المقاربة الحداثية الأركونية للوحي : فاتحة الكتاب نموذجاً"

د، حامد رجب عباس
جامعة القاهرة – مصر

الملخص:

تسعي هذه الورقة للوقوف على المقاربة الحداثية للمفكر الجزائري محمد أركون لظاهرة الوحي ، وتحاول الدراسة التوقف على أهم الضوابط والمرتكزات التي حكمت أركون في تناوله لظاهرة الوحي ، كما تعرضه لآلية تطبيق أركون للألسنيات الحديثة على فاتحة الكتاب والاستفادة منها ، حيث عمد أركون لتجاوز القراءة الشعائرية الطقسية والقراءة التفسيرية الكلاسيكية لفاتحة الكتاب لينتقل إلى ما أطلق علية "البرتوكول الألسني النقدي" والذى قدم من خلاله قراءة ألسنية نقدية للتفاسير الكلاسيكية التى تناولت فاتحة الكتاب ، كما تبع ذلك التحليل الألسني بتحليل تاريخي وأنتربولوجي للفاتحة ، وقد حاولت الورقة الوقوف على ملامح هذه القراءة الأركونية وانتهت لتقديم عدد من الملاحظات النقدية حولها..

لا تنفك المقاربة الأركونية لفاتحة الكتاب عن سائر مقارباته لظاهرة الوحي فى كليتها

، ومقاربته للنص الإسلامي المقدس (القرآن) ، حيث قام أركون بتطبيق "التحليل الألسني" على القرآن الكريم في كتابه "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني" ، فتعرض لسورتي الفاتحة والكهف، وقام بتحليلهما تحليلاً ألسنيا ،

وفي عدد من كتبه الأخرى إشارات إلى هذا الأمر. وكان أركون قد سَلَكَ هذا المنهج في تعامله مع القرآن منذ أوائل السبعينات ، يقول: "لقد شرعت في تطبيق إشكاليات ومناهج اللسانيات والسيميائيات لتحليل الخطاب القرآني منذ أوائل السبعينات من القرن الماضي."

وتنطلق مقاربة أركون للخطاب القرآني من تحديده للمكانة المعرفية للوحي ، فإذا كانت القراءة التقليدية الأرثوزكسية تموضع الوحي ضمن مكانة معرفية مؤداها "أن القرآن هو عبارة المرجع الأعلى والنهائي لكل البشر فى كل زمان ومكان ، وهو يتعالي على أى نمط من أنماط ما ندعوه اليوم بالتاريخية ، ولا يتأثر بها على الإطلاق" ، فإن مثل هذا التصور وإن ظل مقبولاً فى العصور الوسطي ، إلا أنه لم يعد مقبولاً فى السياقات المعاصرة المتعددة الثقافات كما لم يعد مقبولاً لدي أركون فى قراءته الحداثية للقرآن . فما هي ملامح المقاربة الأركونية الحداثية المقترحة للقرآن؟ وما هي ركائزها وضوابطها؟ وماهي آلياتها؟ وكيف تبلورت هذه المقاربة فى قراءته لفاتحة الكتاب؟ ما الأثر الاستشراقى أو التراثي أو الحداثي فى مقاربة أركون لفاتحة الكتاب؟ وهل ثمة ابتكار فى المعالجة الأركونية لفاتحة الكتاب إن على المستوى المفاهيمي أو الأداتي؟

وتحاول الورقة الإجابة على هذه التساؤلات من خلال العناصر التالية:-

أولاً: القراءة الأر كونية للوحي: الضوابط والمرتكزات.

ثانياً: القراءة الأر كونية لفاتحة الكتاب.المقاربة الحداثية الأركونية للوحي : فاتحة الكتاب نموذجاً"

ثالثاً : ملاحظات نقدية حول القراءة الأركونية للفاتحة.

أولاً:القراءة الأر كونية للوحي: الضوابط والمرتكزات:-

أعلن أركون أنه لا يسعي من خلال قراءته الحداثية للقرآن إلى بلورة نظرية لاهوتية حديثة للوحي ، تمكن المثقف المؤمن من إقامة توافق وانسجام بين إيمانه وأزمة المعنى التى تهيمن على المشهد الثقافي المعاصر ، لأنها مهمة صعبة لم يتم التهيؤ لها من قبل الفكر الإسلامي خلال القرن التاسع عشر ، على عكس ما حدث للمسيحية الكاثوليكية والبرتستانتية ، التى كانت قد أجبرت خلال القرنين الثامن والتاسع عشر على استيعاب المعرفة العلمية المتراكمة من قبل العلوم الإنسانية والاجتماعية . ولذا كان طموح أركون هو إعادة أشكلة مفهوم الوحي لكي يصبح واسعاً كما كان عليه الأمر فى بدايته وذلك انطلاقاً من المثال الإسلامي لأنه فى نظر أركون

الأكثر إهمالاً من قبل المسار اللاهوتى السائد داخل الفكر الغربي (اليهودي – المسيحي).[1]

وكان أركون قد حدد ضابطين أو هدفين يجب على القارئ بلوغهما ليخوض مغامرته مع النص الديني ويستطيع إنجاز قراءة حداثية له ، **أولهما** : يتعلق بالمعرفة العلمية التى ينبغي أن يتزود بها القارئ ، وخاصة فى مجال اللسانيات والسيميائيات ، حيث انعدام الأرضية المفهومية والمعرفية الخاصة بالعلوم الأنسانية فى اللغة العربية ، أما **الهدف الثاني** : فيتمثل فى تدريب القارئ على التمييز بين "التفسير الديني" و"تحليل وتفكيك الخطاب الديني" فالأخير يهدف وفق القراءة الأركونية إلى إبراز الصفات اللسانية وآليات العرض والتبليغ والإقناع والمقاصد المعنوية الخاصة بما يسميه "الخطاب النبوي" ، كما يتبني تحليل الخطاب الديني تساؤلات الإنثربولوجيا الدينية والثقافية والاجتماعية للتعرف على المفاهيم والتصورات وطرق التأصيل للمعاني والعقائد التى تتأسس عليها جميع الأديان المعروفة فى تاريخ المجتمع البشري.[2]

ويمكن الوقوف على مجموعة من المبادئ التى تتحكم فى قراءة أركون الحداثية للقرآن:

أولها : التمييز بين مستويين من الوحي المستوى الأول النموذج المثالي الأعلي للكتاب أو "أم الكتاب" وهذا النوع من الوحي موجود فى اللوح المحفوظ أو فى كتاب سماوي ، وهذا الكتاب السماوي تلقى عنه النبي القرآن كما تلقي سائر الأنبياء والمرسلين رسالتهم ، أما المستوى الثاني فهو يتمثل فى المدونات النصية الرسمية المغلقة أو الطبعات الأرضية كما يسميها أركون وهذا المستوى الأخير من الوحي هو ما يخضعه أركون لتقنيات التأويل والتفسير ومنهاجيات البحث اللساني والسيميائي.[3]

ثانياً : إذا كان النص القرآني "المصحف" يشكل بالنسبة لأركون "مدونة نصية رسمية مغلقة" أى منتهية أو محصورة ومحددة بعدد من الآيات وناجزة ومكتملة من حيث صيغة التعبير وصيغة المضمون ، فإنها فى الوقت ذاته تعد مفتوحة ومنفتحة على السياقات الأكثر تنوعاً والتى تنطوي عليها كل قراءة أو تأويل.[4]

ثالثاً : اعتبر أركون النص القرآني جزءاً من التراث وليس مفارقاً له أو متعالياً منفصلاً عنه أو مصدراً له ، كما تذهب لذلك مواقف فكرية أخري فى تعاملها مع القرآن ، يقول أركون :" إن ما كان قد قُبل وعُلّم وفُسّر وعِيّشَ عليه بصفته الوحي فى السياقات اليهودية والمسيحية والإسلامية ، ينبغي أن يُدرّس أو يقارب منهجياً بصفته تركيبة اجتماعية لغوية مدعّمة من قبل العصبيات التاريخية المشتركة والإحساس بالانتماء إلى تاريخ النجاة المشترك لدي الجميع".[5]

رابعاً : إذا كانت المقاربة الأركونية الألسنية السيميائية للوحي تعلق أو تعطل الأحكام اللاهوتية التى تقول بأن الخطاب القرآني يتجاوز التاريخ[6] ، فإنها فى ذات الوقت لا تسقط تلك الأحكام ولا تتجاهلها أو تحذفها كما فعل علماء الألسنيات والتاريخ المعاصرون لأركون ، بحيث تم إحلال التفسير الوضعي العلموي محل غيره من دون أن يعوا أن النص الديني يعد مرجعية وجودية إجبارية بالنسبة للمؤمنين.[7]

خامساً : النص القرآني يقوم على بنية رمزية مجازية لدي أركون بخلاف ما يري المفسرين التقليديين الذين يتعاملون معه كبنية حرفية منطقية ، وهذه البنية الرمزية المجازية تجعل للنص القرآني معان منفتحة علي التعدد والتنوع ، ومن ثم تتيح تجاوز سياجات المفسرين المغلقة التى تسجن النص داخل "أنظمة من

ظلال المعاني والدلالات الحافة المسجلة فى اللغة ، والمؤبدة فقط فى أوساط مستخدمي هذه اللغة الذين يستطيعون وحدهم العثور على الأصل التاريخي والمعنوي للقيم المرَسْمَلَة والموظفة فى الرموز والعلاقات".[8]

سادساً : لم يفاضل أركون بين أياً من المدارس اللسانية المختلفة كما لم يخضع لأي مدرسة لسانية دون غيرها ، إذ أن مدارس علم الألسنيات مازلت بالنسبة إليه فى طور التشكّل ، لذلك قرر أن يترك مصير ومضمون كل قراءة وتوجهها ، مفتوحة ومشرّعة على أكثر من تساؤل وتأويل.[9]

سابعاً : المقاربة الأركونية شانها شأن أية مقاربة ابستمولوجية تشكل جهداً متواصلاً لتجاوز الإكراهات البيولوجية – الفيزيائية والاقتصادية والسياسية واللغوية ، كما أنها محاولة للخروج المتكرر خارج حدود السياجات المغلقة التى يشكلها كل تراث فى مرحلة بلورته المكثفة ، وهذا الخروج كما يصفه أركون متكرر/لامتناهي ، يتوافق مع مسارين في آن معا : " مسار الصوفي الذي يقوم بحركة روحية لا تستقر فى أي مرحلة من مراحل السلوك نحو الله ، ومسار الباحث الذي يتخذ البحث العلمي كممارسة نضالية . بمعني أنه يرفض ابستمولوجياً التوقف عند حل معين مهما حقق من نتائج . فهو يعتبر الخطاب العلمي بمثابة حل تقريبي مؤقت ، أى أنه مدعو إلى تجاوزه فى مرحلة لاحقة"[10] ومن ثم فالحقائق أو النتائج التى يتم التوصل إليها أو تلك التى يتم الكشف عنها بعد هذه المقاربة لا تعدو أن تكون نسبية ومؤقته.

وإذا كانت تلك أهم المبادئ التى حكمت العقل الأركوني فى قراءته للنص القرآني ، فإن **الأداة** التى اقترحها أركون لإنجاز قراءته الحداثية للقرآن هى **العقل الاستطلاعي** المستقبلي المنبثق ، وهو يختلف عن جميع الأشكال الابستمولوجية التى اتخذها العقل سابقاً فى جميع السياقات الثقافية بما فيها العقل التكنولوجي/العلمي/التلفزي المهيمن على الغرب . ويعمل هذا العقل فى ظل ثلاثة برتوكولات متداخلة ومتفاعلة :برتوكول القراءة التاريخية – الانتربولوجية ، برتوكول القراءة الألسنية – السيميائية ، برتوكول القراءة اللاهوتية – التفسيرية.[11]

ثانياً: القراءة الأركونية لفاتحة الكتاب:-

بدء أركون قراءته لفاتحة الكتاب بـ **"برتوكول القراءة الطقسية"** أو الشعائرية التعبدية ، وهي قراءة يكرر فيها المسلم الكلمات المقدسة لفاتحة الكتاب ويعيد تحيين أو تجسيد اللحظة التدشينية التى تلفظ فيها النبي بكلمات الفاتحة لأول مرة ، ومن ثم يستحضر الحالة العامة للخطاب والمواقف الشعائرية كما يستبطن التعاليم الموحي بها والمكثفة فى آيات الفاتحة السبع. وبعد هذه القراءة تعرض أركون **"للبرتوكول التفسيري"** ويتمثل فى كل القراءات والتفاسير التقليدية التى تناولت الفاتحة ، واعتبرت نفسها جاهزة ونهائية ، وهذه التفاسير كلها – كما يرى أركون – ينبغي أن تُخْضَع لتحري طويل وصعب وحفر أركيولوجي كامل عن المعني ، وأمر كهذا فى غير مقدور أركون. وهذا ما جعل أركون ينتقل مباشرة إلى البرتوكول الثالث ، والذى أطلق عليه **"البرتوكول الألسني النقدي"** ، والذى حاول من خلاله أركون أن يقدم قراءة ألسنية نقدية للتفاسير الكلاسيكية لفاتحة الكتاب ، يقول أركون : " أما البروتوكول الثالث والأخير للقراءة فهو ذلك الذي سنحاول اتباعه، وبما أننا لا نملك تسمية أفضل، فإننا سندعوه بالبروتوكول الألسني النقدي، وسوف

تكون قراءتنا ألسنية أو لغوية أولاً لأنها تهدف بقدر الإمكان إلى تبيان القيم اللغوية المحضة للنص، ولكنها ستكون نقديةً أيضاً بمعنى أن كل ما سنقوله لن تكون له إلا قيمة استكشافية أو افتراضية في نظرنا"[12]

ومن خلال هذا البرتوكول "الألسني النقدي" سيقدم أركون تحليل ألسني أولاً ثم يتبعه بتحليل نقدي تاريخي وأنثروبولوجي للفاتحة.

أولاً : التحليل الألسني:-

استطاع أركون من خلال استثماره لأدوات التحليل الألسنى لآيات الفاتحة من القيام بتحليل نحوي أو قواعدي ، حيث درس **صائغات الخطاب ومشكلاته** (كشبكة الضمائر والعلاقات فيما بينها ، والمعرفات ، والأسماء والأفعال ، والنظم والإيقاع ، والنموذج العاملي أو الفاعلي..) باعتبارها تفسر آليات الاشتغال النحوية والمعنوية لفاتحة الكتاب كجزء من النص المقدس"القرآن".

فالمعرفات بـ"ال" فى آيات الفاتحة لها وظيفتين ، الأولى يمكن الوقوف عليها من كلام المفسرين الكلاسيكيين كـ"فخر الرازي" فى تفسيره الكبير لـ "الحمد لله" فى فاتحة الكتاب ، وهي التعميم فى الزمان والمكان ، يقول الرازى :"إنه تعالي لم يقل (أحمد الله) ولكن قال (الحمد لله) ، وهذه العبارة الثانية أولي لوجوه أحدها : أنه لو قال (أحمد الله) أفاد ذلك كون ذلك القائل قادراً على حمده ، أما لما قال (الحمد لله) فقد أفاد ذلك أنه كان محموداً قبل حمد الحامدين ... فهو تعالي محمود من الأزل إلى الأبد بحمده القديم وكلامه القديم" . أما الوظيفة الثانية للمعرفات فهى التصنيف فى التراكيب اللغوية ، كما فى (الصراط المسقيم ، الذين أنعمت عليهم ، المغضوب عليهم ..) فهذه كلها عبارة عن مفاهيم أو أصناف لأشخاص محددين بدقة.[13]

وفي تتبع أركون **لشبكة الضمائر** فى آيات الفاتحة وظف المفهوم الألسني "مفهوم العامل "[14] واستثمر جهود "جريماس "[15] السيميائية فى التحليل النصي كما استفاده من "النموذج العاملي"[16] كما صاغه "جريماس" لما له من ممكنات وأدوار تتجاوز ما يمكن أن يقوم به الفاعل فى السياق اللغوي ، ففي تحليل أركون لـ"الحمد" فى فاتحة الكتاب والجدلية القائمة بين القائل والمُرسِل ، يقول أركون:"هكذا نصل إلى نموذج عاملي حيث يكون الله فيه هو العامل المرسِل للنعم ، والذى يستقبل فعل الحمد والشكر ، أما القائل فهو العامل الذى تُرسل إليه النعم ، والذى يرسل فعل الحمد والشكر إلى الله. وهكذا نرى أن مفهوم العامل يلبي بالفعل تلك الحاجة التى تدفعنا إلى تعيين جملة من الوظائف النحوية والمعنوية المنجزة من قبل فاعل واحد أو ذات واحدة"[17]. لكن الإشكال هنا أن أركون بعد توظيفه للنموذج العاملي ، والذى يوضح بجلاء مصدرية النص (الفاتحة) إلا أن أركون ينتهي لنتيجة غريبة لا تتوافق مع النتائج التى يقرها النموذج العاملي ، يقول أركون : " ينبغي أن نعلم أن لا توجد فى النص أية علامة قواعدية دالة على هوية المؤلف"[18] ويستدرك بأن فى باقي النص القرآني ما يشير إلى ذلك من قبيل "قل ، إنا ، نحن ، أنا"[19].

أيضا وقف أركون على **الأسماء** الواردة فى الفاتحة واستدعى مفهوم ألسنى لتناولها "المفاهيم الأصلية" وعرفها بأنها تلك "التى إذا ما اختزلت إلى جذرها المعنوي تفلت من التمفصلات المنطقية والصرفية التى تدخلها التحديدات التقنية إلى الكلمات أو المفاهيم

المشتقة . وبالتالي فإن هذه المفاهيم الأصلية تحيلنا إلى كونية اللغة .. إنها تقدم معياراً صلباً من أجل تحديد تيبولوجيا للخطاب القرآني ، وللخطابات بشكل عام"[20] ومن تلك الكلمات البدئية/الأصلية التي وقف عليها أركون فى الفاتحة " أسم الـ - لاه ، حمد ، رب ، يوم ، دين ، صراط" ، إلا أن أركون لم يستمر فى بحثه للكشف عن المعنى والدلالات التى تستدعيها هذه المفاهيم الأصلية ، لأن مثل هذه المهمة تتطلب أولاً : ربط هذه المفاهيم بالبنى الإيتيمولوجية (أو الأصلية) للمعجم العربي ، وثانياً: تقييم التحولات المعنوية التى طرأت عليها داخل النظام اللفظي أو المعجمي المستخدم من قبل اللغة القرآنية ، وأمر كهذا فى غير متناول أركون لأنه لا يمتلك نصوص موثوقة تعود إلى نفس فترة القرآن كي يقوم بعملية المقارنة.[21]

وإذا كان أركون قد حاول من خلال صائغات الخطاب ومشكلاته على النحو السابق تفكيك بنية الكلمة ووضعها النحوي عبر توظيف "النموذج العاملي" ، فإنه انتقل بعد ذلك إلى **بنية التركيب** أو العبارة فقسم الفاتحة إلى إحدي عشر عبارة أو ملفوظة ، أربع وحدات للقراءة القاعدية[22] ، وسبع ملفوظات إخبارية[23] . وهذا التقطيع يستدعي "التحليل التوزيعي" كما يستدعي جهود "المدرسة التوليدية التحويلية" . فالنظرية التوزيعية في اللسانيات الحديثة ، أسهمت بفضل جهود بلومفيلد (Ploomfield) وهاريس (Z. S. Harris) في دراسة قواعد الجمل ، وتحليلها بوصفها وحدات ممكنة في لغة معينة بمعنى يجب أن تتوافر فيها القابلية للتحقيق ، ومثلت جهود "المدرسة التوليدية التحويلية" بدورها امتداد وإضافات لجهود رواد التحليل التوزيعي ، وكان لـ "نعوم تشومسكي" دور محوري من خلال كتابة الشهير " مظاهر البنى التركيبية " فى التحول من اللسانيات الوصفية التى تقتصر على الدراسة الوصفية لمستويات اللغة (الصوتية والصرفية والنحوية والتركيبية) إلى التفسير والتحليل لتركيبة البنية اللغوية ، وتحويلها من بنية عميقة إلى أخرى سطحية معتمدا على مقدرة المتكلم ، ومعرفتة بقواعد لغته . لأن متكلم اللغة في رأي "تشومسكي" ، هو أساس الدراسة اللسانية ، لأنه قادر على إنتاج عدد لا محدود من الجمل[24].

فرأى أركون أن ما طرحه اللسانيين يتشابه مع ما ذكره علماء النحو العربي كما يتوافق مع الممارسة الدينية الاسلامية ، ويقدم أركون مثالاً لذلك أن "العبارتين النواتين الأوليتين يتم تداولهما فى مناسبات كثيرة من دون توسعها المعنوي ، فمثلا يلفظ المسلم العبارة الأولى (بسم الله) فى بداية الأكل والعبارة الثانية (الحمد لله) فى نهايتها".[25]

كما 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 ، النغم)"[26] ، ثم يشير إلى غزارة التراث العربي وغناه بأدبيات النظم والإيقاع وبعلم القراءات الذى يقدم تقنين صوتى للخطاب القرآنى ، لكن ما تزال هذه الأدبيات بحاجة إلى دراسة علمية جادة بحسب أركون.

ثانياً :التحليل النقدي:-

انتقل أركون للتحليل النقدي بعد تجاوزه "اللحظة اللسانية" والتى اعتبرها لحظة تقشفية تلجم الباحث وتجبره على ترك منافذ للمعاني والدلالات المتعددة التى كان قد فتحها ، ومن ثم فالحظة أو العلاقة النقدية هى استمرار للحظة

اللسانية أو استثمار لها وللمنافذ التى فتحتها ، بحيث تمكن الباحث من العودة المستمرة للنص ك "مادة علائقية" أى لتلك العلائق التى يعتقد القارئ/الناقد أنه قادراً على تعاطيها مع النص ، ولكن تظل اللحظة النقدية كذلك بها نوعاً من التقشف بحيث لا يمكن تقديم مقترح نقدي ليست له قاعدة دقيقة أو صلة بالنص الذى يجري نقده.[27]

ومن خلال العلاقة النقدية التى أقامها أركون مع الفاتحة حاول إعادة ضبط العلاقة بين النص والمتلقي باستشكال ظاهرة الوحي وربطها بمشرطيتها التاريخية ، وتلك هى المهمة المنوطة بالإسلاميات التطبيقية حيث القيام بعملية جرد لكل القراءات التى أنتجها التراث التفسيري حول الفاتحة بهدف تحديد نقاط الخلاف والاتفاق بينها وبين القراءة الحديثة ، وهذه العلاقة النقدية فرضت على أركون الانتقال إلى اللحظة التاريخية وبعدها الانتربولوجية.[28]

1- اللحظة التاريخية:-

وفى هذه اللحظة سرعان ما تراجع أركون عن طوباوبته المنهجية المونوغرافية للتراث التفسيري (أى عملية الجرد التى وعد بها أركون لكل القراءات التى أنتجها التراث التفسيري لفاتحة الكتاب) لتراكمه واستحالة استقصائه[29] ، ومن ثم اختار أركون نموذج من تلك النماذج الكلاسيكية ، وهو (التفسير الكبير لفخر الدين الرازى) ، نظراً لما يمتلكه هذا التفسير من امتيازات استراتيجية ، فقد جمع تفسير الرازى أهم ما أنتجه الجهد التفسيري خلال القرون الهجرية الستة الأولي السابقة له.

وكان الهدف الذى يسعي أركون لإنجازه من خلال قراءته النقدية لتفسير الرازى هو الوقوف على مضمون ووظيفة وأهمية المعني الأخير الذى انتهي إليه الرازي باستثماره لأدوات عصره ، وإمكانية قياس وإطلاق حكم على درجة المطابقة بين المعني الأخير الذي يفترضه النص الأول (الفاتحة) والمعني الأخير الذي أنتهي إليه النص الثاني (تفسير الرازى) ، وهذا ما جعل أركون يبحث فى القوانين/الشفرات أو الأنساق التى تحكمت بقراءة أو تفسير الرازى.[30]

أ – النسق/الشفرة اللغوية:

وتتمثل فى المقدمات أو التحليلات اللغوية التى يحفل بها التراث التفسيري أو التراث الفقهي الأصولي (أصول الدين وأصول الفقه) ، وقد اعتبرها أركون الجزء الأكثر صلابة والأكثر حضوراً ، كما تمثل البلورة العربية المحضة للفكر الإسلامي ، ومن ثم يمكن استثمارها فى أية مقاربة حديثة بخلاف مضامين كتب التراث التفسيري.[31]

ب – النسق/الشفرة الدينية :

وتتمثل فى مجمل المبادئ اللاهوتية ، والعقائد الإيمانية ، والطقوس والشعائر التى تتحكم بالفكر ، وبالتالي بالخطاب ، وتوجهه فى وجهة معينة ، ومشكلة أركون مع هذا النسق تتمثل فى كونه يفرض نوعاً من القداسة ومن ثم يُحَجِّم الدلالة التى يمكن أن يفتحها التأويل والقراءة المجازية والرمزية لآيات القرآن.[32]

ت – النسق/الشفرة الرمزية:

وتتمثل هذه الشفرة فى توسيع وتفعيل عمل الخيال والمخيال فى قراءة النص القرآني ، وهي توسعة يراها أركون ضرورية يحفز عليها القرآن كما يحفز على القراءة المعقلنه للوحي ، لما تمارسه (أى القراءة الرمزية) من فعالية تنقل الروح إلى عالم من الرموز الشديدة القوة والكثافة ، ورغم أن عمل الخيال قد سفه فى الاسلام كما فى اليونان الكلاسيكية والغرب ، إلا

أن تفسير الرازى يفسح المجال للخيال والرمز بما فيه الكفاية.[33]

د – النسق/الشفرة الثقافية:

وتتمثل فى توظيف علوم ومعارف العصر فى الوصول للمعنى والدلالات الممكنة للنص ، وإشكال أركون مع هذا النسق فى أن يتم استغلال تلك العلوم والمعارف والوسائل المتاحة لخدمة المذهب ، ومن ثم يتحول النسق الثقافى إلى نسق أيديولوجي.[34]

هـ - النسق التأويلي أو الباطني:

يري أركون أن جميع الأنساق السابقة تسير باتجاه هذا النسق وتتلاقي حوله لكي تتوصل للمعني الأخير للنص القرآني ، ومن ثم يعد هذا النسق هو الأهم بالنسبة للوعي الإسلامي الكلاسيكي ، لأن وجود المعنى الأخير فى القرآن شيء مؤكد ولا يرقي إليه الشك ، ومن الممكن ضمن بعض الشروط المعينة والدقيقة (كما يفترض الوعي الاسلامي الكلاسيكي) الوصول للمعنى الأخير ، وهذا ما يستشكله أركون على التراث التفسيري الكلاسيكي ، فيجعل من قراءته الحداثية للنص الأول (القرآن) كما أية قراءة كلاسيكية لهذا النص تسعي لتلمس المعنى الأخير أو طرق بعض جوانبه دون الإحاطة به .[35] لكن يبدو أن هذا الاستشكال الأركوني لا أساس له ، إذ ليس فى أياً من تلك التفاسير الكلاسيكية ادعاء الإحاطة بالمعنى الأخير أو الموثوقية مما توصلوا إليه ، وإلا لما كان هناك حاجة للتعددية المذهلة فى التراث الإسلامي التفسيري الكلاسيكي داخل المذهب الواحد ، كما أن تصدير الزمخشري أو الطبري أو الرازي أو غيرهم من أصحاب التفاسير تفسيره للآية بقوله (قال تعالي) وتذييلهم بـ(صدق الله العظيم) لا تعنى بالمرة أن أياً منهم يدعي الإحاطة بالمعنى الأخير للنص بين الملفوظتين أو استنفاذ معناه أو محاولة تثبيته نهائياً.

2- اللحظة الانتربولوجية:-

تعد هذه اللحظة هي الأهم بالنسبة لأركون ، أو بالأحري تجسد خلاصات بحثه ومحاولاته الهادفة للانتقال من "أهل الكتاب" إلى "مجتمعات الكتاب"، فاستبعاد الإسلام من انتربولوجيا الأديان[36] ظل الهاجس الذى يؤرق أركون . والمقاربة الإنتربولوجية – كما يراها أركون – قد فشلت فى أن تكون أنتربولوجية حقا ، بسبب مركزية البحوث الانتربولوجية التى كانت غربية بامتياز ، بحيث حظيت المسيحية واليهودية فى ظلها بتشريح بنيوي وسيميائي وألسني وتحليل نفسي لم يحظ به الإسلام ، وتم استبعاده وتجاهله من ساحة البحث العلمي كدين توحيدي.[37] ومن ثم يري أركون بأن الحل هو إنشاء علم للإنتربولوجيا الدينية يدرس الظاهرة الدينية بكل أشكالها ويكون بمنأى عن التوجهات الأيديولوجية أو الخصوصيات الدوغمائية الشعائرية ، وهذا ما دفع أركون ليتساءل من خلال مقاربته الانتربولوجية للفاتحة : هل تحتوي الفاتحة أو الخطاب القرآني على المرجعية البدئية والأصلية ؟ وما هي روابطه وعلاقاته أو فرادته (ميزته) بالقياس إلى الأصل البدئي المعبر عنه فى النصوص الدينية الكبرى الأخرى؟

وعلى هذا الأساس تأتي المعالجة الانتربولوجية للفاتحة والتي تعنى استقصاء الأصل البدئي (ويقصد به الذرى القصوى للوجود ، مثل: الحياة ، الموت ، الحب ، القيمة ، الامتلاك ، المقدس ، السلطة ، العنف ، وكل ما يحيلنا إلى مسألة الكينونة أو الوجود) ، وذلك من خلال آيات الفاتحة وهى مهمة يري أركون

عدم إمكانية إنجازها من دون اللجوء للغة الرمزية أو التركيبة المجازية أو الأسطورية أو الخيالية لآي الفاتحة . ووفقا لهذه المقاربة فإن رمزانية الخير والشر تستبطن فى كلمات "أياك نعبد ، صراط مستقيم ، أنعمت عليهم ، مغضوب عليهم ، ضالين .." ، كما لايمكن التخلص من الكينونة المدشنة من قِبَلِ كلمات من قبيل "الله ، رب العالمين .." وكذا لا يمكن التخلص من ذروتى الزمن والموت المثارتين ضمنياً وكأنهما عبور أو ممر.[38]

وضمن اللحظة الانتربولوجية قدم أركون قراءته لعدد من البنيات الرمزية فى ألفاظ الفاتحة ، فاللفظ "الحمد لله ... الرحيم" يحيلنا إلى علم الأصول الانطولوجية (علم الكينونة والوجود أو المبادئ الأولى والتأسيسية التي لا مبادئ قبلها أو بعدها) والمنهجية للمعرفة ، و"مالك يوم الدين" يحيلنا إلى علم الأخرويات حيث البعث والحساب ، و"إياك نعبد" يحيلنا إلى الطقوس والشعائر ، و"إهدنا الصراط المستقيم" يحيلنا إلى علم الأخلاق ، و"الذين أنعمت عليهم" يحيلنا إلى علم النبوة ، و"غير المغضوب عليهم" يحيلنا إلى التاريخ الروحي للبشرية حيث رمزانية الشر فى الشعوب التى عصت أنبياءها فعاقبها الله على ذلك.[39]

ومن ثم فاللحظة الانتربولوجية لدي أركون تكشف عن موقف معرفي يتخذه أركون من المجاز والرمز والتأثير الذى يحدثاه عند تناولنا للنص القرآني ، حيث يري أن التاريخ الإسلامي على امتداده كان ثمة دور لضغط الأحداث السياسية في تغليب التيار الظاهري وطمس البنية الرمزية للقرآن ، ومن ثم راح المناخ الرمزى الإبداعي "يجف ويتجمد عندما تحول النص المقدس إلى إلى قانون أخلاقى وتشريعي صارم ، لقد فقد روحه الإبداعية المثيرة لشتى أنواع الدلالات والمعاني الرمزية"[40] ، وعلى خلاف المفسرين القدامي يري أركون أن التركيبة المجازية والرمزية لا يحطان من قيمة النص بل يعتبرهم إحدي أهم خصوصيات النص القرآني وجماليته لما تقوم به من تحريك والوجود ككل انطلاقاً من الإمكانات الجمالية والغنية التى تحويها اللغة.

<u>ثالثاً : ملاحظات نقدية حول القراءة الأركونية للفاتحة :</u>

أولاً : على الرغم من أن المعالجة الأركونية قائمة على معالجة نص تراثي أول (الفاتحة) ونص تراثي ثاني (التفاسير الإسلامية الكلاسيكية) ، إلا أن الحضور التراثي فى المعالجة الأركونية ضعيف للغاية فباستثناء نص الفاتحة وتفسير فخر الرازي والإشارة المقتضبة لنظرية النَظم لعبد القاهر الجرجاني لا نكاد نرى أية حضور تراثي ، وبعد أن وعدنا أركون بالقيام بجرد للتفاسير الكلاسيكية التي تناولت فاتحة الكتاب ، والتي رأى فيها مهمة ضرورية للوصول إلى تفكير أكثر توازناً ، وأفضل ارتكازاً على المعني الأخير الذى توصلت إليه تلك التفاسير[41] ، ولكن سرعان ما تراجع عن وعده واعتبر إنجازه يحتاج إلى فرق بحث ، كما أن اختياره لتفسير فخر الرازى لم يكن عن تدقيقات فى التراث التفسيري للفاتحة بقدر ما كان تبنياً لرؤيا استشراقية أي عبر بوابة الاستشراق ، فالامتيازات الاستراتيجية التى ذكرها أركون عن تفسير الرازى لتبرير اختياره كأنموذج للتفاسير الكلاسيكية تكاد تكون نقلاً عما ذكره المستشرق "روجيه أرنالديز فى "الموسوعة الكونية الفرنسية".[42]

ثانياً : يمكن ملاحظة الحضور الاستشراقى فى المعالجة الأركونية للفاتحة من خلال مناقشة أركون لترتيب نزول الفاتحة ضمن سور القرآن. فعلى الرغم من وجود اختلاف فى شأن ترتيب

نزول الفاتحة – حسب التفاسير والأحاديث الواردة في هذا الشأن – بحيث ذهب البعض إلى نزولها فى العهد المكي (ومن رأى بأنها نزلت بمكة اختلفوا فى ترتيب نزولها بعضهم قال أنها أول ما نزل وبعضهم قال أنه نزل قبلها : "اقرأ باسم ربّك" وسورة المدثر ثم الفاتحة، وقال أخرون نزل قبلها أيضا : "ن والقلم" وسورة المزمل، وقال البعض : هي أول سورةٍ نزلت كاملةً أي غير منجمة، بخلاف سورة القلم)[43] وذهب فريق أخر إلى أنها نزلت بالمدينة ، وذهب فريق ثالث إلى أن نصفها الأول نزل بمكة ونصفها الثاني نزل بالمدينة.[144] وبصرف النظر عن صحة أياً من هذه الأراء إلا أن أركون لم يبحث فى أياً منهم وتبني الترتيب الكرولوجي الذى وضعه المستشرق ثيودور نولدِكِه فى كتابه "تاريخ القرآن" ، على الرغم من أن "نولدكه" نفسه كان قد وصف ترتيبه بعدم الموثوقية ، يقول : "كلما طالت دراستي للقرآن وتعمقت ، انجلي لي بوضوح أكبر أن من بين السور المكية مجموعات متفرقة يمكن الفصل بينها ، وذلك مع انعدام امكانية القيام بأي ترتيب تأريخي دقيق للسور . وكم من دليل وجدته من قبل مناسباً لهذا الغرض بدا لي لاحقاً غير موثوق به ، وكم من زعم أبديته قبلاً بقدر كبير من الثقة ، بدا لي من بعد فحص متكرر وأدق أنه زعم غير أكيد."[45]

ثالثاً : لا يمكن لقارئ أركون تجاهل الحس الحداثي فى مقاربته للفاتحة ، إن على مستوى الأدوات (السيميائية والألسنية) أو على مستوى المفاهيم أو حتى على مستوى الغاية التى تؤطر البحث وتوجهه ، فالمقاربة الأركونية للوحي والتصحيحات والتحفظات التى يسعي لإنجازها يحددها مقطع من كتاب "الانسان العاري" للفيلسوف الفرنسي "كلود ليفي ستراوس" أحد أهم رواد البنيوية في النصف الثاني من القرن العشرين ، يقول أركون: "وهكذا نحن نتساءل : ما هي التصحيحات ، والتحفظات التي ينبغي إجراؤها لكي نستطيع أن نطبق على القرآن المواقف الفكرية الملخصة فى المقطع التالي : لنسلم إذن بأن كل عمل أدبي إبداعي ، شفهيا كان أم كتابيا ، لا يمكنه أن يكون فى البداية إلا فردياً ، ولكن إذا ما سُلم بسرعة إلى التراث الشفهي كما يحصل ذلك لدي الشعوب التى لا كتابة لها ، وحدها المستويات المركبة أو الراسخة التى ترتكز على أسس مشتركة تظل ثابتة . أما المستويات الاحتمالية فتبدي قابلية كبيرة جدا للتغير أو التحول المرتبط بشخصية الرواة المتتالين . ولكن فى أثناء حصول عملية النقل الشفهي ، تصطدم هذه المستويات الاحتمالية ببعضها البعض . ثم تتآكل بفعل هذا الاصطدام ، مُحررة بالتدريج من كتلة الخطاب الأساسية ما يمكن أن ندعوه : أجزائه البلورية الشفافة ، إن الاعمال الفردية هى جميعها أساطير محتملة أو أساطير كامنة بالقوة . ولكنها تبنيها على الهيئة الجماعية هو وحده ما يجسد ، إذا لزم الأمر أسطوريتها"[46]

رابعاً : مَيّزا أركون فى تحليله لفاتحة الكتاب بين دور الباحث اللساني والباحث الفيلولوجي وآلية تناولهما للنص ، واعتبر أن الترتيب الكرنولوجي لسورة الفاتحة والاختلاف بشأنها يعد صعوبة تواجه وتؤرق الباحث الفيلولوجي فى الوقت الذى لا تطرح إشكال للباحث اللساني الذى لا يجد حرج فى التسليم بها ضمن المدونة الرسمية المغلقة ، الإشكال هنا يقع فى وجهين ، أولهما أن أركون نفسه كان قد اعتبر البحث الفيلولوجي مرحلة أولي وضرورية للانتقال للبحث اللساني والتعمق فيه ، الوجه الثاني أن أركون رتب ملاحظات نقدية ألسنية على تراتبية

1

السورة (46 كما يتبناه) واعتبر أن هذا الترتيب متأخر فتعريف "إله" عن طريق أداة التعريف "أل" غير متبلور كثيراً فى النصوص السابقة للفاتحة ، أى أنه ظل مبهماً من السورة رقم (1) حتى السورة رقم(45) كما يقول أركون.[47]

خامساً : حاولت القراءة الأركونية منذ البداية استثمار العلوم الحديثة ولسيما السيميائيات ، ودلت مقاربته لفاتحة الكتاب على اتساع الأفق الأركوني فى الإحاطة بهذه العلوم وهضمها واستثمار منجزاتها ، حيث حاول أركون من خلال مقاربته السيميائية والألسنية والإنتربولوجية للفاتحة أن يمهد لبلورة نظرية للغة الرمزية للوحي وطورها لاحقاً من خلال مقاربته لسورة الكهف ، كمحاولة منه ليفكك النظرة التقليدية للوحي ويحل محلها نظرة للوحي وممارسة جديدة قائمة على استثمار أخر ما توصلت إليه العلوم الإنسانية الحديثة . ومن ثم فدرجة الإبتكار فى مقاربة أركون للوحي تعد تطبيقة أكثر من كونها تنظيرية بحيث استطاع تمديد التطبيق الأنتربولوجي إلى مثال الإسلام ، بهدف الوصول إلى انتربولوجيا حقه لا تستثني أية تراث ديني لاعتبارات أيديولوجية ومن ثم تجاوز الاحتكار الغربي لحقل الإنتربولوجية.

الهوامش:

1- المرجع السابق ، ص16.

2- المرجع سابق ، ص ص 5-6

3- المرجع السابق ، ص ص 108 - 109

4- المرجع السابق ، ص 115.

5- المرجع السابق ، ص 21.

6- قبل أن يتطرق أركون للمبادئ التى تحكمت فى قراءته الحداثية للوحي ، أشار إلى المبادئ التى تحكمت فى التراث التفسيري التقليدي ، والتى اعتبرها بمثابة مسلمات أو أحكام لاهوتية أدت إلى أسطرة العبارات القرآنية بعد أن ضخمتها ورفعتها إلى مرتبة التعالي المقدس لكي تفقد كل صفة تاريخية ، وعلى هذا الأساس النقدي للمبادئ الأرثوزكسية التي تحكمت فى التراث التفسيري التقليدي شَيَّدَا أركون مبادئ قراءته التي تروم إزالة طابع التقديس عن النص القرآني وربطه بشروطه التاريخية واللغوية والثقافية . (أنظر: محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، مرجع سابق ، ص ص 153 – 155).

7- المرجع السابق ، ص ص 21 – 22.

8- محمد أركون ، الاسلام الاخلاق والسياسة ، ترجمة : هاشم صالح ، بيروت ، مركز الإنماء القومي ، 1990 ، ص181.

9- محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، مرجع سابق ، ص 113.

10- المرجع السابق ، ص 123.

11- المرجع السابق ، ص 39.

12- المرجع السابق، ص120 – 121.

13- المرجع السابق ، ص 127.

14- مفهوم العامل : يعد مصطلح ألسني ويعنى الفاعل فى الواقع لكنه يتجاوزه فى المعنى النحوي ، ففي كل سرد لغوي أو حكاية يوجد : فاعل وموضوع ، ومرسل ، ومرسل إليه ، ومعارض /معيق (للفاعل) ، ومساعد/نصير (للفاعل أيضاً).

15- "جريماس" أحد رواد مدرسة باريس السيميائية واقترن اسمه باسمها وكان قد اهتم بالشروط الداخلية للمعنى في النص، لأن التحليل حسب جريماس، يجب أن يكون محايثا بحيث يقتصر الاشتغال النصي لعناصر المعنى دون اعتبار للعلاقة التي قد يقيمها النص مع أي عنصر خارجي لأن المعنى سيعتبر كأثر وكنتيجة مستخلصة بواسطة لعبة العلاقات بين العناصر الدالة.(أنظر: جوزيف كورتيس، مدخل إلى السيميائية والخطابية، ترجمة: جمال خضري ،الجزائر ، منشورات الاختلاف ، 2007 ،ص 12.)

16- طرح جريماس "النموذج العاملي" بعد تطويره لنماذج سيميائية سابقة ، مثل (نموذج بروب في تناول الحكاية، نموذج سوريو في تناوله للنصوص المسرحية، نموذج تسنيير في اهتماماته بالنحو البنيوي) ، وانطلاقا من هذه النماذج الثلاثة في تنوعها و اختلافها صاغ جريماس نموذجه التأسيسي وفق ثلاثة أزواج عاملية : أ-المرسل / المرسل إليه أو محور التواصل،ويتجلى دور

العامل المرسل في إقناع العامل الذات بالبحث عن موضوع القيمة. كما يقدم المسار السردي باعتباره فاعلا تأويليا. أما المرسل إليه فهو المستفيد من الموضوع .ب-الذات / الموضوع: يشكل هذا الزوج أساس النموذج العاملي. بحيث يشكل محور الرغبة (رغبة الذات في الحصول على موضوع القيمة بعد إقناعها من قبل المرسل،أما الموضوع، فهو المرغوب فيه من قبل الذات .ج-المساعد/المعيق: يرتبط بحالة الصراع، ودور كل منهما ضمنه. الأول/المساعد يساعد العامل الذات في البحث عن موضوع القيمة. في حين يعمل الثاني/المعيق على تعطيل الذات في حصولها على موضوع القيمة.(أنظر: عبد المجيد العابد ، مباحث في السيميائيات، ،المغرب ، دار القرويين للطباعة، ، 2008 ،ص 39)

[17] - محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، مرجع سابق ، ص 130.

[18] - المرجع السابق ، ص129.

[19] - المرجع السابق. ص129

[20] - المرجع السابق ، ص131

[21] - المرجع السابق ، ص 131.

[22] - وهي على التوالي (بسم الله ، الحمد لله ، إياك نعبد وإياك نستعين ، إهدنا الصراط المستقيم). (أنظر:المرجع السابق ، ص 133).

[23] - وهي (الرحمن الرحيم ، رب العالمين ، الرحمن الرحيم ، مالك يوم الدين ، صراط الذين أنعمت عليهم ، غير المغضوب عليهم ، ولا الضالين). (انظر: المرجع السابق ، ص133)

[24] - احمد مؤمن ، اللسانيات النشأة والتطور ، الجزائر ، ديوان المطبوعات الجامعية ، 2005 ، ص207.

[25] - محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، مرجع سابق ، ص133.

[26] - المرجع السابق ، ص 134.

[27] - محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، مرجع سابق ، ص 135.

[28] - المرجع السابق ، ص ص 135 – 136.

[29] - على الرغم من أن أركون لم يقم بعملية الجرد التى وعد بها إلا أن ذلك لم يمنعه من أن يطلق أحكاماً عمومية على التفاسير الكلاسيكية ، فهى – كما يراها أركون – كان لديها اعتقاد بإمكانية بلوغ المعنى النهائي للنص الديني ، كما كانت تقصي معامل الزمن والتاريخ لحساب نظرة غرائبية فوق تاريخية والمعنى حسبها مبثوث هناك ويكفي استنفار علوم الوسائل (علوم التفسير) لبلوغه ، ولم تنظر إليه على أنه معنى مبني يصنعه الإنسان وفقا للحظة التاريخية.(أنظر: رمزي تفيفحة ، معقول الأصل واللغة الرمزية :الفاتحة رهانات المعنى قراءة محمد أركون نموذجاً ، كتابات معاصرة ، السنة 12 ، عدد47 ، 2002، ص 118.

[30] - المرجع السابق ، ص 137.

[31] - المرجع السابق ، ص ص 137 – 138.

[32] - المرجع السابق ، ص 138.

[33] - المرجع السابق.

[34] - المرجع السابق.

[35] - المرجع السابق ، ص 139.

[36] - يقصد أركون بالأنتربولوجية الدينية دراسة جميع التراثات الدينية بنفس الطريقة وتطبيق نفس المنهجية عليها ، لكي نعرف مدي صلاحية هذه المنهجية أو عدم صلاحيتها ، حيث أن تطبيقها على تراث آخر غير التراث الأوربي يعطيها فرصة إضافية لامتحان نفسها بشكل أكثر ومعرفة مدي فعاليتها.(أنظر: محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، مرجع سابق ، ص 141).

[37] - المرجع السابق ، ص 140

[38] - المرجع السابق ، ص 141 -142

[39] - المرجع السابق ، ص ص 142-143

[40] - محمد أركون ، الاسلام الاخلاق السياسة ، مرجع سابق، ص 181

[41] - محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، مرجع سابق ، ص136.

[42] - يقول "روجية أرنالديز فى "الموسوعة الكونية الفرنسية" ما يلي :" إن تفسير فخر الدين الرازي يبين لنا حجم المعارف النحوية والفقهية ، واللاهوتية والفلسفية ، والصوفية ، والعلمية التى حصلها . هذا بالإضافة إلى معرفته الواسعة بالحديث النبوي . وهذا ما يجعل من تفسيره موسوعة حقيقية تضم جميع المعارف التى كانت متوافرة فى عصره" . (أنظر :

R . Arnaldez : Dictionnair de l'islam , Religion et Civilisation , Paris , 1997,p.709.)

[43] - الطاهر بن عاشور ، التحرير والتنوير، ج1 ، ص ص 135- 136 .

[44] - اسماعيل ابن عمر ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، ج1 ، ص 101

[45] - تيودور نولدكه ، تاريخ القرآن ، تعديل فريديريش شفالي ، ترجمة : جورج تامر وأخرون ، بيروت ، مؤسسة كونراد ، 2004 ، ص 68.

[46] - محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، مرجع سابق ، ص ص 117- 118.

[47] - محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، مرجع سابق ، ص 126.