جامعة المسيلة
كلية الآداب و العلوم الاجتماعية
قسم اللغة العربية و آدابها

الرقم التسلسلي.....

المقاربة السيميائية
في تحليل الخطاب القرآني عند محمد أركون
– سورة الفاتحة – نموذجا

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير

تخصص: أدب عربي فرع: نقد عربي حديث

إعداد الطالب :
- هشام مداقين

لجنة المناقشة :

د. مصطفى البشير قط	أ.التعليم العالي	جامعة المسيلة	رئيسا
د. عباس بن يحي	أ. محاضر	جامعة المسيلة	مشرفا ومقررا
د. البشير تاوريرت	أ.محاضر	جامعة بسكرة	ممتحنا
د. عبد الغني بارة	أ.محاضر	جامعة سطيف	ممتحنا

الموسم الجامعي 2010/2009

إهداء

إلى والدي... برا وإحسانا

إلى أساتذتي ومعلمي...تبجيلا وعرفانا

إلى هرم الفكر العربي عملاق المغرب محمد عابد الجابري رحمه الله .

مقدمة

مقدمـــــــة

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه والتابعين وبعد :

رغم التطور الكبير الذي حظي به النقد العربي المعاصر خاصة في العقود الأخيرة نتيجة انفتاحه على منتجات النقد الغربي بمختلف اتجاهاته وتفرعاته، وما تلا ذلك من حركة نقدية واسعة أفرزت الكثير من البحوث، والدراسات في شتى الخطابات المطروحة إلا أن حظ الخطاب القرآني من هذا الحراك النقدي كان أقل شأنا إذا ما قورن بالشعر أو السرد، وحتى الدراسات المهمة التي قدمت في حقل الخطاب القرآني لم ترق إلى مستوى تنظيري يستوعب الخصائص الكلية لبنية النص القرآني، وفي مقابل ذلك كانت هناك بعض المحاولات الجادة لعرض النص القرآني على مختلف المنتجات النقدية الحديثة لعل أبرزها أبحاث الدكتور محمد أركون الذي كان سباقا إلى تطبيق المنهج الغربي ومسائلة الخطاب القرآني من منظور ما تقدمه الساحة الغربية من آليات ووسائل منهجية .

وعندما نتحدث عن السبق فإننا نتحدث عن عرضه للمنهج الألسني السيميائي وتطبيقه مباشرة على النص القرآني في كتابه قراءات القرآن الصادر سنة 1982، وكتابه القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، وأهم كتبه في هذا الباب هو كتاب الفكر الإسلامي قراءة علمية الذي طبق فيه المنهج السميائي على سورة التوبة وهذا المنهج سيكون مدار بحثنا في جانبه التنظيري والإجرائي عند أركون .

والحديث عن المنهج هو بالضرورة حديث عن النص، وهذه الثنائية أو الجدلية إلى حد ما قد تفرض بعض الحدود أو التنازلات سواء نصية أو منهجية من أجل الوصول إلى النتيجة المرجوة، ولكن المنهج في بعض الأحيان بطابعه السلطوي العلمي المجرد يفرض مراجعة كلية للمفهوم التقليدي للنص من أجل إخضاعه وتطويعه.

****

و قد يكون الموضوع في حد ذاته يشكل إشكالية من نوع خاص وذلك لتعلقه بالنص القرآني الذي يفرض حدودا قبلية في التعامل معه والذي لم يزل يطرح العديد من الإشكاليات منذ نزوله وتحريكه لآليات العقل العربي واختلاف المذاهب والفرق في التعامل معه بالتفسير والتأويل والاستدلال ، وعندما نقول النص القرآني في المناهج النقدية فإننا لا نتحرج من ذلك إذ لا نعني المفهوم التقليدي للنقد رغم أن القدماء

تعاملوا مع القرآن تعاملا نقديا، إلا أن إكبار وإجلال القرآن منع من إطلاق هذا المصطلح على الدراسات الأدبية التي اشتغلت بالقرآن.

في حين أن النقد بالمفهوم المعاصر أصبح ضربا من القراءة التي تبحث في أنظمة النص اللغوية وبناه المعرفية في كيفية إنتاج المعنى وقواعد تشكيل الخطاب، وبالتالي فإن النقد لم يعد تقويما بقدر ما أصبح قراءة واكتشاف.

وعلى هذا الأساس فإن الإشكالية التي تطرح نفسها في هذا السياق هي :

- هل يمكن لطبيعة النص القرآني الممتاز وبلاغة نظمه المخصوص أن يكون محلا لمنهج أجنبي عنه رغم ما يفرضه هذا المنهج من تنازلات نصية ؟

و هل الالتزام بالمنهج والصرامة العلمية عند محمد أركون قد يكون مبررا لإعادة صياغة مفهوم جديد للنص القرآني؟

ومن هذا المنطلق يمكن تلخيص الإشكالية في التساؤلات الرئيسية التالية:

- كيف تلقى أركون المناهج الغربية بما فيها المنهج السيميائي، وما هو تصوره لهذا المنهج؟

- ما هي محددات الخطاب القرآني عند أركون وكيف فهم أركون الخطاب القرآني؟

- كيف أجرى أركون المنهج السيميائي على سورة الفاتحة وما هي نتائج هذا الإجراء ؟

كما يمكن إيراد بعض التساؤلات الأخرى منها :

- هل الالتزام بالمنهج يعني التضحية بالنص ((المنهج على حساب النص)) ؟

وطبقا لمركزية القرآن في الفكر العربي والإسلامي ومعطيات الحداثة والمعاصرة .

- هل يمكن معالجة القرآن بطرائق جديدة غير تقليدية قد تساهم في إثراء الحقل الدلالي القرآني وإعادة الحيوية للدراسات الأدبية القرآنية من منظور جديد ؟

****

و تكمن أهمية الموضوع في تعلقها بالنص القرآني وأسلوبه الراقي إذ لا يخفى علينا ما يشكله هذا النص من دور محوري في تطور الدراسات اللغوية والبلاغية والنقدية في التراث القديم على وجه الخصوص وإنتاجه لمختلف القضايا والنظريات في البلاغة والنقد والتي كان القرآن ميدانها وملهمها الأول .

وهذه الأهمية تتشكل أيضا من قيمة النص القرآني في حد ذاته باعتباره نصا مقدسا من جهة، وبما يشكله من ثقل تاريخي ومعرفي في الضمير الجمعي للأمة الإسلامية من جهة أخرى .

كما يمكن إضافة قيمة أخرى وهو تعلق هذا النص بقراءة معاصرة له قراءة غير تقليدية تماما، تستعمل أساليب وطرائق غير مألوفة في تاريخ هذا النص وتفرض منطلقات أخرى في التعامل معه مما يثير أو قد يستفز المتلقي أحيانا .

ويكتسي الموضوع أهمية منهجية بالغة في ظل حديثنا عن منهج نقدي معاصر مثل المنهج السيميائي وتطبيقاته المختلفة على نص غير اعتيادي مثل النص القرآني، وعرض هذه المسألة منهجيا في بحث أكاديمي من مستوى رسالة علمية، بعيدا عن الأحكام المسبقة الغير مبررة وبعيدا عن الحديث في مستوى المسكوت عنه أو الممنوع، حول هذه المسألة .

وبحث إمكانية عرض هذه المواضيع على الباحثين والدارسين الجامعيين، والخروج بنتائج مثمرة أكثر ايجابية من وضعها في خانة الإقصاء .

وللموضوع أهمية فكرية خاصة وذلك لتعلقه بقضية الحداثة وموقفنا من ذاتنا ونظرتنا للآخر، في تعاملنا مع التراث، وفي اتصالنا بمعطيات الواقع ومنتجات الغرب الحداثية والعلمية، وبحث إمكانية استثمار المنتج الغربي على التراث العربي من أجل المواكبة والتحديث .

****

ومن أهم أسباب اختياري هذا الموضوع رغبتي في استكمال البحث حول الخطاب القرآني الذي كنت قد بدأته في التحضير لشهادة الليسانس حول الخلاف في تأويل نصوص القرآن والسنة عند القدماء وأثره على الاتجاه العقدي حيث أتيح لي في باب التأويل أن أتعرف على جانب من القراءات المعاصرة للنص القرآني في ظل مناهج جديدة والتي ربطتها طبقا لعنوان الرسالة بتيار الحداثة الذي اجتاح الفكر الغربي وكان له وقعه وصداه على الفكر العربي الذي أراد أن يكون انقلابا كليا على مختلف التصورات والمفاهيم الموروثة بإعادة قراءة التراث قراءة جديدة ومنتجة .

– التعرف عن قرب وبطريقة مباشرة عن كيفية طرح الخطاب القرآني على مائدة الحداثيين العرب ، وبحث آليات تحرك العقل الحداثي من أجل الخروج بتصور قد يكون أقرب إلى العلمية وأبعد عن الأحكام الارتجالية .

– محاولة نقل بعض القضايا الشائكة في الفكر الإسلامي مثل إشكالية تأويل النص القرآني إلى الساحة الأكاديمية والعلمية ومناقشتها بأكثر انفتاح وأكثر جرأة من السجالات الصحفية الاستهلاكية .

- مراجعة المفهوم الحداثي والعلماني للنص القرآني ومحاولة تقويم تجربة أركون بشكل منهجي ونقدي، وذلك بتشجيع القراءات العلمية والمنهجية للقرآن الكريم التي قد تكون أكثر إنتاجا وإرضاء بعيدا عن التأويلات المستهلكة والأحكام المرتجلة التي تصل إلى حد التطرف مما قد تكون وبالا على الفرد والمجتمع.
- محاولة إحياء الحراك الفكري والثقافي والحضاري الذي أحدثه القرآن الكريم في عقل وفهم العربي الأول وذلك بإعادة قراءة القرآن قراءة معاصرة منفتحة ومبدعة بعيدا عن التبعية التراثية والتبعية الغربية وإحياء لروح الأمة العلمية والأدبية بانتشالها من الظلمات ومحاولة إرجاعها إلى ساحة الريادة والقيادة .

****

ولا يمكن بالطبع حصر كل الدراسات التي عرضت للخطاب القرآني تحليلا وتأويلا من وجهة نظر المناهج الحداثية، إذ أن هذا الموضوع لا يهدف إلى تطبيق أحد المناهج الغربية على الخطاب القرآني بقدر ما يهدف إلى معاينة أحد التطبيقات المطروحة في هذا الجانب، ذلك أن هذه الدراسة مع أنها دراسة نقدية إلا أنها تعنى بنقد النقد ، أي محاولة معاينة التجربة النقدية في تحليل الخطاب القرآني عند محمد أركون وذلك من خلال سورة الفاتحة، وعلى حسب علمنا لا توجد دراسة مستقلة لأركون تعاين على مستوى التنظير والإجراء ما نحن بصدده، إلا أن الدراسات المنجزة في نقد أركون بصفة شاملة متوفرة وبكثرة منها نقد النص لعلي حرب، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون لمختار الفجاري ، الخطاب والتأويل لنصر حامد أبو زيد .. وغيرها .

وبالنسبة لمصادر ومراجع هذا البحث فقد اعتمدت بالتحديد على أهم مصادر أركون في ذلك وهي:

- القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني .
- الفكر الإسلامي قراءة علمية .
- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل .
- مقال بمجلة الأصالة: الإسلام التاريخية والتقدم ..وغيرها.

أما بالنسبة للمراجع التي عرضت لأركون فنذكر من أهمها بالإضافة إلى ما سبق ذكره :

- روح الحداثة لطه عبد الرحمن .
- الحداثة في فكر محمد أركون لفارح مسرحي .
- العرب والتفكيك لإدريس هاني مقال بمجلة الكلمة..وغيرها.

وفيما يخص المراجع المتعلقة بالمنهج فقد استعنت بـــ مقال في مجلة فصول لأمينة رشيد بعنوان "السيميوطيقا مفاهيم وأبعاد " وكذلك كتاب سعيد بن كراد "السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها"، ومقدمة رشيد بن ملك في السيمياء السردية..وغيرها.

****

ومن أهم الصعوبات التي واجهتني في هذا البحث :

- كثافة المادة العلمية المتصلة بموضوع البحث، سواء أ تعلق الأمر بمصادر أركون التي من غير الممكن إن لم يكن مستحيلا الإحاطة بها خاصة إذا كان أركون لا يزال ينتج، أم المراجع المختلفة التي كتبت عن أركون و يسكنها هاجس التحديث والحداثة مثل أركون .
- صعوبة فهم الخطاب الأركوني بالنسبة لقرائه نتيجة الحشد الهائل للمصطلحات والعلوم الغربية في نصه التي لا ينازعه فيها أحد بشهادة أقرانه، فكيف هو الحال بمن هو دونهم .
- تفرع الموضوع وانفتاحه على القديم والحديث وتلونه بين حقول المعرفة الإنسانية التراثية الشرعية ، قرآن وعلومه، فقه وأصولة ، عقائد ، أديان ، فلسفة ، تاريخ ، استشراق ..
- حساسية الموضوع وخطورته خاصة إذا تعلق بالقرآن الكريم باعتباره نصا مقدسا .

****

وقد اعتمت في هذا البحث حسب ما تقتضيه طبيعة الدراسة وموضوعها على المناهج التالية:

- اتبعت المنهج الوصفي والتحليلي من أجل عرض أفكار أركون وأرائه فيما يخص موقفه من المناهج الغربية والخطاب القرآني خاصة في الفصل الأول .
- كما اعتمدت على مقارنة آراء أركون بغيرها وذلك بوضع الآراء التي تتفق معه وتعارضه في خضم خطابه، ونقده بها خاصة في الفصل الثاني .
- أخذت حساسية الموضوع بعين الاعتبار، لذلك تجنبت الأحكام الشخصية والاعتقادية قدر الإمكان.
- حاولت التركيز في نقد أركون على المراجع التي تنتمي إلى بيئة الحداثة، متجنبا النقد الشرعي والأيديولوجي، مبالغة في الإقناع ومحافظة على الخصائص العلمية للبحث .
- كما حاولت تجنبت الشروح والحواشي في الهامش مكتفيا بإحالة القارئ على المصدر أو المرجع الذي رجعت إليه .

- لم ألتزم في البحث بتوحيد المصطلح وذلك لاختلافه بين المراجع التي نقلت منها، فلا يستغرب القارئ إن وجد ما يقابل linguistique : الألسنية ، اللسانيات، علم اللغة..أوSémiotique:

السيمياء، السيميائية ، السيميوطيقا..وكذلكAnthropologie : الأنثروبولوجيا ، الأناسة ، علم الإنسان..وغيرها.

- رغم تبني أركون لمصطلح الخطاب Discours ، وتفضيله على مصطلح نص Texet ، في توصيفه للقرآن الكريم وتسميته بالخطاب القرآني إلا أني لم أجد حرجا في نعت القرآن الكريم بالخطاب أو بالنص القرآني لعلمي أن مصطلح الخطاب لا يلغي مصطلح النص .

****

وبعد ضبط الإشكالية وتحديد المنهج ، وأهم العناصر المناسبة لاستكمال البحث وبعد استشارة أستاذي المشرف كانت الخطة كالتالي :

عنوان البحث : **المقاربة السيميائية في تحليل الخطاب القرآني عند محمد أركون**

– سورة الفاتحة نموذجا –

مقدمة: الموضوع ومحاوره الأساسية

تمهيد : تلقي النص القرآني في النقد المعاصر

الفصل الأول: قراءة محمد أركون للمناهج الغربية

I -مشروع الإسلاميات التطبيقية

II –أولوية المقاربة السيميائية

III- آليات المنهج السيميائي

الفصل الثاني : تطبيق أركون للمقاربة السيميائية على سورة الفاتحة

I – محددات الخطاب القرآني عند أركون

II – قراءة سورة الفاتحة

III – نقد قراءة أركون للفاتحة

خاتمة: نتائج البحث

قائمة المصادر والمراجع

فهرس الموضوعات

ولعله من شر البلية أن يتعرض مثلي لمثل هذه المهمة الجسيمة، ويتقحم مثل هذا السبيل الوعر، مع قلة بضاعته وضعف آلته، ويتطفل على موائد البحث العلمي رغم قصور باعه وقعود همته على أن حافزه أن عون الله ميسور لمن سأله، وعزاؤه أنه يجد من يأخذ بيده ويقيل عثرته من العلماء الفضلاء والأساتذة النبلاء .

فلا يفوتني أن أتقدم بجزل شكري وعظيم امتناني إلى أستاذي المشرف الدكتور عباس بن يحي الذي كان نعم المرشد ونعم المعين و إلى السادة الأساتذة أعضاء لجنة المناقشة الذين تكرموا علي بقراءة هذه الصفحات .

وبالله التوفيق وعليه قصد السبيل .

تمهيد :

تلقي النص القرآني في النقد المعاصر

تمهيـــــــــــــد:تلقي النص القرآني في النقد المعاصر

لا يخفى على كثير من الباحثين والدارسين القدماء منهم والمحدثين ما كان للقرآن الكريم من أمر عظيم في تطور النقد العربي القديم إلى جانب تأثيره البالغ في الدراسات اللغوية والبلاغية و الأدبية , منذ ظهور المصنفات الأولى في هذا الباب بدء بكتاب مجاز القرآن لأبي عبيدة معمر بن المــثنى وكتـــاب معاني القرآن للفرّاء في حقل التفسير ثم كتابات الجاحظ وابن قتيبة في التأسيس للبيان العربي, وما أثارته قضية إعجاز القرآن الكريم من حركة علمية نشطة في ضوء تفسير إعجازية النظم القرآني وسموه علـــى اللسان العربي, وذلك عند الواسطي والرماني والخطابي ثم أبي بكر الباقلاني انتهاء بزبدة ما توصل إليـــه عبد القاهرة الجرجاني في كتابي الدلائل والأسرار.

ورغم أنّ مجمل هذه الإسهامات تدخل في صميم الدراسات النقدية للقرآن الكريم إلا أنّه « تأدبا مع القرآن الكريم نفضل له اسما آخر من الأسماء التي أطلقتها الثقافة العربية على هذه الدراســات»"[1] . وهو رأي محمد أحمد خلف الله حيث يقول أيضا عن هذه الدراسات : « وظـــاهر أنهـــا في صـــميمها دراسات نقدية من الطراز الأول فهي تعتمد على بحث الأساليب وتعمق أسرار البلاغة والموازنـــة بـــين الكلام الرفيع».[2]

إلا أنها بعد عبد القاهر نهاية القرن الخامس بالتحديد عرفت هذه الدراسات تدهورا وتقهقـــرا , حيث لم تخرج عن دائرة الشروح والاختصارات والحواشي التي زادت مـــن انحطـــاط النقـــد والأدب وركوده دون أن ننكر الطبيعة الخاصة لبعض الأعمال التي كانت بعد عبد القاهر مثل جهود الـــرازي ، والزمخشري، وابن الأثير، إلى حين النهضة الأدبية التي أعيد فيها بعث هذه الدراسات من جديد والملاحظ أن حركة النص القرآني في النقد الحديث لم تكن أقل نشاطا منه في النقد القديم حيث شهدت الحركـــة النقدية الحديثة مرحلتين أساسيتين تمثلت الأولى في محاولة الرجوع إلى القديم ونـــبش التـــراث النقـــدي والأدبي بإعادة تحقيق ونشر أهم المخطوطات كما نلمس ذلك أيضا في حركة التأريخ لـــلأدب والنقـــد

[1] – محمد زغلول سلام : أثر القرآن الكريم في تطور النقد العربي إلى آخر القرن الرابع الهجري , القاهرة , دار المعارف , ط3 , (د, ت), ص.10

2– المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

عموما ... وتتمثل المرحلة الثانية في ظهور دراسات جديدة ومستقلة للنص القرآني رغم اختلاف هـــذه الدراسات من حيث الفهم والأهمية من باحث لآخر واختلاف الحقول التي اشتغلت بها .

ويمكن تقسيم الدراسات النقدية الحديثة للقرآن الكريم إلى قسمين من أجل الوصول إلى ماله صلة مباشرة بهذا البحث :

1- النص القرآني في النقد العربي الحديث " القراءات المحافظة"

2- ثورة الحداثة والقراءات الحداثية للنص القرآني.

1- القراءات المحافظة:

يرجع كثير من الباحثين المشتغلين بظاهرة النص القرآني أولى بذور التجديد في قراءة هذا الـــنص إلى الرائد محمد عبده[1] ودعواته إلى إعادة النظر في التراث باعتباره معطى غير كاف و ترك الزعم القائــل بأن المتقدمين لم يتركوا للمتأخرين ما يضيفوه حول هذا « ولو صح هذا القول لصار طلب التفسير عبثا لا طائل من ورائه وهو مخالف لما عليه إجماع الأمة »[2] ومخالف للنص القرآني نفسه الذي يـــدعو إلى التدبر والتفكير والتأمل .

وكذلك دعوات أمين الخولي التي تأتي في سياق محاولة تأسيسه لمنهج جديد في التفسير يتخـــذ من الجانب اللغوي أهم مدخل في ذلك بل هو المقصد الأول والغرض الأسبق من حيـــث أن القـــرآن الكريم هو كتاب العربية الأكبر وأثرها الأدبي الأعظم[3] ،حيث أن هذا الجانب هو أولى وأسمى حـــتى من الاعتبارات الدينية والعقدية، إذ أن تلمس القيمة الجمالية والأدبية لهذا الأثر الأدبي العظيم هو الموصل إلى حقيقة أنه وحي وإعجاز وليس العكس، ولا شك أن منزلة القرآن لا تعرف إلا من خلال مكانتة في اللغة دون أن يقوم ذلك على شيء من الإيمان بصفة دينية للكتاب أو تصديق خاص لعقيدة فيه[4] ، وقد سارت بنت الشاطئ"عائشة عبد الرحمن" على نهج زوجها محاولة استكمال ما قد بدأه بتركيزها علـــى الطبيعة البيانية للنص القرآني في كتابها التفسير البياني للقرآن الكريم إذ تقول في صدد تبريرهـــا لهـــذا

[1] – محمد أحمد الأشقر : الدراسات الأدبية لأسلوب القرآن الكريم في العصر الحديث، دار وائل للنشر ، ط1 ،2003،ص41.

[2] – محمد عبده : مشكلات القرآن الكريم و تفسير سورة الفاتحة ، بيروت ، مكتبة الحياة ، (د.ت)، ص12.

[3] – مصطفى الصاوي الجويني: التفسير الأدبي للنص القرآني ، القاهرة، دار المعرفة الجامعية ، 1998 ،ص34.

[4] – المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

النهج أن الظروف السياسية والمذهبية التاريخية ودخول الروايات الإسرائيلية في التفسير والبيان أبعدت المفسرين عن تذوق النص القرآني تذوقا سليما يقوم على أصالة بيان العرب ونقاوته ، لذلك فقد كانت بنت الشاطئ من أبرز الداعين إلى نقل القرآن الكريم من ميدان التفسير إلى ميدان مستقل بابتداع منهج جديد وهو المنهج البياني[1]، كما لا يمكن أن نغفل ما قدمه كل من صاحب المنار محمد رشيد رضا(الوحي المحمدي) وصاحب الظلال، وكذلك ما أضافه الطاهر بن عاشور في (التحرير والتنوير) من إسهامات تجديدية في ميدان التفسير، وكذلك محاولات بعض النقاد في الدراسة الأدبية وبالأخص أعمال كل من مصطفى صادق الرافعي في كتابه (إعجاز القرآن والسنة النبوية)، وكذلك محاولة سيد قطب في(التصوير)، ومحمد دراز في (النبأ العظيم) وشكري عياد في (يوم الحساب في القرآن) ومحمد أحمد خلف الله في (الفن القصصي في القرآن) وغيرها ..

وإن كانت كل هذه الآراء والإسهامات تدخل في إطار التجديد والقراءة الحديثة إلا أنها تنتمي في معظمها إلى التيار المحافظ، وجل ما قيل حول النظم القرآني سواء عند المفسرين أو عند النقاد مثل الرافعي، وقطب لا يعدو إلا امتدادا لما قرره الجاحظ والجرجاني وغيرهما في القراءة القديمة رغم الملامح المعاصرة التي تطبعها، كما لا يفوتنا أن نشير إلى إسهامات بعض المستشرقين في هذا الميدان التي لا تقل أهمية وذلك في أبحاث غولدسيهر Goldziher، وبلاشير Blachere، وبروكلمان Brockelman وغيرهم كثير..دون إغفال الجوانب السلبية التي تؤخذ على المستشرقين والتي سنعود إليها في الجانب النظري، ولكن على الجانب الآخر فإن مفهوم التجديد في قراءة القرآن الكريم يحتمل معنى مختلفا تماما على سابقه، فالتجديد بالمفهوم الحداثي يعني تجاوز القديم وإعادة تفكيكه، وذلك بفرض مراجعة كلية لمفهوم النص قبل المنهج، وماهية القرآن قبل القراءة وهي ما تسمى بالقراءات الحداثية.

[1] – عائشة عبد الرحمن : التفسير البياني للقرآن الكريم ، بيروت ، دار المعارف، ط7 ، 1990، ج1 ،ص14.

- القراءات الحداثية للقرآن الكريم :

لا يمكن الحديث عن تلقي القرآن في مناهج النقد المعاصر دون الحديث عن مفهوم الحداثة الذي كان مؤسسا لكل أشكال القراءة المعاصر لنص القرآن الكريم باعتبار أن الحداثة قائمة على أساس معارضتها للتراث فهي « تصور جديد للعالم مختلف كليا عن التصور التقليدي »[1] إذ « هي حركة قائمة على إحداث قطيعة مع كل ما هو تقليدي »[2] . وإذا كان التراث بمفهوم عام يمكن تجاوزه فإن الإشكالية التي يواجهها الحداثيون هي : هل يمكن تجاوز التراث المقدس ؟

من حيث أن مفهوم المقدس في التصور العربي ليس إلا النص القرآني بكل أبعاده ، فهل يمكن استبعاد هذا النص من حركة النقد الحداثي الذي أصبح من أهم أسلحة الحداثة حيث أصبح النقد الآلية المثالية للتعامل مع جميع المعطيات بما في ذلك الدين، والنص، التاريخ، والفكر، والعقل، والواقع .. ولا يسلم النقد حتى من ذاته ولذلك ظهر مصطلح نقد النقد[3].

وقد كان استفحال حركة النقد مصاحبا لثورة المناهج التي ظهرت في القرن بسبب ازدهار العلوم الإنسانية واختلاف موضوعاتها وطبيعتها التي أسست لشرعية اختلاف المناهج تبعا لذلك ، بالإضافة إلى مناهج العلوم الإنسانية ومناهج النقد الأدبي فقد كان لمنتجات علم اللسانيات، والآليات المنهجية الجديدة مثل علم تحليل الخطاب، وعلم النص، وانفتاح ذلك كله على الفلسفة، والتاريخ، والمجتمع والثقافة، والدين، والمقدس.. أثر كبير على الحركة الفكرية والأدبية العربية التي لم تكن بمعزل عن هذا الغليان الفكري, ولذلك لم يتحرج الكثير من الأدباء والمفكرين العرب في تطبيق هذه المناهج على النص العربي بل إلى أكثر من ذلك على أول نص عربي وهو القرآن, ولعل أول اختبار للوعي واليقين العربي كان على يد طه حسين في كتابه" في الشعر الجاهلي" الذي يعتبر خطوته في هذا البحث مغامرة ومجازفة كبيرة حيث يقول في سياق حديثه عن منهج الشك الديكارتي الذي تبناه: « وأريد أن أصطنع في الأدب هذا المنهج الذي استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث ,

[1] – محمد سبيلا : الحداثة وما بعد الحداثة ،الدار البيضاء، دار توبقال، ط1 ،2000،ص63.

[2] – المرجع نفسه ،ص23.

[3] – حسن حنفي :هل النقد وقف على الحضارة الغربية ،(فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي)،الجمعية الفلسفية المصرية،بيروت،مركز دراسات الوحدة العربية،ص19.

والناس جميعا يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هي أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل , وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلوا تاما .. نعم يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربي أن ننسى قوميتنا وكل شخصياتنا وأن ننسى ديننا وكل ما يتصل به.. »[1] .

والإشكالية ليست في القول بانتحال الشعر الجاهلي بقدر ما هي في آثار هذا القول على القرآن ووثوقيته كنص، وهذا ما أشعل الساحة العربية مشرقا ومغربا وهو ما كان يخشاه طه حسين ورغم كل هذه الممانعة والمعارضة التي تعرض لها طه حسين إلا أنه في التيار الآخر أو الحداثين العرب الذين جاؤوا من بعد يعتبر الفدائي الأول في طريق التنوير و التجديد العربي, أما بعد ذلك فطمّ الوادي على القرى ووصل الفكر الحداثي العربي إلى تجاوز المنهج والقراءة إلى أصل القرآن في حد ذاته وإعادة تحديد ماهيته ومفهومه .

ولا شك عند بعض الباحثين[2] أن الدراسات القرآنية الحديثة قائمة على توجهين يشكلان عائقا في سبيل بناء قراءة علمية وموضوعية وهما :

- موقف أهل التسليم والإيمان الذي نصب نفسه مدافعا عن النص القرآني ومتحدثا باسمه برد كل قراءة مخالفة للأصول التي وضعها القدماء .سواء مناهج المفسرين أو ضوابط الأصوليين .
- موقف الطعن في وثوقية النص القرآني من أهل الاستشراق وغيرهم .

وأكيد أن الطبيعة الإشكالية للنص القرآني منذ نزوله واعتباره وحيا إلهيا مطلقا يسمو على النسبي والزمني ومحاولة القدماء ترسيخ هذا الجانب تجعل من التفكير في أي منهج قرائي جديد مساسا بهذا الجانب المقدس وإنزالا للقرآن الكريم من وضعه الإلهي المقدس إلى الوضع البشري، وهو ما يتعارض مع النص القرآني في حد ذاته الذي يصف نفسه أنه :"بلسان عربي مبين" أي بلغة بشرية، والذي يربط فيه قضية إعجازه من خلال أنه وحي بالجانب اللغوي والبياني الذي لا يمكن إدراكه إلا بالرجوع إلى السمات الخاصة للغة العربية، وإذا كان القرآن الكريم ذو طابع أزلي وصالح لكل زمان ومكان يقتضي بذلك أنه مفتوح على كل السياقات والتأويلات التي يرتفع عنها و يحتويها دون التماهي فيها، مما يؤكد على تعدد القراءة وتنوعها كون القراءة هي عملية التمثل البشري للوحي والمقدس في الواقع والمكان« وفي هذه

---

[1] – نقلا عن أحمد عثمان: في الشعر الجاهلي واللغة العربية ،القاهرة، مكتبة الشروق ،(د،ت)، ص12.

[2] – المنصف بن عبد الجليل:في قراءة النص الديني(المنهج الأنثروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي)،تونس ، الدار التونسية للنشر،ط2، 1990، ص46.

النقطة بالذات يقع التواصل بين كلام الله المقدس والعالم البشري فالوحي متجسما في اللفظ هو الكـــلام المترل والقراءة إنما هي إنجاز النص فهي التمثل البشري للوحي وليس لكل تمثل إلا أن يتلبس بمقتضـــيات الآن والمكان ومعطياقما المتشابكة جبرا لا اختيارا »[1]، وإذا كانت مجرد الدعوى إلى قراءة جديدة للنص القرآني تعتبر مشكلة، فإن طرح هذه القراءة من منظور المنتجات الغربية في مجال المنهج والنص يعد أكثر من إشكالية، إلا أن هذا الطرح قد وطد أركانه في الساحة النقدية العربية المعاصرة ولم يعد هناك مـــن مفر في مناقشته ومسائلته .

ولعل محمد أركون من الأوائل الذين حاولوا درس القرآن بصياغة جديدة تقوم علـــى مراجعـــة كليـــة للمفهوم من خلال النص والتطبيق من خلال المنهج, وهناك الكثير من النماذج المشابهة التي تنتمي لنفس البيئة لعل أبرزها أدونيس، ونصر حامد أبو زيد، وحسن حنفي على غرار أركون.

أدونيس وآفاق الكتابة :

يعد أدونيس من أعلام الحداثيين العرب وأكثرهم شهرة بين أقرنائه في بحثه المطـــول والمشـــهور حول الثابت والمتحول وجدلية الإتباع والابتداع عند العرب الذي استطاع من خلاله توصيف الواقـــع التراثي العربي والتأسيس له من خلال جزئه الأول " العودة إلى الأصول 1974" ثم بعد ذلك اســـتنتاج أهم السمات التي يقوم عليها التراث في الجزء الثاني تحت عنوان " تأصـــيل الأصـــول 1977" ثم قـــام أدونيس بعد ذلك بطرح البديل في جزئه الأخير تحت عنوان " صدمة الحداثة 1979 " .

ويعتبر أدونيس أن الأمة العربية هي أمة نص أو أمة نصانية لأن القرآن الكريم هو أول نص عربي مكتوب وهو النص الذي نقل العرب من البداوة إلى المدنية وإليه يعود الفضل كونه مصدر الحداثة العربية الأولى« فالقرآن نهاية الارتجال والبداهة, وهو بمعنى آخر نهاية البداوة وبدء المدنية .. القرآن إبداع للعالم بالوحي وتأسيس له بالكتابة .. هذه الكتابة تأسيس لكل كتابة بعدها ..»[2] .

[1] – كمال عمران ، الباجي القمرتي: في قراءة النص الديني(جدلية النص والمنهج آيات من سورة لقمان نموذجا) تونس ، الدار التونسية للنشر،ط2، 1990، ص95.

[2] – أدونيس: الثابت والمتحول(بحث في الإبداع والإتباع عند العرب)،بيروت، دار الساقي،ط7، 1994، ج 4،ص19، 20.

وأما عن موقف أدونيس من القرآن في الوقت الحالي فيلخصه قوله : « إن الخطوة الأولى للفكر العربي الجديد هي مساءلة الأصول ذاتها، ومن ثم مساءلة القراءات التي قام بها الأوائل في نقـــد جـــذري وشامل لمنهجها وطبيعة معرفتها, تلك هي المسألة المعرفية الآن.. »[1] .

ومن هنا فإن أدونيس يميز بين قراءتين للقرآن :

- هناك من يقرأ النص الأصل قراءة التصـــاق بحرفيتــه .." ويســـميها أدونـــيس بـــالقراءة الأيديولوجية".
- هناك من يقرأ النص الأصلي عندما تندرج هذه القراءة في إطار الاستقلال الـــذاتي الثقـــافي وتوقيع الهوية والتحرر على الأخص من جميع أشكال الهيمنة الخارجية " قراءة متحررة "[2] .

وهو بذلك لا يلغي القراءة الأولى بقدر ما يدعو إلى البحث عن أسبابها وبواعثها كما يدعو إلى تفعيل القراءة الثانية التي حاول التأسيس لها من خلال كتاب مستقل وهو " النص القرآني و آفـــاق الكتابـــة " الصادر سنة 1993.

نصر حامد أبو زيد ومفهوم النص:

يعد الباحث المصري نصر حامد أبو زيد من أهم المشتغلين بالدراسات القرآنية بغيـــة اختـــراق المغاليق المتراكمة حولها وإعادة بنائها وفق نظرة جديدة تستوعب معطيات الواقع الحداثي ، وقد استرجع أبو زيد جل آرائه وموقفه من القرآن وكيف نتعامل معه في كتابه " مفهوم النص " حيث اعتبر أن أهـــم ما يشتمل عليه القرآن هو طبيعته اللغوية فإن المنهج الأنسب للتعامل مع النص القرآني هو المنهج الألسني . باعتبار أن القرآن منتج ثقافي[3] ونص لغوي قبل كل شيء .

وذهب أبو زيد إلى أبعد من ذلك في ظاهرة النص وظاهرة الوحي وظاهرة النبوة والظاهرة الدينية معتبرا إياها فاعلية خلافة لم تتجاوز الآفاق المعرفية للجماعة التاريخية وهي آفـــاق تحكمهـــا الطبيعـــة الاقتصادية والاجتماعية لهذه الجماعة .

---

[1] - مرجع نفسه، ج 1،ص28.

[2] - أدونيس: الثابت والمتحول،مرجع سابق، ص24.

3- نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط2، 1996، ص24.

يعتبر أبو زيد من أهم الباحثين المتحمسين لتطبيق المنتجات المنهجية الغربية النقدية على الــنص القرآني حيث يقول في سياق حديثه عن التأويل والهرمنيوطيقا « تعد الهرمنيوطيقا الجدلية عند غادامر بعد تعديلها من خلال منظور جدلي مادي, نقطة أصلية للنظر إلى علاقة المفسر بالنص لا في النصوص الأدبية ونظرية الأدب فحسب, بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره.. »[1].

وجل أعمال أبو زيد تصب في هذا الاتجاه وهي تدعو إلى إعادة فهم القرآن بطريقة مختلفة وذلك بتوظيف قراءات جديدة تستوعب المنتجات والآليات الغربية خاصة المنتجات اللســانية وعلــم تحليــل الخطاب والسيميولوجيا[2] وأهم أعماله في هذا الباب :

1- مفهوم النص دراسة في علوم القرآن .
2- إشكالية القراءة وآلية التأويل .
3- السلطة والنص والحقيقة .
4- الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة .
5- نقد الخطاب الديني .

حسن حنفي من العقيدة إلى الثورة:

يعد حسن حنفي من أصحاب المشاريع فعلى غرار الثابت والمتحول لأدونيس يطالعنا الدكتور حنفــي بكتابه" من العقيدة إلى الثورة" الذي يضم خمسة أجزاء يحتوي الجزء الأول " المقدمات النظرية " الجــزء الثاني " التوحيد" في الجزء الثالث " العدل " وفي الرابع " النبوة والميعاد" وفي الأخير " الإيمــان والعمــل والإمامة "[3].

ويمثل هذا العمل موقف حنفي من التراث القديم بوجه عام لأن مشروعه أكبر من ذلك ويرتبط بالتجديد بالدرجة الأولى وهو ما يمثله كتابه الآخر " التراث والتجديد " الذي يدعو فيه إلى تجديد العلوم

[1]- نصر حامد أبو زيد: إشكالية القراءة وآليات التأويل ، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط2، 1992، ص49.
[2]- نصر حامد أبو زيد : الخطاب والتأويل ، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط2 ،2005، ص262.
[3] – علي حرب: نقد النص ، الدار البيضاء ، المركز الثقافي العربي ،ط3، 2000،ص27.

بكل أشكالها ومظاهرها بدء بتجديد المنهج وتجديد الألفاظ عن طريق تجديد اللغة باعتبارها آلة الفكر وإيجاد مستويات جديدة للتحليل[1].

وموقف حنفي من القرآن مثل موقف أقرانه حيث يدعو إلى إعادة ضبط مفهوم جديد للقرآن والوحي لا يسمو على التاريخ« فالمقصود من الوحي إثبات موجود مطلق غيبي لا يحتاج إلى الغير بل المطلوب هو تطوير الواقع في اللحظة التاريخية التي نمر بها والتي تحتاج إلى من يتابعها »[2] وهو من خلال هذا الطرح يقترح منهجا جديدا لقراءة القرآن، وهو المنهج الموضوعي أو التأويل الموضوعاتي وذلك في كتابه:

Hassan Hanafi.Method of thematic interpretation of the Quran

وفي هذا الكتاب يقدم مصطلحات ومفاهيم حول القراءة والتأويل كلها غربية[3].

محمد أركون ومشروع القرن:

محمد أركون باحث ومؤرخ ومفكر جزائري من مواليد عام 1928 في بلدة تاوريرت بمنطقة القبائل الكبرى، انتقل مع عائلته إلى بلدة عين الأربعاء (ولاية عين تيموشنت) حيث درس المرحلة الابتدائية بها، وأكمل دراسته الثانوية بوهران، ابتدأ دراسته الجامعية بكلية الفلسفة في الجزائر ثم أتم دراسته في السربون بباريس حيث عين مدرسا بها بعد نيله شهادة الدكتوراه في الفلسفة[4].

و يعتبر أركون من رواد الفكر الحداثي في القرن العشرين نتيجة لغزارة بحثه وإنتاجه في ميدان الإسلاميات ، ونتيجة لسعة إطلاعه وتمرسه على مختلف المنتجات الغربية في ميدان العلوم الإنسانية كونه يكتب بلسان أوربي بالإضافة لشغله كرسي تاريخ الفكر الإسلامي والفلسفة في السربون حيث يقول عنه علي حرب في سياق تعامله مع المناهج أنه :«على نحو بارع وكاشف لا يضاهيه فيه

[1] – حسن حنفي:التراث والتجديد، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط5، 2002،ص132.
[2] – مرجع نفسه ،ص61.
[3] – طه عبد الرحمن : روح الحداثة ،الدار البيضاء ، المركز الثقافي العربي ، ط1 ،2006، ص177.
[4] – ويكيبيديا الموسوعة الحرة، محمد أركون.www.wekipedia.org

أحد من المعاصرين مستخدما بذلك جملة من المفاهيم الإجرائية التي تبلورت على نحو خاص في الألسنية والأناسة والسيمياء..»[1]

ومن هناك كان تعامل أركون مع القرآن والتراث عموما تعاملا حداثيا ومعاصرا يستعمل بذلك عدة منهجية مختلفة الأشكال والأنواع ومتعددة من حيث المشارب والميادين إذ أن مشروعه قائم على نقد العقل الإسلامي بتوظيف آلية منهجية متعددة الجبهات فهو يمارس النقد التاريخي المقارن والنقد اللساني السيميائي والحفر الأركيلوجي و الأنثروبولوجي والتفكيك .. وكل أنواع النقد المعرفي المتاحة في تعامله مع نصوص التراث بما في ذلك القرآن الكريم باعتباره أصل التراث حيث يذهب إلى ما وراء الأصل وإلى نبش وحفر ما همش وغيب فيما يسميه أركون " المسكوت عنه" "واللامفكر فيه" وذلك في بحث مصدرية القرآن وتاريخه ثم تطبيق مختلف أشكال القراءات المتاحة يقول على حرب في نقد أركون للقرآن : « إن أركون إذ يتكلم عن القرآن ويستعيده فإنه يخضعه لمطرقته النقدية ويقرأه بعين حفرية تفكيكية، محاولا بذلك استنطاقه عن مشروطيته وحديثيته ، كما يكشف عن تاريخيته الأكثر مادية ودنيوية »[2].

و عملية استقراء النص القرآني في النقد المعاصر عملية متشعبة ولا تخلو من المخاطر، تحتاج إلى الكثير من الوقت والجهد وكثير من التمحيص ولكن اختيارنا لبعض النماذج لم يكن انتقاء أو جزافا بل كانت مقصودة على اعتبار أنها تتفق تماما مع النقد الحداثي الأركوني – رغم سبق أركون وريادته في مجال الإجراء – وذلك في النقاط التالية :

1- انتماؤها جميعا إلى مظلة الحداثة أو النقد الحداثي .
2- التساؤل حول مفهوم النص القرآني ومصدريته التاريخية .
3- إيجاد قراءة جديدة تستوعب مناهج النقد المعاصر .

ولا ننكر أن هناك الكثير من النماذج المشابهة التي تحتاج إلى دراسة ومراجعة نذكر منها مثلا : أعمال عبد المجيد الشرفي وذلك في كتبه :

- في قراءة النص الديني .
- المنهج المقارن في قراءة الإنتاج الديني .

---

[1] – علي حرب : نقد النص، مرجع سابق، ص78.

[2] – علي حرب : الممنوع والممتنع ، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 1998، ص119.

- آفاق الدراسات القرآنية .

والمفكر الطيب تيزيني في كتابه : النص القرآني أمام مشكلة البنية والقــراءة ، وكتـــاب سمـــير حميـــد الهرمنيوطيقا والنص القرآني ، بالإضافة إلى محاولة المنصف بن عبد الجليل تطبيق المنهج الأنثروبولـــوجي على النص الديني[1] ، وعلى غرار كتاب "القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني" لأركـــون الذي اعتمدنا عليه في مستوى التنظير والتطبيق نجد بعض المفكرين من يعرض لمشكلة القرآن من منظور حداثي تجديدي مثل كتاب "مفهوم النص" لأبي زيد و"مدخل إلى القرآن الكريم" لمحمد عابد الجـــابري رحمه الله وكتاب في السيرة النبوية الجزء الأول(الوحي والقرآن والنبوة) للباحث هشام جعيط وغيرها..

ولا يعني ذلك أن النقد العربي المعاصر لم يوظف المناهج الحداثية في نقد القرآن إلا قليلا، بل على العكس من ذلك فقد كانت الدراسات الأكاديمية والجامعية التي وظفت المناهج الغربية في نقـــد الـــنص القرآني تفوق العد والحصر فضلا عن الملتقيات الوطنية و الدولية[2] ، والمصنفات العلمية.. إلا أن جميعها لا تناقش قضية القرآن الكريم على مستوى إشكالي بقدر ما تساهم في إثبات إعجازية القرآن وتعزيـــز خصوصيته القدسية كونه وحيا مترلا وهذا ما أكده تمام حسان في وجوب مراعاة خصوصـــية الـــنص القرآني عند الاستعانة بالمناهج الغربية خاصة فيما يتعلق بالسرديات، « ومن هنا ينبغي أن يكون النظـــر إلى القصة القرآنية مختلف عن القصة الأدبية، إذ القصة القرآنية ليست للتذوق الأدبي وللمتعة بـــل هـــي فريدة في طابعها وغايتها وتكوينها »[3] ويقصد بالفرادة ما يشتمل عليه الـــوحي القـــرآني و المضـــمون العقدي التوحيدي الذي يدعو إليه، وهو نفس ما دعا إليه الدكتور سليمان عشراتي في كتابه الخطـــاب القرآني .

[1] -ينظر عبد المجيد الشرفي وآخرون : في قراءة النص الديني ، مرجع سابق ص39.

[2] - ينظر بن علي سليمان ، العلاقات السيميائية في القرآن الكريم (دراسة في دلالة الحسي المشاهد على المجرد الغائب)، الملتقى الثالث، السيمياء والنص الأدبي،جامعة محمد خيضر بسكرة ، منشورات قسم الأدب العربي ، 19 ، 20،أفريل ،2004، ص83.

[3] - تمام حسان : البيان في روائع القرآن(دراسة لغوية أسلوبية للنص القرآني) ،القاهرة، عالم الكتب، ط2 ،2000، ص353.

الفصل الأول:

I. مشروع الإسلاميات التطبيقية

II. أولوية المقاربة السـيميائية

III. آليات المنهج السيميائي

I- مشروع الإسلاميات التطبيقية:

يقع هذا المشروع ضمن مشروع أعم وأكبر وهو مشروع نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، وهو يمتد ضمن المشاريع الحداثية في إطار تساؤلات التجديد والتطوير المراوحة لما يسمّى بإشكالية قراءة التراث، وبالتالي فإن أهم دعائم المشروع الحداثي هو المقاربة المنهجية، التي تدعو إلى إعادة قراءة التراث قراءة علمية وذلك بإنجاز وعي علمي بالتراث يضعه في سياقه التاريخي[1]، «وأنّ أزمة الإبداع لا يمكن تجاوزها إلا بالعمل على إعادة قراءة تراثنا قراءة نقدية معاصرة»[2]، ولا جدال بين جميع أطياف الفكر العربي المعاصر أن الطريق نحو الحداثة المنشودة هو تجديد موقفنا من التراث، بالرغم من اختلاف الباحثين في منطلقات التجديد ومفهومه[3]، ومن هذا المنطلق يأتي مشروع الإسلاميات التطبيقية الذي يقترحه أركون ليحل بديلا للمقاربات المنهجية المطروحة وهذا المشروع رغم اتساعه قائم على محورين أساسين:

المحور الأول : نقد المشاريع والمنهجيات السائدة وهي أيضا لا تتعدى أمرين:

- الاجتهاد الإسلامي التقليدي أو ما يسميه الجابري بالتفسير التراثي للتراث[4].
- الاستشراق أو الإسلاميات الكلاسيكية Islamologie Classique بحسب أركون.

المحور الثاني : التأسيس لقراءة معاصرة للتراث تقوم على استخدام المناهج الحداثية وهو ما أسماه أركون بالإسلاميات التطبيقية.

[1] - نصر حامد أبو زيد : النص والسلطة والحقيقة ، بيروت، المركز الثقافي العربي ، ط4(2000) ، ص14.

2- محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر،بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية،ط1989،1،ص62.

[3] - يوسف القرضاوي: كيف نتعامل مع التراث، القاهرة، مكتبة وهبة، ط2 ،2004، ص46.

[4] - محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1991،1،ص14.

أولا: نقد المنهجيات الإسلامية التقليدية:

في طريق التأسيس لمنهج نقدي مستقل وأكثر فعالية من تراكمات التجربة التراثية التاريخية أو التجربة الاستشراقية التي أثبتت عدم جدارتها كمشروع يمكن من خلاله الدخول إلى عصر الحداثة بكل حيثياته، وفي مقابل تداعي المنهجيات القديمة أمام الانتصارات المنهجية الحديثة والثورة المعرفية الهائلة وانتعاش فلسفة النقد التي افتتحت جميع الميادين بما في ذلك الدين ، واللاهوت ، التاريخ.. من هنا يدعو أركون إلى إعادة التفكير في هذا المنهج العتيق بتجاوز محددات النظام الفكري المعرفي الأصولي "الابستيمي" الذي حكم العقل الإسلامي عبر العصور، وتحقيق الغاية المنشودة، وهي فتح مغاليق الحداثة الإسلامية التي طال انتظارها.

– نقد المنهج الإسلامي:

المنهج الإسلامي بشكل عام يعني كل محددات التراث في مختلف أبعاده وهو مشروع نقد العقل الإسلامي الذي يدعو إليه أركون من أجل تجديد الخلفية التأصيلية لهذا المنهج، وتحديد المنطلق الذي أسس لسيطرة هذا النظام الفكري طيلة القرون الماضية حسب أركون والذي حكم عليه بالانغلاق ، والدوغمائية Dogmatisme، والأرثودكسية Orthodoxie، والأدلجة Idéologie..[1] وكل أشكال الرجعية والانحطاط التي عبّر عنها الفكر القروسطي والعقل الأيديولوجي المبرمج والمؤدلج الذي يعتمد على الوصف والتصنيف [2] دون النقد ، إلى غير ذلك من المصطلحات التي يتقنها أركون ومن خلال ذلك يرجع أركون أسباب انبثاق هذه العقلية إلى كتابين رئيسيين وهما:

- كتاب الرسالة للشافعي.
- جامع البيان للطبري.

[1] –ينظر محمد أركون:أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، تر:هاشم صالح، بيروت ، دار الساقي، ط3، 2006، مقدمة للمترجم بعنوان(الترجمة والعلوم الإنسانية محمد أركون نموذجا)،ص1وما بعدها، وفيها تخريج اصطلاحي لأهم المصطلحات التي يوظفها أركون في خطابه.

[2] –محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل،تر :هاشم صالح، بيروت، دار الساقي،ط3 ،2007، ص26

– الشافعي وتأسيسه للمنهج النصي:

ليس في الإمكان الحديث عن منهج عربي دون موضعة هذا المنــهج في فضــائه المعرفي وإحالته إلى سياقه التاريخي وبحث أسباب سيطرته واشتغاله وهو الأمر الذي دفع أركــون إلى اعتبار مدونة الشافعي "الرسالة" أول انبثاق للفكر العربي حيث حدد فيها الشافعي كيفية عمل العقــل العربي عن طريق علم الأصول أو قانون أصول الفقه الذي يرجع إليه الفضل في إيجاده، وعن طريق العرض الشكلي لكتاب الرسالة الذي قام به أركون يخلص إلى نتيجة مفادها أنّ هذا العلم قائم علــى أربعة عناصر أساسية، تمثل مصادر التشريع في الإسلام، وهذه العناصر هي : القرآن، السنة، القيــاس، والإجماع – بهذا الترتيب – وبالتالي يستنتج أركون بأنّ القرآن هو العنصر المهيمن ضمن هــذه الأصول وأنّ حركة العناصر الأخرى تقاس بمدى ارتباطها بالنص القرآني«ممّا يوحي بــأنّ هنــاك عقلا معينا ومحددا بشكل صارم، ومؤطر، وموجه ، وهو يتحرك في إطار مجموعة نصيّة»[1] وبالتالي فإن حركة العقل الإسلامي لا تخرج عن حدود النص وأنّ الاجتهاد والإبداع بدوره لا يخرج عن حدود القدرة على الاستنباط والاستشهاد بالنص وهو ما يدعمه أبو زيد بقوله«هكذا يتحــدد دور العقل في البحث عن أحكام موجودة في النصوص، وإن كانت خافية ومضمرة لا تحتاج إلا إلى البحث عنها واكتشافها فحسب»[2]، وهو الأمر الذي يؤكده حسن حنفي ويقترح من أجل الخروج من نصــية هذا العقل إلى قلب نظرية الشافعي بحيث يصبح الإجماع في أولها والنص هو آخر هذه الأدلة، لأنّــه لا سلطة فوق العقل، وبعد ازدهار العلوم الإسلامية على غرار نظرية الشافعي إلا أنّها لم تســتطع تجــاوز الأصول التي بنيت عليها رسالة الشافعي، وتنقسم هذه العلوم التي ظلت تراوح بين مفهوم العلم والمنهج إلى أربعة أقسام:

- علم أصول الدين"علم الكلام".
- الفلسفة.
- أصول الفقه.
- علم التصوف.

---

[1] – محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، بيروت، دار الطليعة،ط1، 1998،ص191.

[2] – فارح مسرحي: تحديث العقل الإسلامي عند محمد أركون، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة باتنة، عدد16، جوان2007، ص129.

ورغم اختلاف هذه العلوم من حيث مقدماتها المنهجية إلا أن مفهوم النص أو القرآن بالنسبة إليها يعد مفهوما مركزيا ومحوريا رغم اختلافها بالتعامل معه والأخذ به وبالتالي «يبقى العقل دوما تابعا وخاضعا للوحي، هذه العلامة تجعل العقل محدودا، إذ هناك مجال يمكنه التفكير فيه وهناك حدود لا يمكنه تجاوزها لأن هناك فضاء ممنوعا على العقل التفكير فيه»[1].

وهو «ما جعل الشريعة الإسلامية مستمدة وتابعة بصورة كلية وبشكل صحيح وموثوق من النص – قرآن، سنة – إما أنها مستنبطة مباشرة من النصوص الصريحة ، وإما بشكل غير مباشر من تعاليم الإمام المعصوم بالنسبة للشيعة، أو من التقنيات المحددة في علم الأصول بالنسبة للسنة» [2].

ويعتقد أركون أنّ مجموع المبادئ السابقة تشكل نظاما معرفيا ملزما، ومقدمات فكرية توجه الفكر توجيها حتميا، حتى وهو يمارس علوما مختلفة في الظاهر، واعتماد العقل الإسلامي على هذه المبادئ يعني تشكيله لرؤية معينة لهذا العالم، هذه« الرؤية تسلم بأولوية الإلهي في الكون، ويكون الإنسان خليفة الله في الأرض،كما أن الفكر متمركز حول نص الوحي، وحقيقة العالم الخارجي والتاريخ وطبيعة السلوك البشري مستنبطة من الوحي»[3]، هذه هي أهم المكونات الابستيمية للعقل الإسلامي في نظر أركون التي تبقى نائية بنفسها عن حدود النقد المعاصر، كونها من اليقينيات والمسلمات التي يستحيل التفكير فيها.

وبين المفكر فيه واللامفكر فيه يعتقد أركون أنّ مهمة العقل الحالية هي اقتحام حدود اللا مفكر فيه ونقله إلى ميدان الصراع والنقد.

- **الطبري ومعنى السلطة:**

يصر أركون دائما على ضرورة الفصل بين القرآن الذي يسميه بالحدث التدشيني أو التأسيسي، وبين القراءات التي أنتجها هذا النص في عصره الأول حيث يرى أن هذه القراءات - من المستحيل أن تمثل الحقيقة المطلقة لهذا النص – قد ارتفعت إلى مستوى التعالي والتقديس، الذي وصل إليه النص الأول وساهمت أكثر في تعميق الفكر الأسطوري والمقدس في الفكر الإسلامي منذ

[1]- كمال عبد اللطيف: الحداثة والتاريخ، المغرب، إفريقيا الشرق، ط1، 1999،ص152.
[2]- محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر،مرجع سابق ،ص49.
[3]- فارح سرحي، مرجع سابق، ص136.

عصوره الأولى لذلك يرى أركون ضرورة اختراق هذه المسافة الفاصلة بين الخطاب القرآني كنص أصلي وبين قراءات القرآن كنص ثانوي[1] وذلك لاعتبارات عدة من أهمّها أن هذه التفاسير المتشكلة لا تعبر عن تصور أحادي أو موثوق بقدر ما تحيل إلى طبيعة الوعي الاجتماعي والنمط الثقافي السائد في تلك البيئة، فأركون يحاول موضعة نصوص التفسير في سياقها التاريخي الخاضع لمختلف الإكراهات المطروحة سواء السياسية أو التيولوجية البعيدة عن طوباوية التتريه والعصمة التي ألبست لهذه التفاسير، ولهذا فهو يرى أن هذه التفاسير «موجودة بذاتها ولذاتها وهي أعمال فكرية ومنتجات ثقافية مرتبطة باللحظة الثقافية التي أنتجتها البيئة الاجتماعية أو المدرسة التيولوجية التي تنتمي إليها ...وأنها نشأت طبقا للحاجيات الأديولوجية المرافقة »[2] .

ويشير أركون دائما عندما يتحدث عن التفاسير التقليدية إلى تفسير الطبري المسمى "بجامع البيان عن تأويل آي القرآن" المؤسس لأبجديات التفسير التي حافظت على تماسكها حتى عصرنا الحالي، وفي نقد أركون لتفسير الطبري يطرح مثالا لذلك بقوله : « عندما يكتب الطبري في تفسيره العبارة الشهيرة التالية التي تتكرر باستمرار بعد أن يورد آية قرآنية معينة"يقول الله تعالى" نقطتان على السطر ثم يعطي تفسيره بكل سهولة وارتياح بصفته التفسير الحقيقي لكلام الله كما أراده الله بالضبط»[3]. ثم يذهب أركون معلقا وساخرا من هذا النص الذي يعتبره مؤسسا لمعنى السلطة أو " مديونية المعنى " في حين أن الأولى هو تأسيس سلطة المعنى وأن البحث عن المعنى يكون من خلال بنية النص وليس من خلال مرجعيته وأن هذا المعنى يتشكل عن طريق تتبع أنماط تشعبه وليس عن طريق حصره في معنى نهائي ومطلق .

ورغم هجوم أركون المستميت على تفسير الطبري واعتباره المؤسس للعقلية الأرثوذوكسية إلا أنه لا ينكر مكانته التاريخية بل يدعو إلى إعادة قراءته قراءة علمية تليق بهذه المكانة, وأن التفسير الكبير للطبري لم يتعرض حتى الآن لدراسة علمية في مستواه ومستوى مكانته في تاريخ التفسير ككل[4] .

1– محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر:هاشم صالح، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، ، (د،ت)، ص230.

2– المرجع نفسه، ص229.

3– المرجع نفسه، ص231.

4– المرجع نفسه، ص89.

نفس النظرة يسقطها أركون على كتاب " الإتقان للسيوطي" الذي يرجع إليه السبب في تجميد الدراسات القرآنية وحصرها عن طريق تصنيفها وتجميعها في مدونة مستقلة لا تعبر عن حلقة الصـــراع المفقودة بقدر ما تحاول اختزال هذا الصراع والاحتقان الذي عاصر عملية جمع المصحف وتدوينه وترتيبه وهذه المسائل التي يحاول أركون إعادة طرحها تحت ا سم اللامفكر فيه أو مستحيل التفكير فيه .[1]

نقد الاستشراق :

لم يكتف أركون بنقد المنهج الإسلامي وإنما تعداه إلى نقد الاستشراق الذي أعطاه اسما جديدافي مقابل الإسلاميات التطبيقية ألا وهو الإسلاميات الكلاسيكية, وإذا كان هناك إجماع بين الباحثين على العداء التاريخي بين الاستشراق والعلماء المسلمين وتاريخ طويل من النقض والرد والطعن والتفنيد مـــن الجانبين وذلك لأسباب عدة منها أنّ « المستشرق جزء من وحدة ثقافية ..تتكامل معها روابط السيطرة السياسية والاقتصادية والجغرافية والثقافية والحضارية بكل معانيها , وروابط تشكل المعارف والمفـــاهيم الاستشراقية مفاهيمها المضمرة والعاملة التي يرسمها المستشرق بشكل عام »[2].

وأكيد أن رفض الفكر العربي وتمنعه أمام أطروحات الاستشراقيين لها ما يبررها بسبب نشـــأتها وأهدافها الغير معلنة ونظرتها الاختزالية والإقصائية للتاريخ الإسلامي كما يبين ذلك عنـــوان للجـــابري " الاستشراق إقصاء للشرق وبناء للغرب " حيث عزا لا موضوعية البحث الاستشراقي إلى أربعة عناصر: الجغرافي ،العرقي، العقلي، الحضري[3]، ورغم الاختلاف الكبير بين البحث الشرقي والبحث الاستشراقي إلا أن بعض الباحثين يرى بأن هذا الاختلاف هو اختلاف شكلي وظاهري , مشيرا إلى التطابق المدهش بين المفهوم الاستشراقي لجوهر وتاريخ العرب والمسلمين والمفهوم السلفي لأرباب الدعوة[4].

إلا أنه ورغم ذلك لا يمكن إنكار الجوانب المشرقة من البحث الاستشراقي وإعادة بعثه للتـــراث العربي سواء بالتدريس أو بتحقيق أهم المخطوطات كما يشير إلى ذلك أركون متحدثا عن تحقيق كتاب

---

[1] – محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر:هاشم صالح، بيروت، مركز الإنماء القومي، ط2، 1996،ص253.

[2] – عزيز العضمة: التراث بين السلطان والتاريخ، الدار البيضاء، دار قرطبة للطباعة والنشر، ط1 ، 1987، ص146.

[3] – محمد عابد الجابري: مسألة الهوية(العرب والإسلام والغرب)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، (د،ت)، ص127.

[4] – عزيز العضمة، مرجع سابق، ص08.

" فصل المقال " لابن رشد الذي يرجع السبق في تحقيقه إلى المستشرق" م.ج.مولير، M.J.Muller " والذي نشره لأول مرة عام 1959 معتمدا على مخطوط واحد ثم أعاد تحقيقه الأستاذ "ج.ف.حوراني، J.F.Hourani" بعد قرن من الطبعة الأولى أي سنة 1959[1] ، ولا نريد الخوض في الجوانب الايجابية للبحث الاستشراقي بقدر ما نريد تبيان النظرة الخاصة لأركون حول هذا البحث، وإذا سلمنا ابتداء بأن أركون يقر بالمسائل السابقة الذكر حول نقد الاستشراق إلا أنه يرفض أن يكون طرفا في إحدى الجانبين لأنه يدعو أولا إلى تجاوز الأسباب الأيديولوجية والسياسية والتاريخية التي تحرك هذا الصراع والاستسلام للبحث العلمي المتحرر, ويمكن تلخيص نظرة أركون للاستشراق في الجوانب التالية:

– يفضل أركون كلمة إسلاميات كلاسيكية على مصطلح الاستشراق لأنه يرى أنه مثقل بالجوانب الأيديولوجية والتاريخية .

– النقد الإسلامي الكلاسيكي نقد اختزالي انتقائي لا يتعامل مع جميع التراث الإسلامي سني، شيعي، خارجي .

– نقد مدرساني سكولستيكي جامعي أكاديمي يهتم بتجميع المعرفة دون تمحيص أو تفكيك .

– نقد تاريخي فيلولوجي مهووس بالبحث عن الأصول .

– نقد محدود ومحصور في مجال معرفي معين، ومحيد لأهم منتجات العلوم الإنسانية فضلا عن استثمارها .

– نقد وضعي مادي علموي مجرد لا يزال يستبعد أهم العناصر المشكلة للدين في الدرس والبحث كالوحي والإيمان..

ويرجع أركون سبب تدهور البحث الإسلامي الكلاسيكي إلى عاملين أساسيين هما :

– تراجع دور الإسلاميات الكلاسيكية بسبب الفتوحات المعرفية الهائلة التي حققتها العلوم الإنسانية استنادا إلى أهم الأبحاث الاجتماعية والأنثروبولوجية وثورة المناهج .

1– عزيز العضمة: التراث بين السلطان والتاريخ، الدار البيضاء، دار قرطبة للطباعة والنشر، ط1 ، 1987، ص146.

2 - محمد أركون : أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص02.

– جهل الإسلاميات الكلاسيكية بأوضاع العالم الإسلامي بعد الحرب العالمية الثانية وظهور الحركات التحررية والطبيعة الخاصة لتلك الفترة .

ورغم الهجوم المستميت الذي شنه أركون على الاستشراق من حيث الأصول والمناهج إلا أنه يقر لهم بالفضل والعرفان إذ يشتغل في محيطهم وتتلمذ على أيديهم وتشرب بأفكارهم وهو لا يشعر أمامهم إلا بالتواضع « ولنكن متواضعين في ذات الوقت ولنعترف بمكتسبات العلم الاستشراقي وإنجازاته ، فالعدل والإنصاف يفرض علينا ذلك ولذا فإني أحيي بكل اعتراف وجميل جهود ومكتسبات رواد الاستشراق »[1].

من هذا المنطلق يقترح أركون مشروعا بديلا يتجاوز المنهج الإسلامي التقليدي، والمنهج الاستشراقي إلى ميدان آخر وأرحب وهو ميدان الإسلاميات التطبيقية.

الإسلاميات التطبيقية والآفاق المنهجية:

من الصعب تحديد مفهوم إجرائي لما يسميه أركون بالإسلاميات التطبيقية، لتعقد هذا المصطلح من الناحية النظرية والتأويلية وكذلك لتشعب المهام التي يضطلع بها والميادين التي يقتحمها وقدرته على استيعاب ذلك الكم الهائل من المعرفة الضاربة بكل جذورها في أعماق الثقافة والتاريخ الإنساني المحين لحاضره ومستقبله والمحدد لأنماطه وتشعباته المعدد لوسائله وأهدافه، وهو الأمر الذي يعترف به أركون قبل غيره كما يشير إلى صعوبة المسلك الذي يتخذه وخطورته وضرورته في آن واحد، ويعتقد أركون أنه لا يمكن فهم الإسلاميات التطبيقية إلا عن طريق إرجاعها إلي سياقها والمجال الذي انبثقت منه حيث يقر أركون بأنه استعار هذا المصطلح من الأنتروبولوجي الفرنسي "روجيه باستيد Roger.Bastide"[2] ، ويصرح في موضع آخر بقوله :« استوحينا هذه التسمية من كتاب صغير لروجيه باستيد بعنوان " الأنتروبولوجيا التطبيقية " ، وبحوثنا تسير في الخط [3]نفسه»

[1]– محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، تر:هاشم صالح ،بيروت، دار الساقي، ط3 ،2007، ص32.

[2]– محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر:هاشم صالح، بيروت، مركز الإنماء القومي، ط3 ،1998، ص54.

[3] – المرجع نفسه، ص275.

[4] – حسن فهيم: قصة الأنثروبولوجيا(فصول في علم الإنسان)، الكويت، عالم المعرفة،1986 ،ص18.

ومن هنا فإن أركون في صياغته لهذا المشروع مدين لباستيد وللأنتروبولوجيا، «فالأناسة منهجا تسعى إلى تجميع المعرفة بالإنسان من كافة الجوانب وذلك بهدف تقديم فهم متكامل ومترابط عن الإنسان»[4] وبناء على هذا المفهوم يصبح المنهج الأناسي مجالا شاسعا لتقاطع الاختصاصات وتمازج الميادين وهو ما تتوخاه وتتطلع إليه الإسلاميات التطبيقية إذ يحاول أركون في غير موضع تعريفها بقوله :« الإسلاميات التطبيقية هي ممارسة عملية متعددة الاختصاصات، وهذا نابع من اهتماماتها المعاصرة فهي تريد أن تكون متضامنة مع نجاحات الفكر المعاصر ومخاطره»[1].

والملاحظ من هذا التعريف أنّ أركون يركز على جانب الممارسة التطبيقية المستعينة بحاجيات الفكر المعاصر والمنفتح على إنتاجاته وانتصارات المعرفة الحداثية ، وبالتالي فهو يعرف الإسلاميات التطبيقية من خلال كيفية اشتغالها ، ومن خلال موقعها وتعاملها مع علوم عصرها ومن خلال المهام التي تضطلع بها أو الأهداف التي تنشدها « تنطلق الإسلاميات التطبيقية من واقع المسلمين وحاضرهم ومشاكلهم، ثم استنباط ما يتعلق بها من تعاليم دينية وأغراض سياسية ومصالح اقتصادية وغير ذلك من العوامل المؤثرة في الحركة التاريخية الشاملة للمجتمعات»[2].

وبالتالي لا يصبح النص أو المكتوب أو المعرفة الرسمية هي ميدان الدراسة فحسب، بل يصبح الشفوي والعامي والشعبي والغير رسمي والواقع بكل أبعاده وتناقضاته ميدانا وموضوعا للدراسة وهذا ما يسميه أركون بالمقاربة النقدية للواقع[3].

ومن خلال ما سبق يتضح البعد المنهجي الذي يلح عليه أركون والذي تنطوي عليه الإسلاميات التطبيقية ومن هنا تصبح المقاربة المنهجية هي أهم ميزة يشتمل عليها هذا المصطلح والحديث عن المنهج ليس في حدود شكل معين أو محدد وإنما التعدد والانفتاح على جميع المناهج، وكل ما استجد في ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية وذلك على اعتبار أن الإسلاميات التطبيقية تنشد تعددية المناهج ومرونتها من أجل تجنب أي اختزال للمادة المدروسة ، و أركون يقترح من أجل تطبيق مشروعه على التراث الإسلامي ثلاث آليات منهجية .

---

[1] – محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص57.

[2] – فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، الجزائر:منشورات الاختلاف،ط1 ،2006،ص107.

[3] – المرجع نفسه، ص107.

1- القراءة التاريخية، الأنتروبولوجية، السوسيولوجية:

تكتسي هذه القراءة بالنسبة إلى أركون أهمية بالغة باعتباره مؤرخا بالدرجة الأولى وباعتبار أن جميع المشاريع لا تخرج عن إطار التاريخية، ذلك أن الحديث عن تطور الفكر البشري وكيفية تتبع هذا الفكر الذي يفرض الاستعانة بكل أشكال القراءات المتاحة من أجل تجاوز السرد التاريخي التراكمي التقليدي إلى مستوى التحليل والتفسير ومن ثمّ الفهم والتأويل, وهذه الآليات هي لب الدراسات الحديثة خاصة مرحلة ما بعد البنيوية أو مرحلة انفجار النص على مختلف الأبعاد الثقافية،الاجتماعية، الفلسفية ... وهو السبب الذي من أجله هاجم أركون الاستشراق وذلك لمحدودية مناهجه وانغلاقها عن أولويات النقد والتفكير و اكتفائها بالمنهج الفيلولوجي ذي البعد الخطي التزامني.

ويقصد أركون بالمنهج التاريخي الحديث « إرجاع الفكر إلى مجال الإنسان أو نظم الفكر وليس إلى الأحداث الخارجية عنه كالأحداث السياسية أو العسكرية أو غيرها »[1] , ولنترك أركون يعبر بنفسه أكثر عن هذه الفكرة :« أنا في الأصل أستاذ تاريخ الفكر الإسلامي في السربون كما تعلم أنا لست أستاذ تاريخ الفلسفة الإسلامية فقط ولا لتاريخ الفقه أو القانون الإسلامي ولا لتاريخ علم الكلام أو علم الحديث أو تاريخ التفسير ...الخ . أنا أستاذ كل ذلك في الوقت ذاته بمعنى أدق أدرس العلاقات التي تربط بين كل هذه العلوم أكثر مما أدرس العلوم ذاتها »[2].

وانطلاقا من هذا النص يتجلى النقد التاريخي عند أركون من خلال بحثه في مستوى الأنساق والنظم من الناحية الابستيمولوجية، وذلك بالبحث عن البنية التي تحكم هذه الترابطات والعلاقات المشكلة لترسبات حركة التاريخ مما يتطلب عملا جبارا ومتواصلا لا يكتفي بالتقصي التاريخي الزمني بقدر ما يبحث في بناء الأنماط المشكلة للفكر وحركتها المتغيرة في حلقة التاريخ وبحث أسبابها ودوافعها ومقوماتها بل وكشف أسرارها وفضح مخططاتها وتعرية الحجب التي تغطيها عن طريق الزحزحة

---

[1] – مختار الفجاري: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون ،بيروت، دار الطليعة، ط1 ،2005 ، ص50.

[2] – محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص240.

والزعزعة والتفكيك والحفر.. وهو ما يفتح المجال أمام كل أشكال النقد المعرفي والأنتروبولوجي والاجتماعي وحتى النقد النفساني تحت علم النفس التاريخي .

ويبرر أركون استخدامه لهذه المشرحة النقدية هو أن التاريخ يتعرض للانتقاء والحذف التي تمليها الأرثوذوكسيات الدينية والاجتماعية و السياسية , وينبغي علينا تحديد أنواع البتر بالكشف عن الآليات الاجتماعية و الأديولوجية التي تمارس الإقصاء والرفض والتقنيع .

وأركون إذ يتحدث عن النقد التاريخي لا يستبعد الدين أو اللاهوت من النقد بل ويعتبر أن النصوص التأسيسية الأولى " القرآن والسنة " هي الأحرى بهذا المنهج النقدي . على اعتبار إلحاحه و إصراره على فكرة تاريخية النصوص وتاريخية العقل الإسلامي , وهذا ما يبرر استعانة أركون بالبحث الاجتماعي والسوسيولوجي الذي يريد من خلاله تقويض سلطة التقديس والتعالي و التتريه تمهيدا لإخضاع الظاهرة الدينية - « إن الدين إنما هو ظاهرة من ظواهر الحياة الاجتماعية تلاحظ وتوصف كسائر الأوضاع الاقتصادية والسياسية و الثقافية »[1] .

وإذا كان الدين بكل أبعاده هو كذلك حسب أركون فإنه ليس بمنأى عن الدراسة العلمية والمنهجية على أساس انتماء الدين لنسق البناء الاجتماعي وتأثره بمختلف مستوياته، وهذا ما أدى بأركون إلى الاستعانة بنتائج البحث التي قام بها الاجتماعي الفرنسي "بيار بورديو Pierre Bourdieu" حول المجتمع الجزائري وتبنيه لأهم المصطلحات التي أنتجها في هذا الحقل من ذلك رأس المال الرمزي – مخيال – التمثيل - ..

وهذا التعدد المنهجي الذي ينهجه أركون ويؤسس له نابع من اعتداده بالآليات الإجرائية وتقديمها على مادة الدرس ممّا يتيح تعدد القراءات وتنوع المناهج .

2- القراءات الألسنية، السيميائية ، الأدبية :

يعطي أركون لهذه القراءة أهمية فائقة وهو دائم الإشارة إليها عند حديثه عن أي منهجية يمكن استخدامها في قراءة النص الديني ، وذلك على اعتبار أنه عاصر الثورة المعرفية الهائلة التي عرفتها

1- محمد أركون: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، تر: هاشم صالح ، بيروت، دار الساقي، ط1 ،2001، ص314.

اللسانيات منذ سوسير إلى ياكبسون وبنفيست وبارت, فقد كان أركون فيلولوجيا في مرحلتــه الأولى ثم انتقل إلى البحث اللساني الوصفي مستعينا بأهم المصطلحات التي أنتجتها اللسانيات في هذه الفترة من قبيل آنية –تزامنية – دلالة – بنية — خطاب — نص.. فالميدان المعرفي الذي يشغله أركون يحتم عليه الاستزادة بكل المستجدات التي يطرحها البحث اللساني الذي يرى بأنه لا يمكن الاستغناء عنه بأي حال من الأحوال وذلك بقوله :« إن لعلم اللسانيات أهمية كبرى فيما يخص مجالنا المعرفي – ويبرر ذلك بقوله – وذلك لسبب خاص فيما أني مؤرخ للفكر العربي الإسلامي فإني أشتغل باستمرار علــى النصــوص القديمة، إذن فإن أول شيء مطلوب مني كمؤرخ هو أن أعرف كيف أقرأ نصا ما , وأنت تعرف بأني قد بذلت جهودا عديدة لقراءة النص القرآني وبقية النصوص الإسلامية الكبرى ..., وكل هذا كان يتطلب مني قبل كل شيء أن أفكك لغة النص لسانيا » [1].

وإذا كان البحث اللساني مرتبطا دائما بالفتوحات المعرفية التي أنتجتها تقنيات تحليل الخطاب ونظريات النص ومناهج النقد المعرفي والدراسات الأدبية, فإن أركون لم يكن بمعزل عن هذه الميادين لارتباطهــا الوثيق بالمنهجية التي يتبعها وهي تعدد الميادين وتعدد الاختصاصات, وهذه هي المنهجية التي يريد أركون تطبيقها على الخطاب القرآني التي يمكن التعبير عنها بالتساؤل الذي يطره أركون والذي نصه: «كيــف يخضع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن وللتحليل الألسني التفكيكي وللتأمل الفلسفي؟ » [2].

وإذا أردنا تصنيف أركون منهجيا وذلك بالحديث عن تأثير مناهج محددة دون أخرى نستطيع أن نقول بأن أركون من العرب الأوائل الذين عرفوا المنهج البنيوي والذي طبقه مباشرة على النص القرآني وليس على النص الأدبي فحسب, وقد دافع أركون على المنهج البنيوي ثم ما لبث أن نقــده لكنــه لم يتجاوزه بل تعداه إلى مناهج ما بعد الحداثة كالتفكيك والتأويل..

وعلى غرار المنهج البنيوي الذي طبقه أركون في تحليله للخطاب القرآني فإنه يعتبر عند بعــض الباحثين رائد التفكيك في العالم العربي فضلا عن معرفته وإتقانه لمناهج العلوم الإنسانية بصفة عامة[3] .

1– محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد،، الجزائر ، المؤسسة الوطنية للكتاب، (د،ت)ص236

2– مختار الفجاري: مرجع سابق، ص50.

3– قاسم شعيب : تحرير العقل الإسلامي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي ط1 ، 2007، ص33.

وإذا أردنا توصيف هذه المقاربة ضمن المشروع الأركوني نجد بأنها تحتل الصدارة والأولوية « إن التحليل الألسني- اللغوي – له مرتبة الأولوية وخاصة عندما يتعلق الأمر بالنصوص القديمة .. بعدئذ يجيء

دور التحليل التاريخي والاجتماعي والأنثروبولوجي لإضاءة النص والكشف عن مشروطيته التاريخية »[1] .

ورغم اهتمام أركون بهذه المقاربة إلا أنه لا يمكن الاكتفاء بها والاستغناء عن غيرها في فهم النص بل ويعتبر أن هذه المقاربة بمثابة محطة مرحلية لابد منها لاستكمال مشروع أوسع وأكبر وهو نقد العقل الإسلامي في بنيته الكلية وعرضه – بكل مكوناته – على منتجات الحداثة الغربية.

وإذا كان أركون يلح في غير موضع على أهمية القراءة الألسنية السيميائية الأدبية بهذا النص إلا أنه يرى أولوية المقاربة السيميائية أو الدلالية اللغوية في مواضع أخرى بل ويصر على مكانة التحليل السيميائي على غيره من القراءات , وأركون يدرك جيدا أبعاد هذا المصطلح الإجرائية والتكوينية وهو مندمج تماما في البحث السيميائي الفرنسي ويشيد دائما بأعمال غريماس وبارت.. وغيرها[2] .

3 – القراءة الإيمانية ، التيولوجية ، اللاهوتية:

يقصد أركون بالقراءة الإيمانية« التلاوة الطقسية أو الشعائرية الأكثر يومية وعادية »[3] التي تدخل في إطار الممارسات اليومية من قبل المؤمنين، ويمكن أن نسميها أيضا بالقراءة التقليدية كونها تضم في جوانبها التراث التفسيري المشكل للاهوت الإسلامي والذي مازال يمارس أبجدياته إلى يومنا هذا، وذلك عن طريق التلاوة والتكرار التعبدي الحرفي والذي يبقى يجتر كل تلك المسلمات و اليقينيات والمبادئ التي أرساها الجيل الأول وبقي يحافظ عليها حماة الأرثوذكسية باعتبارها حقائق مطلقة لا يمكن مناقشتها، ثم يتم بعد ذلك رفع هذه الحقائق الثابتة إلى مستوى التعالي والتقديس عن

[1] - محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص13.

[2] - محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سابق، ص59.

[3] – محمد أركون، المرجع نفسه، ص64.

طريق الشعائر والطقوس معززة بسلاحي الترغيب والترهيب المصاحب للإيمان الحق والمؤمن الحق ، وبهذا يميز أركون بين مستويين من القراءة الإيمانية :

الأولى: أن كل أنماط القراءات أو مستويات الاستخدام الإيماني للقرآن مسجونة داخل السياج الدوغمائي المغلق.

الثانية : أن كبريات التفسير الإسلامية التي فرضت نفسها كأعمال أساسية ، والتي ساهمت في التطورات التاريخية للتراث الحي ، تمارس دورها كنصوص تفسيرية أرثوذكسية :« أي مستقيمة صحيحة يجمع عليها من قبل رجال الدين »[1].

ويقصد أركون بالسياج الدوغمائي المغلق « مجمل العقائد الدينية والتطورات والمسلمات والموضوعات التي تتيح لنظام من العقائد واللاعقائد أن يشتغل بمنأى عن كل تدخل نقدي سواء من الداخل أو الخارج »[2].

و لم يستبعد أركون البحث الاستشراقي من هذا الانغلاق و الجمود بسبب الترجيع السكولاستيكي الأكاديمي الذي يظل يكرر نفسه مثلما يكرر اللاهوتي الإسلامي طقوسه وفي هذا يقول أركون:« ليس المؤمنون وحدهم هم الذين بقو منغلقين على أنفسهم داخل السياج الدوغمائي، وإنما التبحر الاستشراقي الأكاديمي نفسه ظل منغلقا داخل نفس السياج لزمن طويل »[3].

ويتحدد موقف أركون من هذه القراءة من خلال عرضها على مشرحة النقد وإعادة فتح مغاليقها وتكلساتها التاريخية والتي ظلت طيلة هذا الزمن خاضعة لسلطة الحجب والتقنيع والتقديس .بمعزل عن الدراسة العلمية الكاشفة والمنقحة ، وهذا لا يقلل من شأن هذه القراءة ولكنه يعيد صياغتها وفق مستويات جديدة للمعنى ليس المعنى الحقيقي الأوحد والمطلق ، وإنما حقيقة هذا المعنى الذي ظل محجوبا طوال هذه المدة.

والواضح أن عملية بهذا الشكل ، ليست سهلة إطلاقا بل إنها غير ممكنة حاليا على الأقل بالنسبة للتراث الإسلامي، ذلك أنّ عملية تشكل هذا التراث كسيادة عليا محركة لضمير الجماعة قد استغرقت قرونا

[1] - محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل مرجع سابق ،ص65.
[2] - المرجع نفسه، ص66.
[3] - المرجع نفسه، ص65.

طويلة من التكرار والترديد الذي رفعها إلى مستوى السيادة وإلى درجة المقدس ويفسر أركـــون ذلـــك بقولـــــــــه:« هذا يعني أنّ السيادة العليا الرمزية تحتاج لكي تترسخ إلى عامـــل الوقـــت والتكـــرار والشعائر والطقوس ، وعملية طويلة من استبطان الصيغ الأدبية والفنية ، على أساس أنها معايير متعالية لا بشرية.. »[1]، ومن هنا يصبح التراث بكل عمقه وتجذره في وجدان الجماعة مصدرا ممتازا لهذه السيادة ومحركا فاعلا للمخيلة الدينية باعتبار هذه السيادة فضاء لانتشارها وتوسعها[2] ، بل« إنّه – أي التراث– مطارد دائما بنوع من سلطان نظام معرفي سري ومبهم ندعوه بالأدلوجي المعرفي الذي يفقد كل نـــص مواقعيته الأصلية ، ويجرده إلى شعائريته...فالتداول التراثي هو الذي يريد أن يجرد اللغة من ما ورائيتـــها النحوية ويحملها بما ورائية تيولوجية خالصة»[3] .

وبالتالي فإن أركون لا ينفي هذه القراءة رغم انتقادها لأنها جزء من بنية النصوص التأسيسية في المجال الاجتماعي، ولكنه يضعها في المرتبة الثالثة بعد القراءة التاريخية والألسنية، بل إنه يشيد دائمـــا بأهميتها وقيمتها في حقل الأديان ، وأركون من أبرز الداعين إلى تأسيس علم أنثروبولوجيا الأديان من أجل إعادة صياغة فهم جديد للظاهرة الدينية وبحث أهم مظاهرها "الوحي ، الإيمان ، المقـــدس.." وفق أسس وشروط جديدة تضيف إلى الفكر الإنساني وتضيء معالمه دون استبعادها بسبب أنها لا تخضع للمنطق الوضعي المادي المجرد «ينبغي على التيولوجيا أن تخضع للقراءة والمناهج المشتركة المطبقة على كل عملية معرفية، ولكي تحقق ذلك ينبغي أن تعيد من جديد دراسة كل مسألة الوحي استنادا لمعطيات جديدة » [4] .

[1] – محمد أركون: مفهوم السيادة العليا في الفكر الإسلامي، مجلة فصول، بيروت، مركز الإنماء القومي، عدد39 ،1986، ،ص19.
[2] – محمد أركون ، مرجع نفسه، ص24.
[3] – مطاع صفدي : الميتالغوي/الأدلوجي المعرفي، مجلة الفكر العربي المعاصر ،بيروت، مركز الإنماء القومي، عدد70،71، ديسمبر 1989،ص03،04
[4] – محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مرجع سابق، ص57.

II- أولوية المقاربة السيميائية:

لم يعد من شك في أن العلوم الإنسانية خطت في الآونة الأخيرة خطوات عملاقة في سبيل تحديد مجالها ومناهجها وتحقيق أهدافها، وذلك بسبب النتائج والفتوحات الهائلة التي حققتها طيلة العقود الأخيرة، و لم تكن العلوم الإنسانية لتحظى بهذه المكانة لولا الثورة المنهجية الجبارة التي كانت بمثابة القفزة التي وضعت علوم الإنسان والعلوم التجريبية في صعيد واحد، وقد كان الحديث عن المنهج متزامنا مع السعي الحثيث و الدءوب من أجل إيجاد نظرية يمكن التعويل عليها في استكناه أسرار النص بشتى أنواعه في ظل تعدد المناهج والنظريات والآليات التي تشتغل على النص وتنطلق منه ، وقد آذنت النتائج التي أحرزتها اللسانيات ومناهج النقد والدراسات الأدبية بميلاد المنهج السيميائي والذي لم يعد منهجا أو إجراء فحسب بل أصبح علما مستقلا متعدد المجالات والميادين ولم تزل حمى هذا العلم تخترق العلوم والفنون وتتوغل في أعماق التاريخ والمجتمع وأنماط الثقافة والفكر بما يصفه الباحثون بالظاهرة العالمية وذلك خلال الستينات بالتحديد[1]، ومن هذا المنطلق فإن صفحات هذا البحث لا يمكن أن تستوفي قيمة هذا العلم فضلا على أن تحدد أبعاده ومحدداته، ولكن حسبنا في ذلك ما نبتغيه في هذه الأسطر وهو بيان جنوح أركون لهذه المقاربة ، ومعرفة سبب الدفاع عنها دون غيرها من الطروحات المنهجية حيث لم يكن اختيار أركون لهذه المقاربة اعتباطا أو انتقاء بقدر ما كان وعيا بقيمتها العلمية والمنهجية التي فرضتها الأبحاث والدراسات الميدانية والأكاديمية وخاصة تلك التي قدمتها المدرسة الفرنسية بالتحديد، وفي هذا السياق يقول أركون :« إني لا أزال مصرا على موقفي ولا أزال أقول بأن التحليل السيميائي العلاماتي الدلالي ، ينبغي أن يحظى بالأولوية وخاصة عندما يتعلق الأمر بالنصوص الرئيسية التأسيسية ذات الهيبة الكبرى , فالتحليل السيميائي يقدم لنا فرصة ذهبية لكي نمارس تدريبا منهجيا ممتازا يهدف إلى فهم كل المستويات اللغوية التي يتشكل منها (المعنى) أو يتكون من خلالها »[2] .

[1] – أمينة رشيد : السيميوطيقا مفاهيم وأبعاد، مجلة فصول،بيروت ، العدد 3، أبريل 1981، ص41.

[2] – محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، بيروت، دار الطليعة، ط1 ،2001،ص34،35.

ورغم صغر هذا النص الذي قدمناه في معرض الاستشهاد إلا أنه يقدم نظرة قد تكـــون كافيـــة لمعرفة رؤية أركون لهذا المنهج وسبب دفاعه عنه حيث يتكون هذا النص من ثلاث عناصر أساسية :

- المكانة المنهجية للمقاربة السيميائية (كأولوية) .
- المقاربة السيميائية بالنسبة للكتب المقدسة (النصوص التأسيسية ذات الهيبة الكبرى).
- الهدف من المقاربة السيميائية .

1- المكانة المنهجية للمقاربة السيميائية :

يقتضي الحديث عن المكانة المنهجية للمقاربة السيميائية موضعة هذه المقاربة ضمن المقاربات الأخرى والعودة بها إلى الحقل العلمي الذي نشأت فيه من أجل بيان فاعلية هذه المقاربة وتفاعلها مـــع أشكال وأنماط المناهج والعلوم المتزامنة معها ويمكن حصر الأنشطة المصاحبة للسيميائية في ثلاثة مجالات أساسية على الأقل : اللسانيات – مناهج النقد الأدبي – العلوم الإنسانية .

السيمياء و اللسانيات:

كنا قد أشرنا على الأقل إلى دور البحث الألسني في سياق المشروع الأركوني وأهميته بالنسبة إليه و أركون لايكاد يذكر السيميائية إلا ويذكر معها اللسانيات وقد لا يميز أحيانا بـــين الســـيميائي والتحليل الألسني وهو يمزج دائما بين مصطلحات سوسيرFerdinand De Sausure وبنفيست Émile Benvenisteاللسانية ومصطلحات غريماس وبارت السيميائية ، قد يكون هذا التـــداخل مربكا إلى حد ما، ولكنه في الوقت ذاته يبدو مشروعا جدا خاصة إذا عرفنا أنه لا يمكن الفصل نهائيا بين اللسانيات والسيمياء , فمعلوم أن السيمياء خرجت من رحم اللسانيات وهي مدينة للدراسات والمدارس اللسانية بالشيء الكثير ولا أحد ينكر أن نواة هذا العلم جاءت من التبشير السوسيري بها إذ يقـــول:« يمكننا – إذن – أن نتصور علما يدرس حياة العلامات في كنف الحياة الاجتماعية ، قد يشكل قسما من علم النفس الاجتماعي وإذن من علم النفس العام، نسميه السيميولوجيا...إنّ الألسنية ليست إلا قســـما من هذا العلم العام »[1].

[1] - Ferdinand De Sausure.Cours de Linguistique General-2eme ed.ENAG/edition:Alger.1994.P33.

ورغم الخلاف الذي أثاره بارت وعارض فيه دي سوسير حول علاقة السيمياء باللســـانيات ، وأيهما ينتمي إلى الآخر، وعلى غرار موقف كل منهما من هذه المسألة إلا أنه يبين حجم العلاقة بـــين اللسانيات والسيمياء ، وحتى لا نختزل علاقة اللسانيات بالسيمياء عند المدرسة الفرنسية فـــإن بعـــض الباحثين يرى بأن مدرسة الشكلانيين الروس اللسانية والأدبية هي التمهيد الفعلي للسيميائية ، وعنـــدما نقول المدرسة الروسية نقصد بذلك حلقة موسكو اللغوية التي قامت سنة 1915 برئاسة ياكبســـون R.Jakobson وحلقة الأبوياز Opoyaz الشعرية في بترسبورغ بلينغراد سنة1916 [1] كما لا يمكن إغفال إسهام المدرسة الأمريكية في بلورة معالم هذا العلم ونعني بذلك جهود المنطقـــي العـــالمي بيرسC.S.Peirce[2] ، والدرس اللساني الأمريكي بصفة عامة .

وأكيد أنّ البحث عن الأصول اللسانية للنظرية السيميائية لا شك يدخل في صميم العلاقة بين الميدانين ، بل إن هذه العلاقة تجاوزت التأصيل إلى الإجراء، والتحليل ، فالتحليل السيميائي لا يزال يعتمد على أهم الآليات التي تعد من الأصول اللسانية ومن هـــذه الآليـــات : المحايثـــة lmmanence الاخـــتلاف difference العلاقات relation[3] ، ... وغيرها من مستويات التحليل البنيوي [4] .

ورغم استقلالية البحث السيميائي وقطعه لأشواط كبيرة في تحديد ميدانه ومنهجه إلا أنه يظـــل مدينا للأبحاث اللسانية وكل ما تقدمه من جديد من ذلك تأثر البحث السيميائي بالثورة الدلالية الـــتي قدمها النحو التوليدي [5] وأثره في توسيع البحث العلاماتي والدلالي وهذا ما يدل على الصلة الوثيقة بين العلمين .

---

[1] عمار زعموش: النقد الأدبي المعاصر في الجزائر(قضاياه واتجاهاته)، قسنطينة، مطبوعات جامعة منتوري، 2001،ص170

[2]– حنون مبارك: دروس في السيمائيات، الدار البيضاء:دار توبقال، ط1 ،1987، ص05.

[3] - محمد مفتاح: دينامية النص، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط02 ،1990، ص.02

[4]– عبد الله إبراهيم: مد خل إلى المناهج النقدية الحديثة، بيروت ، المركز الثقافي العربي، ط1 ،1991، ص17.

[5] – أمينة رشيد: السيميوطيقا مفاهيم وأبعاد، مرجع سابق، ص42.

السيمياء ومناهج النقد الأدبي :

في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين كانت هناك العديد من المؤشرات و الظروف والأسباب التي اجتمعت لتفرض حتمية تغير الواقع الفكري الراهن والتبشير بفكر جديد يكون مخالفا تماما لما كان معهودا , وأكيد أن من أهم هذه الأسباب الطفرة المعرفية التي عرفتها العلوم الإنسانية وتحديد موضوعها ومنهجها وأهدافها نتيجة لشيوع بعض المذاهب الفكرية كالفلسفة الوضعية Positivismeو التجريبيةEmpiricisme [1] واتجاه هذه العلوم إلى العلمية والتجريد اقتفاء لنهج العلوم التجريبية التي حققت انتصارات معرفية هائلة .

و لم تكن اللسانيات بمعزل عن هذا الحراك الفكري، فبعد استنفاد البحث التاريخي لأوراقه ووصوله إلى طريق مسدود، أدى ذلك إلى ظهور حركة جديدة اكتسبت شرعيتها من المناخ الفكري الذي كان سائدا، ومن دون العودة إلى نبش الأصول, وبحث الأسباب نستطيع القول بأن ظهور البنيوية قد سحق في مدة زمنية وجيزة البحث التاريخي الذي امتد إلى قرون عدة دون أن يلغيه تماما, وقد كان اكتساح البنيوية في هذه الفترة بمنزلة المذهب الديني[2] الذي انتشر في الغرب، بسبب النظرة العلمية المجردة للنص التي استطاعت إعطاءه استقلالية ذاتية وفق آليات تفاعلية داخلية تستبعد كل ما هو غير نصي وقد كان هذا كافيا لتجاوز المزالق التي وقعت فيها التاريخية والانطباعية والاجتماعية والأديولوجية ... الغير معترف بها بنيويا , وتعد السيميائية من هذا المنطلق رديفا للبنيوية في فترة الستينيات والسبعينيات بالتحديد، وقد يصعب التفريق بين السيميائي والبنيوي في هذه الفترة إلا من حيث المصطلح وقد كان من أهم أسباب ازدهار السيميائيات في هذه الفترة على وجه الخصوص النقاط التالية :

❖ الإسهامات السيميائية الخلاقة التي نشطت في أحضان المدرسة الفرنسية خاصة الدروس التي قدمها : أ.ج. غريماسA.J.Greimas في كلية العلوم بباريس معهد هنري بوانكاري.

[1] – محمد محمد علي يونس: مدخل إلى اللسانيات، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1 ،2004 ، ص43.

[2] – ايان كريب، النظرية الاجتماعية(من بارسونز إلى هابرماس)، تر:محمد حسين غلوم، الكويت، عالم المعرفة، ،1999،ص175.

Institut .Henri Point carré مابين 1963 – 1964 التي جمعت في كتاب يحمل عنوان علم الدلالة البنيوي[1] ويعتبر هذا الكتاب بحث حقيقي في السيمياء منذ سوسير و بيرس .

- وفي هذه الفترة عقد من المؤتمرات والملتقيات التي تبحث في السيميائية ما لم يعرفه تاريخ النقد من قبل منها ثلاث ملتقيات في بولونيا، الأول بفرسوفيا Varsovie في 1965 ، والثاني بكازميز kazimierz في 1966 ، وقد نظم الملتقى الثالث بفرسوفيا سنة 1968 ، وقد نوقش في هذه الملتقيات المقاربات المنهجية المختلفة قصد دراسة الأنظمة الدلالية المتنوعة[2] , وعلى غرار ملتقى بولونيا تأسست الجمعية الدولية للسيميائية التي كان غريماس أمينا عاما لها , وعلى إثر هذه الجمعية أسست فرقة بحث تعد الأولى من نوعها تعني بالأبحاث السيميائية والألسنية و أردف هذا الجهد الجمعوي بمجلة فصلية تحمل عنوان سميوتيكا Semiotica .

ولعل مما يجدر الإشارة إليه في هذا السياق الحركة البحثية الهائلة التي شغلها مصطلح سيمياء بسبب الإشكالية القائمة بين تداخل مصطلحي السيميوتيك و السيمولوجيا والذي أثار العديد من الندوات العلمية والبحثية حول جدوى وميدان كل من المصطلحين، و دون أن نلج في تفاصيل هذا الاختلاف الاصطلاحي الذي انتهى بتوقيع اتفاق اصطلاحي بين كبار السيميائيين (ياكبسون- غريماس-بارت- ليفي ستروسClaude lévi Strauss -بنفيست Émile Benveniste) سنة 1968، قبل انعقاد الجمعية الدولية السيميائية التي نصت على مصطلح SEmiotique بدل Sémiologie ، ولكنه لم يستطع أن يمحو نهائيا مصطلح Sémiologie من الساحة الأروبية[3]
وإذا كان هذا هو حجم الخلاف بين مصطلحين في البيئة الغربية ، فإن عربيا يقابل مصطلح Sémiotiqueلوحده أكثر من خمسين ترجمة عدها يوسف وغليسي[4] في تخريجه لهذا المصطلح وتعريبه وهو ما يدل على حجم المشكلة عربيا التي تصل إلى حد المعضلة.

[1] – رشد بن مالك: البحث السيميائي المعاصر (السميائية والنص الأدبي)، جامعة باجي مختارعنابة، أعمال ملتقى معهد اللغة العربية وآدابها ، ،17/12ماي، 1995،ص24.
[2] – المرجع نفسه،ص24،25.
[3] – يوسف وغليسي: مناهج النقد الأدبي، الجزائر، جسور للنشر والتوزيع، ط1، 2007، ص100.
[4]- المرجع نفسه، ص101

❖ نستطيع القول بأن "السيميائية والبنائية"[1] قد عرفت أ زهى عصورها في أحضان حركة النقد الجديد"Nouvelle Critique" وذلك منذ المعركة النقدية الفاصلة بين ريمون بيكارRaymond.Bicare ممثل النقد القديم ورولان بارت ممثل النقد الجديد التي انتهت لصالح هذا الأخير وقد يكون كتاب رولان بارت المعنون "بعناصر السيمولوجيا ، Élement de la sémiologie1967 " محصلا لمسار هذه الحركة التي نشطت على مستوى أكاديمي وكذلك على مستوى مراكز الأبحاث إذا شئنا ضم النقاد الجدد الأنجلوساكسون.

ولكن هذه الحركة ما لبثت أن تعرضت بدورها إلى حملات نقدية لاذعة ولعل أنصارها أحسوا بهذا الارتباك نتيجة النقائص العديدة التي اشتمل عليها التحليل البنائي، و التي أعادت للأذهان اتجاهات كانت قد ماتت من قبل مثل الجمالية والفنية[2] .

وبالرغم من الخيط الرفيع الذي يميز البنائية عن السيميائية إلا أن هذه الأخيرة ظلت في منأى عن أهم الثغرات التي عرفتها البنائية مثل:

– الرؤيا المغلقة للبنية الأدبية , مما أدى إلى فصلها عن باقي الأنظمة الدالة وإلى انفصالها عن الثقافة التي تنتمي إليها .

– فقدان عنصر المعنى أو الدلالة في تحديد البنائية للوحدات الداخلية في التصوير الشكلي كنظام العلاقات الذي يتكون منه العمل الأدبي , مما أدى إلى تصور الإبداع الأدبي كمجموعة من الوصفات التقنية.

– انفصال العمل الأدبي عن البناء الاجتماعي الذي تحدد كيانه ، ومن هنا جاء تحديد مفهوم العلامة Signe كشيء حتمي ذي طابع اجتماعي مفهوما أساسيا للسيميوطيقا[3].

فإذا انتقلنا من المناهج البنائية إلى المناهج ما بعد البنائية نستطيع القول بأن البحث العلاماتي كان بحاجة إلى زحزحة أو خلخلة تعيد رسم خارطة المعنى في النص وذلك بالنظر إلى كل المسلمات التي ارتكزت عليها البنية لينتقل البحث من أحادي المعنى ، إلى تعدد المعنى ، ومن الدفاع عن النص إلى نقض

---

[1] - يوسف وغليسي: مناهج النقد الأدبي ،مرجع سابق، ص50.

[2] - كريستوفر نوريس: التفكيكية (النظرية والممارسة)، تر:صبري محمد صالح، الرياض، دار المريخ، 1989، ص35.

[3] - أمينة رشيد: مرجع سابق، ص42.

النص ، ومن سلطة البنية إلى استراتيجية التفكيك التي كانت بمثابة انقلاب على البنيوية في جانبها الديكتاتوري المغلق ، لكن ذلك لم يقض تماما على البنيوية ، ولكنه عدل من مسارها ، فالنقد الأدبي لا يسعه إلا أن يكون بنيويا [1]، وإنما هي عملية نقد ذاتي ورد اعتبار لحركة وفاعلية القارئ داخل النص المناهضة لسلطة المؤلف وهيمنته ، حيث غدا النص بمثابة «كون مفتوح(open-end) بإمكان المؤول أن يكتشف بداخله سلسلة من الروابط اللانهائية » [2].

ومن هذا المنطلق ظهرت التيارات النقدية الجديدة كالتفكيك والقراءة والتأويل التي وسعت من ميدان العلامات الذي انفتح على الثقافة والمجتمع والفلسفة و التاريخ ... وهو انفتاح يدل بالتأكيد على مرونة السيمياء وقدرتها على التكيف والتفاعل مع الظروف المستجدة في الفكر والثقافة ، وربما ترتبط هذه المرونة بطبيعة هذا العلم الذي مازال يتلمس طريقه على اعتبار أنه لم يستطع حتى الآن أن يحدد «مجال دراسة العلامات» [3] بشكل نهائي وقطعي .

السيمياء والعلوم الإنسانية:

من الصعب الحديث عن العلوم الإنسانية وكأنها علوم مستقلة تسبح في أفلاكها الخاصة دون أن يكون لها صلة ببعضها ، وذلك بسبب تعقد الظاهرة الإنسانية و الاجتماعية التي يجب النظر إليها من عدة جوانب، ولا شك أن تطور علم من العلوم الإنسانية يتطلب ديناميكية فعالة تمس في حركيتها أنماطا متعددة من التفكير البشري الذي يشكل مجموعة الميادين والمجالات التي يشتغل من خلالها وفق سمة خاصة وطبيعة متميزة تعبر في مجملها عن فترة محددة أو عصر معين, ولا جرم أن النقد الأدبي يشكل حلقة مهمة بين العلوم الإنسانية وذلك لما يشتمل عليه من ميزات تجعله نقطة لتقاطع الكثير من العلوم، ولهذا يميز بعض النقاد بين المنهج الداخلي والمنهج الخارجي في دراسة الأدب وهو ما حاول أن يقدمه كل من رينيه ويليك Rinih.Welike وأوستن وارين Osten.W على وجه التحديد في كتابهما " نظرية الأدب " ويقصد بالمنهج الداخلي أو النقد الجمالي كل ما يتركز في دراسة الأدب كبنية مستقلة

[1] – جاك دريدا: الكتابة والاختلاف، تر:كاضم جهاد، المغرب، دار توبقال، 1988، ص133.
[2] – أمبرتو إيكو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، تر:سعيد بن كراد، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 2000، ص42.
[3]–إميل بنفنيست: سيميولوجيا اللغة، تر: سيزا قاسم، مجلة فصول، العدد 3، أبريل 1981، ص55.

في حد ذاته, أما المنهج الخارجي فهو يعنى بحث الأسباب المحددة لهذه الظاهرة سواء كانت اقتصـــادية ، اجتماعية، سياسية، تاريخية، سيكولوجية، فلسفية ...[1] وهذا ما يدل على حجم العلاقة الموجودة بـــين العلوم الإنسانية والنقد الأدبي، إلا أنه تبقى دائما حدود فاصلة بين الميدانيين[2], وربما تظل هذه الحـــدود الفاصلة أكثر تعقيدا إذا ما تعلق الأمر بالسيمياء التي نشأت منذ البداية وهي تربط انتماءها بعلم الـــنفس الاجتماعي أو علم النفس المعرفي كما عبر عن ذلك ديسوسير الذي جعل ميدانها دراسة العلامة داخـــل الحياة الاجتماعية، وهي أوسع من ذلك عند بيرس حيث أنها إطار مرجعي عام يضم كل من الرياضيات، والأخلاقيات، والماورائيات، والصوتيات، وكيمياء التشريح، والاقتصاد وعلم النفس، وتاريخ العلوم ... بل قد يصل هذا الحقل الفسيح إلى ستة وستين نوعا من العلامات[3] .

والعلوم الإنسانية بدورها كانت منذ عهد ليس ببعيد تنتمي إلى مظلة الفلسفة التي كانت تعتبر أم العلوم في ذلك العهد ولكن بعد انفصال العلوم الإنسانية ومن قبلها العلوم التجريبية لم يعد من الممكن إرجاع هذه العلوم إلى أحضان الفلسفة بعد انحصار ميدان هذه الأخيرة في التأملات والتساؤلات الوجودية.

ولكن في مقابل ذلك ومع ظهور السيمياء أصبح من الممكن إيجاد علم مجمع لكل أطياف المعرفة يكـــون بالضرورة علم السيمياء لأنها علم يستمد أصوله ومبادئه من مجموعة كـــبيرة مـــن الحقـــول المعرفيـــة كاللسانيات، والفلسفة والمنطق، والتحليل النفسي ، والأنتروبولوجيا ... « إنها أداة لقراءة كل مظـــاهر السلوك الإنساني بدء من الانفعالات البسيطة ومرورا بـــالطقوس الاجتماعيـــة وانتـــهاء بالأنســـاق الأيديولوجية الكبرى »[4].

وطبقا لذلك لم يكن حقل التيولوجيا واللاهوت بمنأى عن الدراسات السيميائية بل لقد حققت الأبحاث السيميائية المطبقة على الكتب المقدسة كالكتب التوارتية والأناجيل خطوات كـــبيرة في هـــذا الميدان، فإلى أي مدى تنسحب نتائج هذه التطبيقات على الخطاب القرآني بالتحديد؟

[1] - السيد ياسين، التحليل الاجتماعي للأدب، القاهرة ،مكتبة الشروق، ص22.

[2] - المرجع نفسه، ص.23

[3] - يوسف وغليسي، مرجع سابق، ص95،96.

[4] - سعيد بن كراد: السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، سوريا، دار الأحرار، ط2، 2005، ص25.

– السيمياء والنص المقدس :

قبل الحديث عن محل المقاربة السيميائية من الخطاب القرآني يجب على الأقل إعطاء نظرة وجيزة حول فاعلية هذه المقاربة بالنسبة للكتب المقدسة الأخرى " التوراة ،والإنجيل " وذلك لثلاثة اعتبارات :

– أسبقيتها من الناحية الزمنية .

– تجاوزها كإشكالية حيث لم يعد المقدس والمثالي بمعزل عن الدراسات النقدية والسيميائية.

– النتائج المذهلة التي حققتها بما يمكن أن يكون علامة فارقة في تاريخ الغرب وتاريخ الفكر التيولوجي ككل.

ومن أجل هذه الاعتبارات وغيرها يعتقد أركون أنه حان الوقت لنقل هذه التجربة بكل حيثياتها إلى ميدان الخطاب القرآني .

ونستطيع القول بأن الدراسات النقدية للكتب التوراتية والأناجيل قد بدأت منذ وقت مبكر إذا ما قيست بالقرآن, حيث يعتبر محمد أركون أن الدراسات القرآنية تعاني من تأخر كبير بالنسبة إلى الدراسات التوراتية والإنجيلية , وهي تمتد إلى أكثر من ثلاث قرون كما يوضح ذلك هاشم صالح " شارح أركون"[1] وأكيد أن هذه الدراسات النقدية نشأت في جو تاريخي ملائم وهو ما تفسره حركة الإصلاح الديني التي قادها مارتن لوثر Martin.Luther. ضد الكنيسة والتي امتد لهيبها إلى كامل أنحاء أوربا ومن أهم مبادئ هذه الحركة :

– حرية العلاقة بين الإنسان وربه.

– حرية قراءة وتفسير الكتاب المقدس الذي كان حكرا على الكنيسة.

وقد صاحب ذلك حراك فكري وعقلي حدد مصير أوربا بالنسبة لعلاقتها مع الكنيسة والفكر الديني ككل وهو ما يعرف بعصر التنوير الذي من أهم سماته:

– تأسيس الفلسفة العقلية " رينيه ديكارت".

– ثورة العلوم التجريبية وعلوم الطبيعة .

[1] – محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سابق، ص.22

وهذا ما أدى بأوربا إلى الانتقال من الفكر الأسطوري إلى التفكير العلمي والعقلاني ، فـ « الأمر الذي يشترك فيه علماء القرن السابع عشر هو القول بأن العقل البشري يملك القدرة والإرادة على سبر أغوار العالم المادي وغير المادي وعلى الإنسان الراشد أن يسعى بجد واجتهاد لكشف أسرار الطبيعة »[1]، وقد كان هذا كافيا لقيام ثورة عارمة على الكنيسة ، حققت النتائج التالية:

- سحب السلطة السياسية من الكنيسة عن طريق العلمانية.
- سحب السلطة الاقتصادية (من الإقطاع إلى الرأسمالية) .
- سحب السلطة الدينية والتأويلية (التفكير العلمي، العقلانية).
- الانتقال من الإلهيات إلى الإنسان والطبيعة.

كل هذه الظروف كانت بسبب النقد الجذري للكتب المقدسة وللعقل الديني الذي يشتغل من خلالها، حيث ساهم هذا النقد في إرساء مبادئ علمية متحررة من الإكراهات اللاهوتية التي كانت تفرضها الكنيسة، ومن هذا المنطلق بدء البحث العلمي والتاريخي يميز بين عيسى التاريخ وعيسى الإيمان كما تؤمن به الكنيسة ومن أهم النقاد الذي درسوا العهد القديم والعهد الجديد دراسة نقدية تاريخية جاك أستروك J.Austruc ، وريتشارد سيمون Ritcharde.S، وباروخ أسبنوزا[2] B.Spinoza ، ثم توالت بعد ذلك هذه الدراسات النقدية في عدة مدارس من بينها النقد الشكلي الألماني والنقد النصي.

و هذا النهج الذي افتتحه أسبنوزا وغيره لم يعد ينظر إلى الكتب المقدسة،كما كان ينظر إليها في القرون الوسطى، أي أنها إلهية مطلقة فوق الزمن والتاريخ، بل أصبحت خاضعة للدراسة كأي كتاب آخر، فما هي في الحقيقة إلا « وثيقة تاريخية أخرى لا يمكن أن تمتلك قيمة تاريخية على أنها مطلقة، فما كتب ليس بالضرورة حقيقة » [3] .

---

[1]- عزية علي طه: منهجية جمع السنة وجمع الأناجيل(دراسة مقارنة)، بيروت، دار الفكر (د،ت)،ص264،265.

[2] - محمد عبد الله الشرقاوي: في مقارنة الأديان، بيروت، دار الجيل، ط2، 1990،ص66.

[3]- عمارة ناصر: اللغة والتأويل(مقاربات في الهرمنيوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي)، الجزائر، منشورات الاختلاف،2007 ، ص82.

وإذا انتقلنا إلى العصر الحديث نجد أن النص المقدس أصبح أكثر انفتاحا على الدراسات النقدية نتيجة تطور ميدان هذه الأخيرة، وكذلك بفعل الانتعاش الكبير الــذي عرفتــه العلــوم الإنسانية حيث أصبح الخطاب الديني أكثر الميادين النقدية خصوبة بسبب ما يتميز به عن الخطابات الإنسانية الأخرى، باعتباره « فضاء تأويلي هرمنيوطيقي لانهائي بفعل الترميز المكثف الذي يشتمل عليه الكتاب المقدس وكذلك استئثاره بالحقيقة عن طريق تمظهرها بفعل الكتابة »[1].

وإذا أردنا تتبع الخطاب الديني من منظور النقد السيميائي ، سنجد بأنه لم يكن أقل شــأنا مــن أشكال النقد الغربي للكتب المقدسة، بل إن النقد السيميائي قد أخذ بدوره ألوانا متنوعة في تعامله مــع المقدس بحسب الآليات والمقاربات التي يطرحها، وكان ينظر إليه على أساس بعده القومي، لذلك أخذت هذه الدراسات طابع المشاريع والبحــوث الأكاديميــة، فعلــى غــرار مشــروع مجموعــة أنترفــان g.entrvernes حول أدلة ورموز السيميائية والنص الإنجيلي[2] ، يطالعنا مركز تحليل الخطــاب الديني بباريس ب"مجلة السيميائية والتوراة" [3]، دون أن ننسى أعمال شابرول. وماتيس حــول ســيمياء الحكايات التوراتية[4].

من أجل هذه الأعمال وغيرها يتساءل أركون دائما عن تأخر الدراسات النقدية القرآنيــة ، وإذا كان أركون يشيد بالتقدم الذي أحرزه النقد التاريخي للقرآن في أعمال بعــض المستشــرقين أمثال جوزيف فان أيسJ.V.Ess وس.ويلدS.Wilde[5] ، وجاكلين شابيJ.Chabbi[6]، فإنه يظهر تأسفه لعزوف النقد العربي عن طرق أبواب هذا الميدان، مشيرا إلى بعض الأعمال العربية التي مــا تزال ناقصة، رغم الازدهار الذي عرفته الدراسات المختلفة في تاريخ الألسنية العربيــة، ويــرى أركون سبب إحجام الكثير من الباحثين العرب في السربون عن الخوض في هذا اليدان إلى خوفهم من رد فعل بلدانهم الأصلية[7].

---

[1] – عمارة ناصر،مرجع سابق، ص81.

[2]– المرجع نفسه، ص81.

[3] – جان كلود كوكي: وثيقة السيميائية(مدرسة باريس)، تر:رشيد بن مالك، مجلة تجليات الحداثة، جامعة وهران، عدد03، 1994،ص226.

[4] – المرجع نفسه، ص223.

[5] – محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سابق، ص34.

[6] – المرجع نفسه، ص52.

[7] – المرجع نفسه، ص60.

وقد يكون هذا الخوف مبررا على الأقل إذا تحدثنا عن مرحلة السبعينيات وبداية الثمانينات ذلك أن هذه الفترة هي فترة تعرف النقد العربي على المناهج الغربية، ومن المسلم به أن مرحلة الاستكشاف والمعاينة يحكمها الكثير من الحذر والخوف نتيجة الفجوة المعرفية الكبيرة بين الفكر العربي والفكر الغربي وثانيا الظروف السياسية والاقتصادية والثقافية التي يمر بها العالم العربي والإسلامي ، أما بعد هذه الفترة فالأمر يختلف تماما عما كان يتحدث عنه أركون بسب ازدهار الدراسات النقدية العربية واندماجها مع المناهج الغربية وهو الذي أثر إيجابيا في تقدم الدراسات النقدية القرآنية سواء على المستوى الأكاديمي أو ما تقدمه الملتقيات ومراكز الأبحاث وغيرها ..ولكن يبقى السؤال المطروح :

ما هي جدوى المقاربة النقدية التي يقدمها أركون أو بالأصح إلى ماذا يهدف أركون من وراء تطبيق المقاربة السيميائة على الخطاب القرآني ؟

السيمياء وأهم الأهداف:

لابد أن معرفة القيمة المنهجية للمقاربة السميائية وأهم النتائج التي حققتها هي المحددة لما يمكن أن يتوخاه أركون من هذه المقاربة إذا ما قيست بالخطاب القرآني، ولا بد أن تمكن أركون من هذه المقاربة ودفاعه عنها في غير موضع وتقديمه لها على غيرها من المقاربات، ووضعها في الصدارة يجعل من الأهداف الممكن تحقيقها ذات أهمية كبرى، ليست بالنسبة إلى الخطاب القرآني فحسب بل إلى مشروع أركون ككل.

ويمكن تقسيم الأهداف التي ينشدها أركون من وراء هذه المقاربة إلى ثلاثة أهداف رئيسية:

1- هدف مرحلي: يجعل من المقاربة السيميائية خطوة نقدية أولى من أجل استكمال مشروع نقدي كبير ينفتح على النقد التاريخي، والأنتروبولوجي .

2- هدف على المدى القريب: تقديم قراءة جديدة للخطاب القرآني مخالفة ومتحررة تماما من التفسير التقليدي يمكن بها أن تستوعب مظاهر العصر الحالي.

3- هدف على المدى البعيد(الغاية): وهو الذي ينشده أركون ويسميه بمشروع القرن الذي يهدف إلى إدخال الفكر العربي والإسلامي إلى الحداثة والمعاصرة من بابها الواسع، حيث جعل من نقد الأصول التي ينبني عليها هذا الفكر مفتاحا لهذا المشروع .

ولعل من أهم الآثار المباشرة لتطبيق هذه المقاربة على الخطاب القرآني ما يؤكده أركون بقوله: « أصبح مؤكدا اليوم أن التحليل السيميائي يجبر الدارس على ممارسة تمرين من التقشف والنقاء العقلي لا بد منه »[1]، وبعبارة أدق:« التحليل الألسني السيميائي الدلالي يساعدنا على إقامة مسافة بيننا وبين العقائد الإيمانية الموروثة »[2].

ويريد أركون من هذا القول تحييد واستبعاد المنطلقات الأيديولوجية سواء بالنسبة إلى قراءة المفسرين القدماء أو بالنسبة إلى المستشرقين وذلك لأن طبيعة المادة المدروسة (الخطاب القرآني) في شكلها اللغوي المادي المجرد تفرض علينا تجاوز التراث التفسيري والكم التراكمي للقراءات عبر التاريخ مهما تعددت اتجاهاتها والعودة مباشرة إلى النص في حالته البكر ، وبالتالي« فإن المقاربة السيميائية تعطينا إجابة عن كيف يمكن لنا العودة إلى هذه المادة الأوّلية — القرآن - في جذورها الأولى وعناصرها التكوينية والعوامل المتحكمة الخاصة بها »[3].

ويمكن القول بأن آليات المنهج السيميائي والاختبارات المنهجية التي يعرضها في تعامله مع الخطاب، وفي تحليليه لبنائه، وتفكيكه لمستوياته، واستكناهه لمحدداته كفيلة بتجاوز تلك المسافة التيولوجية المتعالية والمتسامية التي تشكل بحد ذاتها حدودا فاصلة ، وحصونا مانعة تحول والوصول إلى المعاني الحافة والمتولدة، وهذا ما يندرج ضمن القراءة المتحررة التي يقترحها أركون وما يصطلح عليه بعلمية القراءة ، ولكن هل يعني ذلك تخفيف النص القرآني من مضمونه الإلهي والعقدي، وإلغاء مفهوم الوحي ؟

---

[1] – محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مرجع سابق، ص.32
[2] – المرجع نفسه،ص33.
[3] – المرجع نفسه، ص 33 .

يجيب أركون نافيا ذلك :« لا تهدف هذه الأسئلة إلى نزع صفة الوحي من النصوص ولا إلى إلغاء صفتها التقديسية ولا إلى إزالة آثار معانيها الروحية بالنسبة للمؤمنين على العكس بأنها تهتم بهذه الأشياء

والسمات وبوظائف المعنى »[1].

III- آليات المنهج السيميائي:

قد يكون من غير الممكن تحديد المجال المعرفي للسيمياء خاصة على المستوى النظري لتشعب هذا الميدان وتوسع انشغالاته كما مر بنا، ولكن في مقابل ذلك تبدو معالم النظرية السيميائية أكثر وضوحا خصوصا إذا تم تحديد ميدانها سلفا ، باعتبارها إجراء نقديا أو قالبا منهجيا يبدأ بمقدمات تمهيدا لعرض القراءة مستعينا بمختلف الوسائل والآليات التي يعول عليها من أجل الوصول إلى النتائج المرجوة، والأهداف المرتقبة، ويكون مسرح هذه الآلية بالضرورة النص بأعقد أشكاله سواء كان نصا أدبيا، أو تاريخيا، أو فلسفيا، أو دينيا ... والنص الديني ما هو في الحقيقة إلا نص أدبي، وبالرغم من إمكانية السيطرة على المنهج كآلية وإجراء إلا أنه لا يمكن حصر الوسائل المنهجية والاتجاهات النقدية التي يغرف منها الناقد، فالإجراء أو الخطة لا قيمة لها من هذا المنظور بمعزل عن فاعلية الناقد وقدرته على تطويع المنهج كأداة مرنة لترويض المعنى، وكل هذا يرجع إلى ثقافة الناقد ومهارته الفنية التي اكتسبها من الدربة والخبرة ليصبح السلاح بحامله كما قيل، وأركون إذ يشتغل بهذه الآلية في تقديمه لبعض المقاربات السيميائية والألسنية للنص القرآني لا يختلف عما قلناه، ففي الوقت الذي يشيد به أركون بأعلام المدرسة الفرنسية السيميائية بمختلف اتجاهاتها، لا ينكر انفتاحه على منجزات المدارس الأخرى خاصة الأنجلوسكسونية ، ومحاولة تبرير الطريقة التي يتبعها أركون في استخدامه لهذه المقاربة وفي تعامله مع هذا المنهج قد تكون سابقة لأوانها لأن البحث التطبيقي يعطي نظرة مباشرة حول أسلوب أركون في التحليل والقراءة، ولابد أن خطوات التطبيق وعناوينه العريضة التي تتصدر مقاربة أركون أكثر وضوحا من أي استطراد منهجي أو تأويل نظري، لكن هذا لا يمنع

[1] – محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مرجع سابق، ص34.

من عرض بعض الخطوات المنهجية والآليات الإجرائية التي نتخذها عونا على فهم أكثـــر لاختيـــارات أركون المنهجية في المستوى الإجرائي .

وإذا كان البحث السيميائي عموما يربط مجاله بالعلامة، فإن المنهجية السيميائية تســتند في رصدها لهذه العلامة عن طريق بحث تحولاتها وتمظهرها داخل النص فيصبح النص بما يشــكله مــن تآلف و اختلاف ميدانيا مناسبا لمحاولة تحديد معالم العلامات التي ينطوي عليها .

وبالتالي سنحاول عرض بعض السمات المشكلة للعلامة و بما ينضوي تحتها من أنــوع وأشــكال وآليات محاولين رصد فاعلية وحركية هذه العلامات داخل النص كبناء وانطلاقا من ذلك يمكــن تقسيم المبحث إلى عنصرين أساسين :

- العلامـــــــــة .
- مفاهيم سيميائية لابد منها.

– العلامة (**Signe**):

رغم اختلاف مفهوم العلامة من ناقد إلى آخر و من اتجاه إلى غيره حسب المدارس والمذاهب ، ولكن يتفق الجميع على أنها شيء مدرك يظهر شيئا آخر لا يمكن أن يظهر لولاه[1].

والمتداول في البحث السيمائي أن العلامة مرت بثلاث مراحل أساسية بدء بثنائية سوسير مرورا بثلاثيــة بيرس انتقالا إلى مربع غريماس .

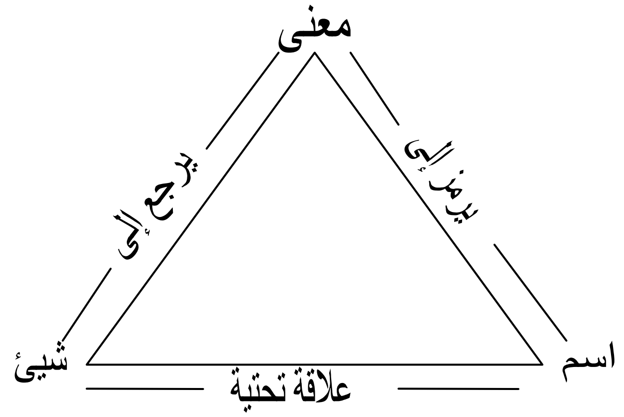
ويتشكل مفهوم سوسير للعلامة باعتبارها ذات وجهين :أحدهما مادي – الــدال- والآخــر فكري- المدلول، وبالتالي فإن العلامة أو الدليل عند سوسير يشكل وحدة دلالية في علاقة افتراضــية تقابلية بين مظهر تعبيري يسمى الدال، وتصور مفهومي يسمى المدلول، أثناء فعل الكلام أو أي فعــل تواصلي وبالتالي فإن الدليل اللساني يتشــكل باتحــاد الصــورة الصــوتية الماديــة المســماة (دال،signifiant) بالصورة الذهنية أو المفهوم المسمى بــ (المدلول، signifié) ومن هنا عــرف سوسبر اللغة بأنها نظام من الدلائل وقد يبدو هذا الفرض السوسيري بسيطا ، ولكنه في الحقيقــة ألغــى تصورا كان سائدا طيلة قرون بمعنى أن المدلول لا يرتبط بشيء مادي، وأن الدليل ليس تطابقــا بــين

[1] – أمينة رشيد، مرجع سابق، ص46.

الدال والمدلول أو هو دال مباشرة على المسمى كشيء مادي، ولكن يدل على تصور أو مفهوم ذهني وعقلي ومن هنا ظهر مفهوم (الاعتباطية، Arbitraire) كعلاقة جزافية بين قطبي الدلالة كما يــراه سوسير ، ويرى أركون أن هذا المفهوم من الأهمية بمكان، لأنه يغير التصور التقليدي الــذي يــربط النصوص بحرفيتها أكثر من محاولة تصور الدلالات التي توحي بها، وعلى هذه المصطلحات وغيرها تنعقد أهمية المقاربة النقدية الحديثة.

– أما بيرس فإنه يركز في اهتمامه بماهية العلامة على علاقتها بالمرجع الذي استخدمه سوسير من قبل على أساس أنه معطى غير لساني في حين أن نظرية بيرس تقوم على توسيع هذا المفهوم باعتبــار أن المرجع يمثل الكون بمختلف تجلياته وأن الكلمة لا تحيل على المعنى بقدر ما تعبر عن مضمونها الثقــافي و الاجتماعي ومن هنا أصر بيرس على الطبيعة الثلاثية للعلامة , القائمة على:

-"Repésentamen" ممثل ماثول الذي يحيل على موضــوع "Objet" عــبر المــؤول " Intrprétant" (ممثل --- مؤول --- موضوع)[1].



شكل (01)[2]

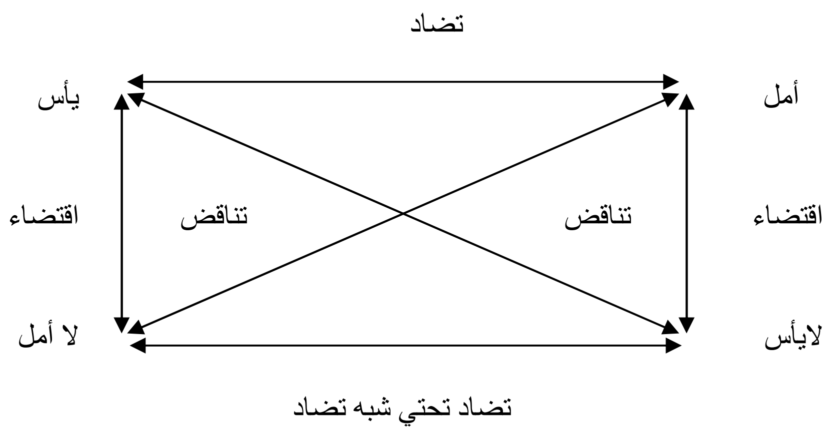
وعلى هذا الأساس يمكن تقسيم العلامة إلى ثلاثة أقسام :

[1] – سعيد بن كراد، مرجع سابق ،ص94.

[2] – أمينة رشيد، مرجع سابق ،ص27.

-(الأيقونة : Icone – مؤشر Indexe – رمزSymbole) ، والفرق بينها يتحدد في العلاقة ، فالأيقونة تقوم على علاقة التشابه حيث أن الصليب المعلق على الرقبة يشبه الذي صلب عليه المسيح ، أما المؤشر فإنه يرمز إلى علاقة سببية وهو ما يمثله السحاب بالنسبة للمطر في حين أن الرمز يحيل إلى العلاقة الاعتباطية القائمة على الوضع والاصطلاح فلا يوجد ما يربط بين الأحمر والتوقف في إشارات المرور[1] .

وإذا كان الدرس البنائي والنسقي يركز أساسا على دلالة البنية فإن السيمياء تهتم ببنية المعنى ، وبالتالي فهي تحاول تقييد المعنى في إطار من العلاقات والترابطات التي تميز بين مستويين أو بنيتين للنص " بنية سطحية ، و بنية عميقة " وهو ما حاول تسميته غريماس بالبنية القاعدية للمعنى ، وهذه البنية كما يتصورها غريماس قائمة على أربعة معايير هي التضاد "Le contraire" ، والتناقض " Le contraduction" ، الاقتضاء "Complémentarité" ، والتضاد التحتي" Le subcontraire" فكل علامة ترتبط وجوديا ووظيفيا إذا كانت تتعالق تضاديا وتناقضيا و اقتضائيا مع علامة أخرى تستودعها ويمكن توضيح هذه العلاقة بالشكل التالي:



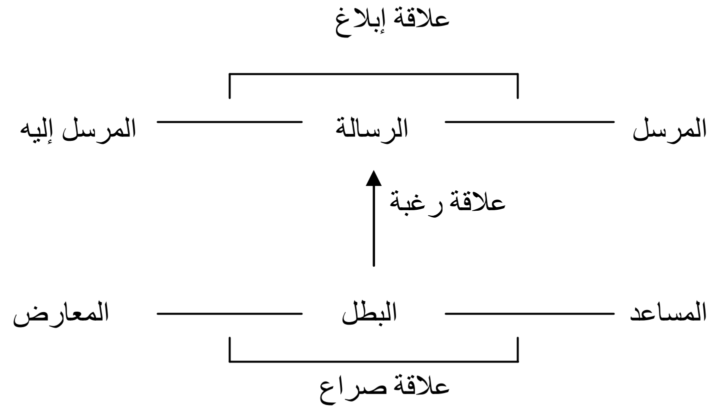
شكل(02) [2]

[1] – إيان كريب: النظرية الاجتماعية،مرجع سابق، ص181.
[2] - رشيد بن مالك: مدخل إلى السيميائية السردية، ص16.

ويمكن بسط هذا النموذج الرباعي إلى نموذج أفقي على هذا النحو:

وضع أوّلي ← تحويل ← وضع نهائي ، وهو ما يشكل التحول من البنية السطحية إلى العميقة.

أما إذا كانت هذه البنية في مقام تواصلي سردي فإنها لا يمكن أن تؤدي وظيفتها إلا إذا كانت منطوية تحت بنية عاملية تشتمل على بطل ، ومعيق ، ومساعد ، ويقصد ببنية العامل أن العلاقة القائمة بين عناصر دورة التواصل لا تتحقق خارجها بمعنى أن المرسل لا يكون عاملا إلا من خلال علاقته بالمرسل إليه . كما تنعدم عاملية البطل إلا من خلال رغبته في تحقيق الموضوع, وكذلك الأمر بالنسبة للمساعد والمعيق ويمكن توضيح ذلك بالشكل التالي :



شكل(02)[1]

وإذا كان أركون لا يحفل كثيرا بمربع غريماس إلا أنه يرى في النموذج التواصلي أو العلاقة التواصلية المشكلة لعناصر الرسالة . أهمية كبرى يمكن التعويل عليها في كشف أسرار الخطاب الديني بل يمكن اختزال ظاهرة الوحي في هذا الشكل التواصلي الذي تبنى عليه الرسالة السماوية وتشترك فيه الكتب المقدسة, ولعل ما تقدمه المنهجية من قبيل هذا النموذج وغيره من الآليات يعد بالنسبة إلى أركون

[1] - رشيد بن مالك:مقدمة في السيميائية السردية، مرجع سابق، ص30.

البديل الأمثل الذي من الممكن أن يشكل نقطة تحول كبرى في تاريخ القرآن بل نقطة تحول مصيري في الفكر الإسلامي , ذلك أن هذه الخطاطة السيميائية بما تمتاز به من تجريد بل وقد تبدو للقارئ العربي متعجرفة وبلا جدوى إذا ما قيست بمفهوم "الوحي" , « إلا أنها تساعد القارئ على استبصار الآلية الأزلية التي لا تختزل لأي مفصلة لغوية و دلالية للمعنى »[1].

وهو ما حاول أركون تجسيده بالفعل من خلال هذا المخطط السيميائي ، الذي قد يكون أوضح في الدلالة على كيفية تحديد مسار الوحي:

مرسل إليه أول – مرسل إليه أول (أنا متعالية – أنا – النحن) ← **الموضوع (الخطاب النبوي)**

↓

مرسل إليه أول – مرسل إليه ثاني (المتكلم أو القائل)

↙

المرسل إليه الجماعي (أنصار / معارضون)

شكل(03)[2]

[1] – محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني،مرجع سابق، ص62.

[2] – المرجع نفسه، ص95.

وعلى ضوء هذا المخطط يميز أركون بين قراءتين للقرآن الكريم :

- **قراءة عمودية**: باعتبار القرآن وحي متزل من السماء ومرتبط بالأزلي والمتعالي والمطلق .
- **قراءة أفقية**: باعتبار القرآن ينتمي إلى التاريخ الزمني الأرضي ومرتبط بكل ما هو بشري ومادي ووقائعي .

ومن هذا المنطلق يعتد أركون بالآليات التي تقدمها السيمياء باعتبارها تغير تماما أبجديات القراءات الكلاسيكية المحدودة، وتقدم آفاقا جديدة لتبصر آليات اشتغال النص الديني، وكيفية توظيفه للمعنى بعيدا عن المنطلقات الأيديولوجية، و بالإضافة إلى أنماط العلاقة التي مرت بنا هناك أنواع أخرى ترتبط مباشرة .بمفهوم العلامة من بينها الرمز الذي يعني عند بيرس : العلامة التي تقوم على تواضع اجتماعي والرمز في أوسع أشكاله لا يتعدى قسمين ، رمز لغوي ، ورمز غير لغوي , إذ أن الرمز غير اللغوي يستعمل وسائل أخرى غير لغوية للاتصال مثل الإشارات ، وإيماءات الجسم ، والانفعال ، وقد تمتد أرضية الرموز لتشمل كل ما هو اجتماعي ثقافي ديني ...

أما الرمز اللغوي[1] أو العلامة اللغوية فهي كما حددها سوسير إتحاد صورة صوتية بصورة مفهومية تشتغلان على المستوى السيكلوجي وعلى المستوى الفيزيولوجي " صوت" ولا يكون لهذا التحديد جدوى إلا إذا كان في مقام تواصل دال يجعلنا نميز بين الكلام كأداء فردي ، وبين اللغة كظاهرة اجتماعية كما يسمح لنا بالتفريق بين اللغة كملكة إنسانية وبين اللسان أو اللغة المعينة لتصبح اللغة عبارة عن نظام من العلامات .

- **مفاهيم لابد منها:**

و التحليل السيميائي البنائي لا يمكنه تجاوز المكونات اللسانية للخطاب وذلك أن موضوع السيميائيات يبحث عن بنية المعنى من خلال تمظهرها و تمفصلها وفق مستويات الخطاب التي تعتبر أطرا نقدية في يد القارئ تجعلنا نميز بين البنية التركيبية ، والبنية الصوتية ، وكذلك بنية الدلالة و المعجم التي تمكننا من رصد الاشتغال الدلالي داخل هذه البنى .

[1] - رجب عبد الجواد إبراهيم: دراسات في الدلالة والمعجم، القاهرة، دار غريب، 2001 ، ص.12.

– **الجانب الصوتي :**

يعتبر علم الصوتيات من أهم الفروع النظرية لعلم اللغة حيث يحتل مكانة بارزة في الدراسات اللسانية وذلك لصلته المباشرة بالأداء الكلامي حيث تعد الدراسة الصوتية المحور الأول للولوج إلى أي نص أدبي انطلاقا من أصغر وحداته المشكلة للمستوى الأول في الدراسة النقدية ولهذا فإن هذه الوحدات هي التي ينبني عليها العمل الأدبي مهما تباينت أجناسه[2].

وأكيد أن لهذا العلم اتجاهات عدة فهو فيزيولوجي الجانب إذا تعلق بالجهاز النطقي أو السمعي الذي يعنى بالعملية الصوتية، وهو فيزيائي إذا كان يرصد تحرك الصوت في الهواء أو المجال الأكوستيكي كما له صلة مباشرة بعلم النفس فيما يخص الأمراض الكلامية وهذا الجانب يشترك فيه كل اللغات البشرية باعتبار أن الكلام خاصة إنسانية .

ولكن الجانب المهم في الصوتيات هو دخولها في النظام اللغوي ليس كعنصر مادي مستقل ، ولكن بصفة فاعلة في عملية الخطاب ومساهمته في صناعة الدلالة, وهو ما يفسره علم الأصوات الوظيفي "Phonologie" الذي ازدهر مع حلقة براغ"Cercle de Prague" وإسهامات ياكبسون، وذلك لارتباطه بالدلالة وأثره في المعنى من خلال تعدد المظاهر الصوتية كالنبر والتنغيم ...وكذلك بيان الجانب الوظيفي للصوت وأثره في المعنى.

ولعل الخطاب القرآني يقدم نموذجا ممتازا لتمظهر هذه المظاهر الصوتية وغيرها التي تجعل من النص القرآني لوحة فنية تجعله جنسا أدبيا فريدا فلا هو بالشعر في إيقاعه ولا بالنثر في ترسله وليس في هذا ولا ذاك, يخلق هذا النص عالمه الخاص الذي تفطن له القدماء وعدوه نسقا يبلغ في الفصاحة أعلى درجاتها بسبب التناسق الموجود في تأليف العبارات والإيقاع الموسيقي الناشئ لتغير الألفاظ[1] .

والنص القرآني له خصوصية في جوانب إعجازه باعتماده بالدرجة الأولى عل الصوت في الأداء و السماع في التلقي، والكشف عن جماليات البناء الأدبي، و البعد الموسيقي و الفني لا يمكن إدراك أثره إلا بسماعه، لذلك ربط بعض النقاد المستوى الصوتي بالأثر النفسي« فلا خلاف أنّ مادة الصوت هي مظهر الانفعال النفسي، و أنّ هذا الانفعال إنما هو سبب في تنويع الصوت بما يخرجه فيه مدّا أو غنّة

[2] - محمد خان : اللهجات العربية و القراءات القرآنية، المغرب، دار الفجر للنشر و التوزيع، 2002، ص65.

[1] – محمد أحمد الأشقر: الدراسات الأدبية لأسلوب القرآن في العصر الحديث، القاهرة، دار وائل للنشر والتوزيع، ط1، 2003، ص78.

أو لينا أو شدّة و بما يهيّئ له من الحركات المختلفة في اضطرابه و تتابعه على مقادير مناسبة لما في النفس».[1]

– الجانب التركيبي:

يهتم علم الصرف ببنية الكلمة من حيث ردها إلى أوزانها ومعرفة هيئتها الحاصلة من ترتيب حروفها وحركاتها وكل ما يطرأ على الكلمة من تغير ، وكل ما يدخل عليها من زوائد، وحروف ، وتقديم، وتأخير، وإعلال، وإبدال..[2]

ويعتبر إرجاع الألفاظ العربية إلى أوزان معينة وفق شروط محددة ووفق اشتغال آلة الاشتقاق التي تعد من أهم مزايا العربية حيث تجعلها أكثر مرونة وثراء ، وأكثر تميزا من اللغات الأخرى خاصة في هذا الجانب ، وإذا كان علم الصرف يدرس بنية الكلمة فإن علم النحو يقتفي بنية هذه الكلمة من حيث سلامتها الوظيفية والقواعدية أي من حيث وجودها في بنية علائقية ترتبط بما قبلها وبما بعدها في المستوى الخطي لتركيب الجملة باعتبار أن الجملة هي ميدان دراسة النحو ، لذا يشترط علماء النحو أن يجري ترتيب الكلمات حسب ما رسموه من قواعد فلا يخل المتكلم بشيء منها[3]، وهو ما يؤكد أن النحو قد نشأ في أول أمره وفق قاعدة الصواب والخطأ أو ما يجوز وما لا يجوز في اللغة .بما يعبر عنه أبواب ومباحث النحو المختلفة التي تحافظ على مبدأ السلامة اللغوية، لكن الدرس النحوي العربي تجاوز هذه المرحلة خاصة عند عبد القاهر الجرجاني الذي استطاع ربط النحو بالبلاغة والمستوى التركيبي بالدلالة وجمالية النص ، وهو ما أكده تشومسكي Noam .Chomsky في القرن العشرين الذي اعتد بالقدرة الإبداعية لآلية النحو رابطا قاعدة التحويل والتوليد بالمعنى والدلالة على غرار التركيب، ومن هنا تبرز قيمة المستوى التركيبي بالنسبة للدراسة اللسانية باعتباره محصلة للمستويات الأخرى ، ولا شك أن الجانب التركيبي في القرآن الكريم يقدم صورة جلية فيما يخص المظاهر الإعجازية والأسلوبية التي تميز القرآن عن الشعر و النثر.

---

[1]– مصطفى صادق الرافعي: إعجاز القرآن و البلاغة النبوية، بيروت ، دار الفكر العربي، ص184 .

[2] – صالح بلعيد: نظرية النظم ، الجزائر ، دار هومة، 2002، ص09.

[3] – عبد الغفار حامد هلال: علم اللغة بين القديم والحديث، القاهرة، الجريسي ،ط4، 2002، ص201.

- الجانب الدلالي والمعجمي:

يمكن القول أن تواطؤ المستوى الصوتي والتركيبي هو المحصل للمستوى الدلالي « الذي يُشغَل بتخـــيير المعاني المباشرة وغير المباشرة و الصورة المتّصلة بالأنظمة الخارجة عن حدود اللفظ التي تـــرتبط بعلـــوم النفس والاجتماع وتمارس وظيفتها على درجات في الأدب والشعر».[1]

وقد استأثرت قضية المعنى باهتمام علماء اللغة والبلاغة وكان لنزول القرآن الكريم أثر كبير في تطـــور دلالة الألفاظ، حيث يعد النص القرآني الأساس فيما ابتدع العرب من علوم البلاغة هذا ما قرّره علمـــاء العرب أنفسهم حينما جعلوه مقياسا للتطبيق ومعيارا للمفاضلة بين نصّ و نصّ وفنّ و فنّ، باعتبـــار أن النص القرآني أرقى نص أدبي وبلاغي في لغة العرب.

يهتم المستوى الدلالي بالمعنى وظلاله وطرائق التعبير عنه بأشكال مختلفة والصلة بين اللفظ ودلالته وكـــذا الاهتمام بالمدلول اللغوي للمفردة في السياق الذي وردت فيه, كما يبحث أيضا عن معنى الجملة مـــن خلال الأداء الفني وصولا إلى المعنى المراد التعبير عنه بحسب تنوع الظروف المقامية، وأشـــكال الأنمـــاط التخاطبية .

لقد عُنِيَ علماء البلاغة العرب بالسبل التي تبرز الناحية الجمالية في التعـــبير لا مجـــرد إفهـــام المتلقـــي وإيصال المعنى له، لذلك انصبّ اهتمامهم على المفهوم الدلالي وتنوّع مستوياته للمفردة الواحدة ضمن السياق التعبيري الذي وردت فيه، ثم الانتقال بعدها إلى التكوين الدلالي للجملة وطرائق صياغتها، كما أولو عنايتهم بمعرفة الظواهر اللغوية ووظائفها, وأحوال اللفظ, ووضوح دلالته ومن ثمّ حصر الألفاظ في مجموعة حقول تدعى الحقول الدلالية وكذا عنصر إبراز مجموعة الصور الفنيّة الواردة مـــن تشـــبيهات و مجازات و استعارات و كنايات، وهو ما أعطى لهذا العلم بعدا آخر في اللسانيات الحديثة خاصة عند تشومسكي والبحث السيميائي بالتحديد حيث أصبح المعنى هو ميـــدان الدراســـة وموضـــوعها، بـــل وأصبحت كل دراسة نقدية تبحث عن تجليات المعنى وتحولاته داخل بناء النص وخارجه.

كما نجد بعض المفاهيم الهامة التي تتصل بالسيمياء كإجراء وكمنهج رغم أن هذه المفـــاهيم لســـانية في الأصل من بينها مفهوم القيم الخلافية المحايثة .

[1] – صلاح فضل: نظرية البنائية في النقد الأدبي، بغداد: دار الشؤون الثقافية، 1987، ص322.

- **مفهوم المحايثة** immanence :

يرتبط مفهوم المحايثة بالنص باعتباره مكتفيا بذاته ومستقلا عن المعطيات الخارجية حيث تسعى السيميائية إلى دراسة التجليات الدلالية من الداخل مرتكزة في ذلك على مبدأ المحايثة التي تخضع فيه الدلالة لقوانين داخلية خاصة مستقلة عن المعطيات الخارجية[1] .

ويعود هذا المصطلح في اشتغاله إلى البحث اللساني السوسوري حيث ركز دي سوسير على دراسة اللغة في ذاتها ومن أجل ذتها وضرورة استبعاد المعطيات غير اللسانية .

ويدخل هذا المفهوم في إطار علمية اللسانيات والنظر إليها كعلم مستقل في مناهجه وآلياته عن العلوم الأخرى فاللسانيات المحايثة في جوهرها تكون عبارة عن نظام تحليلي مستقل عن الظواهر غير اللغوية والمتحررة من كل المعطيات ولذلك تنضم إلى اللغة باعتبارها شكلا وإلى الخطاب باعتباره كتلة مادية [2].

ومن هذا المنطلق تتجلى أهمية هذا المفهوم من الناحية المنهجية و العلمية وهو الأساس الذي ارتكز عليه أركون في تعامله على الخطاب القرآني من أجل استبعاد كل المنطلقات الأيديولوجية الغير نصية.

– **القيم الخلافية** :

إن النظر إلى اللغة باعتبارها نظاما ونسقا يجعلنا نميز بين اللفظة كمفهوم مجرد وبين الكلام كقيمة فاعلة في النظام بمعنى أن أهمية الكلمة لا يمكن تحديدها إلا بوضعها كقيمة مقابلة لغيرها في النظام فدلالة الكلمة لا تتحقق إلا في صورة من المكونات المشابهة التي تجعلها في حالة تعارض أو اختلاف وقد مثل ديسوبير لذلك بقطعة نقدية «حيث ذهب إلى أن قطعة خمس فرنكات لا يتم تحديدها إلا بمعرفة أنه يمكن تبديلها , بقيمة محددة من شيء آخر كالخبز مثلا أو مقارنتها بقيمة مماثلة لها في النظام ذاته كقطعة فرنك واحدة أو بقطع نقود من نظام آخر كدولار واحد مثلا »[3].

وبالتالي تتحدد قيمة الكلمة من خلال شبكة من العلاقات و التقابلات .

[1] – رشيد بن مالك ،مقدمة في السيميائية السردية،ص09.

[2] – أحمد مومن: اللسانيات النشأة والتطور، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية ، ط2 ،2005، ص165.

[3] – المرجع نفسه، ص129.

وأكيد أن الآليات السيميائية بمختلف ما تقدمه من وسائل ومصطلحات لا يمكن حصـــرها في هـــذه الأسطر، ولكن حسبنا في ذلك ما يعين على فهم تصور أركون لهذا المنهج، وفق ما استثمره في قـــراءة سورة الفاتحة .

الفصل الثاني:

I. محددات الخطاب القرآني عند أركون.

II. قراءة سورة الفاتحة

III. نقد قراءة أركون للفاتحة

I- محددات الخطاب القرآني عند محمد أركون

يلح أركون دائما عند حديثه عن القرآن الكريم، بضرورة التمييز بين مفهوم القرآن في أدبيات التراث الإسلامي وكل ما يشتمل عليه من الإحالات والدلالات التي تبقى رهينة المحيط الذي نشأت فيه والعقل المرتبط بآلية اشتغالها وفق نمط الثقافة السائدة ومعطيات البيئة الراهنة، والتي بقيت تراوح نفسها إلى يومنا هذا، مما يشكل كبرى إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر المحاصر داخل حصونه المشيّدة بسبب محافظته على آلية الاشتغال ذاتها المتبعة في الخطة التراثية الإسلامية، منذ بداياته الأولى دون التطلع إلى أفق التجديد والتغيير، وإن كان من تجديد في هذه العقلية فهو لا يتجاوز مستوى الترقيعات، والحلول المؤقتة التي لا تساهم في تقديم حلول بقدر ما تساهم في تراكم هذه الإشكاليات وتفاقمها ونتيجة لفشل المشاريع المقترحة يقدم أركون مشروعه الموسوم بنقد العقل الإسلامي كبديل لهذه المقترحات التي استنفدت آلياتها ووسائلها، ومشروع أركون قائم على عدة جبهات تتضافر جميعا من أجل مسألة واحدة ليست تتعلق بالحواشي والفروع دون الأصول، بل إنها تنطلق من الأصل ذاته لمسائلته عن مشروطيته وعن ملابساته خاصة إذا كان هذا الأصل هو القرآن الكريم بما يشكله من وزن ثقافي وقيمة معرفية ومكانة تاريخية، وخصائص ممتازة تجعل من أخص خصائصه بنيته اللغوية وطبيعته كنص قبل أن يكون شيئا آخر، وينطلق أركون في تحديده لهذا الأصل من جملة ما تنتجه الحداثة الغربية من مناهج وآليات بالأخص الثورة الحاصلة في ميدان اللسانيات منذ أوائل القرن العشرين بما أعقبته من تحول كوبرنيكي في المفاهيم والمصطلحات قبل المضامين جعلت أركون يتجه إلى إعادة مفهمة "القرآن الكريم" وفق ما تتيحه أحدث المنتجات في اللسانيات العامة ولسانيات النص ومناهج تحليل الخطاب حيث باتت الكثير من المصطلحات من قبيل: لغة ،كلام، لسان، بنية، دلالة، جملة، نص، خطاب...مهيمنة على ساحة الخطاب النقدي المعاصر، فأين هو الفكر الإسلامي من هذا التحوّل الحاصل؟إن المقابلة فقط بين نص وخطاب في نظر أركون تفرض مراجعة كلية لمفهوم القرآن ممّ يبرر تبنّي أركون لمفهوم الخطاب القرآني، الخطاب النبوي، الخطاب التأسيسي..وتقديمه على مفهوم النص دون إلغائه لهذا المفهوم الذي يبقى فاعلا في سياقات محدّدة وفق ما يقتضيه التفريق اللساني الحاصل بين

النص والخطاب، ولعلّ أهم ما يميز بينهما في المفهوم الحديث هو اعتبار النص مجرّد سلسلة لفظية « عبارة أو مجموعة من العبارات(تحكمها قوانين الاتساق الداخلي – الصوتية والتركيبية والدلالية)بينما الخطاب يتجاوز ذلك باعتباره كل إنتاج لغوي يُربط فيه ربط تبعية بين بنيته الدّاخلية وظروفه المقامية(بالمعنى الواسع) »[1]، ممّا يتناسب وطبيعة بحث أركون الذي يتعدّى النص إلى ظروفه التاريخية والسياقية، وهذا التفريق هو المعول عليه في تعامل أركون مع الخطاب القرآني من حيث التنظير والإجراء.

مفهوم الخطاب القرآني عند أركون:

يعرف أركون القرآن من الناحية الشكلية بقوله «من الناحية الألسنة اللغوية يمكن القول بأن القرآن عبارة عن مدونة منتهية ومفتوحة من العبارات أو المنطوقات المكتوبة باللغة العربية، وهي مدونة لا يمكن الوصول إليها إلا عن طريق النص الذي كتب حرفيا أو كتابيا بعد القرن الرابع الهجري والعاشر ميلادي »[2].

ويقول في سياق آخر:« القرآن مجموعة محدودة، ومفتوحة من نصوص باللغة العربية يمكن أن نصل إليها ماثلة في النص المثبت إملائيا بعد القرن الرابع الهجري، العاشر الميلادي، فإن جملة النص المثبت على هذا المنوال نهضت بآن واحد بوظيفته أثر مكتوب وكلام تعبدي »[3].

ونستطيع تحليل هذا التعريف إلى العناصر التالية:

– أن القرآن عبارة عن مدونةCorpus : أو مجموعة نصية يتكون من مجموعة من السور يسميها أركون بـــ(النص المتوسط)، أما الآيات فيدعوها أركون بالوحدة النصية أو (النصوص القصيرة)[4] التي هي مجموعة فيما بينها بالمصحف.

[1] - أحمد المتوكل: قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية، الرباط، دار الأمان ،2001،ص16.

[2] – محمد أركون:القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، تر:هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، ط1، 2001، ص114.

[3] – المرجع نفسه، ص116.

[4] – المرجع نفسه، ص116 .

- مدونة منتهية:أو(المدونة النصية المغلقة والناجزة)[1] يقصد أركون بالمنتهية أي أنها مغلقة بين الفاتحة والناس ولا يوجد أي خلاف بين جميع المسلمين سنة وشيعة وغيرهم حول طبيعة النسخة المتداولة للقرآن الكريم على اعتبار أنه أمر قد فصل فيه تاريخيا ولا رجعة فيه وذلك في مراحل تدوين المصحف لكن أركون يرى أن هذه المرحلة بحاجة إلى مراجعة تاريخية .

- مدونة مفتوحة :على الرغم من اكتمال المدونة النصية القرآنية وانغلاقها في جانبها المادي إلا أنها منفتحة دلاليا ومعنويا أي أنها منفتحة على السياقات الأكثر تنوعا والتي تنطوي عليها كل قراءة[2] وهذا ما يفسره تراكم مدونات التفسير مع اختلاف اتجاهاتها قديما وحديثا و التي تدل على قدرة النص القرآني وطاقته التأويلية .

- منطوقة ومكتوبة باللغة العربية: يرى أركون أن التمييز اللساني بين الشفهي والكتابي وبين النص والخطاب ذو أهمية بالغة خاصة إذا استثمرت هذه المفاهيم في الحقل القرآني، ولذلك يفضل أركون تسمية القرآن الكريم بالخطاب القرآني أو الخطاب النبوي على اعتبار أنه يفرق بين القرآن في المرحلة الشفوية أو مرحلة النبوة وبين القرآن بعد التدوين وذلك أن أركون يشك ك في صحة القرآن "المدونة النصية " المدعوة بالمصحف لأن جمع القرآن قدتم في مناخ سياسي شديد الهيجان حيث استبعدت فيه النسخ الجزئية الأخرى لكي لا تغذي الانشقاق والاختلاف حول صحة الآيات والسور المثبتة في المصحف المذكور[3] ويقسم أركون تبعا لذلك مراحل جمع القرآن إلى أربعة أقسام :

1- مرحلة وجوده في اللوح المحفوظ "أم الكتاب".

2- مرحلة تحول هذا النص من المكتوب في اللوح المحفوظ إلى خطاب شفهي عبر جبريل عليه السلام إلى محمد.

3- مرحلة تدوين هذا الخطاب يما يسميه أركون " المدونة النصية الرسمية الناجزة والمغلقة " في المصحف.

4- مرحلة استهلاك هذا النص المكتوب في مجموعات التفسير الكلاسيكي.

---

[1] - محمد أركون : الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مرجع سابق، ص81.

[2] - محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني ، مرجع سابق ،ص115.

[3] - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، مرجع سابق، ص83.

– القرن الرابع هجري/ العاشر ميلادي : يركز أركون بذكره هذا التاريخ على أنه ممنوع تماما الحديث عنه, أو ينتمي إلى دائرة اللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه بسبب الملابسات التي تم فيها جمع المصحف و إغلاقه نهائيا تحت اسم النسخة الحالية, وهو وإن كان يقر بالخطاب القرآني إلا أنه ينكر المصحف لذلك يرى أن ظروف جمع المصحف لم تتعرض للنقد التاريخي والضبط التاريخي والتحقيق التاريخي[1] .

– باللغة العربية : ويقصد أركون أن يثبت هذا النص باللسان العربي عن طريق السمات الخاصة التي يتميز بها هذا اللسان وذلك بتحديد آلية اشتغاله وبنيته ومعانية المثولية الملازمة لنصانيته اللغوية؛ أي معانيه الحرفية, ثم يجب أن ندرس العلاقة الكائنة ما بين العمل المتكامل والقدرة الإبداعية التوليدية[2] .

ويرى أركون بأن القرآن ذو تركيبة مجازية ولا يقصد بالمجاز المفهوم الجمالي عند علماء البلاغة بل البعد التأويلي وعنصر التخييل الذي هو من أهم سمات الخطاب القرآني كما يرى بأن مسألة المجاز اختزلت قديما في الجانب الجمالي وأن قضية إعجاز القرآن قد نوقشت في جو مشحون بالأيديولوجيا حيث تجاذبتها الاختلافات العقدية والمذهبية، وهو شأن مختلف المسائل الشائكة في التراث التي لم تخرج عن هذا الإطار مثل مسألة خلق القرآن وما ثار حولها من جدل .

ومن هنا يحاول أركون نبش هذه المسائل والقضايا من جديد عن طريق تعريتها وحفرها تاريخيا وإخضاعها للتحليل المنهجي من أجل معرفة الحقيقة الكامنة التي تخفيها .

وإذا كان القرآن عبارة عن نظام لساني أو شكل لغوي فإن أهم ميزة لهذا التشكيل هو أنه وحي بالمعنى الإلهي وهذا ما يمنحه صفة القداسة والتراهة, ولكن هذا الاعتقاد غير مطلوب بتاتا بالنسبة لأركون, فهو لا يدعو إلى الكشف عن المعنى الصحيح أو الحقيقي لنصوص معاشة من قبل المؤمنين وكأنها مقدسة أو موحى بها و« إني لا أطلب منهم أن يبلوروا اليقينيات التي تتماشى مع عمليات التقديس والتعالي والأنطلوجيا والروحانيات»[3] ، وفي مقابل ذلك يدعو أركون المستشرقين إلى عدم تجاهل مظاهر مهمة من الدراسة العلمية مثل الوحي والمقدس، معتبرا أن المسألة ليست مهمة استشراقية بل هي من صميم قضايا العقل الإسلامي على اعتبار أن تصورنا للوحي والمقدس هو من طبيعة المخيال الديني الذي يغذيه

[1] – محمد أركون ، المرجع نفسه، ص81.

[2] - محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني ،مرجع سابق، ص117.

[3] – المرجع نفسه، ص22.

وينميه رجال الدين (مسيروا شؤون التقديس) .بمعنى أن الوحي والقرآن ليس مقدسا لذاته بل هذه القداسة أضافها التاريخ من خلال العمل الجبار والمتواصل ومن خلال طقوس وشعائر الأرثدوكسيين التي تتركب وتنبثق داخل السياج الدوغمائي[1]، وبالتالي فإن أركون يدعو إلى أشكلة الوحي و أشكلة المقدس .بمعنى إخراجه من ساحة اللامفكر فيه باعتباره مقدسا ويقينيا إلى ساحة المفكر فيه عن طريق جعله إشكالية قابلة للبحث.

ويقصد باللا مفكر فيه جعل المسلمات واليقينيات من قبيل المشكوك والمشكل حتى يتم إخضاعها للبحث والدرس معتبرا أن الوحي والمقدس ظواهر إنسانية وتاريخية محركة للتاريخ والمجتمع, لذلك يستغرب استبعاد هذه المصطلحات وحي ، مقدس ، إيمان.. من حقل البحث الاستشراقي على اعتبار قيامه على الوضعية أي عدم أهميتها من الناحية العلمية كونها غيبية أو ميتافيزيقية وبالتالي فإن أركون يضع هذه المصطلحات التي هي إرث مشترك بين جميع الأديان التي يسميها .بمجتمعات الكتاب المقدس / الكتاب العادي، من أهم المواضيع التي يجب أن يشتغل عليها النقد التفكيكي والتاريخي وعلم أنتروبولوجيا الأديان من أجل معرفة البنية الأساسية المحركة لها، ويمكن معرفة رؤية أركون للخطاب القرآني من خلال موقفه من إشكالية التاريخية أو تاريخية الخطاب القرآني .

تاريخية الخطاب القرآني :

مفهوم مصطلح التاريخية Historicisme :

يعتبر مصطلح التاريخية من المصطلحات الحديثة التي تبلورت في خضم عصر الأنوار حيث يعود توظيف هذا المصطلح إلى سنة 1872حسب قاموس لاروس (Larousse)الكبير للغة الفرنسية[2] فأول ظهور لمصطلح التاريخية كان في نهاية القرن التاسع عشر، وهو القرن الذي شهد ثورة في مختلف المجالات العلمية والحياتية، لذا اعتبرت كلمة "التاريخية" إحدى المقولات التي ارتبطت بالتقدم كوصف للحضارة المادية [3] .

---

[1] - المرجع نفسه، ص42.

[2] – محمد أركون: الإسلام التاريخية والتقدم، مجلة الأصالة ،العدد49،50، سبتمبر، أكتوبر، 1977 ، ص17.

[3] – محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مرجع سابق، ص68 .

ومن هنا تتأكد دلالتها المادية فبما أنها على ارتباط بالخصائص المادية للحضارة الحديثة نجد استعمالاتها أيضا كانت في هذا الإطار للبعد المادي؛ فنجدها ترد بمعنى الواقعية التي تقابل الميثي والطوباوي Mythique، الذي يصعب التحقق من صحته، يقول محمد أركون:« التاريخية عند المؤرخين المحترفين هي تلك الخاصية التي يتميز بها كل ما هو تاريخي؛ أي ما ليس خياليا أو وهما، والذي هو متحقق منه بمساعـــدة أدوات النقد التاريخية »[1]،كما يعرفها توران (Alain.Touraine) بقوله: «مقدرة كل مجتمع على إنتاج مجاله الاجتماعي والثقـــافي الخاص به، ومحيطه التاريخي الذاتي » [2] .

وإذا كانت التاريخية تحمل معنى الواقعية والتحقق العيني فإنها ترد أيضا للدلالة على مفاهيم أنطولوجية مثل: الزمان والمكان، وهما من خصائص الواقعة التاريخية من حيث هي مرتبطة بهما، فتوظفها للدلالة على الزمنية، وفي هذا نجد الدكتور نصر حامد أبو زيد يعرفها بأنها: «الحدوث في الزمن» [3] . وهذا حينما كان يناقش مسألة حدوث الكون كمقولة كلامية، وحينما قال هي الحدوث في الزمن؛ لأنه يربط إيجـــاد الموجودات بالزمن بمفهومه الفيزيائي لا العقـــدي، ومن زاوية هذا المفهوم الفيزيائي للزمان مرتبطا بالمكان ولا يمكن ضبط الزمان في غياب البعد المكاني، و بالتالي كل الأحداث وقعت بعد خلق الكون بما في ذلك الكلام الإلـــهي، ولذلك قال بتاريخيته؛ أي بحدوثه في الزمان ، فإيجاد الكون هو لحظة التدشين التاريخي(= الزمني)، ولهذا تعتبر "التاريخية" مفهوم محايث لوجود العالم [4] .

و"التاريخية" بهذا المعنى تصبح آلية من الآليات التي يميز بها بين الغيبي و الواقعي، والمشروط والمطلق، فهي لحظة تقاطع الميتافيزيقا مع التاريخ، ومن هذا يفهم أن مفهوم "التـــاريخية" يوظف في مجال إعطـــاء الأولوية للمادي والواقعي على حساب الغيبي والمتعالي و اللامشروط، وهذه العملية – إعطاء الأولوية للمادي على حساب الغيبي – معطى من معطيات الفلسفة الوضعية التي استفحلت في القرن التاسع عشر مع الفيلسوف الفرنسي أوجيست كونت Auguste.Comte .

[1]- محمد أركون : الإسلام التاريخية والتقدم، مرجع سابق، ص 18 .
[2]- المرجع نفسه، ص 18.
[3]- نصر حامد أبو زيد ، النص والسلطة والحقيقة، مرجع سابق ، ص71 .
[4]- المرجع نفسه، ص 71. .

وهنا تصبح التاريخية تعني القطيعة كآلية من آليات البحث الإبستيمولوجي الذي تطور مع الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار(Gaston Bachelard)، وهذا ما يتجلى في كلام أركون نفسه عن تاريخية القرآن التي يقول عنها أنها تعني :« في الواقع أن نطبق على القرآن وعلى ما أسميته بالتراث الإسلامي الكامل القرارات المنهجية والإبستيمولوجبة »[1]، والتاريخية بهذا الشكل مقـــولة حداثية، تحمس لها الكثير من الباحثين على غرار أركون وأبي زيد حيث تبناها عزيز العظمة بقوله: « النص الديني كغيره يخضع في واقع الأمر إلى التاريخ فهي من التاريخ ولدت وفيه تقدست وبه انفعلت، وفيه أثرت، فالتاريخ مجالها، وفي التاريخ أسرارها ومكانتها، ومن التاريخ أساطيرها وأسطورتها، كما أن في العلوم التاريخية والإنسانية الحديثة مفاتيحها »[2]، وبالتالي فهي شرط من شروط التعامل مع النص الديني؛ باعتباره ليس مقدسا في ذاتـــه، وإنما تقدس في التاريخ، وفيه ولد [3] ، وهذا الكلام يجعلنا نفهم أن قداسة النصوص أضيفت لها في التاريخ، ويتفق في ذلك مع أركون على النحو الذي سبق من كلامه. وبحسب ما سبق تصبح التاريخية ذات دلالة أنثروبولوجية وضعية، تقضي بضرورة الارتباط بالمجال الثقافي والاجتماعي في بعده الوضعي المادي، وتصل إلى اعتبار المقدس أحد العقبات التي تحول دون توظيف هذا المفهوم، ولذا اعتبرت التاريخية رؤية ومفهوما لا يستوعبه العقل الدوغمائي – عقل المؤمن التقليدي – لأن دوغمائيته تجعله يشعر برغبة التقديس ومن هنا يتشكل" المخيال "(L' imaginaire) الذي ينافي التاريخية.

ويفهم من هذه التعريفات التركيز على الحقيقة وكيف أن سبيل إدراكها هو التاريخ، وهذا الكلام بمـــفهوم المخالفة يؤدي إلى إنكار تضمن الميتافيزيقا للحقيقة، و الوحي أيضا وهذا ما يفهم من تعريف أركـــون للتاريخية حينما قال أنها: « أحد أطراف الجدلية القديمة بين الوحي والحقيقة والتاريخ »[4] وهذه الرؤية بنيت على التعريفات السابقة، وحين نتأملها نجدها تؤول إلى القول بدنيوية المقدس، وأن الحقيقة

[1]- محمد أركون ، الإسلام التاريخية والتقدم ،مرجع سابق، ص22 .

[2]- عزيز العظمة:دنيا الدين في حاضر العرب ، بيروت، دار الطليعة، ط1، 1996، ص94 .

[3]- المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

[4]- محمد أركون : الإسلام التاريخية والتقدم ،مرجع سابق، ص15 .

كامنة في التاريخ بما أنه وقائع زمكانية، ولا يمكن الوقوف عليها في النصوص، ولذلك فهي أحد أطراف الجدلية مع الوحي حول الحقيقة.

ويمكن تفسير جل القرارات المنهجية – إن لم نقل كلها – للقراءات الحداثية العربية لهذا المفهوم سواء عند أركون أو غيره من الحداثيين العرب من خلال استخلاص أهم النتائج الناجمة عن القول بالتاريخية، لما لهذه المقولة من أهمية وفعالية في البيئة الغربية، والتي أصبحت متكئا ومرجعا في التبرير لأي جنوح منهجي أو فكري عند أركون أو غيره.

نتائج القول بتاريخية الخطاب القرآني:

– يترتب عن القول بتاريخية الخطاب القرآني؛ أي أنه نسبي فيما تضمن من أحكام، ونسبي فيما أرسى من تصورات ومسائل عقدية، ونسبي فيما حث عليه من آداب وأخلاق، وبالتالي فهو صالح لبيئته الاجتماعية لا غير، ونتج عن ذلك رفض الخطاب القرآني كمرجعية أساسية للفكر الإسلامي، وتبرير ذلك بأنه نتيجة طبيعية لقراءة إبستيمولوجية لهذا النص.

– يهدف القول بالتاريخية إلى بيان أن الخطاب القرآني والنص الديني عموما لا يعدو أن يكون وضعا بشريا يناسب مرحلة الطفولة العقلية للإنسان، أو أنه نتاج ثقافي أفرزته أوضاع اجتماعية وثقافية معينة غير الأوضاع الراهنة، مبررين ذلك بأن العقل البشري وصل إلى مستوى جد متقدم من الوضعية التي تجاوز بها هذا العقل الصبغة اللاهوتية التي هي صبغة العقل الديني الذي مرجعيته النص.

– يتجلى القول بالتاريخية أيضا كتحد في محاولات تأويل النص التي تسعى إلى ربط النص بسبب نزوله واعتبار السبب علة لا مناسبة، ولما كانت الأحكام تدور مع العلل وجودا وعدما، فإذا غابت العلة غابت وظيفة النص لغياب علتها تلك، ومن ثم فأحكام القرآن الكريم المختلفة ليست مطلقة، وقد كان قول بعضهم: أحكام التشريع في القرآن ليست مطلقة، ولم تكن مجرد تشريع مطلق فكل آية تتعلق بحادثة بذاتها، فهي مخصصة بسبب التنزيل، وليست مطلقة وكل آيات القرآن نزلت على الأسباب – أي لأسباب تقتضيها – سواء تضمنت حكما شرعيا أم قاعدة أصولية، أم نظما أخلاقية، إنها أحكاما مؤقتة ومحلية تنطبق في وقت محدد وفي مكان بعينه.

– القول بالتاريخية مسعى لتكوين رؤية موازية للرؤية الإسلامية الأصيلة، وتعتبر هذه الرؤيا امتدادا للمركزية الأوربية، وتفضـــي إلى إحداث قطيعة مع النص الديني وتدعو إلى استبدال القيم واتخاذ المرجعيات بالعـــودة إلى الفلسفات المادية، التي تجاوزت حسب الخطاب الحداثـــي المرحلتين اللاهوتية والميتافيزيقية إلى المرحلة الوضعية التي صارت فيها المعرفة تتصف بمختلف خصائص المعرفة العلمية، التي توافق العقل المعـــاصر بعيدا عن ميثولوجيا اللاهـــوت، وهذه الرؤية الموازية ليـــست مشكلة في حـــد ذاتها إذا ما تعاملت مع النص الديني الثاني (=التراث) إنما تكون مشكلة حينما يـــكون التعامل مع النص الديني الأول (= الوحي).

– إنّ القول بتاريخية الخطاب القرآني هو المعوّل عليه في تبرير استخدام المناهج الغربية بمختلف أشكالها وإشكالياتها إذ أنّ النص عموما والنص الديني خصوصا تبدل وتغير مجال الاهتمام به؛ فقد كان عند القدامى أداة للمعـــرفة فيوظف على أنه دليل على حكم، أومرجعا في العمل أو أداة لإثبات أو نفي أمر ما، هذه الكيفية في التعامل مع النص تغيرت فبعدما كان أداة صـــارت له كينونته الخاصة؛ أي أنـــه أصبح مجالا معرفيا مستقلا، يمكن دارسته من إنتاج معرفة تجعله يـــعيد النظر فيما كان يعرفه، وذلك بتوظيف آليـــات القراءة الحديثة.

– الانتقال من الفكر الميثي إلى الفكر التاريخي الوضعي، فالفكر الميثي أو الأسطوري يعود إلى تاريخ مضى لكنه لا يزال حيا يمارس وجوده، أما الفكر التاريخي فهو يتوفر على خصائص أكثر ملائمة للعقل والواقع مثل: التغير، الانقطاع، الارتباط بالأسباب الوضعية...وغير ذلك، وضرورة التمييز بين هذين النوعين من الفكر، والدعوة إلى الأخذ بهما كمفهوم مفتاحي يكشف عن تقدمية التاريخية، وأنها مؤسسة على نظرة خاصة للنص القرآني، وهذا ما دفع أركون إلى القول بأن النص القرآني أسطوري البنية، ولذلك اعتبر الخطاب القرآني لا يؤثر إلا في وعي منغمس في العجيب الباهر [1]، فإذا كانت هذه هي طبيعة النص االقرآني، فإن هذا المفهوم يحتم علينا إدخال التاريخية؛ لأن هذا الانتقال أمر ضروري من وجهة النظر الحداثية.

ودعوى الخطاب الحداثي في هذا الإسقاط لمفهوم "التاريخية"، التماشي مع طبيعة النص إذ يسجل أركون أن كل الرسالة القرآنية تقدم نفسها وتمارس دورها على هيئة حداثة[2] ، كما نجده يسعى إلى تجلية

[1]– محمد أركون: الإسلام التاريخية والتقدم ،مرجع سابق، ص29.

[2]– محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مرجع سابق، ص 19.

ما يسميه بالوعي الأسطوري بخصوص السنة النبوية فأركون يجعل من صراع النبي صلى الله عليه وسلم مع الكفار وصراع أصحابه من بعده يجعل من هذا الصراع بعد أن وسمه بالنضال، عملا دنيويا يحول دون دراسة التراث بالمعنى المتعالي وأن الأمر يقتضي إعادة تحديد الإسلام بصفة عملية اجتماعية وتاريخية، مثلها مثل عمليات وسيرورات أخرى وقد عدلت هذه الطرق الدراسية عن طريق أشكال الحداثة المتتالية[1] .

ويفهم مما سبق أن الأسطورة توظف للدلالة على المقدس والمتعالي، وحتى الميتافيزيقي وهي مفاهيم تقابل الواقعية تقابلا ضديا، أما التاريخية تعني الواقعية، وتدل على المعرفة الوضعية ضمن الشروط السببية، وبالتالي مما تقتضيه عملية تجلية الأسطوري الكشف عن طبيعة قداسة النص التي لا تزال تشكل عقبة متينة في وجه النقد التاريخي، فقداسة النص في الخطاب الحداثي أمر تاريخي لا صلة له بذات النص وطبيعته.

ومن خلال الثقة الممنوحة في العلوم الإنسانية المشار إليها يمكن تجلية هذا الوعي الأسطوري، بل تؤول النتائج إلى ما هو أخطر من ذلك إلى ما يسمّيه أركون بالمهمة المرعبة، لكن ذلك لا يمنع من ضرورة إعادة النظر في تقييمنا وتصورنا المتعلق بمنشأ الثقافة ووظائفها وعندئذ :« سوف تتزاح هذه الأنظمة الثقافية الكبرى المتمثلة في الأديان من دائرة التعالي والأنطولوجيا والتقديس والغيب، باتجاه الركائز والدعامات المادية والعضوية التي لا يزال العلم الحديث يواصل استكشافها »[2].

ومن خلال ذكر هذه الأبعاد التقدمية للتاريخية من حيث كونها أداة تبرز وقائعية التاريخ دون سواها، وتأكيد ديناميكية المتغيرات من خلال ربطها بأسباب التطور الوضعية وبعد ذلك تجلية الوعي الأسطوري الذي اعتبر الحائل الذي حال دون إخضاع النص الديني للدرس العلمي من خلال كل هذا نصل إلى أن التاريخية بهذا التوظيف تهدف إلى إثبات بشرية الأحداث وإلغاء بعـــدها الإلهي، وبخصوص النص الديني إلغاء مصدره الإلهي، يقول نصر حامد أبو زيـــد بخصوص النص القرآني مثلا ما يؤكد هذا الاستنتاج : « إنه نص بشري وخطاب تاريخي، لا يتضمن معنى مفارقا جوهريا ثابتا ...فالقرآن في حقيقتـــه منتج ثقافي، تشكل في الواقع والثقافـــة خلال فترة تزيد على العشرين عاما ...فالواقع أولا و

---

[1]- المرجع نفسه، ص19.

[2]- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مرجع سابق، ص26 .

الواقـــع ثانيا والواقع أخيرا. إن النص القرآني منظومة من مجموعة من النصوص، وإذا كان يتشابه في تركيبته تلك مع النص الشعري كما هو واقع من المعلقات الجاهلية مثلا، فإن الفارق بين القرآن وبين المعلقة من هذه الزاوية المحددة يتمثل في المدى الزمني الذي استغرقه تكوين النص القرآني » [1] .

– وينتج ممّا سبق أنّ القول بالتاريخية، قول متهافت لما يحتويه من مفارقات، على الأقل في استخدامات الحداثيين العرب، فمن جهة هو خطاب يرفض الدينية ويعتبرها غير علمية، ومن جهة أخرى يقف على أرضها، وينطلق منها، « فالمشروع الأركوني أو الإستراتيجية الأركونية في القراءة تقوم بتفكيك "لا مثيل له "...للتراث والذات والمعنى، أي بترع الهالة الأسطورية وتعرية الهيبة القدسية عمّا في التراث، ولكنها تزعم مع ذلك بأنها"لا تهدف إلى نزع صفة الوحي من النصوص"؟» [2]، والأمر نفسه بالنسبة لأبي زيد الذي يعتبـــر الإيمان بالوجود الميتافيزيقي للنص يطمس إمكانية فهمه العلمي و من جهة ثانية يقر بأن الإيمان بمصدره الإلهي لا يتعارض وإمكانية تحليله وفهمه، بل ويعتبر التاريخية لا تقضي على قدسية النص القرآني ولا إنكاره على أنه من عند الله ، معتبرا من يقول بذلك جاهلا [3]، ونجد من يبرّر اعتماد أركون على مفهوم التاريخية في قراءة الخطاب القرآني بقوله « ما أردنا إيضاحه أنّ، المفسرين الكلاسيكيين إذ نظروا إلى القرآن بوصفه خطابا عربيا،وإذ بحثوا عن أسباب نزول آياته في الزمان وفي المكان قد قرءوه قراءة تاريخية، ونحن لا نختلف عنهم في هذه الناحية سوى أنهم قد فسّروه في حدود إمكاناتهم المعرفية وبحسب ما أتاحته لهم أدواتهم المنهجية...التي كانت متداولة في الحقل المعرفي للعلوم العربية الإسلامية، في حين نحن نستخدم اليوم المفاهيم التي تزوّدنا بها علومنا الحديثة، والتي تتداول بشكل خاص في الحقل المعرفي الغربي وهذا ما يفعله أركون بالتحديد »[4]، وهذا ما يدل على حجم الشرخ الموجود في الخطاب الحداثي، إذ كيف نساوي بين إبداع الأوّلين وخلقهم لوسائل بحثهم الخاصة، بفشل المتأخرين وفقرهم المعرفي والمنهجي إلا باستكانتهم إلى كل ما يستحدث هناك في البيئة الغربية .

---

[1]– نصر حامد أبو زيد : مشروع النهضة بين التقليد والتلفيق ، مجلة القاهرة ، عدد أكتوبر ،1992، ص19.

[1]– علي حرب: نقد النص، مرجع سابق، ص86.
[2]– نصر حامد أبو زيد : النص والسلطة والحقيقة ، مرجع سابق ص.75 .
[3]– علي حرب: نقد النص، مرجع سابق، ص78.

وإذا كانت التاريخية قد حققت أهدافها وآتت أكلها في البيئة الغربية التي نشأت بها، ورأت بأنّ القطيعة مع القديم هو السبيل الوحيد لتحقيق حداثة مبدعة، بإنتاج مناهج العلوم الإنسانية التي تمتاز بالعلمية والوضعية والتجريد، فإن إسقاط هذا المفهوم على الخطاب القرآني، والفكر الإسلامي، دون مراعاة لسياقه التاريخي والمعرفي، لا يعدو أن يكون إلا تقليدا للحداثة الغربية بمختلف أدوارها وأطوارها، وهذا ما يفسّر فشل القراءة الحداثية في اختراق التراث العربي، على غرار مثيلتها الغربية التي نجحت في تجاوز عقلية القرون الوسطى .

وبالتالي فإشكالية الخطاب القرآني، تقوم على مفارقة مرتبطة بهوية القرآن في حد ذاته، فهو من جهة نص ناطق بلغة بشرية، وجار في نظمه على مقتضى اللسان العربي في أجلى تمظهراته البيانية، وهو من جهة ثانية نص لا يمكن أن يتماهى في مرجعية ذهنية، أو إبداعية إنسية محدّدة، وهنا تكمن فرادة النص القرآني ، باعتباره "وحي إلهي بلسان بشري"، فلا مجال لإدراك حقيقة هذا الخطاب إلا بمراعاة مصدرية الوحي الغيبية، ولغته الإنسية المتجلية في أرقى أساليب العربية، وهو ما لا نجده عند أركون الذي وإن كان يعترف بالقرآن كوحي منزّل وبدعامته اللغوية إلا أنّه يطمس هذا الجانب في خضم استعراض الخيارات المنهجية الغربية ذات المنحى العلموي الوضعي، وهو ما قرّره الكثير من الباحثين حيث يقول الدكتور عشراتي في سياق نقده لأركون« إنّ المقاربات العقلانية للنص القرآني التي يقوم بها الأستاذ أركون، تجرده في الواقع من سمة القداسة، لتجعل منه مادة تنقيب، واستكشاف مفتوحة على مختلف المناهج بما فيها المناهج ذات المنزع الوضعي...» [1]، وهذا ما أدّى بأركون إلى الوقوع في العديد من الإشكاليات عند تعامله المباشر مع القرآن ، التي سنصطدم بها لا محالة في مستوى الإجراء.

[1] – سليمان عشراتي: الخطاب القرآني(مقاربة توصيفة لجمالية السرد ألإعجازي)، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 1998،ص60.

II- قراءة سورة الفاتحة:

ينطلق أركون في قراءته لسورة الفاتحة عبر ثلاث مراحل أساسية :

- الشيء الذي سيقرؤه .
- اللحظة الألسنية .
- العلاقات النقدية .

بمعنى أنه يبتدأ بتحديد طبيعة المادة موضوع الدرس حسب رؤيته ، ثم ينتقل إلى تطبيق القراءة أو الإجراء وفي العنصر الثالث ينتهي بتوسيع الإجراء في العلاقات النقدية .

- طبيعة الموضوع : الشيء الذي سيقرؤه أركون.

قبل أن يعمد أركون إلى بسط مفاهيمه وتحديداته حول الخطاب القرآني التي يرى بأنها مهمة خاصة في اللحظة الراهنة يقوم بخطوة استباقية إلى الأمام ليقدم بعض الإحترازات تجنبا لحملات النقد المحتملة، والتي ستكون منطقية على الأقل من هذا الجانب، حيث يعترف أن المشروع اللساني مشروع غير مكتمل ويعتريه الكثير من الضعف والنقص فهو بحاجة إلى امتحان واختبار فضلا على أن نمتحن به الكتب المقدسة[1] ، لذلك فإن أركون لن يعتمد مدرسة لسانية محددة بالرغم من اعتماده على مصطلحات التحليل الدلالي والسيميائي إلا أنه يعتبر قراءته قراءة ألسنية أكثر مما هي سيميائية علاماتية[2] ، وإذا كان أركون قد أنجز هذه الدراسة في وقت كانت فيه البنيوية مهيمنة على الدراسات الأدبية كما يؤكد ذلك شارحه[3] ، إلا أنه مع ذلك يعي العيوب والأخطاء التي كانت سببا في سقوطها .

---

1 - محمد أركون:القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني،مرجع سابق،ص112.
2 -المرجع نفسه، ص113.
3 - المرجع نفسه والصفحة .

ثم يأخذ أركون في تحديد مفهومه للخطاب القرآني كما مر بنا ، وقبل أن ينتقل إلى مفهوم القراءة التي يقدمها يطرح فرضية يعتبر بأنها مشكلة مرعبة وضخمة وهي مسألة «البنية الأسطورية للقرآن»[1] ، ولكن الإجابة عن هذه المسألة لن تكون بإثبات هذه البنية أو نفيها لأنها أمر مسلم به بالنسبة لأركون ، وإنما البحث سيكون حول كيفية تشكل هذه البنية من إبداع فردي إلى هيئة جماعية إلى صياغة محركة للوجود[2] .

ولكن الغريب أن أركون لا يستطيع الإجابة عن هذا السؤال لأن الأمر – القرآن- يتعلق إذن بإبداع أدبي مزود بطاقة إبداعية يمكن القول بأنها لا نهائية ضمن الظروف الحالية لإمكانياتنا في القراءة[3] .

ويقسم أركون الفاتحة إلى ثلاث بروتوكولات:

- **بروتوكول القراءة الطقسية الشعائرية:**

وهي القراءة الإيمانية اليومية كون الفاتحة تتكرر سبعة عشر مرة في الصلاة وتعبر عن التواصل الروحي مع جماعة المؤمنين الغائبين والحاضرين... وهي الأصح والأكثر مصداقية من العقلانية أو الخطاب العلمي.

- **بروتوكول القراءة التفسيرية:**

ويقصد بها كل التراث التفسيري الذي كتبه المؤمنون المفسرون عن الفاتحة ويشير أركون هنا إلى أهمية تفسير الرازي الذي اعتمد عليه في تحليله وبالرغم من انتقاده الشديد لمنهجية المفسرين إلا أنه يرى ضرورة قراءتها قراءة علمية واعية إلا أنها لم تحصل حتى الآن[4] ، ومنهجية المفسرين الكلاسيكيين قائمة حسب أركون على العناصر الآتية[5]:

1-الله موجود ولا يمكن أن نتعرف عليه إلا من خلال كلامه.

2-تكلم إلى جميع البشر باللغة العربية بواسطة آخر أنبيائه **"محمد."**

---

[1] – محمد أركون:القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني،مرجع سابق ،ص116.

[2] – المرجع نفسه ،ص117.

[3] – المرجع نفسه ،ص116.

[4] – المرجع نفسه ،ص120.

[5] – المرجع نفسه ،ص122.

3- القرآن هو المدونة الصحيحة و الوحيدة المعبرة عن كلام الله.

4-كلام الله يقول كل شيء عن كينونتي وعن وجودي ومصيري.

5-كل ما يقوله – القرآن – هو الحقيقة الوحيدة والمطلقة.

6-يمكن تحديد هذه الحقيقة عن طريق الجيل الأول الذي علمه القرآن.

7-تفسير القدماء قائم على الدائرة التأويلية " أن تؤمن لكي تفهم وأن تفهم لكي تؤمن".

8-علم النحو ، علم اللغة ، البلاغة ، المنطق ،كلها وسائل تساعدني للوصــول إلى المعنى .

و أركون ينتقد هذه الأصول التي قامت عليها المنهجية القديمة، و يقترح بديلا لها سيأتي بيانها في البروتوكول الألسني.

- **البروتوكول الألسني النقدي:**

وهي القراءة التي ينشدها أركون في محاولة بيان القيم اللغوية للنص وتعتمد هذه القراءة علـــى الخطة البديلة التالية:

1- الإنسان هو المشكلة المحتومة بالنسبة للإنسان.

2- معرفة الواقع هي مسؤوليتي " مسؤولية الإنسان".

3- إن هذه المعرفة تشكل جهدا متواصلا من أجل تجاوز الإكراهات التيولوجية ، الاقتصادية ، اللغوية ... رغم انتمائها إلى هذه الإكراهات كشرط وجود وحياة .

4- هذه المعرفة هي خروج متكرر خارج الدوغماتولوجيا.

5-يتفق هذا التحديد مع مسارين :

- المسار الصوفي الذي يقوم بحركة روحية لا تستقر في أي مرحلة نحو – الله –.
- والبحث العلمي الذي لا يتوقف عند أي نتيجة لأنه عبارة عن حل تقريبي مؤقـــت يجـــب تجاوزه.

والواضح من خطة أركون البديلة أنها منسجمة تماما مع مشروعه الحداثي القـــائم على ثلاث أصول وهي "الأنسنة ، والعقلنة ، الأرخنة".

حيث استبدل العنصر الأول والثاني من خطة المفسرين القائمة على "الإيمان بالله وكلامه" بالعنصر الأول القائم على الإنسان كهدف في ذاته واستطاعة الإنسان الوصول إلى الحقيقة دون وحي إلهي وهو ما يشكل أصل "الأنسنة".

وقد استبدل "الحقيقة المطلقة" التي يعبر عنها القرآن في العنصر الثالث ، والرابع ، والخامس بنسبيتها في العنصر الثالث والرابع بسبب الإكراهات التاريخية وهو ما يتوافق مع أصل "الأرخنة".

أما العنصر السابع ، والثامن فقد استبدله أركون بالبحث العلمي والمنهجي الذي يعتمد على النقد الذاتي وهو ما يتوافق مع أصل "العقلنة".

الإجــــــراء:اللحظة الألسنية

وهي المرحلة التي يقوم فيها أركون بتنفيذ القراءة على سورة الفاتحة كما أن هذه المرحلة تعتبر هي الأهم بالنسبة لخطوات التحليل السابقة كمقدمة واللاحقة كإضافات نقدية ، وبالتالي فإن الأهداف التي حددها أركون تنعقد على نتائج هذه المرحلة، وإن كان التوسع النقدي الذي سيقدمه فيما بعد يتجاوز المشروع الأركوني كونه يعتبر كنموذج للقراءة أو مقترح لها ، بينما يرى أركون أن المعطى الألسني اللغوي أولوية لابد منها بالنسبة لهذه المرحلة وترتبط خطوات الإجراء والتحليل في هذه المرحلة بثلاث عناصر أساسية يعد فيها الجانب النحوي والتركيبي الأهم ، بحيث تتكون هذه العناصر من:

- البنيات النحوية، أسماء ، أفعال، ضمائر.
- البنيات التركيبية .
- وأخيرا النظم والإيقاع أو المستوى الموسيقي.

ويشير أركون قبل التحليل إلى ثلاث ملاحظات أساسية وهي :

1- سوف يتخطى الخلاف الكائن بين المفسرين حول البسملة هل هي آية من الفاتحة أو لا؟ وإن كان الراجح هو كونها من الفاتحة عند المفسرين إلا أن أركون يتبنى

الرأي الآخر معتبرا أن التحليل يصب في هذا الرأي فليست البسملة سوى صيغة تشخيصية استرضائية[1].

2- سوف يعتمد أركون على النص العربي أو النص في لغته الأم ، وذلك على أساس أنه سيحلل باللغة الفرنسية من أجل تجاوز الشرخ المعنوي الذي تحدثه الترجمة بين النص الأصلي والنص المترجم والذي يبقى أقل ضرورة إذا كان التحليل بغير لغة النص الأصلي[2].

❖ الفاتحة "كمنظومة"

يشير أركون هنا إلى التميز اللساني الحاصل بين النص المنجز المتحقق وبين عملية النطق أو التلفظ بهذا النص وهو ما قرره دي سوسير في تمييزه بين اللغة والكلام ، إذ أن العبارة أو النص ينتمي إلى اللغة بينها التلفظ ينتمي إلى الكلام كونه أداء فردي ، وهنا تتم عملية تدخل الذات المتكلمة أثناء عملية النطق.بما يعبر عنه الشكل التالي[3]:

ما ينتمي إلى اللغة	ما ينتمي إلى الكلام
الجملة	القولة
المعنى	القصد

وعلى ذكر القصد الذي هو أساس بالنسبة للخطاب حسبما نصت عليه سيمياء التواصل فإن حصول هذا القصد لا يتم إلا عن طريق مستويات الخطاب أو المكونات اللغوية للخطاب الذي يسميها أركون ب « صائغات الخطاب ألفاظ، أفعال ، أسماء...»[4]

[1] - محمد أركون:القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني،مرجع سابق ،ص124.
[2] – محمد أركون:القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني،مرجع سابق ،ص125.
[3] – محمد محمد علي يونس،مدخل إلى اللسانيات،مرجع سابق، ص56.
[4] محمد أركون:القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني ، مرجع سابق ،ص125.

ومن هنا تطرح التعددية المقصدية بالنسبة للقراء في مقابل القصد الواحد للمتكلم، ولكن كلما استطعنا تحديد بدقة وصرامة صائغات الخطاب كلمنا استطعنا الاقتراب أكثر من قصدية المـــتكلم، وليست هذه الصائغات إلى القيم النحوية للنص وهي قيم النحو العربي بحسب اعتماد أركون عليها.

ولا يعني هذا إثبات قيمة نحوية للغة العربية بقدر ما يعني البحث في البعد الأسلوبي والـــوظيفي للاختيارات النحوية التي يمارسها النص .

❖ **المحددات أو"المعرفات":**

يفتتح أركون تحليله بإثارة ظاهرة بارزة في الفاتحة ، ومشكلة للخطاب مـــن أولـــه إلى آخره،وهي ظاهرة التعريف والتنكير حيث لاحظ سيطرة التعريف على الفاتحة سواء بالألف والـــلام أو بواسطة "التكملة التعريفية، Complement determinatife"[1] أمّا من حيث المعرفات بالألف واللام فنجد" الله، الحمد ، الصراط ، المغضوب ، الضالين.." .

وهنا يشير أركون إلى قيمة أداة التعريف في هذه الكلمات وهو يعتمد على ما قـــرره الـــرازي في التفسير الكبير عندما تعرض لكلمة الحمد :« إنه تعالى لم يقل أحمد الله ولكن قال" الحمد لله" وهـــذه العبارة الثانية أولى لوجوه أحدها أنه لو قال أحمد الله أفاد ذلك القائل قادرا على حمده أما لما قال الحمد لله فقد أفاد ذلك أنه محمود قبل حمد الحامدين وقبل شكر الشاكرين فهؤلاء سواء حمدوا أو لم يحمـــدوا وسواء شكروا أو لم يشكروا فهو تعالى محمود من الأزل إلى الأبد بحمده القديم وبكلامه القديم »[2].

أي أن أداة التعريف لها قيمة التعميم في الزمان والمكان، أما إذا تعلق الأمر بلفظ الجلالة "الله" الـــذي عده أركون من المعرفات بالألف واللام أي أنه "مشتق" ، فإنه يقدم نظرية حوله تحتاج إلى نظر مفادها أنه يجب قراءة هذا اللفظ "الله" في النصوص السابقة للفاتحة باعتبار أن الترتيب الكرونولوجي للفاتحة يحتل "45" وهذا على أساس أن مفهوم هذا اللفظ لم يتبلور في النصوص السابقة للفاتحة[3].

[1]- Mohammed Arkoun:lectures du Coran.Paris.edition.g.p.maisonneve et larose.1982.p52.

[2] – فخر الدين الرازي: التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، بيروت، دار الفكر، ط1، 1981،ج1، ص224.

[3] – محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني ، مرجع سابق،ص126.

وبهذا الشكل يعتبر أركون أن كلمة "الله" تعبر عن تسمية وحيدة وكونية تجاوزت الاســـتخدامات المشتركة ذات المفهوم المتغير للفظ "إله" ، بترسيخ هذا المضمون الجديد عن طريـــق إضـــافة التكملـــة التعريفية "أل" (إله —الـــ– الله).

وينطبق هذا الأمر على البسملة عندما يضاف لفظ الجلالة الله إلى الاسم المســـتخدم "بـــــ–ســـم" ليكتسب قيمة أعلى ترتقي إلى مستوى الاسم النموذج الأمثل الله أي Nom بالفرنسية وليس non ، ويؤكد ذلك النعتين "الرحمن الرحيم" اللذين ينتميان إلى النموذج الأول والأوحد الأصل.

إذا كان التنكير يحكمه الإبهام والعموم فإن التعريف من هذا البـــاب معـــروف لـــدى المـــتكلم والمخاطب، فالجمل « الصراط المستقيم، الذين أنعمت عليهم ، المغضوب عليهم، الضـــالين.. فهـــذه التراكيب عبارة عن مفاهيم أو أوصاف أشخاص محددين بدقة من قبل المتكلم والقابلين للتحديد من قبل المخاطب »[1].

يضيف أركون لما ينتمي إلى المعرفات "المعرف بالإضافة ، والبدل ، والصفات حيث أن العلاقة بين المضاف والمضاف إليه في "رب العلمين،باسم الله" تشكل تفاعلا نحويا يحيل هذا التفاعـــل إلى مســـتوى المعنى ، فالمعنى الشائع لكلمة "رب " التي تعني السيد" رب البيت : سيد البيت"، أصبحت مخصصة عـــن طريق المضاف إليه " رب العالمين" التي هي كلمة تعني الكون بصفته حقيقة فضائية وزمنية[2] ، و بـــالرغم من لانهائية لفظ "العالمين" فهي موضوعة تحت تبعية "الرب".

وهذه التوليفة المتناهية من حيث الكمال واللامتناهية من حيث القدرة المشتملة على تتريه الـــذات المتعالية والمطلقة المشكلة من "رب العالمين " تستوجب استحقاق كمال التركيب الأول المشتمل علـــى الحمد في" الحمد لله" والذي لاحظه أركون أن جميع التحديدات والأسماء الأخرى المسبوقة بكلمة "الله" أو المنقادة من قبلها "بسم الله ، الحمد لله، الرحمن الرحيم ، ملك يوم الدين " حيث أنها تحتـــل مكانـــة مركزية وأساسية من حيث المعنى والدلالة رغم أنها ترد كفاعل نحوي مرتين " أنعمت،اهدنا".

[1] – محمد أركون:القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني،مرجع سابق ، ص127.
[2] – المرجع نفسه، ص127.

❖ **الضمائر في سورة الفاتحة :**

يحاول أركون من خلال تحليله للضمائر في سورة الفاتحة إثبات مسألة يعتقد بأنها حاسمة بالنسبة إلى مشروع القراءة ككل، وهي مسألة المؤلف أو صاحب النص عن طريق بحث العلاقة بين الضمائر المستعملة في الفاتحة وإحالاتها وبين مؤلف النص ومستوى الصلة بين الطرفين / النص/ المؤلف.

أول ما يعبر عن الخطاب في الفاتحة وينتح مستوى التفاعل الحاصل بين الضمائر هو عبارة "إياك نعبد,إياك نستعين،" التي تتضمن ضمير المخاطب في صيغة المفرد"[1] ، وهو مستخدم مرتين مع أداة الفصل أو الضمير المنفصل "إيا" المتصل بكاف الخطاب ، والمخاطب هنا هو الله "أل- لا - ه"وهو المرسل إليه الذي تتوجه إليه العبادة "نعبد" ومن نطلب منه المعونة" نستعين" ، ويعود " الله" كفاعل نحوي أيضا في "أنعمت ، إهدنا" .

ولكن هذا الفاعل النحوي يتأكد إذا تعلق الأمر بمسألة الحضور والغياب في الضمائر بما يعبر عنه التركيب " أنعمت عليهم، المغضوب عليهم" حيث أن الفاعل النحوي في التركيب الأول مصرح به عن طريق ضمير المخاطب "أنت" في "أنعمت" ، بينما في التركيب الثاني جاء هذا الفاعل مضمرا " المغضوب عليهم " أو الغائب "هم" لاتصاله بـ"الغضب" وسيأتي تعليل ذلك .

ويتجسد الحضور أيضا في الضمير المصرح به ضمير المتكلم الجمع "نحن" الموجود في "نـعبد ، نـستعين ، اهدنـا" والذي يعبر عن لا "أنا" ضمنية وضرورية مصحوبة بقيمتي "أنا ، وأنت - أنـا ، وهم"وإن كانت "نحن" مرتبطة أولا "بأنت" في هذا النص فإن قيمتها المعنوية لا يمكن أن تكون إلا" أنت، وهم" ،"فأنت" هو "الله" و"هم" المتعبدين" المتلفظين والمتكلمين والمحتملين والممكنين الحاضرين أثناء أداء التلاوة الشعائرية والطقسية لهذا النص "الفاتحة".

وإن كان هذا التفصيل النحوي العربي حول تفاعل الضمائر في سورة الفاتحة يبرز نتائج مهمة إذا ما أضيف إلى مكونات النص الأخرى إلا أنه يظل غير كاف في نظر أركون لذا يقترح معالجة المسألة من منظور آخر حسب ما يقتضيه مفهوم العامل ، الذي يرى بأنه« أكثر قدرة على شرح آلية الاشتغال النحوية و المعنوية لنصنا »[2].

[1] - المرجع نفسه، ص128.

[2] - محمد أركون:القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني،مرجع سابق ، ص129.

لذلك نستطيع أن ننظر إلى هذا التركيب المصغر والمشكل لهـــذا النمـــوذج العـــاملي Modèle actanciel في عبارة" الحمد لله " والتي هي جملة اسمية مشكلة من عنصرين مبتدأ وخبر، لـــوحظ أن هناك عملا معروضا موجها إلى"الله" خارج كل إشارة إلى متكلم معين أو زمن معين فــــ"الله" هـــو المرسل إليه المستمر (إرسال- الحمد) وهذا العمل له بالضرورة - فاعل مرسل- والمرسل هنا ليس هـــو القائل أو المتلفظ بالضرورة لأنه يمكن قول ذلك على سبيل المثال النحوي ولكن في المقابل نجد أن العلاقة بين الفاعل - المرسل الأول- و- المرسل الثاني - هي أعمق مما نتصور فهذه العلاقة تعني بوظيفة جديدة .بمعنى أن فعل" الحمد" يفترض معنويا فاعلا مرسلا للنعم وعاملا مستقبلا أو مرسلا إليه " وهكذا نصـــل إلى نموذج عاملي حيث يكون الله هو العامل المرسل للنعم والذي يستقبل فعل الحمد والشـــكر وأمـــا القائل فهو العامل الذي ترسل إليه النعم والذي يرسل فعل الحمد والشكر إلى الله وبالتـــالي ســـيكون "الله" أل — لا—ه" هو العامل — المرسل — المرسل إليه — رقم (01) ، أما القائل أو الإنسان فإنه العامل - المرسل - المرسل إليه - رقم (02)[1] ، وسوف يستثمر أركون هذا المفهوم في باقي التحليل .

أهم النتائج المستفادة من هذا العنصر:

- لا جرم في أن العلاقة الحاصلة بين الضمائر في سورة الفاتحة وفي إحالتها على المؤلف أو المصدر - الله- هو ما أثبته أركون حيث أن « النسيج اللغوي للـــنص يبلـــغ مـــن الخصوصية حدا أن المؤلف ينبثق من خلاله بشكل من الأشكال »[2]، لـــذلك لم تعـــد الحاجة إلى الانطلاق من المسلمات الإيمانية حول مصدرية القرآن ذات أولوية لأن النص ينضح بذلك، أو نستطيع إثبات ذلك من النص، ولكن في المقابل يخلص أركون إلى نتيجة غريبة مخالفة لما وصل إليه في التحليل حيث يزعم أنه لا توجـــد في الـــنص أي علامـــة قواعدية دالة على هوية المؤلف، فالارتباط الثنائي "أنت / نحن"يتيح لنا أن نتحدث عـــن "أنا" متغيرة، وعن مرسل إليه وحيد ومحدد تماما، رغم أنه يستدرك ويعترف بأن في باقي النص القرآني ما يشير إلى ذلك من قبيل(قل ، إنا، نحن ، أنا)[3].

[1]- محمد أركون:القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني،مرجع سابق ، ص130.

[2] - المرجع نفسه، ص130.

[3] - المرجع نفسه، ص129.

– يخلص أر كون في سورة الفاتحة إلى ما قرره في سورة العلق حيث أن« البنية النحوية أو القواعدية للسورة تدل على العلاقات الكائنة بين الضمائر الشخصية أي بين "نحن"،"لك"، "محمد" ،"أنتم"أي المؤمنين ، "هم"أي الناس – الإنسان – ، وهذه العلاقات الكائنة بينها هي التي تؤسس الفضاء والأساس المتواصل والمنتظم المشكل للمعنى في كل الخطاب القرآني من أوله إلى آخره»[1].

وبهذا فإن التحليل السيميائي يقدم صورة منهجية ممتازة في اكتشاف المنطق الكامن أو البنية المشكلة للخطاب القرآني من خلال الخلاصة التالية[2] :

1. الله يطلق حكما أو يبلغ رسالة .
2. بعض الذين توجه الله إليهم بالخطاب:

- يرفضون الاستماع إلى رسالته.
- والبعض يستمعون إليها ولكن يرفضون الإيمان بها .
- والبعض يقبل الرسالة بصفتها معرفة ، ولكنهم يرفضون إتباعها في العبادة والحياة اليومية.
- فقط بعض الأشخاص الملهمين جدا تقبلوا الرسالة تماما وهؤلاء هم المؤمنون إنهم حزب الله.

3- يوم الحساب سوف يجيء لا محالة ، وعند ئذ يكافأ المؤمنون عن طريق النجاة في الدار الآخرة ويعاقب العصاة ، والمذنبون من قبل الله ، ويكون مصيرهم جهنم وبئس المصير.

وبالتالي فإن هذه البنية السيميائية النموذجية المشكلة على أساس سلسلة " متسلسلة" من الأحداث المركبة على هيئة بنية دراماتيكية ومسرحية أي صراعية تخترق الخطاب القرآني من أوله إلى آخره[3]، وهو ما يتجسد بالفعل في سورة الفاتحة.

---

[1] - المرجع نفسه، ص 131.

[2] - محمد أركون:القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني،مرجع سابق ، ص35.

[3] - المرجع نفسه ،ص26.

❖ **الأفعال في سورة الفاتحة:**

تعد دراسة الأفعال أقل من حيث الكثافة بالقياس إلى الضمائر ولكن رغم قلة الأفعال والحركة في سورة الفاتحة إلا أنها اشتملت على الأزمان الثلاثة المكونة للفعل وهي : (المضارع , الأمر , الماضي) .

حيث نجد الزمن المضارع مشكلا في فعلين أو مرتين " نعبد , نستعين " وصيغة الفعل المضارع تدل على التوتر , وعلى هذا الجهد الذي يبذله العامل رقم (02) لكي يصل إلى العامل رقم (01) , إن الفعل المضارع يدل على ديمومة هذا الجهد من أجل سد الفجوة الكائنة بين متكلم يعترف بوضعه كخادم وضعيف ومخاطب محدد بإيضاح بصفته الشريك الأعلى الجدير بالعبادة .

واستحقاق العبادة هنا متصل بالقدرة المشتملة على الرحمة والذي يدل عليها تقديم الضمير " إياك " على الفعل " نعبد , نستعين " .

وهو مأخوذ من الرازي الذي يقول « " إياك نعبد ، وإياك نستعين " اشتغال بالخدمة والعبودية إلا أن الابتداء وقع بقوله " إياك نعبد " ، وهو إشارة إلى الجد والاجتهاد في العبودية ثم قال " إياك نستعين " ، وهي إشارة إلى اعتراف العبد بالعجز والذلة والمسكنة والرجوع إلى الله »[1] .

ونجد فعل الأمر يرد مرة واحدة " اهدنا " الذي يأتي مباشرة بعد الفعلين المضارعين ولكنه لا يشتمل على قيمة الأمر بقدر ما يوضح الاسترحام الموجود في " نعبد ، ونستعين " .

كذلك الفعل الماضي يرد مرة واحدة في " أنعمت" وهو يتصل مباشرة بالعامل رقم (01) حيث « يدل على حالة حصلت أو تمت ولا مرجوع عنها إنها ناتجة عن فاعل سيد ومستقل »[2] ، وبالتالي فلا يوجد ذلك التوتر الحاصل بين الفاعلين وإنما استقرار وثبات يحدد قيمة كل عامل وهو الذي يفسره التضاد الحاصل بين الفعل الماضي والمضارع.

[1] – فخر الدين الرازي: التفسير الكبير،مرجع سابق، ص180.

[2] – محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني ، مرجع سابق ،ص131.

وهنا نلاحظ أن الوظائف النحوية أو التركيبية تتحالف مع القيم المعنوية لكي تعبر بشكل مطابق أو صحيح عن الجدلية المشكلة لكلا العاملين[1] .

❖ الأسماء في سورة الفاتحة:

إن المفاهيم الأصلية هي التي إذا اختزلت إلى جذرها المعنوي تفلت مـــن التمفصـــلات المنطقية والصرفية التي تدخلها التحديدات النفسية إلى الكلمات أو المفاهيم المشتقة وبالتالي فـــإن هذه المفاهيم الأصلية تحيلنا إلى كونية اللغة في تمفصلها المعنوي الطبيعي[2].

فإذا كان المشتق هو ما أخذ من غيره فإن الأصل هو الكلمة البدئية أو الأصلية التي تشكل المعنى العام أو المعنى الأصل بعيدا عن أي تحديد يزعزع هذا المعنى الأصلي، وإن كان المشتق يقارب أصـــله في المعنى ويشاركه في الحروف الأصلية إلا أنه يختلف في خواص هذا المعنى فكلمة "الحمد" مصدر "حمد" إذا حولت إلى اسم فاعل تصبح "حمد+ فاعل =حامد" أي المعنى والذات التي فعلت المعنى , وإذا حولت إلى محمود " الحمد + الشيء الذي وقع عليه الحمد = محمود(اسم مفعول)" ، ومن هنا نســـتطيع الرجوع إلى الكلمات التي تحمل معنى الأصول والأسماء في الفاتحة فنجد اسم "الـــ – لا – ه , حمد , رب , يوم , دين , صراط" .

ولكن بدل أن يعمد أركون إلى كشف دلالات هذه المصادر ومحلها من الفاتحة ، فإنه يتأســـف لأنه لا يستطيع ذلك متعذرا بسببين, الأول عدم وجود رابط بينها وبين البنى الإيتيمولوجية الأصـــلية للمعجم العربي, والثاني يحتم علينا العودة إلى التحولات التي طرأت عليها في استعمال الخطاب القـــرآني لها[3] ، ولكنه في مقابل ذلك لا يجد بأسا في تحليل المشتقات لأنها خضعت للتحول الـــذي يســـمح لنـــا بدراستها طبقا لذلك .

فنجد في الفاتحة التركيب المتماثل " الرحمن , الرحيم " التي تشكل خواص الرحمة متصلة بالعامـــل رقم (01) , وإذا كانت هذه أسماء مشتقة فهي تمارس نحويا عملها كأسماء في الوقت الذي تعبر فيه عن

[1] – المرجع نفسه، ص131.
[2] – المرجع نفسه، ص131.
[3] – المرجع نفسه ،ص131.

(فعل) ذلك أن صيغة مبالغة اسم الفاعل ، و اسم الفاعل ، والصفة المشبهة ، واسم المفعول تعمل عمل فعلها[1] .

ومن ذلك نجد اسم الفاعل " مالك" الذي يظن أركون بأن المفسرين يفضلونها على قراءة " ملك" في حين أن "ملك " هي الأشهر بين القراء فلم يقرأ ب" مالك " بمد الميم إلا عاصم والكسائي ويعقوب[2] .

كما يفضل أركون "مالك" على "ملك " من حيث الدلالة فا" ملك " تمثل اسم مستقر أو ساكن في حين أن كلمة "مالك" تعبر عن الإرادة المؤثرة لفاعل يعتمد عليه استحقاق يوم الحساب[3] .

ثم نجد اسم فاعل آخر " الضالين " وهو أكثر وضوحا وتصنيفا من الفعل – الذين يضلون الصراط- ذلك أن الضالين يعطي نبذا أكثر للفئة التي تقف خارج الطريق القويم والصراط المستقيم .

ونجد اسم المفعول – المغضوب – يقوم بنفس الدور إلا أن فاعله الخارجي لم يصرح به باعتبار الضمير الغائب" المغضوب عليهم " وهنا يجيب أركون عن سبب الإضمار في الفاعل ذلك أن الخطاب يمنح هؤلاء فرصة لأن يعودوا إلى التحالف المعاش في " الحمد لله " عن طريق إيقاف العملية التي تؤدي إلى الضلال الفعال أي الدمار الكامل للفاعل الذي ظل مضمرا في عبارة " المغضوب عليهم" .

❖ البنيات التركيبية في سورة الفاتحة:

تجتمع المعلومات السابقة والتفكيك النحوي المنصرم الذي كان يرتكز على صائغات الخطاب ومشكلاته كما يوضح ذلك أركون لينتقل من بنية الكلمة ووضعها النحوي إلى بنية التركيب أو العبارة وقد قسم أركون الفاتحة إلى إحدى عشر عبارة أو ملفوظة أربع وحدات للقراءة القاعدية , وسبع لفظات إخبارية وذلك طبقا للتوزيع التالي[4] :

1 – ابن هشام الأنصاري: شرح قطر الندى وبل الصدى، تحقيق:إميل يعقوب، بيروت ، دار الكتب العلمية، ط4، 2004،ص260.
2 – محمد عبده: مشكلات القرآن الكريم (تفسير سورة الفاتحة) ، بيروت، دار مكتبة الحياة، (د،ت)،ص41.
3 – محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني ،مرجع سابق ،ص132.
4 – المرجع نفسه ،ص133.

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

يقدم لنا هذا التقطيع تميزا بين العبارة النواة / والعبارة التوسع أي بين الجمل " بسم الله، الحمد لله..." وبين الفاتحة كمنظومة أو نص كامل ، وهذا التمييز أقره تشومسكي في البنى التركيبية 1957 حيث سمى الجملة الأساسية بالجملة النواة تميزا لها عن الجملة المحولة واعتبرها جملة بسيطة تامة صريحة إيجابية ...[1] وهو ما أسماه النحاة العرب بالجملة المفيدة، وهذا التقطيع التركيبي يوضح لنا بشكل أفضل الدور النحوي المركزي للفاعل المقصود بكلمة "الله" أو بعملية القول "الله" كما يتيح لنا تلمس التوسيع المعنوي لهذا الفاعل بحسب الممارسة الدينية الإسلامية التي تدعم الصحة الألسنية لهذا التقطيع ويقدم أركون مثالا لذلك مفاده أن « العبارتين النواتين الأوليتين يتم تداولهما في مناسبات كثيرة من دون توسعها المعنوي، فمثلا يلفظ المسلم العبارة الأولى في بداية الأكل والعبارة الثانية في نهايتها »[2] ، وفيما يخص دور الفاعل في هاتين العبارتين يقدم الرازي تفسيرا أبلغ يقول :« في هذه السورة كلمتان مضافتان إلى اسم الله... هما قوله : بسم الله ، وقوله الحمد لله ، فقوله بسم الله لبداية الأمور ، وقوله الحمد لله لخواتيم الأمور فبسم الله ذكر ،

[1] – أحمد مومن: اللسانيات النشأة والتطور،مرجع سابق ،ص207.

[2] – محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني ،مرجع سابق ،ص133.

والحمد لله شكر ، فلما قال بسم الله استحق الرحمة ، ولما قال الحمد لله استحق رحمة أخرى –ولهذا كرر تركيب الرحمن الرحيم مرتين – »[1].

وهذا التقطيع اللساني العربي والممارسة الدينية يتوافق أيضا مع مفهوم "النموذج العاملي" الموجود في العبارات النواة الأربع وهو يدل على البنية المركزية للتحالف المقدس أو على المضمون العقدي والتبليغي للخطاب القرآني الذي يسميه أركون بـ « النواة التبشيرية Le noyaux korigmatique »[2].

❖ النظم والإيقاع:

يؤكد أركون على أهمية الدرس الصوتي بالنسبة للألسنيات ويصر على استكمال التحليل بهذا الجانب حيث يقول:« إن نظرية النظم الألسنية تلح على العلاقة الأساسية الكائنة بين علم النحو والنبرة أداء الصوت التنغيم »[3] ، ثم يشير إلى غزارة التراث العربي وغناه بأدبيات النظم والإيقاع وبعلم القراءات الذي يقدم تقنين صوتي للخطاب القرآني، وما تزال هذه الأدبيات بحاجة إلى دراسة علمية جادة بحسب أركون.

وفي المقابل هذه الإشادة بالقديم والحديث لا يقدم أركون أي شيء يستحق الذكر يمكن أن يدعم ما توصل إليه في التحليل السابق سوى تمييزه بين قافيتي (ايـم) ، و (ايـن) في الفاتحة وإحصاء بعض الوحدات الصوتية الصغرى"ميم15مرة، لام12مرة، نون12مرة، عين5مرات، الهاء 5مرات "دون تحليل أو تفسير.

---

[1] – الرازي: التفسير، مرجع سابق ، ج1،ص292.

[2] – النواة التبشيرية مأخوذة من اللاهوت المسيحي حيث تعني التبشير بالنبأ الجديد أي الإنجيل. أنظر تعليق هاشم صالح على هذا المصطلح في هامش صفحة 134، من كتاب أركون القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني.

[3] – محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني ،مرجع سابق ،ص134.

توسيع الإجراء " العلاقة النقدية":

لابد وأن التحليل الألسني الذي يركز على صائغات الخطاب وعلى البنية النحوية والتركيبية المشكلة للفاتحة كعبارة أو منطوقة يحصر نفسه داخل هذه البنية المغلقة المحددة في وسائلها وآلياتها، ويفرض علـــى القارئ أن يكون محايدا و أمينا قدر الإمكان في تطبيقه للقراءة وتتبعه لخطوات المنهج بل وعليه أن يلجم تماما ذاته القارئة إذا ما أتيحت له أي منافذ دلالية تفرضها طبيعة النص الألسنية إذ أن النص« عبارة عن (مادة علائقـــية) تترك نفسها تسكن من قبل القراء ، إنه – أي النص – يحرض على احتفال الرغبة ، إنه انطلاقة صور وعمـــــــل إجباري للفكر، والأحلام»[1] .

و بالرغم من طبيعة النص المتميزة على هذه الأطر المنهجية باعتباره احتفالا دلاليا يجمع بين " الفكر ، والأحلام " أي بين ما هو عقلي ، منطقي ، تجريدي ، وبين ما هو فلسفي ، وما هو تخييلي وجداني فإنه يجب دائما المحافظة على المسافة النقدية بين النص والقراءة وهذا هو مفهوم (العلاقة النقدية) الذي يستعين به أركون والذي يرى بأنه يجب أن تبقى هذه العلاقة محايثة وتبقى القـــراءة " ملازمـــة للعمـــل الأدبي والفكري " , وهذا هو المنطق البنيوي ، ولكن هذه المسافة انتهكت واخترقت في مرحلة ما بعد البنيوية من قبل التفكيك والتأويل ونظرية التلقي .

لكن في نظر أركون تبقى هذه المسافة ذات جدوى في المرحلة الراهنة ، ولا يمكن أن نستبق النتائج دون أن نتأكد من موقفين أساسيين يتشكل منهما الهدف المنشود من القراءة .

– موقف أول: يعتبر أن إعادة قراءة الكتابات المقدسة يأتي في سياق البرهنـــة علـــى الصـــلاحية المنهجية والخصوبة الإبستيمولوجية لعلم السيمياء أي المنهج على حساب النص .

– موقف ثاني: يعتبر بأن إعادة قراءة الفاتحة بهذا الشكل لا يمكن أن يحقق نتائج مرجوة دون القيام بإعادة مسح بيبلوغرافي للتراث التفسيري الكلاسيكي الذي عرض لهذه السورة، وهو ضخم إلى درجـــة يصعب السيطرة عليه, ثم القيام بتحديد نقاط الاختلاف والاتفاق بينه وبين القراءة الحديثة .

يتبنى أركون الموقف الثاني الذي يحاول إثباتـــه والـــدفاع عنـــه في اللحظـــة التاريخيـــة واللحظـــة الأنتروبولوجية .

[1] - محمد أركون:القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني،مرجع سابق ، ص135.

– **اللحظة التاريخية:**

بعد القراءة الألسنية "الآنية" للفاتحة يمكن أن نقول بأن هذه القراءة بحاجة لقراءة أخرى "تزامنية". ولكن مثل هذه القراءات بحاجة إلى مؤلف ضخم يقتفي بذور التفسير الأولى منذ نزول الوحي إلى اليوم مرورا بأشهر المدونات التفسيرية الكبرى مع مراعاة اتجاهات التفسير المتعددة أثري , الرأي , إشـــاري , سني , شيعي .... إن مثل هذا العمل لا يمكن أن يقوم به شخص واحد لكنه بحاجة إلى فريق أبحـــاث ، ولن يكون لهذا الجهد معنى إذا كان همه التجميع المتراكم للمصنفات دون تمحيص أو تحليل ولكن يجب أن يراعى في ذلك الإجابة عن السؤالين التاليين :

- ما هو مضمون وطبيعة وأهمية المعنى الأخير طبقا للتراث التفسيري الإسلامي ؟
- هل نستطيع نحن اليوم أن نطلق حكما حول درجة المطابقة بين المعنى الأخير الذي يفترضه النص التأسيسي الأول وبين المعنى الأخير المتلقي أو المجتمع في التفسير التقليدي ؟

يعترف أركون بأن مشروعا بهذا الحجم خارج عن طاقته ولكنه في مقابل ذلك لا يتنازل عـــن خيـــاره المنهجي وهو الإجابة عن السؤالين السابقين وكبديل مبدئي لذلك يقترح عينة قد تعبر عـــن خصـــائص الظاهرة المدروسة، و من هذا المنطلق يأتي تفسير فخر الدين الرازي (606 هـــ / 1209م) المعروف بـــ " التفسير الكبير ، ومفاتيح الغيب " كنموذج ممتاز لهذه المرحلة وذلك للأسباب التالية :

❖ نسبة هذا التفسير إلى القرن السادس يعطيه أهمية زمنية بالغة كونه جمع بين ثناياه أهـــم مـــا أنتجه الجهد التفسيري خلال القرون الهجرية الستة الأولى .

❖ نسبة هذا التفسير إلى رجل مبدع وذو فكر خلاق وبصيرة نافذة تجمع بين جنباتها محصلات المعرفة المجمعة ،وطبيعة الثقافة الموسوعية التي يتمتع بها تجعل منه امتيازا استراتيجيا بالنسبة إلى بحث أركون .

❖ نسبة هذا التفسير إلى القرن السادس والسابع تعني الإلمام بثقافة هذا العصر وبطبيعة المعارف الـــتي كانت سائدة ونظام الفكر الذي كان مسيطرا إنها فرصة ذهبية يمكن من خلالها معرفة آلية انبثـــاق المعنى وكيفية تشكله .

هذه الأسباب وغيرها تبين مباشرة حجم الأهمية التي يمثلها هذا التفسير الذي جمع بـين ثنايـاه مختلف المعارف التي كانت سائدة في عصره من علوم الدين وأصوله والعلوم اللغوية , الفقهية , الكلامية, الفلسفية .. فقد استغرق تفسير الفاتحة وحدها مجلدا كاملا يضم قرابة الثلاث مئة صفحة 292 صفحة من طبعة دار الفكر، التي تضم 15 مجلدا .

وبالتالي فإن دراسة أركون لهذا التفسير ستركز على اشتغال الشيفرات اللغوية , الدينية , الرمزية, الثقافية .. وانبثاقها في هذا التفسير.

– الشيفرة اللغوية:

لاحظ أركون بأن المقدمة اللغوية هي سمة عامة تشترك فيها كتب التفسير كما كتب أصول الدين، أصول الفقه، و هذه المسلمات اللغوية مازالت سارية حتى الآن بعكس مضمون الكتب السابقة، وهذا ما يدل على الطبيعة اللغوية المحضة التي يصطبغ بها الفكر الإسلامي منذ بداياته الأولى، ومن هنا يتيح لنا مفهوم "code " أو شيفرة فرز المعطيات اللغوية المختلفة بالآراء المختلفة والمتعددة للتفسير .

– الشيفرة الدينية:

ويعرفها أركون بقوله: « هي مجمل المبادئ اللاهوتية والعقائد الإيمانية والطقوس والشعائر الـتي تتحكم بالفكر وبالتالي في الخطاب وتوجهه في وجهة معينة »[1] .بمعنى أن الشيفرة الدينية تقدم لنا تفسيرا مرضيا للاختيارات التي يتبناها المفسر ويدافع عنها دون غيرها ، والتي تدعم توجهه العقدي والديني وهي ما نجدها جلية وواضحة إذا تعلق الأمر بمسائل الاعتقاد الأسماء والصفات الإيمان والقـدر ... ويجـب التمييز هنا بين هذا المجال المشمول بالتقديس أو الانتصار للمذهب والعقيدة وبين مجال بحث أركون الذي يتجاوز هذه الأطر فاتحا المجال لإمكانية بحث اشتغال الأنساق والشيفرات الأخرى, الرمزي, التـأويلي, الثقافي ... ومن هنا يمكن الكشف عن تمظهر المعنى والدلالة الذي يمتزج بالديني والعقـدي في خطـاب المفسرين القدماء.

[1] - المرجع نفسه ،ص138.

الشيفرة الرمزية ، النسق الرمزي:

يشير أركون هنا إلى أهمية الخيال أو المخيال في التاريخ البشري منذ اليونان الكلاسيكية إلى الفكـــر الإسلامي المعاصر مرورا بالفكر الغربي وذلك في مقابل العقلانية حيث نجد بأن الخطاب القرآني يحفز على الفكر كما يحفز على التخيل فنحن نعلم بأن مفاهيم مثل الروح ، الغيب ، الآخرة.. عـــاجزة عن الإدراك الحسي وأن طبيعة الترميز الشديدة التي تنقل هذه المفاهيم إلى عالم من الرموز الشديدة القوة والكثافة كافية لتحريك ملكة الخيال والحدس، وتفسير الرازي الذي يقدم العقل على غـــيره غني بمادة هامة من التفسير الإشاري والصوفي المرمّز من قبل اللطائف والرقائق والفوائد التي يختتم بها كل مبحث.

– الشيفرة الثقافية :

لا شك وأن النسق الثقافي هو أكثر الأنساق السابقة كثافة وتمظهرا في تفسير الرازي إذ هو يجمع بين دفتيه خلاصة ما توصل إليه العلم العربي في القرن السادس باستخدام الوسائل المتاحة والعلوم الممكنة العقلية والنقلية في استنتاج المعنى واستخلاصه حيث يشكل سمة بارزة في هـــذا التفســـير ، ولكن المهم في هذه الخطة هو بحث كيفية توجيه هذه الوسائل، والعلوم لخدمة القرارات المنهجية والسياسية أي الكشف عن جميع مستويات الخطاب التي يتحول فيهـــا النســـق الثقـــافي إلى نســـق أيديولوجي ولا يمكن التوصل إلى ذلك إلا عن طريق قراءة كلية للنص .

– النسق التأويلي الباطني:

هذا النسق يعتبر محصلة الأنساق السابقة إذ أن جميع الأنساق السابقة تسير باتجاهه وتتلاقـــى حوله لكي تتوصل إلى ما يسميه أركون بالمعنى الأخير أي أن عمل الرازي وجهده في التفسير مبني على إستراتيجية محكمة من أجل الوصول إلى هذا المعنى المنشود، ولكن المشكلة بالنسبة لأركـــون هي :

- كيفية تقييم هذا المعنى المتوصل إليه المشتغل وفق شروط دقيقة ومعينة أنتجته كمعنى نهائي على الأقل بالنسبة لها؟

- وعلى أي أساس يمكن موضعة هذا المعنى المتوصل إليه في تفسير الرازي والتفسير الكلاسيكي هل نموضعه على مستوى النسق الديني ، أم الرمزي ، أم الثقافي أم الأنطولوجي...
- و ما هي مكانته بالنسبة لما تتوصل إليه القراءة الحديثة ؟.

ومن خلال سلسلة التساؤلات السابقة يخلص أركون إلى النتيجة التالية :

« وهكذا يرى القارئ أن الأمر لا يتعلق بمجرد ترتيب للنص الثاني عن طريق تصنيف الأنساق التي تتحكم به، وإنما الهدف هو أن تشكل تيبلوجيا للمعنى عن طريق معارضة الأصلي بالثقافي، والرمزي بالعلامة والفكري بالأيديولوجيا ، واللغة المثالية أو المجازية باللغة العقلانية المركزية المغلقة على ذاتها »[1] .

كما يرى أركون أن الرازي يقدم مثالا ممتازا على كيفية تمظهر المعنى وتمفصله من خلال السياقات والأنساق المختلفة التي يلبسها وهو ما يشير إلى القدرة والمكانة اللغوية التي يستخدمها الرازي في التنقيب عن جوانب المعنى وهو ما يختلف عن الخطاب البر هاني الاستدلالي العقلي، ويحيل أركون مهمة اكتشاف هذه الأنماط المعنوية إلى القارئ.

اللحظة الأنثروبولوجية:

قد تكون هذه المرحلة هي الأهم بالنسبة لأركون لأنها تمثل حلقة الوصل بين نص الفاتحة الذي ينتمي إلى الخطاب القرآني وبين لغة الخطاب الديني في مختلف الأديان الكتابية أو الوثنية، بما تثيرها من الموضوعات والمفاهيم ذات البعد الإنساني التي لا يمكن لأي خطاب أن يحتكرها من قبيل الخير، والشر، والموت، والحياة والوجود ، والكينونة... ومن هنا يتجاوز أركون أي خصوصية للخطاب الإسلامي باعتباره "كحقيقة عليا ومطلقة"[2] بل يجب أن يخضع للمناهج والمسلمات المستخدمة فيما يخص المسيحية من أجل تفادي أي توظيف أيديولوجي للخطاب الإسلامي، ومن هنا يقترح أركون مشروع أنتروبولوجيا الأديان .

[1] - محمد أركون:القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني،مرجع سابق ، ص139.
[2] - المرجع نفسه، ص140.

الفاتحة وأنتروبولوجيا الأديان:

من المسلم به أن نشأة الأنثروبولوجيا كانت مرتبطة في بدايتها بأغراض استعمارية[1]، وبالرغم من موضوع هذا العلم الذي يتعلق بالإنسان إلا أنه استخدم لأغراض غير إنسانية قبل أن يعاد النظر في جدوى هذا العلم من قبل الفكر الغربي، ويرى أركون أن المقاربة الأنتروبولوجية فشلت في أن تكون أنتروبولوجية حقا ، بسبب مركزية البحوث الأنتروبولوجية التي كانت غربية بامتياز وكذلك اهتمام الغرب بالأديان غير المسيحية التي لا تعتبر الإسلام من بينها، ضمن المنظور الأثنو غرافي Ethnographi ، وبإضافة نظرية العقلية البدائية أولا ثم نظرية الفينومينولوجيا Phénoménologie أو الظاهراتية ، ثم أخيرا نظرية التشريح البنيوي التي انتهت إلى تفوق الديانة اليهودية والمسيحية وخصوصيتها وقد استخدمت في ذلك عدة منهجية ومعرفية ضخمة تدل على التوسع والتبحر العلمي التي حظيت به هذه الأديان من علم الألسنيات، التحليل النفسي، تاريخ الأديان ...[2]

وأركون إذ يستعرض هذه الحقائق يبدي تأسفه الشديد من أسباب استبعاد الإسلام من هذه البحوث كدين توحيدي لا يختلف عن المسيحية واليهودية، و يتساءل عن سبب هذا التجاهل الذي ليس له أي مبرر علمي أو موضوعي، وعلى سبيل المثال دراسة مهمة مثل التي قام بها ميسلان M.Meslin في كتابه " من أجل علم جديد للأديان "[3] لا تحمل أي إشارة إلى دين اسمه الإسلام ، والأكثر من ذلك في موسوعة مثل موسوعة "هابرماس Habrmas" الفلسفية لا تحمل بين دفتيها ذكر لكلمة إسلام، ولا يمكن لأحد إنكار فضل الحضارة الإسلامية على الحضارة الغربية والإنسانية، وعن الأسباب والخلفيات يحلل أركون هذه المسألة بإسهاب في كتابه " العلمنة والدين ،الإسلام المسيحية ، الغرب " ويرى بأن الحل هو إنشاء علم للأنثروبولوجيا الدينية يدرس الظاهرة الدينية بكل أشكالها يكون بمنأى عن التوجهات الأيديولوجية أو الخصوصيات الدوغمائية الشعائرية،

[1] – حسين فهيم: قصة الأنثروبولوجيا(فصول في تاريخ علم الإنسان)، الكويت، عالم المعرفة، 1986،ص10.
[2] – محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني ،مرجع سابق، ص140.
[3] – المرجع نفسه، ص140.

ثم يتساءل أركون من هذا المنظور هل تحتوي الفاتحة أو الخطاب القرآني على المرجعية البدئية و الأصلية ؟ وما هي الروابط والعلاقات بالقياس إلى الأصول في الأديان الأخرى ؟

لم يقدم أركون إجابات حول هذه الأسئلة ولكنه بالمقابل بين كيفية الإجابة عنها عن طريق بنية الخطاب الديني وكيفية اشتغالها، ومن هنا يعتبر أركون بأن صغر حجم الفاتحة غير كاف لاستيعاب هذه الأسئلة البدئية والأصلية الإنسانية عن الموت ، والحياة ، والوجود ، و الحب ، و الزمن ، القيمة ، العنف ،المقدس... هذه الذرى وغيرها تتداخل لتحيل إلى مسألة الكينونة والوجود، وفيها يتأكد المعنى ويتشكل وينهدم ، ويتلقى ، ويتسع .. ولا يمكن التوصل إلى الأصل البدئي لهذا المعنى إلا عن طريق اللغة الإيحائية "الرمزية المجازية"[1].

الفاتحة واللغة الرمزية المجازية

القرآن شأنه شأن الخطاب الديني وهو خطاب مرمز واللغة القرآنية في نظر أركون لغة رمزية أكثر منها حرفية أو منطقية، وهذه اللغة هي التي تستطيع أن تعطينا الإجابة عن الأسئلة السابقة من خلال نص الفاتحة الذي رغم محدوديته النصية « إلا أن مفردات الفاتحة وبناها النحوية عامة جدا إلى درجة أنها تمارس دورها كحقل رمزي ينبثق منه، وتسقط عليه مختلف أنواع التحديدات والمعاني، ولكن لا توجد أي معرفة ولا أي نظام معرفي يمكنه أن يستنفد معناها أو أن يثبته نهائيا »[2].

وهذا القول لا يعني فتح باب المجاز والرمز إلى مستوى الأحلام الجامحة التي اغتنى بها التفسير الصوفي والباطني، كما لا يعني إهمال أو تسفيه ما وصل إليه " التفسير السني" الذي استنفد جهده في إيجاد البراهين الدقيقة التي تبرهن على صحة ما ورد في القرآن باعتباره تحديدات واقعية مقصودة إنما يعني بكل بساطة الاعتراف بإحدى الوظائف الأساسية للغة[3].

[1] – المرجع نفسه، ص141.

[2] - محمد أركون:القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني،مرجع سابق ، ص143.

[3] - المرجع نفسه، ،ص143.

ولهذا يجب التمييز بين مستويين من الأهمية بمكان إذ عليهما ينعقد خيط التأويل، ويتم ذلك من خلال مفهوم العلامة أو الدليل بشكل أدق، فالتفسير الحرفي يسعى إلى احتواء المسافة الحاصلة بين الدال والمدلول من أجل تحقيق التطابق المطلق بينهما، فالدليل لا يعبر عن صيغة ثنائيـــة أو علاقـــة كما بين ذلك ديسوسبر بل الدليل هو واحد في أصله وفي تكوينه لا فرق بين الدال والمدلول مـــن هذا المنطلق حيث يتم طبقا لذلك :« إلغاء المسافة بين الدال والمدلول، وتلغى فكرة الزمان تماما ، وتلغى ثنائية الدنيا والآخرة، فالتاريخ المقدس يصبح سيناريو ماديا مباشرا ..صورة طبق الأصل مـــن الواقع ... وبالتالي فإن التاريخ المقدس المطلق يصبح هو التاريخ الإنساني النسبي، ويصبح النص المقدس متطابقا تماما مع الطبيعة و(قوانين العلم) »[1].

أما المستوى الثاني وهو التفسير الصوفي والباطني فإنه يختلف عن التفسير الحرفي في مفهـــوم الدليل وإن كان يتفق معه في اعتبار الدليل مشكل من ثنائية إلا أنه يختلف معه في إلغاء العلاقـــة بينهما بمعنى فصل الدال عن المدلول وانفصالهما فالدال هو اللفظ، النص الظاهر، الحياة الدنيا ، عالم الشهادة.. أما المدلول فهو الآخرة ، الغيب ، الباطن .

- ومن هنا فالتفسير الحرفي = وحدة الدال والمدلول= معنى واحد = قتل المعنى ← لا اجتهاد.

- أما التفسير الصوفي = انفصام في الدلالة = تعدد المعنى = ضياع المعنى= اللامعنى ← لا نهائية الاجتهاد.

وبين موت الدلالة وميوعتها أو اللامعنى ينعقد ملاك التأويل وتصبح المقاربة الحديثة أقرب لأن تحتل مكانة في هذه المسافة .

ونص الفاتحة يلح بشدة على طبيعة هذه المسافة بين لغة أدائية تتحقـــق كمـــا في التحليلـــي الألسني وبين انفتاح للبنية الرمزية على المفاهيم البدئية الأصلية، وبتعبير أركون:« لا نســـتطيع أن نتخلص من رمزانية الخير والشر المعبر عنهما في الكلمات التالية :إياك نعبد ...صـــراط المســـتقيم ، أنعمت . المغضوب عليهم ، ضالين .... ولا نستطيع أن نتخلص من مسألة الكينونة المدشنة من قبل

[1] - عبد الوهاب المسيري: اللغة والمجاز(بين التوحيد ووحدة الوجود)، القاهرة، دار الشروق، ط1 ، 2002، ص177.

كلمات ، الله ، رب العالمين.. »[1] في حين أن هذه التساؤلات تبدو بلا جدوى بالنسبة للفيلولوجيا التي تهتم بتثبيت معاني الكلمات إيتيمولوجيا .

الفاتحة والمعرفة البشرية

إذا كنا نستطيع أن نستنتج بعض الملامح الأنثروبولوجية من خلال نص كسورة الفاتحة بالعودة إلى الإحالات البدئية والأصلية لبعض المفاهيم والكلمات المتضمنة في مفردات وعبارات الفاتحة فإنه من السهل أن نجد في العبارات البسيطة التي تتكون منها الفاتحة انفتاحا موسعا على نمط معين من المعرفة، و الذي يبقى محددا زمنيا، وقد كان القدماء أسبق إلى هذا التقسيم، حيث قسموا المعارف طبقا للفاتحة على النحو التالي[2]:

- **الحمد لله... الرحمن الرحيم**: هذا التعبير يحيلنا إلى علم الأصول الأنطولوجيا والمنهجية للمعرفة (يدعى علم الأصول في اللغة الإسلامية الكلاسيكة).
- **مالك يوم الدين**: يحيلنا إلى علم الأخرويات (أي مجموع العقائد المتعلقة بالعالم الآخر كالبعث والحساب).
- **إياك نعبد** : يحيلنا إلى الطقوس والشعائر.
- **إهدنا الصراط المستقيم** : يحيلنا إلى علم الأخلاق.
- **الذين أنعمت عليهم** : يحيلنا إلى علم النبوة.
- **غير المغضوب عليهم** : يحيلنا إلى التاريخ الروحي للبشرية (الأمم التي عصت أنبياءها فعاقبها الله على ذلك).

وهكذا يرى أركون أن كلية المعرفة الإسلامية متمركزة أو مكثفة في بعض التعابير البسيطة فربما يعترف البعض أن المفسرين القدامى أسقطوا على الفاتحة معرفة معينة كانت قد رسخت من قبل أجيال عديدة متلاحقة، ولكن هذا لا يزيد في نظر أركون إلا في تقوية البعد الأنثروبولوجي الذي يريد الإشارة إليه والتركيز عليه[3] ، وهذا البعد المعرفي المتوسع الذي اهتدى إليه المفسرون القدماء

[1] – محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني ،مرجع سابق ،ص142.

[2] -المرجع نفسه، ص142، 143.

[3] – محمد أركون:القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني،مرجع سابق ، ص143.

يدل على القيمة العلمية والمنهجية للتفسير الكلاسيكي الذي يتطلب برامج بحوث متعددة الاختصاصات والعلوم وهو ما ينطوي تحت أهمية إعادة قراءة التفسير الكلاسيكي التي يلح عليها أركون وتحديد مكانتها بالنسبة للقراءة الجديدة وكمثال على كيفية اشتغال التفسير الكلاسيكي يطرح أركون ذلك التعارض الكائن بين "الذين أنعمت عليهم/ غير المغضوب عليهم" حيث سخر التفسير التقليدي كل المقولات الميتافيزيقية، واللاهوتية، والأخلاقية، والنفسية، والمنطقية .. أي كل ما كان متاحا من المعارف في تلك الفترة من أجل تشكيل نمطين من أنماط الإنسان واللا إنسان فالنمط الأول يخص الإنسان الكامل"النبي، الحكيم ، الإمام ، الأولياء ، الصالحين.." ، وهذا النمط يتمثل في فضل الله ورعايته، وأما النمط الثاني فيخص الإنسان المكرس للشر والظلال الذي هو عرضة للغضب واللعنة الإلهية ...

ومن هنا نلاحظ أن التفسير التقليدي يستعمل ما أمكن من المعارف المتاحة من أجل تعميق هذا التناقض وجعله أكثر صلابة وتصلبا، بل إن هذه الآلة المعرفية تخترق مختلف مستويات الخطاب القرآني من ملامح وإشارات، القصص ، ومقاربات ، توترات .. ويلخص أركون من ذلك أن « القرآن يهدف عن طريق هذه الأشياء إلى تأجيج الإحساس بالخطيئة والذنب ولكن ليس إلى تحديد هذا الإحساس أو تثبيته »[1] .

إن هذه العبرات الأخيرة تبين المغزى الحاصل بين التضاد السابق« أنعمت عليهم/ المغضوب عليهم» لتجعل منه تمييزا حاصلا منذ الأزل لا حيلة للإنسان فيه، وهو متصل بقضية القضاء والقدر، ومن هنا فإن أي عبادة يقوم بها الإنسان من قبل الصلاة المرفوعة والابتهالات لن يكون لها أي معنى إذا لم يكن هناك أمل للمبتهل في أن يكون من عداد الأخيار أو الخوف من أن يرمى مع الملعونين والأشرار .

وهو ما يعبر عنه القدماء بالخوف والرجاء كشرط للنجاة ، إن هذا التوتر الكائن بين الأمل والخوف هو الذي يولد الإحساس بالذنب وهو شرط لأنه بالنسبة للإنسان ككائن منخرط في

[1] – محمد أركون:القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني،مرجع سابق ، ص144.

وجود مصنوع من الخير، والشر، وهو يعني بأن النهاية غير مؤكدة أو غير مضمونة وأنها تعتمد على هيبة عليا تحكم فإما أن ترضى على الشخص أو تدنيه بشكل لا مرجوع عنه[1] .

وأركون لن يقدم نتيجة أوحلا للقضايا التي أثارها في تحليله بقدر ما يعيد إثارة الأسئلة والإشكاليات التي يعتقد بأنها مستعصية عن الحل أو أن حلها سابق لأوانه ، وبالتالي فإن كل التساؤلات السابقة تصب في أهم تساؤلين اثنين يعبران عن الهدف الإستراتيجي التي تسعى القراءة الأركونية إلى الإجابة عنهما وهما:

1- إن اللغة القرآنية التي توصلت إلى مستوى عال من التعبير الرمزي ، تتيح لنا أن نسهم في بلورة نظرية اللغة الرمزية العلاقة مع الفكر المثالي أو المجازي الذي ظهرت فيه ومع سياق الفكر العلمي الحالي الذي يعيد الآن اكتشاف اللغة الرمزية.

2- لماذا ، وكيف حور المفسرون التقليديون بمجملهم هذه اللغة الرمزية؟ فإما أنهم حطوا من قدرها وأنزلوها إلى مستوى خطاب النسق المقنن ، ووظائفه ، وإما أنهم حولوها إلى خطاب غنوصي أو باطني.

---

[1] – المرجع نفسه ، والصفحة نفسها.

III– نقد قراءة أركون لسورة الفاتحة:

- في نقد المنهج :

لا بد من أن العودة إلى إعادة قراءة الخيارات المنهجية التي ارتضاها أركون في بحثه أو بالأحرى في مشروعه باعتباره مشروع منهج قبل أن يكون أي شيء آخر يقتضي تحديد نوع ومفهوم المنهج باعتباره آلية أو خريطة جيولوجية للنص، وهو ما لا يستقيم على الأقل في هذه المرحلة، إذا أخذنا في عين الاعتبار بأن أركون لا ينشد منهجا محددا بذاته بقدر ما يقدم تعدد في القراءات والمناهج والاختصاصات التي لا تقوم على أرضية معينة أو موقع محدد، وبالتالي فمن غير الممكن أن نقدم إحاطة نقدية في بضع صفحات تستوفي الكم المعرفي والانفتاح المنهجي الهائل الذي يعرضه أركون والذي هو عصي على الإحاطة والفهم فضلا عن النقد والمناقشة بشهادة أحد أبرز أعلام الفكر العربي – علي حرب – ، ولكن هذا لا يمنع من مراجعة ما أوردناه في بحثنا على الأقل في شقه المنهجي وتتبع عناصره بشيء من التحليل والمناقشة الذي لا يمكن أن يكون نقدا بالمفهوم المنهجي وقراءة بالمفهوم العلمي ولكنه بين هذا وذاك، محاولة لتفعيل الخطاب النقدي بفتح منافذ الحوار والمناقشة دون التسليم الغير مشروط ولا الرفض الغير مبرر الذي هو أقرب إلى العلمية ، وأبعد عن الأحكام الانفعالية والارتجالية .

إذا كان أركون يشتغل كغيره من أعلام الفكر المعاصر بتقديم قراءة جديد للتراث تقتضي مراجعة مناهج القدماء قبل عرض منهج جديد، ومن هنا تصبح القراءة العلمية للتراث هي شرط أولي لنقده وتقييمه ومن ثم تجديده واستبداله بمقاربة جديدة وهذا ما ذهب إليه أركون من أجل التأسيس لشرعية قراءته الموسومة بالجدة.

إن دعوة أركون إلى إعادة قراءة مناهج القدماء، وخاصة في المدونات التأسيسية الكبرى التي طبعت العقل الإسلامي وما زالت تمارس حضورها في العصر الحديث من مثل رسالة الشافعي ، تفسير الطبري ، الإتقان للسيوطي.. وغيرها ، هي دعوة مشروعة إلى حد ما لأن هذه المدونات نشأت في بيئة ثقافية وفكرية محددة وفي فترة زمنية لها مميزها الثقافية والسياسية التي تشتغل من

خلالها وهذا لا يقدح في كونها منتج ثقافي أما القول بأن هناك منهج كامل وأن هناك علم تام صالح لكل زمان ومكان فهو قول بأن هذا العلم ميت[1] ، ومن ثم فإن شرط التجديد في المناهج والعلوم هو سنة كونية ليس لأي أحد أن يدعى خلاف ذلك، ولكن ما هو مفهوم التجديد في قراءة أركون لمناهج القدماء وكيف قرأ أركون هذه المناهج؟

إذا عدنا إلى تعامل أركون مع مناهج الأصوليين عند الشافعي وغيره وكذلك مناهج المفسرين عند القدماء مثل الطبري والسيوطي، ووضعهم تحت المشرحة النقدية المدججة بمختلف الأسلحة المنهجية الغربية ورغم ما يعاب على أركون من استعماله للمناهج الغربية دون إبداع منهج خاص أو أصيل[2] فإنه لا يمكن لأي قراءة نقوم بها اليوم أن تتجاوز منجزات العلم الحديث[3].

وإذا كان علي حرب يتفق مع أركون عندما يقول بأنه لا يمكن لأي تفسير أن يستنفد الطاقة التأويلية للقرآن، بعده نصا مفتوحا وهو كلام لا يتوقف عن توليد المعنى، وهذا سر ومكمن إعجازه[4]، وبالتالي البحث عن قراءة جديدة تختلف عن قراءة القدماء أمر لابد منه، وإن كان بحسب أركون شرط النقد والتجاوز هو مرتبط بقراءة علمية للقديم .

- هل قرأ أركون مناهج الأصوليين قراءة علمية تبين القيمة المعرفية والمنهجية لهذا العلم قبل الدعوة إلى تجاوزه وتجديده؟

- و هل فعل ذلك بالمثل مع الطبري والسيوطي؟ إذا كان أركون نفسه يجيب بأن تفسير الطبري لم يتعرض حتى الآن لدراسة علمية تكون في مستواه ومستوى مكانته في تاريخ التفسير كله .

- فكيف يمكن لأي قراءة علمية جديدة أن تنال مشروعيتها أو تحقق قبولها إذا كان القديم ما زال يحافظ على مشروعيته على الأقل من الناحية الوجودية بمعزل عن أي قراءة له؟

ونقد أركون وغيره لمنهجية أصول الفقه ومناهج القدماء، ونعتها بالجمود من خلال اعتمادها على النص، يحتم علينا العودة إلى طبيعة النص الذي نعنيه قبل الحكم عليه.

---

[1] - أبو يعرب المرزوقي محمد سعيد رمضان البوطي : إشكالية تجديد أصول الفقه، بيروت، دار الفكر، ط1 ،2006، ص23.

[2] - محمد محفوظ: الإسلام الغرب وحوار المستقبل، بيروت ، المركز الثقافي العربي، ط1 ، 1998، ص198.

[3] - علي حرب: نقد النص، مرجع سابق ،ص83.

[4] - المرجع نفسه، ص87.

فإذا كان هذا النص يمثل (القرآن/الوحي) وجب على الإنسان الرجوع إليه كمصدر أعلى من أي معطى آخر من أجل تحقيق مبدأ استخلاف الإنسان في الأرض والتماس عنصر الاهتداء المشتمل عليه المضمون العقدي للقرآن .

وإذا كان هذا النص يمثل (القرآن/نص) بعده نصا مفتوحا لا يمكن لأي قراءة أن تحتوي معانيه أو أن تختزلها وجب الرجوع إليه من أجل التماس هذه الطاقة الإبداعية المحررة للعقل والمحركة للفكر ، إذ لا تعارض بين العقل والنقل–القرآن–كون القرآن معجزة عقلية .

إن ضرب منهجية القدماء بعرض الحائط لمجرد اعتمادها على النص، أمر غير منهجي كون القديم يمثل منهجا قائما بذاته ومستقلا في مكوناته، وأمر غير علمي إذا علمنا أن منهجية أصول الفقه علم إسلامي حائز على كل الشروط الضرورة لوصفه بالعلمية خاصة بعد البحث الذي قدمه محمد محمد يونس علي[1] وأثبت فيه التقارب العجيب بين علم أصول الفقه وبين المنتجات الحديثة للسانيات التداولية، والعبقرية التخاطبية التي اهتدى إليها العقل الإسلامي منذ بداياته الأولى .

ثم نتساءل ما هو سبب سخط أركون عندما يفتتح الطبري تفسيره بقوله "قال الله تعالى" شأنه شأن باقي المفسرين هل تعني هذه العبارة أن الطبري أغلق المعنى أو بالأحرى أماته؟ أم أن الطبري يريد نسبة القول إلى قائله دون أن يخل ذلك بتعامله مع القرآن كنص، كقولنا قال عنترة ، وقال امرؤ القيس ، أو قال أركون ، أم أن أركون يريد من الطبري أن يتبنى نظرية أركونية وهي أن المصحف ليس هو القرآن ؟! حتى لو سلمنا برأي أركون، ماذا لو قلنا : قال امرئ القيس هل يضر ذلك في تحليل معلقتة إذا كنا لا نعلم يقينا أن هذه المعلقة له .

وإذا كان السيوطي بحسب أركون قد جمد علوم القرآن وحصرها بين دفتي الإتقان ولم يكن عمله فيها إلا الرص والتصفيف، هل علمية الإتقان تقتضي أن يكون السيوطي نتشويا أو فوكويا أو دريديا حتى يحوز على نسبة من العلمية في نظر أركون في حين أن السيوطي اجتهد في ظل ما أملاه عليه عصره وما أتيح له من العلوم في البيئة التي نشأ فيها حيث شهد عصره الكتب المجمعة ، وما هو لا مفكر فيه بالنسبة لأركون هو مفكر فيه عند السيوطي إذ أن السيوطي هو من أورد مسائل

[1] – محمد محمد يونس علي : علم التخاطب الإسلامي(دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص)، بيروت، دار المدار الإسلامي، ط1، 2006، ينظر مقدمة الطبعة العربية .

الخلاف في جمع القرآن و الناسخ والمنسوخ وغيرها من الشبه التي انتهى فيها البحث بعده، وكان بوسعه أن يمارس الحجب والبتر كما يدعيه أركون.

وبالرغم من ذلك تبقى الحاجة إلى نقد القديم أولوية لا غنى عنها من أجل التأسيس للجديد فالمشكلة إذا ليست في مناهج القدماء بقدر ما هي في فهمنا لهذه المناهج وكيفية التعامل معها .

و لم يكتف أركون بنقد المناهج الإسلامية بل تعداها إلى مناهج الاستشراق أو الإسلاميات الكلاسيكية كما يسميها فرغم اختلاف الميدانين إلا أن منهجية الاستشراق لا تختلف عن الاجتهاد الإسلامي لأن كلا المنهجيتين يتمنع عن توظيف النقد بمفهوم مناهج العلوم الإنسانية المعاصرة ، حيث اكتفى الاجتهاد الإسلامي بالمناهج التقليدية واكتفى الاستشراق بالمنهج الفيلولوجي الوضعي في دراسة التراث الإسلامي الأمر الذي ألب البيئة الاستشراقية والشرقية على أركون ووضعه في خانة الاتهام[1].

ودون الدخول في مماحكة سجالية حول شخصية أركون يجب العودة أولا إلى مساءلة خطاب أركون، ألا يحق لأي قارئ أو باحث أن يتساءل إذا كان أركون يكتب بلغة استشراقية وهو دائم الإحالة إلى أهم أعلام الاستشراق في كتبه ودائم الإشادة بهم، والثناء عليهم، هذا إذا أضفنا البيئة الغربية والتوظيف الهائل لمختلف ما أنتجته هذه البيئة من مصطلحات ، ومنهجيات ، ومشاريع ، والتي يعج بها الخطاب الأركوني .

ألا يحق لنا التساؤل عن السمات المميزة للخطاب الأركوني أو بعبارة أخرى "أين هو أركون من خطابه؟"

قد يكون مشروع الإسلامية التطبيقية يحمل في طياته ما يتصل بالإجابة عن هذا السؤال .

---

[1] – أركون في نظر بعض الإسلاميين مجرد مستشرق، ينظر:(محمد محفوظ، الإسلام والغرب وحوار المستقبل، ص198.) وهو في نظر بعض المستشرقين أصولي يختبئ وراء العلمنة الغربية، ينظر بهذا الصدد لكتاب المستشرق الهولندي رون هاليبر: العقل الإسلامي أمام عصر الأنوار في الغرب(الجهود الفلسفية عند محمد أركون)، تر:جمال شحيد، دمشق:دار الأهالي، ط1، 2001،ص9 وما بعدها).

الإسلاميات التطبيقية : تجديد أم كلاسيكية

هذا هو المشروع الذي اقترحه أركون بديلا لدراسة التراث بعد فشل كل القراءات سواء القديمة أو الحديثة في رأي أركون لأنها بكل بساطة بعيدة عن ما حققته العلوم الإنسانية المعاصرة وثورة المنهج الحاصلة بها ، والتي أثبتت فعاليتها في حقلها الأدبي والديني والتاريخي مم دفع بأركون إلى استثمارها في الحقل الإسلامي وتطبيقها على الخطاب القرآني بتأطير منهجي يتجاوز البحث الاستشراقي والمنهج الإسلامي يحقق به أركون إنجازا إستراتيجيا وهو الدخول إلى الحداثة الغربية بكل حيثياتها وتحرير العقل الإسلامي من الدوغمائية والأرثذوكسية التي سيطرت عليه منذ بدايته بحسب ما يرى أركون .

وفي المقابل هل هذا المشروع الذي نظر إليه أركون وكأنه مفتاح النجاة للفكر الإسلامي هو بهذه الأهمية التي تستحق كل هذه الدفاع؟

وهل هذا المشروع المقترح هو إبداع أركوني أم أنه عملية تجميلية لأفكار قديمة تنتمي في معظمها إلى البيئة الاستشراقية؟

وإذا سلمنا ابتداء بأن هذا المشروع قد يكون بديلا للمنهج الإسلامي التقليدي فهو قطعا ليس بديلا عن الاستشراق لماذا؟ لأنه امتداد للمشروع الإستشراقي بشهادة المستشرقين أنفسهم .

ومما يجدر الإشارة إليه أنه بدأ في العقود الأخيرة يغلب على دراسة المستشرقين منحى يرى ضرورة إخضاع تفسير القرآن لمناهج تحليل العلوم الإنسانية وهكذا في مرحلة أفول حركة الإستشراق انتهى الحال بالمستشرقين إلى البحث عن وسائل لإحياء ماضيهم التاريخي التليد عن طريق المطالبة بتطبيق مناهج العلوم الإنسانية الغربية على القرآن في أفق البحث عن تاريخ القرآن ثم إعادة قراءته أو تفسيره من جديد[1] .

ودليل هذا التحول هو اشتغال كبار المستشرقين في بداية القرن العشرين بمناهج التفسير الحديث حيث أصدر « جاك جويمر " تفسير القرآن عند مدرسة المنار" 1954 كما نشر عن

[1] – عبد الرزاق بن إسماعيل هرماس: علم التفسير في كتابات المستشرقين، الرياض، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، ،عدد25، شوال 1423هـ، جزء ، 15ص80.

الطنطاوي جوهري وتفسير الجواهر ونشر جون بالجوان بلندن " تفسير القرآن في العصر الحديث " 1961 ونشر جاك بيرك قراءة جديدة للقرآن »[1].

وبالتالي فإن هذا المشروع المزعوم في شكله وفي مضمونه ليس بدعة أركونية بقدر ما هو دعوة استشراقية دعا إليها كبار المستشرقين أمثال كلود كامن، وشارل بيلا، وكلود كايو، كما هو مسطر في النشرة الإنجليزية لدائرة المعارف الكونية[2] ، ولم يكن من أركون إلا الاستجابة لهذا المشروع والتحمس له إلا أنه يحسب له سبقه وريادته في تفعيل هذه الدعوة واستثمارها في الخطاب القرآني والفكر الإسلامي .

وإذا نظرنا إلى المصطلح نجد أن أركون يقر بأنه استعاره من **روجيه باستيد** الأنثروبولوجي الفرنسي وأركون إذ يفتتح حديثه عن الإسلاميات التطبيقية كما افتتح باستيد كتابه عن الأنتروبولوجيا يجعل من هذا المشروع منتميا في شكله ومضمونه إلى الأنثروبولوجيا المعاصرة التي بحثت لنفسها توجها جديدا يختلف عن الأهداف المعلنة التي نشأت من أجلها الأنثروبولوجيا التقليدية ، « وبعبارة أخرى نقلت الأناسة مقاصدها من مجال معرفة الإنسان من أجل السيطرة عليه إلى مجال معرفة الإنسان من أجل تحقيق تصور صحيح عنه »[3] ، وهو ما يتفق تماما مع تفريق أركون بين الإسلاميات الكلاسيكية ذات التوجه الأيديولوجي والإسلاميات التطبيقية التي نأت بنفسها عن هذا التوجه وتحاول بناء معرفة صحيحة عن طريق النقد العلمي المجرد المتحرر من إكراهات التاريخ و السياسة .

وبالرغم من اكتناف هذا المشروع الذي يطرحه أركون الكثير من الغموض والتعقيد شأن تزاحم وتعدد المناهج التي يقدمها، إذا أخذنا في الاعتبار أن المنهج هو آلية مرنة متغيرة متبدلة لا تكاد تقف على أصل أو مسلمة إلا وتتمرد عليها وتنقضها لتؤسس توجها جديدا وفكرا جديدا ينتج بالضرورة منهجا جديدا شأن النقد في ذلك، إذا كان هذا هو شأن المنهج الواحد كيف بالأمر مع مناهج عدة ومتعددة تنتمي في مضمونها وآلياتها إلى علوم شتى وتخصصات مختلفة قد تصل إلى حد التناقض .

---

[1]– عبد الرزاق بن إسماعيل هرماس: علم التفسير في كتابات المستشرقين ، مرجع سابق، ص81 ،82.

[2] – المرجع نفسه ،ص88.

[3] – مختار الفجاري، مرجع سابق، ص21.

هل يمكن الوصول إلى نتيجة علمية ومكتملة بوسيلة أو آلية ناقصة ؟

و بعد الانشطار الذري الذي حدث بين العلوم و فند مقولة الفصل بينها يحاول أركون نقل العقل الديني والعقل الإسلامي كظاهرة إنسانية إلى حقل هذه الميادين والتخصصات التي كسرت كل الحواجز والأطر والأوهام الفاصلة بينها، وأضحى من غير الممكن الحديث عن أي علم أو حقل دون الحديث عن الانفتاح المنهجي والمعرفي الحاصل من خلالها.

في أولوية المنهج

يري أركون في خضم مشروعه المنهجي أن مشروعه المنهجي ينقسم إلى ثلاث خطوات أو مراحل كما مر بنا على النحو التالي:

1-القراءة التاريخية الأنتروبولوجية.

2-أولوية القراءة الألسنية السيميائية.

3- القراءة الإيمانية "اللاهوتية."

حيث يصف أركون القراءة الأولى والثانية بالعلمية ويستثني الثالثة وأن هذه الأخيرة لا يمكن أن تتحقق إلا بعد المرحلتين السالفتين والمتطلع لهذا التصنيف يدرك بأن الأمر لا يتعدى مستويين :

1-قراءة حداثية " علمية" تاريخية اجتماعية لسانية..

2-قراءة تقليدية إيمانية" غير علمية" أبجديات التفسير.

إن تسمية أركون لقراءته بالعلمية حسب ما يطالعنا به العنوان يقتضي أن تكون القراءات الأخرى ونعني بها التراثية غير علمية أو أقل علمية « وهذا ما نعارضه به - والكلام لعلي حرب - لأننا لو فعلنا ذلك كنا ننفي ذلك النتاج الفكري الضخم الذي تركه لنا علماء التفسير ، أجل التفسير علم من العلوم العربية الإسلامية ومن يقرأ كتاب " البرهان في علوم القرآن " للزركشي .. يتبين له أن التفسير ميدان علمي له حده وماهيته وله موضوعه وغرضه وله لغته و مصطلحا ته وقواعده وأصوله »[1].

[1] - علي حرب : نقد النص، مرجع سابق، ص79.

كيف يمكن إلغاء علم قائم بذاته ومتشعب في مناهجه وآليته ، ونعني بذلك علم التفسير سواء الأثري اللغوي ، العقلي ، الصوفي ، الباطني ....ونضع كل اتجاهات التفسير في خانة الأسطورة و الأيديولوجيا؟

إن التعميم في هذه الحالة يقتضي استقراء كامل للتراث الإسلامي وهو الذي ما لم يتم .

و ما يقع فيه أركون في هذه الحالة هو ما يقع فيه الكثير من الباحثين حيث يعتقد الباحث نفسه وحده من يمتلك الحقيقة فيتعامل مع ألوان المعرفة الأخرى التي لا تتفق مع طروحاته باستخفاف وإقصاء يضع من شأنها ليحل خطابه مكانها.

وإذا أردنا الأخذ بهذا التقسيم المنهجي أي تفتيت النص على عدة مناهج أو مراحل كيف يمكن أن نصنف النتيجة أو النتائج المتحصل عليها؟ ألم يدعو أركون إلى استثمار نتائج العقل المنبثق " المابعد حداثي" والتفكيك "المابعد بنيوي" في نقد العقل الإسلامي ؟ ثم يقدم تفسيرا ما قبل حداثي .بمعنى أن التوجه النقدي لما بعد الحداثة لا يسعى إلى تأصيل منهج أو إنتاج قراءة أو بنية ذات مركزية ما، بقدر ما يقدم إستراتيجية وآلية تستوعب التاريخي و الاجتماعي واللغوي والفلسفي ، المعنى و اللامعنى.. في عملية تفكيك النص التي تتجاوز الفصل التقليدي بين مناهج سياقية ونسقية وبين اجتماعي و نفسي لغوي وتاريخي..، وهذا ما يفسره الحشد الهائل للمصطلحات و المناهج حيث أن القارئ لأركون يصعب عليه القبض على خطوات منهجية أونسق علمي يستطيع من خلاله تحديد آليات منهجه النقدي[1].

وإذا قال أركون بأن القراءة الإيمانية (غير علمية) ولا يمكن أن تتحقق إلا بعد تحقق القراءة النقدية .بمعنى تصبح هذه القراءة النقدية بدرجة اللاهوت والإيمان وهذا تناقض مع النقد في حد ذاته الذي لا يمكن أن يصل إلى درجة اليقين أو الثبات، ومن هنا نعود إلى درجة الصفر، ويصبح أركون هنا خاضع للدائرة التأويلية التي وصف بها تفسير القدماء فيصبح هذا المنهج لذاته، على حساب النص .

[1] – عبد الغني بارة: الهرمنيوطيقا والفلسفة (نحو مشروع عقل تأويلي)، الجزائر، منشورات الاختلاف، ط1، 2008، ص543.

مراجعات منهجية

لم يعد من شك أن دفاع أركون المستميت على المقاربة السيميائية وما تنتجه من مصطلحات وإجراءات وكل ما تستحدثه العلوم الإنسانية من مناهج ومعطيات له ما يبرره على صعيد النتائج الباهرة الحاصلة في البيئة المعرفية الأوربية وكذلك على مستوى الخطوات الكبيرة التي خطاها النقد العربي الحديث في التعامل مع هذه المناهج واستثمارها في النص الأدبي والديني، إذ ليس لنا أن نتعامل مع الآليات والمناهج التي يقدمها أركون بمنطق القبول أو الرفض، الذي هو خطاب كان سائدا على الأقل في السبعينيات والثمانينيات وتم تجاوزه إلى حد ما دون طيه تماما، ومن غير الممكن أن يقف العقل الإسلامي بمختلف ممثليه في التيار المحافظ موقف الزاهد في هذه الآليات أو الإجراءات التي يمكن الانتفاع بها مثل ما انتفع بها العقل الغربي ومثل ما انتفع بها العقل الإسلامي في مرحلة نشأته باعتماده على المنطق الأرسطي وتوظيفه في مختلف العلوم الإسلامية دون التوقف عنده بل تطويره وحتى نقضه[1]، واستبداله بالمنهج التجريبي[2] ،كما لا يمكن إنكار إفادة نظرية عبد القاهر اللسانية من المنطق[3]، وأركون لا يتعصب لهذه المناهج بقدر ما يرى أنها تعطينا إمكانية ممارسة رياضية تقشفية فكرية تجعلنا نتعامل مع النص باعتباره نصا دون تصور لمعنى مسبق له، ودون ترديد ما وصل إليه القدماء بمعنى إعادة النص إلى دائرة الحركة والإنتاج بالتعامل المباشر معه كما تعامل المفسر القديم معه بما أتاحه له عصره .

– وفي مقابل ذلك هل يمكن لهذه الآليات والإجراءات التي قدمها أركون أن تكون فعالة إلى درجة التعويل عليها في الوصول إلى نظرية تسوفي حق النص ؟

–هل هذه الوسائل كافية لتحقيق ما ينشده أركون ؟

– أو هل هي بتلك القيمة أو ذلك الوزن الذي يعرفه أركون باعتبار أنها مشروع لتجديد الفكر الإسلامي؟

– وهل يفتقر العقل الإسلامي للمنهج ؟

---

[1] – ابن تيمية: نقض المنطق، تحقيق:محمد بن عبد الرزاق حمزة، القاهرة، مكتبة السنة المحمدية، (د،ت) ينظر مقدمة التحقيق .

[2] – علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، بيروت، دار النهضة العربية،1984 ، ص11.

[3] – نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط2، 2005، ص233.

وإذا كان ميدان النقد عموما والنقد الأدبي الغربي دائم الحركية والتجدد إلى حد الثورة والتمرد وهو لا يزال في حركيه دائمة يتلمس وسائله وأدواته ويجدد في فكره وفلسفته ومنطلقاته إلى حد نقضها والقضاء عليها .

كيف يمكن الأخذ بمناهج ومنتجات تنتمي إلى فكر قام باغتيال الإنسان – فوكو– كما قام بإعدام المؤلف– بارت – و لم يتوان قبلها من القول بموت الإله– نيتشة – أن يستنكف عن القول بموت المنهج والقضاء عليه مثلما حدث مع — موت البنيوية – .

إن ما قدمته السيميائة من آليات وإجراءات وما قدمته اللسانية والبنيوية التي كانت إلى وقت قريب بمثابة المذهب الديني في أوربا وما يطرحه أركون من مصطلحات ومفاهيم من قبيل العلامة ، الدال، والملول، البنية ، الخطاب... أصبح يطرح إشكالية كبرى خاصة في مرحلة ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة لأن هذه المصطلحات والمفاهيم لم تعد بذلك الوزن المعرفي الذي سيطر طيلة عقود منذ بحث سوسير وكأنها مسلمات أو مفاهيم ثابتة ويقينية «لأن كل من اللسانيات أو السيمياء تحاول أن تصنع أو تخلق موضوعاتها الخاصة بها وعالمها الخاص بها »[1] الذي يختلف والبنى الاجتماعية الكامنة ببساطة لأن البنيوية تبحث عن نصية النص وتستبعد المظاهر غير النصية .

إن هذا المفهوم التقليدي للمناهج الداخلية والخارجية أو النصية وغير النصية والدال والمدلول والآني والزمني ... لم يعد له مكان في خطاب ما بعد الحداثة الذي تجاوز هذا الفصل المعرفي وغير مفهومنا للأصول قبل الفروع إذ ليس هناك أصول أصلا، وما قيل حول هذه المآخذ النقدية على المناهج اللسانية والبنائية بات معروفا على الساحة النقدية الغربية قبل العربية من ذلك ما ذكره نوريس Norice :

– طابعها المنهجي والأكاديمي الذي طغى على المعاهد الغربية .

– قيامها على المفهوم السياقي اللغوي المغلق الذي يرصد العناصر اللغوية النصية وتأثيرها فيما بينها ومستوى تكاملها وانسجامها داخل النص.

– تقدم نفسها في إطار منطقي أو نظام للتبصرات التي تجري تحت إدراك ووعي الباحث في قالب تنظيمي يكون بمثابة آلة لفحص النص .

[1] – إيان كريب: النظرية الاجتماعية، مرجع سابق، ص239.

– يعتبر الناقد نفسه كباحث أمين يبحث في التراكيب البنائية التي تمثل الأعراف والشفرات اللغوية القابلة للفك من طرفه هو وحده دون غيره، وبذلك فإن النقد لا يخرج على هيمنة النص بمكوناته واستبداده بعناصره التي تخضع للبنية .

– ومن هنا فإن ما يقدمه النقد من هذا المنظور يهدف إلى محاصرة المعنى عن طريق المنطقة البنائية والقوانين الإجرائية التي يخضع لها دون بسط هذا المعنى والبحث عن تشعباته المختلفة .

ولا شك أن أركون يدرك هذه المآخذ لكنه لا يريد تجاوزها لأنها تحقق الهدف الذي يبتغيه وهو استبعاد المنطلقات الأيديولوجية للقراءة القديمة .

وهذا لا ينقص من شأن المنهج أو الإجراء بقدر ما يبين الجوانب السلبية التي لا يخلو منها بحث على الإطلاق من أجل تفاديها وتجاوزها وعلى الناقد شأن النقد أن يتعامل مع هذه الآليات والإجراءات تعاملا لا يمنع من الانتفاع بها ولا يرفع من شأنها إلى مستوى القانون الثابت أو الجامد .

وإذا كان هذا شأن المنهج النقدي في بيئته التي لا تخفى على الساحة العربية، هل نستطع القول أن النقد العربي يطبق مناهجا أم يطبق إشكاليات ؟ وهل شحت مناهج القدماء من الآليات والإجراءات المنهجية إذا كان أركون يصفها بالدوغمائية ، والأرثذوكسية ، والأصولية أليس الارتماء في أحضان الحداثة بكل ما يشكلها من تساؤلات والتمسك بآراء نيتشةNitcha ، فوكوFoko ، دريدا Drida، هايدغرHidgr ضرب من الأصولية، ألا يمكن القول بأن الحداثي يتعلق بحداثته كما يتعلق اللاهوتى بأقانيمه ، و المتكلم بأصوله؟ « أما الحداثيون فإنهم يفكرون باستعادة عصر النهضة أو عصر الأنوار في القرن18 أوهم يحاولون احتذاء ديكارتDicart، وفولتيرVoltaire، وكانط Kant .. ومن سار على نهجه فالكل يفكر بطريقة أصولية نموذجية »[1].

إذن من منظور عربي فإن العودة إلى دي سوسير ، وغريماس ، وبنفيست .. لا تمنع من العودة إلى الجاحظ ، والجرجاني ، وابن الأثير ، والسكاكي ، والرازي وغيرهم ، وخاصة بعدما أضحت الكشوفات اللسانية والنقدية بالأمس القريب منتجات تراثية بامتياز تعود في أصولها إلى البيئة الإسلامية بمختلف حقولها اللغوية القرآنية العقدية... بما يشكله من تقاطعات مع الفكر الغربي الحديث مما يدل

[1] – إدريس هاني: العرب والتفكيك أية مسافة، مجلة الكلمة، العدد13، خريف1996، ص83.

على سبق وعلمية مثيرة للاستغراب والدهشة التي تطرح العديد من الأسئلة قد لا يمكن حصرها في هذا البحث فضلا عن محاولة الإجابة عن بعضها .

لا نريد في هذا السياق استرجاع ما أثبته الكثير من النقاد العرب حول ثراء النقد القديم و لا نريد بالمثل القيام بعملية إسقاط لنظرية صاحب المرايا على ما قدمه أركون التي تحتاج بدورها إلى قراءة نقدية كاشفة إذ لا يمكن اختزال موقفنا من النقد الحديث والقديم في كتابين بل نريد أن نتساءل عن مشروعية القراءة العليمة للتراث التي أصبحت شعارا للحداثيين، هل هناك بالفعل قراءة علمية ؟ أم أن الحديث عن التراث من المنظور الحداثي هو عملية تمويهية تستبطن أهدافا أخرى ربما خلق توازن نقدي إذا تعلق الأمر بتحمس الحداثيين العرب للمشروع الغربي، أو هو عملية إسترضائية للتيار المحافظ بسبب النقد المتواصل حول محدودية الثقافة التراثية لدى أغلب الحداثيين كما فعل ابن رشد في كتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصد الذي أهداه إلى الفقهاء تزلفا لهم نتيجة حملات النقد والتشهير التي تعرض لها بسب موقفه من الفلسفة .

وبهذا فإن العودة إلى التراث لم تعد معادلة تذكر دائما في مقابل الحديث عن منجزات الحداثة الغربية كعلاقة قبلية أو بعدية، ولا يمكن بالمثل استحضار التراث كلما وجد تقاطعا مع أحد النظريات الغربية لينحصر العقل العربي الحالي في البحث الكسول عن نقاط التشابه، وجعلها كمبرر لرفض الآخر ، ولا شك أن السبق العلمي والتطور الهائل الذي وصل إليه العقل العربي في أزهى عصوره ولا زال يمارس حضوره في العصر الحالي باعتباره تراثا حيا ومرنا لم يزل بعد غضا طريا يبحث له عن مستثمر فأركون عندما يستعرض بعض المفاهيم وينسبها إلى الحداثة الغربية باعتبارها الجديد الذي لم يسبق في التاريخ أو أنه حكر على العقل الغربي دون غيره، وهو يرمي التراث بالتخلف والأيديولوجي إما جهلا بهذا التراث أو تجاهلا مقصودا لا يدل سوى على ظلال الأيديولوجايا التي يستتر وراءها أركون وينتمي إليها نتيجة التعامل الإسقاطي والانتقائي[1] في قراءة التراث، وتعامله مع التراث الإسلامي من منظور تعامل أوربا مع تراثها المسيحي[2] فمفهوم العلامة الذي يعتقد أركون أنه غير وجه أوربا وفصل بين المفهوم الساذج الذي يربط شيئا باسمه ويدعو إلى توظيفه في قراءة التراث، هو المعلوم الذي لا يعذر

[1] – نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل ، مرجع سابق، ص112، 113.

[2] – زكي الميلاد: الفكر الإسلامي المعاصر وإشكالية التراث(مشكلة تراث أم مشكلة منهج)، مجلة الكلمة، العدد 25،خريف 1999،ص16.

الجاهل بجهله عند الرازي يقول الرازي مبينا حد العلامة« المعنى اسم للصورة الذهنية لا للموجودات الخارجية لأن المعنى عبارة عن الشيء الذي عناه العاني، وقصده القاصد، وذلك بالذات هو الأمور الذهنية، فإذا قيل أن القائل أراد بهذا اللفظ هذا المعنى فالمراد أنه قصد بذكر ذلك اللفظ تعريف ذلك الأمر المتصور »[1]

فالعلامة ثلاثية بالنسبة للرازي : – معنى = صورة الذهنية.

– لفظ = تعريف ذلك الأمر المتصور.

– شيء = الموجودات الخارجية.

والرازي قد أشار أيضا إلى اعتباطية العلامة قبل دي سوسير، وإن كان صاحب المرايا ينفي[2] إمكانية وصول التراث العربي إلى تصور للاعتباطية لكن ما خفي عن صاحب المرايا لا يعني عدم وجوده في التراث حيث يقول الرازي في سياق إثباته أن الاسم غير المسمى« إذا كان المراد بالاسم هذا اللفظ الذي هو أصوات مقطعة، وحروف مؤلفة، وبالمسمى تلك الذوات في أنفاسها، وتلك الحقائق بأعيانها، فالعلم الضروري حاصل بأن الاسم غير المسمى، والخوض في هذه المسألة على هذا التقدير يكون عبثا»[3]

ويضرب الرازي مثالين لذلك يدل على حجم استيعابه لهذه المسألة :

- أنا إذا تلفظنا بالنار والثلج فهذان اللفظان موجودان في ألسنتنا، فلو كان الاسم نفس المسمى والدال عين المدلول وجب أن يحصل في ألسنتنا النار والثلج وهذا لا يقوله عاقل .
- أنا نصف الأسماء بكونها عربية وفارسية فنقول (الله اسم عربي) ، و(خداي اسم فارسي) وأما ذات الله فمترهة عن ذلك[4].

وقد فرق الرازي بين ثلاثة عناصر أساسية وهي: – الاسم: اللفظ الدال على المسمى.

– المسمى: الشيء (الذات) المعبر عنها بلفظ

[1] – الرازي:التفسير الكبير، مرجع سابق، ج1 ،ص32.

[2] – عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة، الكويت عالم المعرفة، 2001، ص258.

[3] – الرازي ،التفسير الكبير،مرجع سابق، ج1 ،ص116.

[4] – المرجع نفسه، ص118.

مخصوص.
– التسمية (الوضع) : عبارة عن تعيين اللفظ
المعين لتعيين الذات المعينة[1].

وهذا ما يجعل العودة إلى التراث وإلى مفهوم القدماء للعلامة بكل أبعادها شرط حداثي قبل أن يكون مطلبا تراثيا، وهو ضرورة ملحة في ظل ما يطالعنا به النقد القديم من مكتشفات بين الحين والآخر تجعل من مكانة التراث لها مرتبة الأولوية والصدارة في ظل الحديث عن أي مشروع تحديثي «ولا شك أن ثمة جوانب أخرى أصيلة في التراث يمكن أن تدخل في إطار دراسة العلامات، جوانب أكثر اتساعا وعمقا..– تدل على – أهمية هذا العلم – علم العلامات – فيما يمكن أن يفتتحه لنا من مداخل تمكننا من إعادة قراءة تراثنا بكل جوانبه قراءة جديدة، فنعيد اكتشاف ذاتنا الثقافية من خلاله، ونصحح في ذات الوقت علاقتنا بالتراث الغربي وننفي عنها التبعية »[2].

في إشكالية المصطلح النقدي

لا يمكن الحديث أبدا عن أي منهج دون الحديث عن المصطلح، ,إذا كان المنهج في حد ذاته يطرح عدة إشكاليات، فإن مشكلة المصطلح مسألة أخرى، فالعلاقة بين المنهج والمصطلح علاقة مشتركة إذ هما وجهان لعملة واحدة لا تغني دراسة أحدهما عن الآخر شيئا :« فلا جدوى من معالجة القضية الاصطلاحية منفردة بذاتها ولذاتها مفصولة عن القضية الأم (إشكالية المنهج) »[3].

وإذا كان المصطلح في محضنه الأم أي في بيئته الغربية يشكل مشكلة لأصحابه و هذا ما اعتبره « جورج مونان في قاموسه حيث وصفه بعبارة Contamination terminologique الدالة على التلوث الاصطلاحي، واعتبرجول ماروزو أن الوصول إلى حل لإشكالية المصطلح أو توحيد

[1] – المرجع نفسه، ص117، 118.
[2] – سيزا قاسم نصر حامد أبو زيد: مدخل إلى السيميوطيقا، القاهرة، دار إلياس العصرية،1986 ، ص129.
[3] – يوسف وغليسي : إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد ، الجزائر، منشورات الاختلاف، ط1، 2008، ص57.

المصطلحات هو خرافة مستحيلة »[1] فكيف هو شأن ذلك في النقد العربي الذي أصبح بمثابة حقل من الألغام سواء أتعلق الأمر بإشكالية المنهج أم بمعضلة المصطلح، ويكمن ذلك في رأي أحد الباحثين الذي وصف استقبال النقد العربي للكم الهائل من المصطلحات الغربية بمنزلة « الصدمة التي قد تصبه من التراكم المعرفي غير العادي الذي تأتي به مئات الدوريات والمجلات الأدبية التي لا تكف عن الإتيان بالجديد مع كل عدد يصدر منها في كافة أرجاء المعمورة ... لكن تبقى مشكلة المصطلح النقدي قائمة طالما بقيت عملية تناوله قائمة عن أكتاف جهود أشخاص فرادى »[2] ، كما أن التعامل مع المصطلح النقدي تستوجب مراعاة الكثير من الأمور التي قد تؤدي إلى مزالق تساهم في تفاقم هذه المشكلة وتعقيدها دون الحد منها ومحاولة محاصرتها ذلك « أن كل مصطلح هو جزء لا يتجزأ من تاريخ النقد الأدبي للثقافة التي ينتمي إليها، وعلينا بالتالي أن نعي السياق التاريخي النقدي لذلك الاتجاه عندما نقوم باستيعابه، كما لا يجوز أن يغيب عن أذهاننا أن الفكر النقدي بدوره موجود في سياق تاريخي أوسع هو السياق الثقافي والمجتمعي.. المرتبط أيضا بآداب الأمم التي تنتمي إليها »[3] .

وليس يبعد عنا أعمال باحثنا أركون الذي تقل عنده حدة هذه الإشكالية إذا أخذنا في الاعتبار أنه يكتب بلغة غربية وهو مندمج تماما في البيئة الغربية بكل ما تتيحه من حين لحين من مناهج ومصطلحات ولكن المشكلة تتضح أكثر عندما يتعلق الأمر بتلميذ أركون ومترجمه هاشم صالح وبالمتلقي العربي عموما، إذ يقول هاشم صالح في بيان حجم هذه المشكلة وخطورتها :« عندما ابتدأت بترجمة محمد أركون قبل ثلاثة عشر عاما واجهتني عدة صعوبات ليس أقلها الصعوبة التالية : كيف يمكن نقل مصطلحات العلوم الإنسانية الحديثة كعلم الاجتماع، والتاريخ، والأنتروبولوجيا، والألسنيات ، السيميائيات ، والإبستيمولوجيا ، وعلم الأديان المقارن ... إلى ساحة اللغة العربية؟ »[4]

ويضرب صالح مثالا لذلك مصطلح Epsteme الذي استخدمه **فوكو** في الكلمات والأشياء .

[1] – المرجع نفسه، ص56.

[2] – بشير العيوى : الترجمة إلى العربية(قضايا وآراء) ،بيروت، دار الفكر ، ط1 ،1996، ص103 ،104.

[3] – عبده عبود : هجرة النصوص(دراسة في الترجمة الأدبية والتبادل الثقافي)، منشورات اتحاد كتاب العرب ،1995، ص225.

[4] – محمد أركون ،أين هو الفكر العربي المعاصر،مرجع سابق، ص02، 03.

– حيث ترجمه « بـــ: "إبستيمي" متبوع بعبارة « ويحمل المسلمات الضمنية التي تتحكم بكل الإنتاج الفكري في فترة معينة دون أن تظهر إلى السطح »[1].

– ثم ترجمه بعد ذلك بـــ:"المنظومة الفكرية".

– ثم استقر على مصطلح :"نظام الفكر".

وقد يستخدم أركون مصطلح آخر يقابل الإبستيمية وهو الفضاء العقلي "L´espace mental".

ألا يحق للقارئ العربي أن يتساءل عن سلامة المصطلح أو سلامة المعنى إذا كان المترجم نفسه واقعا في مشكلة مزمنة فهو لا يكاد يستقر على مصطلح إلا وينقضه بآخر خاصة إذا تعلق الأمر بباحث متلون مثل أركون، ثم يتساءل عن تذمر الكثير من القراء العرب من عدم فهمهم لكتب أركون .

و إذا كان البحث العلمي والمنهجي يتطلب النحت الاصطلاحي الذي هو شطر العلم إن صح التعبير، فإن أركون يرى حتمية الاستعانة بالمصطلح النقدي برغم ما يكتنف ذلك من عقبات ومشكلات « إن الأسطورة ، والميتولوجيا ، والطقس الشعائري ، والرأسمال الرمزي ، والعلامة اللغوية، والبنى الأولوية للدلالة، والمعنى، والمجاز، وإنتاج المعنى، وفن السرد القصصي، والتاريخية، والوعي، واللاوعي، والمخيال الاجتماعي، والتصور، ونظام الإيمان، واللاإيمان... كل ذلك يمثل مصطلحات تعاد بلورتها وتجديدها دون توقف من خلال البحث العلمي المعاصر »[2].

وإذا كان هاشم صالح يشيد بنفسه ويعتد بالجهد الذي يبذله في سبيل ترجمة المصطلح أو أسلمته حيث يعترف بأن هناك الكثير من الإجراءات والتطبيقات التي كانت وبالا على التراث العربي بقوله :« بالطبع فإن بعض التطبيقات السريعة للمناهج الغربية قد أساءت إلى أدبنا وتراثنا، وبدلا من أن تضيئه راحت تعميه، وهي على الأقل بدت متعسفة رعناء، متسرعة، وبالتالي فلم تقنع أحدا على الرغم من بهرجتها واختبائها وراء الأسماء الأجنبية اللامعة »[3].

وهل يمكن بدورنا استثناء أعمال أركون من هذا القول؟

---

[1] – المرجع نفسه، ص07.

[2] – محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص24.

[3] – محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر،مرجع سابق، ص15.

طبعا ليس لنا بأي حال من الأحوال أن نتجنب الإشكالية التي يطرحها المصطلح النقدي ولا أن تقضي عليها تماما، إذ لا مفر ولا مناص من التعامل مع المصطلح النقدي وتوظيفه دون إغفال الجانب الإشكالي منه أو تجاهله وتناسيه، خاصة إذا علمنا بأن البيئة النقدية العربية غير منتجة للمصطلح، وهي في الغالب الأعم تابعة ومدينة لما يظهر هناك في البيئة الغربية مما يوجب التعامل مع هذا الوافد مع مراعاة مميزات اللسان العربي وثقافته بالتوفيق دون التلفيق و باستيعاب هذا النقل دون الذوبان في ثقافة المنقول عنه استيعابا يمتاز بالمرونة والتكيف والاستثمار المنتج المثمر وليس إسقاطا بالعسف والإجبار، وإذا كانت المناهج والمصطلحات النقدية رغم ما تنطوي عليه من إشكاليات لا تظهر بشكل جلي في المستوى التنظيري والمنهجي إلا إذا وضعت على محك الاختبار والإجراء فيتضح فصل الخطاب فيما تردد وتذبذب نظريا .

وقد تكون المقاربة السيميائية لسورة الفاتحة بالشكل الذي عرضناه "في مستوى التطبيق" ميدانا للإجابة عن بعض الأسئلة التي بقيت كذلك في مستوى مناقشة المنهج .

في نقـــــد الإجراء:

من أهم خصائص المنهج عند أركون مراوحته بين التنظير، والتطبيق فالتنظير حاضر من خلال ما أسماه بالإسلاميات التطبيقية، والتطبيق متجل من خلال الوجوه العلمية التي طبق عليها هذا المنهج على العقل الإسلامي ومختلف تجلياته في خضم مشروع " نقد العقل الإسلامي".

ويعتبر أركون من الباحثين الذين يحتفون كثيرا بالتنظير لمناهجهم، وهو ما أدى إلى نوع من الازدواج في مستوى الموضوع أي إن المنهج أصبح موضوعا ثانيا إلى جانب كونه أداة وهذا يعني أن خطاب نقد العقل الإسلامي يشقه خطاب آخر لا يقل عنه قيمة بل لا يكاد ينفصل عنه هو الخطاب المنهجي ولذلك فأي بحث في خطاب العقل لا يمكن أن يتم إلا باستكمال البحث في خطاب المنهج تنظيرا وتطبيقا.

والقارئ لأركون يجد نفسه أمام خطابين لا خطابا واحد، نقصد خطاب التنظير والتطبيق ورغم صعوبة الفصل بين الخطابين إلا أن المزج بينهما قد يؤدي إلى نتائج سلبية لا مفر منها ذلك أن استنفاد الطاقة الفكرية العقلية في تبرير الخيارات المنهجية حيث « يسهل العملية الكسولة

المتمثلة في حشره (أي الباحث) ضمن أحد التصنيفات المذهبية الجاهزة فتقبل آراؤه حتى السخيف منها والمتناقض إذا نسبت إلى شق معين وترفض مهما كانت أهميتها إذا ما انتسبت إلى الشق المقابل »[1].

والحديث عن الجانب التطبيقي بالتحديد المتمثل في قراءة أركون لسورة الفاتحة يجب أن لا يكون على حساب المشروع الذي يقدمه أركون .بمعنى أن قراءة هذه القراءة لا تنفصل عن أشكال القراءات الأخرى التي تنتمي إليها والتي تنضوي تحت مشروع الإسلاميات التطبيقية الذي ينتمي إلى مشروع أعم وأكبر وهو نقد العقل الإسلامي و حتى لا نعطى لقراءة الفاتحة أكثر مما تستحق بعزلها عن السياق المذكور آنفا لا نريد بالمثل اختزال مشروع أركون في هذه القراءة .

وإذا كان أركون ينشد التعددية المنهجية أو تعدد الميادين والاختصاصات ، وهي تجربة موجودة عند بعض النقاد العرب رغم اختلافهم من حيث الرؤية، والتصور، والتسمية حيث نجدها بـــ:

« المنهج المتعدد لدى سامي سويدان، والمنهج المكثف لدى نعيم اليافي ..، والمنهج المكركب " التجول في المذاهب النقدية " لدى عبد الرحمن محمد المقصود..»[2] ، وقد وجهت العديد من الانتقادات إلى هذه المنهجية بسبب ما تطرحه من إشكاليات « حيث أن إدعاء شمولية المنهج كما هو شأن أركون أو غيره، واعتماد المنهجية التعددية قد يكون طريقا محفوفة بالمزالق، وعادة ما يقع الباحث أمام كثرة الجمع، والتعدد في السهو، وهذا ما يؤدي به إلى التناقض لأنه يجمع بين فلسفات مختلفة اختلافا بنيويا وأصوليا »[3].

ولكن هذه المسألة ستكون أقل خطورة إذا حصرت في المقاربة السيميائية لسورة الفاتحة التي يعرضها أركون وهو ما سنحاول تتبعه و مساءلة التطبيق الأركوني لسورة الفاتحة ببحث اختياراته الإجرائية وكيفية تعامله المباشر مع الخطاب القرآني من منظور المقاربة السيميائة وسنتتبع بالمناقشة قراءة أركون حسب الترتيب الذي أوردناه في الإجراء .

[1] – مختار الفجاري ،مرجع سابق، ص22.

[2] – يوسف وغليسي،إشكالية المصطلح،مرجع سابق، ص509.

[3] – مختار الفجاري،مرجع سابق، ص63.

– موضوع الدراسة

لابد وأن أول ما يقابل منهج البحث هو تحديد طبيعة الموضوع ومادته، و المنهج النقدي ما وجد إلا لاكتشاف واستكناه مضامين الخطابات التي يشتغل من خلالها، فهل يعي أركون طبيعة الخطاب الذي يتعامل معه كموضوع بحث؟

كان أركون قد قدم صيغة مفهومية جديدة قبل أن يخوض في قراءة سورة الفاتحة تقتضي استبدال المفاهيم السابقة والمستعملة في الحقل الديني، وحقل علوم القرآن من – قرآن كريم- سورة- آية..- بمصطلحات ألسنية جديدة – الخطاب القرآني – الخطاب النبوي – الحدث التأسيسي – المقطوعة اللسانية ..

والناظر لهذا الاصطلاح الأركوني يدرك مباشرة أن أركون لم يضف شيئا سوى استبدال مسمى بآخر وإن كان من تجديد في هذا الجناح فهو لا يتعدى مستوى الشكل، ولكن أركون يهدف إلى شيء آخر، و هو إعادة مفهمة – إن صح التعبير- القرآن الكريم وما ينتمي إلى حقل علوم القرآن من مصطلحات من أجل سحب البساط كليا من الحقل الديني الذي تنتمي إليه ونقل القرآن إلى الحقل الألسني النصي الحديث الذي يحضر له أركون، ذلك أن النظرية اللسانية المعاصرة وما وصلت إليه من تقنيات في تحليل الخطاب، ولسانيات النص، ومناهج النقد ترى بضرورة تحليل الخطاب البشري مهما كانت مستوياته ومبادؤه، وأن ما تتضمنه من اختلاف بين الخطاب الفلسفي، والخطاب الديني ، و التاريخي.. يعود في بنيته إلى آلية اشتغال واحدة، وأركون من هذا المنطلق يركز على الطبيعة اللسانية للنص القرآني كونه خطابا لسانيا قبل كل شيء من أجل إضفاء الشرعية على التحليل الألسني الذي ينهجه .

وأركون على غرار الكثير من الباحثين يقع في مغالطة كبرى سواء اعتبرنا ذلك من قبيل التمويه المنهجي أو من قبيل التماس الأعذار ، ومهما تعددت الأسباب فإن الاتكاء على لغوية النص والاستدلال على ذلك من أن القدماء قدموا المستوى اللغوي للنص القرآني واحتفوا به أيما احتفاء بالتركيز على أسلوبيته بتحليل أساليب العربية والعودة كذلك إلى آراء المتأخرين عند أمين خولي ، وبنت الشاطئ ، ومحمد عبده، هو حق أريد به غير ما هو له ذلك أن المقصود عند هؤلاء ليس لغوية

سوسير أو سيميائية غريماس وإنما قصدوا قراءة النص القرآني اللغوية التي أحدثت ثنائية الفصل والوصل في تاريخ العربية كلغة وكحضارة .

وأما قضية التعميم التي يقوم بها الباحث من منطلقات علمية قد تصلح في بعض السياقات إلا أنها كثيرا ما تؤدي إلى بعض الالتباس والخلط الذي يفضي إلى نتائج تكون نشازا بالنسبة لموضوع البحث و إلى تفسيرات هجينة وبعيدة كل البعد عن طبيعة الظاهرة، وكل ما يتصل بها وذلك بعزل خصوصية الظاهرة المدروسة وتجاهل ما تمتاز به دون غيرها من الظواهر، وأركون إذ يعتبر أن الظاهرة الدينية واحدة وسيميائية الخطاب الديني واحدة ولا يفرق بين الخطاب القرآني والأناجيل والتوراة أو أي خطاب إنساني آخر يعطي هذه النظرة إمكانية الحصول على النتائج نفسها فما ثبت لأحد هذه الظواهر يثبت لغيرها باعتبار أن لا فرق بينها وبذلك نسجل أهم سلبيتين تشتمل عليها هذه النظرة وهما:

– القول بصلاحية المنهج – الذي هو صناعة ثقافية تنتمي إلى بيئة معينة – لكل ظاهرة إنسانية يقتضي القول بأن هذا المنهج مكتمل وكامل وهو ما لم يقل به الذين أبدعوه.

– القول بأن "القرآن كما الأناجيل..." يمثل خلطا منهجيا أو تعميما مشوها[1] لا يدل سوى على عملية الإسقاط التي يقع فيها بعض الحداثيين بما فيهم أركون، يقول محمد عمارة : « لقد شوهت المناهج الغربية رؤاهم، وزيفت وعيهم فرأوا إسلامنا نصرانية ..وخلافتنا كهـــانة.. و قرآننا إنجيلا ...وشريعتنا قانونا رومانيا .. ومن ثم رأوا " الحل العلماني "هو طريقتنا إلى النهوض كما كان حاله في سياق النهضة الأوروبية الحديثة » [2].

ومن أجل هذا رد (طه عبد الرحمن) القراءة الحداثية بالجملة حيث يقول :« إن إسقاط أية وسيلة على أية موضوع يحتاج إلى مشروعية، ومشروعيته تقوم في التحقق من وجود المناسبة بين الوسيلة والموضوع، ولا مناسبة بينهما إلا إذا حافظت الوسيلة على إجرائيتها بعد نقلها من مصدرها، وحافظ الموضوع على خصوصيته بعد إنزالها عليه، ولما كان أهل هذه القراءة الحداثية يفتقدون إلى القدرة على نقد وسائلهم المنقولة من جهة تحصيلها لهذه المناسبة مع العلم أن هذا النقد شرط

[1] – محمد محفوظ: مفهوم الحداثة(قراءة تاريخية)، مجلة الكلمة ، العدد15 ،ربيع 1997،ص56.

[2]– محمد عمارة : الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية ،القاهرة ، دار الشروق ، ط1، 2003 ، ص44.

في تحققهم بالحداثة، كان الأجدر بهم أن يتركوا ممارسة الإسقاط، ويتعاطوا تحصيل هذه القدرة حتى يحفظوا إجرائية الأداة المنقولة وخصوصية المحل المنزلة عليه » [1].

وبالتالي يجب وعي الخصائص المميزة والممتازة للخطاب القرآني سواء في نظمه ولغته أو في تاريخه وجمعه أو في سياقه وبيئته الثقافية أو في تشريعه وتنظيمه أو في شموليته و كونيته أو في مضمونه العقدي التوحيدي وقيمته.. وهو في كل ذلك جنس خاص وممتاز وأهم خاصية مميزة للقرآن عن الأناجيل والتوراة هي الخاصية اللغوية والتاريخية .

– **الخصوصية اللغوية:** إن أهم ما يمز القرآن الكريم هو نظمه المخصوص الممايز لكلام العرب والمنتمي إليه في الوقت نفسه وقد أثيرت هذه القضية كإشكالية بالفعل عندما طرحت مسألة الإعجاز التي خلفت تراثا لغويا هائلا لا يزال بحاجة إلى الكشف والتنقيب، ونقصد بقضية الإعجاز الوجه البياني منه وهو مناط التحدي الذي رفعه القرآن في وجه أساطين البيان والبلاغة على ما وصلت إليه العرب من فنون القول في لآلئ الشعر والأدب وبهذا تختلف نبوة محمدﷺ عن التاريخ النبوي والرسالي الذي ارتبط بمعجزة مادية تكون بمثابة الحجة على النبوة و على صحة الكتب المنزلة، وهو ما لم يكن في نبوة محمدﷺ ولهذا افتتح طرابيشي كتابه " المعجزة وسبات العقل" بفصل (نبي بلا معجزة)[2] ويقصد المادية، حيث ارتبط القرآن بالإعجاز في نصيته ولغته كونه يدل على مفهوم المعجزة بذاته ﴿ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِى ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ سورة العنكبوت الآية (51) إلا أنه حسب محمود شاكر[3] فإن قضية إعجاز القرآن أسيء فهمها قديما وحديثا فلم تتعد دراسات القدماء لهذه القضية مسألة الردود والحجج التي تدل على إلهية القرآن أو على مصدره الإلهي من خلال بيانه نتيجة السجال أو اللجاج وكثرة الطعون والشبهات التي قامت حول القرآن وما عناوين الكتب التي تعرضت لهذه المسألة إلا دليل على ذلك مثل "حجج النبوة" للجاحظ كتاب :"الانتصار والإعجاز " للبقلاني- الدلائل للجرجاني.. ولو أن هذه القضية اتخذت لنفسها ميدانا مستقلا أو علما قائما بذاته دون اعتبارها قضية نقدية أو مسألة في التفسير أو مبحثا

[1] – طه عبد الرحمن : روح الحداثة(مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية)، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 2006،ص190.

[2] – جورج طرابيشي: المعجزة أو سبات العقل في الإسلام ، بيروت، دار الساقي،ط1 ،2008، ص11.

[3] – مالك بن نبي : الظاهرة القرآنية، تر:عبد الصبور شاهين، دمشق، دار الفكر،ط4 ،1987، ص26.

من مباحث علوم القرآن ، لكنا أمام شيء آخر، أما حديثا فإن الإعجاز القرآني انصرف إلى منتجات العصر ومعطياته الحديثة بما يسمى بالإعجاز العلمي أو التفسير العصري أو الحداثي الذي لم يساءل قضية الإعجاز القرآني بما ارتبطت به أول نزوله وهو المستوى الخطابي والبياني رغم أن النقد القديم خطا خطوات عملاقة في هذا المجال، لكن أركون يهمش هذه القضية إلى درجة التسفيه، ويعتبر كل ما ألف حولها في النقد القديم من قبيل الأدبيات انتقاصا من قيمتها العلمية وحصرا لمفهوم الإعجاز في العجيب الخلاب والمدهش الذي فتح الباب للمخيال و المثالي والخرافة والأسطورة ، فماذا يقول أروكون في رواد النقد الأدبي والبلاغي كالجاحظ ، والجرجاني ، والسكاكي ، والآمدي ، وخاصة حازم القرطاجني الذين كانوا سباقين إلى فتح الكثير من النظريات التي تعتبر من قبيل الكشف اللساني حديثا « ولو قدر لهذه الأخيرة الإطلاع المبكر على نتاج هؤلاء لكانت اللسانيات المعاصرة على غير ما هي عليه اليوم، بل لعلها تكون قد أدركت ما قد لا تدركه إلا بعد أمد »[1] .

ولا نجد تفسيرا لعملية الإقصاء والاختزال والانتقاء التي يمارسها أركون مع التراث إلا وقوعه في فلك التبعية سواء للفكر الغربي أو الإستشراقي الذي يقر دائما بعجز الثقافة العربية معرفيا ولا يعترف أصلا بمنجزات حضارتها .

الخصوصية التاريخية: إن ملابسات نزول القرآن الكريم وتدوينه واعتراف المسلمين بنسخة واحدة هي المشكلة للوحي ونقصد نسخة "عثمان" رغم كثرة الفرق الإسلامية والمذاهب ومفهوم المقدس الذي يجمع حول كتاب واحد لكل الفرق وهو القرآن، وهو في الحقيقة يشكل مفارقة كبرى إذا ما قورن بغيره، ونعني الإنجيل والتوراة فما يقصد بالعهد القديم " التوراة " والعهد الجديد"الإنجيل" هو مجموعة من الكتب أناجيل أو كتب توراتية متعددة ومختلفة فيما بينها لغويا، وأسلوبيا، ومتباينة في أوقات تدوينها و في مضمونها العقدي وهو ما أضحى مسلمة في الفكر الغربي نتيجة النقد العلمي والتاريخي فهذه الكتب التي ألبست عليها صفة المقدس ما هي إلا كتب بشرية كتبت في حقب زمنية محددة تعبر عن آراء أصحابها وعن ثقافة البيئة التي نشأت بها، وعلى أركون أن يعود إلى المستشرق الألماني **نولدكه** T.Noldeke وإن كان هذا الأخير لا يؤمن بإلهية القرآن إلا أنه يثبت هذه الحقيقة حيث

[1] – مختار الفجاري، مرجع سابق، ص62.

يقول : « أما الكتاب المقدس المحمدي فنشأ بطريقة مختلفة لا بل معاكسة تماما فهو ليس عمل كتاب عديدين بل عمل رجل واحد قد نشأ في خلال الفترة القصيرة التي يمكن للإنسان أن يعيشها ...يضاف إلى هذه الاختلافات الجسيمة فيما يتعلق بكيفية نشوء الكتب المقدسة اختلاف شكلها الأدبي أيضا، فالكتب المقدسة اليهودية والمسيحية هي من صنع الإنسان ... أما القرآن فيختلف اختلافا تاما بالرغم من أن محمد هو موضوعيا وفعليا مؤلف الآيات والسور الموضوعة في هذا الكتاب فهو لا يعتبر نفسه صاحبها بل الناطق باسم الله والمبلغ كلامه وإرادته، لهذا السبب لا يتكلم في القرآن إلا الله والله وحده »[1] .

والغريب أن يكون أركون عندما يقدم خطة القراءة التراثية يجعل من القرآن وكأنه نسخة خامسة من الأناجيل الأربعة عندما يقوم بتقزيم وتحقير دور القراءة التراثية حيث ينظر إلى النحو والبلاغة والمنطق كأدوات قاصرة في فهم النص وهو يغفل ويتجاهل القيمة العلمية للقراءة التراثية ثم يقدم أركون مشروعا بديلا ما هو إلا مظهرا من مظاهر الحداثة الغربية، وهي الخطة القائمة على: "الأنسنة- العقلنة-الأرخنة" كما مر بنا ولكن العجيب أن يضيف أركون مفهوما تراثيا في سياق هذه الخطة الحداثية وهو مفهوم التصوف، الذي يجعله مقابلا للبحث العلمي، وقد يتساءل الكثير عن سبب تحمس الحداثيين العرب على غرار أركون وأدونيس إلى الاحتفاء الكبير بالتصوف الإسلامي لا لسبب سوى أن هناك علاقة قربى أو هناك تقاربا شديدا بين التصوف وبين أعتى عقول الحداثة وما بعدها في الغرب وهو جاك دريدا فإذا كان هذا الأخير يستطيع في ظل مبادئ فلسفة الاختلاف وهو مبدأ "الآخرية" إلى درجة التيه واللامعنى العرفاني بقوله :« إن حضور الآخر في شكل لا شكل له- هوامش الفلسفة- أوقوله " لا يمكنني أن أصغي إلى الآخر إلا حين أكون معدما لا أملك شيئا وحين أكون في حالة عطالة قاتلة»... نهايات الإنسان[2]، وهذه الحالة في عدم الاستقرار على معنى أو محطة تشبه حالة ابن العربي والهجرة التي تعتمد على مبدأ العودة أو الحلول في الواحد و هي من أهم المبادئ الصوفية حيث يقول ابن العربي :« أما بعد فإن الأسفار ثلاثة لا رابع لها أثبتها الحق عز وجل، وهي سفر من عنده، وسفر إليه،

[1] – تيودور نولدكه : تاريخ القرآن ، تر:جورج ثامر، بيروت ، كونراد أدناور، ط1 ،2004، ص242، 243.

[2] – ينظر عز الدين معميش: المنهج التفكيكي في الفكر الإسلامي المعاصر، دكتوراه مخطوط، جامعة الجزائر(2006،2007)،ص55، 56.

وسفر فيه، وهذا السفر هو التيه والحيرة ... وسفر التيه لا غاية له »– رسائل ابن العربي..وليس من الصعب إحالة التركيبات اللغوية في الخطاب التفكيكي إلى المصدر الصوفي لأنه ببساطة لم ترد مثل هذه التركيبات من قبل في أي ميدان معرفي سواه[1]، من ذلك تتبين النظرة الانتقائية التي يتعامل بها أركون حيث يقبل من التراث ما يوافق الحداثة الغربية ويقصي كل ما يتعارض معها، و ما يقدمه أركون من خطة بديلة ما هو في الحقيقة إلا متضمن في الخطة التراثية مما ينقض مسلمات القراءة البديلة ويعيد تصحيح القراءة التراثية وذلك بالشكل التالي:

–**مبدأ الأنسنة:** يقتضي هذا المبدأ نقل الآيات القرآنية ومن وضعها الإلهي إلى الوضع البشري وهذا لا يتعارض مع قدسية القرآن إذ أن القرآن نفسه يصرح أنه وحي نزل بلسان العربية وعلى مقتضى أحوالها و أساليبها في التخاطب وإن كان الخطاب موجها للإنسان عامة، وبالتالي لا يمكن الإحاطة بلغة القرآن ما لم يتم العودة إلى لغة العرب وهذا ما قام به المفسرون القدماء، وعلى هذا يكون الوحي قد اتخذ في شكل تبليغه وتحققه اللساني وضعا إنسانيا وخرج من وضعه الإلهي الذي لا تكفيه ولا تحده لغة ، وما نظرية النظم التي تداولها النقد القديم إلا رد فعل على التفسير اللاهوتي للإعجاز القرآني ، حيث ركزت على الخصائص اللسانية لخطاب الوحي .

– **مبدأ الأرخنة:** لا نقصد بهذا المبدأ ما يقصده أركون بمعنى تجاوز القرآن بكونه ارتبط تاريخيا وسياسيا بظروف خاصة، وبالتالي فإن هذا المبدأ هدمي متعلق بالمبدأ الأول الذي لا يعترف إلا بالإنسان ويستبعد المقدس أو "الوحي" كشرط للقراءة، وإنما المقصود ربط الآيات القرآنية بظروفها وسياقاتها التاريخية لمعرفة كيفية اشتغال التحقق الأول والأمثل للمقاصد والقيم مما ينتج أنه كلما تجددت الظروف والسياقات أمكن أن تتجدد وتتحقق هذه القيم ويتجدد الإيمان بها، فتكون الآيات القرآنية محفوظة بحفظ قيمها في مختلف الأحوال والأطوار لا لسبب سوى أن « القرآن الكريم هو النص الديني الخاتم الذي يهيمن على ما قبله وينقض ما بعده إذ ليس بعده نص، والنص الخاتم يمتد زمنه إلى ما بعد زمن نزوله حتى وإن كان زمن يليه يكون زمنه، فيتعين أن نبحث في الآيات القرآنية لا عن علامات الماضي حتى نوقف صلاحيتها على هذه العلامات واقعين في تاريخيه ماضوية وإنما أن نبحث فيها عن علامات الحاضر

[1] – عز الدين معميش: المنهج التفكيكي في الفكر الإسلامي المعاصر ،مرجع سابق، ص55، 56.

حتى نستمد منها معالم الاهتداء في الحياة الآتية »[1] ، وبالتالي فإن القرآن ينتمي إلى التاريخية ويرتفع عنها في الوقت نفسه فلا يمكن النظر إلى القرآن بجانب دون الآخر إذ لا يمكن اعتباره فوق التاريخ وفوق الزمن مما يؤدي إلى التقديس الذي ذمه أركون وهو يعطل العقل والفكر ويقتل النص قبل البحث كما لا يمكن إنزال القرآن إلى مستوى النصوص البشرية بإسقاط التاريخية الوضعية المادية عليه وهو ما يمارسه أركون مما يوقعه في تناقض صارخ مع نفسه ومع موقفه من الوضعية الاستشراقية.

– **مبدأ العقلنة:** ليس منظور أركون للخطة التراثية ما يتصل بالعقل إلا ما يتعلق بالدوغمائية والخرافة والمطلق وهذا ما ينطبق على الغرب المسيحي في تاريخه الكنسي المظلم، ولا يعني ذلك أنه لم يكن في الفكر الإسلامي مجال للفكر الأسطوري واللاعقلي بل كانت هناك مقاومة شديدة للعقلنة ربما كانت هذه المقاومة هي السبب في سقوط الحضارة الإسلامية وإنما الذي نعنيه أن الوحي القرآني هو الذي أحدث فعل الحداثة الإسلامية الأولى وكان فاصلا بين العقل الأسطوري الجاهلي والعقلية العربية الجديدة التي تفاعلت مع القرآن مكونة حضارة دامت طيلة قرون كان العقل فيها حركة دائمة أنتجت تراثا إنسانيا خصبا يضم مختلف ميادين العلم و المعرفة ولسنا بحاجة إلى تعداد مظاهر العبقرية الإسلامية في ميدان العلوم العقلية وهي حقيق بذلك .

ولكن عندما نتحدث عن الإنجيل نستذكر عصر الظلمات والخرافة والأسطورة، فالحضارة الغربية قامت على أساس **القطيعة** مع هذا العصر وإنما يكفينا ما أوردناه سابقا حول المستوى العلمي المتقدم الذي وصلت إليه قراءات الأولين والذي لولا العقل ما كان ليكون له السبق والريادة فيما أصبح كشفا هناك بالنسبة للعقل الغربي الحديث، وإذا أثبت أن قراءات المفسرين القدماء كانت على مستوى من العقلنة وجب القيام بعملية توسيع لهذه الفاعلية العقلية في القراءة تضمن إبداعا **موصولا** لأن مفهوم الإبداع عند الحداثيين العرب واقع تحت طائلة التقليد[2]، ومن أجل إحياء العقل الإسلامي الأول و الاضطلاع بمهمة التوسيع هذه وجب الاستعانة بكل وسائل النظر والبحث المتاحة التي توفرها المنهجيات والنظريات الحديثة كشرط تجديد[3] وتطوير وإبداع واعي، وهذه العملية التوسعية للعقل لا تتعارض مع الإيمان، كما

[1] - طه عبد الرحمن: روح الحداثة، مرجع سابق، ص203.

[2] – طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة ،الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي ، ط2، 2000، ج1، ص49.

[3] – عبد الملك مرتاض: نظام الخطاب القرآني(تحليل سيميائي مركب لسورة الرحمن)، الجزائر ، دار هومة، 2001، ص23.

هو العقل الغربي الذي هو وضعي تجريدي جاف يستبعد ما يسمى بالغيب، الإيمان، الوحي ...بالعكس فإن القراءة الإيمانية التدبرية قد تكون مفتاحا لاكتشاف المعنى القرآني وتجليته للقارئ .

وإذا تقرر أنه لا حداثة إلا بالتحرر من الوصاية والخروج إلى فضاء الإبداع، فإن أركون يضع نفسه اختيارا تحت وصاية الثقافة لصانعي الحداثة الغربية مما يجعلنا نقول بأن أركون مازال يدور في زمن ما قبل الحداثة، وهو يمارس خطابا نقديا يصفه أحد النقاد ب"خطاب الإدانة"« الذي هو خطاب تفنيدي/ استفزازي مغرق في تصنع الموضوعية ، يقتحم ساحة (اللا مفكر) فيه بمقاييس خاصة لا تخفي تمذهبه »[1].

الإجراء: اللحظة الألسنية

قبل أن يتعامل أركون مع نص الفاتحة تعاملا مباشرا يشير إلى نقطتين مهمتين:

1- المسألة الخلافية الفقهية حول البسملة :هل هي آية من الفاتحة أم لا؟

إن طبيعة القرآن الألسنية تتجاوز المسائل التي ليست من صميم البنية النصية للفاتحة، يمكن اعتبار هذه النقطة مقبولة بالنسبة لأركون في حالة عدم وجود البسملة ولكن كون البسملة نصا من القرآن في أول كل سورة وبعض آية منه فهذا ينقض زعم أركون كما أن مضمون البسملة العقدي والتوحيدي ينقض كونها مجرد صيغة تشفعية كما يدعي أركون، ولولا مكانة الفاتحة من النص القرآني لما أحدثت خلافا بين المفسرين عندما أسقطت من سورة واحدة من القرآن وهي سورة التوبة، ولو لم تكن ذات قيمة لتغاضى عنها سهيل في صلح الحديبية حيث أملى النبي ﷺ على علي " بسم الله الرحمن الرحيم"فقال سهيل أما الرحمن فو الله لا ندري ما هو ولكن أكتب بسمك اللهم[2] ولكن أن يتبنى أركون أحد أوجه الاختلاف دون أن يبررهذا الخيار فهذا تدخل لذات أركون في توجيه قراءته .

2- أركون عندما أخذ بالنص العربي واعترف بإشكالية الترجمة وآثارها على صحة المعنى لم يعترف بإشكالية النص القرآني في خاصيته اللغوية ونظمه الممتاز المعجز إذ أن الترجمة لا تخل بالمعنى فحسب بل

[1] – عبد الواحد علواني، الخطاب والنقد بين الوصاية والتواصل،مجلة الكلمة،العدد22، شتاء 1999، ص93.

[2] – صفي الرحمن المباركفوري: الرحيق المختوم، بيروت، دار بن حزم، ط1 ،2002، ص334.

ترفع الصفة الإعجازية من آياته وعباراته مما يجعل من ترجمة القرآن مهمة غير ممكنة عند القدماء وعند المحدثين.

– الفاتحة (المنطوقة)

لقد ميز أركون بين اللغة والكلام وبين المكتوب والملفوظ والمنطوق كما هو شأن اللسانيات وهو تمييز يتوافق وطبيعة النص القرآني الذي يلح على طبيعته القرائية بدء باسمه — قرآن – الذي يحمل فعل القراءة – وفي تنزيله – اقرأ– وفي نسبة القراءة إلى الله﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْءَانَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْءَانَهُ﴾ سورة القيامة، الآية (18) ونسبة القراءة إلى نبيه ﴿وَقُرْءانًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلاَ﴾ سورة الإسراء، الآية (106) وفي وجوب تحقيق هذه القرائية بالتلاوة والترتيل﴿ أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلْ القُرْءَانَ تَرْتِيلاَ ﴾ سورة المزّمّل الآية (04) هو ما يجعله يدخل تحت علم قائم بذاته وهو علم القراءات والتجويد وأركون إذ يثبت هذا التفريق أراد من خلاله أن يثبت شيئا آخر وهو تدخل المتكلم أو المتلفظ في الخطاب باعتبار أن الكلام أداء فردي وهذا الأمر صحيح ومثبت في كتب التفسير والقراءات عندما تحدثت عن القرآن كملفوظ أو خطاب قبل أن يدون ويجمع في المصحف ، حيث نطق العرب بالقرآن بحسب اختلاف لهجاتهم والرسولﷺ أجاز هذا الاختلاف الذي لا يتعارض مع لسانية القرآن[1] إذ هو – بلسان عربي مبين – ولهجات العرب داخلة تحت هذا اللسان فيما يعرف بالقراءات الصحيحة أما بعد ذلك فليس لمتكلم أو متلفظ بالقرآن أن يتدخل في قرائية القرآن إذ ليس له أن يقرأ القرآن إلا بإحدى القراءات الصحيحة المتواترة والمتصلة السند بالكيفية التي وضعها علماء القراءة وبالتالي نخلص إلى أن القرآن حفظ سماعا ورسما .

– المحددات أو المعرفات:

لم يخرج أركون في تحديده لمفهوم التعريف والتنكير والاسم والضمير والفعل عن مجال النحو العربي الذي تنتمي إليه بالعودة إلى الخصائص التركيبية التي تمتاز بها العربية وأفاض فيه أئمة اللغة من قبل

[1] – صبري الأشوح : إعجاز القراءات القرآنية، القاهرة، مكتبة وهبة، ط1 ،1998،ص14.

لبيان المظاهر الأسلوبية للعربية في التقابلات والاختلافات اللغوية وهو ما وظفه الرازي في تفسيره وأخذ به أركون .

ونقر بأن أركون استطاع من خلال هذا التبسيط "للمحددات" تطويع الظاهرة النحوية التي تميز به التعريف والتقديم والتنكير والتـــأخير -الإضافات- البدل- الأسماء... في تشكيل التلاحم والتناسق في بنية الخطاب القرآني لكننا نسجل عليه ما يلي :

- أشار أركون في حديثه عن التعريف في لفظ الجلالة الله أنه يجب العودة إلى مفهومه بالنسبة للترتيب الكرونولوجي للفاتحة منها في سائر السور حيث لم يحافظ على دلالته الأصلية وهنا خرج أركون عن مقتضيات اللسانيات الوصفية التي لا تشترط ذلك ودخل في حقل الفيلولوجيا واللسانيات الزمنية .

- عندما تحدث أركون عن لفظ الجلالة الله تحدث عنه كمعرف بالألف واللام "ال ، لا ، ه" مثله مثل المعرفات الأخرى(الضالين ،المغضوب، الرحمن..) ولا نعلم كيف استقر هذا الفهم عند أركون خاصة وأنه يعود بعد ذلك فيقول أنه أخذ دلالة شمولية ومثالية التي ارتقت إلى درجة الاسمية أو العلمية، أي أنه جامد وليس مشتق كما ذهب إلى ذلك الرازي لكنه لا يشير مطلقا إلى المسألة الخلافية حول لفظ الجلالة الله هل هو جامد أم مشتق؟ ثم يأخذ أركون بأحد الآراء في هذه المسألة على أنه اليقين الذي لا يرقى إلى الشك دون أن يبين وجه الخلاف فيها وعلى ذلك يتعامل مع هذا اللفظ في سورة الفاتحة بهذا الشكل "الـــ،لا ه" في سائر القراءة رغم أن الراجح عند الرازي وغيره هو خلاف ذلك حيث يقول الرازي :« المختار عندنا أن هذا اللفظ اسم علم لله تعالى وأنه ليس بمشتق البتة وهو قول الخليل وسيبويه وقول أكثر الأصوليين والفقهاء »[1].

وحتى الذين قالوا بأنه مشتق اختلفوا في اشتقاقه على الأوجه التالية:

- منهم من قال أنه مشتق من " ألهت إلى فلان أي سكنت إليه".
- من الوله وهو ذهاب العقل.
- ومن لاه إذا ارتفع.
- ومن أله في الشيء إذا تحير فيه و لم يهتدي إليه.

[1] - الرازي: التفسير الكبير،مرجع سابق، ص162.

– من لاه يلوه إذا احتجب.

– من أله الفصيل إذا ولع بأمه.

– ومن أله الرجل باله إذا فزع من أمر نزل به[1].

ما أردنا من خلال هذه الإشارة التشعب في هذه المسألة بقدر ما كان القصد من ذلك هو «بيان الطاقة الذاتية للغة العربية وغناها المعجمي الخلاق »[2] الذي دائما ما يتجاوزها أركون بآراء تبسيطية اختزالية تدل على تجاهل السمات الخاصة للغة العربية ومرونتها الدلالية وطبيعة الموضوع والنص المدروس.

و أركون حينما عمد إلى هذا الرسم الجديد للفظ الجلالة ← "الله"الـ،لا ،هـ في كل المستويات تحليل سورة الفاتحة يهدف إلى تفكيك هذا اللفظ وهدم مضمونه الدلالي الذي يعبر عنه في القراءة التقليدية بهذا الشكل :

– **الله** : الإله الواحد المعبود الموجود المطلق.....

– **الـ ، لا ، هـ**:حروف مقطعة لا تحمل أي معنى في ذاتها واجتماعها لا يعني سوى مستوى من مستويات البنية اللغوية لسورة الفاتحة، أو عامل لغوي تركيبي .

لكن التحليل النحوي بعد ذلك يدفع أركون إلى الإقرار بفاعلية هذا اللفظ في سورة الفاتحة ودوره المحوري والمركزي .

– الضمائر في سورة الفاتحة

نستطيع القول من خلال هذه النقطة أن أركون وصل إلى نتائج في غاية الأهمية استعرض فيها أركون قدرته المنهجية وإمكانياته القرائية حيث وصل إلى ما يلي :

– تحديد البنية السيميائية التي يقوم عليها الخطاب القرآني.

– بيان العلاقة بين معنى "الله" العامل – الإنسان- عامل في عبارة " الحمد لله" ومستوى التفاعل السيميائي بينهما عن طريق استثمار مفهوم " النموذج العاملي".

1 – المرجع نفسه، ص 167.

2 – يوسف وغليسي: إشكالية المصطلح النقدي،مرجع سابق، ص511.

- إذا كانت الفاتحة تحتوي على نفس البنية الكامنة المحركة للخطاب القرآني فإن أركون من حيث لا يدري جعل " مقولة" الفاتحة أم القرآن" من مجرد قول إلى حقيقة يمكن البرهنة عليها .

- مسألة المؤلف " في الخطاب القرآني لا تطرح أي إشكالية لأن أركون قد أثبت ضمائريا – نحويا- تركيبيا أن "الله هو المتكلم الأوحد في هذا الخطاب ، ولا ندري لماذا أركون يناقض نفسه كلما وصل إلى نتيجة خلافا لما يريده وكلما أوصله التحليل إلى حقيقة ما، فإنه بدل أن يتوسع في كشف هذه الحقيقة ويسير في اتجاهها يوقفها بتساؤل إشكالي يغير وجهتها إلى مسار ارتدادي يجعل كل ما بناه لا ينسجم مع ما انتهى إليه، وهو ما يسميه بعض الباحثين بـــ (أوهام أركون في القراءة)، أو(الأخطاء المضحكة)[1].

والواقع أن مسألة المؤلف أو إشكالية موت المؤلف ليست بتلك الإشكالية التي تجعل منها قضية مرعبة مخيفة بحسب تعريف أركون ذلك أن ما قصده بارت بمقولته الشهيرة موت المؤلف في سياق حديثه عن رواية بالزاك باقتباس تعليق من قصة"سرازين"لبلزاك وبطرح السؤال التالي : من المتكلم هنا؟ هل هو البطل ، أم بالزاك الإنسان الفرد ، أم بالزاك المؤلف أم صوت الحكمة العالمية ؟[2].

وهذا التساؤل مشروع ومنطقي في أي عمل روائي أو سردي قصصي ملئ بالألغاز والأسرار التي يلتزم فيها المؤلف بوحدة الرؤية الروائية على خلاف الخطاب القرآني الذي يرسم رؤية واحدة ومؤلفا واحدا هو الأول والأوحد والأمثل، وهذا ما يجعل مسألة المؤلف في القرآن الكريم من قبيل البداهة باعتراف نولدكه وباعتراف أركون نفسه، وكأن أركون قد وجد نفسه يصدق الخطة التراثية وهو يهدف إلى نقضها .

وكذلك في بنية الأفعال يحافظ أركون على الاصطلاح السيميائي بالنسبة إلى "الله – الإنسان" ، "عامل01 – عامل20" في دراسته للبنية الزمنية، وفي باقي خطوات الدراسة وقد وجد بأن الفاتحة تحتوي على الأزمنة الثلاثة "مضارع، أمر ، ماضي" مرتبطة بالعامل كما يلي:

ع01 – مضارع"نعبد،نستعين " = توتر جهد/ أمر"اهدنا" = استرحام توتر.

ع02 – ماضي"أنعمت" = ثبات.

---

[1] – طارق منينة: أقطاب العلمانية في العالم العربي و الإسلامي،الإسكندرية، دار الدعوة، ط1 ،2000، ص199.

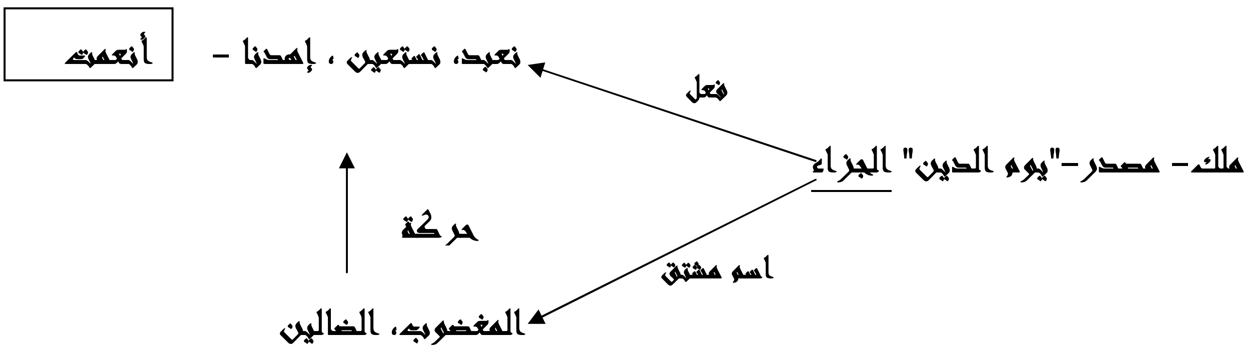
[2] – محمود خضر خريطلي: إشكالية موت المؤلف، جامعة قسنطينة، مجلة الآداب (معهد الأدب واللغة العربية)،عدد 4، 1997، ص281.

وهذا ما تؤكده نظرية أركون وأن الوظائف النحوية والتركيبية تتحالف مع القيم المعنوية لكي تعبر بشكل مطابق وصريح عن جدلية العلاقة بين كلا العاملين، بين عامل ضعيف، متعدد، ومحتاج، وهو في جهد وتوتر دائم ، وبين عامل واحد ثابت وقوي، وهذا لا يختلف مع الرازي في إشارته لهذه القضية .

الأسماء في سورة الفاتحة

يقسم أركون دراسة الأسماء في سورة الفاتحة إلى المصادر، والمشتقات، ويعتذر عن دراسة المصادر التي تعبر عن معنى دائم ومستقر لتعذر معرفة التاريخ الدلالي للمصدر الذي وصل إلى درجة الثبات والاستقرار، وكأن أركون مسكون بهاجسه الفيلولوجي، والإيتيمولوجي الذي يجعله مهووسا بأصول الكلمات والمفردات دون أن يقر بأن الدراسة الآنية تقتضي دراسة الكلمة في زمن محدد وهو ما أقصى جانبا مهما من دراسة الفاتحة ألا وهو دلالة المصادر.

وإقصاء المصادر يعني إقصاء جانب مهم من الفاتحة وهو الجانب الدلالي الذي تنتمي إليه، كما تمثل فجوة دلالية كبيرة في قراءة أركون، وكذلك حينما يضع مالك مع المصادر "رحمن ،رحيم ،مالك، المغضوب، الضالين" يجعلها تنتمي نحويا إلى" المغضوب ، الضالين " كونها من المشتقات ولو أننا نأخذ بقراءة "ملك"الأشهر بين القراء دون مد الميم لأصبحنا أمام مصدر ألا وهو "الملك" منفصل عن المشتق الذي هو تابع للمصدر كأصل مستغن عن الزمن المقترن بالفعل والحدث مما يشكل ما يلي :



[ومن هنا فإن وضع اسم الفاعل الضالين واسم المفعول المغضوب في حالة مؤقتة دل عليها الإضمار "مغضوب" هو إمكانية تغير هذه الحالة والدخول في فعل وحركة وسلام ، دل عليها " ملك ، رحمن ، رحيم" يؤدي بالفوز بجزاء "أنعمت"] .

- البنيات التركيبية في سورة الفاتحة

يعتبر أركون أن دراسة البناء التركيبي لسورة الفاتحة هو تحصيل حاصل للخطوات السابقة في مستوى النحوي والصرفي، وقد بين التركيب تماسك بنية الخطاب القرآني من خلال التوسع المعنوي لكلمة "الله" المتمظهرة في مختلف مستويات الخطاب القرآني الذي يعزز مفهوم "النموذج العاملي".

- المستوى الصوتي : النظم والإيقاع

من الغريب أن يضع أركون المستوى الصوتي من بين المستويات ثم لا يقدم أي شيء يستحق الذكر سوى تفريقه بين الفاصلتين – ايـــــــم و ايـــــــن الواردة – في السورة رغم أن هذا الجانب هو خاصية قرآنية لا يغنى دراسة القرآن عن إهمالها شيئا ولذلك نال أهمية الكبرى وكما أن جل الدراسات الحديثة تكاد تجمع على إعجازية الجانب الصوتي والموسيقى في القرآن الكريم سواء عند الرافعي أو سيد قطب وغيرهما وكذلك عند القدماء ذلك أن القوافي الموسيقية في القرآن هي التي يعزي إليها ذلك التأثير العظيم الذي كان يحدثه القرآن في بلغاء العرب والذي كان سببا في إعجاب العرب به رغم معاداته من بعضهم وعدم إتباعه .

وقد نال هذا الجانب في الدراسات القديمة عناية كبيرة مما خلف تراثا ضخما وثريا يدل على أهميته ووزنه المعرفي وذلك عند الرماني وابن الأثير والباقلاني وابن أبي الأصبع وغيرهم[1] .

– توسيع الإجراء" العلاقة النقدية"

حاول أركون من خلال التحليل الألسني السابق أن يكون محايثا قدر الإمكان في اللحظة الألسنية، وأن يدع الآليات الإجرائية والتجريدية التي تتمتع بها الألسنية تشتغل بمفردها وبذاتها بعيدة عن أي تدخل نقدي يكون من خارجها كبنية مكتفية بذاتها وهذا المنطق الدكتاتوري في البنية تجاوزه

[1] – بغدادي بلقاسم: المعجزة القرآنية، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 1992، ص311.

النقد كما مر بنا لكنه مازال يحافظ على فاعليته بالنسبة لأركون لأن اختيار أركون لهذا المنهج كان اختيارا أيديولوجيا وذلك للأسباب التالية:

- ❖ إن هذا التقشف والجفاف الدلالي الذي تفرضه النظرية اللسانية على النص والذي يعترف به أركون بل ويرى بأنه أمر لابد منه قد جاء ردا على منهجية القدماء الأيديولوجية والدوغماتية حسب أركون وبالتالي فإن هذه الموضوعية والحيادية والتجريدية وإن كان عزلت ما يظن بأنه- أيديولوجي- إلا أنها خنقت النص وجعلته كالجثة الهامدة التي لا حراك فيها أو كقطعة قماش بالية وباهتة ، بسبب استبعاد البعد الدلالي والتأويلي لنص الفاتحة .
- ❖ وإن كان أركون يدرك المزالق التي وقعت فيها البنيوية، إلا أنه لا يتجنبها بل ويشيد بها ويركز عليها لأنها تتناسب والهدف الكلي للقراءة وهو إثبات نصية النص أو لغويته ولو على حساب مضمون النص ذاته مما يثبت عدم تجاوز أركون مرحلة (رد الفعل) إلى الفعل .
- ❖ إذا كان أركون يقول بأن القرآن مفتوح وذو طاقة تأويلية إلا أنه بهذه القراءة أغلق الفاتحة وعطل الطاقة التأويلية لها حينما اختزل هذه الطاقة في علاقة بين عاملين وبين بنية لا يتحرك فيها إلا المستوى التركيبي بما يشكله من أسماء وأفعال .
- ❖ لم تكن قراءة أركون حيادية بل جاءت كإثبات أو محاولة للبرهنة على الخطة الحداثية التي اقترحها كبديل مما جعله يكيف القراءة في كثير من الأحيان لخدمة المخطط الحداثي .
- ❖ يظن أركون بأنه لم يقحم ذاته القارئة في قراءته النقدية لسورة الفاتحة وضلت " العلاقة النقدية" بين القراءة والنص شفافة ونقية لكن الملاحظ خلاف ذلك تماما، فأركون قد هتك ستر هذه العلاقة بل واغتصبها عندما أدخل ذاته الفيلولوجية و خلط بين الزمني والآني في مستويات القراءة،«ذلك أن القراءة النصية لا تهتم بمصدرية القرآن ولا بوثوقيته»[1] وكذلك عندما يقدم أحكاما جزافية خالية من أي وجه برهاني أو آراء تناقض ما وصلت إليه قراءته، والتي لا تدل سوى على تصور مسبق، وإذا كانت كل كلمة هي عبارة عن تصور فإنه لا توجد كلمة بريئة ولا قراءة بريئة بهذا المفهوم .

[1] - Abdullah Saeed.Rethinking Revelation as a Precondition for Reinterpreting the Quranic Perspective.London.journal of Quranic Studies.Volume 1.ssuei.1999.P93.

❖نستطيع القول بأن أركون لم يستغل المنهج الألسني بكل أبعاده بل ركز فقط على المستوى التركيبي " نحوي ، صرفي ". الذي لا يشكل سوى ثلث هذه النظرية إذا استثنينا الجانب الدلالي والجانب الصوتي اللذين بالكاد يظهران في دراسته خاصة المستوى الدلالي الذي استبعده أركون بعذر ليس له أي مبرر في هذه القراءة مما يعزز التوجيه المقصود للقراءة الذي يعتمد على الاختيار والانتقاء دون الاستثمار .

❖يرى أركون أن القراءة السيميائية بهذا الشكل قد تهدف إلى البرهنة على ما أسماه الخصوبة الابستمولوجية لعلم السيمياء وصلاحيتها من خلال الخطاب القرآني, ولا ندري كيف يصبح المنهج هدفا وغاية في حد ذاته ويصبح النص القرآني أداة أو مجرد عينة للتجريب ؟!، إن هذه الثقة المفرطة في منتجات السيمياء والخطاب المنهجي التهويلي الذي يدعو إليه أركون يتعارض تماما مع النقد المابعد حداثي الذي قام ليناهض العقلية الوثوقية في المناهج والآليات التي تؤدي إلى نتائج مضللة تناقض فاعلية وحركية النقد القائمة على الشك .

❖الموقف الثاني هو إقرار أركون بأن قراءته لا يمكن أن تكون ذات جدوى ما لم نقم في المقابل بمسح بيبلوغرافي لقراءات التفسير القديمة وكيفية استغلالها ثم مقارنتها بالقراءة الحداثية ومن ثم معاينة النتائج، ثم يعترف أركون باستحالة هذه المهمة على الأقل بالنسبة إليه, ويقترح بديلا لذلك وهو انتقاء عينة تراثية وموضوعا للمقارنة وهو تفسير الرازي " التفسير الكبير ومفاتيح الغيب " .

❖ما يجب الإشارة إليه في هذا السياق أنه لولا قراءة أركون لتفسير الرازي لما استطاع أن ينجز قراءته الحداثية , فهو مدين للرازي في كل مستويات هذه القراءة سواء بالإحالة إليه أو بإضمار ذلك وهو متضمن في " مفاتيح الغيب " ، لكن هذا لا يلغي الجهد الذي قام به أركون خاصة في استثمار بعض الآليات السيميائية.

❖اختيار أركون للتفسير الكبير ومفاتيح الغيب , كان اختيار ا ممتازا بسبب الوزن المعرفي والتاريخي الذي يعرض نفسه مما يجعل أركون عاجزا أمامه إذ أنه لم يستطع أن يتخلص من هيمنته في إنتاج قراءته .

❖ما قدمه أركون في قراءة تفسير الرازي لا يمكن أن يرقى إلى مستوى القراءة, إذ هو لا يتعدى المقترح, وما قدمه في هذا المقترح لا يتجاوز التصنيف والإحصاء الذي لا يؤدي إلى حل بل إلى إشكالية أو تساؤل .

❖لقد بين أركون من خلال تمظهر مستويات الشفيرات والأنساق في التاريخي ، والثقافي ، والديني , واللغوي والرمزي ،والتأويلي... حجم المعرفة في " التفسير الكبير " ، وتعددها " في مفاتيح الغيب" التي تدل على هرم من أهرام الفلسفة الإسلامية المتمثلة في عقلية الرازي الخلاقة والمبدعة التي تدفعنا إلى القول أنه لا مجال للمقارنة بين القراءتين لعدم تناسبهما، فأركون ينشد قراءة ألسنية جافة، والرازي يقدم طاقة تأويلية متدفقة تعبر عن منحى تفصيلي إشاري يستوعب الفلسفي والصوفي , وهذا ما يجعل تفسير الرازي يلتهم الأسطر التي قدمها أركون ألسنيا ويتجاوزها تأويليا, وقد يكون لهذه المقارنة بين الحديث والقديم معنى إذا حصرت في جانب واحد وهو الألسني في مقابل اللغوي أو الهرمنيوتيكي في مقابل التأويلي كما هي دراسة عمارة ناصر بين التأويل في تفسير الرازي وبين التأويل عند الغرب أو الهرمنيوطيقا.

❖ينهي أركون قراءته لتفسير الرازي ليس بإجابة عن الأسئلة التي طرحها ولا بالوصول إلى حل أو نتيجة للمشكلة ولكنه يعود من حيث بدأ من المستوى الإشكالي والتساؤلي وهو الخطاب المسيطر في أي قراءة يقدمها أركون في نقطة بحث يثيرها, ولا غرابة من أن ينتقد أركون من هذا الجانب بأنه لا يقدم قراءة ولا منهجا فهو لا يتجاوز حد التساؤل الذي يطرحه لينتقل إلى تساؤل جديد ومشكلة جديدة .

ويمكننا التساؤل بدورنا عن موضوع تفسير الرازي وكيفية اشتغال المعنى من خلال الأنساق الماضية .

إن الرازي في تفسيره قد رفع تحديا لجمهور المفسرين ردا على دعاة التفسير الحرفي والأثري ومقاومتهم للجانب التأويلي من خلال تسميته لكتابه " التفسير الكبير " وكذلك عقلية الرازي المجمعة والمتفتحة التي استوعبت العلاقة بين الذات الإلهية والذات الإنسانية في تأويل الذات نفسها وذلك ما أضاف " مفاتيح الغيب " .

و تمكن الرازي من الفلسفة إلى درجة العمق ومن تقنيات الخطاب في زمانه إلى حد الفهم والتأويل ، خاصة في تعامله مع خطاب يتنازع فيه العقلي بالمتخيل و الإشاري باللغوي تجعل من عملية البحث عن

المعنى في نهائية اللغة ومحاولة تجميع الآفاق التي تنفتح بين القارئ والنص ثم انفلاتها في لحظة التلاشي وتعدد المنافذ والمفاتيح اللغوية إلى درجة العروج إلى اللانهائي بالانتقال من الشهادة إلى الغيب ومن الانغلاق إلى الكشف والتجلي بتزاحم الزمني بالمطلق والبشري بالإلهي والمقدس بالعادي .

ألا يمكن لهذا التفسير بما حواه من قدرة منهجية وسعة معرفية وطاقة تأويلية أن يساءل عن جدوى المنهجيات الحديثة والقراءات الحداثية، قبل التفكير في تقديم قراءة جديدة؟ ورغم وعي أركون بهذا الجانب ودعوته إلى إنجاز قراءة علمية تليق بمكانة تفسير بحجم التفسير الكبير إلا أنه يتجاوز ذلك بتقديم قراءة حداثية يجعلها في المرتبة الأولى في مقابل التفسير الذي يضعه في مرتبة أدنى، ولا يذكره إلا في مقام المقارنة أو المفاضلة .

خاتمـــــة

خـــــــــــاتمة :

من خلال عرضنا في هذا البحث المتواضع لقراءة أركون النقدية في جانبها النظري والتطبيقي نستطيع استخلاص بعض النتائج المهمة نذكر من بينها :

- يمارس أركون في نقده جانبين : الجانب التنظيري، والجانب التطبيقي، وقد أظهر قدرة منهجية فائقة تدل على تمكنه من ناصية المناهج التي يستعين بها، وإتقانه للمصطلحات التي يستخدمها والأخرى التي يبدعها، كما تدل على تبحر واسع في مختلف العلوم والمعارف التي ينهل منها، ما ينم على شخصية بحاثة وموسوعة متحركة ومتحررة بشهادة أقرانه، وهذا ما لمسناه في تعاملنا المباشر مع إنتاجا ته الغزيرة والخصبة التي لم نستطع الإحاطة بها في كثير من الأحيان والتي تعد مصدرا للكثير من المفكرين العرب وغيرهم، أما في الجانب التطبيقي فقد استطاع أركون من خلال استثمار الآليات المنهجية الغربية في قراءة الفاتحة أن يقدم قراءة معاصرة تختلف عن بروتوكولات القراءات التقليدية في حجمها وفي مضمونها وفي الوسائل التي استعان بها، وقد تبين لنا أن أركون من النقاد الأوائل الذين نالوا شرف السبق في معرفة المناهج النقدية الغربية وتوظيفها في حينها ليس على النص العربي فحسب بل على النص المقدس، ورغم ما يكتنف هذا الإجراء من نقائص ومساوئ إلا أنه حقق بعض النتائج التي تستحق الذكر، ويمكن تفصيل النتائج المهمة كما يلي :
- يتبنى أركون مشروع الحداثة الغربية منهجا وتاريخا ويرتضي ذلك حلا لخروج الفكر الإسلامي من حالة الجمود والركود التي يعيشها وذلك بإنشاء قراءة حداثية جديدة للقرآن الكريم تستوعب معطيات الحداثة الغربية بكل أبعادها .
- يعد أركون من المفكرين الرائدين الذين أيقنوا أنه لا مناص من تحقيق الحداثة العربية المنشودة إلا بقراءة جديدة للقرآن الكريم تبعث القراءة النبوية الأولى .
- يقترح أركون من أجل ذلك مشروع الإسلاميات التطبيقية بديلا عن المقاربات المطروحة، وقد انتقد أركون الاستشراق بشدة كما انتقد العقل الشرعي الأصولي، إلا أن هذا المشروع الذي

ينسبه أركون لنفسه، ما هو إلا استثمار لمنتجات الحداثة الغربية في حقل الإسلاميات، وتطبيق لكل ما تنتجه المعرفة الغربية من مناهج ووسائل وعلوم على الفكر الإسلامي .

- وذلك يدل على أن أركون يستبدل تبعيتنا للتراث بتبعية جديدة ليست إلا المركزية الغربية متمظهرة في ثوب الحداثة .
- يغلب على الخطاب الأركوني المستوى المنهجي التنظيري والحشد الهائل للمصطلحات والآليات بذكر المدارس والاتجاهات وكل ماستجد في الحقل المعرفي الغربي، بأسلوب تهويلي واستعراضي، لكن ذلك يكون على حساب المنهجية العلمية .
- يعمد أركون من خلال هذا التوظيف إلى فتح الإضبارات وزعزعة اليقينيات والمسلمات وإعادة فتح الممنوع واللامفكر فيه والمسكوت عنه.. وهي منهجية وهدف يفرضه الواقع لكن أركون لم يتجاوز مستوى الزحزحة إلى المعرفة العلمية الهادئة والهادفة والمثمرة .
- بمعنى أنه لم يتعدى المستوى الإشكالي إلى تقديم معالجة علمية يمكن أن تكون حلا مؤقتا ولكنه وعلى خلاف ذلك ينهي كل إشكالية بسؤال إشكالي يبقي المتلقي في حيرة دائمة .
- تعتبر محاولة أركون البحث عن البنية التي تتحكم في الخطاب القرآني من أهم الإستراتيجيات المهمة المعول عليها في كشف القدرة التأويلية الخلاقة والمبدعة للنص القرآني، ومعرفة خصائصه المميزة والممتازة، والأصول الكلية للبنية الكامنة المحركة لهذا الخطاب وهذا النسج العجيب، وهو ما غاب عن القدماء وتذبذب عند كثير من المحدثين، لكنه استقر عند أركون، واستطاع من خلاله أن يصل إلى نتائج من الأهمية بمكان، فمن خلال هذه المنهجية رد أركون الاعتبار للتراث وذلك باشتراطه عدم تحقق القراءة الجديدة للنص القرآني إلا بتحقق قراءة علمية مماثلة للتفسير عند القدماء، والوصول إلى نتائج هذه الدعوى مناط بالوصول إلى المعنى الأخير لكلا القراءتين، وعلى ذلك ينعقد التأويل وتتحقق النتائج، وبالتالي لا يمكن رد قراءة أركون دون تحقق هذه النتائج.
- وقد استطاع أركون التوصل إلى نتائج مهمة خاصة في تحديد بنية الضمائر في سورة الفاتحة، التي تتوافق مع مثيلتها في باقي النص القرآني مما يدل على البنية الكلية للفاتحة، وبالتالي فقد أثبت أركون بنيويا وألسنيا صدق مقولة "الفاتحة أم القرآن" .
- حاول أركون تبسيط القراءة وتجاوز التراكم التفسيري الكمي ولكن ذلك أو قعه في حذف الكثير من المسائل المهمة وتجاهل الكثير من السمات الخاصة للعربية وللنص القرآني مما أوقعه في نتائج اختزالية وغير مقنعة .

- تعتبر قراءة الرازي للفاتحة في تفسيره أكثر عمقا وتوسعا من قراءة أركون، ورغم دعوته إلى تحقيق قراءة علمية تحيط بالمعنى المتحصل عليه في التفسير الكلاسيكسي، إلا أنه لم يتجاوز التصنيف والإحصاء الذي نهى عنه .
- كما يمكن إضافة بعض النتائج الجزئية من بينها:
- يقدم أركون المقاربة السيميائية والألسنية كأولوية في مشروعه التحديثي وذلك لتعامله المباشر مع النص التراثي .
- يعي أركون القيمة العلمية والمنهجية للمقاربة السيميائية ويفيد من آلياتها ووسائلها في قراءة التراث، مما جعلها في مرتبة الصدارة بالنسبة لأشكال القراءات الأخرى التي تتضافر جميعا مشكلة المشروع الأركوني، حيث لا يمكن التوقف عند هذه المقاربة دون الاعتماد على القراءة التاريخية والسوسيولوجية والإيمانية .
- يقدم أركون قراءة بنيوية تقليدية بالنسبة إلى ما وصل إليه النقد العربي المعاصر من تطور وتقدم في استخدام مناهج النقد ووسائله .
- استطاع أركون استثمار الآليات الممتازة للمقاربة السيميائية في قراءة النص المقدس، من ذلك توظيف مفهوم النموذج العاملي، واستثمار مخطط التواصل في بيان اشتغال حركة الوحي.
- يفضل أركون تسمية القرآن بالخطاب النبوي، ويفرق بين القرآن كوحي وبين المصحف ككتاب، وأهم ما يميز أركون في نظرته للقرآن هو "مصطلح التاريخية".

ورغم المساوئ التي طبعت هذه القراءة بسبب التبعية المفرطة للنموذج الحداثي الغربي، كما مر بنا والعقلانية الجامدة والجافة التي لا يمكن لها أن تستوعب أو تستكشف حقيقة الوحي والتنزيل، تبقى هذه المحاولات بحاجة إلى إعادة تمحيص من أجل استخلاص العبر والفوائد، وتجاوز ما وقعت فيها من أخطاء وعثرات لا تخلو منها .

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

1. أبو يعرب المرزوقي محمد سعيد رمضان البوطي : إشكالية تجديد أصول الفقه، بيروت، دار الفكر، ط1 ،2006 .
2. أحمد ابن تيمية: نقض المنطق، تحقيق:محمد بن عبد الرزاق حمزة، القاهرة، مكتبة السنة المحمدية، (د،ت).
3. أحمد عثمان : في الشعر الجاهلي واللغة العربية ،القاهرة، مكتبة الشروق ،(د،ت).
4. أحمد المتوكل: قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية، الرباط، دار الأمان ،2001 .
5. أحمد مومن: اللسانيات النشأة والتطور، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية ، ط2 ،2005 .
6. إدريس هاني: العرب والتفكيك أية مسافة، مجلة الكلمة، العدد13، خريف1996 .
7. أدونيس: الثابت والمتحول(بحث في الإبداع والإتباع عند العرب)،بيروت، دار الساقي،ط7، 1994.
8. أمبرتو إيكو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، تر:سعيد بن كراد، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 2000 .
9. إميل بنفنيست: سيميولوجيا اللغة، تر: سيزا قاسم، مجلة فصول، العدد 3، أبريل 1981 .
10. أمينة رشيد : السيميوطيقا مفاهيم وأبعاد، مجلة فصول،بيروت ، العدد 3، أبريل 1981 .
11. إيان كريب: النظرية الاجتماعية(من بارسونز إلى هابرماس)، تر:محمد حسين غلوم، الكويت، عالم المعرفة، ،1999.
12. بشير العيوى : الترجمة إلى العربية(قضايا وآراء) ،بيروت، دار الفكر ، ط1 ،1996 .
13. بغدادي بلقاسم: المعجزة القرآنية، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 1992 .
14. بن علي سليمان ، العلاقات السيميائية في القرآن الكريم (دراسة في دلالة الحسي المشاهد على المجرد الغائب)، الملتقى الثالث، السيمياء والنص الأدبي ،جامعة محمد خيضر بسكرة ، منشورات قسم الأدب العربي ، 19 ، 20،أفريل ،2004.
15. تمام حسان : البيان في روائع القرآن(دراسة لغوية أسلوبية للنص القرآني) ،القاهرة، عالم الكتب، ط2 ،2000.
16. تيودور نولدكه : تاريخ القرآن ، تر:جورج ثامر، بيروت ، كونراد أدناور، ط1 ،2004 .
17. جاك دريدا: الكتابة والاختلاف، تر:كاضم جهاد، المغرب، دار توبقال، 1988 .

18. جان كلود كوكي: وثيقة السيميائية(مدرسة باريس)، تر:رشيد بن مالك، مجلة تجليات الحداثة، جامعة وهران، عدد03، 1994.
19. جمال الدين ابن هشام الأنصاري: شرح قطر الندى وبل الصدى، تحقيق:إميل يعقوب، بيروت ، دار الكتب العلمية، ط4، 2004.
20. جورج طرابيشي: المعجزة أو سبات العقل في الإسلام ، بيروت، دار الساقي،ط1 ،2008 .
21. حسن حنفي :هل النقد وقف على الحضارة الغربية ،(فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي)،الجمعية الفلسفية المصرية،بيروت،مركز دراسات الوحدة العربية.
22. حسن حنفي:التراث والتجديد، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط5، .2002
23. حسن فهيم: قصة الأنثروبولوجيا(فصول في علم الإنسان)، الكويت، عالم المعرفة.
24. حنون مبارك: دروس في السيمائيات، الدار البيضاء:دار توبقال، ط1 ،1987 .
25. رجب عبد الجواد إبراهيم: دراسات في الدلالة والمعجم، القاهرة، دار غريب،2001 .
26. رشد بن مالك: البحث السيميائي المعاصر (السميائية والنص الأدبي)، جامعة باجي مختارعنابة، أعمال ملتقى معهد اللغة العربية وآدابها ، ،17/12ماي، 1995.
27. رون هاليبر: العقل الإسلامي أمام عصر الأنوار في الغرب(الجهود الفلسفية عند محمد أركون)، تر:جمال شحيد، دمشق:دار الأهالي، ط1، 2001 .
28. زكي الميلاد: الفكر الإسلامي المعاصر وإشكالية التراث(مشكلة تراث أم مشكلة منهج)، مجلة الكلمة، العدد 25،خريف 1999 .
29. سليمان عشراتي: الخطاب القرآني(مقاربة توصيفة لجمالية السرد ألإعجازي)، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 1998 .
30. سيزا قاسم نصر حامد أبو زيد: مدخل إلى السيميوطيقا، القاهرة، دار إلياس العصرية،1986 .
31. صبري الأشوح : إعجاز القراءات القرآنية، القاهرة، مكتبة وهبة، ط1 ، 1998 .
32. صفي الرحمن المباركفوري: الرحيق المختوم، بيروت، دار بن حزم، ط1 ،2002، .
33. صلاح فضل: نظرية البنائية في النقد الأدبي، بغداد: دار الشؤون الثقافية، 1987.
34. طارق منينة: أقطاب العلمانية في العالم العربي و الإسلامي،الإسكندرية، دار الدعوة، ط1 ،2000 .
35. طه عبد الرحمن : روح الحداثة ،الدار البيضاء ، المركز الثقافي العربي ، ط1 ،2006.
36. طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة ،الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي ، ط2، 2000 .

37. عائشة عبد الرحمن : التفسير البياني للقرآن الكريم ، بيروت ، دار المعارف، ط7 ، 1990 .
38. عبد الرزاق بن إسماعيل هرماس: علم التفسير في كتابات المستشرقين، الرياض، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، ،عدد25، شوال 1423هـ.
39. عبد العزيز حمودة: المرايا المقعرة، الكويت عالم المعرفة، .
40. عبد الغفار حامد هلال: علم اللغة بين القديم والحديث، القاهرة، الجريسي ،ط4، 2002 .
41. عبد الغني بارة: الهرمنيوطيقا والفلسفة (نحو مشروع عقل تأويلي)، الجزائر، منشورات الاختلاف، ط1، 2008 .
42. عبد الله إبراهيم: مد خل إلى المناهج النقدية الحديثة، بيروت ، المركز الثقافي العربي، ط1 ،1991.
43. عبد الملك مرتاض: نظام الخطاب القرآني(تحليل سيميائي مركب لسورة الرحمن)، الجزائر ، دار هومة، 2001 .
44. عبد الواحد علواني، الخطاب والنقد بين الوصاية والتواصل،مجلة الكلمة،العدد22، شتاء 1999،
45. عبد الوهاب المسيري: اللغة والمجاز(بين التوحيد ووحدة الوجود)، القاهرة، دار الشروق، ط1 ، 2002.
46. عبده عبود : هجرة النصوص(دراسة في الترجمة الأدبية والتبادل الثقافي)، منشورات اتحاد كتاب العرب ،1995 .
47. عز الدين معميش: المنهج التفكيكي في الفكر الإسلامي المعاصر، دكتوراه مخطوط، جامعة الجزائر(2006،2007).
48. عزية علي طه: منهجية جمع السنة وجمع الأناجيل(دراسة مقارنة)، بيروت، دار الفكر (د،ت) .
49. محمد عبد الله الشرقاوي: في مقارنة الأديان، بيروت، دار الجيل، ط2، 1990 .
50. عزيز العظمة: التراث بين السلطان والتاريخ، الدار البيضاء، دار قرطبة للطباعة والنشر، ط1 ، 1987 .
51. عزيز العظمة : دنيا الدين في حاضر العرب، بيروت، دار الطليعة، ط1، 1996.
52. علي حرب : الممنوع والممتنع ، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 1998.
53. علي حرب: نقد النص ، الدار البيضاء ، المركز الثقافي العربي ،ط3، 2000.
54. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، بيروت، دار النهضة العربية،1984 .

55. عمار زعموش: النقد الأدبي المعاصر في الجزائر(قضاياه واتجاهاته)، قسنطينة، مطبوعات جامعة منتوري، 2001 .
56. عمارة ناصر: اللغة والتأويل(مقاربات في الهرمنيوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي)، الجزائر، منشورات الاختلاف،ط1 ،2007.

57. فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، الجزائر:منشورات الاختلاف،ط1 ،2006 .
58. فارح مسرحي: تحديث العقل الإسلامي عند محمد أركون، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة باتنة، عدد16، جوان2007.
59. فخر الدين الرازي: التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، بيروت، دار الفكر، ط1، 1981.
60. قاسم شعيب : تحرير العقل الإسلامي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي ط1 ، 2007 .
61. كريستوفر نوريس: التفكيكية (النظرية والممارسة)، تر:صبري محمد صالح، الرياض، دار المريخ، 1989 .
62. كمال عبد اللطيف: الحداثة والتاريخ، المغرب، إفريقيا الشرق، ط1، 1999 .
63. كمال عمران ، الباجي القمرتي: في قراءة النص الديني(جدلية النص والمنهج آيات من سورة لقمان نموذجا) تونس ، الدار التونسية للنشر،ط2، 1990.
64. مالك بن نبي : الظاهرة القرآنية، تر:عبد الصبور شاهين، دمشق، دار الفكر،ط4 ،1987.
65. محمد أحمد الأشقر: الدراسات الأدبية لأسلوب القرآن في العصر الحديث، القاهرة، دار وائل للنشر والتوزيع، ط1، 2003 .
66. محمد أركون: الإسلام التاريخية والتقدم، مجلة الأصالة ،العدد49،50، سبتمبر، أكتوبر، 1977.
67. محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر:هاشم صالح، بيروت، مركز الإنماء القومي، ط2، 1996 .
68. محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر:هاشم صالح، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب(د،ت) .
69. محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، تر:هاشم صالح ،بيروت، دار الساقي، ط3 ،2007، ص32.

70. محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر:هاشم صالح، بيروت، مركز الإنماء القومي، ط3 ،1998.
71. محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، بيروت، دار الطليعة،ط1، 1998 .
72. محمد أركون: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، تر: هاشم صالح ، بيروت، دار الساقي، ط1 ،2001 .
73. محمد أركون: مفهوم السيادة العليا في الفكر الإسلامي، مجلة فصول، بيروت، مركز الإنماء القومي، عدد39 ،1986 .
74. محمد أركون:أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، تر:هاشم صالح، بيروت ، دار الساقي، ط3، 2006.
75. محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، بيروت، دار الطليعة، ط1 ،2001.
76. محمد خان : اللهجات العربية و القراءات القرآنية، المغرب، دار الفجر للنشر و التوزيع، 2002.
77. محمد زغلول سلام : أثر القرآن الكريم في تطور النقد العربي إلى آخر القرن الرابع الهجري , القاهرة , دار المعارف , ط3 , (د, ت).
78. محمد سبيلا : الحداثة وما بعد الحداثة ،الدار البيضاء، دار توبقال، ط1 ،2000 .
79. محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر،بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية،ط 1989.
80. محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1999.
81. محمد عابد الجابري: مسألة الهوية(العرب والإسلام والغرب)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، (د،ت).
82. محمد عبده : مشكلات القرآن الكريم و تفسير سورة الفاتحة ، بيروت ، مكتبة الحياة ، (د.ت).
83. محمد عمارة : الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية ،القاهرة ، دار الشروق ، ط1، 2003 .
84. محمد محفوظ: الإسلام الغرب وحوار المستقبل، بيروت ، المركز الثقافي العربي، ط1 ، 1998 .
85. محمد محفوظ: مفهوم الحداثة(قراءة تاريخية)، مجلة الكلمة ، العدد15 ،ربيع 1997 .
86. محمد محمد علي يونس: مدخل إلى اللسانيات، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1 ،2004.

87. محمد محمد يونس علي : علم التخاطب الإسلامي(دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص)، بيروت، دار المدار الإسلامي، ط1، 2006 .
88. محمد مفتاح: دينامية النص، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط02 ،1990 .
89. محمود خضر خريطلي: إشكالية موت المؤلف، جامعة قسنطينة، مجلة الآداب (معهد الأدب واللغة العربية)،عدد 4، 1997 .
90. مختار الفجاري: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون ،بيروت، دار الطليعة، ط1 ،2005 .
91. مصطفى الصاوي الجويني: التفسير الأدبي للنص القرآني ، القاهرة، دار المعرفة الجامعية ،1998 .
92. مصطفى صادق الرافعي: إعجاز القرآن و البلاغة النبوية، بيروت ، دار الفكر العربي(د،ت) .
93. مطاع صفدي : الميتالغوي/الأدلوجي المعرفي، مجلة الفكر العربي المعاصر ،بيروت، مركز الإنماء القومي، عدد70،71، ديسمبر 1989.
94. المنصف بن عبد الجليل:في قراءة النص الديني(المنهج الأنثروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي)،تونس ، الدار التونسية للنشر،ط2، 1990 .
95. نصر حامد أبو زيد : الخطاب والتأويل ، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط2 ،2005
96. نصر حامد أبو زيد : النص والسلطة والحقيقة ، بيروت، المركز الثقافي العربي ، ط4(2000) .
97. نصر حامد أبو زيد : مشروع النهضة بين التقليد والتلفيق ، مجلة القاهرة ، عدد أكتوبر ،1992.
98. نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط2، 1996.

نصر حامد أبو زيد: إشكالية القراءة وآليات التأويل ، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط2، 1992.

99. يوسف القرضاوي: كيف نتعامل مع التراث، القاهرة، مكتبة وهبة، ط2 ،2004 .
100. يوسف وغليسي : إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد ، الجزائر، منشورات الاختلاف، ط1 ،2008 .
101. يوسف وغليسي: مناهج النقد الأدبي، الجزائر، جسور للنشر والتوزيع، ط1، 2007 .
102. ويكيبيديا الموسوعة الحرة، محمد أركون.www.wekipedia.org

المراجع باللغة الأجنبية:

103. Abdullah Saeed.Rethinking Revelation as a Precondition for Reinterpreting the Quranic Perspective.London.journal of Quranic Studies.Volume 1.ssuei.1999.

104. Ferdinand De Sausure.Cours de Linguistique General-2eme ed.ENAG/edition:Alger.1994.

105. Mohammed Arkoun:lectures du Coran.Paris.edition.g.p.maisonneve et larose.1982.

فهرس الموضوعات

فهـــرس الموضوعات:

مقدمة	
تمهيـــــد:تلقي النص القرآني في النقد المعاصر	
القراءات المحافظة	03
القراءات الحداثية للقرآن الكريم	05
أدونيس وآفاق الكتابة	07
نصر حامد أبو زيد ومفهوم النص	08
حسن حنفي من العقيدة إلى الثورة	09
محمد أركون ومشروع القرن	10
الفصل الأول: قراءة أركون للمناهج الغربية	
مشروع الإسلاميات التطبيقية	14
نقد المنهجيات الإسلامية التقليدية	15
نقد الاستشراق	19
الإسلاميات التطبيقية والآفاق المنهجية	21
القراءة التاريخية، الأنتروبولوجية، السوسيولوجية	23
القراءات الألسنية، السيميائية ، الأدبية	24
القراءة الإيمائية ، التيولوجية ، اللاهوتية	26
أولوية المقاربة السيميائية	29
المكانة المنهجية للمقاربة السيميائية	30
السيمياء و اللسانيات	30
السيمياء ومناهج النقد الأدبي	32
السيمياء والعلوم الإنسانية	35
السيمياء والنص المقدس	47
السيمياء وأهم الأهداف	40

آليات المنهج السيميائي	42
العلامة	43
مفاهيم لابد منها	48
الجانب الصوتي	48
الجانب التركيبي	49
الجانب الدلالي والمعجمي	50
مفهوم المحايثة	51
القيم الخلافية	51
الفصل الثاني: قراءة أركون لسورة الفاتحة	
محددات الخطاب القرآني عند محمد أركون	54
مفهوم الخطاب القرآني عند أركون:	55
تاريخية الخطاب القـــــــرآني	58
نتائج القول بتاريخية الخطاب القرآني	61
قراءة سورة الفاتحة	66
طبيعة الموضوع : الشيء الذي سيقرؤه أركون	66
بروتوكول القراءة الطقسية الشعائرية	67
بروتوكول القراءة التفسيرية	67
البروتوكول الألسني النقدي	67
الإجـــــــــــــــــــــراء:اللحظة الألسنية	69
الفاتحة "كمنظومة	70
المحددات أو"المعرفات	70
الضمائر في سورة الفاتحة	72
الأفعال في سورة الفاتحة	76
الأسماء في سورة الفاتحة	77
البنيات التركيبية في سورة الفاتحة	78
النظم والإيقاع	80

توسيع الإجراء " العلاقة النقدية"	80
الشيفرة اللغوية	82
الشيفرة الرمزية ، النسق الرمزي	83
-الشيفرة الثقافية	83
النسق التأويلي الباطني	84
اللحظة الأنثروبولوجية	85
نقد قراءة أركون لسورة الفاتحة	91
الإسلاميات التطبيقية : تجديد أم كلاسيكية	95
في أولوية المنهج	97
مراجعات منهجية	99
في إشكالية المصطلح النقدي مدخل تمهيدي	104
في نقـــــــــــد الإجراء	107
موضوع الدراسة	108
الخصوصية اللغوية	111
الخصوصية التاريخية	112
الإجراء: اللحظة الألسنية	116
المحددات أو المعرفات	117
الضمائر في سورة الفاتحة	119
الأسماء في سورة الفاتحة	120
المستوى الصوتي : النظم والإيقاع	121
توسيع الإجراء" العلاقة النقدية"	122
خاتمة	127
قائمة المصادر والمراجع	
فهرس الموضوعات	

Summary of the study

This study endeavors at discussing the question of Quranic discourse I nterpreting from a Modernist arab standpoint ,It deals roith the Algerian critic Mohammed arknoun′ s point of vien tow ards the westein Method especially the Semiotic approach and its application on the Quranic test . the study handles Sourat of Elfatiha as a case study , Hense, the work is dvided into two(02) parts .the first part aims at exposing Arkone′ s project and reading s to the westein method particularly the "Applied Islamology" and methodicall priority to the semiotic approach that he defended ,this would′ t be possible without detailed explanation of the semiotic mechanisms .the Second part ,Arkoun ′s vieuw point to Quranic discourse via historicism .then the way Arkoun arrived to establish a link through reading" Fatiha sourat" . finally the work ends up with a criticism to the method and the process as an outcome of the research application .

ملخص الدراسة :

تتعرض هذه الدراسة لقضية تأويل الخطاب القرآني من منظور الفكر الحداثي العربي وذلك من خلال المفكر والناقد والجزائري محمد أركون ورأيته للمنهج الغربي خاصة المقاربة السميائية وتطبيقاتها على النص القرآني ، (سورة الفاتحة نموذجا) ،حيث قسمت هذه الدراسة إلى فصلين خصص الفصل الأول فيها لقراءة أركون وفهمه للمناهج الغربية بالتعرض إلى ما يسمى عنده بالإسلاميات التطبيقية والأولوية المنهجية للمقربة السيميائية مع تفصيل منهجي لبعض الآليات السيميائية التي استعان بها في مستوى التطبيق ،أما الفصل الثاني فقد عرض لإجراء أركون من خلال قراءته لسورة الفاتحة وذلك بتحديد منظوره للخطاب القرآني وتوظيفه لمصطلح التاريخية في توصيفه لنص القرآن الكريم ثم كيفية قراءة أركون للفاتحة،انتهاء بنقد المنهج الذي وظفه أركون ونقد التطبيق الذي أجراه على سورة الفاتحة كمحصلة للدراسة متبوعا بخاتمة تتضمن أهم النتائج .

-Mohammed Arkoune's Semiotic approach In the analysis of Quranic discourse " Fatiha sourat" a case study