مجلة الذاكرة EISSN :2676-1734 ISSN: 2335-125X
مجلد: 08 عدد: 01 السنة: يناير 2020 رقم العدد التسلسلي: 14

إشكالية تأويل القرآن عند مالك شبل
Problematique interprétation of the Quran by Malek Chebel

ساعد بلهادي

قسم اللغة العربية وآدابها واللغات الشرقية _الجزائر2_

Saad_belhadi@hotmail.com

تاريخ الإرسال	تاريخ القبول	تاريخ النشر
2019/07/28	2019/08/13	2020/01/05

ملخص:

يكتسب مالك شبل شرعيته الحداثية في وسم مشروعه التنويري بالفهم الحداثي للنص الديني، علاوة على أن قراءته حريصة على البعد الحداثي لهذا النص المقدس (وهي حداثة حسبه موجودة بالفعل)، ويروم كذلك استعادة لحظته تلك من خلال فعل الترجمة، هذا مع العلم الصعوبة التي يقع فيها عمل المترجم لاسيما في نقل روح الثقافة كما تبدت لمالك شبل، والذي إذا شئنا تأويل اشتغاله إزاء هذا المشروع فلن نتوانى عن القول بأنه يفكر في البدائل لصياغة ما وسمه بـ: **إسلام التنوير**.
الكلمات المفتاحية: القرآن، التأويل، التنوير، الترجمة.

Abstract:

Malek Chebel is considered to be a modern thinker because his reformist project addressed the sacred text from a modern point of view (a modernity, which he believes really exists in the quran). His experience in the field of translation has allowed him to discover this modernity existing in the Koran while knowing that the translator has a painful task because it is supposed to transmit not only a language but a whole culture. This prompted Malek Chebel to find other alternatives to better understand Islam, which makes us say he was for an enlightened Islam.

Keywords: Quran, interpretation, Enlightenment, translation.

تمهيد:

إذا تسنى لنا الحديث عن القراءات الحداثية للقرآن فليس من الغرابة أن نحيل إلى آليات الفهم والتأويل التي ما فتأت تفعل مقاربات أقل ما يقال عنها أنها انتهت إلى مساءلته، عساه يجيب عن العديد من الإشكالات الجريئة حول ظواهر إنسانية وقضايا شديدة التعقيد، وعليه تبدو القراءة للنص ذات آفاق تفرضها مستويات الاختلاف بين مقاربة وأخرى إلا أن غالبها في الوضعية الحداثية الراهنة يبدو أنها تتفق من خلال البحث في أفق الفهم الذي ينبجس عنه من خلال الخطاب الديني في كليته أي الوحي وما طاله من تفاسير كلاسيكية، فما هو الرهان الذي اشتغلت عليه قراءة مالك شبل الحداثية؟

تتكئ المقاربة الحداثية للقرآن على المغايرة؛ وهذا ديدن المفكرين المعاصرين كمالك بن نبي في كتابه الظاهرة القرآنية ومحمد أركون في مشروعه لقراءات في القرآن انطلاقا من كتابه: 'القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني' وصولا للمشروع التنويري الذي يتبناه مالك شبل اتجاه مقاربة الخطاب الديني في معظم قراءاته، لم يفتأ إذن مالك شبل بوصفه أحد المشتغلين على الفكر الإسلامي مساءلة الهوية وإشكالات القيم، فما يتفرد به الدارس المتبني لهذه الثقافة هو العناية بالتراث الإسلامي حينا وبالتراث الاستشراقي حينا آخر، ويبدو أن هذه العلاقة الجدلية لا تنأى أن تميط اللثام عن افتراضات أخرى، تتجه صوب بلورة فهم للتراث الديني من خلال عدة معرفية وأدوات إجرائية حداثية، ولا ضير أن مالك شبل يحاول كذلك أن يتجشم عناء هذه الإشكالية من خلال مقارباته هو الآخر عبر مدونته في الإسلام.

ولا ضير أن الفهم الحداثي لهذا التراث لدى مالك شبل يبدو غير حافل بالالتزام الصارم بالآليات التي قد تسيء لفهم النص أكثر مما تزمع الحوار معه الذي تعمد إليه، وها هنا نموذج استشراقي يبرر وجود نزوع صارم، يحتاج إلى تقليص المد الفلسفي الذي لابد من مراجعته إذا تعلق الأمر بتسليط الضوء عبره على نص القرآن، والملاحظ أن "ريجيس بلاشير Régis Blachère يتحدث غالبا عن 'المقدمة ' والخاتمة' بالنسبة إلى السور القرآنية، ولكن هذا يعني إسقاط المعايير البلاغية والارسطو طاليسية على خطاب لا يزال ينتظر من يحدد له بلاغيته والمقصود الخطاب القرآني بطبيعة الحال، فالخطاب القرآني ليس خطابا فلسفيا لكي نطبق عليه المعايير البلاغية الارسطو طاليسية، إنما ينبغي أن ندرسه بمعايير بلاغية أخرى مستمدة تستنبط منه وتناسبه"[1]، هذا ما يضع الدارس أمام معضلة لوي عنق النص ومدى أن يستجيب للأدوات الإجرائية دون تحميله مالا يطيق، أو كيف يمكن أن يستجيب النص لمفاهيم تمخضت في رحم الحداثة ؟ لأجل كل هذا نروم الاتكاء على آليات القراءة والتأويل، مع ما يصحب المقاربة من مفاهيم تقيض لهذا المنهج استغراق منافذ الإشكالية في هذه الدراسة.

أولا: التفكير والتنوير أو الإسلام كما يراه مالك شبل

غني عن البيان أن إشكالية التنوير قد نوقشت من قبل في الفكر العربي سوى أن وجهة النظر تفرضها أحيانا لغة المكان، فالمفكر يكتب بالفرنسية، ولم يكتف بهذا فقط بل هو يملك أن يفعل فهم الثقافة الإسلامية من خلال اللغة الفرنسية، وهذا ما تفسره ترجمته للقرآن، وحرص المفكر مرة أخرى لتبرير أنه لا وجود لإسلام فرنسي بل يشدد على تجاوز الحدود الجغرافية، كما استطاع أن يقدم ذلك في كتابه « الإسلام كما يراه مالك شبل»، وهذا دعوة جادة من قبله لمعرفة أن "العالم الإسلامي غدا بحاجة ماسة إلى فتح باب الاجتهاد، ومراجعة صارمة لا هوادة فيها، وإلا فلن يخرج من المأزق الخطير الذي يتخبط فيه حاليا أبدا"[2]. المراد منه تجاوز الدوغمائية والسياجات الإيديولوجية التي شوهت بالهوية الإسلامية بدل أن تقدمها في صورتها التنويرية التي سعى إليها في ترجمته للقرآن الكريم التي نسخت العديد من الترجمات السابقة.

كما لا يتوانى المفكر أن يوجه تحذيره للغرب داعيا إياه إلى ضرورة المعرفة بتشكلات الخطاب في المنظومة الإسلامية، التي لا تصدر من مورد بعينه ومن ثم فعلى الغرب إدراك أن "عليه أن يفرق بين الإسلام كدين والأصولية المتعصبة كإيديولوجيا سياسية تستخدم الدين لأغراض ما أنزل الله بها من سلطان ... إن جميع الأديان وليس الإسلام فقط يمكن أن تفسر في اتجاه الإسلام والمحبة والتآخي بين البشر، ويمكن أن تفسر في اتجاه التعصب وكره الآخر، وخلع المشروعية على أبشع أنواع العنف والقتل وتجارب التاريخ أكبر دليل على ذلك"[3]. فضلا عن كون التطرف وسوء فهم الإسلام كان أفق العديد من الطوائف المرتابة في التعامل مع النص، ولاسيما الاستعمال الموجع لفكرة الإيمان من قبل إيديولوجيا ساهمت في توسيع الشرخ بين النص القرآني والمشكلة الحضارية التي يعيشها العالم الإسلامي.

ولطالما أشاد أيضا مالك شبل بالأفق العقلي خصوصا حينما دعت الضرورة للرد على بابا روما بخصوص مسألة الإسلام والعقل، ومن المهم معرفة الصيغة الجدالية المعمول بها من قبله أمام كل تطاول على الإسلام، ولهذا يشيد هاشم صالح بالإستراتيجية المعرفية المتوسلة لدى مالك شبل في الظروف التي تبدو فيها محاولة الرد أو العمل عليها حتمية لديه، وهذا يدفعه كذلك للعودة إلى التاريخ كتجربة نعانيها لإثبات أن "علاقة الإسلام بالعقل كانت وطيدة في العصر الذهبي من عمر الحضارة العربية الإسلامية. لذا لا يمكن بأي شكل القول إن الإسلام ضد العقل. والدليل على ذلك هو أن كبار مفكري المسيحية الأوروبية كانوا تلامذة لفلاسفة المسلمين الكبار، كالقديس توما الأكويني مثلا بالإضافة إلى آخرين عديدين. فهؤلاء لم يستطيعو التوصل إلى الفلسفة اليونانية إلا بفضل العرب. لقد كانوا جميعا تلامذة لابن رشد وابن سينا والفارابي وابن الطفيل وابن باجة"[4]. ويضيف هاشم صالح موليا اهتماما بالغا للردة المعرفية التي قام بها مالك شبل على المقولات الكنسية الأكثر راديكالية، موضحا أن فعل المثاقفة لم يسبق أن كان من قبل الطرف الغربي فقط في الظروف التي دفعت المنظومة السياسية للعناية بأفكار الآخر "ولولا الترجمات التي مولها خلفاء المسلمين المستنيرون في بغداد والأندلس لضاعت الفلسفة الإغريقية، ولما حصلت النهضة الأوروبية لاحقا"[5].

ولا مندوحة من القول إذن أن البحث في مقومات الذات والرهانات المنوطة بها يضع مفهومي الهوية والتنوير ضمن مشروطية تاريخية، تستأصل المغالطات التي يحتدم بها الفكر الإسلامي في التأسيس لمرجعية حداثية، ومن أجل توضيح قيم الحداثة فيما يصطلح عليه مالك شبل إسلام التنوير وهذا ينضاف في المحصلة إلى الأبعاد التي يتخذها مشروعه مستوعبا المعضلات الكبرى الحائلة دون تأسيس منظور معرفي يقيّض عدة منهجية للثقافة في مواجهة تشكلات الحداثة، "ولكن مأساة المسلمين هي أنهم تخلوا عن العلم والفلسفة بعد الدخول في عصر الانحطاط، أي بعد موت ابن رشد مباشرة عام 1198. عندئذ مات العصر الذهبي عندنا وانتقلت الحضارة إلى أوروبا ويرى شبل أن سقوط الأندلس عام 1492 أدى إلى نهاية المشروع الإسلامي المبني على العقل والعقلانية. فبعد ذلك التاريخ لم يعد المسلمون يهتمون باكتشاف الطبيعة كما كانوا يفعلون سابقا. ومات لديهم الفضول العلمي والفلسفي وأخذوا يجترون المقولات الفقهية القديمة على مدار القرون"[6]، يوافق السيادة العليا لهذا المزاج المعرفي المتراجع بقوة الضعف في كامل الأطر الحضارية، بل إن هذا جعل المسلمين بعيدا عن العناية بالأفق الفكري المساهم في المسار المتوهج للإنسان، وبهذا فإنهم بعد ذلك "خرجوا من التاريخ كليا. وعندئذ حلت محلهم أوروبا التي ظلت العقلانية لديها متصاعدة من دون انقطاع حتى وصلت إلى ما وصلت إليه من تقدم وازدهار. لذا فإن ملاحظة البابا لا تنطبق إلا على عصور الانحطاط، وليس على العصر الذهبي للعرب والمسلمين، وربما كانت محاضرة البابا متركزة على العلاقات بين الدين والعقل عبر تاريخ المسيحية كله"[7]، ولا يجد ضررا مالك شبل في هذه المناظرة التي لم تكن مجرد انفعال اتجاه خطاب البابا أن يجد مخرجا آخر له، كون حجته يقومها الأساس المعرفي والمرجعية المؤسسة على العقل، ولهذا يفرج عن المسلك الذي قد تتخذه بعيدا عن ممارسة إيديولوجية اتجاه إيديولوجية أخرى، ولهذا "يبقى صحيحا القول إن العلوم العقلية وكذلك الفلسفة انهارت في العالم العربي والإسلامي بعد القرن الثالث عشر حتى القرن التاسع عشر. وربما لهذا السبب توهم البابا أن الإسلام لا علاقة له بالفلسفة. فمن كثرة ما حصل الطلاق بين الطرفين توهمنا أنها لم توجد قط"[8]، ويقر شبل بجرأته المعهودة مفادها: "نحن بحاجة إلى إسلام تنوير لا إسلام تكفير، لقد مللنا من دعوات الحقد والصرخات الداعية إلى القتل والفتاوى الفوضوية الصادرة عن الجهل. ولولا ذلك ما جرؤ أحد علينا واتهمنا بالميل إلى العنف"[9]، وهذا باعث كاف لتصور الانهمام الجاد بالذات الإسلامية، والدعوة إلى امتصاص التطرف الذي لا يمت إلى الهوية الدينية بأي صلة، ولا ضرر من أن يتبنى الإسلام العقل في مواجهة تحديات الحداثة وبلورة فهم للظواهر التي لازالت تحتاج إلى المراجعة.

ثانيا: مالك شبل بصدد القرآن؛ التأويل في قراءة النص الديني

سنحاول العناية بمعاني الرمز في الوقت الذي يكون فيه انفتاحا للنص المؤول، هذا مع العلم _حسب مالك شبل_"إذا ما درس القرآن لذاته فلا يبدو ولوجه سهلا : فمن جهة ، ترى معناه واضحا محددا يفهم من قراءته الجهرية الظاهرة، ومن جهة أخرى تراه خفيا غامضا (متشابها) متعدد المعاني، وإن مهره الصوفيون بسبعة معان باطنية لا يفهمها سوى كبار المتصوفة، وإن كان لدى القراء من التقنيات ما يضاهيها عددا _فهو تارة يجود وطورا ينشد، وأحيانا يقرأ همسا فقط كما في الذكر_ فإنه يظل، بالنسبة إلينا معينا من الرموز لا ينضب"[10] ، فحري بنا معرفة المستوى الذي يبدو فيه هذا الرمز مألوفا في الثقافة الإسلامية، كونه امتداد اثنولوجي لمعتقدات تعتبر مرجعية للحضارة الإسلامية، وهذا ما معناه أن الأثر القبلي لازال عالقا بالذاكرة، ومن ثم يمكن تقدير أهمية معرفة أن "الرمز الإسلامي _وإذا كان قرآنيا في خطوطه الكبيرة_ مع الأخذ في الاعتبار تسامي الله فوق كل الأشياء (وَلِلَّهِ المَثَلُ الأَعْلَى وَهُوَ العَزِيزُ الحَكِيم؛ النحل :60) فإن تأثيرات ما قبل إسلامية تتخلله، سواء كانت إيرانية أو مصرية أو تركية أو، في حدها الأدنى، إفريقية"[11].

في اهتمامه بالرمز في الثقافة الإسلامية لم يغب عن مالك شبل الحذر بشأن الوضعية المائعة التي قد يمر بها المفسر لبعض المواضع من النص الديني، ولهذا فهو يرجع إلى الخطاب الخاص بالتأويل وما يدعوا إليه بخصوص الفهم "وانطلاقا من هذه الآية توصل علماء الدلالات المسلمون إلى توضيح الغموض في القرآن الذي وإن كان مبينا ويفهمه الجميع إلا أنه مع ذلك

ليس مباشرا ولا واضحا، إنه على العكس من ذلك متعدد القيم، غير مباشر متعدد الوجوه، ويبدو عصيا على جميع محاولات الاحتواء والفصل والقسمة. إذ المعنى القرآني، في جوهره، متعدد بحيث أن بإمكان كل إنسان أن يجد فيه ما يبحث عنه"[12]، ويضيف مالك شبل محددا مواطن قراءته الحداثية ومداخلها الكبرى، التي تنحو إلى ابدالات مفاهيمية قد تفي بالحمولة الثقافية للنص، ولهذا لا يتحرج المفكر من أن يشدد على الأبعاد الأنثروبولوجية التي يتعمدها في صياغة معاني النص أو على حسب ما تقتضيه القراءة من عدة مفاهيمية _والقول لمالك شبل_"باقتراحنا نظاما لقراءة القرآن ذات مفاهيم رمزية، ميتولوجية، تلاوة تشتمل على المعطيات الحالية لعلوم الإنسان وخاصة علم الإناسة وعلم الدلالات وعلم التاريخ، نكون قد توخينا فتح أبواب الحداثة على اتساعها أمام تفسير القرآن"[13].

لا مناص من القول أن تلك المقاربة النقدية التي يحاول أن يؤسس لها مالك شبل تفرض توجها لمعالجة الجانب المخيالي أو ما يمكن تسميته بسرديات القرآن، ومن خلال جملة من الحكايات الواردة في النص الديني بما فيه الحديث النبوي يحاول المفكر أن يكسر نموذج تقليدي لطالما كرس في العناية بالقصص الإسلامية، ولذلك يعد اهتمامه هذا نابعا من مرجعية حداثية تأويلية تأبى قراءة التراث إلا بما هو سرد يحتاج إلى البحث في دلالاته وتشريح بنيته التخييلية، وعليه يبدو واضحا أن تقليص حدة سوء الفهم يمتصها المفكر عبر نماذج بعينها في دراسته للعلاقات بين الشخصيات الإسلامية الموسومة بثلاثة عشر حكاية من القرآن والإسلام[14].

غني عن البيان أن تتبع المفاهيم لدى مالك شبل وموضعها في النص الديني لم يحد عن أن يخول غالب اهتمامه نحو المقاربة معجمية (اصطلاحية: تسميات القرآن،أسماء الحب، أسماء العبودية)، يحاول حينئذ البحث في البنى الايتومولوجية للمعجم العربي بخصوص القرآن والإسلام في كل موضوع قد يلفت انتباه المفكر من خلال الجنس والعبودية ومفهوم الحب، ولهذا يجدر بنا التساؤل عما يشكل اختلافية مالك شبل ومغايرته الحداثية بالنسبة إلى القراء الحداثيين أو التراثيين، وهذه إستراتيجية لطالما عنت له الكثير إذا كانت الاستمرارية المعطاة لكل قراءة لا تقلص التفاصيل المعرفية بقدر ما تفتح آفاق لفهم الفكر الإسلامي والعدة التي يحتملها المفهوم إذا تعلق الأمر بالنص ومرجعياته.

يليق المقام أن لا نتجاوز تأويل مالك شبل لظاهرة الحجاب وإعطائها الترميزات التي ما فتئت تلاحق هذه التيمة، وعلى هامش مؤسسة الحجاب " يضع النص القرآني حدودا لمحرمات النكاح واضحة بقدر الإمكان لأن الأشخاص الذي يترددون على قسم الحريم ولا تحل لهم مضاجعتهن هم وحدهم يحق لهم رؤية النساء سافرات"[15]، ثم ينتقل شبل إلى استدراك التأويل الصوفي لهذه الظاهرة بوصفها أحد المفاهيم الراسخة في معجم التصوف، لذلك "إن رمز الحجاب هو إلى ذلك راسخ في المفردات الصفوية لأنه في نظر الصوفي_كونه ماثلا في إحدى السور ذات المعنى الصوفي البارز (سورة النور)_ ستر صفيق يحول أحيانا بين المسار والمعرفة ويمنعه من بلوغ درجة الكمال المنشود وهو الاندماج في العالم الإلهي وهو الانصهار في الخالق كما يقول الحلاج(858_922) الذي ليس الحجاب بالنسبة إليه سوى ستار يوضع بين الساعي وغايته بين المبتدئ ورغبته بين الرامي وهدفه"[16]. ويفرد كذلك لظاهرة الحجاب التي تثير جدلا في الحداثة مرة أخرى حيزا في كتاب *Dictionnaire amoureux de l'islem* «»، ويبدو أيضا أن مفهوم الحجاب لا يتوقف حسب شبل بثقافة دون غيرها كون القاسم المشترك وان اختلفت تسمياته فهو يحيل إلى مرجعية شرعية واحدة[17].

كما لم يفته أن يؤصل لمشكلة ظلت لمدة طويلة أحد أكبر اهتمامات الخطاب الاستشراقي وهي العبودية والرق في أرض الإسلام « *L'Esclavage en Terre d'Islam* » ، يكتب إذن مالك شبل ليوضح التفاوت الذي يقع ضمنه هذا المفهوم من حقل معرفي إلى آخر في القرآن أو في الإسلام عموما ظهرت مفاهيم تختزل هذه الظاهرة *Phénoméne de l'esclavage* بداية بمقولة العبودية المكرسة لتجارة العبيد؛ الرق الغالب منهم زنوج، الجواري، ملكة الإيمان، الغلمان، الأسرى، الخدم، والذين استمرت تجارتهم ولم تنقطع إلا بعد وقت متأخر في الكثير من المدن الكبرى الإسلامية كالعراق وأفغانستان...[18]، وتحذو إذ ذاك الدراسة سبلا تفي بأن تقدم في صيغة مقاربة حفرية أنثوروبولوجية (أنساقية).

ونحن نتطلع إلى قضية العبودية في أرض الإسلام فلا مناص من الحديث عن تشكل الهوية السياسية *La formation de l'identité politiqu*» في المنظومة الإسلامية، التي ينص عليها الخطاب القرآني، "على امتداد تاريخهم نجد أسرار مالكة، ملوكا، أمراء وحكاما من صنع الخيال يتنافسون أشد ما يكون التنافس من أجل تشبيب عوائد زمانهم، وتكييفها مع ما كانوا يتوهمون أنهم وصلوا إليه من مسلكيات رقيقة ومرهفة، بعد الأمويين والعباسيين والأندلس، قام العالم العربي الذي يغط في نوم عميق، بالدفع بكل المسلكيات الشعبية الموسومة بالعفوية، وكل أشكال المهمشات الجنسية وأنواع الخلق المسلكي نحو منطقة الصمت"[19]، ويضيف شبل في محاولة لخلخلة ثوابت المنظومة السياسية الإسلامية المتراكمة على نحو عميق وغير مطروق ليتأكد من أن تلك المهمشات قد " انتهى بها تبعثرها إلى أن تصبح أشياء غابرة أو موغلة في البعد. من هنا نستنتج أن الانزياحات الجنسية ليست محض ابتداعات خرجت من قصر الملوك وبلاط الأمراء"[20]، في مقابل ذلك نجد استمرارية لنزوع آخر اتخذه في ما بعد مفهوم الخليفة، كون هناك نوع من التوجيه المعرفي من قبل السلطة يدعو إلى تفكيك للاوعي الإسلام، وهو مفهوم آخر لمالك شبل، فلا ضرر من البحث عن الخيط الرابط بينهما شأنهما شأن باقي المفاهيم في المدونة، حتى إذا استشكلت المسألة في إدراك الغاية الفكرية التي لطالما سعى إليها شبل إزاء تلك المحنة الهواتية التي ظلت تراوده على الدوام، ولم تتوقف لديه عند حد التنظير والاكتفاء بصياغة المفاهيم، بل يحاول أن يجعل ديدنه هو التعجيل في التفتيش عن المكاسب التي من شأنها أن تقوض للدارس الخوض في قلب الوعي وإحداث ابدالات مفاهيمية على مستوى المداخل الكبرى للثقافة العربية، فأن يتحدث الباحث عن العبودية فليس بوسعه أن يستغني على الحديث عن قيم الحرية والإنسانية والإنصاف.فحينما يتكلم إذن عن الرق في القرآن[21] سيجد سبيلا إلى قراءة وضعية سوسيولوجية عميقة، وهي جدلية السيد والعبد التي كانت بعد ظهور التشريع الإسلامي محل سجال بين مناوئين للأحكام الصادرة بشأنها وبين منتصرين للظاهرة القرآنية، على أساس أن الإسلام لم يجد حرجا في الحفاظ على بعض أبعاد المزاج التجاري بل هو يعدله في تقنين العلاقة بين رؤساء الأموال والعبيد عبر تسيير تجارة الرق وفرض اصطلاحات مغايرة وفتح أفق الحرية عبر تشريع حد عتق الرقبة المرتبط بالذنب والضمير، ومن ثم فهذا الحد يقوض عنف العبودية ويحمي الحق في الحرية. كما يجد شبل " أنه بالرغم من أن الإسلام يجيب على الجزء الأكبر من القضايا التي تطفو على سطح المجتمع، إلا أنه لا يختزل لوحده المجتمع برمته. فهذا المجتمع متشدد إلى حد كبير إزاء العلامات الدالة على المهمش (جنسيا كان أو خلافه)"[22]، ولذلك كان لابد من مراجعة النص الموازي للنص الديني لأجل أن يجيب عن إشكالات المجتمع الإسلامي، الذي لم يتبوأ المكانة لمعضلاته إلا في اجتراراها دون السعي إلى إخراجها من الغرفة المظلمة التي تركت فيها قضايا الإنسان وعلاقته بالدين، حينئذ أمكنه أن يساءل النصوص المشبعة بالثقافة الإسلامية لأجل مخاطبة جميع العقليات.

ثالثا: ترجمة القرآن؛ فهما / تأوّلا /ضيافة

لابد إذن من مراجعة المسألة اللغوية في الحديث عن قضية الترجمة بما هي ضيافة للتراث الإسلامي من قبل مالك شبل في ثقافة مغايرة، من خلال اللغة الفرنسية التي كتبت بها مدونته والنصوص التي شكلت المرجعية لدى الدارس، غير أن التأسيس الفكري الذي حاول عبره أن يشغل خصوصية التداولية التي تحدث من خلالها وفيها عن النص الديني لم يتفرد به شبل بذلك، إلا أنه والحال هذه يبدو أننا في حاجة إلى العلم بأن أيما مقاربة للترجمة يبدو أنها في حاجة ملحة إلى مراجعة قضية مهمة للغاية، حيث إذا اقتضى الأمر أن يوسم العمل الترجمي بالمقاربة الهرمنيوطيقية فليس من الغريب أن يمر حسب غادامير "بثلاثة أبعاد: بعد الفهم وبعد الفكر وبعد التأويل، لتصبح الترجمة والأمر كذلك عبورا فكريا من لغة إلى أخرى، وحوارا ثقافيا بوساطة الفهم والتأويل، أو قل نصل عبرها والقول لهانس جورج غادامير إلى تحقيق أدبيات الحوار الهرمينوطيقي"[23]، ومن هنا يجدنا المفكر بحاجة ماسة إلى السعي المستمر عبر مقاربته من خلال المشاركة في الوعي التأويلي، بوضع اعتبار للخصوصية اللغوية التي لم تقصه من الثقافة بقدر ما أدرجته ضمنها هذا إذا أدركنا جيدا تقليص الحدة الإيديولوجية فنقترب خطوة لجعلها إشكالية في قراءة التفاهم والتفّهم. أليس "العالم شيء 'بين ذاتي' وعبر شخصي وكذلك اللغة ولما كانت اللغة مصنوعة لتلاءم العالم فهي مهيأة للعالم

وليس لذاتيتنا، بهذا المعنى وليس بالمعنى العلمي تكون اللغة شيئا موضوعيا، العالم إذن الفهم المشترك بين الأشخاص، والوسط الحامل لهذا الفهم والشيء الذي يتيحه ويجعله ممكنا هو اللغة...العالم أرض مشتركة يميزها كل شخص وتربط بين كل من يتواصل في إطارها، ومن حيث أن الفضاء المفتوح الذي يعيش فيه الإنسان هو مجال الفهم المشترك الذي تخلقه بوصفه عالما من البين إذ أن الإنسان يعيش في اللغة"[24].

ونحن نحاول أن نتقصى إشكالية فهم اللغة أولا ومعضلة الاختلاف الجوهري والذي يحول في غالب الأحيان دون أن تكون مقتدرة اللغة الأخرى، أو على استعداد كاف لمواجهة تحديات التفاوت الثقافي والعدة التي تلفظ بها النص أول الأمر، ومن هنا يجد المترجم ذاته والحال هذه مدفوعا نحو المساهمة في استمرارية النصوص وانتقالها بين ثقافات مختلفة، يتعين علينا بسط الحلقة الرابطة بين هوية كل منها، ويكون لزاما حينها الإشارة إلى أن عملية الترجمة أمام الدافع الذي مكنها من التطور "هو البحث المقارن في التغيرات والاختلافات القائمة بين الترجمة والأصل، وهو البحث المتمثل في مقدار تكافؤ نص الوصول قياسا بنص الانطلاق"[25]، آنئذ ليس يمكن الإقرار بالمدى الذي يقلص فيها المفكر حدة الفوارق حينما يكون بصدد نص ديني، وهذا لم يغب عن ذهن مترجمنا بطبيعة الحال. مع العلم أنه لم تكن ترجمة مالك شبل الوحيدة للقرآن بل سنجد العديد من النسخ الغربية التي لا تقتصر على ثقافة بعينها، بل تبرز تعدد المزاج الفكري الذي أودعه القرآن في كل القراءات على تماثلها وعلى اختلافها، وكل ونظرته إلى هذا النص الديني، الذي لا يتوانى مالك شبل في أكثر من موضع بوسمه بأنه ذا طبيعة حداثية موجودة بالفعل.

غني عن البيان أن إشكالية تقديم قراءة في مشروع الترجمة لدى مالك شبل من الصعوبة بمكان، مع العلم أن العديد من القراءات قد أحدثت نقلة فعلية في فهم هذه العملية في التجارب السابقة عبر التاريخ، والملاحظ أنه استنفذ العديد من القراءات حول الفهم وآليات تأويل الخطاب القرآني، ولأجل حدة الاختلاف الذي قد يقع في فهم النص المترجم يحاول مالك شبل أن يجدد ميثاقه مع القارئ الغربي عن طريق وضع مقدمة في تأملات أولية لترجمته الجديدة[26]، كما يصر بشدة على أن أي شخص يفهم اللغة العربية يعرف أنه من الصعب للغاية فهم القرآن وأن ترجمته تعتبر تحديا حقيقيا. علاوة على ذلك يعود مرة أخرى ليؤكد أنه لا يترجم القرآن على أنه عمل علماني بل إن سعيه موجه نحو البحث عن سبل الفهم ولهذا يقر قائلا: "نفسر فقط الأفكار، ونحاول أن نفهمها، وإذا لزم الأمر، لإعادة قراءتها إلى قراء لغة أخرى. وهذا هو السبب في أن أي تفسير جديد للقرآن يجب أن يكون قادراً على الاعتماد على الترجمة التي تأخذ في الاعتبار أحدث الأبحاث التي أجريت في المجالات المتعلقة بتحليل النصوص: أصل الكلمات العربية القديمة، والمعرفة الكاملة للتقاليد. في وقت الوحي والفهم المتقدم لأفكار التفسير"[27].

ويحاول مالك شبل أن يصعد من شدة الصعوبة التي يتحمل عناءها المفسر أمام نص على غير مثال؛ تقع الصعوبة على جميع الأصعدة التي تطالب القارئ بمزيد من الفهم في كل وضعية تبدو الكلمة ذات محمول دلالي غير الذي يتبعها في سياق غيره "من المفهوم أن تفسير أفكار القرآن هو شركة ذات مزالق دلالية التي يجب تجنبها أو تقييدها. في بعض الأحيان، لا يمثل ذلك سوى صعوبات بسيطة في فهم كلمة أو مفهوم أو فكر. في أماكن أخرى، سياق الوحي الذي يبقى غامضًا وغير دقيق"[28].

وفي سياق آخر لا يتوقف مالك شبل عن اعتبار أن بنية بعض الآيات في اللغة العربية تجعل من الممكن الانتقال من صيغة الجمع إلى المفرد، ومن صيغة المفرد إلى صيغة الجمع، الأمر الذي يطرح مشاكل الترجمة، ومن الخصائص الأخرى للمفردات القرآنية جمع الصفات المختلفة للمؤمن الجيد. تقدم الترجمة الجديدة للقرآن التي يقدمها هنا قراءة صحية للكتاب المقدس للإسلام. يحترم تماما روح القرآن وعقلية قرائه الطبيعيين، أي المسلمين ومن ثم يقر مالك شبل بصراحة أن هدفه "هو إظهار أن القرآن يمكن أن يدعم مسيرة التقدم العلمي، سواء من وجهة نظر أخلاقية أو أكثر مباشرة، سياسياً واجتماعياً. وعلاوة على ذلك ، كانت بعض الترجمات جيدة من الناحية التقنية في وقتها وراهنيتها، ولكن، بعد أن مضى أوانها، أصبحت الآن محرومة من النبضات الجديدة لتبقى غامضة"[29]، هذا النبض الذي سعى إليه مالك شبل بشدة وهو يحاول أن يجدد قراءة القرآن _ترجمته وتأويله_ والأهم من هذا كله هو تشكيل فهم حداثي له، في الوقت الذي يقرأ فيه بلغة مغايرة، ومن هنا يقر المترجم أن"هناك حداثة مهمة ترافق هذه الترجمة الجديدة للنص المقدس. أداة تقييم قوية لا غنى عنها: قاموس موسوعي للقرآن الكريم. هذا القاموس هو

الملحق التفاعلي لهذه الترجمة. يحتضن جميع جوانب المادة القرآنية في أبعادها الثلاثة الفقهية والتاريخية والتفسيرية. في الواقع ، إنه منجم ذهب لجميع الفروق الدقيقة الأخرى المدرجة في القرآن ، فضلا عن الاستعارات، والتعابير القديمة، وأهم المفاهيم والمضمون الواسع للسور"[30]. عندئذ أمكن المفكّر أن يفتش عن الرهانات التي يواجهها الإسلام أمام تحديات الراهن يسعى لمكانته في إطار عولمة التبادل البشري والتداول السريع للأفكار. آنئذ _والقول لمالك شبل_ يجب علينا الحفاظ عليها من هذه الديناميكية من يستطيع أن يصدق أنه سيكون آمنًا؟ "من أجل عدم ممارسة سياسة الإغفال الطوعي والتوحد ، سعيت إلى الطرق الممكنة لتماسك فهم العالم اليوم مع التعاليم القرآنية ، دون تشويه روح الوحي أو سوء فهم الحقائق المعقدة التي تؤثر على وجود المسلمين في العالم. وكان من حسن نية أعظم أنني تصرفت، قليلا في روح ما قاله غوته عندما كتب هذه الكلمات ربما فكر في القرآن: هذا الكتاب المقدس الذي، في كل مرة نأخذه، يصدنا مرة أخرى، ثم يجذبنا، يغرقنا في دهشة وينتهي بنا إلى المطالبة بالاحترام"[31]. هذا ولا ننسى ما يحيل دون أن تزيد الترجمة عن أن تكون خيانة و كثير ما اهتم المفكرون بهذه الأطروحة من مختلف الثقافات وباكراهاتها المعتادة، ومن خلال مالك شبل النموذج الفرانكومغابي الذي يعطينا صورة واضحة عن تملك لغة غير لغته، لاسيما أن التملُّك في معناه البسيط: "يفيد أنّ المترجم يقوم بتغييراتٍ بطريقةٍ واعيّة أو لا واعيّة، فيصبح...كلّ ترجمةٍ تملُّلك، سواءٌ كان جيّدًا أو رديئًا. وهذا التّملُّك بقدر ما هو نتيجة لإكراهٍ ما بقدر ما هو تأكيد لحرّية"[32].

وبناء على المفهومين التأويل والحوار يصل هانس جورج غادامير Hans-Georg Gadamer إلى الجمع بين الفلسفة والترجمة من الوجهين الآتيين: أن كلاهما فهم تأويلي؛ ذلك أن التأويلات عند غادامير هي سمة شاملة للفلسفة بحيث لا تفك إحداهما عن الأخرى، فتكون الفلسفة عبارة عن تأويل لنصوص الماضي، كما أن الترجمة هي الأخرى تأويل... أن كلا الصناعتين فهم حواري أو قل تفاهم ذلك أن الفلسفة هي فهم يجتمع فيه الفكر إلى التراث ولا فكر لا تراث بغير لغة ومعلوم أن الوجود الحقيقي للغة هو وجود حواري، وأن التحاور الفلسفي هو تواجه جانبين هما النص التراثي والفيلسوف"[33].

أما عن معنى التّماهي مع المعطى النّظري لتلك اللغة المنقول عنها ؛فإنّه لا يختلف كثيرًا عمّا أسماهُ بول ريكور Paul Ricœurبـ: الضّيّافة اللغويّة؛ بما هي: "لذّة توطُّن في لغة الآخر بالاستقبال في بيته و الاستقبال في منزله الخاصّ"[34]. بل إنْ شئنا فالضيّافة بهذا المعنى هي مجازفة التّماهي وإرادة التّملُّك؛ وهو في ذلك يتكبد محنة المترجم وما يعتريه من صعوبات قاهرة في ترجمة المصطلحات وهي هم يشترك فيه جميع المترجمين، على الرغم من ذلك تدعو الضرورة العلمية إلى مجابهة هذه التحديات بمحاولة وضع مقابل لكل مفهوم أو مصطلح، مهما كانت طبيعته الاختصاصية أو خلفيته الإيديولوجية حينئذ يبدو موقف ايمانويل ليفيناسEmmanuel Levinas حينما يجعل "اللغة في جوهرها صداقة وضيافة"[35]، بما يحمل هذا القول من تجاوز يتعدى المدلول اللساني إلى التعبير عن ثقافة تتوطن في ثقافة أخرى، عبر مقاربة أنماط النصوص المختلفة التي تتشكل في منظومة أخرى عبر ظاهرة كبرى هي الترجمة، التي تطرح قضية فهم المستويات المجازيّة التي قد تحتملُها الآية الواحدة في النّصّ القرآني، كونه والحال هذه لا يكاد يخلوا من عنصر التّخييل الذي يجعل الباعث أقوى لهيمنة التأويل طلبًا لتقريب الفهم، فلا ضير من اعتقاد "الترجمة حقا نوع من الكتابة و التأويل".

أمّا إذا أدركنا أنّ أولى معضلات هذا العمل التّرجُمي هي هويّة النّصّ الوسيط و مدى مقدرته على إحقاق معنى الضّيّافة اللغويّة التي يتمثّل عزاؤها الوحيد في 'مَقدرة المترجم على التّماهي'؛ من حيث إنّ سعيهُ يكون لأجل تملُّك ثقافتين في ضيّافته، أو على الأقلّ، في سبيل ذلك يطرح مشكلة خطيرة تتمثل في ترجمة النص الديني، وهو على غير مثال كون تلك الكتابة التي تعكس الاتحاد الذي لا انفصام له بين المعنى والصوت، بين الدال والمدلول لكن ترجمة الأعمال الأدبية تطرح مشاكل من نوع آخر. إن للمترجم دورا غير ذلك الذي يناط به في العادة وهو أن يلعب دور الوسيط بين النص والقارئ، وهو بهذا يضطلع بدور محوري بين الثقافات والحضارات الإنسانية، وهذا ما يجعل الترجمة تأبى أن تكون عملية نقل من لغة إلى لغة إلى أن تكون عامل تأسيس لأنطولوجيا فهم الكائن البشري في التاريخ، أو بلورة معنى الوحي في إطاره المكتوب أمام فهم الكائن البشري الذي لا يتوقف عن

فعل الفهم فهم العالم وفهم نفسه، فحدود الترجمة إذا ليست قيودا بقدر ما هي انعتاقا نحو تحقيق الوظيفة العملية للنصوص ضمن التفاعل الحضاري الإنساني الذي يعد مدخل الهرمينوطيقا نحو العالمية.

وبكل جرأة تحاول كذلك هذه الترجمة ذات النزوع الحداثي تقليص المد السيكولائي الذي ما خلا يشكل أفق التفسير لدى كل من المنكفئين على الفهم الحرفي، الذي يأبى إلا أن يرسخ معنى أحاديا للنص القرآني، وهذا لا يجد اتجاهه مالك شبل أي غرابة في توضيح منه أن "الوضع الاقتصادي للجزيرة العربية قبل ظهور الإسلام، وفيها ظهر النص القرآني، يتبدى عند التحليل، أكثر تسامحا وأقل إلزامية مقارنة مع تلك الروح المدرسية التي يؤول البعض من خلالها، إن لم نقل يحنط أو يحاول ذلك على الأقل المقاصد البعيدة للنصوص القرآنية"[36]، ومن طرف بعض المستشرقين الذين لم يجدوا في النص على حسب تقديرهم ما يفي بمواجهة الاضطرابات التي تعتري الظواهر الإنسانية الأكثر تعقيدا، ومن هنا تبدو ترجمة قضية الجهاد ومفاهيم الرق ومعاني الحب القرآني، في حاجة إلى التدقيق وإلى التمكن من الثقافة العميقة للنص التي يتصدى لها مالك شبل من خلال إقراره بشدة بوضوح القرآن، بل إن إسفاره عن العديد من المعاني لا يحتاج إلا إلى الاعتراف بكونه غير معقد أو منغلق.

في الختام يبدو أن مالك شبل إذن يكتسب شرعيته الحداثية في قراءة القرآن من خلال تقديمه ترجمة له إلى اللغة الفرنسية، وهو إذ ذاك لا يجد مناصا من وسم مشروعه التنويري بالفهم الحداثي للنص الديني، ولأجل أن يفكك المعادلة التي تشكل مجمل رهان تلقي الخطاب الشرعي ضمن سيرورة كل مقاربة يقدمها الدارس للفهم كتأويل يجعل من معاندة النص وتمنعه انفتاحا يمنحه الحدث، وكذلك يتضح أن بض الإجابات التي يقدمها المشروع إن لم نقل أهمها على الإطلاق هي فهم قدرة الخطاب القرآني على الاستمرار، إذ لم يكن ليستمر في الوجود لو لم يتوفر على إجابات متكيفة مع العالم المحيط بنا في كل مناحيه[37]، وهذا ما يبدو الغاية التي سعى إليها في نقل روح الثقافة كما تقدم تأويلها من قبل المفكر مالك شبل.

الهوامش:

[1]محمد أركون، قراءات في القرآن، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت /لبنان، ط1 ، 2017، ص192.

[2]هاشم صالح، الانسداد التاريخي، لماذا فشل مشروع التنوير في العالم الإسلامي؟، دار الساقي، بيروت/ لبنان، ط1، 2007، ص149.

[3]المرجع نفسه، ص149، 150.

[4]المرجع نفسه، ص147.

[5]المرجع نفسه، ص147.

[6]المرجع نفسه، ص147، 148.

[7]المرجع نفسه، ص148.

[8]المرجع نفسه ، ص148.

[9]المرجع نفسه ، ص149.

[10]مالك شبل، قاموس الرموز الإسلامية، شعائر، تصوف وحضارة ، تر: أنطوان إ. الهاشم، دار الجيل للنشر والطباعة والتوزيع، ط 1، 2000 ، ص04.

[11]المرجه نفسه، ص05.

[12]المرجع نفسه، ص05.

[13]المرجع نفسه،ص05.

[14] Malek chebel, *13 C ontes Du Coran ET L'islam*, flammarion jeunesse, 2007, p18

[15]مالك شبل، قاموس الرموز الإسلامية، ص85 ،86. .

[16]المرجع نفسه، ص85 ،86.

[17]Malek chebel, *Dictionnaire amoureux de l'islem,* p292

[18] Malek chebel,*L'Esclavage en Terre d'Islam* ,un tabou bien gardé , fayard,2007, P 33, 34 .

[19] مالك شبل، الجنس والحريم روح السراري، السلوكات الجنسية المهمشة في المغرب الكبير، تر: عبد الله زارو، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء / المغرب، د ط، 2010. ص19.

[19] Malek cheble ,*l'imaginaire arabo- musulman ,* presses universitaires de France, 1re édition ,1993 ,p84,

[20]مالك شبل، الجنس والحريم روح السراري، ص19.

[21]Malek chebel, *L'Esclavage en Terre d'Islam* ,p297

[22]مالك شبل، الجنس والحريم روح السراري، ص19.

[23]عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، منشورات الاختلاف، الجزائر ، ط1، 2008، ص103 .

[24]عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، رؤية للنشر والتوزيع ،ط1، 2007، ص342.

[25]حسان راشدي، بول ريكور والترجمة،الترجمة وظيفة إنسانية ، مجلة التواصل في اللغات والثقافة والآداب ، العدد31، سبتمبر 2012، ص39.

[26] *le Coran Traduction avec malek Chebel* ,f*ayard* ,p12 .

[27]*ibid, P13*

[28] *ibid*, p13

[29] *ibid , p14*

[30]*Ibid, p14*

[31]*Ibid, p14*

[32]بول ريكور، عن الترجمة ، تر: حسين خمري، منشورات الاختلاف ، الجزائر العاصمة، ط1، 2008، ص26.

[33]، طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة،ج1، الفسلفة والترجمة، ص111،110.

[34]بول ريكور، عن الترجمة، ص 24.

[35]جاك دريدا، أحادية الآخر اللغوية، تر: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف،ط1، الجزائر ، 2008 ، ص117.

[36]مالك شبل، الجنس والحريم روح السراري، ص17.

[37]المرجع نفسه، ص17.

_ قائمة المصادر الراجع:

_ بول ريكور، عن الترجمة ، تر: حسين خمري، منشورات الاختلاف ، الجزائر العاصمة، ط1، 2008.

_ جاك دريدا، أحادية الآخر اللغوية، تر: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف،ط1، الجزائر ، 2008 .

_ حسان راشدي، بول ريكور والترجمة،الترجمة وظيفة إنسانية ، مجلة التواصل في اللغات والثقافة والآداب ، العدد31، سبتمبر 2012.

_هاشم صالح، الانسداد التاريخي، لماذا فشل مشروع التنوير في العالم الإسلامي؟، دار الساقي، بيروت/ لبنان، ط1، 2007.

_عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، رؤية للنشر والتوزيع ، القاهرة/ مصر، ط1، 2007.

_عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، منشورات الاختلاف، الجزائر ، ط1، 2008.

_ مالك شبل، قاموس الرموز الإسلامية، شعائر، تصوف وحضارة ، تر: أنطوان إ. الهاشم، دار الجيل للنشر والطباعة والتوزيع، ط 1، 2000.

_ شبل مالك، الجنس والحريم روح السراري، السلوكات الجنسية المهمشة في المغرب الكبير، تر: عبد الله زارو، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء / المغرب، د ط، 2010.

_le Coran Traduction avec malek Chebel ,fayard, paris, 2009.

_Malek chebel,*13 C ontes Du Coran ET L'islam*, flammarion jeunesse, 2007.

_Malek chebel*, Dictionnaire amoureux de l'islem*, plon, paris, 2004.

_Malek cheble ,*l'imaginaire arabo- musulman ,* presses universitaires de France, 1re édition ,1993 .

_Malek chebel,*L'Esclavage en Terre d'Islam* ,un tabou bien gardé , fayard,2007.