لعمليات الحفر والتنقيب الأركيولوجية)[1].

وهنا نرى أن أركون قد اعتمد على الفخر الرازي[2] في قراءته من أجل قياس حجم المطابقة بين النص الأول (أو النص الوصي، النص المؤسس) والنص الثاني (نص التفسير وهو هنا نص الرازي)[3].

والمهم عنده هو إعادة طرح إشكالية المعنى من زاويتين أساسيتين هما:

1- هل نستطيع نحن بدورنا، أن نطلق حكمنا على المعنى الأخير في القرآن؟

2- على أي مستوى يمكن أن نموضع المعنى الأخير المكتشف أو المحدد من قبل الرازي، أو أي مفسر إسلامي كلاسيكي؟ هل نموضعه على المستوى الديني؟ أم الرمزي؟ أم الثقافي أم الانطولوجي؟ بمعنى أخر: ما الذي يفرق، ثم ما الذي لا يزال يجمع بين بحثنا عن المعنى، وبين بحث الفكر الإسلامي الموروث[4].

وأن كان أركون قد بنى هذه الدراسة (العلاقة النقدية) على قوانين قد اكتشفها من خلال قراءته لتفسير الرازي تضمنت:

- النسق اللغوي (أو الشيفرة اللغوية) وفيه رأى صلابة المقدمات اللغوية وحضورها الفاعل في مؤلفات التفسير والأصول.
- النسق الديني (أو الشيفرة الدينية) يعني قدرة المبادئ اللاهوتية والعقائد الإيمانية والطقوس والشعائر على التحكم بالفكر وتوجيهه وفق الرؤى التي تريد.

(1) المصدر نفسه: 136

(2) في تفسيره (التفسير الكبير) وسبب اختياره لهذا التفسير يذكر أركون إن هذا التفسير يقدم لنا امتيازات إستراتيجية واضحة إذا ما اعتمدناه كنقطة انطلاق وأنه جمع أهم ما أنتجه الجهد التفسيري خلال القرون الهجرية الستة الأولى السابقة له. القرآن من التفسير/137

(3) المصدر نفسه: 137

(4) المصدر نفسه: 139

- النسق الرمزي (أو الشيفرة الرمزية) وفيه يرى أن القرآن يحفز على الفكر كما يحفز على الخيال إلا أن عمل الخيال قد سُفه في الإسلام.
- النسق الثقافي (أو الشيفرة الثقافية) وفيه استخدم خلاصة العلم العربي لكي يصل إلى المعنى بكل الوسائل الممكنة مع توجيهه لهذه الوسائل باتجاه خدمة مذهبه الديني.
- النسق التأويلي أو الباحني: وهذا القانون هو الأهم من وجهة نظر المفسر لانّ جميع الإنساق السابقة تسير باتجاهه وتتلاقى حوله لكي تتوصل إلى المعنى الأخير للنص القرآني[1].

والملاحظ من خلال هذا الطرح وباعتماده آليتي اللحظة التاريخية بما احتوت عليه من القوانين والأنساق سالفة الذكر، واللحظة الثابتة الانتروبولوجية لم يجد البحث ما يشير إلى مقدار التطابق بين النص الأصلي والنص المتفرع عنه ولم يبين هدفه الذي من أجله وضعت هذه الدراسة العلائقية التي أراد من خلالها بيان نقاط الالتقاء والاختلاف ما بين القراءات السابقة والقراءات الحديثة ثم أن هذه القراءة لو جاءت مطابقة لغاياتها وأهدافه وكانت نتائجها حصيلة لمقدمتها التي وضعت لكانت هذه القراءة قراءة النخبة أو قراءة تخصصية إذا أن فائدتها تكون مقتصرة على مجموعة من الناس من ذوي الاختصاص وأصحاب الثقافة العالية وهذا الأمر ربما يكون غير مجد لان القرآن كتاب هداية ورحمة لعامة الناس والتعامل مع مفرداته لم يقتصر على فئة دون أخرى بل هو لعموم البشر، من هنا تكون هذه القراءة نوعية تعنى بطبقة دون الطبقات الأخرى.

من هنا ومن خلال ما طرحه البحث خلص للنتائج الآتية:

- الغالب على قراءات أركون وبحوثه نزع هالة التقديس من الكتاب المقدس فهو يدعو إلى فتح حدود المحرمات وتحويلها إلى ساحة مباحة للجميع للخوض فيها ومقاربتها بحسب المطق العلماني الذي لا يعترف بالمقدس أي ((الدعوة إلى إزالة التقديس من الفكر الإسلامي على غرار الفكر المسيحي))[2] فهو

(1) ينظر القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب: 137 -139.

(2) القرآن الكريم والقراءة الحداثية: د. الحسن العباقي، دار صفحات للدراسات والنشر 2009م، ص 53.

يقفز على النص القرآني ويحاول ربطه بالزمن الطبيعي حتى يفرغه من كل حمولة قدسية ويجعل منه مجرد إطار لغوي لتواصلٍ عبدي، الغرض منه نقل الآيات من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري حتى تصبح المماثلة اللغوية بين القرآن وغيره من النصوص البشرية وهذا ما أطلق عليه الدكتور طه عبد الرحمن بـ ((خطة التأنيس))[1].

- يعمد أركون في قراءته إلى استبدال بعض المصطلحات المتعارف عليها عند من تعامل مع النص القرآني قراءةً وتفسيراً قديماً وحديثاً. فهو يعمد إلى استعمال مصطلح (الخطاب النبوي) مكان مصطلح (الخطاب الإلهي) ومصطلح (الظاهرة القرآنية) مكان المصطلح (نزول القرآن) ومصطلح (المدونة الكبرى) مكان مصطلح (القرآن الكريم) ومصطلح (العبارة) مكان ((الآية))[2] يحسب البحث ان هذا التغيير والاستبدال ما هو إلاّ وجه من وجوه نزع القدسية عن النص المقدس لان ما تألفه الناس واعتادوا عليه وما أخذ حيزاً قدسياً في نفوسهم وأفكارهم هي تلك المصطلحات القديمة التي حاول استبدالها أركون في قراءته وبهذا يحاول أن يخادع ويراوغ المتلقي في أن ما يطرحه ليس ذلك المقدس المتربع على عرش قلوب الناس وأفكارهم.
- يتعامل مع النص القرآني بكل وسائل النظر والبحث التي توفرها المنهجيات والنظريات الحديثة، مع العلم انها جميعاً وافدة من واقع مغاير اجتماعياً وقيمياً ودينياً فهو اعتمد اعتماداً كلياً على المصادر الحديثة كمصادر بديلة عن المصادر القديمة على غرار دراسة سائر الأديان لا بل جعل في بعض الموارد قطيعة كلية مع مناهج البحث التراثية وتجاهل جهود السابقين، والغرض على ما يبدو من تسليط المناهج والنظريات الحديثة على الآيات القرآنية هو نزع الغيبية منها وبذا تنتهي ((إلى تقرير المماثلة الدينية بين القرآن وسواه من النصوص الدينية))[3] ويبدو لمبحث أن ما يريده أصحاب هذا الاتجاه – فضلا عن إخضاع النص القرآني لأسئلة

(1) روح الحداثة: طه عبد الرحمن: 205.
(2) ينظر: القرآن من التفسير الموروث: 5 و11 و145 وغيرها
(3) روح الحداثة: د. طه عبد الرحمن: 205

الحداثة وإشكالاتها النقدية المتعلقة بالنصوص المقدسة – هو عزل النص القرآني عن شبكة النصوص التفسيرية التي أحاطت به، وأصبحت من ثم مدخلاً لفهمه ثم لم يبق أمامه إلا الاملاءات التي تمليها عليه هذه القراءة الحديثة.

- اثر ما بين التفاسير القديمة أو القراءات القديمة للنص القرآني والقراءات الحديثة مثل قراءة محمد أركون أن التفاسير القديمة نابعة عن إيمان واعتقاد في حين هذه القراءة الحداثية لم تكن كتلك القراءة بل تمارس حالة النقد على النص القرآني.
- إستراتيجية التفسير عند أركون تتميز بعدم التزامها بمنهج معين فهي خليط من المنهج الألسني السيميائي والمنهج النقدي التأريخي وكذلك منهج المقاربة الانتروبولوجية فضلاً عن القراءة التأويلية للنصوص. ثم أن هذه الإستراتيجية في تعاملها مع هذه النظريات والمناهج تأخذها وكأنها حقائق ثابتة وليست كما هو الحال مع نظريات يمكن أن تخضع لمبدأ الصحيح والخطأ.
- تنطلق هذه القراءة من أيدلوجية مستقرة في فكر المؤلف وهي الدعوة إلى العلمانية ولم يكن يخفي هذه الدعوة بل صرح بها من إن دعوته لاستخدام العلمنة في العالم الإسلامي هي ليست مضادة للدين، إنما فقط هي مضادة لاستخدام الدين لأغراض سلطوية لأنه كما يعتقد إن الإسلام لم يعد ديناً في عصرنا الحاضر وإنما أصبح أيدلوجية سياسية تزاود عليها قوى السلطة والمعارضة[1].

(1) ينظر: الإسلام، أوربا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة: 203.