الجمهوريــة الجزائريــة الديمقراطيــة الشعبيــة

République Algérienne Démocratique et Populaire

وزارة التعلـيـم العـالي و البـحـث العـلمـي

Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique

جامعة مصطفى اسطمبولي

معسكر

Université Mustapha Stambouli

Mascara

كلية: العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم: الفلسفة

مخبر: حوار الحضارات، التنوع الثقافي وفلسفة السلم

أطروحة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث

تخصص :الفلسفة

فرع: علوم إجتماعية

العنوان:

اللغة و تأويل النص الديني في الخطاب الإسلامي المعاصر: محمد شحرور ومحمد أركون أنموذجين

تقديم الطالب: بوشافة الميلود

يوم: 22- 06- 2022 م

لجنة المناقشة:

الرئيس:	خليفي بشير	أستاذ التعليم العالي	جامعة مصطفى اسطمبولي معسكر
المناقش:	مقدم مختارية	أستاذة محاضرة "أ"	جامعة مصطفى اسطمبولي معسكر
المناقش:	خديم أسماء	أستاذة محاضرة "أ"	جامعة مصطفى اسطمبولي معسكر
المناقش:	حموم لخضر	أستاذ التعليم العالي	جامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم
المناقش:	بن دوبة شريف الدين	أستاذ محاضر "أ"	جامعة مولاي الطاهر سعيدة
المقرر:	رباني الحاج	أستاذ التعليم العالي	جامعة مصطفى اسطمبولي معسكر

السنة الجامعية: 2022/2021

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

إهداء

أهدي ثمرة عملي إلى من ربياني صغيرا "أمي رحمها الله" و"أبي"

وإلى زوجتي وأبنائي "أروى، أمامة..."

كلمة شكر

أتقدم بجزيل الشكر والتقدير إلى الأستاذ الدكتور المشرف "رباني الحاج" على كل نصائحه وتوجيهاته التي ساهمت في إثراء العمل.

والشكر موصول أيضا إلى الأستاذ "بشير خليفي" والأستاذ "كرد محمد" على نصائحهما وتوجيهاتهما القيمة والمحفّزة.

الفهرس

إهداء

كلمة شكر

الفهرس

مقدمة .....أ

مدخل مفاهيمي 13

الفصل الأول:.....23

كرونولوجيا وجنيالوجيا اللغة والتأويل 23

المبحث الأول: اللغة والتأويل في التراث الإسلامي 24

1- الأصل اللغوي وأثره في تفسير النص الديني عند مدرسة أصول الفقه: 25

2- اللغة وأثرها في فهم النص الديني عند المعتزلة: 31

3- اللغة الصوفية وأثرها في تأويل النص الديني 38

المبحث الثاني: اللغة والتأويل في الفكر الغربي المعاصر 43

1- التأويل اللغوي عند شلاير ماخر: 43

2- اللغة والفهم عند هانز جورج غادمير: 46

3- اللغة والتأويلية المنهجية عند بول ريكور 47

المبحث الثالث: المناهج اللغوية والتأويلية في الفكر العربي المعاصر 51

1- اللغة في الفلسفة الغربية المعاصرة: 51

2- أثر المناهج اللغوية في الفكر العربي الحديث والمعاصر: 65

الفصل الثاني: 76

اللغة وتأويل النص الديني عند محمد شحرور 76

مدخل تمهيدي: 77

المبحث الأول: المنهج اللغوي في القراءة المعاصرة: 85

– نشأة اللغة الإنسانية وعلاقتها بالفكر عند محمد شحرور: 88

المبحث الثاني: اللغة ومشروع تأويل النص القرآني 99

1– مظاهر اللسانيات الحديثة عند محمد شحرور: 99

2– شحرور من التفكيك إلى التركيب: 106

المبحث الثالث: القراءة التأويلية عند محمد شحرور 120

1– قواعد التأويل: 121

2– التأويل النسبي المرحلي "نظرية ثبات النص وحركة المحتوى" 126

3– ظاهرة الاشتراك اللفظي وتأويل النص القرآني عند شحرور 131

4– تأويل في: سورة القدر، آل عمران 135

الفصل الثالث: 144

اللغة وتأويل النص الديني عند محمد أركون 144

مدخل تمهيدي: 145

المبحث الأول: المقاربة الألسنية اللغوية في قراءة النص الديني 154

1– طبيعة اللغة الدينية عند محمد أركون: 155

2– دور اللسانيات البنيوية في قراءة النص القرآني 158

3– العلاقة بين اللغة والفكر 166

4- المقاربة اللسانية بين الخطاب والنص: 170

5- قراءة ألسنية لغوية لسورة الفاتحة: 173

المبحث الثاني: المقاربة السيميائية للنص الديني: 193

1- مفهوم السيميائية: 193

2- المنهج السيميائي واللغة الدينية عند أركون: 200

3- التحليل السيميائي لسورة العلق: 204

4- التحليل السيميائي لسورة التوبة: 207

المبحث الثالث: التأويل عند محمد أركون 210

1- آليات تأويل النص الديني: 211

2- رهان التأويل وتعدد الدلالات في النص القرآني: 218

خاتمة 225

قائمة المصادر والمراجع..... 231

مقدمة

يعتبر النص الديني عامة والقرآني خاصة ركيزة أساسية في الثقافة العربية والإسلامية، لكونه نصا لغويا أُثيرت من خلاله إشكالية القراءة والفهم تفسيرا وتأويلا، حيث ارتبطت اللغة بالدين وتوسعت العلاقة بينهما خصوصا وأن الخطاب القرآني يتضمن آيات ذات كثافة دلالية، ولهذا كانت اللغة ولا زالت عنصرا مركزيا في كل عملية تفسيرية وتوليدية وتأويلية، فهي طريق الإنسان نحو الحقيقة على غرار وسيلته في التعبير والتواصل.

لقد ارتبطت اللغة بتأويل النص الديني في الثقافات الدينية على مر العصور باعتبارها رافد من روافد فهم الدين، ولم تكن الثقافة العربية والإسلامية بمنأى عن هذا، فقد كان للغة نصيبا وافرا في الثقافة الإسلامية قديما وحديثا، حيث ارتبطت في التراث الإسلامي بتفسير القرآن الكريم قراءة وفهما وشرحا؛ فقد كانت آلية اشتغال العقل الإسلامي في السابق، حيث كان المفسر يحث على التمكن من العلوم اللغوية قبل الخوض في التفسير لأنها وسيلته من أجل استخراج المعاني واستنباط الأحكام من الآيات القرآنية؛ إذ تعتبر الدلالة اللغوية من أهم الركائز التي اعتمدها المفسرون لفهم معاني النص الديني ولم تكن تأويلاتهم خارج إطار المعنى الذي تحتمله الكلمة، وأضحت بذلك علوم اللغة في تلك الفترة خادمة للقرآن الكريم بالإستفادة من بلاغته ونظمه، فألَّفوا في مجاز القرآن مثل أبو عبيدة معمر بن المثنى في كتابه "مجاز القرآن"، وابن قتيبة في كتابه "تأويل مشكل القرآن"، وألَّفوا في البلاغة كالجرجاني في كتابيه "أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز" ...إلخ. وازداد الارتباط والاهتمام باللغة من خلال تطور المناهج في الفترة المعاصرة عن طريق كوكبة من الحداثيين الذين حاولوا إعادة قراءة النص الديني برؤية معاصرة وفق مناهج جديدة وعديدة متنوعة ومختلفة، تحمل في طياتها آفاق تطويع النص الديني من خلال إعادة النظر في منهج التعامل مع القرآن يستمد قواعده من التراث التداولي الإسلامي أحيانا، واستعار أدوات من خارج المجال التداولي الإسلامي تارة

أخرى، مما أفرزته ووصلت إليه العلوم المعاصرة الغربية في قراءة النصوص بأشكالها المختلفة، وهذه القراءات تقطع صلتها بالتراث وخصوصا التفاسير السابقة، ومن هذه المناهج التي نسعى إلى البحث فيها هي المناهج اللغوية التي كان لها نصيبا وافرا وأهمية بالغة لدى الحداثيين عامة، ومحمد شحرور ومحمد أركون خاصة، وينبغي الإشارة إلى أن هذه المناهج اللغوية المعاصرة انبثق عنها مجموعة من المدارس اللغوية كالتحليلية والتأويلية والتفكيكية واللسانيات التي تفرعت بدورها إلى العديد من المدارس.

وعلى هذا الأساس ونتيجة للتغيرات الحاصلة في القرن العشرين وفي العالم العربي المعاصر خاصة، سعى كل من شحرور وأركون إلى التأسيس لرؤية جديدة ومتنوعة في آن واحد تسعى برمّتها إلى إعادة قراءة النص الديني قراءة تأويلية تحمل في طياتها حمولات لغوية تختلف عمّ كانت عليه في السابق، وقد أسهبا كثيرا في هذا الميدان وجعلا محور اهتمامهما قراءة النص الديني المقدس قراءة معاصرة وفق آليات ومناهج جديدة تتماشى والمعاصرة كالتأويلية والبنيوية والتفكيكية وغيرها.

موضوع البحث يدور حول مفكرين شغلا الساحة الفكرية العربية والإسلامية، وهما من بين أبرز الحداثيين الذين عكفوا على إعادة قراءة النص الديني في الفكر العربي المعاصر، قصد تأسيس خطاب إسلامي بأدوات فهم جديدة مستقاة من الفكر الغربي المعاصر، إذ حاولا الكشف عن ملابسات القراءات التقليدية وعدم قدرتها على مواكبة مستجدات الواقع الراهن، وقد كان المدخل اللغوي أو اللغة بوجه عام عند المفكرين من أهم الأسس التي ارتكزا عليها في تأويل النص الديني من أجل الكشف عن البنية اللغوية للنص الديني عموما والنص القرآني بصفة خاصة، سعيا منهما إلى فتح قراءات حداثية ومعاصرة للخطاب الديني الإسلامي باعتباره خطاب لغوي يستجيب لآليات التأويل والتفكيك التي طبقت على النصوص المقدسة الأخرى.

الإشكالية:

تدور الإشكالية حول البحث في اللغة ومساءلة الفهم الذي توصل إليه كل من أركون وشحرور من خلال قراءتهما للنص الديني بواسطة اللغة بشكل أدق، ومعرفة مدى الدور الذي لعبته اللغة في تجديد النص الديني.

وعليه قمنا بصياغة الإشكالية التالية: **ما الدور الذي لعبته اللغة كأداة لإعادة قراءة النص الديني في الخطاب الإسلامي المعاصر وعند محمد أركون ومحمد شحرور خاصة؟ وإذا كانت الفلسفة في القرن العشرين توجّهت نحو اللغة وأصبحت فلسفة لغوية، فماهي انعكاسات تجديد علوم اللغة على مُخرجات قراءة النص الديني مقارنة بالاستعمالات اللغوية الكلاسيكية؟**

وهذه الإشكالية قادتنا إلى طرح الأسئلة الفرعية الآتية:

كيف كان توظيف اللغة في قراءة النص الديني وتأويله عند شحرور وأركون؟ وماهي المناهج اللغوية المعتمدة في قراءتهما للنص الديني؟ وما الدلالات اللغوية التي اعتمداها في تأويلهما للنص الديني؟ وهل بإمكان اللغة أن تستوعب الخطاب الإلهي المقدس وتجعله خاضعا لمناهج قراءة النصوص عامة؟ وماهي الآثار المترتبة عن استعمال المناهج اللغوية في قراءة النص الديني المقدس؟

الفرضيات:

من خلال الإشكالية التي انطلقنا منها وضعنا مجموعة من الفرضيات:

– قراءة النص الديني لا تكون إلا بتجديد رؤيتنا إلى اللغة من خلال المنجزات اللغوية المعاصرة في فلسفة اللغة كاللسانيات والسيميائيات.

– النص الديني المقدس خطاب لغوي يمكن إخضاعه لمناهج التحليل اللغوي كغيره من النصوص الأخرى، وبالتالي فإن فهم النص الديني منوط بفهم لغته وتكييفها وفق استخدامات المناهج المعاصرة المختلفة.

– اللغة كائن حي لها القدرة على توليد الألفاظ والمعاني، فهي حمّالة أوجه، وينبغي النظر إلى لغة النص الديني عند أركون وشحرور من هذه الزاوية.

خطة البحث:

لقد وضعنا خطة لبحثنا تنسجم مع موضوع أطروحتنا ومعبرة عن منهجنا، وتتألف من مقدمة ومدخل تمهيدي خاص بالشبكة المفاهيمية عمدنا من خلاله إلى تقديم تعريفات للمصطلحات منها: اللغة، التأويل، النص، الدين، الخطاب، بالإضافة إلى ثلاثة فصول وكل فصل يحتوي على ثلاثة مباحث، وكانت على النحو التالي:

– **الفصل الأول:** بعنوان كرنولوجيا وجينيالوجيا اللغة والتأويل ومن خلاله قمنا بتتبع المسار التاريخي للغة وعلاقتها بالتأويل بداية من التراث الإسلامي إلى غاية الفكر العربي المعاصرة، حيث تناولنا في المبحث الأول اللغة والتأويل في التراث الإسلامي، ولصعوبة الإلمام بكل التراث على غزارته وكثرته اتخذنا في دراستنا ثلاث نماذج فقط منها ما يتعلق بمدرسة أصول الفقه، والمعتزلة، والصوفية. أما المبحث الثاني "اللغة والتأويل في الفكر الغربي المعاصر" تناولنا فيه أهم القراءات التأويلية التي كان لها دور حاسم في توجيه

الفكر الفلسفي نحو التأويل، وقد عرجنا على أهم المفكرين وهم: شلاير ماخر، غادمير، بول ريكور. أما المبحث الثالث "المناهج اللغوية والتأويلية في الفكر العربي المعاصر" وفيه عنصرين، العنصر الأول كان تحت عنوان "اللغة في الفلسفة الغربية المعاصرة"، تتبعنا من خلاله أهم المناهج اللغوية التي ظهرت في الفلسفة الغربية المعاصرة على غرار الفلسفة التحليلية، واللسانيات، والتفكيكية. أما العنصر الثاني "المناهج اللغوية في الفكر العربي الحديث والمعاصر" تناولنا فيه أهم المناهج اللغوية التي ساهمت في قراءة النص الديني في الفترة الحديثة والتي تمثلها المدرسة البيانية الحديثة مع أمين الخولي ومحمد أحمد خلف الله وغيرهم، كما أشرنا إلى كذلك في هذا العنوان إلى المناهج اللغوية المستعملة في قراءة النص الديني عند الحداثيين مثل نصر حامد أبو زيد وعلي حرب.

– **الفصل الثاني:** تحت عنوان "اللغة وتأويل النص الديني عند محمد شحرور" يحتوي على مدخل تمهيدي أشرنا فيه إلى مفهوم القراءة المعاصرة عند شحرور ومنهجها، أما المبحث الأول وهو "المنهج اللغوي في القراءة المعاصرة عند شحرور" تناولنا فيه أهم أفكاره في اللغة التي أطرت قراءته المعاصرة، وبخصوص المبحث الثاني كان بعنوان "اللغة ومشروع تأويل النص الديني" تناولنا فيه أهم الآليات اللغوية التي استخدمها محمد شحرور في قراءة النص القرآني وتتمثل أساسا في اللسانيات البنيوية، أما المبحث الثالث بعنوان "القراءة التأويلية عند محمد شحرور"، تناولنا فيه أهم الآليات التأويلية التي استعملها شحرور، كما تطرقنا إلى نماذج من قراءاته التأويلية للقرآن.

الفصل الثالث: تحت عنوان "اللغة وتأويل النص الديني عند محمد أركون" ويحتوي على مدخل تمهيدي وثلاث مباحث، أشرنا في المدخل التمهيدي إلى الآليات والمناهج التي سخرّها أركون في قراءة النص الديني والتي أطلق عليها مصطلح الإسلاميات التطبيقية في إشارة منه على تجاوز الإسلاميات الكلاسيكية التي أطرت العقل الإسلامي في الماضي والحاضر عن طريق المستشرقين، ثم قدمنا بعض ملامح القراءة التاريخية التي

استعملها أركون. أما المبحث الثاني بعنوان: "المقاربة الألسنية اللغوية في قراءة النص الديني"، وتطرقنا في هذا المبحث إلى ثلاث عناصر، العنصر الأول طبيعة اللغة الدينية عند محمد أركون والتي يرى فيها أركون أن النصوص الدينية هي نصوص لغوية، وبالتالي فالمدخل لفهم النص الديني ينطلق من اللغة، وهذه اللغة قابلة للتحليل والتأويل، أما العنصر الثاني بعنوان اللسانيات البنيوية وقراءة النص القرآني عند أركون، بينا من خلاله أهمية القراءة الألسنية عند أركون ثم بينا في العنصر الرابع طبيعة العلاقة بين اللغة والفكر عنده، ثم المقاربة اللسانية بين الخطاب والنص، لنختم هذا المبحث بقراءة أركون تطبيقية للمنهج اللساني على سورة الفاتحة. أما المبحث الثاني: "المقاربة السيميائية للنص الديني" تطرقنا فيه إلى مفهوم مصطلح السيميائية، ثم بينا أهمية المقاربة السيميائية في القراءة الأركونية للقرآن، لنختم هذا العنصر بقراءة في سورة العلق وسورة التوبة وفق التحليل السيميائي. أما المبحث الثالث والذي يحمل عنوان: التأويل عند محمد أركون، أشرنا من خلاله إلى الآليات التأويلية التي استعان بها أركون في استنطاق وتأويل النص القرآني، كما تناولنا عنصر آخر وهو رهان التأويل وتعدد الدلالات في النص القرآني وهنا استعان أركون بالمنهج التفكيكي الذي يقوم على تعدد الدلالات في النص الواحد. لنختم في الأخير عملنا بخاتمة كانت عبارة عن حوصلة لأهم النتائج المتحصل عليها.

المناهج المتبعة:

استندنا في دراستنا إلى بعض المناهج التي تخدم موضوع بحثنا وفي مقدمتها المنهج التاريخي الذي تم استخدامه في الفصل الأول وذلك قصد التعرف على المعلومات والبيانات في الفترات الماضية، تتبعنا من خلاله تاريخ اللغة والتأويل وتطورهما عبر فترات زمنية مختلفة، كما استخدمنا أيضا المنهج التحليلي والذي قمنا من خلاله بتحليل وتفكيك أهم الأفكار والعناصر الأساسية التي استعملها كل من شحرور وأركون وتخص جانبي اللغة والتأويل في قراءة النص الديني. كما استعنا بالمنهج النقدي في نقد بعض الأفكار في قراءة شحرور وأركون.

الدراسات السابقة للموضوع:

يتقاطع موضوع بحثنا مع مجموعة من الدراسات الأكاديمية التي تناولت الآليات المستخدمة في قراءة النص الديني، ومن هذه الدراسات التي ساعدتنا في بناء تصور حول موضوعنا هي: التي قدمها الأستاذ حمادي الهواري تحت إشراف الأستاذ الدكتور بوزيد بومدين، وهي عبارة عن أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، بعنوان "النص القرآني وآليات الفهم المعاصر" بجامعة وهران، وتمت مناقشة الأطروحة بجامعة وهران سنة 2013م، ومن أهم النتائج التي توصل إليها أن إشكالية تطبيق آليات الفهم المعاصر في قراءة النص القرآني، يبدأ بفهم الأرضية التي يهيئها رواد القراءات الحداثية لها، والتي تتعلق بالجانب المفاهيمي من خلال الاشتغال على تجديد مفهوم القرآن وربطه بمفهوم النص وبالخطاب الذي يقبل التحليل في سياق العلاقة بين النص والواقع. وهناك أيضا بعض الدراسات منها: "إشكالية التأويل في النص القرآني مقارنة معرفية بين نصر حامد أبي زيد ومحمد أركون"، للطالب رفاس نورالدين تحت إشراف الأستاذ بن مزيان بن شرقي، وهي عبارة عن أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، وتم مناقشة الأطروحة سنة 2016م بجامعة مصطفى اسطمبولي معسكر، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية. وهناك أيضا دراسة للطالبة كعواش آمال، تحت عنوان "الأصول اللسانية والاتجاهات النقدية العربية المعاصرة (محمد أركون أنموذجا)"، وهي أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في اللغة والدراسات القرآنية، وتم مناقشتها سنة 2016م، بجامعة الأمير عبد القادر قسنطينة، كلية الآداب والحضارة، قسم اللغة العربية.

ورغم أهمية هذه الدراسات من حيث المنهجية وتناولها للآليات المطبقة على النص القرآني، إلا أنها لم تركز على اللغة، وهذا ما حفزنا على الاشتغال على الموضوع من أجل وضع بصمتنا في مشروع فلسفة اللغة في المعرفة الدينية في الفكر العربي المعاصر.

صعوبات البحث:

من بين الصعوبات التي اعترضتنا هي قلة الدراسات الأكاديمية عن المفكر محمد شحرور لا سيما في فكره اللغوي، مما يصعب على الباحث بناء تصور حوله. وكذلك شساعة الموضوع الذي يعالج أنموذجين لهما وزنهما وثقلها في الساحة العربية والإسلامية، كما أن المفكرين يستعملان مصطلحات صعبة ومعقدة وخصوصا عند محمد المفكر محمد أركون، الأمر الذي يستدعي من الباحث أن يكون واسع الاطلاع والمعرفة والتكوين ولا سيما في التعاطي مع المناهج اللغوية الغربية المعاصرة وبالأخص اللسانيات والسيميائيات.

آفاق البحث:

يفتح بحثنا آفاقا نحو تقديم دراسة حول القراءة المعاصرة للنص الديني من خلال اللغة والمناهج اللغوية عامة، قصد فهم لغة النص الديني بشكل مغاير ينسجم ويعبر عن الواقع الراهن، ومن هنا نأمل أن يكون بحثنا مساهمة علمية وفكرية في الفكر العربي المعاصر.

مدخل مفاهيمي

يقوم البحث الفلسفي على ضبط المفاهيم والتصورات، ولهذا كان لزاما علينا تحديد شبكة المفاهيم من خلال الوقوف على التعريف اللغوي والاصطلاحي لكل مفهوم، وهذه المفاهيم المتعلقة بموضوع بحثنا هي:

1- اللغة La langue

أ- الاشتقاق اللغوي:

اللغة كما جاء في معجم لسان العرب هي: "اللِّسْنُ، وحَدُّها أَنها أَصوات يُعبِّر بها كل قَوْمٍ عَنْ أَغراضِهم، وَهِيَ فُعْلةٌ مِنْ لَغَوْت أَي تكلَّمت، أَصلها لُغْوة ككُرةٍ وقُلةٍ وثُبةٍ، كُلُّهَا لَامَاتُهَا وَاوَاتٌ، وَقِيلَ: أَصلها لُغَيٌ أَو لُغَوٌ، وَالْهَاءُ عِوَضٌ، وَجَمْعُهَا لُغًى مِثْلَ بُرة وبُرًى، وَفِي الْمُحْكَمِ: الْجَمْعُ لُغات ولُغونَ"[1]. ويرى ابن فارس في معجم مقاييس اللغة أن اللغة من اللغو، ويدل على معنيين، الأول على الشيء لا يعتد به، والثاني على اللهج باللغة[2]؛ بمعنى نطق بها.

إذن: اللغة من حيث الاشتقاق اللغوي تنحصر في الكلام والنطق على اعتبار أن اللغة مرادفة للنطق، ولهذا يقال هذه لغتهم التي يلغون بها بمعنى يتكلمون وينطقون بها.

وقد وردت اللغة في القرآن الكريم بمعنى اللسان أيضا كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ ۗ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ ﴿١٠٣﴾﴾ (النحل: 103).

(1) ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب، ط3، دار صادر، بيروت، 1414هـ، ج15، ص ص251 -252.

(2) ابن فارس، أحمد. معجم مقاييس اللغة، ج5، تح: عبد السلام محمد هارون، دط، دار الفكر، 1399هـ- 1979م، ص255.

ب- المفهوم الاصطلاحي:

يعرف أندريه لالاند Andre lalande (1867- 1963م) اللغة على أنها "كل نظام علامات يمكن استعماله وسيلة اتصال. لغة الحركات أو الإيماءات"[1]، واللغة عند لالاند مرادفة للسان Langue، وهو "نظام تعبير لفظي، يتضمن مصطلحا ونحوا محدّدين، ثابتين نسبيا، يشكلان مؤسسة اجتماعية مستديمة، تفرض سكانها نفسها على سكان بلد، وتظل شبه مستقلة عن إرادتهم الفردية"[2]. وقد عرفها ابن خلدون في كتابه المقدمة قائلا: "اعلم أن اللغة في المتعارف هي عبارة المتكلِّم عن مقصوده، وتلك العبارة فعلٌ لسانيٌّ ناشئة عن القصد لإفادة الكلام. فلا بد أن تصير ملَكة متقررة في العضو الفاعل لها، وهو اللسان. وهو في كلِّ أمة بحسب اصطلاحاتهم"[3]، واللغة أيضا هي "مجموع من الأصوات المفيدة، وتطلق أيضا (اللغة) على ما يجري على لسان كل قوم، لأن اللسان هو الآلة التي يتم بها النطق، أو تطلق على الكلام المصطلح عليه، أو على معرفة أفراد الكلمة وأوضاعها"[4]. وتعرف اللغة أيضا بأنها "مجموع من الأصوات المفيدة، وهي ما يعبر بها كل قوم عن أغراضهم"[5]، وهذا الأخير يعد الأشهر في التراث اللغوي العربي وهو أقرب إلى تعريف اللغويين في العصر الحديث، ويتضمن: الطبيعة الصوتية للغة، بالإضافة إلى الوظيفة الاجتماعية، واختلافها من مجتمع لآخر.

---

(1) لالاند، أندريه. موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، ط2، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 2001م، مج1، ص721.

(2) المرجع نفسه، ص722.

(3) ابن خلدون، عبد الرحمن. مقدمة ابن خلدون، تح: عبد الله محمد الدرويش، ط1، مكتبة الهداية، دمشق، 2004م، ج2، ص367.

(4) صليبا، جميل. المعجم الفلسفي، د ط، دار الكتاب اللبناني، بيروت، مكتبة المدرسة، بيروت، 1982م، ج2، ص286.

(5) المرجع نفسه، نفس الصفحة.

أما اللغة عند الفلاسفة واللغويين المعاصرين لا تختلف كثيرا عن التعاريف السابقة، إلا من حيث أنها تمتاز بالدقة والتطور، نتيجة تطور الأبحاث في اللغة خصوصا في الفترة المعاصرة، ومن التعاريف المعاصرة اخترنا تعريف إميل بينفينيست* Émile Benveniste (1902- 1976م)، حيث يرى أن اللغة هي ذلك التعبير والملكة الرمزية عند الإنسان، أي أن "اللغة هي نظام رمزي خاص – عند الإنسان باعتباره يمتلك القدرة على الترميز– منظم على صعيدين. فهي من جهة واقعة فيزيائية، إذ أنها تستخدم الجهاز الصوتي لتظهر، والجهاز السمعي لتدرك. ومن الجانب المادي، فهي قابلة للملاحظة والوصف والتسجيل، وهي من جهة أخرى بنية لا مادية وإيصال لمدلولات معوضة للأحداث والتجارب بالإشارة إليها. تلك هي اللغة كيان ذو وجهين"[1].

وتنقسم اللغة إلى ثلاثة أقسام هي: اللغة الطبيعية، اللغة الوضعية، لغة الكلام.

1- اللغة الطبيعية Langage naturel: تشمل جميع الحركات والإشارات والأصوات الطبيعية والظواهر الجسدية بما في ذلك الانفعالات والأفكار ، ويطلق عليها طبيعية لأنها لم تنشأ عن قصد أو اتفاق.

2- اللغة الوضعيّة Langage artificiel: تشمل مجموع الرموز والإشارات المتفق عليها كالرموز الرياضية (الجبر والهندسة) وإشارات المرور والصم البكم وغيرها.

* **إميل بنفينست: Émile Benveniste** وُلد في حلب بسوريا بتاريخ في 27 مايو 1902، وتوفي في باريس في 3 أكتوبر 1976. لساني فرنسي، تميز في مجال القواعد النسبية للغات الهندو أوروبية، وبرعَ في اللغويات العامة. أستاذ النحو المقارن منذ 1937، وأحد أهم مؤسسي التيار الوظيفي في اللسانيات البنيوية الفرنسية.

(1) سبيلا، محمد و بنعبد العالي، عبد السلام. دفاتر فلسفية (05) ، اللغة، ط4، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2005م، ص42.

3- لغة الكلام Langage articulé: أو الألفاظ، فهي طبيعية ووضعية معا، وهذا يعني أنها ليست نتيجة وحي أو إلهام، أو غريزة ولا نتيجة التواطئ أو الاختراع، وإنما هي نتيجة تطور تدريجي أدى إلى إنقلاب الإشارات الطبيعية إلى ألفاظ مفيدة"[1].

2- التأويل:

أ- الاشتقاق اللغوي:

التأويل مشتق من الفعل "أَوَّلَ"، نقول: أول يُأول تأويلا، وتعني الرجوع إلى أصل الشيء، حيث أورد ابن منظور في لسان العرب عدة معاني حول هذا اللفظ منها: "وأَوَّلَ الكلامَ وتَأَوَّلَهُ: دَبَّره وقدَّره، وأَوَّلَهُ وتَأَوَّلهُ: فَسَّره. وَقَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ وأَما التَّأْوِيل فَهُوَ تَفْعِيلٌ مِنْ أَوَّلَ يُؤَوِّلُ تَأْوِيلًا وثُلاثِيُّه آلَ يَؤُولُ أَي رَجَعَ وَعَادَ. وَسُئِلَ أَبو الْعَبَّاسِ أَحمد بْنُ يَحْيَى عَنِ التَّأْوِيل فَقَالَ: التَّأْوِيل وَالْمَعْنَى وَالتَّفْسِيرُ وَاحِدٌ. قَالَ: التَّأْوِيل المَرجِع والمَصير مأْخوذ مِنْ آلَ يَؤُولُ إِلى كَذَا أَي صَارَ إِليه"[2].

نلاحظ من خلال ما سبق أن التأويل في اللغة يأخذ عدة معاني منها: الرجوع إلى أصل الشيء، التفسير، المصير، المعنى. أما التأويل في أصله الغربي "Herméneutique" مشتق من اللغة اليونانية وتعني رسول الآلهة إلى البشر، أي عبارة عن وسيط يفك الرموز ويشرح ويفسر والتي ترتبط في أصلها بالإله هرمس وهو رسول الآلهة الذي كان وسيط بين البشر والآلهة، مهمته الشرح والتفسير.

ب- اصطلاحا:

التأويل في التراث العربي اقترن بالتفسير وخصوصا عند المفسرين، حيث جاء التأويل في تسميات كثيرة من كتب التفسير كتفسير الطبري وغيره، إلا أن هذا اللفظ لم ينحصر في التفسير، وسرعان ما تطور حتى أصبح يدل على صرف اللفظ عن ظاهره

(1) صليبا، جميل. المعجم الفلسفي، ج2، مرجع سابق، ص287.

(2) ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب، مرجع سابق، ج11، ص ص33-34.

إلى معنى آخر يحتمله لقرينة تدل عليه، يقول ابن حزم الأندلسي:"التأويل نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر فإن كان نقله قد صح ببرهان وكان ناقله واجب الطاعة فهو حق وإن كان نقله بخلاف ذلك اطرح ولم يلتفت إليه وحكم لذلك النقل بأنه باطل"[1].

"والمراد بالتأويل: نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ، ومنه حديث عائشة رضي الله عنهما «كان النبي صلّى الله عليه وسلّم يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك اللهم وبحمدك يتأول القرآن»: تعني أنه مأخوذ من قوله تعالى: {فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ}"[2].

وعند الفلاسفة المسلمين يعرف ابن رشد التأويل بقوله: "معنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازة من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عددت، في تعريف أصناف الكلام المجازي"[3].

أما في الفلسفة الغربية المعاصرة فإن لفظ التأويل أو الهيرمينوطيقا في نظر هانز جورج غادمير تدل على "ممارسة فكرية دليلها الآلية أو الفن، والفن له دلالة الاعلان والتراث والتفسير والتأويل ويشتمل على فن الفهم كأساس ودعامة له، ومن ناحية الاستعمال الفلسفي هو الترجمة (أو نقل وإيضاح) العبارات الغريبة والمبهمة إلى لغة مفهومة ومستعابة من طرف الجميع، وتدل أيضا على التعبير عن الأفكار[...] وهكذا

(1) علي، أبو محمد بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي. الإحكام في أصول الأحكام، تح: أحمد محمد شاكر، د ط، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د س، ج1، ص42.

(2) الطيار، مساعد بن سليمان. مفهوم التفسير والتأويل والاستنباط والتدبر والمفسر، ط2، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، 1427هـ، ص105- 106.

(3) محمد، أبو الوليد ابن رشد. فصل المقال، تح: محمد عمارة، ط2، دار المعارف، د س، ص32.

تطور المعنى المعرفي للهيرمينوطيقا في الهيلينية المتأخرة ليدل على التفسير العلمي أو المؤول المترجم"[1].

3- النص Texte:

أ- الاشتقاق اللغوي: النص في اللغة العربية يعني الرفع، حيث جاء في لسان العرب: " النَّصُّ: رفْعُك الشَّيْءَ. نَصَّ الْحَدِيثَ يَنُصُّه نَصًّا: رفَعَه. وَكُلُّ مَا أُظْهِرَ، فَقَدْ نُصَّ. وَقَالَ عَمْرُو بْنُ دِينَارٍ: مَا رأَيت رَجُلًا أَنَصَّ لِلْحَدِيثِ مِنَ الزُّهْرِي أَي أَرْفَعَ لَهُ وأَسْنَدَ. يُقَالُ: نَصَّ الْحَدِيثَ إِلى فُلَانٍ أَي رفَعَه، وَكَذَلِكَ نصَصْتُه إِليه. ونَصَّت الظبيةُ جِيدَها: رفَعَتْه"[2].

إذن: النص في الثقافة العربية يدل على الرفع والوضوح، وبالتالي لا يعبر عن المعنى المتداول حاليا، وهذا ما يقودنا إلى البحث عن دلالة اللفظ في اللغة الأجنبية، فالنص Texte مشتق من اللاتينية Textus ومعناه بالعربية "نسج"، ولذلك فمعنى النص هو النسيج، "فالنص نسيج من الكلمات يترابط بعضها ببعض. هذه الخيوط تجمع عناصره المختلفة والمتباعدة في كل واحد هو ما نطلق عليه مصطلح نص"[3].

نستنتج أن النص هو النسيج لما يحتويه من تسلسل في الأفكار وتوال الألفاظ والعبارات.

ب- اصطلاحا:

النص في اللسانيات الحديثة هو "مجموع الملفوظات اللغوية التي يمكن إخضاعها للتحليل: فالنص إذا عينة من السّلوك اللغوي الذي يمكن أن يكون مكتوبا أو منطوقا"[4]،

(1) غادمير، هانس غيورغ. فلسفة التأويل، الأصول المبادئ الأهداف، تر: محمد شوقي الزين، ط2، منشورات الاختلاف (الجزائر) ، المركز الثقافي العربي (لبنان) ، الدار العربية للعلوم (لبنان) ، 1427هـ- 2006م، ص ص61-62.

(2) ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب، مرجع سابق، ج7، ص97.

(3) الزنّاد، الأزهر. نسيج النص، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1993م، ص12.

(4) الصبيحي، محمد الأخضر. مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه، د ط، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، د س، ص20.

كما تشير كلمة نص في علم اللغويات أيضا "إلى أي فقرة مكتوبة أو منطوقة، مهما كان طولها شريطة أن تكون وحدة متكاملة"[1].

أما النص عند بول ريكور هو "كل خطاب تم تثبيته بواسطة الكتابة. وأن هذا التثبيت أمر مؤسس للنص ذاته ومقوم له. وعلى هذا فإن مفهوم النص ينطوي على أن الرسالة المكتوبة مركبة مثل العلاقة، فهي تضم من جهة مجموعة الدوال بحدودها المادية من حروف متسلسلة في كلمات وجمل ومتتاليات، ومن جهة ثانية تضم المدلول بمستوياته المختلفة"[2].

4- الدين religion:

أ- الاشتقاق اللغوي:

يدل مصطلح الدين في اللغة العربية كما جاء في لسان العرب على "الْجَزَاءُ. والدِّين الحسابُ، وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: مالِكِ يَوْمِ الدِّينِ، وَقِيلَ: مَعْنَاهُ مَالِكِ يَوْمِ الْجَزَاءِ. وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ذلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ، أَي ذَلِكَ الحسابُ الصَّحِيحُ وَالْعَدَدُ الْمُسْتَوِي. والدِّين الطَّاعَةُ. وَقَدْ دِنْته ودِنْتُ لَهُ أَي أَطعته[3]. وجاء في معجم مقاييس اللغة لابن فارس: "الدال والياء والنون أصل واحد يرجع فروعه كلها. وهو جنس من الانقياد، والذل. فالدين: الطاعة، يقال دان له يدين دينا، إذا أصحب وانقاد وطاع. وقوم دين، أي مطيعون منقادون"[4]

وعليه فالدين في اللغة هو الجزاء والحساب والطاعة.

(1) الصبيحي، محمد الأخضر. مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه، مرجع سابق، ص ص20-21.

(2) فضل، صلاح. مناهج النقد المعاصر، ط1، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، مصر، 2002م، ص ص168-169.

(3) ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب، مرجع سابق، ج13، ص169.

(4) ابن فارس، أحمد. معجم مقاييس اللغة، ج2، تح: عبد السلام محمد هارون، د ط، دار الفكر، 1399هـ - 1979م، ص319.

ب- اصطلاحا:

الدين عند التهانوي هو "وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إيّاه إلى الصّلاح في الحال والفلاح في المآل. وهذا يشتمل العقائد والأعمال. ويطلق على كل ملّة كل نبي. وقد يخصّ بالإسلام كما قال الله تعالى إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلامُ. ويضاف إلى الله تعالى لصدوره عنه وإلى النبي صلى الله عليه وسلم لظهوره منه وإلى الأمة لتدينهم وانقيادهم"[1]. والدين عند الفلاسفة القدماء "يطلق على وضع إلهي يسوق ذوي العقول إلى الخير"[2]

5- الخطاب Discours:

أ- الاشتقاق اللغوي:

تشير المادة المعجميّة إلى العديد من الدلالات منها "الخَطْبُ: الشأنُ، والأَمْرُ صَغُرَ أو عظُمَ، ج: خُطُوبٌ. وخَطَبَ المرأةَ خَطْباً وخِطْبَةً وخِطِّيبَى، بكسرهما، واخْتَطَبَهَا، وهي خِطْبُهُ وخُطْبَتُهُ وخِطِّيباهُ وخِطِّيبَتُه. وخَطَبَ الخاطبُ على المِنْبَرِ خَطابَةً، بالفتح، وخُطْبَةً، بالضم، وذلك الكلامُ: خُطْبَةٌ أيضاً، أو هي الكلامُ المَنْثُورُ المُسَجَّعُ ونحوهُ"[3]. والخطاب من الفعل الثلاثي خَطَبَ، بمعنى تكلم، يعرفه ابن فارس في معجم مقاييس اللغة بقوله: " (خطب)الخاء والطاء والباء أصلان: أحدهما الكلام بين اثنين، يقال خاطبه يخاطبه خطابا، والخطبة من ذلك. وفي النكاح الطلب أن يزوج، قال الله تعالى: {ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء} [البقرة: 235] . والخطبة: الكلام المخطوب به. ويقال

(1) التهانوي، محمد بن علي ابن القاضي. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1، تح: علي دحروج، ط1، مكتبة لبنان، ناشرون، بيروت، 1996م، ص814.

(2) صليبا، جميل. المعجم الفلسفي، د ط، دار الكتاب اللبناني، بيروت- مكتبة المدرسة، بيروت، 1982م، ج1، ص572.

(3) الفيروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب. القاموس المحيط، تح: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط8، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1426هـ- 2005م، ص ص80-81.

اختطب القوم فلانا، إذا دعوه إلى تزوج صاحبتهم. والخطب: الأمر يقع ؛ وإنما سمي بذلك لما يقع فيه من التخاطب والمراجعة"[1].

ب- اصطلاحا:

مصطلح خطاب (Discours) هو مصطلح نقدي ما بعد حداثي في بعده الفلسفي العام وما بعد بنيوي في بعده النقدي والمنهجي [...] والخطاب نسق من العلامات الدالة الخاصة بالأفراد أو المجموعات أو حتى الموضوعات. وكل نسق من الأنساق الخطابية له سمات خلافية تميزه عن غيره من الأنساق وهذه السمات هي التي يقوم بضبطها الخبير الخطابي، أو بالأحرى المختص في تحليل الخطاب. ومن هذه السمات يمكن تصنيف الخطابات إلى خطاب زيد أو عمر أو الخطاب العربي أو الخطاب الفلسفي أو إلى غير ذلك من البنيات الخطابية اللامتناهية. يقول ميشال فوكو معرفا الخطاب وفق هذا التصور: "نسمي خطابا مجموعة الملفوظات التي تنتمي إلى نفس التشكيلة الخطابية"[2].

(1) ابن فارس، أحمد. معجم مقاييس اللغة، ج2، مرجع سابق، ص198.

(2) الفجاري، مختار. مفهوم الخطاب بين مرجعه الأصلي الغربي وتأصيله في اللغة العربية، مجلة جامعة طيبة للآداب والعلوم الإنسانية، العدد3، 1435هـ، ص532.

الفصل الأول:

كرونولوجيا وجنيالوجيا اللغة والتأويل

المبحث الأول: اللغة والتأويل في التراث الإسلامي

شغلت اللغة حيّزا كبيرا في التراث الإسلامي ولاقت اهتماما كثيرا من طرف المهتمين، ويعود الفضل في ذلك إلى النص المؤسّس وهو القرآن الكريم الذي أنزل على محمد صلى الله عليه وسلّم بلسان عربي مبين كما وصفه الله سبحانه وتعالى، حيث مثّل المرجع والسند لجميع العلوم خاصة العلوم البيانية، متحدّيا به بلاغة وأسلوب الشعراء في معانيه وألفاظه، ولم يتوانوا لحظة في الاعتراف به، لاسيما على مستوى اللغة التي أُنزلت به، ومع توسّع الدولة الإسلامية انكبَّ المسلمون وخصوصا المدارس اللغوية والفقهية وحتى الكلامية في دراسة القرآن الكريم واستنباط الأحكام الشرعيّة منه بواسطة اللغة التي أصبحت تمثل المرجع الأول لكل الاتجاهات بغية تأسيس قواعد الفهم للنص الديني محاولين بذلك الوقوف على المعنى الحقيقي تفسيرا وتأويلا، حتى عُرفت الثقافة العربية الإسلامية بأنها ثقافة نص مركزها القرآن الكريم، الذي عكف على تفسيره مجموعة من العلماء فألفوا فيه مجموعة من المصنفات متعددة الاتجاهات، والتي اهتمت في مجملها بالجانب اللغوي وهو ما يعرف بالتفسير اللغوي باعتباره يقوم على تفسير ألفاظ القرآن وتحديد دلالاته، وتعود أصول التفسير اللغوي إلى ابن عباس رضي الله عنه الذي عُرف بترجمان القرآن، فقد كان يفسر القرآن من خلال الرجوع إلى الشعر، يقول ابن عباس: "الشعر ديوان العرب فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب رجعنا إلى ديوانها فالتمسنا معرفة ذلك منه"[1]، وعلى هذا الأساس كان طريق العلماء في تفسير القرآن باللغة باعتبارها وسيلة هامة في فهم مدلولات القرآن واستجلاء معانيه، مثل تفسير فخر الدين الرازي(مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير) وتفسير الزمخشري (الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل) وغيرها من التفاسير التي جعلت اللغة أساس في فهم القرآن.

(1) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. الإتقان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، د ط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1394هـ- 1974م، ج2، ص67.

1- الأصل اللغوي وأثره في تفسير النص الديني عند مدرسة أصول الفقه:

من بين الأعمال التي استوقفتنا في التراث الإسلامي والتي اشتغلت على اللغة في استنباط الأحكام الشرعيّة مدرسة علم أصول الفقه، وأصول الفقه من العلوم المستحدثة عند المسلمين، عرفه الرازي بقوله: "أصول الفقه عبارة عن مجموع طرق الفقه على سبيل الإجمال وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها"[1]، وعرفّه الشوكاني أيضا بقوله: "إدراك القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية"[2]، أي عبارة عن قواعد منهجية استدلالية تعمل على ضبط منهج الفهم والاستنباط في المجال التشريعي، فهو منهج في الاستدلال جامع بين النقل والعقل وبين الرأي والنص، وهو نسق من العلوم تتداخل فيه العلوم العقلية والنقلية، وقد كان منطلقهم في الاستنباط يعتمد بالأساس على البيان الذي يقوم على دراسة الألفاظ والتراكيب والسياقات الدالة على معاني النص الديني التي من شأنها أن تقدم قراءة له تفسيرا وتأويلا إذا اقتضى الأمر ذلك، ويعود الفضل في ظهور هذا العلم إلى الإمام الشافعي (150-204هـ/767-820م) الذي كان رائدا في تأصيل منهج متكامل في الفهم والتفسير والتأويل من أجل قراءة النص الديني معتمدا على اللغة العربية، وتظهر حنكته اللغوية في كتابيه الرسالة والأم .

لقد شكّل حضور اللغة في مدونات علوم الأصول جزءا هاما من مباحث اللغة عامة وما تعلق بالدلالة اللفظية خاصّة، فقد شكّلت السلطة المرجعيّة على حد تعبير محمد عابد الجابري: "واضح إذن أنّ السلطة المرجعيّة الأولى في علم أصول الفقه هي للبحوث اللغوية، سواء منها ما يدرس مجموعا في "أبواب الخطاب"... والمحور الرئيس الذي ينتظم

(1) الرازي، فخر الدين. المحصول، تح: طه جابر فياض العلواني، ب ط، مؤسسة الرسالة، 1418-1997، ص80.

(2) الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله. إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول، تح: الشيخ أحمد عزو، ط1، دار الكتاب العربي، 1419هـ - 1999م، ج1، ص18.

هذه البحوث هو علاقة اللفظ والمعنى"[1]، وقد مثلت لبنة أساسية في وضع مناهج للاستدلال من أجل النظر والتأمل في اللغة بُغية الوصول إلى حكم شرعي من خلال النص – القرآن الكريم والسنة النبوية، "فأشرف العلوم كما يرى الغزالي مَا ازْدَوَجَ فِيهِ الْعَقْلُ وَالسَّمْعُ وَاصْطَحَبَ فِيهِ الرَّأْيُ وَالشَّرْعُ، وعِلْمُ الْفِقْهِ وَأُصُولِهِ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ فَإِنَّهُ يَأْخُذُ مِنْ صَفْوِ الشَّرْعِ وَالْعَقْلِ سَوَاءَ السَّبِيلِ"[2]، وتعد هذه المحاولة جريئة إلى حدّ ما، فقد تغلغلوا في الدلالة اللغوية وتوسّعوا فيها حتى صاروا أكثر الاتجاهات العلميّة عناية بها.

ويرى بعض الدارسين والباحثين في اللغة أنّ دراسات الأصوليين للمباحث اللغوية تمخّض عنها كثير من النتائج التي انتهت إليها المباحث الدلالية في العصر الحديث لما تميزت به من عمق ودراية، والسبب الرئيس في هذا السبق يعود إلى خصوصية لغة القرآن الكريم وما يحويه من حمولة معجميّة ودلالية وبعد سياقي موجّه للمعنى قصد اكتشاف كُنه النص، ومن هذا المنطلق سلّطنا الضوء على أهم محطة في الدلالة اللغوية عند مدرسة أصول الفقه وهي اللفظ والمعنى، فقد كان بحثهم في هذا المجال غنيّا بما فيه الكفاية وقد اهتموا به اهتماما بالغا، فمعظم الكلام عند مدرسة أصول الفقه يتعلق بالألفاظ والمعاني، حيث يكون اللفظ أداة ووسيلة لاستظهار المعنى، إذ "لا بيان إلا بالألفاظ المعبر عن المعاني التي أوقعت عليها في اللغة"[3]، الأمر الذي جعلهم يُقدمون على متابعة اللفظ من عديد الزوايا والجهات، مفردا ومركّبا، مطلقا ومقيدا، حقيقةً ومجازا، خاصًّا وعاما، "فالدخول إلى أي علم بطريق معرفة الألفاظ والعبارات وتحصيل معانيها

(1) الجابري، محمد عابد. بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ط9، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2009م، ص55.

(2) الغزالي، أبو حامد. المستصفى، تح: محمد عبد السلام عبد الشافي، ط1، دار الكتب العلمية، 1993م، ص04.

(3) ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد. التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تح: إحسان عباس، ط1، دار مكتبة الحياة ، بيروت، 1990م، ص 154.

ووجوهها هو دخول مشروع، بل هو أمر واجب"[1] في نظر طه عبد الرحمن، وهو الشيء الذي جعلهم يتحققون من اللفظ أولا حتى يتسنى لهم تفسير النصوص واستنباط الأحكام، وهذا ما قادهم إلى النظر إليه وفق عدة مستويات نذكر منها:

– تناهي الألفاظ دون المعاني، وهذا ما ذهب إليه جلال الدين السيوطي نقلا عن فخر الدين الرازي في قوله:"لا يجبُ أن يكون لكلِّ معنى لفظٌ لأنَّ المعانيَ التي يمكن أن تُعْقَل لا تَتَناهى..."[2]، وبناء على هذه القاعدة قسّموا الألفاظ إلى أربعة أقسام متفقين في هذا التقسيم مع المناطقة، وهذا ما ذكره الغزالي في قوله: "اعلم أن الألفاظ من المعاني على أربعة منازل: المشتركة والمتواطئة والمترادفة والمتزايلة. أما المشتركة فهي اللفظ الواحد الذي يطلق على موجودات مختلفة... وأما المتواطئة فهي التي تدل على أعيان متعددة بمعنى واحد مشترك بينها... وأما المترادفة: فهي الأسماء المختلفة الدالة على معنى يندرج تحت حد واحد... وأما المتزايلة فإنها ألفاظ مختلفة تدل على معان مختلفة بالحد والحقيقة"[3]، وهذا التقسيم بهذه الكيفية ناجم عن الإستعمال الوظيفي للغة، يؤدي فيه اللفظ الغرض الذي وجد من أجله والذي يفهم من خلال السياق بعيدا عن العبثية وسوء الاستعمال.

– اللفظ بيّن، واضح لا غموض فيه، الهدف منه تحقيق التفاهم والتواصل، لأن "الْغَرَضَ مِنْ وَضْعِ الْكَلَامِ هُوَ الْإِفْهَامُ"[4]، وهذا يعني أن الله لا يخاطب عباده بألفاظ فارغة لا

(1) طه، عبد الرحمن. الحوار أفقا للفكر، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2013م، ص164.

(2) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تح: فؤاد علي منصور، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ–1998م، ج1، ص36.

(3) الغزالي، أبو حامد. معيار العلم في فن المنطق، تح: الدكتور سليمان دنيا، د ط، دار المعارف، مصر، 1961م، ص 81.

(4) التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر. شرح التلويح على التوضيح، د ط، مكتبة صبيح بمصر، د ت، ج1، ص 294.

معنى فيها، فأصول الخطاب تقضي بأن يوضع الكلام للفائدة، فنفعيّة الخطاب جزءا مهما وأساسيا في مفهوم البيان، فكلما كان الخطاب أبين كان أحمد كما تعبّر القاعدة اللغوية.

– تتبع الأصوليون الألفاظ وقاموا برصد دلالاتها فاستقرّوا على قاعدة فحواها، أن الألفاظ لا تدل على المعاني بذاتها، مستعينين بذلك على جملة من القواعد والضوابط من أهمها إن دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فلابد من حمل اللفظ على الحقيقة لتحقيق الغرض من الخطاب وهو الإفهام، أما المجاز فيُفهم من خلال قرائنه ذكرها ابن جني في كتابه الخصائص: "وإنما يقع المجاز ويعدل إليه عن الحقيقة لمعانٍ ثلاثة، وهي: الاتساع والتوكيد والتشبيه، فإن عدم هذه الأوصاف كانت الحقيقة البتة"[1].

– السياق: يعد الاهتمام بالسياق عند مدرسة أصول الفقه خطوة وأداة هامة للقبض على المعنى واستجلاءه، والتمييز بين الدلالات، وهو مبدأ للتحقق من الألفاظ، باعتباره يشكّل المحيط اللساني للخطاب الديني في مجمله، دون الاكتفاء بنص واحد في تفسير الخطاب لتجنّب السقوط في سوء الاستدلال، يقول ابن حزم: "ولا نأخذ بعض الكلام دون بعض فتفسد المعاني، وأحذرك من شغب قوم إذا ناظروا وضبطوا على أنه آية واحدة أو حديث واحد، وهذا سقوط شديد وجهل مفرط"[2]، وهذا يعني أن فهم السياق له دور فعّال في فهم النص وتفسيره .

كما اهتمت مدرسة أصول الفقه بالتأويل ولكن قيدته بشروط وضوابط، والتأويل عند مدرسة أصول الفقه هو"إخراج اللفظ عن ظاهر معناه إلى معنى آخر يحتمله وليس هو الظاهر فيه"[3]، وعرّفه الآمدي بقوله: "حَمْلُ اللَّفْظِ عَلَى غَيْرِ مَدْلُولِهِ الظَّاهِرِ مِنْهُ مَعَ

(1) ابن جني، أبو الفتح عثمان. الخصائص، ط4، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د س، ج2، ص444.
(2) ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد. التقريب لحد المنطق، مرجع سابق، ص145.
(3) أبو زهرة، محمد. أصول الفقه، د ط، دار الفكر العربي، د س، ص135.

احْتِمَالِهِ لَهُ بِدَلِيلٍ يُعَضِّدُهُ"[1]، ومما ذكرنا سابقا حول اللغة في استعمال مدرسة أصول الفقه؛ فيبدوا أن التأويل أيضا مرتبط أشد الارتباط بسياق النص ولغته، فقد نبّه الإمام الشافعي إلى أثر التأويل في فهم النص لأنه ذو حمولة لغوية ولا سبيل للوصول إلى فهمه ما لم يكن المتأوّل ملمًّا باللغة العربيّة، يقول الشافعي في هذا الصدد: "فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها: اتساع لسانها، وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاما، ظاهرا، يراد به العام، الظاهر، ويستغنى بأول هذا منه عن آخره. وعاما ظاهرا يراد به العام، ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه؛ وعاما ظاهرا، يراد به الخاص. وظاهرا يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره. فكل هذا موجود علمه في أول الكلام، أو وسطه، أو آخره. وتبتدئ الشيء من كلامها يبين أول لفظها فيه عن آخره. وتبتدئ الشيء يبين آخر لفظها منه عن أوله. وتكلم بالشيء تعرفه بالمعنى، دون الإيضاح باللفظ، كما تعرف الإشارة، ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها، لانفراد أهل علمها به، دون أهل جهالتها"[2].

وعلى هذا الأساس وفي ظل ما سبق نلاحظ بأن الشافعي من خلال قوله يُسيّج النص الديني بسياج اللغة، فهو لا يخرج عن إطار اللغة، وهذا ما انجرَّ عنه هيمنة دلالية نصية، أو التأويل اللغوي القائم على علم الدلالة والبيان، ورغم انحصار التأويل في مجال اللغة فقد شدّدوا عليه الخناق والتضييق، فلم يكن مفتوحا على مصراعيه مثل ما كان مع الفرق الكلامية فيما بعد، وإنّما تناولوه بشروط وحذر، وهو ما عبّر عنه الغزالي في قوله:

(1) الآمدي، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي. الإحكام في أصول الأحكام، تح: عبد الرزاق عفيفي، د ط، المكتب الإسلامي، بيروت، د س، ج3، ص53.

(2) الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس. الرسالة، تح: أحمد شاكر، ط1، مكتبة الحلبي مصر، 1358هـ- 1940م، ج1، ص50.

"فَلَيْسَ كُلُّ تَأْوِيلٍ مَقْبُولًا بِوَسِيلَةِ كُلِّ دَلِيلٍ بَلْ ذَلِكَ يَخْتَلِفُ وَلَا يَدْخُلُ تَحْتَ ضَبْطٍ"[1]، ومن بين جملة الشروط التي وضعها الأصوليون نذكر منها:

"– أن يكون التأويل موافقا لوضع اللغة أو عرف الإستعمال، ومقصد الشارع.

– أن يقوم دليل على أن ما انصرف إليه اللفظ هو المعنى المراد مما يمكن حمله عليه.

– إذا كان التأويل بالقياس فلا بد أن يكون القياس جليّا لا خفيّا..."[2].

والمتأمل في هذه الشروط يرى بأن التأويل مرتبط ارتباطا وثيقا باللغة واستعمالاتها، وذلك حتى يتسنى لهم القبض على المعنى الذي قد يتغير بتغير الظروف، ومن أجل فهم مقاصد الخطاب، ولهذا حصروا التأويل في تقسيمات ثلاث: (تأويل قريب– تأويل بعيد– تأويل متعذّر)، فقد أخذوا بالتأويل القريب والبعيد، ورفضوا التأويل المتعذّر، والسبب في رفضه لغوي بالدرجة الأولى لأن اللفظ لا يحتمل هذا التأويل ولا يرجّحه العقل، لأن التأويل له ارتباط وثيق بالمعنى وهذا ما نستخلصه في قراءة الشافعي للنص الديني تفسيرا وتأويلا، وكمثال على ذلك تتبّعه للفظة " قُرء" في قوله تعالى: ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ (البقرة: 228)، واعتمادا على اللسان العربي توصل إلى أن"الحيض هو أن يرخي الرحم الدم حتى يظهر، والطهر أن يقري الرحم الدم فلا يظهر، ويكون الطهر والقري الحبس لا الإرسال، فالطهر – إذ كان يكون وقتا – أولى في اللسان بمعنى القرء، لأنه حبس الدم"[3]، وهذا التتبع الذي استقرّ عنده الشافعي يدل دلالة وافيّة على أن التأويل له دور أساسي في تحديد دلالة النص الديني.

(1) الغزالي، أبو حامد. المستصفى، مرجع سابق، ص197

(2) عبد الغفار، أحمد. التصوّر اللغوي عند علماء أصول الفقه، د ط، دار المعرفة الجامعية– الإسكندرية، 1996م، ص120.

(3) الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس. الرسالة، مرجع سابق، ص564.

2- اللغة وأثرها في فهم النص الديني عند المعتزلة:

اعتمدت فرقة المعتزلة*على أرضية معرفية خصبة في فهمها للنص الديني مثَّل محورها الرئيس العقل، حيث عرف إزدهارا منقطع النظير بداية من القرن الثاني للهجرة وإلى غاية القرن الثالث للهجرة، وهذا الازدهار كان نتيجة الاستعمال المتعدد للعقل في شتى مجالات المعرفة عامة وما تعلّق بقراءة النص الديني خاصة، فالعقل عند المعتزلة مناط التكليف والاستدلال والنظر وتثبيت للأصول الخمسة¥ وتأصيلها، وهذا ما تولّد عنه اصطدام عنيف مع التيارات المناوئة لها ولاسيما في أصولها، والذي ساهم بدوره في اكتمال نضج الفكر الاعتزالي العقلاني.

وإذا كان العقل هو الأساس عند المعتزلة، فإن اللغة هي الوسيلة الأنجع لبلوغ الفهم الذي تطمح إليه في الدفاع عن العقيدة و أفكارها المختلفة، فقد برعت المعتزلة من خلال علماءها ونظّارها في البحث اللغوي، سيّما ما تعلّق بالبيان والبلاغة، مما جعلها توظّف هذه الترسانة اللغوية في تفسير النص الديني واستنباط دلالاته للتعرف على العقيدة الإسلامية والدفاع عنها، فكيف تم ذلك؟

اتخذت المعتزلة موقفا من أصل اللغة ينسجم مع تفكيرها العقلي وهو القول بالمواضعة والاصطلاح، قال ابن جني في كتابه الخصائص وهو أحد علماء اللغة في الفكر الاعتزالي: "أصل اللغة لا بد فيه من المواضعة"(1)، تأكيدا منهم على أهم أصل من أصولهم وهو التوحيد، "فالمواضعة على اللغات لا بد أن تسبق كلام الله حتى يقع مفيدا،

* **المعتزلة:** هي فرقة إسلامية كلامية، ظهرت في بداية القرن 2هـ، وازدهرت في العصر العباسي، وقد غلبت عليها النزعة العقلية، فاعتمدوا على العقل في تأسيس عقائدهم وقدموه على النقل، من أشهرها واصل بن عطاء ، القاضي عبد الجبار، الزمخشري، الجاحظ، وغيرهم

¥ **الأصول الخمسة:** عند المعتزلة هي: التوحيد، العدل، المنزلة بين المنزلتين، الوعد والوعيد، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(1) ابن جني، أبو الفتح عثمان الموصلي. الخصائص، ط4، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د س، ج1، ص45

ولا يجوز أن يبدأ الله المواضعة على اللغة، لأن المواضعة تستلزم الإشارة الحسّية التي لا تجوز عليه سبحانه، فإذا تقدمت المواضعة على لغة ما بين البشر، فلا مانع عند المعتزلة بعد ذلك أن يبدأ الله مواضعة على لغة أخرى"[1]، وهكذا تعامل المعتزلة مع بقيّة الأصول باستخدام المنهج اللغوي القائم على المواضعة والاصطلاح الذي يتيح لهم القدرة على البلاغة وخلق مفاهيم جديدة لمسايرة أصولهم الخمسة المعروفة، و"هذا التوسع اللغوي بمظاهره المختلفة، التي تحدثنا عنها، لم يكن مقصودا لذاته، ولم يكن نظرية أدبية مجرّدة عن أي دافع شخصي، آمن بها المعتزلة ودافعوا عنها، وإنما كانت حماستهم لها لأنها تساعدهم-كما ذكرنا- على تطويع اللغة لخدمة أغراضهم الإعتزالية، وتسهل لهم إنقياد النصوص وتأويلها كما يشاؤون"[2].

هذا النزوح نحو اللغة والبلاغة على وجه التحديد مكّنهم من إبداع مصطلحات جديدة وزخما معرفيا كبيرا وفهوم متعددة من أجل تطويع النص الديني لخدمة أفكارها، مثل المجاز الذي استعانت به في توجيه دلالات نصوص القرآن بُغية إقامة تصوّرات جديدة ومناوئة للفرق الأخرى في نفس الوقت كالمجسّمة والجبرية وغيرهم، والسؤال الرئيس الذي ينبغي طرحه: ما هو الدور الذي لعبه المجاز كآلية لقراءة النص الديني وتأويله عند المعتزلة؟

لا شك أن المجاز "اصطلاح حادث والغالب أنه كان من جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلمين فإنه لم يوجد هذا في كلام أحد من أهل الفقه والأصول والتفسير والحديث ونحوهم من السلف"[3]، وعرّفه القاضي عبد الجبار قائلا: "هو أن يستعمل اللفظ في غير

(1) أبوزيد، نصر حامد. الإتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، ط3، المركز الثقافي العربي، 1996م، ص 63.

(2) قصّاب، وليد. التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة، د ط، دار الثقافة، 1405هـ- 1985م، ص443.

(3) ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. الإيمان، تح: محمد ناصر الدين الألباني، ط5، المكتب الإسلامي، عمان، الأردن، 1416هـ- 1996م، ص74.

ما وضع له في الأصل"[1]. ويعتبر الجاحظ أول من أرسى دعائمه في كتابه المسمى"الحيوان"، واعتبره مقابل للحقيقة، أي أن الكلام منه ما هو حقيقة ومنه ما هو مجاز، وكان هذا بداية لتأصيله وتبويبه عند أهل اللغة وغيرهم من المهتمين كابن جني في باب "المجاز إذا كثر لحق بالحقيقة"، مُقرا بأن أكثر اللغة في تأمله مجاز لا حقيقة، كما أورد ذلك في كتابه الخصائص، والزمخشري في كتابه أساس البلاغة مشيرا إلى خصائص البلاغة في مقدمته: "ومنها تأسيس قوانين فصل الخطاب والكلام الفصيح، بإفراد المجاز عن الحقيقة والكناية عن التصريح"[2]، على أن الخلاف كان قائم في وقوعه من عدمه ولاسيما في القرآن الكريم خاصة، وليس هذا موضوع بحثنا، فما يهمنا هنا هو وقوعه عند المعتزلة ومجال استعماله في قراءة النص الديني.

ترى المعتزلة بأن المجاز موجود في اللغة العربية وموجود أيضا في القرآن، لأن القرآن أنزل بلسان عربي، وقد قدّموا عدة نماذج من الآيات القرآنية مستدلين بذلك على وجوده في القرآن مثل قوله تعالى:﴿ وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ﴾(سورة الأنبياء، 11)، وقول الله تعالى أيضا:﴿ وَإِنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا ﴾ (سورة الإسراء: 58)، والمقصود من ذلك في اعتقادهم أهل القرية من المكلفين وليس كلّهم، وقد وافقهم الكثير من أهل السنة في وقوعه كابن قتيبة، وهو على خلافه الكبير مع المعتزلة يوافقهم في ذلك من خلال قوله:"وأما الطاعنون على القرآن بالمجاز فإنهم زعموا أنه كذب. لأن الجدار لا

(1) الهمذاني، عبد الجبار بن أحمد. شرح الأصول الخمسة، تع: الإمام أحمد بن الحسين، تح: الدكتور عبد الكريم عثمان، ط3، مكتبة وهبة، 1416هـ-1996م، ص436.

(2) الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد. أساس البلاغة، تح: محمد باسل عيون السود، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1419 هـ - 1998م، ج1، ص16.

يريد، والقرية لا تسأل. وهذا من أشنع جهالاتهم، وأدلّها على سوء نظرهم، وقلة أفهامهم"[1].

لكن المشكلة الأساسية لم تكن في وقوعه من عدمه بقدر ما كانت في تطبيقة على النص القرآني، فقد توسّعوا كثيرا في استعماله، و"هذا الاتساع الكبير إنما كان الدافع إليه هو الدفاع عن آرائهم ومعتقداتهم، وحتى يستقيم لهم توجيه الآيات والنصوص التي تخالف هذه العقائد، فكانوا يحاولون في ضوء التوسع في استعماله أن يفهموا النص القرآني فهما يبعده عن تصوّرات المشبّهة والجبرية وأهل السنة أحيانا"[2]، وقد وظفوا الدلالة المجازية في بادئ الأمر في أصولهم الخمسة، سيّما الأصليين الأوليين (التوحيد، والعدل الإلهي)، ففي الأصل الأول (التوحيد) حاولوا تقديم تصور يختلف عن الفرق الأخرى مستعينين بالتأويل من أجل إقصاء المدلول الظاهري، قال أبو الحسن الأشعري: "وأجمعت المعتزلة على أن صفات الله – سبحانه – وأسماءه هي أقوال وكلام فقول الله أنه عالم قادر حي أسماء لله وصفات له وكذلك أقوال الخلق ولم يثبتوا صفة له علماً ولا صفة قدرة وكذلك قولهم في سائر صفات النفس"[3]، ومن أجل تبرير تخريجاتهم ذهبوا إلى النص الديني (القرآن والسنة) وتتبعوا كل الصفات الإلهية وجعلوها صفة واحدة فقط وهي الذات الإلهية، مثل ما ذهب إليه القاضي عبد الجبار في الآية ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (القصص: 88)، "المراد به كل شيء هالك إلا ذاته أي نفسه، والوجه بمعنى الذات مشهور في اللغة، يقال: وجه هذا الثوب جيد، أي ذاته جيدة"[4]، وهكذا كان تعاملهم مع بقية الصفات

(1) ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم. تأويل مشكل القرآن، تح: إبراهيم شمس الدين، ب ط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د س، ص85.

(2) قصّاب، وليد. التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة، مرجع سابق، ص347.

(3) الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تح: نعيم زرزور، ط1، المكتبة العصرية، 1426هـ – 2005م، ج1، ص158.

(4) الهمذاني، عبد الجبار بن أحمد. شرح الأصول الخمسة، مرجع سابق، ص227.

الواردة في القرآن "وخصوصا ما استلزم منها في ظاهره الوقوع في مغبّة التجسيم والتشبيه وأهم تلك النصوص ما ورد فيه ذكر صفات خبرية كالوجه واليد والساق والاستواء على العرش والجنب والبعد والقرب والمجيء .. إلى غير ذلك"[1]. أما الأصل الثاني فقد قاموا أيضا باستقراء آيات الهداية والإضلال فوجدوا أن ظاهر الآيات لا ينسجم مع أصلهم فاستعملوا التأويل المجازي مقرّين بأن الإنسان هو الذي يخلق أفعاله بنفسه وهو مختار بين الخير والشر، ومن مثل ذلك ما ذهب إليه الزمخشري في تفسيره للآية: ﴿ يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا﴾ (البقرة: 26)، قال: "وإسناد الإضلال إلى الله تعالى إسناد الفعل إلى السبب لأنه لما ضرب المثل فضل به قوم واهتدى به قوم، تسبب لضلالهم وهداهم"[2].

أما قضيّة المحكم والمتشابه فلا يكاد يخلو كتاب من كتب المتكلمين إلا وتناولوها بالتحليل والمناقشة لأنها شكّلت جدلا واسعا بين الفرق بل وصل الاختلاف حتى داخل الفرق في ذاتها، أما المعتزلة ومراعاة لأصولها تعاملت مع هذه القضية بالعقل والتأويل ثم يأتي دور اللغة، ففي البداية قررت بأن المحكم وهو الأصل له دلالة يكشف عنها نوع الخطاب من خلال قرائنه وهو لا يحتمل إلا وجها واحدا لأنه بيّن واضح لا يعتريه الغموض ولا يحتاج إلا إلى اللغة من أجل فهم السياق ليُحمل عليه، أما المتشابه وهو الفرع فإنه يشتبه على العالم لغموض دلالته وصعوبة الإمساك بقرائنه، لأنه "يشكّل الحقل العام والوحدة الدنيا التي ينصب عليها التشابه، فحيثما كانت الأشياء تتشابه، وحيثما كان

(1) الأعرجي، ستار جبر حمود. مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني، ط1، بيت الحكمة، العراق، 2008م، ص295.

(2) الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ط3، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ، ج1، ص118.

هناك تشابه، كان هناك معنى، وكان بالإمكان الحفر وراءه"[1]، ولاستظهار ذلك المعنى عند المعتزلة لا بد من حمل الفرع على الأصل، ثم يأتي دور الدلالة العقلية لتمارس سلطتها على النص، ويأتي بعدها دور اللغة كموجه للخطاب بشروط ذكرها القاضي عبد الجبار وهي: "فإن كان السامع قد تمهّدت له الأصول وعرف العقليات، وما يجوز فيها ومالا يجوز، وعلم ما يحسن التكليف فيه ومالا يحسن، وعلم من جمل اللغة ما يعرف به أقسام المجاز ومفارقاتها للحقائق حمله على ما أريد في الحال، وإلا احتاج إلى تكلف نظر عند سماعه ذلك، فإن تكاملت الآلات له أمكنه النظر في الحال، وإلا احتاج إلى التشاغل بما في الأصول حتى تتكامل آلاته ويصير من أهل الاجتهاد فيمكنه أن يحمل الخطاب على حقّه"[2].

يتضح إذن أن المجاز هو طريق المعتزلة نحو تأويل النص الديني وفك شفراته ورموزه ورفع التناقض بين العقل والوحي الظاهر في النص الديني، مما يعني بأن "المجاز قد ظهر كنتيجة للرد على الطاعنين في القرآن الكريم والقائلين بتناقضه والمشككين في مصداقيته، إضافة إلى طبيعة النص القرآني التي لا يمكن أن نتجاهلها والتي هي بطبيعتها تستدعي النظر والتأمل"[3].

يظهر جليّا من خلال تحليلنا لثنائيّة المجاز والحقيقة والمحكم والمتشابه عند المعتزلة أنهما يشكلان منظومة لسانية متكاملة من أجل قراءة النص الديني وفق معتقداتهم، معتمدين في ذلك على "تطابق ظاهر دلالات النصوص مع المحكم وهذا يعني أن هذه

(1) فوكو، ميشال. جينيالوجيا المعرفة، تر: أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، ط2، دار تويقال للنشر، المغرب، 2008م، ص44.

(2) الهمذاني، عبد الجبار بن أحمد. متشابه القرآن، تح: عدنان محمد زرزور ب ط، دار التراث، القاهرة، د س، ج2، ص106.

(3) خلوات، حليمة. 2017-2018م، التأويل في الفكر المعتزلي وامتداداته في الفكر العربي المعاصر، الشيخ بوعمران أنموذجا، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه الطور الثالث، ت: الدين واللغة في الخطاب الفلسفي، جامعة معسكر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ص 98.

الدلالات دالة على الحقيقة، أما إذا لم يتطابق ظاهرها مع المحكم فإنها بذلك تكون دالة على المجاز أي أنها ذات صبغة متشابهة يجب أن تُأوّل حتى يفهم مرادها"[1]، مستعينين في كل هذا بنوعين من الدلالة: دلالة اللغة ودلالة العقل "والفارق الوحيد بين أدلة العقل وأدلة القرآن، أن أدلة العقل لا يدخلها الاشتراك والمجاز والاستعارة، كما يدخل ذلك في أدلة القرآن، التي هي لغة من طبيعتها الاشتراك والمجاز والاستعارة. أما الفارق الثاني فهو أن اللغة لا تدل إلا بعد معرفة قصد القائل، على العكس من الفعل الذي يدل بمجرّده على الفاعل، وبوقوعه محكما على أن فاعله عالم، والفعل في هذه الحالة يدل دون أن نضع الفاعل في اعتبارنا، والأمر على العكس من ذلك في اللغة التي لا بد من اعتبار حال الفاعل وقصده حتى تقع دلالة"[2].

نستطيع القول بأن المعتزلة اتخذت من اللغة وبالأخص المجاز وسيلة لتأويل النص الديني "وحين يعجز المعتزلة عن تأويل النص استنادا إلى تركيبه اللغوي، يلجئون إلى الاستناد إلى الدليل العقلي. وكلا الدليلين عندهم سواء في تأويل النص القرآني"[3].

كما أن التأويل المجازي عند المعتزلة هو إعلاء من شأن العقل على حساب اللغة، وما اللغة في نهاية المطاف إلاّ وسيلة لعقلنة النص وأنسنته.

(1) سرحان، هيثم. إستراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، ط1، نادي تراث الإمارات، 2012م، ص 185.
(2) أبوزيد، نصر حامد. الإتجاه العقلي في التفسير، مرجع سابق، ص 182.
(3) المرجع نفسه، ص245.

3- اللغة الصوفية وأثرها في تأويل النص الديني

يعتبر الخطاب الصوفي خطابا متميزا، وسرُّ تميّزه هو اعتمادهم على نمط معيّن من المعرفة خاص بهم في قراءتهم وتأويلهم وفهمهم للنص الديني، ورغم اختلاف طرائقهم فإن سبيلهم وطريقهم إلى المعرفة واحد يعتمد بالأساس على المكاشفة والتجلي والإلهام والمشاهدة، فهم يعيشون تجربة روحية خاصة تمكنهم من معرفة أسرار هذا الكون والحقيقة الكامنة وراء الموجودات بُغية الوصول إلى الوجود الحق وهو الله خالق الكون ومدبّره.

ولما كانت معرفة الحق سبحانه عند الصوفية لا تتأتى إلاّ من خلال كشف الرمز المؤدي إليه، والذي لا يمكن اكتشافه إلا الخاصّة من الناس وهم المتصوفة عن طريق المجاهدة، فقد كان لزاما عليهم في البداية أن يقسموا الوجود إلى قسمين، الوجود الظاهر و الوجود الباطن، بل أن الشريعة أو ما يطلق عليها بالحقيقة عند الصوفيّة برمّتها تحمل طابعين، حقيقة ظاهرة وحقيقة باطنة، يقول ابن عربي في هذا الصدد: "لما رأى القوم أنهم عاملون بالشريعة خصوصا وعموما، ورأوا أن الحقيقة لا يعلمها إلا الخصوص، فرّقوا بين الشريعة والحقيقة، فجعلوا الشريعة لما ظهر من أحكام الحقيقة، وجعلوا الحقيقة لما بطن من أحكامها"[1]، وهكذا يكون النص الديني عند ابن عربي وغيره من أهل التصوف يحمل ثنائيّة الظاهر والباطن لأنه في نهاية المطاف يحمل دلالات لغوية تعبيرية، لأن " اللفظة أو العبارة سرعان ما تتحول عند الصوفي بعد إقرار وجهها الظاهر إلى إشارة فيستخرج منها معاني بعيدة المرمي"[2] .

وعليه فالخطاب الديني عند الصوفيّة "يتضمّن بالضرورة هذين الجانبين: الظاهر والباطن. ومن المنطقي إذن أن يكون للشريعة ظاهر وباطن؛ فالشريعة تظل في النهاية

(1) ابن عربي، محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي. الفتوحات المكية، تح: أحمد شمس الدين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1420هـ-1999م، ج1، ص334.

(2) بن بريكة، محمد. التصوف الإسلامي، من الرمز إلى العرفان، ط1، دار المتون للنشر والترجمة والطباعة والتوزيع، الجزائر، 2006م-1427هـ، ص98.

بنية تعبيرية لغوية تاريخية متغيرة من حيث الظاهر، لكنها ثابتة من حيث الباطن"[1]، فأهل الظاهر هم أهل الرسوم من الفقهاء كما يصفهم ابن عربي مرادهم هو أداء الشعائر والعبادات فقط دون استيعابهم للمعنى الروحي، وأهل الباطن هم الذين يدركون المغزى العميق من الشريعة، واللافت للنظر أن الصوفيّة لاينكرون الظاهر وإنما هو سبيلهم لاكتشاف المعنى الباطني، وهذا التقسيم بدوره يجعلنا نستنتج بأن اللغة عند الصوفية مزدوجة، لغة الظاهر ولغة الباطن؛ "إذ الظاهر هو ما يدل عليه الخطاب بدلالة اللغة الوضعيّة في بعدها الإنساني، في حين أن الباطن هو المستوى الأعمق، مستوى اللغة الإلهية" المشار إليه" بطريقة لا تنكشف إلا لصاحب التجربة الصوفيّة"[2]، وهذا التمييز بينهما قائم في أساسه على أن اللغة الصوفية في شكلها الباطني تمتاز بخصوصية منفردة تحمل دلالات إلهية عميقة، ويتجلّى عمقها في الوجود كلّه والذي لا يمكن إدراكه إلا من خلال النفاذ من ظاهر اللغة إلى باطنها، فالظاهر سبيل لفهم الباطن، فكل خطاب يتجلى في هذه الثنائية؛ إذ لا سبيل لفهم المرموز من دون الرمز "فالظاهر هو الرمز الذي بدونه يستحيل النفاذ إلى المرموز"[3]، وهذا التصوّر للرمز والمرموز في بعده الأسمى مستمد من القرآن الكريم عند الصوفيه بدلالة الآية من قول الله تعالى:﴿ قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا ﴾ (الكهف: 109)، وكذلك في قوله تعالى:﴿ وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ (لقمان: 27)، وهذا ما يفسّر لنا أن المصحف محدود الكلمات في ظاهره وفي المقابل فإن كلمات الله لا نهاية

(1) أبوزيد، نصر حامد. هكذا تكلم ابن عربي، د ط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002م، ص211.

(2) أبوزيد، نصر حامد. هكذا تكلم ابن عربي، مرجع سابق، ص140.

(3) المرجع نفسه، ص 141.

لها، وهذا ما أدى إلى اهتمام الصوفية بالإشارة كونها تسهّل لهم الولوج إلى عالم النص وتشتيت دلالته.

وعلى هذا الأساس فقد شكلت العلاقة بين الرمز والمرموز إشكاليّة كبيرة في الخطاب الصوفي، لأن المرموز في حركية مستمرّة تعجز اللغة العادية عن مداراته، "ولا ينبغي النظر إلى اصطلاحات الصوفيّة أو رموزهم على أنها مجرّد ألفاظ، بل تدل على المعاني التي وضعت لها في حالة حركيّة، وتصور اتجاه الانفعالات والأفكار التي تعتلج بها النفس تصويرا حيا، فهي بمثابة أدوات توقظ مشاعر سامعيها بمعنى الكلمة بشرط أن يكونوا من أهل الذوق لها"[1]، لأن هذه اللغة المتداولة لدى الصوفية فيها من الأسرار والحقائق ما يفهمونها هم دون غيرهم، فهم يستعملون "ألفاظا فيما بينهم قصدوا بِهَا الكشف عَن معانيهم لأنفسهم والإجمال والستر عَلَى من باينهم فِي طريقتهم لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة عَلَى الأجانب غيرة مِنْهُم عَلَى أسرارهم أَن تشيع فِي غَيْر أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف أَوْ مجلوبة بضرب تصرف، بَل هِيَ معان أودعها الله تَعَالَى قلوب قوم واستخلص لحقائقها أسرار قوم"[2].

يتضح إذن بأن اللغة الاصطلاحية العادية عند أهل الظاهر غير قادرة على التعبير عن أحوال المتصوفة، ففهم الخطاب الصوفي يحتاج بالدرجة الأولى إلى اصطلاحات خاصة تمكنهم من التعبير عن الباطن المتصل بالإلهي والوجود باعتباره نواة رئيسية للفهم يحمل علامات لغوية مشفّرة، ليتمكن الصوفي من استجلاءها قصد الوصول إلى الدلالة الحقيقية.

(1) التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي. مدخل إلى التصوف الإسلامي، ط3، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د س، ص 139.

(2) القشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك. الرسالة القشيرية، تح: الدكتور عبد الحليم محمود، الدكتور محمود بن الشريف، د ط، دار المعارف، القاهرة، د س، ج1، ص150.

يعتمد الصوفية عموما وابن عربي خاصة على طريقة خاصة في التأويل لا تخرج عن إطار ثنائية الظاهر والباطن، وهذا التقسيم نابع من تلازم الشريعة والحقيقة، على اعتبار أن الصوفي يسعى إلى معرفة الحقيقة المتوارية وراء النصوص، "فالشريعة ظاهر النص والحقيقة باطنه"[1]، فكل نص له ظاهر وباطن ولا تعارض بين معناه الظاهر ومعناه الباطن، لأن "الله خاطب الإنسان بجملته وما خص ظاهره من باطنه ولا باطنه من ظاهره"[2]، وعلى هذا الأساس يتصور ابن عربي وغيره من المتصوفة كما وضّح ذلك في كتابه التراجم بأن الشريعة جسم وروح والحقيقة عينها.

أما منهجه في تأويل وتفسير النصوص الدينية فقد أخذ اتجاهين، اتجاه خاص بالمعاملات ويجمع فيه بين الظاهر والباطن ويفرّق فيه بين المعنيين، أي أن الظاهر له معنى والباطن له معنى آخر عميق خاص بأهل الله من المتصوفة في نظر ابن عربي. أما اتجاه العقيدة فقد اعتمد فيه على المعنى الباطني، مثل تأويله لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ، خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ ﴾ (البقرة: 7.6)، يقول: "يا محمد، إن الذين كفروا: ستروا محبّتهم فيَّ عنهم، فسواء عليهم أأنذرتهم: بوعيدك الذي أرسلتك به، أم لم تنذرهم لا يؤمنون بكلامك، فإنهم لا يعقلون غيري، وأنت تنذرهم بخلقي، وهم ما عقلوه، ولا شاهدوه، وكيف يؤمنون بك، وقد ختمت على قلوبهم: فلم أجعل فيها متسعا لغيري، وعلى سمعهم: فلا يسمعون كلاما في العالم إلا مني، وعلى أبصارهم غشاوة: من بهائي عند مشاهدتي"[3].

لقد عمد ابن عربي و كثير من الصوفيّة على تأويل جذري للنص الديني قرآنا كان أو سنة، وتعرية ظاهرة من أجل فتح المعنى وتكثيفه قصد الكشف عن الحقيقة المتواريّة،

(1) بن بريكة، محمد. التصوف الإسلامي، من الرمز إلى العرفان، مرجع سابق، ص235.

(2) ابن عربي، محمد بن علي. الفتوحات المكية، ج1، مرجع سابق، ص 504.

(3) المرجع نفسه، ج2، ص206.

والتي لا يمكن القبض على المعنى الحقيقي لها إلا من خلال المجاهدة والانخراط في تجربة المطلق اللامتناهي المشحون برموز وإشارات لغوية من أجل بناء نص لغوي آخر محايث يسهل تحريكه وتوجيهه إلى الفهم الصحيح؛ "فالنص تأليف وتجميع لنواة الحقيقة، وتأويله تأليف إلهي، حينها يعمل مفهوم التأليف عملا مزدوجا: النص تأليف إلهي، والتأويل تأليف إنساني، وبهذا يمكن النظر إلى القرآن نظرة جديدة تماما، إذ لا بد من تشريح الفرق الصادر عن تأليفين مختلفين في المرجع ومشتركين في اللغة"[1]، الأمر الذي جعل النص الديني عندهم مفتوح قابل للتفكيك وإعادة بناءه من جديد في صورة روحيّة وفنّية مغايرة.

(1) عمارة، ناصر. اللغة والتأويل، مقاربات في الهيرمينوطيقا الغربيّة والتأويل العربي الإسلامي، ط1، الدار العربية للعلوم، 1428هـ- 2007م، ص112.

المبحث الثاني: اللغة والتأويل في الفكر الغربي المعاصر

الحديث عن اللغة والتأويل في الفكر الغربي المعاصر يقودنا إلى العودة إلى الهيرمينوطيقا وعلاقتها بالنصوص المقدسة ومشكلة فهمها في العصور الوسطى أو ما يصطلح عليه بالتأويل الكلاسيكي، حيث عُرفت هذه المرحلة بالترجمة الروحية للنص الديني والتي تقوم على قراءة النص الديني عن طريق مسح شامل للغته من أجل تقريب الفهم للبشر ليكونوا في مستوى واحد من الفهم، وهي مرحلة يمكن تسميتها بالتأويل الظاهري للنص لأنها كانت قائمة على أساس تفسير النصوص انطلاقا من لغته اعتمادا على النص ذاته بمعانيه وعباراته.

لقد كان التأويل في عهده الأول مقتصرا على تفسير النصوص الدينيّة بواسطة فقه اللغة، ولم تخرج عن هذا الإطار، فقد كانت مهمتها توضيح الغموض وإزالة اللبس حتى يتسنى للقارئ فهمه، فهي ترجمة للكلمة تقوم على استبدال الكلمة الغامضة بأخرى مفهومة أو قابلة للفهم، الأمر الذي يستدعي من الهيرمنيوطيقي معرفة لسانية وهو ما يطلق عليه بالتأويل اللغوي أو النحوي، الذي يركّز جل اهتمامه على معاني الكلمات.

لقد شكل هاجس فهم النص الديني محطة هامة في الفكر الغربي بداية من العصور الوسطى إلى العصر الحديث والمعاصر مع شلاير ماخر، لتنفتح بعدها على العلوم الإنسانية مع ديلتاي وغادمير وبول ريكور، وسنحاول في بحثنا هذا الوقوف عند أهم الفلاسفة الذين كان لهم صدى واسعا في مجال التأويل اللغوي من أمثال شلاير ماخر وهانز جورج غادمير وبول ريكور.

1- التأويل اللغوي عند شلاير ماخر:

يعتبر شلاير ماخر SCHLEIR MACHER (1768- 1834م) أبو التأويل في الفلسفة الحديثة؛ إذ تميّز طرحه بوضع منهج جديد للهيرمينوطيقا استطاع من خلاله نقل التأويل من مجال الدين وقراءة النصوص الدينية إلى باقي النصوص الأخرى، معتبرا أن

النص مهما كان هو عبارة عن ظاهرة لغوية ينبغي الوقوف عندها، بل أن الفهم في أساسه متعلّق باللغة.

ينطلق شلاير ماخر في تأويله وفهمه للنص من بعدين أساسين:

أولا– البعد اللغوي: وهو جانب موضوعي يعتبر فيه شلاير ماخر اللغة أداة فهم ووسيلة من أجل إدراك ماهية الخطاب، فالنص قبل كل شيء هو لغة، ولإدراك معنى خطاب النص لا بد من الاعتماد على اللغة، فمعرفة فكر المؤلّف هو معرفة لغته، فهي وسيط بين المؤلف والمتلقي؛ إذ الفهم والتأويل متعلق بها "فلا شيء نبدأ منه غير اللغة ولا شيء ننتهي إليه غير اللغة، وما من شيء موضوعي أو ذاتي نبتغيه إلا هو كامن في اللغة وينبغي أن يُلتمس في اللغة"[1].

ثانيا– البعد النفسي: وهو جانب ذاتي " يشير إلى فكر المؤلف، ويتجلى في استخدامه الخاص للغة "[2]، أي أنه يتجاوز اللغة ليلج إلى ذاتية المؤلف، ويهتم بالحياة الفكرية له، والدوافع والحوافز التي دفعته للكتابة والتعبير، فهذه اللحظة هي بمثابة الإمساك بالشكل الداخلي، فهي تشكل فهم تكهني أو حدسي للمؤلف.

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: كيف نتجنب سوء الفهم في ظل هذين البعدين، الموضوعي والذاتي؟

يحاول شلاير ماخر أن يجد مخرجا لهذا حين اعتبر أن "اللغة تحدد للمؤلف طرائق التعبير التي يسلكها للتعبير عن فكره. وللغة وجودها الموضوعي المتميز عن فكر المؤلف الذاتي، وهذا الوجود الموضوعي هو الذي يجعل عملية الفهم ممكنة. ولكن المؤلف – من جانب آخر– يعدّل من معطيات اللغة تعديلا ما . إنّه لا يغيّر اللغة بكاملها، وإلا صار

(1) عادل، مصطفى. فهم الفهم، مدخل إلى الهيرمينيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، د ط، مؤسسة هنداوي، 2017، ص61.

(2) أبوزيد، نصر حامد. إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ط7، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2005م، ص 21.

الفهم مستحيلا، إنه – فحسب– يعدّل بعض معطياتها التعبيريّة، ويحتفظ ببعض معطياتها التي يكررها وينقلها، وهذا ما يجعل عمليّة الفهم ممكنة"[1].

نستنتج: أنه من أجل فهم النص لا بد من مراعاة هذين الجانبين، الجانب الموضوعي المتعلق باللغة والجانب الذاتي المتعلق بنفسيّة المُؤلّف، فهما يمثلان قواعد أساسيّة لفن التأويل وتجنّب سوء الفهم. لكن بأيهما تكون البداية وكيف يتم ذلك؟

يعتقد شلاير ماخر بأن البدء بالجانب الموضوعي أو التأويل اللغوي النحوي هو البداية الطبيعية التي ستقوده إلى فهم النص في كلّيته، وهذا ما يستدعي معرفة شاملة لقواعد اللغة التي يستخدمها المؤلف ومعرفة خصائصها النحوية والصرفية، وهو ما يتيح فهم العناصر الجزئية المكونة له، بالانتقال من الكل إلى الجزء، ففهم الكلمة لا يتم إلا من خلال الجملة أو العبارة وسياقها الذي وجدت فيه، ويسميه شلاير ماخر بالدائرة الهرمنيوطيقية،"ومعنى ذلك أن عمليّة تفسير النص – على المستوى اللغوي الموضوعي– بجانبيه التاريخي والتنبؤي – تدور في دائرة، ولابد أن تستند إلى معرفة كاملة باللغة من جانب، وبخصائص النص من جانب آخر. ويمكن بنفس الدرجة تطبيق مفهوم الدائرة التأويلية على المستوى الذاتي النفسي بجانبيه التاريخي والتنبؤي"[2].

ويبدو أن الدوران داخل هذه الحلقة في تصور شلاير ماخر هو سعي إلى فهم النص كما فهمه مؤلفه وربما أحسن مما فهمه مُبدعه، ولكن الطريق في نظر شلاير ماخر شاق ولازال طويلا ومعقّدا في بعض الأحيان، لأن تفسير النصوص يحتاج إلى طموح وطاقة تنبؤية أكبر "إلى جانب معرفته باللغة، حتى يمكنه اكتشاف الجوانب

(1) أبوزيد، نصر حامد. إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق، ص 21.

(2) المرجع نفسه، ص22.

المتعددة للنص، وبهذه الطاقة التنبؤية، يسعى الإنسان لفهم الكاتب إلى درجة أن يُحوّل نفسه تماما إليه، أي أن يكون هو الكاتب"[1].

يتبيّن لنا أن تأويلية شلاير ماخر قد حققت تمازجا بين البعد اللغوي والبعد النفسي السيكولوجي، فقد شكلتا رؤية خاصة للدائرة التأويلية، فالحضور اللغوي كان الخطوة الأولى في عملية الفهم ودخول عالم النص، ولكن سرعان ما تجاوزه ليتحوّل إلى المؤلف في ذاته،"وهذا الإنتقال الذي تحول من خلاله شلاير ماخر من لحظة التمازج والتفاعل الكائنة بين اللغة والبعد النفسي للمؤلف وعمليّة الإقصاء للحظة اللغوية والإبقاء على النطاق النفسي، جعله يخوض غمار –الآخر– الذي قد يكون حاضرا كما قد يكون غائبا أو مغيّبا، من اللحظة التاريخيّة"[2].

2– اللغة والفهم عند هانز جورج غادمير:

يعد هانز جورج غادمير HANS GEORG GADAMER (1900– 2002م) من الفلاسفة الأوائل الذين دشنوا المشروع التأويلي، أو ما يسمى التأويلية الفلسفية التي وضع لبناتها الأساسية وخطوطها العريضة في كتابه "الحقيقة والمنهج". حيث يرى غادمير من خلاله أن الكائن الوحيد أو الوجود الذي بإمكاننا فهمه هو الوجود اللغوي، أي أن اللغة هي الكائن الذي ينبغي أن يُفهم، ولهذا ربط الفهم باللغة لكون أن الفهم يتضمن معنى ما أو يتجسد في قالب لغوي، وبهذا يستنتج أن "سيرورة الفهم وموضوعه لغويان جوهريا. ثمة موضوعتان هنا: الأولى، هي أن الفهم باستمرار كناية عن سيرورة لغوية، وبشكل سلبي: لا مجال لفهم لا يكون بشكل من الأشكال وضعا في لغة. أن نفهم يعني أن نسائل عن معنى، وأن نترجمه بلغة هي دائما وبالضرورة لغتنا. ثمة هنا انصهار بين

(1) أبوزيد، نصر حامد. إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق، ص23

(2) مداني، ليلى. 2016–2017، اللغة، التأويل والتواصل في رحاب الموروث اللساني العربي، أطروحة دكتوراه، جامعة وهران1، كلّية الآداب واللغات، ص 84

سيرورة الفهم ووضعه في لغة"[1]. ويرى أيضا أن كل فكرة هي بمثابة بحث عن لغة، ولا وجود لفكرة لا يعبر عنها بلغة. ومن هنا تبدو فكرة غادمير الأساسية تتجلى في أن "اللغة هي التي تخرج الكينونة من العالم، ذلك أنها هي التي تبيّن لغة الأشياء بحد ذاتها. هكذا تجسّد اللغة نور الكينونة حيث كينونة الأشياء تظهر نفسها لتُفهم"[2]، ومن هنا نفهم قول غادمير بأن اللغة والفهم هما من يحددان علاقات الإنسان بالعالم، ومنه يمكن قول كل شيء في اللغة.

من خلال هذا يمكن القول أن اللغة تمثل أرضية هامة للتأويل في تأويلية غادمير، فهي بمثابة وسط حيوي للفهم، بل هي الكائن الذي ينبغي أن يُفهم. وهذا يعني على حد تعبير غادمير "أن كل لغة لها إمكانية التعبير عن كل شيء. لهذا السبب، لا تحصر اللغة ولا تقيد من تجربتنا وإنما هي مجرد وسيط يربطنا بالأشياء"[3]. ويرى أن هناك علاقة اتحاد بين الفكر واللغة، مشيرا في نفس الوقت إلى حتمية تعدد المعاني وتدفقها من خلال الغوص في أعماق الدلالة التي تتيح وتسمح بتحويل كل موجود إلى علامة، وهو ما ينتج عنه عدم إمكانية فهم ظاهرة بالعودة إلى سياقها الثقافي فقط، بل يمكن فهمها من خلال البعد الكوني والدلالة الاجتماعية والفكرية وغيرها.

3- اللغة والتأويلية المنهجية عند بول ريكور

ظهر اهتمام بول ريكور PAUL RICOEUR (1913- 2005م) باللغة، وفلسفة اللغة عامة في الستينات من القرن العشرين من خلال مناقشته لآراء البنيويين التي طغت على الساحة الفكرية في تلك الفترة، حيث يرى أن اللغة عند البنيويين قد تمركزت

(1) جان، غروندان. التأويلية، تر: جورج كتوره، د ط، دار الكتاب الجديد المتحدة، د س، ص67.

(2) المرجع نفسه، ص69.

(3) غادمير، هانس غيورغ. فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، تر: محمد شوقي الزين، ط2، منشورات الاختلاف (الجزائر) ، المركز الثقافي العربي (بيروت) ، الدار العربية للعلوم (بيروت) ، 2006م-1427هـ، ص142.

حول ذاتها مشكّلة عالما خاصا بها بعيدا عن كل شيء خارج ذاتها، غير مستبعدة إحالة النص إلى العالم الخارجي وحده، وتستبعد في الوقت نفسه روابط النص بالمؤلف الذي قصده والقارئ الذي يؤوله.

وفي سياق نقده استفاد بول ريكور من اللسانيات البنيوية في تأسيسه للمنهج التأويلي أو "التأويلية المنهجية"، وقد "أكد أن انتقاله من تأويلية رومانسية إلى تأويلية موضوعية أو منهجيه يعود إلى ما سماه برحلة طويلة في البنيوية. وقد كان من وقع هذه الرحلة عليه أن تخلى عن مفهومه السابق للتأويلية بوصفها تأويلا للغة الرمزية"[1]. كما تأثر أيضا بالفلسفة التحليلية في تأويليته، بحيث يرى أن هذه الفلسفة لا تمتلك الكلمة الأخيرة، بل مرحلة أولى ضرورية في البحث الفلسفي، وفي رأي ريكور دائما "إن مساهمة فلسفة اللغة العادية ذات شقين: أولا أنها أثبتت أن اللغة العادية لا تعمل ولا يمكن أن تعمل ولا ينبغي أن تعمل وفق نموذج اللغات المثالية الذي أقامة المناطقة وعلماء الرياضيات... ولقد ظهر لي أن هذه الخاصية الترادفية للكلمات التي نستعملها في اللغة العادية هي الشرط الأساسي للخطاب الرمزي، وبالتالي، فهي أكثر الطبقات بدائية في نظر الاستعارة والرمز ...، وثانيا، تبدو لي اللغة العادية، متبعا في ذلك أعمال فتجنشتاين وأوستين، نوعا من المستودع للتعبيرات التي حافظت على أقصى الطاقات الوصفية فيما يخص التجربة الإنسانية، ولاسيما في عالمي الفعل والمشاعر"[2].

إن اللغة عند بول ريكور هي مشكلة فلسفية ينبغي دراستها وتحليلها، ولهذا كانت حضوة اللغة حاضرة في تحليله لمسائلها بداية من التيارات الألسنية الحديثة مرورا بالفلسفة التحليلية والوضعية المنطقية وتطورات الفلسفة التحليلية من خلال اللغة العادية، ثم التيار

(1) بغورة، الزواوي، الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، ط1، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2005م، ص119.

(2) المرجع نفسه، ص ص119– 120، نقلا عن : بول ريكور، من الوجودية إلى فلسفة اللغة، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1999م، ص278.

الظواهري والذي بين فيه جهود هوسرل في ميدان اللغة، ثم الماركسية وفلسفة اللغة. ومنه تكون فلسفة اللغة عند ريكور هي "مبحث فلسفي يتضمن مختلف التيارات الفلسفية اللغوية المشكلة للفلسفة المعاصرة، وتغطي الأبحاث اللسانية والمنطقية والماركسية والتأويلية"[1]، وهذا إن دل إنما يدل على أن اللغة تحتل مكانة مهمة في بحثه الفلسفي والتأويلي على حد سواء، من منطلق أن جل بحثه وعمله الفلسفي يدور حول المعنى، ومن اللغة تتولّد المعاني، فاتحة بدورها أفقا وإمكانية التعدد في القول والخطاب والتعبير والنص.

ينتقد ريكور المبدأ اللغوي الذي يقوم على دراسة اللغة في ذاتها ولذاتها، ويتجاوزها إلى ربط اللغة بالواقع، مؤكدا أن "أهمية اللغة التي تؤسس حقيقة الذات لا تكمن فقط في النسق المغلق للعلامات وإنما تقصد شيئا وتفتح عالما"[2]، وأي انغلاق للفلسفة اللغوية في حدود اللغة يقصي اللغة من وظيفتها كملكة للترميز، وهذا يعني في تصور إميل بنفنيست أن انفتاح اللغة على الواقع من شأنه أن يكسبها القدرة على تصوير الواقع بإشارة أو علامة يمكنها من إقامة علاقة معنى مع شيء ما وشيء آخر. وبمفهوم الزواوي بغورة فإن بول ريكور يدافع عن فكرة أن فلسفة اللغة تحلل العلاقة بين اللغة والواقع عكس الاتجاه التأويلي والبنيوي والوضعي من أجل الخروج من المنعطف اللغوي الذي شكلته التيارات اللغوية في الفلسفة المعاصرة.

كما اهتم بول ريكور بالذات باعتبارها مالكة للمعنى ومبدعة له، بل أن ما يميز عمله الفلسفي هو بحثه عن المعنى معتمدا على اللغة "لأن اللغة في جوهرها إبداع، تنمو وتنحو دائما نحو الخارج، أو إلى ما هو خارج ذاتها. وهي تملك إمكانية التعدد في القول والتعبير والخطاب والنص. لذا وجب وصف الإنسان بكونه الكائن الباحث عن المعنى

(1) بغورة، الزواوي، الفلسفة واللغة، مرجع سابق، ص120.

(2) شوقي الزين، محمد. تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي المعاصر، ط1، منشورات ضفاف، لبنان، 2015م، ص69.

وليس المالك للمعنى"[1]، وعلى هذا الأساس لا يمكن فهم الذات دون توسط اللغة والعلامة والرمز والنص.

وعموما فقد "وجد ريكور في علم الدلالة وعلم اللسانيات وفقه اللغة والتحليل اللغوي عموما، والسيميولوجيا والتحليل البنيوي ككل [...] الوسائل العلمية المثلى لتفسير النصوص وتأويلها، بكيفية مستقلة عن ذات المؤول وعن قصدية المؤلف في الوقت نفسه"[2].

وعليه يمكن القول أن تأويلية غادمير تقوم على استثمار اللغة وتحولاتها في بلوغ الفهم.

(1) بغورة، الزواوي، الفلسفة واللغة، مرجع سابق، ص121.

(2) شرفي، عبد الكريم. من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، ط1، منشورات الإختلاف (الجزائر) ، الدار العربية للعلوم ناشرون (بيروت)، 2007م، ص55.

المبحث الثالث: المناهج اللغوية والتأويلية في الفكر العربي المعاصر

شهد العالم العربي والإسلامي الحديث والمعاصر حركة فكرية واسعة في مجال إعادة قراءة النص الديني (النص القرآني) من أجل قراءة علمية موضوعية له، تنسجم مع متطلبات العصر باعتباره صالحا لكل زمان ومكان، وقد تأثرت معظم القراءات الحداثية والمعاصرة بالمناهج الغربية، من أبرزها المناهج اللغوية والتأويلية، ويظهر ذلك جليا من خلال الثورة على المقدس (القرآن والسنة النبوية) بإنزاله إلى منزلة النصوص البشرية كي يسهل التعاطي معه، باعتباره يحمل صفة النص من حيث مادته اللغوية.

ومن أجل تحقيق هذه القراءة عمل الحداثيون على إحداث القطيعة مع التراث لاتساع الهوة بين الماضي والحاضر؛ أي بين التراث والمعاصرة كما يرى الجابري في قوله: "إن المسافة بين هنا وهناك تزداد اتساعا وعمقا. وهذا الشعور يغذي في فريق منا الحنين الرومانسي إليه، وفي ذات الوقت ينمي في فريق آخر منا الرغبة في القطيعة معه والانفصال التام عن التراث"[1]. وفي هذا الكلام يظهر الاختلاف بين من يرى أن التجديد يكون بالرجوع إلى التراث ومنه التراث اللغوي القديم، وبين من يرى بضرورة الانفتاح على المناهج الغربية، وهذا الاتجاه هو الذي أنتج قراءات حداثية تأثرت بالواقع الغربي وما أنتجه الغرب من مناهج بغية الوصول إلى ما وصلوا إليه من نتائج جديدة أثناء ثورتهم على الكنيسة.

1- اللغة في الفلسفة الغربية المعاصرة:

عرفت الفلسفة الغربية المعاصرة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين تطورا ملحوظا واهتماما واسعا باللغة، وأضحت الفلسفة في القرن العشرين تتجه نحو اللغة، وأصبحت فلسفة لغوية، حيث أطلق الفيلسوف اللغوي الأمريكي ريتشارد رورتي

(1) الجابري، محمد عابد. التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1991م، ص31.

على هذا التحول في الفلسفة بالمنعطف اللغوي، وهذا التحول نحو اللغة، لم يقتصر على الفلسفة التحليلية فقط، وإنما أصاب الفلسفة المعاصرة بتياراتها المختلفة وخاصة التيار التأويلي والتيار البنيوي والتيار التفكيكي، "وعليه فإن فلسفة اللغة، كما قال ريكور، تدل على الاهتمام الخاص الذي أولته الفلسفة المعاصرة لموضوع اللغة، مقارنة بالاهتمام العام باللغة في تاريخ الفلسفة، وهو اهتمام متزامن مع النهضة اللغوية المذهلة التي صاحبت ظهور علوم اللغة الحديثة، لأن عصرنا هو الذي أنتج علم اللغة (الألسنية) وأنتج أنواعا من الفلسفات كانت فيها معرفة اللغة سابقة على حل مسائل أساسية في الفلسفة"[1]

والمنعطف اللغوي تاريخيا "بدأ مع فريدريك نيتشه، وتدعّم بالنظريات المنطقيّة في الفلسفة التحليلية، وتقوّى بالتيار الظواهري والفلسفة التأويلية، وتعمّق باللسانيات وخصوصا اللسانيات البنيوية"[2]، وأصبحت اللغة موضوعا مركزيا في الفلسفة الحديثة والمعاصرة خصوصا بعد تطورات أساسية منها: دراسة اللغة كعلم من العلوم، بالإضافة إلى ظهور المنطق الرياضي والتحليلات المنطقية الرياضية، وكذا الممارسات التأويلية القديمة التي اعتمدت التفسير، ومن هنا يمكن رصد ثلاث توجهات مركزية في فلسفة اللغة وهي:

– ظهور أبحاث فقه اللغة والتفسير الديني للنصوص والفلسفة الظواهرية، وفلسفة التأويل، وقد شكلت البوادر الأولى لظهور فلسفة اللغة.

– الأبحاث المنطقية الجديدة، التي عبرت عنها أفكار المدرسة الأنجلوسكسونية (التحليلية) والتي تشمل التيار التحليلي (جورج مور، راسل، فيتغنشتاين) وكذلك التيار الوضعي المنطقي، ورواد مدرسة أكسفرد وكمبردج.

– ظهور الأبحاث الألسنية التي عبرت عنها أفكار الاتجاهات البنيوية وما بعد البنيوية.

(1) بغورة، الزواوي، الفلسفة واللغة، مرجع سابق، ص201.

(2) المرجع نفسه، ص05.

أ- الاتجاه التحليلي أو الفلسفة التحليلية:

التيار التحليلي Analytic Philosophy هو اتجاه فلسفي معاصر، يعد من أهم التيارات التي أولت أهمية كبيرة للغة، ويمثل الاتجاه الرئيسي في فلسفة اللغة، بحيث ركز رواد هذا الاتجاه على موضوع اللغة، واستطاعوا تغيير مسار الفكر الفلسفي من البحث في قضايا الواقع والوجود إلى البحث في طبيعة الألفاظ والعبارات، وظهرت الفلسفة التحليلية كرد ونقد للنزعة المثالية في الفلسفة التي شكلت جدلا عقيما أشبه بالدوران في حلقة مفرغة، نتيجة استعمال مصطلحات غامضة زادت من مشكلات الفلسفة غموضا، ولهذا ومن أجل الخروج من الأنظمة والأنساق الفلسفية السابقة اتجه أنصار الاتجاه التحليلي إلى تحليل اللغة الفلسفية ورفض الجانب الميتافيزيقي في الفلسفة من خلال البحث عن منهج فلسفي يعيد للفلسفة قدرتها على قراءة دقيقة وواضحة للعالم، وإنشاء لغة عالمية صورية واصطناعية اعتمادا على المنطق الرياضي والرمزي، و"اللغة في الفلسفة التحليلية ليست مجرد وسيلة للتخاطب والتواصل بل هي هدف للبحث الفلسفي"[1]، لأن هدف الفلسفة التحليلية "فهم طبيعة الأنساق المنطقية والعلمية والفلسفية كما يضعها المناطقة والعلماء والفلاسفة حيث تعمل على شرح وتوضيح طبيعة تلك الأنساق من خلال توضيح القضايا التي تعبر عنها بغية جعل تلك الأنساق أكثر وضوحا"[2]، فالفلسفة التحليلية تجيب عن الأسئلة من خلال إيضاح اللغة، بمعنى أنها تقوم على "تحليل العبارات المركبة وردها إلى عناصر أكثر سهولة وأكثر تأسيسا. كما يصار إلى فحص دلالات المفاهيم والقضايا هذا إلى جانب تفحص مضمون النص الذي استخدمت فيه.

(1) خليفي، بشير. الفلسفة وقضايا اللغة، قراءة في التصور التحليلي، ط1، منشورات الاختلاف (الجزائر) ، الدار العربية للعلوم ناشرون (لبنان)، 1431هـ- 2010م، ص61.

(2) حمود، جمال. مسألة المعنى ونشأة التحليل في الفلسفة المعاصرة، مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ، العدد 09، ديسمبر 2014م، ص237.

يهدف التحليل إلى البحث عن أسس البرهان وعن تحديد شكل صلاحيته"[1]، فالتحليل هو المنهج المناسب لمعالجة القضايا الميتافيزيقية والوصول إلى طبيعة الأشياء، وبهذا فقط تستطيع حصار الفلسفة المثالية في التحليل اللغوي من خلال إعطاء الأولوية للغة على حساب الفكر.

ويمكن التمييز في الفلسفة التحليلية بين تيارين:

التيار الأول دعا إلى ضرورة الاستغناء عن اللغة العادية، لأنها سبب المشكلات الفلسفية لما يكتنفها من "غموض وقصور ونقص، فهنالك كلمات ليس لها معنى محدد، وكلمات أخرى معانيها متداخلة، كما أن اللغة العادية بمفرداتها المألوفة قاصرة عما نريد التعبير عنه"[2]، فاللغة العادية تضللنا وتبعدنا عن الفهم الحقيقي للمشكلة، كما أنها غير مناسبة لصياغة القوانين والحقائق العلمية، ولهذا لا بد من استبدالها بلغة صناعية منطقية ومثالية، وهو ما دعا إليه جوتلوب فريجه Friedrich Ludwig Gottlob Frege (1848- 1925)، وبيرتراند راسل Bertrand Russell (1872- 1970)، وفيتغنشتاين*الأول، وكذلك فلاسفة الوضعية المنطقية من أبرزهم رودولف كارناب الذي يرى "بأن المشاكل الفلسفية هي في نهاية التحليل مشاكل لغوية، بمعنى أن اللغة الطبيعية

(1) كونزمان، بيتر وآخرون. أطلس الفلسفة ، ترجمة: جورج كتورة، ط2، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، 2007م، ص219.

(2) زيدان، محمود فهمي. في فلسفة اللغة، د ط، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1405هـ- 1985م، ص ص29- 30.

(*) **لودفيغ فيتغنشتاين** Lyudvig Vitgenshteyn (1889- 1951م) من بين أقطاب فلسفة التحليل المعاصر، تميزت فلسفته بتطويره لفلسفتين مختلفتين، الفلسفة الأولى تجسدت في كتابة "الرسالة المنطقية الفلسفية" وهي ما تطلق عليه بفيتغنشتاين الأول، أما فلسفته الثانية في كتابه "أبحاث فلسفية" وتمثل هذه المرحلة أفكار فيتغنشتاين الثاني. حيث ذهب في كتابه "الرسالة" أن دور اللغة هي التصوير أو رسم للعالم، والفلسفة ما هي إلا عملية توضيحية، كما ذهب أيضا إلى القول بأن الفلسفة كلها عبارة عن تحليل للغة، وأن موضوع الفلسفة هو التوضيح المنطقي للأفكار أو القضايا.

أو العادية التي نستعملها ليست لغة منطقية على الإطلاق، بل يشوبها دوما الغموض والالتباس، لذا فإن الشرط الأساسي للوصول إلى أي وضوح فلسفي هو تغيير اللغة التي نستعملها، أي أنه لا بد من استبدال اللغة العادية بلغة مثالية أي خالية من كل لبس، وهذه اللغة لا بد أن تكون مستقاة من المنطق الرمزي"[1].

أما التيار الثاني أراد رد الاعتبار للغة العادية لأنها "أنسب وسيلة لمعالجة الإشكاليات الفلسفية خصوص وأنها أساس التواصل اليومي، حيث يستخدمها الإنسان لنقل أفكاره للآخرين"[2]، حيث يرى هذا الاتجاه بأن العلة ليست في اللغة ولكن في طريقة استعمالها من قبل الفلاسفة، بمعنى أن العلة متأتية من سوء استعمال الكلمات، ويمثل هذا الاتجاه أوستن Austin (1911- 1960).

ومن أهم القضايا التي شغلت رواد الفلسفة التحليلية عامة، ورسل وفيتغنشتاين خاصة هي مشكلة علاقة اللغة بالواقع، إذ حاولا فهم العالم عن طريق الجملة اللغوية، لكون العالم لا ينكشف إلا من خلال اللغة وعن طريق الكلمة، وذلك من خلال انطباق وانسجام الفكر مع ذاته (المنطق)، لأن المنطق في نظر راسل كشف بأن بناء وتركيب اللغة هو ذاته تركيب العالم، فهما في الحقيقة بناء واحد، على اعتبار أن اللغة تظهر كصورة أو مرآة للعالم، وعلى هذا الأساس فإن تحليل بنية اللغة الهدف منه استنتاج تكوين العالم الواقعي. وهذا الأمر عبر عنه فيتغنشتاين بصورته الخاصة المغايرة لتصور راسل، من خلال تحليله للعالم إلى وقائع، والوقائع إلى ذرات، وقام بتحليل اللغة إلى قضايا ثم تحليل القضايا إلى قضايا أولية التي هي أصغر وحدة في اللغة، ومن خلال هذا أكد أن علاقة اللغة بالعالم تظهر من خلال علاقة القضية الأولية بالقضية الذرية، وعليه فالقضية

(1) زيناتي، جورج. رحلات داخل الفلسفة الغربية، ط1، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1413هـ- 1993م، ص153.

(2) خليفي، بشير. الفلسفة وقضايا اللغة، قراءة في التصور التحليلي، مرجع سابق، ص ص61-62.

هي صورة للواقعة، مع العلم أن القضية في تصور فتغنشتاين هي "عبارة تحمل معنى، تكون صادقة حينما تعبر عنه في الواقع الذي يُستمد من وجود المقابل الخارجي، وتكون كاذبة إن لم يكن لها ما يقابلها في الوجود الخارجي"[1]، ومن خلال هذا فإن كل اسم يشير إلى موجود في العالم الواقعي، ومن هنا فإن مهمة اللغة هي تمثيل العالم الواقعي أو تصويره، لغرض التجلية والفهم، يقول فيتغنشتاين حول هذا: "إننا نستخدم العلامة المدركة بالحواس التي تتألف منها القضية (علامة صوتية أو مكتوبة)، نستخدمها كما لو كانت ظلا يعكس ما يمكن أن يكون حادثا من أمور الوقائع، وتفكيرنا في معنى القضية هو عبارة عن النظر في مسايرة الظل لأصله"[2]، وهذا يعني أن القضية هي تصوير لشيء ما في العالم الواقعي، وكل قضية لا تعبر عن هذا الواقع هي قضية خالية من المعنى.

ومن خلال هذا حاول التحليليون بناء نظرية في المعنى تنص على أن صدق القضية أو كذبها وامتلاكها معنى من عدمه يتوقف على وجود ما يقابلها في العالم الواقعي الخارجي، فصدق القضية متعلق بما يقابلها من معنى في العالم الواقعي، وكذب القضية هو انعدام ما يقابلها في العالم الواقعي. وبهذا استبعد التحليليون قضايا الأخلاق والميتافيزيقا بكونها ليس لها ما يقابلها في العالم الواقعي، وانحصرت وظيفة اللغة عندهم في تصوير الوقائع (الوظيفة التصويرية). إلا أن هذه النظرية لم تدم طويلا خصوصا عند فيتغنشتاين الذي أدرك وجود معان للقضايا المنطقية ليس لها ما يقابلها في الواقع، وهذا ما قاده إلى رفض حصر وظيفة اللغة في تصوير الواقع، وبين أن أي كلمة ليس لها معنى واحد، بل معاني متعددة بحسب الاستعمال، أي الذي يحدد معنى الكلمة استخدامها. وهذا ما عبرت عنه مدرسة أكسفورد فيما بعد الذين اتخذوا من اللغة العادية

(1) خليفي، بشير. الفلسفة وقضايا اللغة، قراءة في التصور التحليلي، مرجع سابق، ص102.

(2) فتجنشتين، لدفيج. رسالة منطقية فلسفية، تر: عزمي إسلام، د ط، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1968م، ص72.

أرضية للعمل الفلسفي متأثرين بأفكار فيتغنشتاين الثاني، وأن وظيفة اللغة ليست تصوير الواقع فقط، بل لها وظائف متعددة في الحياة، وكل عبارة تحمل معنى للغرض الذي وضعت له.

ب- الاتجاه البنيوي الألسني:

اللسانيات (linguistique)، أو علم اللغة، أو علوم اللسان، أو الألسنية كلها ترجمة لمصطلح واحد هو اللسانيات، وتعرف من حيث الاشتقاق اللغوي "اللِّسانُ، بالكسْرِ: (المِقْوَلُ)، أَي آلَةُ القَوْلِ يُذَكَّرُ (ويُؤَنَّثُ، ج أَلْسِنَةٌ)[...] (و)اللِّسانُ: (اللُّغَةُ)، وتُؤَنَّثُ حينَئِذٍ لَا غَيْر؛ وَمِنْه قَوْلُه تَعَالَى: {وَمَا أَرْسَلْنا من رَسُولٍ إلاَّ بلِسانِ قَوْمِه}، أَي بلُغَةِ قوْمِه؛ والجَمْعُ أَلْسِنَةٌ؛ وَمِنْه قوْلُه تَعَالَى: {واختِلافُ ألْسِنَتِكُم}، أَي لُغاتِكُم؛ وَمِنْه قوْلُهم: لِسانُ العَرَبِ أَفْصَحُ لِسانٍ، وَبِه سَمَّى ابنُ مَنْظورٍ كتابَهُ لِسان العَرَبِ"[1]. وحسب ابن منظور: "اللِّسْنُ، بِكَسْرِ اللَّامِ: اللُّغة. واللِّسانُ: الرِّسَالَةُ. وَحَكَى أَبو عَمْرٍو: لِكُلِّ قَوْمٍ لِسْنٌ أَي لُغَة يَتَكَلَّمُونَ بِهَا. وَيُقَالُ: رَجُلٌ لَسِنٌ بَيِّنُ اللَّسَن إِذا كَانَ ذَا بَيَانٍ وَفَصَاحَةٍ"[2].

أما من الناحية الاصطلاحية هي العلم الذي يختص بدراسة اللغة في ذاتها ولذاتها، أو هي الدراسة العلمية للغة، وبتعبير فردينان دي سوسير هي "العلم الذي يدرس اللغة ضمن الدراسة العامة للسان"[3].

(1) الزبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني. تاج العروس من جواهر القاموس، تح: مجموعة من المحققين، د ط، دار الهداية، د س، ج36، ص ص112- 113.

(2) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ج13، مرجع سابق، ص386.

(3) دي سوسور، فردينان. علم اللغة العام، تر: يوئيل يوسف عزيز، ط3، آفاق عربية، 1985م، ص37.

1- اللسانيات البنيوية:

ارتبطت اللسانيات بالمنهج البنيوي* بفضل الدراسات اللسانية التي اشتغل عليها فرديناند دي سوسير Ferdinand de Saussure (1857- 1913)، وإليه يعود الفضل الأكبر في بروز المنهج البنيوي في دراسة الظواهر اللغوية، "حيث يعود إليه الفضل في وضع المفاهيم والتعاريف الأساسية للسانيات الحديثة، كما تعد مقترحاته الأسس التي انبنت عليها البنيوية، هذه المقترحات التي ستبقى تغذي الدرس اللغوي على امتداد القرن العشرين"[1]، هذا وتعد أفكاره البنيوية منعطفا في علم اللغة وفلسفة اللغة، وذلك من خلال عنايته بالبنية اللغوية والنظام اللساني للبنية، بحيث "أصبح المنهج البنيوي الذي أسس له دي سوسير في علم اللسان في صدر القرن العشرين أكثر المناهج اللسانية شيوعا، ويعد هذا المنهج اللساني إسقاطا مباشرا للفلسفة البنيوية التي عرفت من خلاله، ويعد أيضا صدى المنهج التجريبي وجهود النحاة الجدد الذين استلهم منهم دي سوسير بعض أفكارهم في البحث اللساني"[2]. ويعد دوسوسير المصدر الأساسي في التفكير اللساني البنيوي، رغم أنه لم يستعمل كلمة "بنية"، واكتفى بالإشارة إلى اللغة كنظام أو نسق من الرموز.

لقد وضح فرديناند دي سوسير معالم ومبادئ اللسانيات البنيوية في مجموعة من الثنائيات من أبرزها، اللغة والكلام، التزامن والتعاقب، الدال والمدلول.

- **اللغة والكلام:** لقد فرق فرديناند دي سوسير بين اللغة Langage والكلام Parole متأثرا بفلسفة أوغست كونت August Comte (1798- 1857) وإميل دوركايم

---

* **المنهج البنيوي:** هو نموذج تصوري مستعار من علم اللُّغة، عند دي سوسير في المحل الأول بكل ما يلزم من هذا النموذج من نظرة كليّة تبحث عن العلاقات الآنية التي تُشكل النسق، ويقوم على إخضاع المادة اللغوية لصرامة الدراسة العلمية من خلال إزاحة حقيقتها المعطاة في التجربة التاريخية او المجتمعية أو التطورية وإعتبار اللغة نسقا أو نظاما مبنيا على أساس علاقات لغوية.

(1) الصبيحي، محمد الأخضر. مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه، مرجع سابق، ص41.

(2) عكاشة، محمود. النظرية البراجماتية اللسانية (التداولية) ، دراسة المفاهيم والنشأة والمبادئ، ط1، مكتبة الآداب، القاهرة، 2013م، ص03.

Émile Durkheim (1858– 1917م)، حيث اعتبر أن اللغة نظام اجتماعي مخزنة في ذهن كل فرد، وهي حتمية اجتماعية، أما الكلام هو كل ما يلفظه أفراد مجتمع معين وفق اختيارهم الفردي من ألفاظ وتراكيب، وهذا ما يجعل الكلام ينفلت من الدراسة العلمية باعتباره اختياري وغير متجانس. وهذا التمييز هو تمييز بين ماهو اجتماعي (اللغة) وبين ما هو فردي (الكلام).

- المحور التزامني والمحور التتابعي:

ميز فرديناند دي سوسير بين الدراسة التزامنية (Synchronic) والدراسة التعاقبية (Diachronic)، بحيث يكون دراسة نسق اللغة إما تزامنيّا أو تعاقبيّا، يقول في هذا الصدد: " إذا أردنا أن نبرز التقابل بين نمطين من الظواهر التي تعود إلى موضوع واحد، فمن الأفضل أن نستخدم علم اللغة السنكروني وعلم اللغة الدايكروني .فكل شيء يتعلق بالجانب الثابت لعلم اللغة إنما هو تزامني، وكل شيء يتعلق بالتطور إنما هو زمني .كما أن السنكرونية والدايكرونية يدلان على حالة لغوية وجانب تطوري على التوالي"[1]، فالمحور التزامني يقوم بدراسة اللغة في فترة ثابتة ومعينة من الزمن دون العودة إلى تاريخها، بينما المحور التعاقبي يقوم بدراسة اللغة وما يطرأ عليها من تطور وتغيرات عبر مراحل تاريخية متتابعة، وعلى هذا الأساس تكون الدراسة التزامنية دراسة وصفية، والدراسة التعاقبية دراسة تاريخية، وهذه الأخيرة رفضها فرديناند دي سوسير مؤكدا أن معرفة تاريخ الكلمة وتطورها لا يفيد الدرس اللساني في شيء، "لذا على اللغوي الذي يرغب في فهم حالة لغوية أن ينبذ جميع المعرفة المتعلقة بالأمور التي أدت إلى تلك الحالة ويهمل العامل الزمني. فهو لا يستطيع أن يدخل إلى عقل المتكلم إلا بنبذ الماضي تماما، لأن تدخل التاريخ لا ينتج عنه سوى تشويه أحكام اللغوي"[2] ولهذا أخذ بالمحور التزامني الوصفي.

(1) دي سوسور، فرديناند. علم اللغة العام، مرجع سابق، ص100.

(2) المرجع نفسه، نفس الصفحة.

- **الدال والمدلول:** تتكون العلامة اللغوية (Sign) من عنصرين هما: الدال (signifled) والمدلول (signifler)، والعلامة عبارة عن اتحاد الدال بتصور ذهني وهو المدلول؛ أي "العلاقة البنيوية بين المفهوم شجرة (المدلول) والصورة الصوتية التي يتطلبها نطق كلمة شجرة (الدال)، تؤلف علامة لغوية، واللغة مجموعة علامات"[1]، وانطلاقا من هذا يرى فردينان دي سوسير أن الرابط بين الدال والمدلول هو رابط اعتباطي.

وعرفت أفكار فرديناند دي سوسير تطورا من خلال عدة مدارس لسانية أشهرها مدرسة براغ ومدرسة كوبنهاغن والمدرسة البنيوية الأمريكية، وتعتبر مدرسة حلقة براغ اللغوية أول من استخدم كلمة "بِنية" سنة 1928م، ويعتبر رومان جاكبسون Roman Jakobson (1896- 1982م) رائد في تطور اللسانيات البنيوية، وأول من قدم إضافة فعلية لنظرية فردينان دي سوسير، حيث أسس نظرية وظائف اللغة، فهو يرى أن للغة وظائف شتى منها الوظيفة التواصلية، الوظيفة التعبيرية، الوظيفة الإحالية...إلخ. وازدادت اللسانية البنيوية انتشارا وتغيرا مع المدرسة الأمريكية بمختلف اتجاهاتها، منها على سبيل المثال لا الحصر النزعة التوزيعية السلوكية مع ليونارد بلومفيلد الذي ركز على حتمية البيئة والمحيط في تفسير الحدث الكلامي، ورفض كل تفسير ذهني له، كما ركز أيضا على ضرورة فهم السياق بدل المعنى.

كما عرفت اللسانيات تطورا مع الاتجاه التداولي الذي يعد في حقيقة الأمر تحول منهجي تميز بنظرة أكثر شمولية على اللغة مؤسسا بذلك للسانيات "وفق منظور مغاير محوره اعتبار اللغة فعلا تواصليّا لا يمكن إدراكه إلا كسلوك إنساني شامل في إطار وضعيات تفاعلية تواصليّة. ولقد وفق التداوليون، إلى حد ما، في تحقيق ما سطروه من أهداف. غير أن التجسيد الحقيقي لمبادئهم لم يتم في الحقيقة بشكل جيد إلا من خلال ما

(1) هوكز، ترنس. البنيوية وعلم الإشارة، تر: مجيد الماشطة، ط1، سلسلة المائة كتاب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، 1986م، ص22.

أنجز من دراسات في إطار اللسانيات النصيّة"[1]، وتعتبر اللسانيات النصية La Linguistique Textuelle منهج يتكفل "بدراسة بنية النصوص وكيفيات اشتغالها، وذلك من منطلق مسلّمة منطقية تقضي بأن النص ليس مجرّد تتابع مجموعة من الجمل، وإنما هو وحدة لغوية نوعيّة (Une unité linguistique spésifique) ميزتها الأساسية الاتساق والترابط"[2]، وتعالج اللسانيات النصية أثر السياق في الملفوظات اللغوية، بالإضافة إلى الظواهر اللغوية التي تكفل ترابط النص وانسجامه، أي دراسة العلاقات بين الجمل ومدى انتظامها في نصوص مشابهة أخرى.

2- لسانيات ما بعد البنيوية:

يمكن الإشارة في البداية أن التمييز بين ما يسمى بالبنيوية وما بعد البنيوية يمكن التماسه في اللغة، بالدرجة الأولى، باعتبارها "مصدر وأساس مختلف الاتجاهات. فإذا كانت اللغة في المنظور البنيوي عبارة عن نسق مغلق، وإذا كانت العلاقة بين الدال والمدلول تتميز بطابعها الاعتباطي والإتفاقي، فإن ما بعد البنيوية ترى أن استعمال الكلمة هو مصدر المعنى والدلالة التي تظهر وتبرز من خلال الاختلافات"[3].

ظهرت اللسانيات ما بعد البنيوية على الساحة كحتمية، أمام الضربات الموجهة لها من داخل المدرسة البنيوية نفسها، كما هو الحال مع المدرسة الأمريكية بزعامة نعوم تشومسكي، وميشيل فوكو. حيث حاول نعوم تشومسكي Noam Chomsky (1928م) الخروج عن النموذج البنيوي التزامني بإقامة ألسنية توليدية تحويلية، حيث قدم نقدا للألسنية البنيوية من منطلق أنها لم تستطع الوصول إلى حقيقة الظاهرة اللغوية، فهي لم

(1) الصبيحي، محمد الأخضر. مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه، مرجع سابق، ص57.

(2) المرجع نفسه، ص59.

(3) بغورة، الزواوي، الفلسفة واللغة، مرجع سابق، ص155.

تتجاوز في تصوره مرحلة الملاحظة والتصنيف، واقتصرت على الوصف فقط وأهملت التفسير. كما تجاوز تشومسكي في أبحاثه اللغوية الثنائيات في اللسانيات البنيوية.

أما ميشال فوكو (Michel Foucault) (1926-1984) هو الآخر تجاوز اللسانيات البنيوية، ويظهر ذلك من خلال موقفه من اللغة الذي يختلف فيه عن الموقف الألسني البنيوي، "فالميزة الأساسية للغة عند فوكو هي الاختراق والتدمير، لذا فهي تشكل في نظره أداة للمقاومة. إن هذه الميزة لها علاقة بشخصية الفيلسوف وبتأويل معين للتاريخ الأدبي ولشخصيات أدبية خاصة"[1]، وهذا التصور للغة باعتبارها أداة للمقاومة مستمد من نيتشه وهيدغر، وهذا التصور للغة لا يعدو أن يكون سوى مرحلة أولية فقط ، سرعان ما انتقدها وتجاوزها إلى تحليل الخطاب، وهذا "التحليل لا علاقة له بالتحليل الألسني أو التحليل المنطقي، سواء من حيث المرجعية أو من حيث الهدف وميزته الأساسية أنه تحليل أركيولوجي جنيالوجي"[2].

كما يمكن التماس التوجه النقدي للبنيوية مع الطرح التفكيكي، الذي يعتبر جاك دريدا رائدا له، حيث يتجه التفكيك بشكل أساسي إلى نقد البنيوية، ولهذا يعتبر جاك دريدا من الفلاسفة الأوائل الذين صاغوا عبارة ما بعد البنيوية إشارة منه على انتهاء زمن البنيوية وتدشين عصر ما بعد البنيوية، فما المقصود بالتفكيك؟

التفكيك في الاشتقاق اللغوي من الفعل "فكّك"، يقال: "فَكَكْتُ الشَّيْءَ: خَلَّصْته. وَكُلُّ مُشْتَبِكَيْنِ فَصَلْتَهُمَا فَقَدْ فَكَكْتَهما، وَكَذَلِكَ التَّفْكِيك"[3]. أما من الناحية الاصطلاحية يعرفه جاك دريدا بقوله: "إنه أكثر من لغة"، وهذا التعريف نفسه عند المهتمين والدارسين يبقى غامضا، إلا أنه يمكننا القول لا الجزم بأن عبارة أكثر من لغة تعني ضرورة الانتباه إلى

(1) بغورة، الزواوي. مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، د ط، المجلس الأعلى للثقافة، 2000م، ص371.
(2) المرجع نفسه، ص372.
(3) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ج10، مرجع سابق، ص475.

الكلمة وليس إلى اللغة، أي أن دريدا قصد باللغة الكلام "الذي تجاهلته البنيوية عندما ركزت على البنيات الأساسية للغة، أو أنه كان يشير إلى كل ما يمثله الصوت وبالتالي ضرورة الاهتمام بالأذن والاستماع، وإلى من يتكلم وإلى أن الكلمة تقول دائما شيئا آخر غير الذي تصرح به"[1]. ويمكن القول أن كلمة التفكيك تحيل على "فضاء دلالي واسع يقترن بتفكيك الخطابات الفلسفية، والنظم الفكرية، وإعادة النظر إليها بحسب عناصرها المكونة... وهو ما يفترض الحاجة إلى إجراء حفريات في تلك النظم، كما تجلّت خطابيّا، وكما تشكّلت تاريخيّا ومعرفيّا"[2]، إن التفكيك هو شكل من أشكال التفكير هدفه الأساسي هو خلق شرخ بين النص وبين ما يحمله من معاني، استخدمت فيه مجمل "الانجازات الفكرية التي تحققت في مجال اللغة، والسيمياء والاناسة، والتاريخ، والابستمولوجيا، والتحليل النفسي، وسواها من الفروع التي شهدت طفرات معرفية أو ثورات منهجية، ابتداءا من مطلع القرن العشرين. إنه منحى في التفكير ومشروع نقدي لا يكتمل ولا يتكامل، بل يفترض دوما إعادة التفكير والصياغة أو الكتابة. فلا نقد يتكامل في الأصل. لأن النقد هو ميل الفكر إلى فتح الأبواب المغلقة أو كسر الأطر الجامدة أو التحرر من الأنظمة الصارمة"[3].

لقد حذا دريدا حذو نيتشه، حيث وظف اللغة في نقد المعرفة المثالية وزعزعة الأفكار الفلسفية السائدة في الفلسفة الغربية، فاللغة عند دريدا تمتاز بإنتاجية هائلة وتمتلك قوى لا نستطيع السيطرة عليها حتى عند استخدامها بوعي شديد. وقد سخَّر المنهج التفكيكي لقراءة النصوص الفلسفية القديمة، حيث أثبت "أن التراث الفلسفي الغربي ظل دائما

(1) بغورة، الزواوي، الفلسفة واللغة، مرجع سابق، ص207.

(2) إبراهيم، عبد الله. المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات، ط1، المركز الثقافي العربي، 1997م، ص315.

(3) حرب، علي. الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1995م، ص24.

متشبعا بما سماه مركزية الكلمة أو ميتافيزيقا الحضور"[1]، وهذا ما أدى إلى القول بأسبقية الكلام على الكتابة، وأضحت الكتابة نسخا باهتة من اللغة مشكلة بذلك مركزية لغوية، ومن هنا سخر دريدا جهده من أجل تفكيك جل المركزيات التي شكلها التراث الفلسفي الغربي، ليتوصل من خلالها إلى علم جديد أطلق عليه علم الكتابة أو الغراماتولوجيا.

لقد أعاد دريدا رد الاعتبار للكتابة وحررها من اللوغوس (العقل) من أجل التخلص من مركزية الذات وخلخلة كل المراكز والخطابات العقلانية الفلسفية، وقد سعى "لتحطيم المكانة التي تعطيها الثقافات الغربية للغة المحكية في مقابل اللغة المكتوبة بوصفهما شكلين من أشكال الاستعمال اللغوي الذي يغيب عنه الفرد الإنساني القادر على إعطائه صفة الصدق. فالنص المكتوب ينسب عادة إلى مؤلف فرد، ولكن النسبة ليست أمرا حتميا"[2]. ومن أجل استكمال مشروعه في نسف الفلسفة الغربية، لجأ إلى وضع مفهوم الاختلاف Difference، أثبت من خلاله أن مركزية اللوغوس هي مجرد وهم، من منطلق أنه "حين ننظر إلى اللغة فإننا لا نلاحظ على الإطلاق وجود مركز يستقطب الحقائق الصغرى. اللغة عبارة عن لعبة كبيرة ليس فيها قائد. هذه اللعبة هي أساسا لعبة التباين أي لعبة الاختلافات"[3]، فدريدا يسعى إلى البحث عن مكانة جديدة للكلمة قصد إسقاط مركزيتها كأصل للغة، وهذا الانقلاب ضد الكلمة يجدها دريدا في مفهوم الاختلاف والتمايز أي في لعبة الاختلاف التي يدعوها الأثر Trace وهذا الأثر يشكل الشرط الأساسي لإمكانية تحلل جميع المدلولات التي تستمد وجودها من العقل"[4]، كما أثبت دريدا عدم وجود معنى نهائي للنص، لأن كل كلمة تحيل لكلمة أخرى وهكذا حتى ينعدم

(1) ستروك، جون. البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا، ترجمة: محمد عصفور، د ط، عالم المعرفة، الكويت، يناير 1978م، ص ص179- 180

(2) ستروك، جون. البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا، مرجع سابق، ص19.

(3) زيناتي، جورج. رحلات داخل الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص107.

(4) المرجع نفسه، نفس الصفحة.

المعنى النهائي، وبالتالي نصبح أمام سلسلة من الاختلافات داخل اللغة تقودنا إلى ما لا نهاية، وبهذا يكون الاختلاف هو الأصل الذي لا مركز له، وعليه فإن الأصل الذي انبنى عليه التراث الفلسفي الغربي ينهار ويتفكك.

2- أثر المناهج اللغوية في الفكر العربي الحديث والمعاصر:

بعد هذا العرض الموجز للمناهج اللغوية وتطورها من البنيوية إلى ما بعد البنيوية نستطيع القول أنه كان لهذه المناهج الأثر البالغ في قراءة النص الديني عند رواد القراءات الحداثية، حيث كانت المناهج اللغوية من أبرز المناهج المعتمدة في قراءة النص القرآني، إلا أن درجة توظيف هذه المناهج اختلفت من مفكر لآخر، على حسب خلفية كل مفكر ودارس، ورغم ذلك فإنهم يتفقون جميعا أن القرآن الكريم هو نص لغوي يمكن دراسته كبقية النصوص البشرية كما هو الحال بالنسبة للنصوص الأدبية.

أ- المدرسة البيانية الحديثة:

من بين المحاولات التي قدمت مساهمة تجديدية من داخل الثقافة الإسلامية هي تلك القراءة التي قام بها أمين الخولي (1895- 1966م) في قراءته التجديدية للقرآن الكريم الذي رفع شعار "أوّل التجديد قتل القديم فهما"، حيث "كانت فكرة تجديد القراءة القرآنية هي التي استبدّت بتفكيره، وقدم منظور للقراءة يتأسس على أن القرآن هو النص الأدبي الأعلى بين نصوص الثقافة العربية، وأن أدبيته السامية هي التي جعلت العرب البلغاء يخضعون لروعته البيانية. ومن هنا دعا أمين الخولي إلى دراسةٍ منهجيةٍ تنطلق من اللغة وتعود إليها، لتقرر أن الإعجاز الأساس في القرآن هو الإعجاز اللغوي، وأن الحجة الدينية لا تقوم على العقل الإنساني إلا من هذا المدخل"[1]، وهذا يعني أن اللغة وفق المنظور البلاغي والبياني تعد وسيلة مهمة وأساسية في فهم النص القرآني. كما تأثر

(1) القيّام، عمر حسن. أدبية النص القرآني ، بحث في نظرية التفسير، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1432هـ- 2011م، ص19.

بالثقافة الغربية في تكوين نظريته الجديدة في التفسير، خاصة المنهج التأويلي (الهيرمينوطيقا) بغية إخضاع النص للعقل، ومن أهم الخطوات المنهجية التي ارتكز عليها هي اهتمامه بالنظام داخل البنية اللغوية وفق عدة خطوات: الخطوة الأولى، تبدأ بالنظر في المفردات القرآنية من حيث تدرج دلالة الألفاظ، يراعي "الظواهر النفسية والاجتماعية؛ وعوامل حضارة الأمة، وما إلى ذلك مما تعرضت له ألفاظ العربية [...] حتى أصبح من الخطأ المبين أن يعمد متأدب إلى فهم ألفاظ هذا النص القرآني الأدبي الجليل، فهما لا يقوم على التقدير التام لهذا التدرج والتغير الذي مس حياة الألفاظ ودلالتها"[1]، ومن هنا يبدو تأثر الخولي بالنظرية التطورية لداروين عامة معتقدا أن التطور هو الناموس الشامل في الخلق وليس خاصا بعلم الأحياء فقط، ويرى أن اللغة بوجه خاص تخضع لهذا الناموس، حيث أن الجهاز الصوتي في الإنسان يتطور تطورا طبيعيا وهذا يؤدي إلى تطور الأصوات اللغوية في الأحرف ويتطور معها تأليف الكلم "ومع تطور اللاغي وتأثيره في اللغة تفعل الحياة ما تفعل بظواهرها المختلفة في تطور اللغة، سواء في ذلك الظروف المادية والظروف المعنوية، فالبيئة الطبيعية المادية التي تعيش فيها اللغة تؤثر في تطورها والظروف النفسية العاطفية والعقلية لمتكلمي اللغة تؤثر في تطور اللغة وأنماط الحياة التي يحياها متكلموا اللغة تؤثر في تطور اللغة فدين أهلها وحكومتهم وعلمهم وفهم وجدهم ولهوهم كلها وسواها تؤثر في اللغة وتوجيهها وتعمل في تطورها وتوارث اللغة بين أجيال يغير اللغة ويؤثر في تطورها "[2]، ولهذا ينتقد الخولي المعاجم اللغوية وعلى رأسها معجم لسان العرب والقاموس المحيط لأنها لم تعتني بالتطور الدلالي للألفاظ في مسيرتها التاريخية، مما يجعل المهمة شاقة لا تسعف على تحقيق هذه الغاية، ومن أجل القبض

(1) الخولي، أمين. مناهج تجديد، في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، ط1، دار المعرفة، سبتمبر 1961م، ص 312.

(2) الخولي، يمنى طريف. أمين الخولي والأبعاد الفلسفية للتجديد، د ط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 2012م، ص41.

على المعنى الأول لا بد للمفسر من "النظر في المادة اللغوية للفظ الذي يريد تفسيره، لينحى فيها المعاني اللغوية عن غيرها، ثم ينظر في تدرج المعاني اللغوية عن غيرها، ثم ينظر في تدرج المعاني اللغوية للمادة نظرة ترتبها على الظن الغالب، فتقدم الأسبق الأقدم منها على السابق حتى يطمئن إلى شيء في ذلك ينتهي منه إلى ترجيح معنى لغوي للكلمة"[1].

أما الخطوة الثانية وهي البحث عن المعنى التداولي الاستعمالي لألفاظ القرآن، أي لا بد من تتبع الألفاظ في القرآن والنظر فيها من أجل الخروج برأي عن استعمالها "هل كانت له وحدة اطردت في عصور القرآن المختلفة ومناسباته المتغيرة؟ وإن لم يكن الأمر كذلك، فما معانيها المتعددة التي استعملها فيها القرآن؟ وبذا يهتدي بمعناها، أو معانيها اللغوية إلى معناها، أو معانيها الاستعمالية في القرآن، وهو بما ينتهي إليه من كل أولئك يفسرها مطمئنا، في موضعها من الآية التي جاءت فيها"[2]. وإذا ما تمت هذين الخطوتين على الوجه الذي يرتضيه المفسر لينتقل إلى المرحلة الأخيرة وهي مرحلة النظر في المركبات يستعين فيها بالعلوم الأدبية من نحو وبلاغة باعتبارها أداة من أدوات بيان المعنى وتحديده والنظر في اتفاق معاني القراءات المختلفة للآيات الواحدة، والتقاء الاستعمالات المتماثلة في القرآن كله، وهذه النظرة البلاغية ليست تلك النظرة الوصفية التي تعنى بتطبيق اصطلاح بلاغي بعينه، بل هي النظرة الأدبية الفنية التي تتمثل الجمال القولي في الأسلوب القرآني، بالإضافة إلى ذلك التأملات العميقة في التراكيب والأساليب لمعرفة مزاياها وفنون القول القرآني وموضوعاته.

وقد سارت عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ على نفس النهج الذي رسمه أمين الخولي، حيث رأت هي الأخرى أن الدراسة الأدبية للقرآن يجب أن تحظى بالاهتمام من

(1) الخولي، أمين. مناهج تجديد، في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، المرجع نفسه، ص313.
(2) المرجع نفسه، ص314.

غيرها من الدراسات، تقول في هذا الصدد: "الدراسة المنهجية لنص القرآن الكريم، يجب أن تتقدم كل دراسة أخرى فيه، لا لأنه كتاب العربية الأكبر فحسب، ولكن كذلك لأن الذين يعنون بدراسة نواح أخرى فيه، والتماس مقاصد بعينها منه؛ لا يستطيعون أن يبلغوا من تلك المقاصد شيئا دون أن يفقهوا أسلوبه الفريد ويهتدوا إلى أسراره البيانية التي تعين على إدراك دلالاته"[1]. وقد لخصت بنت الشاطئ في كتابها التفسير البياني للقرآن في الجزء الأول المنهج الذي دعا إليه أستاذها أمين الخولي واتبعته في تفسيرها للقرآن الكريم، فمن حيث المنهج الأصل فيه التناول الموضوعي لا يراد فهمه وذلك عن طريق جمع كل ما في الكتاب المحكم من سور وآيات في الموضوع المدروس، ثم بعد ذلك فهم ما حول النص بترتيب الآيات على حسب نزولها مع الاستئناس بالمرويات في أسباب النزول من حيث هي قرائن، بالإضافة إلى فهم دلالات الألفاظ من أجل القبض على الدلالة اللغوية الأصلية للألفاظ وتتبع استعمالاتها وصيغها وتدبر سياقها الخاص والعام في القرآن، أما في فهم أسرار التعبير ينبغي الاحتكام إلى السياق مع المقارنة مع أقوال المفسرين وقبول ما يقبله النص مع تحاشي كل ما أُقحم على كتب التفاسير من إسرائيليات والإيديولوجيات المذهبية والتأويلات المنحرفة. وفي نفس التوجه الأدبي والبياني سار تلميذ أمين الخولي المفكر محمد أحمد خلف الله (1904- 1989م)، والذي قام بدور بنقد الخطاب التقليدي من خلال اشتغاله على إعادة قراءة القصص القرآني، حيث اعتبر النص القرآني نصا لغويا يمكن دراسته دراسة موضوعية.

(1) بنت الشاطئ، عائشة عبد الرحمن. التفسير البياني للقرآن الكريم، ط7، دار المعارف، د ت، ج1، ص15.

ب- المناهج اللغوية عند الحداثيين:

من أبرز الحداثيين الذين وظفوا المناهج اللغوية لاسيما البنيوية اللغوية والتأويلية والتفكيكية في قراءة النص الديني والنص القرآني على وجه الخصوص هم: نصر حامد أبو زيد، محمد أركون، علي حرب، محمد شحرور...إلخ.

يعتبر نصر حامد أبو زيد من المفكرين الذين حاولوا تجديد الفكر الإسلامي من حيث تطبيق مناهج الفلسفة الغربية ومن أبرزها المناهج اللغوية، حيث استخدم أبو زيد المناهج اللغوية (اللسانيات، السيميائيات) في تأويل النص القرآني، حيث يقرر في أكثر من موضع من كتبه أنه لا مجال للتأويل دون استخدام منهج التحليل اللغوي، فهو الوحيد الذي يعين على فهم النص من أجل الوصول إلى مفهوم عنه، حيث يعتبر أبو زيد اللغة نظام من العلامات، وهذا النظام يعيد تقديم العالم بشكل رمزي، فهي وسيط يتحول من خلاله العالم المادي والأفكار الذهنية إلى رموز. "والنصوص اللغوية ليست إلا طرائق لتمثيل الواقع والكشف عنه بفعالية خاصة"[1]، من منطلق أن اللغة وظيفتها إعلامية اتصالية، وهي لا تنفصل عن طبيعتها الرمزية، وبالتالي فوظيفة النص في الثقافة لا تنفصل بدورها أيضا عن هذا النظام اللغوي، يقول أبو زيد: "إن النص أداة اتصال يقوم بوظيفة إعلامية، ولا يمكن فهم طبيعة الرسالة التي يتضمنها النص إلا بتحليل معطياته اللغوية في ضوء الواقع الذي تشكل النص من خلاله"[2]. كما اتجه أبو زيد إلى الهيرمينوطيقا من أجل التخلص من الدلالات القديمة الموروثة واستبدالها بمفاهيم معاصرة، حيث يرى أن تطور المجتمع والثقافة يتبعه تطور لغوي أيضا، "وإذا كانت اللغة تتطور بتطور حركة المجتمع والثقافة فتصوغ مفاهيم جديدة، أو تطور دلالات ألفاظها،

(1) أبو زيد، نصر حامد. مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2014م، ص25.

(2) المرجع نفسه، ص26.

للتعبير عن علاقات أكثر تطورا، فمن الطبيعي، بل والضروري، أن يعاد فهم النصوص وتأويلها بنفي المفاهيم التاريخية الاجتماعية الأصلية وإحلال المفاهيم المعاصرة، والأكثر إنسانية وتقدما، مع ثبات مضمون النص"[1]، ومن هنا يبدوا أن أبو زيد يؤول النص القرآني وفق الظروف الاجتماعية والمعاني الجديدة المتولّدة عن اللغة، لا لشيء إلا لأن اللغة نفسها تتطور وتتغير مع الثقافة والواقع، فالنصوص إذن عند أبي زيد ترتبط بالواقع الثقافي واللغوي. وهذا ما قاده إلى البحث في طبيعة اللغة الدينية من أجل اكتشاف إعادة تشكيلها لبنية اللغة الأم في فترات لاحقة، حيث توصل إلى أن القرآن الكريم جعل اللغة الأم بكاملها بمثابة فرع في بنية اللغة الدينية، "فاللغة هي الثقافة، والدال والمدلول مرتبطان بتصورات ذهنية أنشأتها الثقافة، وثمة أرشيف وتاريخ طويل ساهم في إنشاء هذه اللغة الأم وطورها، فالقرآن الكريم حين نزل أعاد صياغة اللغة العربية، فأثبت منها ما أثبت وترك ما ترك، فلذلك نشطت أساليب وألفاظ ونُسيت أساليب وألفاظ أخرى، بل يصل الأمر – في رأيه– إلى حد وصف اللغة العربية بعد القرآن الكريم بأنها لغة دينية"[2]، ومن هنا كانت مهمة أبو زيد البحث في الكيفية التي يتعامل بها النص مع اللغة الأم وكيفية إحكام سيطرته عليها ومن ثمة كيفية إعادة القرآن صياغة العالم من خلال اللغة أو العلامات اللغوية، يقول أبو زيد: "بما أن اللغة نظام رمزي تشير إلى العالم من جهة، وبما أنها شفرة الرسالة الإلهية الكلامية من جهة أخرى، وبعبارة أخرى ترتبط شفرة النظام اللغوي بمرجعية العالم الذي تشير إليه، وبما أن الكلام الإلهي يعتمد شفرة النظام اللغوي، فمرجعية العالم هي الأساس الجوهري في فهم الكلام واستنباط دلالته"[3].

(1) أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني، ط2، سينا للنشر، جمهورية مصر العربية، 1994م، ص133.

(2) الحسن، مصطفى. النص والتراث، قراءة تحليلية في فكر نصر أبو زيد، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، 2012م، ص104.

(3) أبو زيد، نصر حامد. النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1995م، ص277.

كما وظف نصر حامد أبو زيد السيميائيات في قراءة النص القرآني، وتمثل آخر محطة من أبحاثه، حيث ينطلق من دراسته من مقدمتين، المقدمة الأولى (الكبرى) "أن لغة القرآن الكريم تستمد مرجعيتها من اللسان العربي بصفة عامة، ومن إطاره التداولي التاريخي في جزيرة العرب قبل الإسلام بصفة خاصة. وهي مقدمة مستنبطة استنباطا مباشرا من النص القرآني ذاته والذي يحيل إلى مرجعيته في اللسان العربي، بل ويحيل كل نص ديني سابق عليه إلى مرجعية اللسان الذي يمثل ثقافة ذلك النص"[1]، أما المقدمة الثانية (الصغرى) "أن النص القرآني أحدث تغييرا في دلالات بعض الألفاظ فنقلها من دلالتها اللغوية الاصطلاحية في اللسان إلى دلالات أطلق عليها اسم الدلالة الشرعية"[2]، مثل الألفاظ: الصلاة، الصوم، الزكاة، حيث تجاوز القرآن دلالتها اللغوية التي تشير إلى: الدعاء، الإمساك، الزيادة والنماء، إلى دلالات تدل على الشعائر والفروض والعبادات. أما النتيجة التي يستخلصها نصر حامد من المقدمتين الكبرى والصغرى هي أن لغة النص وإن كانت مرجعيتها اللغة الأم، فهي ذات نظام خاص ينبغي على الدارسين والمهتمين دراستها واستكشاف خصوصيتها مع مراعاة أصلها الذي نشأت منه، فأول عتبات التأويل والقراءة في تصور أبو زيد هو التحليل اللغوي، فاللفظة الواحدة داخل نسق الخطاب قد تدل على معان كثيرة في الاستعمال، يختار منها المؤول ما يناسب الخطاب ومقصديته"[3].

أما علي حرب هو أحد رواد التفكيك في الفكر العربي المعاصر، ومن المفكرين الذين وظفوا المناهج الغربية المعاصرة في قراءة النصوص على اختلافها، لأن الهدف واحد وهو العلم بها، فالنصوص عند علي حرب سواء، ولا فرق بين نص وآخر فجميعهم

(1) أبو زيد، نصر حامد. النص، السلطة، الحقيقة، المرجع نفسه، ص 214.

(2) المرجع نفسه، ص215

(3) بازّي، محمد. صناعة الخطاب، الأنساق العميقة للتأويلية العربية، ط1، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 1436هـ- 2015م، ص53

يخضعون للدراسة والتحليل والتفكيك. ومن هذا المنطلق يرى أن النص القرآني هو نص نبوي وبالتالي هو نص بشري ينبغي قراءته وتأويله بعيدا عن أي تقديس، لأن "المؤول الحق لابد أن يقف على مسافة من النص، الذي هو موضوع التأمل أو التأوّل، تتيح له مساءلته والتحاور معه"[1]، وفي قراءته للنصوص انتقل من البنيوية إلى التفكيكية، وقد استعار من المنهج البنيوي فكرة موت المؤلف، التى وظفها من أجل تحويل النص إلى نسق مستقل يحتوي على أنساق تتفاعل فيما بينها فقط، وبهذا يصبح المعنى ملكا للقارئ يأوله كيفما شاء بعيدا عن مقاصد المؤلف. ومن هنا يرى علي حرب أن النص الديني واحد في تركيبته اللغوية ولكنه حمّال أوجه.

لقد أصبح النص عند علي حرب ميدانا مستقلا لإنتاج معارف جديدة بعيدة عن إسهامات المؤلف، وهو ما أدى به إلى انتهاك أهم وظيفة فيه وهي الوظيفة التواصلية، ويظهر ذلك من خلال تجاوزه للوظيفة التبليغية للغة في كونها أداة للتعبير عن الحاجات والأغراض. فاللغة في تصور علي حرب "قد استقلت وبات لها كينونتها، بحيث لم تعد مجرد واسطة بين الناس، وإنما تشكل عالما من الإمكانات الخصبة، المعرفية والجمالية، للتفكير والتعبير، بقدر ما باتت حقلا للشرح والتفسير أو للصرف والتأويل أو للخلق والتحويل، بعوالمها الرمزية وفضاءاتها الدلالية ولغاتها المفهومية واستعمالاتها الفنية. بهذا المعنى فهي تنشىء العالم بقدر ما تتحدث عنه، وتصنع الواقع، بالكلمات بقدر ما تتحول هي نفسها إلى وقائع لها آثارها ومفاعيلها"[2].

يرى حرب أن النص بنية مستقلة عن المؤلف ذو دلالة وجودية استقلالية، ففي نظره "أن يتحول النص إلى ميدان معرفي مميز وأن يصبح منطقة من مناطق عمل الفكر، معناه

(1) حرب، علي. التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، ط2، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2007م، ص15.

(2) حرب، علي. هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 2005م، ص ص20- 21

أن له مشروعيته وكينونته المستقلة. وكينونة النص تقضي بالنظر إليه من دون إحالته لا إلى مؤلفه ولا إلى الواقع الخارجي. ففي منطق النقد يستقل النص عن المؤلف كما يستقل عن المرجع لكي يغدو واقعة خطابية لها حقيقتها وقسطها من الوجود"[1].

كما يرى علي حرب أن النص "بياني التركيب، وهذا يعني أنه يقوم على المجاز، ويرى في المجاز زحزحة للمعاني بحيث تتكون لدينا فجوة بين الدال والمدلول، ومن ثم تتعدد الدلالات والمعاني، ولا يبقى عندنا مركز نستند إليه، فالقائل انفصل عن نصه، والدلالات الظاهرة غير واردة في النصوص المتعالية، وعلى هذه الرؤية تنفتح معنا هوّة عميقة تحجب المقاصد، ولا تبوح بالمعاني، ويسير الحامل في فلك مليئ لا يعرف أين يقف، ولا إلى أين يسير، وما عليه إلا أن يمسك بأي جرم ينقذه من هذا الغياب"[2]، وهذا يدل حسب تصور علي حرب أن النص لا يدل على مراده، لأن الدال لا يدل مباشرة على المدلول، فالنص له فراغاته وأعراضه وأصداؤه وظلاله، وكذلك النص الديني يمارس حجبا، فهو يحجب ما يتكلم عنه.

كما نلاحظ صدى للمنهج السيميائي عند علي حرب من خلال رؤيته القائمة على أن الدال بطبيعته الرمزية لا يدل إلى محددات معينة، والمدلول بدوره متعدد، حيث "تتحول الأشياء إلى رموز ويصبح الوجود عالما دلاليا فسيحا"[3]، وتصبح اللغة من خلال هذا التصور مجرد مجازات غنية بالرموز والاستعارات؛ فكل شيء يُنظر إليه على أنه علامة، وهذه العلامة لا تشير إلى شيء بعينه ولا تستطيع تحديد مدلول معين؛ فالمدلولات كثيرة ومتعددة، وعلى هذا الأساس كل شيء في صيرورة لا تعرف التوقف، يستحيل القبض

(1) حرب، علي. نقد النص، ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005م، ص12.

(2) العلوي، ماجد بن حمد. إستراتيجيات الحمل على غير الظاهر عند المحدثين: علي حرب أنموذجا"، ط1، النادي الثقافي، مكتبة الغبيراء، سلطنة عمان، 1435هـ- 2014م، ص181

(3) حرب، علي. التأويل والحقيقة، مرجع سابق، ص22.

على معنى معين (اللامعنى)، يرى علي حرب أن النص منفتح على التعدد والاختلاف، فهو "لا يحمل في ذاته دلالة جاهزة ونهائية، بل هو فضاء دلالي، وإمكان تأويلي"[1].

* من أهم الاستنتاجات التي يمكن الخروج بها في هذا الفصل هي: أن دراستنا وتتبعنا للمسار التاريخي للتفكير اللغوي وعلاقته بالفهم لم يكن من أجل رصد تطور التفكير فقط، بل لغرض تبيان أهميتها أيضا، ودورها الأساسي في قراءة النصوص وفهمها وتأويلها.

ولهذا ومن خلال تتبعنا لمختلف مراحل التفكير الإنساني قمنا بالكشف عن كل مرحلة في توظيفها للمنجزات اللغوية في عملية فهم النصوص على اختلاف مستوياتها، وقد لمحنا هذا الاختلاف في الرؤية والمنهج من فترة لأخرى، بل حتى في الفترة نفسها، ففي التراث الإسلامي الكلاسيكي ومن خلال النماذج المعتمدة فقط رصدنا حضور لغوي قوي ساهم في إنتاج قراءات هامة ومبدعة في قراءة القرآن الكريم وفهمه وتفسيره، وقد كانت اللغة عندهم شرط أساسي لكل مفسر أو مجتهد، فلا بد لكل متكلم أن يكون ملمّا بسبع علوم لغوية وهي: اللغة، والنحو، والصرف، والاشتقاق، والمعاني، والبيان، والبديع.

أما في الفكر الغربي المعاصر فقد ارتبطت اللغة بالتأويل ولم تعد موضوعا مستقلا، بل أصبحت وسيلة للفهم وحلقة مهمة بين الفهم ولغة الفهم ، ولهذا فإن المقاربة التأويلية للغة كانت تسعى إلى الكشف عن اللغة ذاتها أو في النصوص ذات الطبيعة الرمزية وخصوصا النصوص الدينية التي تحمل دلالات كثيرة يتولد من خلالها معنى قابل للفهم.

أما فيما يخص المناهج اللغوية في الفكر العربي المعاصر فقد كان تأثرهم واضحا بالمناهج الغربية، ويتضح ذلك جليا في نظرتهم للغة، وإلى لغة النص القرآني خصوصا، بحيث اعتبروا النص القرآني كتاب لغوي بالدرجة الأولى يمكن قراءته كأي نص عادي، ويخضع للتحليل اللغوي المعاصر الذي يفتح النص على عدة ممكنات للمعنى، ومن

(1) حرب، علي. نقد الحقيقة، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1993م، ص09.

خلال هذا فقط يمكن تجاوز التراث التفسيري الكلاسيكي وتخليصه من جميع الشوائب التي أحاطت به.

الفصل الثاني:

اللغة وتأويل النص الديني عند محمد شحرور

مدخل تمهيدي:

لقد كان هاجس قراءة النص الديني من أهم المسائل التي شغلت الفكر العربي المعاصر، نظرا لما له من أهمية بالغة في حضارتنا، وهذا ما جعل المفكر محمد شحرور*(1938- 2019م) يهتم بالنص الديني من أجل تقديم فهم جديد له يواكب مستجدات الحضارة المعاصرة الفكرية والمادية بفعل التطور العلمي الحاصل في العالم المعاصر، ويشارك فيه من خلال تجاوز الموروث وتحديث أدوات الفكر الإسلامي وتقديم قراءة معاصرة له تعبر عن واقعه ومتطلباته، على اعتبار أن الفهم السائد للإسلام حاليا يتعارض مع المضمون الحقيقي للنص القرآني، وهذا إن دل إنما يدل على فشل المشاريع التفسيرية وعجزها عن صياغة نظرية معرفية وفق أسس إسلامية، ولهذا حمل محمد شحرور على عاتقه إعادة قراءة النص الديني قراءة معاصرة مستخدما اللغة كأداة مهمة في استنطاق المضمون الدلالي للنص الديني والقرآني على وجه الخصوص.

* **محمد شحرور**: ولد محمد شحرور بن ديب في دمشق عام 1938 من عائلة متوسطة حيث كان والده صباغا، أتم تعليمه الثانوي في دمشق وحاز على الثانوية العامة 1958 وسافر بعد ذلك إلى الاتحاد السوفييتي ليتابع دراسته في الهندسة المدنية، وتخرج بدرجة دبلوم 1964 من جامعة موسكو آنذاك ثم عاد لدمشق ليعين فيها معيداً في كلية الهندسة المدنية في جامعة دمشق حتى عام 1968. أوفد إلى جامعة دبلن بإيرلندا عام 1968 للحصول على شهادتي الماجستير عام 1969، والدكتوراه عام 1972 في الهندسة المدنية اختصاص ميكانيك تربة وأساسات. عين مدرساً في كلية الهندسة المدنية بجامعة دمشق عام 1972 لمادة ميكانيك التربة، ثم أستاذا مساعداً. افتتح مكتباً هندسياً استشارياً لممارسة المهنة كاستشاري منذ عام 1973، واستمر يمارس الدراسات والاستشارات الهندسية في مكتبه الخاص في حقل ميكانيك التربة والأساسات والهندسة حتى سنوات حياته الأخيرة. وقدم وشارك في استشارات فنية لكثير من المنشآت الهامة في سوريا. له عدة كتب في مجال اختصاصه تؤخذ كمراجع هامة لميكانيك التربة والأساسات. بدأ في دراسة التنزيل الحكيم وهو في أيرلندا بعد حرب 1967، وذلك في عام 1970، وقد ساعده المنطق الرياضي على هذه الدراسة، واستمر بالدراسة حتى عام 1990، حيث أصدر الكتب التالية ضمن سلسلة (دراسات إسلامية معاصرة) الصادرة عن دار الأهالي للطباعة والنشر في دمشق. في سنة 1990 أصدر كتابه الشهير "الكتاب والقرآن" الذي حاول فيه تطبيق بعض الأساليب اللغوية الجديدة في محاولة لإيجاد تفسير جديد للقرآن، وأثار ذلك لغطاً شديداً استمر لسنوات وصدرت العديد من الكتب لنقاش الأفكار الواردة في كتابه ومحاولة دحضها أو تأييدها، توفي بأبوظبي، الإمارات العربية المتحدة يوم: 21 / 12 / 2019.

في مفهوم القراءة المعاصرة ومنهجها عند محمد شحرور:

مصطلح "القراءة" كما تداوله الحداثيون على اختلاف آرائهم، من أكثر المفردات شيوعا وتداولا، حيث تعدى الأصل اللغوي الذي كان يدل على معنى القراءة في الكتب عامة، أو نقد النصوص، "وبات يشمل أي معطى كان، ويتصدر مفردات الخطاب المتعلقة بالفهم والتشخيص أو التقييم والتقدير. من هنا أصبحت كلمة قراءة شائعة على لسان الخبراء والمعلقين والاستراتيجيين، وكل من يهتم بدرس واقع معين وتشخيصه لرصد دلالاته أو تقدير احتمالاته أو استخلاص دروسه أو التأثير في مجرياته، على ما تُعامل التطورات السياسية أو الأزمات الاقتصادية أو المعضلات الأمنية"[1]. وتتعدى القراءة المجاز والإشارة، وتعنى بالأثر، أو بما يتركه الكلام من تداعيات وتفاعلات، ومن هنا تنفتح اللغة على اللغة وآليات التأويل، بما في ذلك أنماط السرد، وسياق الكلام وقواعد المداولة، حيث أصبح هذا المصطلح يحتل حيزا في مجال النقد الأدبي المعاصر وأخذ معاني منها: التجديد والانفتاح والاختلاف والقطيعة والتمرد أحيانا أخرى، فالقراءة إذا هي تجاوز للنص وإنتاج نص آخر وفق رؤية المتلقي الذي يوجه العملية النقدية.

ويشير مصطلح "المعاصرة" عند محمد شحرور إلى "تفاعل الإنسان المعاصر مع النتاج المادي والفكري، الذي هو أيضا من نتاج الإنسان، فبهذا المعنى يكون التراث* والمعاصرة مفهومين متداخلين، تفصل بينهما لحظة الآن المتحركة باستمرار"[2]، فالتراث في نظر محمد شحرور هو ذلك النتاج المادي والفكري الذي تركه السلف، وهو يؤدي دورا أساسيا في تكوين شخصية الخلف، أي أصبح موجها ومؤثرا في نمط التفكير سواء في سلوكه الظاهر أو عقله الباطن.

(1) حرب، علي. هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 2005م، ص09.

(2) شحرور، محمد. الكتاب والقرآن، رؤية جديدة، ط6، دار الساقي، بيروت، لبنان، 2019م، ص33.

كما تطلق القراءة المعاصرة من وجهة نظر عامة على كل فهم جديد للنص الديني باستخدام نظريات حديثة، والتي ظهرت معالمها في الفترة الأخيرة نتيجة تأثرها بالتطورات العلمية والمناهج في العلوم الإنسانية والاجتماعية من ناحية، والواقع المزري الذي آلت إليه الشعوب العربية والإسلامية وتأخرها في شتى ميادين الحياة واتساع الهوة بينها وبين الشعوب المتقدمة من جهة أخرى، وتطلق أيضا على تلك الموجة من القراءات الحداثية في عالمنا العربي المعاصر التي اعتمدت النظريات الحديثة المستمدة من الحضارة الغربية ومنجزاتها الفكرية المتعددة، من مناهج نقدية، وآليات تحليل الخطاب، ونظريات فلسفية، كآليات فهم وتأويل النصوص الأدبية والدينية.

أما القراءة المعاصرة كلفظ مركب "تعني: استئناف قراءة نصّ التنزيل الحكيم وجهًا لوجه، بدون مُسبقات مذهبية أو تاريخية مُحمّلة، قراءة موضوعية تحليلية نسقية إنسانية، بقدر ما تنطلق من (مبدأ القطيعة المطلقة) مع كلّ التفاسير المُقدّمة؛ سواء كانت كلاسيكية أو حديثة، تعتمد على النظام المعرفي المعاصر وبعض إنتاجاته، ما دام أنّ ما يتوافق مع نصّ التنزيل الحكيم، فهو بالتبَع ناظم القراءة المعاصرة، التي تتجدد باستمرار ما دام الليل والنهار خلفةً، وهي كما يؤكد محمد شحرور «التي تتناغم مع روح الرسالة ومحتوى خطاب نصّ التنزيل»"[1]. أما القراءة المعاصرة للنص القرآني عند شحرور هي أن "يتعاطي كل جيل من الأجيال مع نصوصه تعاطيا مباشرا دون وساطة الموروث الديني"[2]، وذلك من خلال "إيجاد مدلولات معاصرة في العالم القائم، لدلالات موجودة في

(1) كنفودي، محمد. القراءة المعاصرة للقرآن لمحمد شحرور (1-4) باعث الاجتهاد؛ تجاوزا وتأسيسا، مركز تفسير للدراسات القرآنية، رابط المقال:-https://tafsir.net/article/5183/al-qra-at-al-mu-asrt-llqr-aan-lmhmd-shhrwr-1-4#_ftnref8

(2) شحرور، محمد. أمُّ الكتاب وتفصيلها، قراءة معاصرة للحاكمية الإنسانية تهافت الفقهاء والمعصومين، ط1، دار الساقي، بيروت، 2015م، ص20 .

التنزيل الحكيم، تحقيقًا للانسجام بين الدّال والمدلول"[1] وبلسان الحال هي قراءة قائمة على القطيعة مع الموروث الديني الذي دُوّن في القرون الثلاثة وتم تحنيطه وتطبيقه على كل القرون اللاحقة إلى عصرنا هذا، وهو ما نتج عنه عقل أحادي يفكر بتفكير القرون الأولى ويعيش في عالم معاصر؛ أي أن تفكير المسلمين لم يتجاوز القرون الثلاثة الأولى، حيث أصبح قابعا في هذه الحقبة دون حراك. ونجد أيضا أن محمد شحرور يطلق القراءة المعاصرة على كل قراءة للنص القرآني تفاعلت مع مرحلتها الراهنة التي وجدت فيه، مما يعني أن قراءة القرون الثلاثة هي قراءة معاصرة لعصرهم ولكن لا يمكن إسقاطها على عصرنا، فلكل جيل قراءته المعاصرة الخاصة به.

في هذا الإطار سعى محمد شحرور كسابقيه من المفكرين المعاصرين إلى تجديد الخطاب الديني باستعمال مناهج جديدة، وأرضية معرفية علمية مختلفة عمّ كان سائدا في التراث الإسلامي قديما وحديثا، قصد النهوض بالواقع العربي والإسلامي لإنجاز حداثة جديدة معاصرة، تسهم في الخروج من واقع الركود والتقليد والتقوقع والعقم. ويذكر محمد شحرور سبب اهتمامه بقراءة النص القرآني، نتيجة تأثره بالواقع السياسي العربي الذي عرف عدة إنتكاسات، وبحرب الأيام الستة أو ما تعرف بالنكسة العربية (هزيمة العرب ضد إسرائيل في سنة 1967م)، بالإضافة إلى اصطدامه بالحداثة الغربية فأصبح يعيش حالة من الاغتراب الفكري والثقافي وحالة من القلق في واقعه المتشظي.

من منطلق هذا أراد شحرور أن يشخّص الأسباب؛ فتوصل إلى أن السبب في هذا التردي يعود في أساسه إلى وجود مشكلة في العقل والثقافة، وسيطرت القراءات الكلاسيكية على الثقافة العربية التي ترسّخت في العقول، وأصبح ما يميزها "منذ عصر التدوين إلى اليوم هو أن الحركة داخلها لا تتجسّم في إنتاج الجديد، بل في إعادة إنتاج

(1) شحرور، محمد. دراسات إسلامية معاصرة (5) ، تجفيف منابع الإرهاب، ط1، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2008م، ص260.

القديم، وقد تطورت عملية الإنتاج هذه منذ القرن السابع إلى تكلس وتقوقع واجترار"[1]، فأصبح العقل العربي تراثي، تكراري، مقلّدا لأسلافه، بل هو نسخة طبق الأصل له، لأن منهجهم واحد وبالتالي فالنتيجة هي هي لا تتغير، أي أن الثقافة الإسلامية هي ثقافة نقلية فقط، ولهذا السبب العقل العربي عاجز عن إنتاج المعرفة، والسبب في ذلك يعود حسب محمد شحرور إلى وجود ثلاث مشكلات أساسية هي:

المشكلة الأولى هي أن العقل العربي عقل ترادفي لا يفرّق بين المصطلحات، متأثر بالشعر، فهو عقل شعري، والشعر كما هو معلوم لا يعيبه الترادف، أما القرآن فيعيبه الترادف. أما المشكلة الثانية هي أن العقل العربي عقل قياسي يحتاج دائما إلى نسخة كي يقيس عليها، فمثلا العقل الإسلامي نسخته الأصلية عهد الصحابة والخلفاء، وعليه فإن هذا القياس لا ينتج معرفة. أما المشكلة الثالثة تتمثل في أن العقل الإسلامي إتصالي بمعنى أنه منشغل دائما بالمسموح وغير المسموح دون أن يسأل عن الموجود وغير الموجود، فمثلا يسأل عن التلفزيون حلال أم حرام ولا يسأل عن كيفية صنعه أو أدوات اختراعه.

وفي ظل وجود هذه المشكلات الثلاثة التي ذكرناها سابقا دعا محمد شحرور إلى تجاوز الموروث الإسلامي، أي تجاوز ذلك الفهم للتراث الذي خلّفه السلف وبالأخص علم أصول الفقه، الذي دوّنه محمد بن إدريس الشافعي الذي اعتمد فيه على أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم، يقول شحرور صار "قول محمد (ص) وحيا، واخترعوا لنا دينا جديدا، وجعلوا محمد كالمسيح تماما، فأصبح محمد والصحابة مركز الإسلام كما أن يسوع مركز الدين المسيحي، وهكذا تمت تنحية كتاب الله على جنب فصار "قال محمد" وحيا أيضا"[2]، وهذا ما جعل محمد شحرور يسعى إلى إعادة المركز للمصحف أو التنزيل الحكيم كما يصطلح

(1) الجابري، محمد عابد. التراث والحداثة، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1991م، ص15.
(2) شحرور، محمد. القرآن في الفكر المعاصر، ط1، دار الساقي، بيروت، لبنان، 2020م، ص ص11-12.

عليه، وقراءته بأعين معاصرة؛ لأن أزمة الأمة المعاصرة في تصوره هي أزمة التمحور حول النص، وأن الحل يكمن في إعادة المركز للقرآن الكريم وقراءة نصوصه قراءة معاصرة، وحتى يصل إلى هذه القراءة المعاصرة لا بد من تجاوز قواعد أصول الفقه التي وضعها الإمام الشافعي، لأنها تشكل حجر عثرة أمام فهم النص، حيث يقول محمد شحرور: "الآن نريد أن نقرأ التنزيل الحكيم بعيوننا، ونرى كل أقوال الرسول وثائق تاريخية، وهي غير ملزمة لأحد، ... إنني حين قرأت المصحف وأخذت الأحكام منه لم أجد فيه أي شيء مطابق للفقه في ما يتعلق بالزواج والطلاق والجهاد، فلا علاقة لما جاء في الفقه بالمصحف"[1]، ومن هنا حاول محمد شحرور تجاوز المنظومة الفقهية واختراق ثوابتها وتأسيس فقه جديد يعبر عن الواقع الراهن من خلال إعادة النظر في السنة والعمل على تجديدها، ومنه إعادة بعث فهم معاصر للسنة النبوية.

يتضح إذن أن القراءة المعاصرة للنص الديني تقوم على ناظم القطيعة المطلق مع المنهج الكلاسيكي واختراق الثوابت في المنظومة التراثية، على اعتبار أن جل أطروحات التجديد الموجودة في الثقافة العربية والإسلامية لم تؤت ثمارها، فهي مجرد خطابات رنّانة فارغة، لا تحمل أي أفكار مفيدة لأنها لم تتجاوز التراث، وهي من ضمن المفارقات التي وقع فيها التجديديون، فالتجديد لا يكون تجديدا إلا إذا تم فيه اختراق الأصول، متبنيًا مقولة أينشتاين الشهيرة: "إنّ لمن الحماقة أن تعتقد أنك ستحصل على نتائج جديدة وأنت تكرِّر الشيء نفسه"، ولهذا قسم التاريخ الإنساني إلى مرحلتين: المرحلة الأولى أطلق عليها مرحلة الرسالات التي انتهت برسالة محمد صلى الله عليه وسلم، أما المرحلة الثانية هي مرحلة ما بعد الرسالات والتي نعيشها الآن في عصرنا، وفي هذه المرحلة أصبح الإنسان في غنى عن رسل وأنبياء، لأن الإنسانية في نظر محمد شحرور أصبحت قادرة على التشريع بنفسها عن طريق القوانين الوضعية، فالبشرية أصبحت في مستوى عال من

(1) شحرور، محمد. القرآن في الفكر المعاصر، مصدر سابق، ص ص12- 13.

الأخلاق على عكس مرحلة الرسالات، الإنسان الآن أرقى معرفيا وتشريعيا وأخلاق في ظل وجود المؤسسات المدنية والمنظمات العالمية (منظمة حقوق الإنسان) التي ألغت الرق وحررت المرأة، وهي المهمة التي بدأتها الرسالة المحمدية واستكملها التشريع البشري، يقول شحرور: "نحن قرأنا التنزيل الحكيم على أنه خاتم الرسالات، بعيون وعقل عصر ما بعد الرسالات على أساس أنه جاء للأولين بمستوى، أي قرؤوه بعيونهم وبمستوى معارفهم، ولنا بمستوى آخر نقرأه بعيوننا وبمستوى معارفنا، ولا يمكن أن تكون الصلاحية إلا هكذا"[1]. ويتم التجديد في تصور محمد شحرور من خلال تأسيس منهج معرفي جديد ومعاصر قائم على الاستفادة من الفلسفات الإنسانية التي تتيح التفاعل الإيجابي مع الفكر الإنساني، ومسايرا للتطورات المعرفية والعلمية المعاصرة ولا يكون ذلك إلا وفق الأسس والمبادئ التالية:

1- الإنطلاق من فكرة أن مصدر المعرفة الإنسانية هو العالم الحسي الواقعي (السمع والبصر)، ويعني ذلك عند محمد شحرور أن "المعرفة الحقيقية غير الوهمية ليست مجرد صور ذهنية، بل تقابلها أشياء في الواقع، لأن وجود الأشياء خارج الوعي هو عين حقيقتها"[2]، ويرفض أقوال الفلاسفة المثاليين في هذا المجال معتمدا على الآية القرآنية الواردة في قوله تعالى﴿وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ﴾ (النحل، 78)

2- تأسيس نظرية إسلامية معاصرة في المعرفة الإنسانية مستنبطة من القرآن الكريم فقط، اعتمادا على المعرفة العقلية التي تنطلق من الحواس (رأسها السمع والبصر) وصولا إلى المعرفة النظرية المجردة من خلال المنجزات العلمية التي بلغها الإنسان، ورفض كل

(1) شحرور، محمد. تجفيف منابع الإرهاب، ط1، مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، بيروت، لبنان، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، 2008م، ص26.

(2) شحرور، محمد. الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص43.

المعارف التي تأتي من خارج هذه النظرية، ومنها المعرفة الصوفية التي تعتمد على الإلهام والكشف.

3- الانطلاق من فكرة أن الكون كله عبارة عن مادة، يستطيع الإنسان العاقل أن يدركه من خلال الأرضية المعرفية التي بلغتها العلوم في كل عصر، وهي متواصلة ومتطورة؛ أي أن كل ما في الكون مادي ومستحيل أن يوجد عالم غير مادي لأن الحقائق العلمية لا تعترف بذلك.

4- ينبغي الإيمان بأن المعرفة الإنسانية بدأت بالتفكير المشخص بحاستي السمع والبصر- كما ذكرنا سابقا- لتصل إلى التفكير المجرد العام، وهذا قاده إلى القول بأن عالم الشهادة كان في بدايته عالما ماديا تعرف عليه الإنسان بحواسه، ثم توسع إلى الإدراك العقلي، وبهذا المفهوم رأى شحرور أن "عالم الشهادة وعالم الغيب ماديان، وتاريخ تقدم المعارف الإنسانية والعلوم هو توسع مستمر لما يدخل في عالم الشهادة، وتقلص مستمر لما كان في عالم الغيب، وبهذا المعنى يظهر أن عالم الغيب عالم مادي ولكنه غاب عن إدراكنا الآن، لأن درجة تطور العلوم لم تبلغ مرحلة تمكن من معرفته"[1].

5- الفلسفة أم العلوم، ولا يوجد تناقض بينها وبين القرآن، ويجري تأويله من طرف فئة الراسخين في العلم من خلال البرهان العلمي، واعتمادا على قانون التأويل في اللسان العربي الذي سنأتي على ذكره في الصفحات القادمة.

6- يقول شحرور بأنه تبنى النظرية العلمية التي ترى "بأن ظهور الكون المادي كان نتيجة إنفجار هائل أدى إلى تغير طبيعة المادة"[2]، وكذلك الأمر نفسه سيحدث في الانفجار الثاني الذي سيؤدي حتما إلى تغير في طبيعة المادة مما ينجم عنه تشكل كون آخر مادي من طبيعة مغايرة أطلق عليه شحرور "الحياة الآخرة".

---

(1) شحرور، محمد. الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص44.

(2) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

المبحث الأول: المنهج اللغوي في القراءة المعاصرة:

اعتمد محمد شحرور على المنهج التاريخي العلمي في الدراسة اللغوية كمدخل ومنطلق أساسي لقراءة النص القرآني، وقد استمد هذا المنهج من اللسانيات الكلاسيكية في التراث اللساني العربي والذي عبرت عنه اللسانيات الحديثة، كما وضح ذلك الدكتور جعفر دك الباب قائلا: "تبنى الدكتور شحرور المنهج التاريخي العلمي في الدراسة اللغوية، الذي طرحته لدى دراستي الخصائص البينويه للعربية، في ضوء الدراسات اللسانية الحديثة"[1]، وقد استنبط أسس هذا المنهج من مدرسة أبي علي الفارسي اللغوية والمتمثل في الدراسة اللغوية التي جسدها كل من ابن جني وعبد القاهر الجرجاني، فاجتماعهما مع بعضهما يشكلان جانبين لنظرية لسانية واحدة تعبر عن اتجاه مدرسة أبو علي الفارسي، ويمكن رصد أهم الجوانب المتعلقة بالنظريتين في النقاط الآتية:

1- انطلق ابن جني في وصف البنية اللغوية، بحيث "عمد إلى دراسة الأصوات التي تتألف الكلمات منها، محاولا اكتشاف العلاقة الناظمة بين الأصوات في الكلمة، الأمر الذي أدى به إلى البحث في الإشتقاق، ودراسة التقليبات الممكنة للكلمة الواحدة ليخلص أن الأمر المشترك الذي يجمع التقليبات هو وحدة المعنى، وهو الذي قاده إلى القول بوجود علاقة طبيعية بين الصوت والمدلول"[2]. أما ابن جني فقد عمد هو الآخر إلى "وصف البنية اللغوية من أجل بيان وظيفتها الإبلاغية، على اعتبار أن بحثه تمحور حول نظم الكلم، ولهذا سعى إلى بيان ارتباط خصائص بنية الكلمة المفردة بالوظيفة الإبلاغية في الكلام، من منطلق أن اللغة هي وسيلة للتواصل، أي نظام لربط الكلمات ببعضها، وانتهى إلى القول باعتباطية الإشارة اللغوية"[3].

---

(1) شحرور، محمد. الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص20.

(2) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

(3) حرب، علي. التأويل والحقيقة، مرجع سابق، ص22.

2- تمخّض بحث ابن جني حول نشأة اللغات إلى تبني نظرية التوقيف والاصطلاح معا، من منطلق أن اللغة نشأت في أوقات متلاحقة ولم تنشأ دفعة واحدة، وبالتالي فهي تحافظ على اتساق نظامها باستمرار. أما الجرجاني فقد نظر إلى نشأة اللغات من خلال ارتباطها بالتفكير ليصل إلى أن اللغة تواضع أو إلهام، مؤكدا أن الكلمات لم توضع لغرض التسمية فقط، بل لتدل على شيء ما من أجل التواصل والإبلاغ.

3- بحث ابن جني في القوانين الصوتية التي ترجع إلى الخصائص الفيزيولوجية للإنسان. كما وازن بين لغة العرب ولغة العجم. أما الجرجاني فقد بحث في القوانين اللسانية العامة، فتوصل إلى أنه لا يمكن أن تكون الكلمة المفردة أدل على معناها الذي وضعت له من كلمة أخرى، سواء كان في لغة واحدة أم لغات مختلفة، كما رأى أن الخبر هو معنى بين شيئين ولا يوجد خبر يُعرف من غير هذا"[1].

وعلى ضوء ما سبق لا حظ شحرور أن نظريتي ابن جني والجرجاني متتامتين، حيث يقول محمد شحرور: "إنني أرى أن نظريتي ابن جني والجرجاني متتامتان، بل يصح القول أنهما تؤلفان جانبين لنظرية لسانية واحدة تعبر – برأيي- عن إتجاه مدرسة أبي علي الفارسي اللغوية"[2]، وهذا التكامل بينهما متعلق بالدراسة التزامنية للنظام اللغوي لدى الجرجاني والدراسة التطوريّة لدى ابن جني، وهذا "المبدأ هو الذي ميز اللسانيات البنيوية، وجعل منها نموذجا للعلوم الإنسانية. ويعني المحور التزامني أو الأفقي، أن الدراسة تقوم على رصد العلاقات بين الأشياء المتواجدة أو المتوافقة على أساس ثابت، ليس للزمان فيه أي دخل، وهذا يؤدي إلى دراسة الظاهرة في آنيتها أو في صورتها البنيوية. أما محور

(1) بغورة، الزواوي. الفلسفة واللغة، مرجع سابق، ص135.

(2) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

التعاقب أو الدراسة العمودية، فتكون الدراسة فيه حسب العلاقات بين الأشياء المتتابعة على أساس التغير الزمني والتاريخي"[1].

بالإضافة أيضا إلى تكاملهما في مسألة نشأة اللغة وارتباطها بالتفكير، حيث ينطلق ابن جني في تصوُّره لهذه المسألة من أن اللغة لم تنشأ دفعة واحدة، وتصور الجرجاني القائم على أنّ اللغة نشأت وتطوّرت بشكل مواز لنشأة التفكير الإنساني.

ومن خلال رصد هذا التتام بين النظريتين تتجلّى الملامح العامة التي تقوم عليها المدرسة اللسانية التراثية لأبي علي الفارسي والتي لخصها محمد شحرور في المبادئ الثلاثة التالية:

1- "اللغة نظام نسقي.

2- اللغة ظاهرة إجتماعية وآلية للتفكير، وظيفتها تحقيق التواصل ونقل ما يريده متكلم إلى سامعه.

3- تلازم اللغة والتفكير"[2].

يتضح مما تقدم ذكره أن محمد شحرور يعتمد على المنهج اللساني البنيوي الذي يعتبر امتدادا للسانيات التراث في التداول الإسلامي واستثمارها في قراءته المعاصرة، وهذه اللسانيات التراثية هي تلك "التصورات اللغوية القديمة وتأويلها وفق ما وصل إليه البحث اللساني الحديث والتوفيق بين نتائج الفكر اللغوي القديم والنظريات اللسانية الحديثة، وبالتالي إخراجها في حلة جديدة تبين قيمتها التاريخية والحضارية"[3]، من أجل نفث روح الحداثة في التراث اللغوي العربي، قصد التقريب والمماثلة بين القديم والحديث، وهو ما حاول إثباته الدكتور جعفر دك الباب أثناء عرضه للمنهج اللغوي الذي تبناه محمد شحرور،

(1) بغورة، الزواوي. الفلسفة واللغة، مرجع سابق، ص135.

(2) شحرور، محمد. الكتاب والقرآن، رؤية جديدة، مصدر سابق، ص22.

(3) حافظ إسماعيل علوي، اللسانيات في الثقافة العربية المعاصرة، ط1، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بنغازي، ليبيا، 2009م، ص131.

ويتعلق الأمر بمدرسة أبو علي الفارسي اللغوية التي استنتجها من نظرية ابن جني التي بلورها في كتابه "الخصائص" ونظرية الجرجاني التي بلورها في كتابه "دلائل الإعجاز"، حيث يرى أن اتحادهما مع بعضهما يشكلان نظريتان متتامتان تؤلفان جانبين لنظرية لسانية واحدة.

ويقضي المنهج التاريخي العلمي في الدراسة اللغوية إلى ربط دراسة نشأة اللغة الإنسانية بنشأة الإنسان نفسه، معتمدا المنطلق الصوتي أساسا له، لأن اللغة الإنسانية كانت منطوقة في بداية نشأتها.

وفي ظل هذا المنهج ركز محمد شحرور على "التلازم بين اللغة والتفكير ووظيفة الاتصال منذ بداية نشأة الكلام الإنساني، وانطلق من أن اللغة الإنسانية كانت منطوقة في نشأتها الأولى، وأنكر ظاهرة الترادف في العربية"[1]، وقد اختار معجم مقاييس اللغة لابن فارس مرجعا أساسيا في تحديد الفروق اللغوية بين الألفاظ، وابن فارس ينتمي إلى مدرسة منكري الترادف، آخذا برأي أستاذه ثعلب الذي يرى "أن كلَّ ما يُظن من المترادفات فهو من المتباينات التي تتباين بالصفات"[2].

- نشأة اللغة الإنسانية وعلاقتها بالفكر عند محمد شحرور:

يساير محمد شحرور النظرية المادية التطورية لداروين في موضوع أصل الإنسان، حيث يعتقد أن الإنسان تطور من البشر؛ إذ أن البشر قد وجد على الأرض نتيجة تطور استمر ملايين السنين، على اعتبار أن المخلوقات الحية بُثَّ بعضها من بعض وتكيفت مع الطبيعة، طبقا للقانون الأول للجدل، ومع بعضها البعض طبقا للقانون الثاني للجدل، وعندما بلغ البشر مرحلة متقدمة من التقدم العضوي تميز عن باقي الكائنات الأخرى من

(1) شحرور، محمد. الكتاب والقرآن، رؤية جديدة، مصدر سابق، ص22.

(2) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تح: فؤاد علي منصور، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ- 1998م، ج1، ص 317.

خلال الربط الذهني بين الشيء وصورته بواسطة اللغة، وأصبح من خلال ذلك مؤهلا لنفخة الروح فأصبح من خلالها إنسانا (الأنسنة)، يقول محمد شحرور "لقد جاء لفظ البشر في التنزيل الحكيم ليدل على الوجود الفيزيولوجي الأول لكائن حي تطورت منه سلالة الإنسان الحالي بعد نفخ الروح... إن البشر هو الشكل المادي الحيوي الفيزيولوجي للإنسان، أما الإنسان فهو كائن بشري مستأنس (إجتماعي) غير مستوحش، ولقد مر البشر بمراحل تطورية من كائن همجي يمشي على أربع وصولا إلى المرحلة الإنسانية بعد نفخ الروح"[1]، ويرى أن السبب في تأجيل نفخة الروح يعود إلى سببين وهما: انتصاب الإنسان على قدميه وتحرير يديه، ونضوج جهاز صوتي خاص به قادر على إصدار نغمات مختلفة عكس الكائنات الأخرى التي تتميز بنغمة صوتية واحدة، وبتوفر هذين السببين أصبح البشر جاهزا من الناحية الفيزيولوجية لنفخة الروح (الأنسنة)، وبالتالي تكون الروح هي سر الأنسنة من منطلق أن "الله نفخ الروح في آدم فتأنسن، ولم ينفخ الروح في بقية المخلوقات (كالقردة وغيرها) لذلك لم تتأنسن هذه المخلوقات، أي أن نفخة الروح هي الحلقة المفقودة في نظرية النشوء والإرتقاء"[2] عند داروين في تصور محمد شحرور.

ومن أجل معرفة بداية الأنسنة ونفخة الروح وظهور الفكر بحث محمد شحرور في نشأة الكلام الإنساني معتمدا قي ذلك على استنطاق آيات القرآن الكريم وتوجيهها بما يخدم أفكاره، حيث انطلق من فكرة أساسية وهي أن اللغة والفكر متلازمان؛ أي أنه لا يمكن أن يكون هناك تفكير إنساني بدون لغة، وعليه فإن ارتباط نشأة الفكر بنشأة الكلام

(1) شحرور، محمد. القصص القرآني قراءة معاصرة، مدخل إلى القصص وقصة آدم، ط1، دار الساقي بالإشراك مع مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، بيروت، لبنان، 2010م، ص252.

(2) شحرور، محمد. الإسلام الأصل والصورة، ط1، طوى للثقافة والنشر والإعلام، لندن، 2014م، ص128 .

الإنساني ارتباطا وثيقا شديد الصلة لا انقطاع فيه. فكيف نظر محمد شحرور إلى أصل اللغة وارتباطها بالفكر؟

أ- موقف محمد شحرور من أصل اللغة

تعد مشكلة أصل اللغة من أبرز وأهم المشكلات التي أثارها الفلاسفة وأهل اللغة العربية، فلا نكاد نجد فيلسوفا لغويا أو مفكرا إلا وكانت مشكلة أصل اللغة موضوعا أساسيا في دراسته، يقول عبد السلام المسدي في هذا الشأن: "لا يكاد يوجد تفكير بشري تناول قضايا الظاهرة اللغوية من قريب أو بعيد إلا وقد أثار مشكلة أصل النشأة اللغوية حتى إن الخوض في هذا المشكل قد مثل القاطع المشترك بين مدارس التفكير النظري عبر تسلسلها التاريخي، وهو في نفس الوقت قاسم مشترك بين مجالات هذا التفكير نفسه إذ تجاذبه كل من الفلاسفة وأعلام الدين والباحثين في تاريخ الإنسان وأصل نشأة العالم الذي يعيش فيه"[1]. حيث يمكن التمييز في مشكلة أصل اللغة بين قسمين:

القسم الأول الذي يقول بالتوقيف، وتمثله النظرية الدينية التي ترى أن اللغة وحي وقدرة إلهية علمها الله للإنسان، وهذا ما نلمسه عند أفلاطون في الفلسفة اليونانية الذي يؤكد أن صناعة اللغة أمر مرهون بالآلهة التي تمتلك القدرة على إدراك جوهر الأشياء، إذ ليس بمقدور كل إنسان "أن يهب إسما، بل صانع الأسماء فقط؛ ويبدو هذا أنه هو المشرّع الذي هو الأندر من كل الحرفيين الحاذقين في العالم"[2]. ويمثل هذا التصور أيضا ابن فارس من فقهاء التراث اللغوي العربي في كتابه الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، يقول ابن فارس: " أقول: إن لغة العرب توقيف. ودليل ذَلِكَ قوله جلّ ثناؤه: {وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا} فكان ابن عبّاس يقول: علّمه الأسماء كلّها وهي

(1) روسو، جان جاك. محاولة في أصل اللغات، تعريب: محمد محجوب، تقديم: عبد السلام المسدي، د ط، دار الشؤون الثقافية العامة (آفاق عربية) بغداد، الدار التونسية للنشر، د س، ص ص09-10.

(2) أفلاطون. المحاورات الكاملة، تر: شوقي داود تمراز، المجلد4 (محاورة كراتيلوس) ، د ط، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1994م، ص26.

هَذِهِ الَّتِي يتعارَفُها الناس من: دابة، وأرض، وسهل، وجبل، وحمار، وأشباه ذَلِكَ من الأمم وغيرها"[1].

أما القسم الثاني هو القسم القائل بالاصطلاح، وهو رأي أكثر اللغويين والمناطقة والفلاسفة المحدثين، حيث "يؤكدون أن اللغة مواضعة واصطلاح أو هي صناعة إنسانية وظاهرة اجتماعية وأن الإنسان هو صانع الألفاظ وقواعد تركيبها، وليس المقصود بذلك أن اللغة ابتكار فرد معين بإرادته واختياره كما نقول: إن فلانا أول من صمم الحاسب الالكتروني، وإنما تواضع الناس واصطلحوا واتفقوا فيما بينهم حين تجمّعوا وتكون منهم مجتمع على أن يتعارفوا على إعطاء أسماء لما أمامهم من أشياء، وبمرور الزمن واتفاقهم ارتبط كل إسم بمسمى"[2]، ولكن هذا لا يعني أن يكون هناك تعسّفا في تغيير مفردات اللغة وقواعدها حسب أهواء الناس ورغبتهم. ومن أبرز القائلين بالمواضعة والاصطلاح في التراث اللغوي ابن جني، الذي يرى أن أكثر أهل النظر على أن أصل اللغة إنما هو تواضع واصطلاح، وقد وضح ابن جني هذا في قوله: "أصل اللغة لا بد فيه من المواضعة، قالوا: وذلك كأن يجتمع حكيمان أو ثلاثة فصاعدًا فيحتاجوا إلى الإبانة عن الأشياء المعلومات فيضعوا لكل واحد "منها" سمة ولفظًا إذا ذكر عرف به ما مسماه، ليمتاز من غيره وليغنى بذكره عن إحضاره إلى مرآة العين فيكون ذلك أقرب وأخف وأسهل من تكلف إحضاره لبلوغ الغرض في إبانة حاله"[3]، ويلجأ ابن جني إلى الاستعانة بالطبيعة الإنسانية من أجل إثبات حُجية الطابع الاصطلاحي للغة، على اعتبار أن اللغة وبحكم طابعها الاجتماعي تحتاج إلى أداة من أجل التواصل، وهذا مما يدفع بالناس إلى

(1) ابن فارس، أحمد. الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1418هـ-1997م، ص13.

(2) زيدان، محمود فهمي. في فلسفة اللغة، د ط، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1405هـ-1985م، ص178.

(3) ابن جني، أبو الفتح عثمان. الخصائص، ج1، مرجع سابق، ص45.

ابتكار صيغة توافقية تمكنهم من التواصل مع بعضهم البعض ونقل معارفهم وأفكارهم، وبالتالي تصبح متداولة بين جميع الناس.

ونلمح جذور مشكلة أصل اللغة في الثراث الإسلامي عند المتكلمين وفلاسفة الإسلام، بين فرقة الأشاعرة الذين يعتقدون أن اللغة العربية توقيفية مصدرها الله، وبين فرقة المعتزلة ومعظم الفلاسفة وكثير من اللغويين الذين أقروا بأن اللغة اصطلاح وتواضع، حيث استند الأشاعرة في بناء تصورهم على الآية السالفة الذكر{وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا}، أي أن الله هو واضع معاني الألفاظ، بينما يعارضهم المعتزلة في هذا، ويرون أن اللغات جميعا صناعة إنسانية اصطلاحية، ويستندون على الآية في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ﴾ (ابراهيم:04)، ويبين الفارابي أصل لغة الأمة واكتمالها وكيفية الاتفاق في كتابه الحروف قائلا: "فيتفق أن يستعمل الواحد منهم تصويتا أو لفظة في الدلالة على شيء ما عندما يخاطب غيره فيحفظ السامع ذلك، فيستعمل السامع ذلك بعينيه عندما يخاطب المنشئ الأول لتلك اللفظة، ويكون السامع الأول قد احتذى بذلك فيقع به، فيكونان قد اصطلحا وتواطئا على تلك اللفظة، فيخاطبان بها غيرهما إلى أن تشيع عند جماعة [...] ولا يزال يحدث التصويتات واحدا بعد آخر ممن اتفق من أهل ذلك البلد، إلى أن يحدث من يدبر أمرهم ويضع بالإحداث ما يحتاجون إليه من التصويتات للأمور الباقية التي لم يتفق لها عندهم تصويتات دالة عليها. فيكون هو واضع لسان تلك الأمة. فلا يزال منذ أوّل ذلك يدبر أمرهم إلى أن توضع الألفاظ لكل ما يحتاجون إليه في ضروريّة أمرهم"[1].

في ضوء هذا الاختلاف والتشعّب في مشكلة أصل اللغة حاول محمد شحرور حل هذه المشكلة التي لازمت اللغة من خلال بناء تصور جديد ينسجم مع النظريات العلمية

(1) الفارابي، أبو نصر. كتاب الحروف، تحقيق وتقديم وتعليق: محسن مهدي، ط2، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1990م، ص ص137-138.

الحديثة من خلال بحثه في نشأة اللغة والكلام الإنساني بصفة خاصة، وارتباطها بالفكر، وقد أسس بنيانه من خلال الرجوع إلى آيات القرآن الكريم واستنطاقها، وهو ما جعله ينظر إلى أصل اللغة من خلال المراحل التالية:

1- المرحلة الأولى: أطلق عليها محمد شحرور مرحلة التقليد والمحاكاة وهي عبارة عن محاكاة لأصوات الحيوان والظواهر الطبيعية، أي أن العلاقة بين الصوت وما يدل عليه كان البداية الأولى لتشكّل التفكير، لأن اللغة ما هي إلا تطور للأصوات التعبيرية الأولى، ووضح شحرور هذه المرحلة انطلاقا من قوله تعالى:﴿**وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ**﴾ (البقرة: 31)، حيث قدم لهذه الآية تفسيرا آخر مختلف تماما عما تداوله اللغويون والمفسرون سابقا، وذلك من خلال البحث والحفر في دلالات الألفاظ الواردة في الآية، فمصطلح "عَلَّمَ" الوارد في بداية الآية معناه التمييز والتقليم وليس المقصود به الوحي والإلهام لأن الوحي يحتاج إلى لغة مجردة، وعليه يجب أن نفهم لفظ "عَلَّمَ" فهما ماديا رحمانيا بواسطة الحواس (السمع والبصر)، أما مصطلح "آدم" فهو اسم جنس جاء للدلالة على أن البشر أصبح متكيفا بوجود جهازه الصوتي الجاهز لعملية الأنسنة، أما مصطلح "الأسماء" فقد ردها إلى الفعل "وَسَمَ"، ومنه تكون "الأسماء هي السمات، وليس كما يقول البعض بأن الله علّم آدم أسماء الأشياء كلها بالمعنى اللغوي قراءة وكتابة، إذ لو عنى سبحانه هذا لقال علم الألسن كلها"[1]، و"كُلَّهَا" تعني كل الأشياء المشخصة الموجودة حوله فقط، أما عبارة "ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ" فجاءت للدلالة على أن السمات هي للمشخصات، لأن "عرضهم" تعود على المُسميات وليس الأسماء، وهذا التفسير يقترب كثيرا من تفسير الزمخشري في الفكر الاعتزالي للآية من خلال قوله: "وأن الأصل: وعلم آدم مسميات الأسماء؟ قلت: لأن

(1) شحرور، محمد. الكتاب والقرآن، رؤية جديدة، مصدر سابق، ص331.

التعليم وجب تعليقه بالأسماء لا بالمسميات لقوله: (أَنْبِئُونِي بِأَسْماءِ هؤُلاءِ)، (أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمائِهِمْ، فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمائِهِمْ) فكما علق الإنباء بالأسماء لا بالمسميات ولم يقل: أنبؤنى بهؤلاء، وأنبئهم بهم، وجب تعليق التعليم بها. فان قلت: فما معنى تعليمه أسماء المسميات؟ قلت: أراه الأجناس التي خلقها، وعلمه أن هذا اسمه فرس، وهذا اسمه بعير، وهذا اسمه كذا، وهذا اسمه كذا، وعلمه أحوالها وما يتعلق بها من المنافع الدينية والدنيوية ثُمَّ عَرَضَهُمْ أى عرض المسميات"[1].

2- المرحلة الثانية: وهي مرحلة التقطيع الصوتي التي جاءت بصيغة الأمر كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئۡهُم بِأَسۡمَآئِهِمۡۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسۡمَآئِهِمۡ قَالَ أَلَمۡ أَقُل لَّكُمۡ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ غَيۡبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَأَعۡلَمُ مَا تُبۡدُونَ وَمَا كُنتُمۡ تَكۡتُمُونَ﴾ (البقرة: 33)، حيث أرجع مصطلح "أنبأهم" إلى النبأة ومنه جاءت التسمية "النبأ" لأنه ينتقل كما ينتقل الصوت من مكان لآخر، أما "**بِأَسۡمَآئِهِمۡ**" فتعني أن "واسطة النبأ هي التمييز الصوتي لذا استعمل الباء حرف الجر والواسطة، أي أن النبأ "الصوت" هو واسطة الدلالة على الاسم فربط بين الصوت والإسم، وبالتالي بين الشيء وسمته الصوتية"[2]، وعليه فقد تميزت هذه المرحلة بربط الشيء المشخص بصورته عن طريق حاستي السمع والبصر، ومن هنا بدأ البشر يصبح إنسانا ولكنه لم يكن قادر على العمل الواعي، ولهذا قال له الله ﴿**ٱسۡكُنۡ أَنتَ وَزَوۡجُكَ ٱلۡجَنَّةَ**﴾، والجنة هنا هي عبارة عن غابات وأشجار مثمرة متوفر فيها الماء والطعام والظل، حتى يتمكن من "إستعمال الأصوات المقطعة المكتسبة من تقليد أصوات

(1) الزمخشري، أبو القاسم محمود. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ط3، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ، ج1، ص126.

(2) شحرور، محمد. الكتاب والقرآن، رؤية جديدة، مصدر سابق، ص332.

الحيوان وظواهر الطبيعة، لذا اعتبرها القرآن فترة إنتقالية مؤقتة"[1] بدليل قوله تعالى﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾.

3- المرحلة الثالثة: وهي المرحلة التي انتقل فيها الإنسان إلى "مرحلة أخرى من مراحل تطور اللغة وبالتالي الفكر وهي مرحلة التجريد أي الانتقال من العلاقة الطبيعية بين الصوت والمدلول القائمة على الحواس "السمع والبصر" إلى علاقة اصطلاحية قائمة على الاسم والشيء فقط وهذا ما يسمى بالتجريد"[2]، وهذه القفزة في التجريد، أي الانتقال من العلاقة الطبيعية إلى العلاقة الاصطلاحية جاءت من الله مباشرة عن طريق نفخة الروح، أي عن طريق نقل المعلومات مباشرة، واعتمد شحرور في هذا على الآية في قوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ (البقرة: 37)، ومعنى الآية عند شحرور أن آدم سمع فعل أمر من أصوات مقطعة مثل تُبْ فتاب عليه، يقول شحرور في هذا الصدد: "والكلمات كما قلنا من الناحية اللسانية تعني مجموعة الأصوات المقطعة أي تلقى مجموعة من الأصوات المقطعة بصيغة الطلب تعني التوبة بعلاقة اصطلاحية غير طبيعيّة"[3]. ومن خلال هذا بدأت العلاقة الاصطلاحية بواسطة شخص واحد وهو آدم الثالث عن طريق السمع ثم علمها للأشخاص الآخرين، "وهذا ما نراه حتى يومنا الحاضر عند كل أهل الأرض هو أن العلاقة الاصطلاحية بين الصوت والمدلول "الاسم والمسمى" لا تأتي إلا تعليما، أي أن الشخص الذي يعرف العلاقة الاصطلاحية يعلمها للشخص الذي لا يعرفها"[4].

المرحلة الرابعة: وأطلق عليها محمد شحرور مرحلة الهبوط الثاني وهو الانتقال إلى مرحلة اكتمال التجريد واكتمال العلاقة المنطقية، حيث بدأ الفكر المجرد والعلاقات المنطقية بين

(1) شحرور، محمد. الكتاب والقرآن، رؤية جديدة، مصدر سابق، ص 334.

(2) شحرور، محمد. الإسلام الأصل والصورة، مصدر سابق، ص ص152-153.

(3) المصدر نفسه، ص154.

(4) شحرور، محمد. الكتاب والقرآن، رؤية جديدة، مصدر سابق، ص339.

أسماء الأشياء والمفاهيم الدالة عليها، كما أنه اكتمل الرباط المنطقي للغة من خلال الصرف وذلك بإعطاء أسماء ومصطلحات جديدة، ومن خلال النحو ظهرت العلاقة المنطقية بين البنية اللفظية ومدلولاتها، ومن خلال هذا كله بدأ الإنسان يكتسب المعارف وبدأت العلاقات (إجتماعية، إقتصادية، تشريعية) في شكلها البدائي، ومن ثمة بدأ الله بعدها بإرسال رسلا للهدى بواسطة الوحي، "ولم يبدأ الوحي إلى الجنس البشري إلا عندما تشكل الكلام الإنساني من مقطعيين صوتيين وثلاثة مقاطع ثم ازدادت"[1]، وهذا يدل على أن الإنسان أصبح يملك لغة مجردة وأداة تواصل لغوية يوحي له بها، بدلالة أن نوح هو أول رسول من جنس البشر تطورت في وقته اللغة وأصبحت أكثر تقدما وتعددت فيه المقاطع الصوتية والمفردات، وهذا يدل على "أن البشرية تطورت إلى حد وجود لغة بسيطة في مجتمع بسيط يمكن أن يكون فيه وحي ومفاهيم كالتوحيد وبر الوالدين والإيمان ومظاهر الطبيعة وكالملأ والأراذل"[2]. أما الفئة الأخرى من البشر التي لم تتعلم التجريد انقرضت، وهذا ما أطلق عليه شحرور (الإنسان القديم) الذي انقرض لأنه لم تتم عنده عملية الأنسنة بالتجريد؛ وهذا يعني أن الإنسان القديم هو الذي بقيت عنده العلاقة الطبيعية بين الصوت والمدلول دون أن تحدث له قفزة إلى العلاقة الإصطلاحية، وهذا ما بينته الأبحاث عندما توصلت إلى انقراض الإنسان القديم (إنسان نياندرتال)، وبقي الآخرون نتيجة قفزة التجريد.

ما يمكن استخلاصه من المراحل السابقة أن نشأة اللغة عند شحرور ارتبطت بنشأة الإنسان نفسه، وأن اللغة لم تنشأ دفعة واحدة بل عبر أوقات متتابعة ومختلفة، حيث تطورت بالانتقال من العلاقة الطبيعية إلى العلاقة الاصطلاحية بين الدال والمدلول، حيث تعلم الإنسان اللغة بواسطة قوانين مادية موضوعية عن طريق حاستي السمع

(1) شحرور، محمد. القصص القرآني قراءة معاصرة، ط1، دار الساقي، بيروت، لبنان، ج2، 2012م، ص16.
(2) المصدر نفسه، ص ص11-12.

والبصر، أي تقليد الصوت من خلال وجود جهاز صوتي قادر على إصدار نغمات مختلفة ومقاطع صوتية متميزة عن بعضها البعض بشكل واع، وهذا يعني أن بداية نشأة اللغة ليست توقيفية (وحيا أو إلهاما) بل طبيعية، وبعد اكتمال هذه المرحلة القائمة على المشخّصات وما أعقبها من فترة انتقالية جاءت قفزة نوعية من عند الله انتقل فيها من المشخصات إلى المجردات من خلال القانون الثاني للجدل القائم على ربط الأشياء بعضها مع بعض عن طريق أسماءها المجردة.

ب- علاقة اللغة بالفكر عند محمد شحرور:

تعد مشكلة علاقة اللغة بالفكر ذات جذور تاريخية قديمة في البحث الفلسفي واللغوي، حيث بدأ الاشتغال بها في الفلسفة اليونانية مع هيراقليطس ويعتبر أول من عالج علاقة اللغة بالفكر، ومن بعده السوفسطائيون الذين يرون أن اللغة والفكر منسجمان وتربطهما علاقة وطيدة، بحيث أن قوة الكلام تعبر عن قوة الفكر، وقد ظهر ذلك جليا في براعتهم في استعمال الألفاظ وفن الإقناع.

وقد سار محمد شحرور على خطى العديد من الفلاسفة والمفكرين في مسألة علاقة اللغة بالفكر، حيث يرى شحرور وعلى ضوء تتبعه لنشأة اللغة وتطورها أن العلاقة بين اللغة والفكر تلازمية منذ بداية الأنسنة، بمعنى لا وجود لفكر خارج إطار اللغة، وكل تفكير إنساني لا بد أن يكون داخل قالب لغوي، يقول شحرور في هذا الصدد: "نحن نعلم بشكل قاطع أن الفكر الانساني مهما كان بدائيا لا يتم بدون قالب لغوي صوتي لأنه يوجد تلازم لا ينفصم بين الفكر واللغة منذ بداية الأنسنة. ونرى الآن أن أهل الأرض جميعا تفكر بقالب لغوي"[1]، واستدل على كلامه بأن الإنسان الذي تطور من البشر تميز بالربط الذهني بين الشيء وصورته، وقد تم هذا الربط بواسطة اللغة، عكس الحيوان الذي يتم الربط الانعكاسي عنده بدون لغة. وهذا ما قاد شحرور إلى القول بأن اللغة لها

(1) شحرور، محمد. الكتاب والقرآن، رؤية جديدة، مصدر سابق، ص325.

وظيفتان، الوظيفة الأولى هي حمل الفكر، أما الوظيفة الثانية هي تواصلية؛ أي التواصل بين متكلم ومخاطب في صيغ متعددة ومتنوعة تتجلى في صيغ خبر أو أمر ونهي أو تعجب واستفهام.

المبحث الثاني: اللغة ومشروع تأويل النص القرآني

اعتمد محمد شحرور في فهمه واستنطاقه للنص القرآني على الآليات اللغوية، حيث يقوم تصوره العام على الربط الوظيفي بين اللغة والفكر منطلقا من أن كل تطور في اللغة يؤدي لا محالة إلى تطور في التفكير لأن البنية اللغوية تطورت واكتملت تدريجيا بشكل مواز لتطور التفكير الإنساني، وعلى هذا الأساس فكل ما جاء في النص القرآني يكون قابلا للفهم "على نحو يقتضيه العقل، وقد جاء بصيغة قابلة للفهم الإنساني هي اللسان العربي المبين على نحو تاريخي نسبي مرحلي"[1]، وبما أنه لا يوجد انفصام بين اللغة والفكر الإنساني، فإن محمد شحرور يرفض أن تكون هناك آيات في النص القرآني غير قابلة للفهم، ومن هذا المنطلق رأى أن اللغة هي السبيل والطريق الأول من أجل تجديد الخطاب الإسلامي ولا يتم ذلك إلا من خلال مسح عام لخصائص اللسان العربي، وقد اعتمد شحرور على المنهج اللغوي لأبي علي الفارسي–كما ذكرنا سابقا– والذي تمثل مع الإمامين ابن جني والجرجاني، بالإضافة إلى الشعر الجاهلي، كما اعتمد أيضا على اللسانيات الحديثة ونتائجها، "وعلى رأسها أن كل الألسن الإنسانية لا تحوي خاصية الترادف، وأن الكلمة الواحدة ضمن التطور التاريخي إما أن تهلك أو تحمل معنى جديدا بالإضافة إلى المعنى الأول"[2]، وقد وجد هذه الخاصية واضحة كل الوضوح في اللسان العربي.

1- مظاهر اللسانيات الحديثة عند محمد شحرور:

وظف محمد شحرور المنهج اللساني البنيوي في قراءته المعاصرة للنص القرآني، ويتضح ذلك من خلال خطواته التحليلية للقرآن الكريم، وإن كان توظيفه للمنهج البنيوي انتقائي وليس استنساخي، فقد عمد على تكييف خطواته وآلياته وأسسه بما يخدم منهجه،

(1) شحرور، محمد. الكتاب والقرآن، رؤية جديدة، مصدر سابق، ص45.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

حيث استعار الأدوات المنهجية التي تعتمدها اللسانيات البنيوية الحديثة منها: رفض واستبعاد التأمل الباطني والمتمثل في المعرفة الإشراقية الإلهامية الخاصة بأهل التصوف أو أهل الكشف أو أهل الله، بالإضافة إلى التعامل مع النص كبنية مغلقة باعتباره نسقا لغويا مغلقا وذلك من خلال العودة للنص القرآني بمعزل عن التفاسير، حيث عمد على إبعاد كل الدلالات والحمولات المعرفية التي أنتجها التراث التفسيري حول القرآن الكريم.

كما تتجلى ملامح اللسانيات البنيوية عند مفكرنا في الفروق اللغوية والتمييز بين المصطلحات القرآنية من خلال اعتماده على المعجم في تفكيك الآيات القرآنية إلى مفردات، ثم تعبئة المفردات بمعاني جديدة واختيار ما يناسبه من المعنى.

أ- نفي الترادف: يعد إنكار الترادف من أهم المنطلقات اللغوية، بل يمثل الركيزة الأساسية التي ميزت القراءة المعاصرة عند محمد شحرور، فهو النواة المركزية لمشروعه الفكري. وقبل التفصيل في رأي محمد شحرور، سنقوم بعرض أهم الآراء التي ميزت هذه الظاهرة قديما وحديثا.

الترادف في التعريف الاشتقاقي اللغوي من الفعل "رَدَفَ" حيث "الراء والدال والفاء أصل واحد مطرد، يدل على اتباع الشيء. فالترادف: التتابع. والرديف: الذي يرادفك"[1]، وبصفة عامة هو أن نعبر عن الشيء الواحد بعدة أسماء، وعرّفه الجرجاني بقوله: "عبارة عن الاتحاد في المفهوم، وقيل: هو توالي الألفاظ المفردة الدالة على شيء واحد باعتبار واحد"[2].

وظاهرة الترادف من ضمن المسائل التي شكلت خلافا بين أهل اللغة قديما وحديثا بين مثبت ومنكر له، ففي التراث اللغوي العربي يعتبر ابن الأعرابي وأبو العباس أحمد

(1) ابن فارس، أحمد. معجم مقاييس اللغة، ج2، مرجع سابق، ص503.

(2) الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف. التعريفات، تح: جماعة من العلماء، ط1، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، 1403هـ -1983م، ص56.

المعروف بثعلب وتلميذه أبو علي الفارسي وغيرهم أول من أنكر الترادف في اللغة، حيث يرى ابن الأعرابي وهو أستاذ ثعلب، أن الترادف غير موجود بين الألفاظ، من خلال قوله: "كلُّ حَرْفين أَوْقعتْهُما العرب على معنًى واحد؛ في كلّ واحد منهما معني ليس في صاحبه، ربَّما عرفناه فأَخْبَرْنا به، وربَّما غَمُض علينا فلم نُلْزِم العربَ جهله"[1]، وأبو هلال العسكري صاحب كتاب "الفروق اللغوية" الذي يرى أن الترادف غير موجود لأن هناك فروق دلالية بين الكلمات، والتطابق الدلالي بين الكلمات غير موجود البتة لأن "اختلاف العبارات والأسماء يوجب اختلاف المعاني، أنَّ الاسم كلمة تدل على معنى دلالة الإشارة وإذا أشير إلى الشيء مرة واحدة فعرف فالإشارة إليه ثانية وثالثة غير مفيدة وواضح اللغة حكيم لا يأتي فيها بما لا يفيد فإن أشير منه في الثاني والثالث إلى خلاف ما أشير إليه في الأول كان ذلك صوابا فهذا يدل على أن كل اسمين يجريان على معنى من المعاني وعين من الأعيان في لغة واحدة فإن كل واحد مهما يقتضي خلاف ما يقتضيه الآخر وإلا لكان الثاني فضلا لا يحتاج إليه"[2]. ومن الفقهاء ابن تيمية الذي يرى أن "التَّرَادُفَ فِي اللُّغَةِ قَلِيلٌ وَأَمَّا فِي أَلْفَاظِ الْقُرْآنِ فَإِمَّا نَادِرٌ وَإِمَّا مَعْدُومٌ وَقَلَّ أَنْ يُعَبَّرَ عَنْ لَفْظٍ وَاحِدٍ بِلَفْظِ وَاحِدٍ يُؤَدِّي جَمِيعَ مَعْنَاهُ؛ بَلْ يَكُونُ فِيهِ تَقْرِيبٌ لِمَعْنَاهُ"[3]، وقد سار معظم علماء اللغة المحدثين والمعاصرين على هذا الموقف من إنكارهم لظاهرة الترادف مبررين ذلك بأن الاختلاف في اللفظ يؤدي بالضرورة إلى الاختلاف في المعنى وهو ما ذهب إليه العالم

(1) الأنباري، أبوبكر محمد بن القاسم. الأضداد، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ب ط، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 1407هـ-1987م، ص7.

(2) العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله. الفروق اللغوية، تح: محمد إبراهيم سليم، د ط، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د س، ص22.

(3) ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. مجموع الفتاوى، د ط، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416هـ- 1995م، ج13، ص341.

اللغوي البنيوي ليونارد بلومفيلد* Leonard Bloomfield في قوله: "إنه في إطار اللغة الواحدة لا يوجد ترادف، فالاختلاف الصوتي لابد أن يصحبه اختلاف في المعنى"(1). أما رائد المدرسة التحليلية لودفيغ فيتغنشتاين يرى هو الآخر أن الترادف غير موجود في اللغة وهو ما عبر عنه في المرحلة الأولى من أبحاثه، حيث سعى إلى تأسيس مشروع لغوي أطلق عليه اللغة الصناعية الرياضية تكون فيه الكلمة تحمل دلالة واحدة فقط مهما اختلفت سياقاتها. وفي الفكر العربي المعاصر نجد علي حرب الذي يرى أن الأصل في اللغة عدم الترادف "وكل ترادف، أي كل إحلال للفظ أو تعبير محل آخر، إنما هو استخدام للكلام لغير ما وضع له في الأصل"(2)

أما محمد شحرور فقد أصر على عدم وجود الترادف مطلقا ولم يلتفت إلى آراء المثبتين له، أي أن محمد شحرور يرفض القول بكثرة المفردات وسعة التعبير في اللسان العربي ويقر بأن لكل لفظ دلالته الخاصة ولكل كلمة منطقها الخاص بها وخصوصا إذا تعلق الأمر بكتاب الله، فهو "خال من الترادف، في الألفاظ وفي التركيب. فاللوح المحفوظ غير الإمام المبين، والكتاب غير القرآن، وللذكر مثل حظ الأنثيين لا تعني للذكر مثلا حظ الأنثى، ومن يقول بالترادف في المفردات والتراكيب فكأنما يقول إن التنزيل الحكيم نزل على مبدأ ما أعذب هذا الكلام لا أكثر مقارنة بالشعر الذي لا يعيبه الترادف والكذب. وإن القول أن الناقة لها خمسون اسما، فهذا يمثل مرحلة ما قبل التجريد النهائي في اللغة، ويمثل بدائية اللغة، لذا فإننا لا نأخذ به الآن"(3)، والترادف في نظر محمد شحرور من

---

* **ليونارد بلومفيلد** (Leonard Bloomfield) (1887– 1949م) عالم لغويات أمريكي، طوّر الطرق العلمية لدراسة اللغة. وقد ساعد على تأسيس مدرسة علم اللغة البنيوي. من أعماله المهمة والتي أحدثت أثراً كبيراً في فهم اللغة وطبيعتها في ذلك الحين كتابه الذي أطلق عليه عنوان "اللغة" عام 1933، والذي قدم وصفاً شاملاً للغويات البنيوية في أمريكا.

(1) أحمد مختار عمر. علم الدلالة، ط5، عالم الكتب، القاهرة، 1998م، ص224.

(2) حرب، علي. نقد الحقيقة، مرجع سابق، ص10.

(3) شحرور، محمد. تجفيف منابع الإرهاب، مصدر سابق، ص31.

"أخطر آفات اللسان – كنظام لغوي– فبالترادف تنحرف الكلمات عن معانيها ويخرج السياق عن مقاصده وتأخذ الأشياء أسماء أخرى غير أسماءها"[1]، ولهذا هو مجرد مرحلة تاريخية قديمة كانت فيها ألفاظ تلك اللغة تعبّر عن التفكير القائم على إدراك المشخّصات ولم تكن فيها التسميّات الحسّية قد استكملت بعد تركيزها في تجريدات، وهذا التصور نابع من المنهج التاريخي العلمي للدراسة اللغوية الذي يكشف عن نشأة اللغة وتطورها، فالدلالة اللغوية في تغير وتطور مستمر نتيجة تغيير الكلمات لمعانيها.

إن إنكار الترادف في القرآن الكريم في نظر محمد شحرور يؤدي إلى "دراسة التنزيل دراسة دقيقة، وتشير إلى الفروق بين الكتاب والقرآن والذكر، وبين الحكم والحكمة، وبين الإمام المبين واللوح المحفوظ، وبين الرسالة والنبوة. وتقود إلى فهم أفضل للتنزيل وفهم أفضل لمسائل القضاء والقدر والحرية والشورى والتشريع، وتؤدي إلى الأخذ بيد مدرسة الرأي وترك مدرسة الحديث"[2]، كما أن إنكار الترادف يعبر عن مدى التطور الذي أصاب اللغة العربية، لأن القرآن جاء ليطور اللغة العربية من خلال الانتقال بها إلى مستوى التجريد الكامل؛ أي العلاقة الاصطلاحية بين الدال والمدلول، يقول محمد شحرور في هذا الصدد: "فالمؤيد للترادف يصر على مبدأ الثبات في بنية اللغة العربية، والرافض له يدعو إلى التغير في اللغة بغرض رفع مستواها. وبالتالي فإن الفريق الأول يسعى لإخضاع الوحي للمستوى اللغوي الذي كان سائدا قبله، بينما الفريق الثاني يسعى إلى رفع مستوى اللغة إلى الأمام، وتلك هي المهمة التي قام بها التنزيل الحكيم لأن بيان لغة الوحي تتطلب منه أن يلغي الترادف بحيث أن المعرفة التي جاء بها تقتضي الدقة، والدقة تتعارض منطقيا مع الترادف"[3]، وهذا يعني أن نفي الترادف في القرآن يعبر عن مستوى

(1) شحرور، محمد. الدين والسلطة، قراءة معاصرة للحاكمية، ط1، دار الساقي، بيروت، لبنان، 2014م، ص17.

(2) شحرور، محمد. دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، د ط، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1994م، ص ص29– 30.

(3) شحرور، محمد. أمُّ الكتاب وتفصيلها، مصدر سابق، ص104.

الدقة الصارمة التي يتميز بها، بحيث لا يمكن أن تضاهيه العلوم الأخرى كالفيزياء والكيمياء والطب والرياضيات، فالقرآن الكريم تتجلى فيه دقة الصانع؛ "فصانع هذا الكون من أصغر ذرة إلى أكبر مجرة، وخالق هذا الانسان بأعصابه وأوردته وشراييه وعظامه ولحمه وجلده وشعره وأجهزة السمع والبصر والإدراك، هو ذاته صاحب التنزيل، الذي لا بد وأن تتجلى في دقته وحدة الصانع ووحدة الناموس"[1]، فقد اختار الله لمعاني القرآن الكريم الألفاظ التي تعبر عنها بدقة، قال الخطيب الإسكافي: "إذا أو رد الحكيم- تقدست أسماؤه- آية على لفظة مخصوصة، ثم أعادها في موضع آخر من القرآن، وقد غير لفظة عمّ كانت عليه في الأولى فلا بد من حكمة هناك تطلب، وإن أدركتموها فقد ظفرتم، وإن لم تدركوها فليس لأنه لا حكمة هناك، بل جهلتم"[2]، وهذا ما قاد شحرور إلى القول بأن كل حرف في القرآن الكريم له وظيفته وكل كلمة فيه مهمة ولا يمكن أن تكون الكلمة المفردة في المصحف أدل على معناها الذي وضعت له من كلمة أخرى، يقول شحرور: "لذا فإن تطور مستوى الدقة عندنا أعلى بكثير من ذاك الذي كان عند السلف، فالكون هو الكون، ولكن مستوى الدقة عندنا الآن في دراسة الكون أعلى بكثير مما كان عليه في القرن الماضي. واستعمال دقة العصر في العلوم والتشريع هو من أساسيات القراءة المعاصرة"[3]، ويؤكد محمد شحرور في سياق رده على الناقدين اللغويين أن "نفي الترادف يقوم على الفروقات بين الألفاظ وليس على تعارضها وتضادها. فالجزم والجرم، والجز والحز، والبت والقط، والبتر والشطر، ألفاظ من خندق واحد، هو القطع، إلا أن بينها

(1) شحرور، محمد. تجفيف منابع الإرهاب، مصدر سابق، ص32.

(2) الإسكافي، محمد بن عبد الله الأصبهاني. درة التنزيل وغرة التأويل، تح: محمد مصطفى آيدين، ط1، جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية مكة المكرمة، 1422هـ- 2001م، ج1، ص11.

(3) شحرور، محمد. دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، ط1، دار الساقي، بيروت، لبنان، 2016م، ص28.

فروقات، إذا جاز لنا أن نغفلها أو نتغافل عنها في صحفنا ومجلاتنا فلا يجوز ذلك البتة ونحن نتدبر التنزيل الحكيم"[1].

نستنتج مما سبق أن إلغاء الترادف في القرآن عند محمد شحرور يشبه إلى حد ما التصور المثالي للغة الذي نادت به الفلسفة التحليلية، فاللغة المثالية عندهم هي "لغة رمزية تتجنب كل عيوب اللغة العادية بحيث يكون كل اسم دالا على مسمى معين أو يكون لكل كلمة معنى ومدلول، وتعنى هذه اللغة بدراسة التركيب الصحيح لمفردات اللغة في جمل سليمة البناء ووضع قواعد هذا التركيب، كما تهتم بدراسة قواعد الاستدلال من صورة من الجمل إلى ما يلزم عنها من صورة أخرى. ويسمى هذا المشروع للغة أحيانا الحساب المنطقي أي أن اللغة يجب أن تصبح حسابا لها رموزها ومعادلاتها ودقتها"[2].

كما يرى شحرور أن المصحف خال من اللغو والحشو والزيادة يقول في هذا الصدد: "نحن ننطلق من أن التنزيل الحكيم وحي سماوي وصياغة إلهية، صاغها صانع هذا الكون المذهل المدهش في دقته، ولا بد أن يكون هذا التنزيل بمستوى من الدقة يعكس عظمة ودقة منزّله، ومن هنا فلا مجال عندنا أبدا للقول بزيادة أي حرف فيه. من حيث أنه الكتاب الوحيد الذي يتطابق فيه اللفظ مع الكلمة، والكلام مع القول، والشكل القواعدي للجملة مع معناها ومضمونها البلاغي"[3]، وعليه فلا يوجد حروف زائدة فيه، ولا يمكن حذف أي كلمة فيه ولا يمكن التقديم والتأخير دون أن يختل المعنى. فإذا كان الألماني يعترف باستحالة الجمع بين دقة أينشتاين وجمالية غوته في نص واحد، فإن القرآن يجتمع

(1) شحرور، محمد. الإسلام والإيمان منظومة القيم، د ط، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، 1996م-1416هـ، ص48.

(2) زيدان، محمود فهمي. في فلسفة اللغة، مرجع سابق، ص30.

(3) شحرور، محمد. دراسات إسلامية معاصر4، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ط1، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، 2000م، ص179.

فيه جمال الأسلوب مع الدقة بروعة فائقة وهنا يكمن الإعجاز في القرآن في نظر محمد شحرور.

يهدف محمد شحرور من خلال إنكار ظاهرة الترادف في اللغة العربية، وبالأخص في القرآن الكريم إلى مراعاة الدقة في الألفاظ والمصطلحات من أجل الانتقال باللغة العربية من مستوى لغة الأدب والشعر إلى مستوى لغة العلم، فلا يمكن فهم القرآن الكريم من خلال لغة الشعر الجاهلي ومفرداته، لأن المفردات المستعملة في تلك الفترة تعكس الأرضية العلمية للمجتمع الجاهلي، ومن المعلوم أن السقف المعرفي في تلك الفترة كان محدود. وبالتالي أراد شحرور تجاوز الأصول في المنظومة الإسلامية الكلاسيكية بما في ذلك كل التفاسير التي أنتجتها الحضارة الإسلامية، يقول شحرور في هذا الصدد: "أنا أثبت أن اعتماد الترادف في القرآن يؤدي إلى كذب كل التفاسير للقرآن، عندما تنظر إلى الحياة ترى أنها مخالفة لما فهمه المفسرون من القرآن"[1]، وكذلك إسقاط المنظومة الفقهية (الفقه)، لأنها لم تعد صالحة للعصر الراهن ولم تأخذ بعين الاعتبار تطور علوم اللغة ولاسيما التطور الهائل الذي عرفته علوم اللسانيات التي تتيح فهم جديد ومعاصر لآيات القرآن الكريم.

2- شحرور من التفكيك إلى التركيب:

استثمر محمد شحرور مبدأ إنكار الترادف في قراءة النص القرآني من أجل تفكيك المصحف إلى مصطلحات وإعادة النظر في معانيها بمقارنة بعضها البعض حتى يتسنى له التفريق بين هذه المصطلحات ومن ثمة اختيار لكل لفظ ما يناسبه من المعنى، ومن هنا يبدو تأثر محمد شحرور جليا بالمنهج التفكيكي، خصوصا وأن "التفكيك يتميز بنوع من الانتباه واليقظة تجاه الكلمات والبنى التي تسكن فيها الكلمات، والانتباه بوجه خاص على

(1) مجموعة من المؤلفين. إشكاليات القراءة المعاصرة للنص القرآني في المنهج وأدواته، في حوار مع الدكتور محمد شحرور، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، 2008م، ص41.

تلك البنى وعلى ضرورة الشك فيها بما أنها تحيل إلى نزعة كاملة هي البنيوية التي تحتاج إلى تفكيك"[1]، وقد طبّق محمد شحرور هذا المنهج في الفصل الأول "باب الذكر" من كتابه "الكتاب والقرآن" على مجموعة من الثنائيات، وتعتبر بمثابة مصطلحات أساسية في المصحف مثل: الكتاب والقرآن، الفرقان والذكر، الإسلام والإيمان، النبي والرسول، الإنزال والتنزيل، وغيرها من المفردات، والتي يرى من خلالها أن القراءة التراثية لم تأخذ بعين الاعتبار هذه الفروق اللغوية كونها كانت تشير إلى معنى واحد نتيجة تأثرهم المطلق بالشعر في تفسيرهم للقرآن بدعوى أن القرآن أنزل بلسان عربي مبين، وقد وقعوا في المغالطة جرّاء هذا الاعتقاد لأنهم حملوا عربية القرآن على عربية اللسان، وهذا جعل محمد شحرور يرى أن لغة الشعر الجاهلي ليس بوسعها الاحاطة بدلالات النص القرآني، لأن الشعر لا يعيبه الترادف بينما القرآن على عكس ذلك؛ فالشعر تحكمه ضرورات الوزن والقافية ولهذا يستخدم الشاعر كلمة محل لأخرى، يقول شحرور: "صحيح أن التزام ظاهر معنى اللفظ وإنكار المجاز قد أحدث مشكلة أخرى قادت إلى الوقوع في التجسيم والتشبيه، إلا أن القول بالترادف أخطر وأسوأ من هذا كله مجتمعا، وبخاصة في كتب التفسير وكتب الحديث النبوي وكتب الفقه. ومن هنا كان خطأ مقارنة التنزيل الحكيم بالشعر، حيث أن الشعر لا يعيبه الترادف، أما التنزيل الحكيم فالترادف يقف سدا في الدخول إلى معانيه وسبر أغواره"[2]، وانطلاقا من هذا التصور فرّق محمد شحرور بين المصطلحات من خلال تتبع سياقات كل لفظ على حدة ودلالاته كما ورد في آيات المصحف، حيث أردف الآية بالآية ومن ثمة اختار المعنى المناسب لكل لفظ، منطلقا في هذا كله من أن لكل لفظ صورة ترتسم في ذهن السامع لدى سماعه، فإن تغيّر اللفظ تغيّرت الصورة فارتفع الترادف.

(1) بغورة الزواوي. الفلسفة واللغة، مرجع سابق، ص205.

(2) شحرور، محمد. الدين والسلطة، قراءة معاصرة للحاكمية، مصدر سابق، ص17.

والجدير بالذكر أن قراءة محمد شحرور للنص القرآني تقوم في أساسها على هذه التمييزات والفوارق اللغوية التي أقامها بين المصطلحات، حيث ميز بين عدة مصطلحات تمييزا دقيقا مستندا على خاصية إنكار الترادف، وهو ما وقفنا عليه في الصطلحات التالية:

الفرق بين المصطلحات: الكتاب، القرآن، الذكر، الفرقان

ينبغي الإشارة إلى أن أول ما دفع محمد شحرور إلى القول بوجود فروقات بين الألفاظ هو وقوفه على مصطلحي "الكتاب والقرآن" ومن هنا جاءت تسمية مؤلفه بالكتاب والقرآن، حيث وجد أن هناك فرق بين اللفظين "الكتاب والقرآن" معتمدا على آيات النص القرآني من خلال قوله تعالى:﴿ الٓرۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ وَقُرۡءَانٖ مُّبِينٖ﴾ (الحجر: 01)، وقوله تعالى: ﴿طسٓۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡقُرۡءَانِ وَكِتَابٖ مُّبِينٖ﴾ (النمل: 01)، فتوصل إلى أن اللسان العربي لا يعطف إلا المتغايرات، فاستنتج أن الكتاب شيء والقرآن شيء آخر، وما يؤكد هذا التغاير هو المصطلحين الواردين في المصحف في قوله تعالى: ﴿الم ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: 02)، وقوله أيضا: ﴿ شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ﴾ (البقرة: 85)، معتبرا الكتاب هدى للمتقين والقرآن هدى للناس، لأن المتقين من الناس وليس كل الناس متقين. وهذا الإختلاف هو ما شجعه على إنكار الترادف، محاولا بذلك التمييز بين المصطلحات وضبط كل لفظ على حدة وكشف معناه الحقيقي الذي وضع من أجله.

لم يقف محمد شحرور عند هذا الحد من التفريق بل راح يمارس حفرياته على اللفظين، حيث توصل من خلال تقصّيه لمصطلح الكتاب وتقليبه لغويا إلى أنه من الفعل "كَتَبَ" ويعني جمع أشياء مع بعضها البعض لإخراج موضوع ذي معنى متكامل، أما من حيث وروده في النص القرآني فهو يمثل "مجموعة المواضيع التي أوحيت إلى محمد صلى الله عليه وسلم من الله في النص والمحتوى، والتي تؤلف في مجموعها كل آيات المصحف

من أول سورة الفاتحة إلى آخر سورة الناس"[1]، وبما أن محمد صلى الله عليه وسلم هو رسول ونبي فإن هذا الكتاب بدوره يحوي كتابين، كتاب النبوة ويشتمل على بيان حقيقة الوجود الموضوعي وعلى المعلومات الكونية والتاريخية، ويفرق بين الحق والباطل أي بين الحقيقة والوهم، وكتاب الرسالة ويشتمل على قواعد السلوك الإنساني الواعي، ويفرق بين الحلال والحرام، وقد قسّم الكتاب من حيث الآيات إلى ثلاثة أقسام وهي: الآيات المحكمات، الآيات المتشابهات، آيات لا محكمات ولا متشابهات، وهذا التقسيم للآيات استنتجه من خلال الآية في قول الله عز وجل: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٌ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌۖ...﴾ ، يقول شحرور "وإذا فرزنا مجموعة الآيات المحكمات على حدة، فما تبقى من آيات الكتاب بعد ذلك هو كتابان أيضا، وهما الكتاب المتشابه، وكتاب آخر لا محكم ولا متشابه، وهذا الكتاب الآخر يستنتج من قوله تعالى ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌۖ﴾، حيث لم يقل "والآخر متشابهات" فهذا يعني أن الآيات غير المحكمات فيها متشابهات وفيها آيات من نوع ثالث لا محكم ولا متشابه"[2] أطلق عليها مصطلح تفصيل الكتاب. كما توصل إلى أن مصطلح "الكتاب" عندما يأتي معرفّا في المصحف يختلف عن النكرة؛ أي أن كلمة كتاب جزء من الكتاب ومن الخطأ اعتبار كلمة كتاب في المصحف أنها تعني كل المصحف، فالكتاب يحتوي على مجموعة من الكتب ككتاب الصوم وكتاب الحج وكتاب المعاملات وهكذا، وكل كتاب يحمل عناصره الخاصة به، فعندما يذكر الله مصطلح "كتاب" فهو لا يقصد كل الكتاب وإنما جزء منه فقط.

أما مصطلح "القرآن"، يرى شحرور أنه مشتق من الفعل "قَرَنَ" لأنه قرن القانون العام للوجود مع القانون الخاص له مع خط تطور سير التاريخ الإنساني ويعد الجزء الأكبر من الكتاب؛ أي أنه "مجموعة القوانين الموضوعيّة الناظمة للوجود ولظواهر

(1) شحرور، محمد. الكتاب والقرآن، رؤية جديدة، مصدر سابق، ص56.

(2) المصدر نفسه، ص58.

الطبيعة والأحداث الإنسانية، وأساسه غير لغوي ثم جعل لغويّا"[1]، واستند في هذا التعريف إلى قوله تعالى من سورة الزخرف ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾، وعلى هذا الأساس يكون القرآن "مجموع الآيات المتشابهات التي تتحدث عن القوانين الكونيّة التي تتحكّم في الكون بما فيه من نجوم وكواكب وزلازل ورياح ومياه في الينابيع والأنهار والبحار (...)، وعن قوانين التاريخ والمجتمعات التي تحكم نشوء الأمم وهلاكها، وعن غيب الماضي من خلق الكون وخلق الإنسان وأنباء الأمم البائدة، وعن غيب المستقبل كقيام الساعة والنفخ في الصور والحساب والجنة والنار"[2]، مما يعني أن القرآن خال من التشريعات، فهو مجرد أخبار ومعلومات فقط، يخضع لقواعد البحث العلمي الموضوعي على حسب الأرضية المعرفية المتوفرة لكل عصر ولكافة الناس متقين وغير متقين لأنه هدى للناس جميعا.

ومن خلال هذا التقصي والحفر في هذين المصطلحين استنتج محمد شحرور أن الكتاب ليس هو القرآن بل القرآن جزء من الكتاب فقط ويمثل الآيات المتشابهات منه، معناهما ليس واحدا مثل ما كان سائد في التراث الإسلامي الكلاسيكي لأن المصحف دقيق وكل لفظة فيه توحي بمعنى معين ولا يمكن لعدة ألفاظ أن تدل على شيء واحد.

وبنفس المنهج فرّق محمد شحرور بين مصطلحي "الذكر والقرآن" معتبرا أن الذكر ليس هو القرآن بل صفة من صفاته استنادا إلى قول الله عز وجل ﴿ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ﴾ (ص: 01)، ومن هنا يكون الذكر هو "الصيغة اللغوية الإنسانيّة المنطوقة بلسان عربي التي تم تحويل القرآن إليها وإنزاله وإشهاره بها ليلة القدر ما عدا القصص المحمدي"[3]، لأن جزء القصص المحمدي الذي صنفه محمد شحرور ضمن القرآن كان الإنزال فيه عربيّا

(1) شحرور، محمد. الكتاب والقرآن، رؤية جديدة، مصدر سابق، ص64.

(2) شحرور، محمد. دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، مصدر سابق، ص51.

(3) شحرور، محمد. الكتاب والقرآن، رؤية جديدة، مصدر سابق، ص65.

مباشرا مثل باقي الكتاب لقول الله تعالى ﴿ لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (الأنبياء: 10)، وعندما قال الله تعالى في الآية ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل: 43)، فقد قصد بأهل الذكر أهل اللسان العربي.

كما استنتج أيضا من خلال سرده للآيات وتتبعه لمصطلح الفرقان أنه "الوصايا العشر التي جاءت إلى موسى وثبتت إلى عيسى عليهما السلام ثم جاءت إلى محمد (ص)، وأنها رأس الرسالات السماويّة الثلاث وسنامها والقاسم المشترك بينها وفيها التقوى الإجتماعيّة وهي ما يسمى بالقيم الإنسانيّة (الأخلاق)، وليست الشعائر (العبادات)، التي تحمل الطابع الإنساني العام"[1]، وهذه الوصايا جاءت مرتبة في آخر سورة الأنعام، وهي وصايا أخلاقية إنسانية عامة ترسم للإنسان ما ينبغي أن يسلكه ويفعله فهي "القانون الأخلاقي الناظم للعمل الصالح فنجدها مقبولة ومتفقا عليها عند أهل الأرض قاطبة بغض النظر عن الدين والمذهب والعرق واللسان"[2].

الفرق بين الإسلام والإيمان

كما ميز أيضا بين المصطلحين الإسلام/المسلمون، والإيمان/المؤمنون، من خلال تتبعه واستقراءه لجميع الآيات التي تحتوي على المصطلحين، حيث يقول: "نفهم من الآيات أمرين، الأول أن المسلمين والمسلمات شيء والمؤمنين والمؤمنات شيء آخر، والثاني أن الإسلام يتقدم دائما على الإيمان ويسبقه"[3]، فليس بالضرورة كل مسلم مؤمن، وأن المسلم ليس بالضرورة من أتباع محمد صلى الله عليه وسلم، لأن الإسلام يقوم على مسلّمة الإيمان بالله ووحدانيته وباليوم الآخر فقط، وهذه المسلّمة قادته إلى أن جميع

(1) شحرور، محمد. الكتاب والقرآن، رؤية جديدة، مصدر سابق، ص ص68-69.

(2) شحرور، محمد. الإسلام الأصل والصورة، مصدر سابق، ص111.

(3) شحرور، محمد. الإسلام والإيمان منظومة القيم، مصدر سابق، ص31.

الناس متساوون في الإيمان بالله واليوم الآخر، فالجن ونوح وإبراهيم ولوط ويعقوب والأسباط ويوسف وسحرة فرعون والحواريّون كانوا مسلمين "ولم يعاصروا محمد صلى الله عليه وسلم ولم يشهدوا برسالته ولم يصوموا رمضان، مما يجعلنا نجزم بأن الإسلام والمسلمين لا علاقة لهم بالرسالة المحمديّة ولا بغيره من الرسل والأنبياء السابقين، بل ذلك مرتبط حصرا بالله ووحدانيته. فكل من آمن بالله واليوم الآخر (وهي مسلَّمة) كان مسلما، بغض النظر عن الرسول الذي يتّبعه، وعن التسمية التي نطلقها عليه"[1]، ويستدلّ على قوله بالآية: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ (البقرة: 62). ولم يقف الأمر عند هذا بل كل ما دان به الإنسان من أحكام مدنيّة وأخلاقية والذي يتجلى في الإحسان الذي ينعكس على الفرد والمجتمع هو الإسلام عنده. أما الإيمان عند محمد شحرور "هو التصديق بنبوّات الأنبياء ورسالات الرسل كل في زمنه. فهناك مسلمون صدّقوا بنبوّة نوح أو هود أو موسى أو عيسى أو محمد (ص)وكلهم يؤمن بالله واليوم الآخر، رأس هذا التصديق بنبوّة محمد (ص) هو شهادة أن محمد رسول الله . أركانه هي الشعائر (الصلاة، الزكاة، الصوم، الحج)"[2]، ومنه يكون الإسلام عام والإيمان خاص.

وبهذا يكون محمد شحرور قد فرّق بين الإسلام والإيمان، مُقراّ بأن الإسلام غير الإيمان، وأنّ شهادة أنْ لا إله إلا الله هي تذكرة الدخول إلى دين الإسلام مهما كانت ملّة الإنسان. والإسلام يُبنى على العمل الصالح بعد الإيمان تسليماً بوجود الله وباليوم الآخر، ولا علاقة له بصلاة وصوم وزكاة وحج، فكل هذا يعتبر من الإيمان الذي هو خاص

(1) شحرور، محمد. الإسلام الأصل والصورة، مصدر سابق، ص184.

(2) شحرور، محمد. تجفيف منابع الإرهاب، ط1، مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة لبنان، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع سورية، 2008م، ص49.

بأتباع النبي محمد صلى الله عليه وسلم. وهذا يعني أن الإسلام ليس خاص بأتباع النبي محمد صلى الله عليه وسلم فقط.

الفرق بين النبي والرسول وتأسيس مفهوم معاصر للسنة

السنة في التراث الإسلامي هي جزء من الوحي القرآني المنزل، وهي المصدر الثاني من مصادر التشريع في الإسلام. إلا أن هذا التصور لم يَرُق لمحمد شحرور وعمل على تفنيد الاستدلالات التي قدمها التراثيين، حيث رفض استدلالهم بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ۝٣ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ ۝٤﴾ (النجم: 3، 4)، فهذه الآية – كما يرى شحرور– من سورة النجم وهي من الوحي القرآني المكي، ولم تكن السنة من قضايا النقاش في مكة. ويعود السبب في تشكل الوحي الثاني (السنة) في نظر محمد شحرور إلى الإمام الشافعي، الذي استند على الآية السابقة من سورة النجم، إذ يرى شحرور أن الإمام الشافعي لم يفرق بين القول والنطق، فالقائل "طرف والناطق طرف آخر، وهذا ينطبق على التنزيل الحكيم كله حيث القائل هو الله والناطق هو الرسول (ص) والبيان هو العلنية"[1]، وعلى هذا فإن الرسول حين ينطق بالقرآن، فهو لا ينطق به من عند نفسه، بل هذا القرآن المنطوق به وحي من عند الله، فالضمير (هو) عائد على القرآن وليس على النطق كما تصور الشافعي. وعليه فالآفة الكبرى التي ولدت هذا الفهم هي الترادف، لأن التراثيين لم يفرقوا بين القول والنطق، إذ نظروا إليهما وكأنهما معنى واحد استعمالا ودلالة، في حين يرى محمد شحرور أنهما يختلفان؛ فالنطق هو البيان ويكون بطريقة إبلاغ صوتية مباشرة، غايته تحقيق الفهم، أما القول هو المعنى المراد من البيان. وعليه فإن الوحي القرآني قائله الله تعالى، ونطق به الرسول صلى الله عليه وسلم، أي لا دخل للرسول في ذلك بل تنحصر مهمته في النطق به بيانا وكشفا وإظهارا، بدليل أن الاستفتاح في قراءة الوحي

(1) شحرور، محمد. تجفيف منابع الإرهاب، مصدر سابق، ص56.

يكون بقال الله تعالى، ونطق رسول الله صلى الله عليه وسلم دون حرج في ذلك، فالرسول في تصور شحرور هو مبلغ للوحي ومبين له فقط، لقوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ} (المائدة: 67) ، وغيرها من الآيات التي تدعوا إلى التبليغ.

كما فنّد شحرور استدلال التراثيين على أن الوحي وحيان (قرآن وسنة)، من خلال توجيههم لدلالة الآية في قوله تعالى: {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا} (الحشر: 07) ، فالآية في نظر شحرور لا تحمل أي وجه من وجوه الاستدلال، لأن سياق هذه الآية يتحدث عن توزيع الفيء، ولا علاقة له بمفهوم السنة؛ أي أن الآية تشير إلى أن ما قضى به الرسول من توزيع الفيئ، وجب التقيد به، لأنه اجتهاد من مقام النبوة، وهو اجتهاد تاريخي مرحلي. ويعود سبب الفهم القاصر للتراث التفسيري في نظر محمد شحرور هو وقوعهم في آفة الترادف بين الفعلين «جاء» و«أتى»، وهذا "ما أبعدهم عن التوصل إلى إدراك دقائق دلالات نصّ التنزيل. ومن باب (لا ترادُفَ في نصّ الكتاب)، اعتبر محمد شحرور أن مفردة (أتى) تعني أن يكون التنصيص عن الحكم للفعل صادرًا من الداخل/من الذات؛ ذلك أن الرسول –عليه السلام– أصدر حكمه في طريقة تقسيم الفيء، انطلاقًا من اجتهاده الشخصي من (مقام النبوة). أما مفردة (جاء) فتعني أن يكون التنصيص عن الحكم للفعل صادرًا من خارج الذات، ويكون بذلك الرسول صلى الله عليه وسلم مبلّغًا ومبيّنًا. يقول تعالى: {يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا} [مريم: 43] "[1]، وهذا يعني أن مفردة "أتى" دالة على أن الرسول صلى الله عليه وسلم يعطي من عنده مما ينتمي إلى دائرته المعرفية والتشريعية الشخصية، أما

(1) كنفودي، محمد. القراءة المعاصرة للقرآن لمحمد شحرور (2–4) ، الضوابط المنهجية للقراءة، مركز تفسير للدراسات القرآنية، الرياض، رابط المقال: https://tafsir.net/article/5188/al-qra-at-al-m-asrt-llqr-aan-lmhmd-shhrwr-2-4#_ftnref28

مفردة "جاء" دالة على أن ما يعطى منه للآخر ينتمي إلى خارج الدائرة المعرفية والتشريعية– الشخصية للذات.

ويرى محمد شحرور أنه لو صدق زعم التراثيين في دعواهم الوحي وحيان، قرآن وسنة، "لوجب حتما أن يدخل الحديث النبوي في الحفظ الإلهي، ولوجب حتما أن يخلو من الإشكال والاختلاف الكثير، ولوجب حتما أن تكون روايته باللفظ لا بالمعنى، ولوصلنا ملفوظا منطوقا كما لفظه النبي ونطقه، تماما كما وصلنا الذكر بلفظ ونطق الرسول (ص)منذ خمسة عشر قرنا، فالكتاب الوحيد الذي ينطبق عليه وصف: قال الله، نطق رسول الله، هو الذكر الحكيم. وهذا الوصف لا ينطبق على كتب الحديث ولا حتى على المتواتر منه"[1].

قصد تأسيس دلالة معاصرة لمفهوم السنة انطلق محمد شحرور من إنكار الترادف بين مصطلحي النبي/النبوة، والرسول/الرسالة، فمن أجل تحديد مفهوم معاصر أكد شحرور على ضرورة التمييز بين السنة النبوية والسنة الرسولية. وقبل تحديد لدلالة المفهومين قدم قدم تعريفا معاصرا للسنة مستندا على معجم مقاييس اللغة بأنها تعني اليسر والجريان بسهولة، وتعني أيضا الطريقة والمثال، ومن خلال هذين التعريفين اللغويين يرى محمد شحرور أن السنة "تعني أنه بعد أن يتم وضع طريقة أو مثال ما في نمط عيش يُتفق عليه، حيث يجري هذا المثال أو هذه الطريقة في المجتمع ويصبح متداولا فيه بكل يسر وسهولة، مثال أي قانون يُسن فيصبح بعدها متعارفا عليه وممارسا في المجتمع"[2]، ومن خلال تتبعه لمصطلح "سُنة" في القرآن الكريم توصل إلى أن السنن محكومة بالتغير والتبدل والزوال مع مرور الوقت، وبالتالي فكل السنن خاضعة لشرطي الزمان والمكان، إلا السنة الإلهية التي لا تتغير وهي الرسالة الإلهية التي جاءت في أم الكتاب، أما السنة

(1) شحرور، محمد. دراسات إسلامية معاصرة 4، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، مصدر سابق، ص129.

(2) شحرور، محمد. الإسلام والإنسان، من نتائج القراءة المعاصرة، ط3، دار الساقي، بيروت، لبنان، 2018م، ص98.

المحمدية من مقام النبوة والتي تتمثل في القصص المحمدي، فيؤخذ منها العبرة فقط – في اعتقاد محمد شحرور– كونها عبارة عن اجتهادات تفاعل فيها النبي محمد صلى الله عليه وسلم مع مجتمعه، يقول شحرور في هذا الجانب: "فما صح عنه من أحاديث يمثل مرجعا ثريّا لتاريخ الأمة المحمدية ومراحل تأسيس أول دولة لها، ولا يمكن أن تؤخذ هذه الأحاديث كمصدر للتشريع واستصدار الأحكام منها، لأنه لو كان كلامه (ص) وحيا، وامتنع الرسول وصحابته من بعده عن جمعه، فإن ذلك سيؤدي بنا إلى القول بأن النبي (ص) لم يبلغ الرسالة التي كُلف بتبليغها كاملة"[1]، وعليه فكل ما صح عن النبي محمد صلى الله عليه وسلم هو مجرد مرحلة تاريخية تفهم في سياقها التاريخي المرحلي والنسبي، ولهذا فإن التعريف الشائع عند التراثيين حول مفهوم السنة –عند شحرور– من حيث هي كل ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم من أوامر وأقوال وأفعال، والتي تمثل الوحي الثاني، هو مجرد مغالطة تاريخية تم فيها تقديس مرحلة تاريخية زمنية معينة وجعلها النموذج الذي ينبغي أن تنشأ أو تسير عليه المجتمعات على نسقه مهما كان عصرها، وهذا التعريف في نظر محمد شحرور من وضع الفقهاء وليس من قبل الله سبحانه وتعالى، والفقهاء من الناس، وكل تعريف ورد عن الناس قابل للتجاوز وإعادة النظر على مر العصور.

في ضوء ما سبق نرى أن محمد شحرور قدم فهما جديدا للسنة وفق رؤية معاصرة، ويتجلى من خلال تمييزه بين نوعين من السنة وهما: السنة الرسولية والسنة النبوية.

1– السنة الرسوليّة: وتمثل "الرسالة المحمدية التي أنزلت وحيا على قلبه (ص)، والواردة في أم الكتاب، وما جاء فيها من منظومة القيم والشعائر ونظرية الحدود ومبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهي مجال الأسوة والطاعة والقدوة والاتباع"[2].

(1) شحرور، محمد. السنة الرسولية والسنة النبوية رؤية جديدة، ط1، دار الساقي، بيروت، لبنان، 2012م، ص97.
(2) المصدر نفسه، ص99.

2- السنة النبوية: ميز فيها بين قسمين

أ- القسم الأول ويتمثل في القصص المحمدي الوارد في القرآن الكريم، ويمثل جزء من القصص القرآني الذي جرت أرشفته، وهو نسبي لا تؤخذ منه إلا العبر فقط كباقي القصص القرآني؛ أي أن القصص المحمدي جزء من السيرة التي يجب الإيمان والتسليم بها، باعتباره جزء من القرآن. أما كتب السيرة فهي مجرد جانب تاريخي من السيرة والإيمان بها ليس من الدين.

ب- القسم الثاني من السنة النبوية يتمثل في "اجتهادات النبي (ص) عينها الواردة في ما صح من الأحاديث الواردة في كتب الرواية والسيرة، وتوافقت مع مضمون التنزيل الحكيم ولم تعارضه، ومارس فيها أمور القيادة العسكرية وتنظيم أمور المجتمع (كولي أمر) والقضاء والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (كقائد اجتماعي) بشكله التاريخي وينطبق عليها تتغير الأحكام بتغير الزمان"[1].

من خلال هذا التقسيم يتضح أن محمد شحرور يفرق بين محمد الرجل العادي ومقام محمد النبي ومقام محمد الرسول، حيث اعتبر شحرور أن محمد الإنسان هو رجل عادي يأكل ويشرب ويلبس ويمشي في الأسواق، "أي إن محمد الرجل كان إنسانا عربيا يعيش مع قومه، وهو خير من أخيار، لكن سلوكياته لا يبنى عليها أي فقه وشرع"[2]، مثل علاقاته الزوجية، لعق الأصابع عند الانتهاء من الأكل وغيرها من الأمور الخاصة به، وما جاء من الأحاديث في هذا الباب ليس مطلوبا فيها الاقتداء والاتباع. "أما محمد النبي كان القرآن نبوته وأم الكتاب رسالته (الأحكام)، والنبي لم يشرح نبوته لأحد، لأن نبوته هي القرآن ويمثل الآيات المتشابهات القابلة للتأويل على حسب الأرضية المعرفية لكل عصر، أي

(1) شحرور، محمد. السنة الرسولية والسنة النبوية، مصدر سابق، ص ص99- 100.

(2) شحرور، محمد. الأسوة الحسنة: الطاعة لمحمد الإنسان أم لمحمد الرسول، مجلة الناقد، العدد 71، بيروت، لبنان، ماي 1994م، ص05.

على حسب التطور التاريخي، وبهذا لا يمكن بناء أي حكم شرعي من خلال الآيات المتشابهات لأنها آيات إخبارية تحتمل التصديق والتكذيب فقط ولا تحتمل الطاعة والمعصية، بل الإيمان والتسليم بها قبل أن تؤول وتصبح حقائق موضوعية"[1]. أما محمد من مقام الرسالة "هو الذي جاء فيه طلب الطاعة، والرسالة تمثل أم الكتاب والتي هي مجموعة من الأحكام والتشريعات التي أوحيت للنبي وتعتبر طاعتها لازمة ولها ثواب وعقاب. وطاعة الرسول بدورها ميز فيها بين نوعين، النوع الأول هو الطاعة المتصلة وتتساوى فيها طاعة الرسول مع طاعة الله، بمعنى أن طاعة الرسول من طاعة الله، مثل إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، فمن يطع الرسول في العبادات فقد أطاع الله، لأن العبادات جاءت متواترة ككتاب الله"[2]، واستند على الآية من قوله تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَۖ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ (سورة آل عمران: 32). "أما النوع الثاني هو الطاعة المنفصلة، أي إن طاعة الرسول تختلف عن طاعة الله، وقد استند شحرور على قوله تعالى: "أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم" (النساء: 59)، وهذه الآية في تصور شحرور تدل على أن طاعة الله منفصلة عن طاعة الرسول، وقرن طاعة الرسول بأولي الأمر، وأولي الأمر ليست لهم علاقة بتشريع العبادات من صلاة وزكاة، وهذا يعني أن الطلب يتعلق بطاعة الرسول في حياته فقط وبأمور لا تتعلق بالعبادات، بل بالحُكم والمعاملات"[3].

يتبيّن لنا من خلال ما سبق ومن خلال تتبعنا للألفاظ السابقة وتطبيق عدم الترادف أن محمد شحرور عمل على تفكيك المصطلحات وإعادة تركيبها، والعمل على تشريح مفردات النص القرآني قصد فهم كل مفردة على حدة، وذلك من خلال الحفر في دلالات

(1) شحرور، محمد. الأسوة الحسنة: الطاعة لمحمد الإنسان أم لمحمد الرسول، مرجع سابق، ص ص05-06.

(2) المرجع نفسه، ص06.

(3) المرجع نفسه، نفس الصفحة.

اللفظ واشتقاقاته، دون إهمال السياق العام الذي ورد فيه المصطلح، شعاره في ذلك "لكل مفردة معناها ولكل سياق دلالته".

المبحث الثالث: القراءة التأويلية عند محمد شحرور

أعطى محمد شحرور مفهوما جديدا للتأويل بعد تقليبه لغويا، فتوصل إلى أنه مشتق من الفعل "أَوَّلَ" وهو من أفعال الأضداد في اللسان العربي ويشير إلى معنيين، المعنى الأول هو عكس آخر الأمر، والمعنى الثاني المضاد هو "ما تنتهي إليه الآية أي ما تؤول إليه من قانون عقلي نظري أو حقيقة موضوعية مباشرة"[1]، وهذا يعني أن التأويل عنده يأخذ شكلين، الشكل الأول وهو مطابقة الآيات مع الحقيقة الموضوعية أو ما يعرف بالتأويل الحسي وهو أقوى أنواع التأويل عنده، والشكل الثاني وهو الذي يقوم على استقراء واستنتاج لنظريات فلسفية وعلمية حسب الأرضية المعرفية المتوفرة في كل عصر.

وينطلق محمد شحرور من ثلاث مبررات فكرية في قراءته التأويلية للقرآن الكريم وهي:

1- القرآن صالح لكل زمان ومكان.

2- الإسلام رسالة عالمية.

3- محمد صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين والرسل.

ومن خلال هذه الروافد الثلاثة يرى محمد شحرور أن لكل فرد الحق في فهم القرآن بشكل مختلف عن الآخرين بما في ذلك جيل الصحابة، يقول شحرور: "أنا لا أريد أن أفهم القرآن من خلال عبد الله بن عباس أو غيره، أريد أن أفهمه على أساس أنه نص موجه لي. أليس القرآن لكل أهل الأرض؟ أولست واحدا من أهل الأرض؟ ويحق لي أن أفهمه كما يحق لعبد الله بن عباس، وحقي لا يقل عن حقه إطلاقا. وأعتقد أن الله عندما أنزل القرآن أخذ بعين الاعتبار أن القارئ للقرآن سيكون عبد الله بن عباس كما سيكون محمد شحرور وغيره... فالنص القرآني هو نص إلهي مقدس نزل للناس كافة وأنا منهم

(1) شحرور، محمد. الكتاب والقرآن، رؤية جديدة، مصدر سابق، ص221.

فربما أفهمه كما فهمه السابقون، وربما أخالفهم في فهمهم"[1]، ولتوضيح ذلك ضرب مثالا يقول فيه: إذا قال شخص ما أن مجموع زويا المثلث يساوي مئة وثمانين درجة، وهذا النص سمعه ثلاث أشخاص هم: بدوي، طالب في البكالوريا، عالم فضاء، فهؤلاء الثلاثة سوف يكون لكل واحد منهم انطباع خاص؛ فالبدوي يسأل عن معنى المثلث، أما طالب البكالوريا يؤيد صحة النص، أما عالم الفضاء فتكون إجابته أن هذا النص صحيح على رأي إقليدس، أما في نظر ريمان ولوباتشفسكي فلا يساوي 180 درجة، يقول محمد شحرور: "فهؤلاء الثلاثة سمعوا نصا واحدا وكان لكل منهم انطباع خاص، والأفهام الثلاثة صحيحة في الأجواء المعرفية لأصحابها، ومنتهى ما كان موجودا في عصر النبي (ص) من الرياضيات هو الجمع والطرح والضرب والقسمة، ولم يكن هناك تحليل رياضي أو هندسة تحليلية، ولا رياضيات حديثة، أو نظرية الاحتمالات. ومن حقي بعد أن عرفت هذه النظريات الحديثة أن أعمد إلى آيات القرآن وأطبق عليها هذه النظريات"[2].

1- قواعد التأويل:

وضع محمد شحرور مجموعة من الضوابط والقواعد من أجل تأويل القرآن، وهي:

أ- **القاعدة الأولى:** يؤكد محمد شحرورة من خلال هذه القاعدة على ضرورة التقيد باللسان العربي وفق الأسس والمنطلقات التالية:

- اللسان العربي لا يوجد فيه ترادف، والعكس هو الصحيح.

- الألفاظ في خدمة المعاني، والمعاني هي المالكة لسياستها، وهي النظرة التي أسسها الجرجاني.

(1) مجموعة من المؤلفين. إشكاليات القراءة المعاصرة للنص القرآني في المنهج وأدواته، في حوار مع الدكتور محمد شحرور، مرجع سابق، ص36.

(2) المرجع نفسه، ص ص36-37.

– الأساس عند العرب هو المعاني، فإذا حصّنوها تساهلوا في العبارة عنها كما قال ابن جني.

– لا يفهم أي نص لغوي إلا على نحو يقتضيه العقل والمطابقة الموضوعية أو العقل فقط "الاستقراء" فيما يتعلق بالأمور التي ما تزال من الغيبيات.

– الأخذ بعين الاعتبار أصالة اللسان العربي من حيث أفعال الأضداد في المعاني مثل فعل "عبد" و "خفي". وأفعال الأضداد في المعاني والأصوات مثل "علق– قلع" "كتب– بتك" "ضاف– فاض" أي ضرورة معرفة فقه اللغة"[1].

ب– القاعدة الثانية:

ضرورة فهم الفرق بين الإنزال والتنزيل، "فالإنزال هو عملية نقل المادة المنقولة خارج الوعي الإنساني، من غير المدرك إلى المدرك، أي دخلت مجال المعرفة الإنسانية. أما التنزيل هو عملية نقل موضوعي خارج الوعي الإنساني"[2]؛ أي هو نقلة مادية حصلت خارج الوعي الإنساني كالنقل بالأمواج، ولكن حصلت عن طريق جبريل إلى النبي صلى الله عليه وسلم. وهو الذي تم على مدى ثلاثة وعشرين عاماً.

وفهم الفرق بينهما في نظر محمد شحرور يعتبر "من أسس نظرية المعرفة الإنسانية، وفهم العلاقة بين الوجود الموضوعي التنزيل والوعي الإنساني لهذا الوجود الإنزال"[3].

ج– القاعدة الثالثة: وتتعلق بالترتيل، وتشكل هذه القاعدة دعامة أساسية لقراءة وفهم النص القرآني، حيث أعطى محمد شحرور دلالة مغايرة لمصطلح "الترتيل" على خلاف ما كان سائدا في المعنى المعجمي، حيث يرى أن الرّتل في اللسان العربي هو الصف على نسق معين وليس له علاقة بالتلاوة والتنغيم أو التأنق في تلاوة القرآن وفق الأحكام

(1) شحرور، محمد. الكتاب والقرآن، رؤية جديدة، مصدر سابق، ص ص223– 224.

(2) المصدر نفسه، ص ص 169–170.

(3) المصدر نفسه، ص224.

المتداولة، كما ورد عند الزمخشري "ثغر مرتل ورتل ورتل: مفلج مستوى النبتة حسن التنضيد. ومن المجاز: رتل القرآن ترتيلاً إذا ترسل في تلاوته وأحسن تأليف حروفه. وهو يترسل في كلامه ويترتل"[1]، فلا يعقل أن نفهم من آيات المزمل في قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُزَّمِّلُ ۝١ قُمِ ٱلَّيۡلَ إِلَّا قَلِيلٗا ۝٢ نِّصۡفَهُۥٓ أَوِ ٱنقُصۡ مِنۡهُ قَلِيلًا ۝٣ أَوۡ زِدۡ عَلَيۡهِ وَرَتِّلِ ٱلۡقُرۡءَانَ تَرۡتِيلًا ۝٤ إِنَّا سَنُلۡقِي عَلَيۡكَ قَوۡلٗا ثَقِيلًا ۝٥﴾ (المزمل: 1-5) أنها تحيل إلى معنى التأنق في تلاوة القرآن، إذ أن وصف القول بالثقيل ليس المقصود منه الثقل في النطق، بل يعني وعورة ما يشتمل عليه القرآن من علم. وعليه يكون الترتيل عند محمد شحرور هو أخذ الآيات المتعلقة بالموضوع الواحد وترتيلها بعضها وراء بعض من أجل استخراج موضوع متكامل، لأن مواضيع القرآن جاءت أرتالا متفرقة في السور ماعدا سورة يوسف، ومن أجل فهم هذه المواضيع لابد من إجراء عملية الترتيل، مثل موضوع خلق الإنسان لم يأت في مكان واحد، لهذا يجب ترتيله حتى يمكننا الإحاطة بموضوع خلق الإنسان، ونفس الأمر مع باقي المواضيع المتعلقة بالقرآن، وهذه القاعدة غير معروفة لدى المفسرين.

د- القاعدة الرابعة:

عدم الوقوع في التعضية، والتعضية من فعل عضن، وهي قسمة ما لا ينقسم، كأن يرث شخصان سيارة من أبيهما، فالتعضية هي أن يقوما بقطع السيارة إلى شطرين، وفي هذه الحالة تفقد السيارة قيمتها. يقول محمد شحرور: "والتعضية في القرآن تعني أن الآية القرآنية قد تحمل فكرة متكاملة وحدها أو فقرة من موضوع كامل. وبعد الترتيل مثل آيات آدم وخلق الكون، ونظرية المعرفة الإنسانية فإن جمع كل مواضيعها مع بعضها يخرج الموضوع الكلي كاملا"[2].

(1) الزمخشري، أبو القاسم محمود. أساس البلاغة، تح: محمد باسل عيون السود، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1419هـ-1998، ج1، ص336.

(2) شحرور، محمد. الكتاب والقرآن، رؤية جديدة، مصدر سابق، ص226.

هـ- القاعدة الخامسة:

ضرورة فهم أسرار موقع النجوم، ويقصد بها الفواصل بين الآيات عند محمد شحرور وليس مواقع النجوم في السماء، واستدل على هذا بقوله تعالى: ﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ* وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٞ لَّوۡ تَعۡلَمُونَ عَظِيمٌ* إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٞ كَرِيمٞ﴾ (الواقعة: 75-77)، ومواقع النجوم عند محمد شحرور هي من "مفاتيح تأويل القرآن وفهم آيات الكتاب كله، حيث أن مواقع النجوم جاءت بين آيات الكتاب كله وبالتالي فكل آية من آيات الكتاب تحمل فكرة متكاملة. فإذا نظرنا إلى آيات الكتاب والفواصل بينها رأينا أمورا عجيبة، ويزول العجب إذا فهمنا مبدأ الفكرة المتكاملة"[1].

و- القاعدة السادسة:

يطلق عليها محمد شحرور "قاعدة تقاطع المعلومات" والتي تقتضي "انتفاء أي تناقض بين آيات الكتاب كله في التعليمات وفي التشريعات"[2]، ويتم ذلك من خلال مقارنة ومقاطعة المعلومات الموجودة في الآيات حتى تنطبق مع العقل والواقع دون أن يكون هناك تناقض.

لكن المشكلة عند محمد شحرور تكمن في تطبيق هذه القواعد بشكل عملي ينسجم مع متطلبات الواقع الراهن. ولهذا وضع منهجا خاصا من أجل تطبيق هذه القواعد معتمدا على الأسس التالية:

- اعتبار أن النبي محمد صلى الله عليه وسلم قد توفي حديثا، وأن الكتاب جاء بالترتيب الذي هو عليه، على اعتبار أن ترتيب الآيات توقيفي والقرآن جاء لنا ولمن يأتي بعدنا. وهذا التصور يخاطب به محمد شحرور من يعتقد حقيقة أن القرآن صالح لكل زمان ومكان، يحوي الحقيقة المطلقة والفهم النسبي في نفس الوقت.

(1) شحرور، محمد. الكتاب والقرآن، رؤية جديدة، مصدر سابق، ص226

(2) المصدر نفسه، ص230.

– ضرورة صياغة نظرية في المعرفة الإنسانية بالنسبة للعرب والمسلمين، وهي مهمة يشرف عليها الفلاسفة.

– عقلنة الآيات المراد تأويلها من قبل العلماء بحسب تخصصاتهم التي يشتغلون فيها، لأن القرآن في نظر شحرور قابل لأن يدخل كله ضمن المعقولات.

– مطابقة العلم الموضوعي الحسي مع الفهم العقلاني للآيات المراد تأويلها، بمعنى "مطابقة المحسوس بالمعقول مطابقة كاملة مثل كروية الأرض ودورانها وحركة الموجودات وقوانين الجدل. أو مطابقة جزئية مثل آيات خلق البشر، التي تم تأويلها في هيكلها العام من قبل العالم الكبير تشارلز داروين"[1].

– التعامل مع الآيات التي لم تدخل مجال العلم الحسي بوضعها في عالم المعقول كمرحلة أولى بحيث تنتقل مع مرور الزمن إلى العالم المحسوس.

– تأويل آيات الساعة والبعث واليوم الآخر والجنة والنار تأويلا عقليا ضمن نظرية كونية شاملة، يمكن من خلالها أن تدخل ضمن المعقولات والمحسوسات معا، مثلا التأويل الحسي للساعة هو حدوثها، وهذا لا يمنع من تأويلها عقليا قبل حدوثها.

– كل تأويل قابل للتطور أو النقض، على اعتبار أن كل تأويل في عصر ما هو تأويل نسبي من منطلق أن الحقيقة التي يحصلها الإنسان تبقى نسبية في حد ذاتها. وهذا أهم بند يركز عليه محمد شحرور من أجل تحفيز الأجيال القادمة على التحلي بروح المنهج العلمي المنفتح.

– ضرورة سحب القرآن من رجال الدين الذين لا يتعدى دورهم الوعظ، لأن معلوماتهم لا تزيد عن معلومات العامة في فهم للقرآن.

وتجدر الإشارة أن التأويل عند شحرور لا يكون إلا للمتشابه "القرآن" باعتباره يحمل صفة ثبات النص وحركة المحتوى؛ أي أن التأويل لا يكون إلا للقرآن فقط وليس كل

(1) شحرور، محمد. الكتاب والقرآن، رؤية جديدة، مصدر سابق، ص231.

المصحف، وتأويله يكون من قبل فئة الراسخين في العلم الذين يحتلون مكان الصدارة "وهم مجموعة كبار الفلاسفة وعلماء الطبيعة وأصل الإنسان وأصل الكون وعلماء الفضاء وكبار علماء التاريخ مجتمعين"[1] وليسوا فرادى، وتأويلهم يكون حسب أرضيتهم المعرفية في كل عصر وكل حسب اختصاصه، واستثنى محمد شحرور الفقهاء لأنهم ليسوا أهلا لذلك لأنهم أهل أم الكتاب فقط.

2- التأويل النسبي المرحلي "نظرية ثبات النص وحركة المحتوى"

من بين الآليات التأويلية التي استعملها محمد شحرور في قراءته المعاصرة للنص القرآني هي قاعدة ثبات النص وحركة المحتوى، حيث يرى أن النص القرآني يحمل الطابع المطلق في المحتوى، أما الفهم الإنساني فإنه يتميّز بطابع النسبيّة، وهو حال جميع النصوص فهي "محكومة بجدلية الثبات والتغير، فالنصوص ثابتة في المنطوق، متحركة متغيرة في المفهوم"[2]، وهذا يعني أن النص القرآني عند محمد شحرور ثابت من حيث الصيغة اللغوية التي تتميز بطابع خاص بحيث لا يمكن زيادة حرف أو كلمة أو جملة ولا يمكن أن ننقص منه كذلك لأن مؤلفه (الله) وضع النص على هذا الشكل، أما القارئ متغير ومن ثمة فهم المحتوى نسبي لأن المعرفة الإنسانية ذات طابع نسبي؛ أي أن فهم الإنسان متعدد على حسب الأرضية المعرفية لكل عصر، ويغدو بذلك لكل جيل قراءته الخاصة، وإذا كان "التنزيل الحكيم يحتوي على هذه الخاصيّة، فعند ذلك تعطى آياته طابع النص المقدس الذي لا يمس ولا يحرّف، وإنما يجري تأويله على مر العصور والدهور، وفي هذه الحالة لا يعتبر التنزيل الحكيم تراثا، وإنما التراث هو فهم الناس النسبي له في عصر من العصور، حتى لو جاء هذا الفهم من عهد صدر الإسلام"[3]، وعلى هذا

(1) شحرور، محمد. الكتاب والقرآن، رؤية جديدة، مصدر سابق، ص219.

(2) أبوزيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني، ط2، سينا للنشر، مصر، 1994م، ص119.

(3) شحرور، محمد. الكتاب والقرآن، رؤية جديدة، مصدر سابق، ص36.

الأساس فإن جل التفاسير وكتب الفقه عند شحرور هي تراث، بل مجرد فهوم مرحلية تتميز بطابع النسبيّة ليس لها قيمة علمية كبيرة، فهي لا تعدو أن تكون أكثر من تفاسير تاريخية مرحليّة للقرآن، أي تحمل قيمة تاريخية فقط لأنها أنتجت من طرف أشخاص عاشوا منذ قرون وفق سقفهم المعرفي، ومنه فالقيمة الحقيقية هي للنص القرآني الحي المشابه فقط، لأن القراء سوف يفهمون أشياء مختلفة من النص، "فقراءة القرن الثامن عشر والتاسع والعشرون مختلفة من حيث القدرات الفكرية والمنهجيات، بحيث اكتشف البعض أشياء غفل عنها آخرون، وقد تكون هناك مجموعة أخرى استنبطت أشياء من النص تجاهلتها القراءات السابقة بالكامل، وهذا يدل على أن النص ثابت من حيث وجوده، ومتحرك بحسب خلفية القارئ، وهذا هو المبدأ الأساسي في التأويل"[1]، فالإنسان يجب أن ينظر إلى النص وفق مستوى معارفه وأدواته التي يمتلكها وواقعه ومشاكل مجتمعه والحياة الإقتصادية والسياسية، وبهذا يستطيع أن يكتشف في النص القرآني أشياء جديدة تعبر عن واقعه ومشاكله، ومن هنا يستطيع القارئ أن يثبت أن النص القرآني يحمل صفة الحياة وصفة المعاصرة، لأن الإنسان إذا استخدم معارفه سيفهم من النص القرآني بصيغته اللغوية الثابتة أمور لم يفهمها غيره، وسيفهم غيره في المستقبل فهما وقراءة أخرى ومغايرة. وعليه يمكن القول أن ثبات النص في صيغته اللغوية المنطوقة لا يعني بالضرورة ثبات الفهم والتفسير، فالنص القرآني ثابت شكلا ومتحرك مضمونا.

ومن هذا المنطلق يكون محمد شحرور قد فتح باب التأويل والقراءة المرحلية للنص للقرآني كسابقيه من المفكرين الحداثيين، حيث أن "هذه القراءات التعددية تنطلق من الاقتناع الراسخ بأن الخطاب الإلهي ثابت في منطوقه، لكنه متحرك في دلالاته، وبالتالي من حق المؤوِّلين الراسخين في العلم والمعرفة إنتاج شروط قراءة جديدة تنتقد شروط

(1) Shahrur, Muhammad. The Qur"an, Morality and Critical Reason, Without edition, Intellectual Studies, Beirut, Lebanon, 2009, page 78.

القراءة القديمة للخطاب الديني بما يتواءم مع المتطلبات العصرية والحضارية في زمن التأويل الجديد، وبالتالي جعل التأويل عملية لا نهائية لإنتاج فهم متجدد، عابر لكل العصور، للخطاب القرآني المفتوح على الدلالات المعنوية الرمزية الخصبة والمتنوعة"[1]. ولهذا وظف محمد شحرور القاعدة التأويلية القائلة بثبات النص وحركة المحتوى في القرآن إذ اعتبر أن القرآن كله قابل للتأويل، ولا بد أن يكون تأويله وفق الأرضية المعرفية المتوفرة لكل عصر مع الأخذ بعين الاعتبار ثبات الصيغة اللغوية للنص القرآني، يقول محمد شحرور: "إذا أردنا أن نتفاعل مع النص القرآني الذي يمثل النبوة، نستطيع أن نفهم القرآن فهما معاصرا على أساس ثبات النص (قدسيته وأنه ليس بتراث) وحركية المحتوى، أي جدلية ثبات النص وحركية المحتوى، ثبات النص الإلهي وحركية المحتوى في ضوء تطور المعارف الإنسانية على مر العصور"[2]، حتى يمكن قراءته بمفاتيح العصر الراهن لا بمعارف التراث والقرون الأولى، ولهذا استبعد محمد شحرور كل الآراء السابقة التي خلفها التراث التفسيري، لا سيما في القرآن والسبع المثاني، بحيث يرى أننا غير مقيدين بأي شيء قاله السلف، بل مقيدون فقط بقواعد البحث العلمي والتفكير الموضوعي وبالأرضية العلمية في كل عصر، لأن القرآن حقيقة موضوعية خارج الوعي فهمها الإنسان أو لم يفهمها، قبل بها أو لم يقبل. كما سعى محمد شحرور إلى تأويل القرآن من أجل استنتاج قانون ينطبق مع العقل والحقيقة الموضوعية في العالم الخارجي، مسايرا حركة تطور الواقع في إعادة قراءة النص القرآني حتى يثبت صدق القرآن الكريم وصلاحيته لكل زمان ومكان وتتحقق بذلك "صدق الله العظيم" في الواقع، ولهذا ركز في تأويلاته على قاعدتين وهما "الوحي لا يناقض العقل، الوحي لا يناقض الحقيقة" وهذا ما جعله يقدم رؤية جديدة

(1) برهوم، موسى عودة موسى. التأويل عند نصر حامد أبو زيد، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، كانون أول، 2010م، ص77.

(2) شحرور، محمد. حول القراءة المعاصرة للقرآن، مجلة الهلال، العدد الأول، مصر، يناير 1992م، ص131.

و قراءة معاصرة باستخدام المناهج المعاصرة وما توصلت إليه العلوم لاسيما علوم اللسانيات الحديثة حتى يحافظ النص القرآني على نشاطه وحيويته.

ومن هنا نجد محمد شحرور يتفق مع علي حرب حين قارب بين المفسرين الكلاسيكيين والفهم المعاصر للقرآن في قوله: "نحن لا نختلف عنهم في هذه الناحية سوى أنهم قد فسّروه بحدود إمكاناتهم المعرفية وبحسب ما أتاحته لهم أدواتهم المنهجية. بينما نحن نفعل ذلك أي نفسّره ونقرأه بحسب ما تتيحه لنا إمكاناتنا المعرفية، أي تقنياتنا المنهجية وأجهزتنا المفهومية. فهم استخدموا في تفاسيرهم مصطلحات العموم والخصوص، والمحكم والمتشابه، والظاهر والباطن، والناسخ والمنسوخ وغيرها من المفاهيم الإجرائيّة التي كانت متداولة في الحقل المعرفي للعلوم العربية الإسلاميّة، في حين نحن نستخدم اليوم المفاهيم التي تزوّدنا بها علومنا الحديثة والتي تتداول بشكل خاص في الحقل المعرفي الغربي"[1].

ومن أجل بلوغ هذا المسعى لا بد من التعامل مع النص القرآني باعتباره نص لغوي يقوم على الأسس الثلاثة "المؤلف، النص، القارئ"، حيث يكون "المؤلف هو الله المطلق المعرفة، والنص هو التنزيل الموحى، والسامع هو الناس المحدود والمعرفة من زمن التنزيل إلى أن تقوم الساعة، بمختلف مداركهم ومعارفهم المتطوّرة والمتقدمة دائما"[2]، بمعنى أن المجتمعات هي من تصنع المعاني على حسب الأرضية العلمية والمعرفية المتوفرة في وقتها، لأن أدوات الفهم تغيرت، وما كان صالحا في القرون الأولى لا يصلح بالضرورة للقرون المتأخرة. وفي هذا إشارة إلى أن أي قراءة للقرآن هي قراءة نسبيّة وهو حال المعرفة عند الإنسان في كل زمان ومكان، على اعتبار أن الله هو مطلق المعرفة فقط، أي يمتلك الحقيقة الكاملة، أما الإنسان معرفته نسبيّة، وهذا يعني أنه لم يعد هناك

(1) حرب، علي. نقد النص، ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005م، ص78.

(2) شحرور، محمد. دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، مصدر سابق، ص25

فهم نهائي بشري مطلق للنص الديني (القرآن الكريم)، واستدل محمد شحرور على هذا بقوله تعالى "لِكُلِّ نَبَإٍ مُسْتَقَرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ" (الأنعام: 67)، وهو الأمر الذي أكد عليه علي حرب أيضا حين اعتبر النص القرآني ثابت في ألفاظه وحروفه ومتغير من حيث الفهم والمعنى، أي ثبات المبنى وحركة ونسبية المعنى، وهذا التصور نابع من تأثرهم بالمنهج التفكيكي الذي يقوم على التشكيك في كل قراءة سابقة ودلالاتها.

إلا أن اللافت للنظر في قراءة محمد شحرور أنه لا يساير الفهم المعاصر وأدواته التأويلية كما تم إنتاجها في الحضارة الغربية، باعتبارها تقوم على إهدار النص ومؤلفه، بل أراد فهم المصحف، بعكس النصوص الإنسانية الأخرى، أي "بشكل متحرك طبقا لخلفية القارئ، ولكن الفرق الكبير هنا أن هذا الفهم سيظل دائما عند استخدام المنطق والخلفية المعرفية للقارئ صحيحا ومطابقا للواقع، فالقرآن هو الاقتران المستمر لهذا النص الإلهي مع الواقع الخارجي"[1]؛ أي أن النص القرآني مرتبط بالواقع من حيث الثبات والتغير، وبالتالي فالعلاقة بين النص والواقع لزومية، لأن "القرآن يصف نفسه بأنه رسالة، والرسالة تمثل علاقة اتصال بين مرسل ومستقبل من خلال شفرة أو نظام لغوي، ولما كان المرسل في حالة القرآن لا يمكن أن يكون موضعا للدرس العلمي، فمن الطبيعي أن يكون المدخل العلمي لدراسة النص القرآني مدخل الواقع والثقافة"[2].

حيث حاول محمد شحرور من خلال هذا ممارسة منهجه التأويلي المعاصر القائم على ربط النص بالواقع، من خلال بعض السور والآيات في المصحف مستثمرا الأرضية المعرفية العلمية المعاصرة في ذلك، و"لكنه ظل في دائرة النص ودلالاته في إحالة دائمة تتمظهر في الإمتداد التأويلي اللانهائي للنص اعتماداً على قدرة اللغة على احتواء

(1) شحرور، طارق محمد. عن الروح والنفس والمعرفة في التنزيل الحكيم قراءة معاصرة، ط2، دار الساقي، بيروت، لبنان، 2019م، ص24

(2) أبوزيد، نصر حامد. مفهوم النص، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2014م، ص24.

القراءات الجديدة، وتقديم الدعم لها، مؤكداً على كونها رؤية غير نهائية؛ فهي قابلة دوماً للتشكل والتبدل في ضوء تفاعل النص بالاحتياجات الإنسانية، والمعطيات التاريخية".[1]

وهذا ما يظهر في بعض تأويلاته منها مثلا ما جاء في سورة الفجر في قوله تعالى:

﴿وَٱلۡفَجۡرِ ۝١ وَلَيَالٍ عَشۡرٍ ۝٢ وَٱلشَّفۡعِ وَٱلۡوَتۡرِ ۝٣﴾، حيث يعطي محمد شحرور دلالة مغايرة لمصطلح الفجر معتبرا أن الفجر "هو الانفجار الكوني الأول، والليالي العشر هي مراحل التطوّر العشر التي مرت بها المادة حتى أصبحت شفّافة للضوء، لذا أتبعها بقوله والشفع والوتر حيث أنّ أول عنصر تكوّن في هذا الوجود هو الهيدروجين وفيه الشفع في النواة والوتر في المدار، وقد أكّد هذا في قوله تعالى: "ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَۖ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمۡ يَعۡدِلُونَ" (الأنعام: 01)"[2]، وما يُلاحظ في هذا التأويل أن محمد شحرور طبق قاعدة فهم أسرار مواقع النجوم وهي الفواصل التي تفصل بين آيات المصحف، ومفادها أن كل آية تحمل فكرة متكاملة كما لا حظنا في التأويل السابق.

3- ظاهرة الاشتراك اللفظي وتأويل النص القرآني عند شحرور

تجدر الإشارة في البداية أن تأويل محمد شحرور للقرآن هو تأويل لغوي، بدليل أنه يقوم بالحفر في اللفظ اعتمادا على المعاجم اللغوية وبالأخص معجم مقاييس اللغة لابن فارس واللسان العربي بصفة عامة، وتتبع سياقاته واستعمالاته المتعددة، فهو يشتغل على علم الدلالة أو علم معاني الألفاظ وهو ما أشار إليه بوضوح في صياغته لقواعد وضوابط التأويل، حيث يدعو إلى التقيد باللسان العربي من حيث إنكار الترادف وضرورة معرفة فقه

(1) سامح، محمد إسماعيل. إشكالية الإحالة على النص عند محمد شحرور دراسة تحليلية، مؤمنون بلا حدود، مؤسسة دراسات وأبحاث، قسم الدراسات الدينية، ص01.

(2) شحرور، محمد. الكتاب والقرآن، رؤية جديدة، مصدر سابق، ص260.

اللغة من خلال الأخذ بعين الاعتبار أصالة اللسان العربي من حيث أفعال الأضداد في المعاني والأصوات.

سنوجه اهتمامنا في هذه الأسطر على أحد المناهج المستعملة في تحليل الخطاب القرآني والتأويل الدلالي وهو ظاهرة الاشتراك اللفظي.

يُعرَّف المشترك اللفظي "بأنه اللفظ الواحد الدالّ على معنيين مختلفين فأكثر دلالة على السّواء عند أهل تلك اللغة"[1]، وقال ابن فارس في كتابه الصاحبي في فقه اللغة وتسمى الأشياء الكثيرة بالاسم الواحد نحو عين الماء وعين المال وعين السحاب. إذا المشترك اللفظي هو أن يتفق اللفظ ويختلف المعنى وهذا يدل على تطور المعنى الناتج عن التطور الدلالي، وهذا التطور له عوامل منها ما يتعلق باستخدام الكلمات، بحيث تكون اللفظة تدل على شيء معين ومع مرور الزمن تستعمل الكلمة نفسها في معنى آخر مختلف، "من أمثلة هذا النوع؛ فمن ذلك جميع المفردات التي كانت عامة المدلول، ثم شاع استعمالها في الإسلام في معانٍ خاصةٍ تتعلق بالعقائد أو الشعائر أو النظم الدينية؛ كالصلاة والحج، والصوم، والمؤمن، والكافر، والمنافق، والركوع، والسجود ... وهلم جرا. فالصلاة مثلًا معناها في الأصل الدعاء، ثم شاع استعمالها في الإسلام في العبادة المعروفة لاشتمالها على مظهر من مظاهر الدعاء، حتى أصبحت لا تنصرف عند إطلاقها إلى غير هذا المعنى، والحج معناه في الأصل: قصد الشيء والاتجاه إليه، ثم شاع استعماله في قصد البيت الحرام، حتى أصبح مدلوله الحقيقي مقصورًا على هذه الشعيرة، وقس على ذلك جميع أفراد هذه الطائفة"[2].

(1) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تح: فؤاد علي منصور، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ-1998م، ج1، ص292.

(2) وافي، علي عبد الواحد. علم اللغة، ط1، نهضة مصر للطباعة والنشر، د س، ص ص319- 320.

وقد اختلف جمع من العلماء منهم اللغويين والأصوليين حول وقوع المشترك اللفظي في القرآن الكريم، بين منكر لوجوده ومقر به، ولا يتسع المقام لعرض وجهات النظر المتعددة حوله.

إلا أن أكثر أقوال المفسرين واللغويين يقرون بوجود المشترك اللفظي في القرآن كما بين الجوزي في معنى الوجوه والنظائر، حيث يقول: "وَأعلم أَن معنى الْوُجُوه والنظائر أَن تكون الْكَلِمَة وَاحِدَة، ذكرت فِي مَوَاضِع من الْقُرْآن على لفظ وَاحِد، وحركة وَاحِدَة، وَأُرِيد بِكُل مَكَان معنى غير الآخر، فَلفظ كل كلمة ذكرت فِي مَوضِع نَظِير للفظ الْكَلِمَة الْمَذْكُورَة فِي الْموضع الآخر، وَتَفْسِير كل كلمة بِمَعْنى غير معنى الآخرى هُوَ الْوُجُوه. فَإِذن النَّظَائِر: اسْم للألفاظ، وَالْوُجُوه: اسْم للمعاني، فَهَذَا الأَصْل فِي وضع كتب الْوُجُوه والنظائر، وَالَّذِي أَرَادَ الْعلمَاء بِوَضْع كتب الْوُجُوه والنظائر أَن يعرفوا السَّامع لهَذِهِ النَّظَائِر أَن مَعَانِيهَا تخْتَلف، وَأَنه لَيْسَ المُرَاد بِهَذِهِ اللَّفْظَة مَا أُرِيد بِالْأُخْرَى، وَقد تجوز واضعوها فَذكرُوا كلمة وَاحِدَة مَعْنَاهَا فِي جَمِيع الْمَوَاضِع وَاحِد. كالبلد، والقرية، وَالْمَدينَة، وَالرجل، وَالْإِنْسَان، وَنَحْو ذَلِك. إِلَّا أَنه يُرَاد بِالْبَلَدِ فِي هَذِه الْآيَة غير الْبَلَد فِي الْآيَة الْأُخْرَى (وبهذه الْقرْيَة غير الْقرْيَة فِي الْآيَة الْأُخْرَى)"[1].

أما المحدثين يرون أن الاشتراك اللفظي واقع من الناحية العقلية على اعتبار أن الألفاظ محدودة لها نهاية تقف عندها، أما المعاني فهي تتوالد وتتكاثر باستمرار.

ونفس التوجه السابق نجده عند محمد شحرور من حيث أخذه بالمشترك اللفظي وهو إمكانية أن يكون للفظ الواحد عدة معاني، أو بعض الكلمات لها أكثر من معنى بحيث يستطيع المُؤَوِّل أن يتحرر من أحادية المعنى حتى يأخذ بالتأويل الذي يريده. إذ يمكن للفظة أن يكون لها معاني متعددة؛ يقول شحرور عن المشترك اللفظي: "أن تكون هناك

(1) الجوزي، جمال الدين أبو الفرج. نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، تح: محمد عبد الكريم كاظم الراضي، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1404هـ-1984م، ص83.

مفردة لها معنيين أو عدة معاني، فهذا وارد ويدل على تطور اللغة وموجود في كل لغات العالم، مثل مفردة «نساء» التي تأتي كجمع لمفردة «نَسيء» وقد تأتي كجمع لمفردة «امرأة»، وكذلك مصطلح «عبد» فهو أيضا يحمل معنى الطاعة ومعنى المعصية، ومفردة «أمر» لها أيضا خمسة معان؛ وبالتالي يفهم المعنى المقصود منها حسب المعنى العام لسياق الجملة التي وردت فيها ووفق نظمها"[1]، وهذا يعني أن المشترك اللفظي موجود في القرآن ويفهم من خلال السياق الذي ورد فيه اللفظ، بحيث يرجح أحد المعاني على أساس المصداقية حتى ولو كان ضعيفا عند أهل اللغة.

والسياق يمثل محورا للمشترك اللفظي، وهو "علاقة الكلمة التي وقع فيها المشترك اللفظي مع ما قبلها وما بعدها من كلمات الجملة، وذلك لأن الكلمات ليست أجساما بلا أرواح، ولكنها حيّة متحركة تعطي إشعات معينة للكلمات التي وقع فيها الاشتراك، وهو المفتاح الذي يفتح المغلق منها أو المصباح الذي يهتدى بضوئه على تحديد معاني الكلمة المشتركة"[2]، فالسياق له دخل كبير في توجيه دلالة المعنى، وهوكفيل أن يزيل الالتباس لدلالة اللفظ، فيترجح المعنى ويتضح المفهوم في ضوء السياق القرآني وينكشف من خلال تسييق الوحدة اللغوية، أي وضعها في سياقات مختلفة، كما صرح بذلك جون روبرت فيرث John Rupert Firth (1890- 1960م) رائد المنهج السياقي في مدرسة لندن- حيث يعتقد أصحاب هذه النظرية أن "معظم الوحدات الدلالية تقع في مجاورة وحدات أخرى. وإن معاني هذه الوحدات لا يمكن وصفها أو تحديدها إلا بملاحظة الوحدات الأخرى التي تقع مجاورة لها"[3].

(1) شحرور، محمد. دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، مصدر سابق، ص ص29-30.

(2) مكرم، عبد العال سالم. المشترك اللفظي في الحقل القرآني، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1417هـ- 1997م، ص23.

(3) عمر، أحمد مختار. علم الدلالة، ط5، عالم الكتب، القاهرة، 1998م، ص ص68-69.

من النماذج التي قدمها محمد شحرور حول ظاهرة المشترك اللفظي هي مفردة "النساء"، حيث عرف اللفظ وفق ما ورد في الدلالة المعجمية، بحيث رد اللفظ إلى أصله اللغوي (ن س أ)، ويدل هذا الأخير على معنيين، المعنى الأول جمع امرأة، حيث تتبع اللفظ في القرآن الكريم فوجد أن القرآن استعمل "امرأة" بمعنى الزوجة، مثل ما جاء في قوله: (امرأة العزيز، امرأة نوح، امرأة لوط)، ويدل كذلك على الزوجات مثل ما جاء في قوله تعالى ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسۡتُنَّ كَأَحَدٖ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ...﴾ (الأحزاب:32). أما المعنى الثاني هو الذي يدل على التأخير والتأجيل الذي استنتجه من سياق الآية في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّسِيٓءُ زِيَادَةٞ فِي ٱلۡكُفۡرِۖ ...﴾ (التوبة: 37). وخلاصة القول- كما ذكر محمد شحرور سابقا- أن كلمة "النساء" إذا وردت في القرآن الكريم ليس المقصود منها "امرأة" دائما مثل ما ذهب إليه المفسرون الأوائل، لأن "هذا الحصر لمفهوم النساء أدى إلى وجود تناقض في تفسير آيات التنزيل، إذ نجد المرأة مكرمة في مواضع، وغير مكرمة في مواضع أخرى بل اعتبرت مجرد متاع"[1]، وهذا ما قاد محمد شحرور إلى فحص آيات القرآن الكريم وتتبع السياق الذي وردت فيه مفردة "النساء" من أجل اختيار المعنى المناسب الوارد في كل آية.

4- تأويل في: سورة القدر، آل عمران

أ- تأويل سورة القدر:

من أجل ممارسة تطبيقيّة للمنهج التأويلي وقواعده، اقترح محمد شحرور قراءة تأويليّة معاصرة لسورة القدر تختلف تماما عن باقي القراءات التفسيرية في التراث الإسلامي، مستثمرا تلك النتائج التي توصل إليها من خلال اللغة والقواعد التي وضعها. حيث يعتبر قراءته تأويلا وليس تفسيرا لأن القرآن عنده يُؤوَّل ولا يُفسّر، وهو ما اشتغل عليه حين قدّم

(1) شحرور، محمد. الكتاب والقرآن، رؤية جديدة، مصدر سابق، ص643.

للمصطلحات معاني أخرى منفتحة على روح العصر والعلم، وسنبيّن ملامح هذه القراءة بعد عرض السورة.

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةِ ٱلۡقَدۡرِ ۝١ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا لَيۡلَةُ ٱلۡقَدۡرِ ۝٢ لَيۡلَةُ ٱلۡقَدۡرِ خَيۡرٞ مِّنۡ أَلۡفِ شَهۡرٖ ۝٣ تَنَزَّلُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا بِإِذۡنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمۡرٖ ۝٤ سَلَٰمٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطۡلَعِ ٱلۡفَجۡرِ ۝٥

يستفتح محمد شحرور تأويله للسورة بتبيان وتوضيح مصطلح الإنزال الوارد في بداية السورة، "وهو عملية نقل المادة المنقولة خارج الوعي الإنساني، من غير المدرك إلى المدرك، أي دخلت مجال المعرفة الإنسانية"[1]، أي أنه دخول الشيء في عالم المدركات بعد أن كان موجودا غير مُدرك، وبفعل التغير في صيرورته أصبح مُدركا، وهذا التغير يطلق عليه شحرور مصطلح "الجعل"، وهو الشيء الذي حصل للقرآن دفعة واحدة، بمعنى أن القرآن الذي كان مخزنا في لوح محفوظ وإمام مبين تلازما فيه الإنزال والجعل معا، وأصبح مدرك عن طريق الصيغة اللغوية العربية الصوتية وهي "الذكر" باعتباره مُحدث.

وانتقل بعدها إلى مفهوم "القدر"، حيث أرجع اللفظ إلى جذره اللغوي "قَدَرَ" معتمدا على معجم مقاييس اللغة لابن فارس، ويعني "مَبْلَغِ الشَّيْءِ وَكُنْهِهِ وَنِهَايَتِهِ. فَالْقَدْرُ: مَبْلَغُ كُلِّ شَيْءٍ. يُقَالُ: قَدْرُهُ كَذَا، أَيْ مَبْلَغُهُ"[2]، أي أن القدر يعني مبلغ الشيء ونهايته، واستقر محمد شحرور على هذا الفهم، ليبين أن القرآن الذي أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم باعتباره خاتم الأنبياء قد وصل اللسان العربي في عهده إلى مرحلة اللسان العربي المبين، ومنه يكون القرآن بلغ غايته ومبلغه.

(1) شحرور، محمد. الكتاب والقرآن، رؤية جديدة، مصدر سابق، ص ص169-170.

(2) ابن فارس، أحمد. معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، ص60.

كما بين أيضا أن لفظ "ليلة" ليس المقصود بها الليل لأن هذا المفهوم لا ينسجم مع الواقع، باعتبار أن الكرة الأرضية يوجد فيها الليل والنهار معا؛ بمعنى أن هناك مناطق يكون فيها الليل ومناطق أخرى يكون فيها النهار وعلى هذا الأساس تساءل محمد شحرور، أي ليل مقصود؟ أهو ليل مكة أم ليل لوس أنجلوس؟ وعلى هذا الأساس راح يبحث عن مفهوم آخر في الآيات القرآنية أكثر علمية، فتوصل إلى أن الليل هنا يعني الظلام، لأن الظلام في الوجود سبق الوجود، على اعتبار أن المادة بعد الانفجار الكوني الأول مرت بعدة مراحل للتطور حتى أصبحت شفافة للضوء وظهر من خلالها النور، وهذا الإنزال للقرآن تزامن مع شهر رمضان على الأرض وفي مدة قصيرة وفي الأواخر من شهر رمضان ضمن مدة زمنية، ومنه تكون ليلة القدر "مصطلح يعني صدور أمر رب العالمين بإشهار القرآن بلسان عربي مبين، أي تم إنزال القرآن وجعله عربيا، وبهذا انتقل إلى صيغة قابلة للإدراك الإنساني، أي أنه لم يعد سرّا بل تم إشهاره"[1]، والإشهار هنا تأويل لكلمة "شهر"، أي أن الشهر في هذه السورة ليس الشهر الزمني المعروف وإنما تعني الشهرة والإشهار، وبرّر محمد شحرور هذا بقوله تعالى "أَمْرًا مِنْ عِنْدِنَا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ" (الدخان، 5).

أما عبارة "ألف شهر" فقد ذكر فيها معنيين، الأول: أن أمر إشهار القرآن خير من ألف أمر آخر صدر في ليلة القدر. أما المعنى الثاني والذي يرجحه أن مصطلح "ألف" من تأليف الأشياء بعضها مع بعض، ويصبح المعنى كالتالي: إذا جمعت كل الأوامر الأخرى الصادرة من رب العالمين وتألفت بعضها مع بعض فإن أمر إشهار القرآن خير منها جميعا.

أما مصطلح "تنزّلُ" فقد ردّه إلى "التنزيل" وهو غير الإنزال، لأن الإنزال للقرآن قد حصل مرّة واحدة ودفعة واحدة، أما التنزيل فلا يزال إلى يومنا، من منطلق أن "التنزيل هو

(1) شحرور، محمد. الكتاب والقرآن، رؤية جديدة، مصدر سابق، ص234.

نقلة موضوعيّة خارج المدركات الإنسانيّة، فالأوامر الحكيمة التي تصدر تنفذ دون أن يعلم الناس بها ودون أن تُشهر، أي لا يحصل فيها إنزال يُبلّغ الله سبحانه زيدا من الناس أنه صدر بحقه كذا وكذا"[1]، ويرى شحرور أن ليلة القدر هي موسم لإصدار العفو ولهذا يتوجه الناس في تلك الليلة إلى العبادة لأن الله يصدر الأوامر فيها، ولكن بدون إشهار، أي بدون إنزال، بل تنزيل فقط وهو ما توضحه الآية في قوله تعالى ﴿ تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ﴾، ويلاحظ شحرور أنه فيما يتعلق بالأوامر الأخرى استعمل مصطلح التنزيل وليس الإنزال، لأن الإنزال جاء للقرآن وقد حصل مرة واحدة فقط، أما التنزيل لم ينته، من منطلق أنه يمثل "نقلة موضوعية خارج المدركات الإنسانية، فالأوامر الحكيمة التي تصدر تنفذ دون أن يعلم الناس بها وبدون أن تُشهر، أي لا يحصل فيها إنزال يبلغ الله سبحانه زيدا من الناس أنه صدر بحقه كذا وكذا"[2]، وكل الأوامر الصادرة في ليلة القدر بحق أي إنسان غير قابلة للإشهار ولا يتبلَّغها أحد من الناس كائنا من كان، وغير قابلة للمشاهدة الحسّية ولا متعلّقة بحادثة معينة غريبة كشروق الشمس و...، فكل ذلك يعد ضربا من الخرافة.

وموسم هذه الليلة يتجدد كل عام، فهي سلام حتى مطلع الفجر، والفجر ليس فجر الشمس، بل يُؤوّله محمد شحرور بالنفخة الأولى في الصور وقيام الساعة التي ينجم عنها حصول إنفجار كوني ثاني ليتشكل على أنقاضه كون جديد للبعث والحساب والجنة والنار.

(1) شحرور، محمد. الكتاب والقرآن، رؤية جديدة، مصدر سابق، ص235.

(2) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

ب- تأويل في سورة آل عمران:

قدم محمد شحرور تأويلا جديدا لآية الشهوات* الموجودة في سورة آل عمران، والتي يرى من خلالها أن جميع الشهوات تشعبت منها، وهي من ضمن الآيات المتشابهات التي تحتاج إلى تأويل، وهذه الآية هي:

﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَٰمِ وَٱلْحَرْثِ ۗ ذَٰلِكَ مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلْمَـَٔابِ ﴿١٤﴾﴾.

من خلال الآية عدَّدَ محمد شحرور ست شهوات إنسانية ذكرها الله تعالى في الآية وهي: النساء، البنين، القناطير المقنطرة من الذهب والفضة، الخيل المسومة، الأنعام، الحرث. وهذه الشهوات هي متاع الحياة الدنيا، فما معنى كلمة متاع عند محمد شحرور؟

يعتمد محمد شحرور على المعجم اللغوي في تحديد معنى كلمة "متاع"، حيث يعود جذرها اللغوي إلى "(متع): الميم والتاء والعين أصل صحيح يدل على منفعة وامتداد مدة في خير. منه استمتعت بالشيء. والمتعة والمتاع: المنفعة في قوله تعالى: {بيوتا غير مسكونة فيها متاع لكم} [النور: 29] . ومتعت المطلقة بالشيء، لأنها تنتفع به. ويقال أمتعت بمالي، بمعنى تمتعت"[1]، إذا، كلمة متاع الواردة في القرآن الكريم تدل على أشياء ينتفع بها الانسان ويرغب في اقتنائها ضمن فترة من الزمن عن وعي.

من أجل تأويل معاصر لآية الشهوات حاول محمد شحرور تحديد كل مصطلح من مصطلحاتها الست السابق ذكرها، حيث بدأ في تحديد كلمة "النساء" من خلال السياق الذي وردت فيه، وهذا ما يستدعي الوقوف على ما قبلها، حيث قال تعالى:" زُيِّنَ لِلنَّاسِ..."، فلفظة الناس هنا تشمل الذكور والإناث مؤمنين وكافرين متقين وفاجرين وهم

* الشهوات عند محمد شحرور هي رغبات واعية ذات منشأ معرفي واجتماعي وموجودة فقط في الإنسان، أي وجدت بعد أن أصبح البشر إنسان (بعد نفخة الروح) ، لذا فلها بداية معرفية واجتماعية. (ينظر: الكتاب والقرآن، ص637)

(1) ابن فارس، أحمد. معجم مقاييس اللغة، ج5، مرجع سابق، ص293.

كل الأمم والقوميات العربي والتركي والياباني والروسي والأمريكي والإفريقي، ومن خلال هذا فإن كلمة النساء لا تعني جمع امرأة، بحيث إذا كان حب النساء من الرجال طبيعيا، فإن النساء لا يشتهين المرأة، وعلى هذا فإن كلمة نساء تحتاج إلى تأويل حتى تتطابق مع الحقيقة الموضوعية ويصدقها العقل، ويصبح بذلك الخبر صادقا، ولهذا استقر فهم محمد شحرور لهذه الكلمة على أنها تعني التأخير والتأجيل، ويصبح المعنى: النساء هو المتأخرات من المتاع والأشياء. وبهذا يرفض محمد شحرور تأويل الفقهاء والمفسرين الأوائل الذين "حملوا كل الآيات التي جاءت فيها مفردة النساء على المعنى الأول وفسروها بأنها جمع امرأة، وكان منطلقهم في هذا التفسير بدائيا جدا، حيث قالوا إن الله خلق آدم ثم خلقت منه حواء، أي أن الأنثى ظهرت في الوجود متأخرة عن الذكر ولهذا سميت الإناث نساء أي تأخرن في الخلق"[1]، وهذا الفهم متناقض في تصور شحرور لا ينسجم مع الحقيقة العلمية والموضوعية، حيث فنّد محمد شحرور الرأي السابق من أن الأنثى متأخرة في الخلق عن الذكر، بدليل أنه عندما تطورت الكائنات الحية ظهرت الذكورة والأنوثة معا، فالحيوان المنوي عند الذكر يحتوي على الذكورة والأنوثة معا، أما البويضة عند المرأة فهي تحتوي على الأنوثة فقط، وهذا ما وضحته الآية –والقول لشحرور– في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِيٍّ يُمْنَىٰ ﴿٣٧﴾ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ ﴿٣٨﴾ فَجَعَلَ مِنْهُ ٱلزَّوْجَيْنِ ٱلذَّكَرَ وَٱلْأُنثَىٰٓ﴾ (القيامة: 37–39)، وهنا يحدد القرآن أن الأصل الذكورة والأنوثة معا، ثم تم انفصال الأنوثة على حدة ومن هنا جاء المعنى الخاص لمفردة النساء على أنها المتأخرات وبهذا يصبح هذا المصطلح عاما يطلق على كل شيء جاء متأخرا. وخلاصة القول أن مصطلح النساء له معنيين الأول عام والثاني خاص، والسياق هو من يحدد ويرجح أحدهما على الآخر، والسياق في هذه الآية يرجح المعنى الخاص الذي يقول فيه

(1) شحرور، محمد. الكتاب والقرآن، رؤية جديدة، مصدر سابق، ص643

شحرور "المقصود من مصطلح النساء هو كل ما تأخر من الشهوات. واشتهاء النسيء المتأخر من الأشياء يعتبر الشهوة رقم 01 عند الناس، وهو ما نقول عنه في المصطلح الحديث الموضة. فالإنسان يشتهي آخر موضة في اللباس وفي السيارات وفي الأثاث والستائر والبيوت، فهذه الشهوة موجودة عند أهل الأرض قاطبة، فالأشياء المنتجة عام 2010 جاءت متأخرة عن الأشياء المنتجة 2009 وكل الأشياء المتجددة التي جاءت متأخرة عما قبلها نسئت عما قبلها فأجملها القرآن في مصطلح واحد هو النساء"[1].

أما مصطلح البنون جاءت من الأصل اللغوي "ب ن ن" ومعناها اللزوم والإقامة. أما مصطلح الابن جاء من "ب ن و" هو من التوليد وجمعها أبناء، كقولنا: ابن فلان، ابن المدينة، ابن القرية،...، ولمصطلح البنين معنيين، الأول هو معنى عام ويعني اللزوم والاقامة، والثاني معنى خاص هو الذكور من الأولاد، ويمكن معرفة معناهما من خلال سياق الآية التي يرد فيها المصطلح، وإذا عدنا إلى آية الشهوات نجد أن المصطلح (بنون) جاء بالمعنى العام ليكون المعنى متوافق مع سياق الآية، بحيث يكون الناس هم من الذكور والإناث، ويصبح معنى النساء هو كل ما تأخر من الشهوات، والبنين هو الأبنية المعمارية، فشهوات الإنسان أشياء منقولة وغير منقولة وهذه الأشياء متاع الحياة الدنيا وزينتها، ومن خلال هذا التأويل يصبح الخبر موضوعا صادقا في تصور شحرور.

أما الشهوة الثالثة من الشهوات الإنسانية وهي "القناطير المقنطرة من الذهب والفضة" تعني عند محمد شحرور العدد الكبير من الحلي المصنعة من الذهب والفضة بأشكال هندسية فيها منحنيات، لأن القنطار جاء من المجموعة التي لها انحناء، يقول شحرور: "فإذا نظرنا إلى أنواع الحلي المصنعة في العالم وجدنا أنه لا يوجد قطعة من الحلي ليس فيها شكل منحن "قنطرة" كالخواتم والعقود والأقراط والأساور. هنا نستنتج

(1) شحرور، محمد. الكتاب والقرآن، رؤية جديدة، مصدر سابق، ص ص646-647.

نتيجة هامة بأن الإنسان يشتهي الذهب والفضة بعد تصنيعهما أي بعد وضع جهد وفن الإنسان فيهما لا في حالتهما الطبيعية وهما في باطن الأرض"[1].

أما "الخيل المسومة" هي الخيل المدربة المعلمة والمرباة، وهي من الشهوات التي لا يستطيع أي إنسان إشباعها.

"الأنعام" هي المواشي بشتى أنواعها، مواشي الركوب، إنتاج اللحم، اللبن، وهي تشكل إذا أساسي للإنسان.

أما مصطلح الحرث له في اللسان العربي أصلان (معجم مقاييس اللغة لابن فارس)، الأول هو الكسب والجمع، أما الثاني فهو إهزال الشيء أي جعله هزيلا. وقد قارن هذا المصطلح بالمصطلح الآخر الوارد في قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ۝٢٢٢ نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْۖ وَقَدِّمُواْ لِأَنفُسِكُمْۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ (البقرة: 222-223)، فكلمة "حرث" الواردة في الآية ليس لها علاقة بالعلاقة الجنسية، لأن الآية التي قبلها حددت المكان والزمان في العلاقات الجنسية بشكل نهائي وكامل، فالنساء في الآية تعني الأشياء المحدثة المستجدة، وهي التي وصفها الله بـ"حرث لكم" مستعملا صيغة الجماعة للدلالة على الذكور والإناث، يقول شحرور: "وهذه الأشياء المستجدة قال عنها إنها حرث للناس أي هي من الأشياء المادية التي يحب الناس أن يجمعوها ويكسبوها، وقد أباح سبحانه لنا استعمالها متى نشاء وكيف نشاء أي "أنى" زمانية مكانية. وبما أن هذا الحرث هو من متاع الدنيا علينا أن نتقي الله في استعمال هذه الأشياء وألا ننسى حقوق الله فيها وألا ننسى الآخرة"[2].

(1) شحرور، محمد. الكتاب والقرآن، رؤية جديدة، مصدر سابق، ص648.

(2) المصدر نفسه، ص650.

وبالتالي فمصطلح الحرث الوارد في سياق الآية يفهم منه الأشياء المادية التي يحب الناس أن يجمعوها ويكسبوها.

* من أهم الاستنتاجات التي يمكن الخروج بها من هذا الفصل هي أن محمد شحرور تأثر كثيرا بالتطور اللغوي والمنعطف اللغوي الذي أطرّته النظريات اللغوية الحديثة والمعاصرة من أجل استيعاب النص القرآني من الداخل؛ أي من لغته المثالية التي تمتلك طاقة إيحائية بإمكانها تحريك المياه الراكدة في الخطاب الإسلامي. وقد استطاع محمد شحرور بفضل منهجه اللغوي المبتكر تقديم فهم جديد من خلال إعادة النظر في معاني ألفاظ القرآن ومصطلحاته مؤسسا بنيانه على قاعدتين تمثل صلب ودعامة قراءته المعاصرة وهي إنكار الترادف في القرآن أولا، وقاعدة ثبات النص وحركة المحتوى ثانيا. ومن خلال هذا استطاع محمد شحرور تجاوز المنهج اللغوي الكلاسيكي القائم على الترادف الذي تحكم في الخطاب الإسلامي ولا زال، كما استطاع صياغة نظرية تأويلية حنيفية تتغير فيها المعاني وفقا لتغير الأحوال؛ أي أن معاني القرآن متحركة يمكن لكل جيل أن يفهم القرآن وفق خلفيته المعرفية.

الفصل الثالث:

اللغة وتأويل النص الديني عند محمد أركون

مدخل تمهيدي:

أول ما يتبادر إلى ذهن القارئ لمشروع محمد أركون* هو محاولة الوقوف على المنهج المتبع في قراءته للنص الديني، فهو يتبنى المناهج الحديثة التي أنتجتها الحضارة الغربية بفعل التغيرات المعرفية، ومن ضمنها مناهج علوم الإنسان والمجتمع واللغة، ذلك أن الحداثة عنده هي بمثابة الأرضية التي ينطلق منها لأنها تستخدم الأدوات العقلية والفكرية من أجل توسيع دائرة المعرفة الموضوعية، حيث يدعو من خلالها إلى استثمار أدواتها والعمل بمفاهيمها وتطبيقها في "إعادة قراءة كل التراث الإسلامي على ضوء أحدث المناهج اللغوية، والتاريخية، والسوسيولوجية، الأنتروبولوجية، أي المقارنة مع بقية التراثات الدينية، وبخاصة ما حصل في الغرب المسيحي"[1].

وعلى هذا الأساس يرى محمد أركون بأنه لا يمكن الإعتماد على منهج واحد من هذه

---

* **محمد أركون:** (1928–2010م) باحث ومؤرخ، يعد من أكبر أساطين الفكر الإسلامي والفكر عموما، ولد عام 1928 في بلدة تاوريرت ميمون بالجزائر، وانتقل مع عائلته إلى بلدة عين الأربعاء بولاية عين تموشنت، حيث درس دراسته الابتدائية بها. ثم واصل دراسته الثانوية في وهران لدى الآباء البيض، ثم درس الأدب العربي والقانون والفلسفة والجغرافيا بجامعة الجزائر. ثم بتدخل من المستشرق الفرنسي لوي ماسينيون (Louis Massignon) قام بإعداد التبريز في اللغة والآداب العربية في جامعة السوربون في باريس، ثم اهتم بفكر المؤرخ والفيلسوف ابن مسكويه الذي كان موضوع أطروحته. تولى عددا من الوظائف والمهام، حيث عمل أستاذا في العديد من الجامعات العالمية كجامعة السوربون تخصص التاريخ الإسلامي (1961–1969)، وجامعة ليون (1970–1972)، وجامعة كاليفورنيا (1969)، وجامعة نيويورك (2001–2003). تولى عددا من الوظائف والمهام، حيث عمل أستاذا في العديد من الجامعات العالمية كجامعة السوربون تخصص التاريخ الإسلامي (1961–1969)، وجامعة ليون (1970–1972)، وجامعة كاليفورنيا (1969)، وجامعة نيويورك (2001–2003).

ألف باللغة الفرنسية العديد من الكتب أبرزها "الفكر العربي" ترجمه الدكتور عادل العوا إلى العربية، "الإسلام بين الأمس والغد" ترجمه علي مقلد، "تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، "الفكر الإسلامي قراءة علمية"، "الإسلام والأخلاق والسياسة"، " الفكر الإسلامي نقد واجتهاد"، و"استحالة التأصيل".

كما ألف "نزعة الأنسنة في الفكر العربي"، "من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي" و"معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية"، "قضايا في نقد العقد الديني"، و"العلمنة والدين" بالإضافة إلى مقالات ودراسات متعددة.

(1) أركون، محمد. قضايا في نقد العقل الديني، تر: هاشم صالح، ط2، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2000م، ص292.

المناهج دون سواها، بل لا بد من التعددية، أو ما يدعوه أركون بالمنهجية المتعددة التخصصات حتى يمكن من خلالها النظر إلى الموضوع (التراث) من زوايا مختلفة كي يمكن "الخروج بالفكر الإسلامي من التقليد والترديد للشعارات الشكلية الخاصة بالخطاب الإيديولوجي إلى الاجتهاد المحرر للعقل المبدع للأفكار المنفتح على الاكتشافات الحديثة"[1] ومن أهمها العلوم الإنسانية والاجتماعية، فالتعاطي مع هذه العلوم أصبح أكثر من ضرورة لما تكتسيه من بعد تاريخي وواقعي من أجل زحزحة وتجديد الظاهرة الدينية، يقول أركون في هذا السياق: "إذا ما قبل المسلمون المعاصرون أن ينفتحوا على هذه المنهجيات والعلوم الحديثة، فإنهم سوف يستطيعون زحزحة الصخرة من مكانها، وتجديد نظرتهم جذريا للظاهرة الدينية. وأعتقد أن تحرير المجتمعات الإسلامية عربية كانت أم غير عربية سوف يبدأ من هنا، وإذا لم يبدأ من هنا فإنه لن ينجح في أي مكان آخر"[2].

إن أركون في دعوته إلى استثمار المناهج الحداثية لا يعني أنه أهمل المناهج الكلاسيكية القديمة كلها، بل نجده يستدعي من التراث الإسلامي كل ماله علاقة بالتفسير الصوفي والعقلاني مثل كتاب "مفاتيح الغيب" أو "التفسير الكبير" لفخر الدين الرازي، يقول أركون "هناك مثلا التفسير الكبير لفخر الدين الرازي الذي يلجأ إلى قراءات عديدة ولكنه يصفُّها الواحدة إلى جانب الأخرى دون أن يمارس مراجعة نقدية لكل منها. نجد عنده القراءة المعجمية اللفظية والقواعدية، ونجد القراءة الإسقاطيّة الوجودية الممارسة بواسطة القصص، ونجد القراءة القانونية التشريعيّة والقراءة الفلسفية والعلمية ... كما ونجد القراءة

(1) مسرحي، فارح. إشكاليات التعددية المنهجية في قراءة أركون للتراث الإسلامي، مجلة الإحياء، العدد15، جامعة باتنة، ص199.

(2) أركون، محمد. الإسلام أوروبا الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، تر: هاشم صالح، ط2، دار الساقي، بيروت، لبنان، 2001م، ص196.

الثيولوجية والقراءة الأدبيّة"[1]. وهذا يدل أن على أن أركون في نقده للعقل الإسلامي "يدعم الاجتهاد القديم بسلاح حديث وعلمي لكي يحرره من المظاهر الإيديولوجية القروسطية. إن هذا النقد يحرر الوحي القرآني من مساوئ جموده المكتوب الذي جعله مبهما بسبب اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، ويظهره أخيرا كحدث سردي في كل بهائه. يُدخل أركون المؤمن الخارج من ظلمات العالم القروسطي والسحري إلى ضياء الحداثة العقلانية"[2].

ومن أجل هذا يستخدم أركون إذن آليات متعددة الجبهات أطلق عليها مصطلح "الإسلاميات التطبيقية"*، وهي تمثل الوسيلة والخيار الأفضل لإعادة قراءة النص الديني بآليات معاصرة، إن الإسلاميات التطبيقية في تصور أركون هي "ممارسة علمية متعددة الاختصاصات، والمتطلبات الخاصة بموضوع دراستها. ويرى أركون أن ظاهرة الإسلام، ارتبطت منذ نشأتها، بكلام أصبح نصا دونا، ولهذا لا بد لعالم الإسلاميات أن يكون مختصا بالألسنيات بشكل خاص وكامل، وليس فقط متطفلا على أحد أنواعها"[3].

ومنه تكون الإسلاميات التطبيقية هي مجموعة الآليات والمناهج التي استخدمها محمد أركون للحد من الممارسات الكلاسيكية والإيديولوجية الغربية التي أطلق عليها مصطلح "الإسلاميات الكلاسيكية"، وإعادة قراءة النص الديني بآليات الفهم المعاصر، "حيث تدرسه

(1) أركون، محمد. الفكر الإسلامي قراءة علميّة، تر: هاشم صالح، ط2، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1996م، ص274.

(2) هاليبر، رون. العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، الجهود الفلسفية عند محمد أركون، تر: جمال شحيد، ط1، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، 2001م، ص202.

* **الإسلاميات التطبيقية:** هو مصطلح استلهمه محمد أركون من الأنتروبولوجي روجيه باستيد، حيث يقول "استوحينا هذه التسمية من كتاب صغير لروجيه باستيد، بعنوان الأنتروبولوجيا التطبيقية وبحوثنا تسير على نفس الخط" من كتاب تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص275.

(3) أركون، محمد. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، ط2، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1996م، ص57.

بطريقة جديدة تتخذ طابعا علميا وعمليّا، تمثل ثورة على الفهم التراثي له تحدث قطيعة معه، بقطع الصلة مع النمط السائد في قراءته ذلك الذي يتأسس في إطار تمجيد الإسلام والهجوم على الديانات الأخرى، لحساب قراءته في سياق مقارنة علمية موضوعية بين ديانات مستقلة عن عقيدة الباحث، وتكون كذلك مستفيدة من منجزات وآليات الفهم المعاصرة وعلى رأسها الأنثروبولوجيا الدينية في قراءة النص القرآني"[1]، ويمكن القول أنها خطاب بديل للإسلاميات الكلاسيكية، من منطلق أن الإسلاميات التطبيقية هي خطاب إبستمولوجي علمي حول الإسلام، أما الإسلاميات الكلاسيكية هي خطاب إيديولوجي طائفي حول الإسلام تحكمه الرؤية الدوغمائية، ويستعين أركون بمفهوم القطيعة المعرفية من أجل تحرير الفكر الإسلامي مشيرا إلى أنه لا يمكن للفكر العلمي أن يتقدم إلا بهدم المعارف السابقة الخاطئة، يقول أركون في هذا السياق: "من وجهة نظر ابستمولوجية (معرفية)، فإن الإسلاميات التطبيقية تعلم بأنه ليس هناك من خطاب بريء. إنها ترجح في كل مساراتها وخططها نقد الخطاب (أي خطاب كان)... كما أنها ترجح تعددية المناهج الفاحصة من أجل تجنب أي اختزال للمادة المدروسة"[2].

في هذا الإطار يتضح البعد المنهجي للإسلاميات التطبيقية والتي لا تتوقف على منهج واحد وإنما تنفتح على جميع المناهج وكل التطورات في ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية من أجل قراءة التراث بصفة عامة والنص الديني بصفة خاصة، وفق قيم الحداثة ومناهجها وتأسيس رؤية جديدة شمولية وواعية تخترق دائرة اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، وهو ما تجسّد من خلال استخدام أركون للمناهج والآليات المعاصرة، القائمة على الطريقة التفكيكية والآثارية المابعد حداثية، لإعادة قراءة التراث

(1) حمادي، هواري. 2012– 2013م، النص القرآني وآليات الفهم المعاصر، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، جامعة وهران، كلية العلوم الاجتماعية، ص ص169–170.

(2) أركون، محمد. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص57.

الإسلامي وعلى رأسه النص الديني (قرآن وسنة)؛ أي "أن يتعرض لأكبر عملية غربلة من خلال تطبيق مناهج علم الألسنيات الحديثة، وعلم التاريخ الحديث، وعلم الاجتماع، وعلم النفس التاريخي، وعلم الأنثروبولوجيا الدينية واللاهوت المقارن. بعد عملية التفكيك، تجيء عملية التركيب أو ايجاد البديل، ولكن ليس قبلها. فلا يمكن البناء على الأنقاض، أو تشييد بيت جديد نظيف، منفتح على الهواء والشمس بدون هدم جدران البيت القديم وتفكيك أساساته التي لم تعد صالحة"[1]، ولكن التفكيك هنا كما يراه أركون ليس من أجل القطيعة الكلية مع الماضي، بل هو ما يقوم بتمييز وفرز العناصر الحية فيه عن العناصر الميتة قصد استخدامها في البناء وإعادة تركيبها، أي أن محمد أركون لا يقوم بعملية التدمير كما يتوهم البعض بل يقوم بالتفكيك من أجل أن يركب أملا أن يجد في البيت القديم بعض الحجارة التي لا تزال صالحة للاستخدام في البناء الجديد بعد تنجيزها أو نحتها أو إزالة غبار القرون عنها"[2]، لأن الفكر الإسلامي لا يزال يستند إلى المعرفة القروسطية التي قدّست اللغة والمعنى الأحادي الذي صانه الفقهاء ونقلوه جيل بعد جيل، فالفكر الإسلامي عقلا أنطولوجيا يتجاوز التاريخ.

كما يوظف محمد أركون مصطلح "التاريخية" بكثرة، وهو أحد المرتكزات الأساسية في قراءته للنص الديني، فأركون يقدم نفسه مؤرخا أكثر من أي شيء آخر في أكثر من موضع، لاسيما في مشروعه الكبير "نقد العقل الإسلامي"، فهي نقطة ضرورية وهامة من أجل التعرف على الخطاب الديني وتأويله، ولهذا ارتأيت أن أعرّج على بعض من ملامح التاريخية عنده، لما لها من علاقة وطيدة بموضوع بحثنا.

والتاريخية هي "آلية من الآليات التي يميز بها بين الغيبي والواقعي، والمشروط والمطلق، فهي لحظة تقاطع الميتافيزيقا مع التاريخ. ومن هذا يفهم أن مفهوم التاريخية

(1) أركون، محمد. الإسلام أوروبا الغرب، مصدر سابق، ص ص200-201.

(2) المصدر نفسه، ص201.

يوظف في مجال إعطاء الأولوية للمادي والواقعي على حساب الغيبي والمتعالي واللامشروط"[1]، والتاريخية عند المفكر اللبناني علي حرب "تعني أن للأحداث والممارسات، والخطابات أصلها الواقعي، وحيثياتها الزمنية، والمكانية، وشروطها المادية والدنيوية، كما تعني خضوع البنى والمؤسسات والمفاهيم للتطور والتغير أي قابليتها للتحويل، والصرف وإعادة التوظيف"[2].

وهو ما سعى أركون إليه من خلال اعتبار أن الوحي ظاهرة تاريخية تُفهم ضمن شروطها الزمكانية والثقافية والاجتماعية، ويهدف أركون من خلال القراءة التاريخية للنص الديني إلى قراءة النص القرآني قراءة تزامنية، حيث يقول في هذا الصدد: "إنما كل ما أسعى إليه هو محاولة فرض قراءة تاريخية للنص القرآني، قراءة تمتنع منذ الآن فصاعدا عن أية عملية إسقاط أيديولوجية على هذا النص. هذا هو هدفي الأساسي. أريد القيام بقراءة تزامنية للقرآن كما يقول علماء الألسنيات اليوم"[3]. وتكمن أهمية القراءة التاريخية في أنها تتيح تقديم قراءة موضوعية علمية تمكّن من حل الإشكال بين ما هو واقعي ومتعالي ومقدس، ونقد كل القراءات السابقة وكشف البعد الإيديولوجي لها، وزحزحة القناعات والمعتقدات اليقينية الثابتة التي أنتجت عقلا دوغمائيّا مغلقا، والعمل على إزالة كل ما علق به من رواسب الفكر الأسطوري وإزاحة الطبقة الإيديولوجية وربطه بالواقع حتى يصبح طيّعا للدراسة العلمية الموضوعية كبقية النصوص الأدبية.

ومن أجل تحقيق هذه القراءة اعتمد محمد أركون آلية الزحزحة والحفر الأركيولوجي كما طبّقها الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو في نقده للعقل الحداثي الغربي، حيث سعى أركون من خلالها إلى تعرية وخلخلة "الوظائف الإيديولوجية والتلاعبات المعنوية والإنقطاعات

(1) العمري، مرزوق. إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، ط1، منشورات الإختلاف، الجزائر، منشورات ضفاف، لبنان، 2012م، ص ص23-24.

(2) حرب، علي. نقد النص، ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005م، ص65.

(3) أركون، محمد. الفكر الإسلامي قراءة علميّة، مصدر سابق، ص213.

الثقافية والتناقضات العقليّة التي تساهم في نزع الشرعيّة عمّ كان متصوّرا ومعاشا طيلة قرون بمثابة أنه التعبير الموثوق عن الإرادة الإلهية المتجلية في الوحي"[1]، وفي هذا دعوة صريحة من أركون إلى إلغاء البعد والمصدر الإلهي للقرآن وإثبات بشرية الأحداث التي أنتجته في الواقع والثقافة، فهو نص ينتمي إلى الواقع والثقافة ولا يعدو إلا أن يكون نصا بشريا وخطابا تاريخيا مؤدلجا.

ففي سياق بحثه في تاريخية تشكّل النص القرآني يرى أركون أن "لفظ القرآن لا يصح أن يطلق حقيقة إلا على الرسالة الشفوية التي بلّغها الرسول إلى الجماعة التي عاصرته. أما ما جمع بعد وفاته في ترتيب مخصوص ودوّن بين دفتين فمن المعروف أن الصحابة أنفسهم لم يكونوا في البداية متفقين حول مشروعيّة هذا الجمع الذي لم يقم به النبي ولم يأمر به"[2]، حيث كان عبارة عن كلام أو مجموعة من العبارات الشفوية ثم دُوّن بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم في ظروف تاريخيّة غامضة أدت إلى تثبيته في النسخة الرسمية من المصحف. وهذا ما جعل أركون يميز بين لحظتين، اللحظة الشفهية ويدعوها بالخطاب الشفهي "وهذا الخطاب الشفهي رافق الممارسة التاريخية المحسوسة لفاعل إجتماعي يدعى محمد بن عبد الله. لقد رافق ممارسته التاريخيّة المتنوّعة الجوانب طيلة عشرين عاما"[3]، ولحظة التدوين أو النص المكتوب هي مرحلة جمع القرآن في مصحف واحد في عهد الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه، أطلق عليها أركون مصطلح "المدونة الرسمية المغلقة".

(1) أركون، محمد. الفكر الإسلامي قراءة علميّة، مصدر سابق، ص31.

(2) الشرفي، عبد المجيد. الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ط2، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2008م، ص49.

(3) أركون، محمد. قضايا في نقد العقل الديني، تر: هاشم صالح، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، د س، ص186.

يريد أركون من هذا التقسيم تبيان أن عمليّة الانتقال من الخطاب الشفهي إلى النص المكتوب صاحبها ضياع جزء من المعنى بفعل الحذف والتلاعبات وإتلاف بعض المخطوطات والصراع السياسي؛ أي أن الخطاب الشفهي الذي "تلفّظ به النبي طيلة عشرين سنة وفي ظروف متغيّرة ومختلفة وأمام جمهور محدد من البشر. لا يمكن أن نتوصل إلى معرفة هذه الحالة الأوليّة والطازجة للخطاب مهما حاولنا، فقد انتهت بوفاة أصحابها، لقد ضاعت إلى الأبد. ثم إن عمليّة الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة النص المكتوب والناجز تطرح مشاكل عديدة لا يفكر أحد فيها"[1]، وبهذا تحوّل القرآن إلى مصحف أو مدونة نصية رسمية مغلقة كما يدعوها أركون بفعل حراس الأرثوذكسية وبمباركة السلطة، ولهذا لابد من الإستنجاد بأدوات الحفر والتنقيب في طبقات التراث من أجل حل هذه المعضلة وكشف أسرارها المُغيّبة، ولا يتم ذلك حسب محمد أركون إلا من خلال نقد عملية التشكل الأولى للنص القرآني وذلك بمراعاة الوثائق التاريخية مهما كان مصدرها، وهذا يتطلب الرجوع إلى كل الوثائق التاريخية المتاحة، سواء كانت ذات أصل شيعي أم خارجي أم سني، من أجل تجنب كل حذف ثيولوجي لطرف ضد آخر، بالإضافة إلى "محاولة البحث عن وثائق أخرى ممكنة الوجود كوثائق البحر الميت التي اكتشفت مؤخرا. يفيدنا في ذلك أيضا سبر المكتبات الخاصة عند دروز سوريا أو إسماعيلية الهند أو زيدية اليمن أو علوية المغرب. يوجد هناك في تلك المكتبات القصية، وثائق نائمة، متمنّعة، مقفل عليها بالرتاج"[2].

إن هذا التمايز الذي أحدثه أركون بين القرآن كخطاب شفهي والقرآن كنص مكتوب هو محاولة أرخنة النص القرآني وأشكلته تاريخيا من خلال اعتباره ظاهرة تاريخيّة قابلة للممارسة النقديّة التي من شأنها أن تزعزع الثوابت والقناعات واليقينيّات التي حجبت

(1) أركون، محمد. قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص187.

(2) المصدر نفسه، ص ص290-291.

الحقائق التاريخيّة من خلال المقدس والمتعالي الذي يَحُول دون تحليله وتفكيكه، وعلى هذا الأساس اهتم أركون بتطبيق المناهج والآليات المعاصرة كلما دعت الحاجة إلى ذلك، يقول في هذا الصدد: "وهكذا نطبّق التحليل الألسني، والتحليل السيميائي الدلالي، والتحليل التاريخي، والتحليل الإجتماعي أو السوسيولوجي، والتحليل الأنتربولوجي، والتحليل الفلسفي. وعلى هذا النحو نحرّر المجال أو نفسح المجال لولادة فكر تأويلي جديد للظاهرة الدينيّة"[1]، وبتوسّله لهذه العدّة المنهجية يستطيع أن يجعل من النص الديني حقلا للممارسة النقديّة الحرة التي تنزع عنه هالة القداسة، أي تغيير وجهة النظر التي تعتبره نصا أزليّا ومتعاليا إلى كتاب عادي مادي ومحسوس.

(1) أركون، محمد. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر: هاشم صالح، ط2، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2005، ص70.

المبحث الأول: المقاربة الألسنية اللغوية في قراءة النص الديني

تحتل اللغة موقعا مركزيا في مشروع محمد أركون، استمدها من التطور الحاصل في المناهج الغربية الحديثة والمعاصرة ووظفها في قراءة النص الديني محاولا إثراء الحقل الدلالي القرآني وفق منظور حداثي جديد، ويتعلق الأمر بالقراءة الألسنيّة- السيميائية، "التي تهدف إلى فهم اللحظة اللغوية التي تبلور فيها النص القرآني من حيث مكوناتها ودورها في تشكل الدلالات الحافة والخفيّة، والتي تتضمّن آليتين أو منهجين هما: الألسني والسيميائي، الذي بدأ الاشتغال بهما في الفترة المتأخرة من القرن العشرين أي بعد استفادته من التطور الحاصل في مناهج النقد الأدبي، الذي عرف ازهارا كبيرا في النصف الثاني من القرن العشرين"[1]، هذا ونجد نجد أن محمد أركون في مقدمة كتابه "من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني" يدعو القارئ إلى التزود بالتكوين العلمي والإحاطة بالأرضية المفهومية للسانيات والسيميائيات وما يصاحبها من أُطر التفكير والنقد الإبستمولوجي من أجل إبراز الصفات اللسانية اللغوية وآلات العرض والاستقلال والإقناع والتبليغ والمقاصد المعنوية للخطاب النبوي*.

يعطي أركون أولوية وأهمية كبيرة للتحليل الألسني، فهو قد عايش التطور المنهجي والثورة المعرفية التي عرفتها المناهج اللغوية ولاسيما اللسانيات، ولهذا نجده يحفل بالكثير من أعلامها مثل ديسوسير، ياكبسون، بنفنيست، رولان بارت وغيرهم، بالإضافة إلى تأثره بالمصطلحات اللسانية والتي لا تكاد تخلو كتاباته منها، مثل: تزامنية، خطاب، نص، بنية، دلالة، وحدة نصية...الخ.

---

(1) حمادي، هواري، النص القرآني وآليات الفهم المعاصر، مرجع سابق، ص177.

* **الخطاب النبوي:** يطلق هذا المصطلح عند محمد أركون على النصوص المجموعة في كتب العهد القديم (أي: La Bible) والأناجيل والقرآن، كمفهوم يشير إلى البنية اللغوية والسيميائية للنصوص، لا إلى تعريفات وتأويلات لاهوتية عقائدية. (من كتاب: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص5) .

1- طبيعة اللغة الدينية عند محمد أركون:

مما أفرزته نتائج القراءتين الإيمانية والتاريخية الأنثروبولوجية عند محمد أركون أنهما تعانيان من ثغرات منهجية لعدم انسجامهما مع المناهج اللغوية الحديثة، ولهذا اتجه أركون نحو المناهج اللغوية الحديثة وحاول تطبيقها على النص الديني؛ فتوصل إلى أن النص الديني والقرآني على وجه الخصوص هو نص لغوي كغيره من النصوص البشرية الأخرى.

وقد ارتكز في بناء تصوره العام حول اللغة على مسلّمة مفادها أن "اللغة توافقيّة وليست توقيفيّة. وأن مصدرها اجتماعي بشري، وليس إلهي، وبالتالي فإن فهم اللغة العربية يكون من خلال تحليل بنيتها الداخليّة الخاصة، وربط ذلك بالواقع الاجتماعي، والتاريخي الذي تكونت فيه هذه اللغة. وإن النص القرآني بالتالي نص لغوي باللغة العربيّة، ومحكوم بآليات بنيتها، وفهمه يكون من خلال هذا الطرح، وليست لغة فوق التاريخ، ولا لغة فوق اللغات البشرية"[1].

وعليه فاللغة العربية عند محمد أركون كغيرها من اللغات وظيفتها تحقيق التواصل بين أفراد الجماعة، ولا فرق بين اللغات، أي لا تسمو لغة فوق أخرى، وهذه النظرة مستمدة من اللسانيات التي ترى أن جميع اللغات في مستوى واحد، فلا تفاضل بين اللغات لأنها تشترك في مهمة التواصل، ومن هذا المنطلق تكون اللغة العربية كغيرها من اللغات الآخرى خاضعة لأطر إجتماعيّة وثقافيّة، فهي نظام من العلامات والرموز الصوتية الاصطلاحية، وبتعبير دوسوسير أن اللغة هي "نظام من الإشارات التي تعبر عن الأفكار"[2]؛ أي مجموعة من الرموز والإشارات التي تعبر عن الأفكار بغرض التواصل،

(1) الطوالبة، محمد. المنظور التأويلي في أعمال محمد أركون، ط1، الآن ناشرون وموزعون، عمان، الأردن، 2016م، ص138.

(2) فردينان، دي سوسور. علم اللغة العام، مرجع سابق، ص 34.

وهي أيضا وسيلة لنقل الأفكار والمعارف في بيئة إجتماعية معينة داخل النسيج الإجتماعي الواحد.

وبما أن القرآن مكتوب باللسان العربي؛ أي بلغة بشرية طبيعية عادية فإنه محكوم بآليات بنيتها،"كونها نصوصا لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والإجتماعي"[1]، غير أن الخطاب القرآني عند محمد أركون يختلف عن باقي الخطابات الأخرى في اللغة العربية نظرا لتميّزه من عدة جوانب ولاسيما الأساليب النحوية والبلاغيّة والأسلوبيّة.

وقد توصل أركون إلى هذه النتيجة من خلال التمييز الذي أحدثه بفعل استخدام المنهج اللساني والذي فرّق من خلاله بين الخطاب القرآني والنص القرآني، معتبرا أن الخطاب القرآني الشفهي كلام الله المطلق الذي لا ينفذ ولا يمكن إستنفاذه، ويدعوه أركون بالوحي الذي يمتاز بلغة متعالية وذات قدرة هائلة على التعالي، وهو "غني جدا بالمعاني التي لا يمكن سبرها بشكل نهائي، من الصعب ضبطها وكشف كل أبعادها"[2]. أما النص القرآني هو المدوّن في المصحف وهو الكلام النسبي غير الثابت؛ أي الوحي باعتباره لغة الذي تجسد في كتاب قابل للفهم والتفسير، يقول أركون "فالخطاب القرآني مدعو "خطابا" لأنه لم يكن مكتوبا في البداية، وإنما كان كلاما شفهيّا أو عبارات لغوية شفهيّة تنبثق على هوى المناسبات والظروف المتغيّرة وقد استمر ذلك عشرين سنة"[3]، وفي هذا إشارة إلى وجود مستويين من الكلام، يتجلّى الأول في الكتاب السماوي وقد عبر عنه أركون باللوح

(1) أبو زيد، نصر حامد. النص السلطة الحقيقة، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1995م، ص92.

(2) أبي نادر، نايلة. القرآن بين اللفظ والمعنى في نص محمد أركون، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، الهرمنيوطيقا والمناهج الحديثة في تفسير النصوص الدينية (1) ، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العدد 53-54، 2013م-1434هـ، ص125.

(3) أركون، محمد. العلمنة والدين، الإسلام المسيحيّة الغرب، تر: هاشم صالح، ط3، دار الساقي، بيروت، 1996م، ص83.

المحفوظ، ويتجلى الثاني في الخطاب الجزئي الأرضي البشري الذي تم من خلال الرسول صلى الله عليه وسلم المعبر عنه بلغة بشرية وهي اللغة العربيّة، ويعدو بذلك النص القرآني الذي بين أيدينا في تصور محمد أركون "مجرّد نص تم إنتاجه وفقا لمقتضيات الثقافة التي تنتمي إليها لغته، ولا يمكن أن يفسّر إلاّ بالرجوع إلى هذا المجال الثقافي الخاص، بحيث ينزل من رتبة التعلّق بالمطلق إلى رتبة التعلّق بالنسبي"[1]، وكل هذا من بوادر أنسنة النص الديني (القرآن) من منطلق أن الوحي تأنسن عندما تجسّد في اللغة؛ أي محاولة جعل النصوص المقدّسة في منزلة النصوص البشريّة لأنها تجسدت في قالب لغوي لأنّ النصوص الدينية هي عبارة عن نصوص لغوية، وهذه اللغة قابلة للتحليل والتركيب والتأويل شأنها شأن النصوص الأدبية، "وبهذا يجعل أركون التجديد اللغوي شرطا للتجديد الديني كونه معطى تاريخيا ونفسيا وثقافيا متغيرا، كالذي شهدته المجتمعات الأوروبية التي لم تكن لتتحرر من سطوة الديانة المسيحية لو لم تغيّر العلاقة بين اللغة والدين لما نقلت رسالة المسيح بلغة غير اللغة التي بشّر بها. لأجل هذا، فإن انتقال المجتمعات الإسلامية إلى الحداثة لن يتم مادامت اللغة محافظة على امتيازها اللاهوتي"[2].

من هنا انصبّ اهتمام محمد أركون على دراسة لغة القرآن بالطريقة التي تُدرس بها بقية النصوص البشرية الأخرى؛ فعمد على إنزال القرآن من مرتبة التعالي والتقديس إلى نص عادي، يقول أركون في هذا الصدد: "النصوص الدينية الكبرى تنسينا أحيانا أنها نصوص لغوية. فمن كثرة قدسيتها وهيبتها التي تفرضها علينا، فإننا نتوهم أنها ليست

(1) طه، عبد الرحمن. روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المعرب، 2006م، ص180.

(2) غماري، نصيرة. المشروع الأركوني: نحو فكر تأويلي جديد للنص الديني أم نحو تقديس المنهج النقدي؟، مجلة المدونة، المجلد7، العدد2، ديسمبر، 2020م، ص479.

مؤلفة من حروف وألفاظ، وتراكيب وجمل كبقيّة النصوص"[1]، لأن القرآن يتميز بلغة متعالية وذات قدرة هائلة على التعالي والتي جعلت منه نصا متمايزا عن كل النصوص السابقة واللاحقة، لأن العقل المتحكم في هذه اللغة هو بالأساس عقل لغوي "يعتقد بقدسيّة نص ديني. ويعتقد أن اللغة علمها الله تعالى للإنسان بكل تفاصيلها، لذلك تكمن الحقيقة الكاملة فيها، وهو ما يعني الارتباط المباشر بين الدال والمدلول، وبالتالي هو عقل مغلق"[2]، ولهذا كان لزاما في نظر أركون أخذ المسافة النقدية من أجل تحييد هذه الشحنات اللغوية اللاهوتية التي جمّدت وأثقلت كاهل النص الديني.

كما توصل من خلال دراسته وتحليله للغة الدينيّة أنها لغة شعرية يحكمها ويوجهها المنطق الشعري أكثر من ارتباطها بالمنطق العقلاني، ويمكن القول أنها لغة تغذّي الخيال وتحرّك الوجدان" وتهز العاطفة أكثر مما تسجن أو تحجز القارئ في مقولات وتحديدات وقواعد عقلانيّة. لهذا فإن تلقيها يختلف فيما إذا اتبعنا طريق التعقل أو طريق العاطفة"[3]، وهذا يدل على أن لغة الخطاب القرآني هي لغة ميثيّة مرتبطة بالميثوث العجيب (العجيب المدهش) أكثر من ارتباطها بالعقل أو اللوغوس.

2- دور اللسانيات البنيوية في قراءة النص القرآني

يندرج المنهج اللساني عند محمد أركون ضمن مشروعه النقدي الواسع، ويعتبر من السباقين الأوائل في الثقافة العربية الذين تأثروا بالمنهج اللساني البنيوي ودافعوا عنه من أجل تطبيقه على النص القرآني.

(1) أركون، محمد. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر: هاشم صالح، ط2، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2005م، ص62.

(2) الحسن، مصطفى. الدين والنص والحقيقة قراءة تحليلية في فكر محمد أركون، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، 2012م، ص129.

(3) أركون، محمد. الفكر الإسلامي قراءة علميّة، مصدر سابق، ص207.

حيث كان لمنهجية الألسنيات التي شهدت حضورا قويا لأسماء بارزة من أمثال سوسير وجاكبسون وبنفنيست ورولان بارت وغيرهم، الأثر البالغ في مشروع أركون الفكري، والذي حاول من خلالها إعادة توجيه اللغة الدينية وفق متطلبات الحداثة أو ما بعد الحداثة – الذي ظهر بعد الستينات– بالمعنى الدقيق الذي يفضل أركون الإنتماء إليها (اللسانيات ما بعد البنيوية)، لاسيما وأنه يأخذ بعين الإعتبار تطور المناهج اللغوية اللسانية والسيميائية على وجه التحديد خصوصا في هذه الفترة، فهو يفرق بوضوح بين اللسانيات قبل الستينات وبعدها كالفرق بين العلوم التقليدية والعلوم الحديثة ليس على مستوى البرامج والمناهج والأهداف فقط بل يمثل تحولا كليا بمثابة طفرة نوعيّة أو معرفية كبرى أصابت العلامة، إلى درجة أنه لا يمكن إقامة أي حوار بين الباحثين في هذا الشأن.

وتعتبر اللسانيات لبنة أساسية تفرعت منها "السيميائيات (علم العلامات والرموز)، وعلم المعاني (السيمانتيك)، وعلم الدلالات والإشارات (السيميولوجيا)، إلخ. وكلها علوم متقاربة ومتداخلة"[1]، ويبدوا أن محمد أركون لا يُفضّل مدرسة لغوية على أخرى، متنبّها ومراعيا لمراحل تطورها وتشكّلها، ففي اعتقاده أن اللسانيات لازالت في طور التكوين، وهو ما يستدعي تكييفها وفقا لمتطلبات الموضوع المدروس، يقول أركون في هذا الصدد: "مهما يكن من أمر، فإننا نعلن قائلين منذ البداية بأننا لا نخضع لأي مدرسة ألسنية محددة دون غيرها، فنحن نرفض الاستبعادات والتحييدات الاعتباطية أو التعسفية التي تختار الألسنيات البنيوية بواسطتها نصوصها المتخذَة كعيّنات للدراسة"[2]، وهذا يعني أنه ينتقي ما يلائمه في موضوع بحثه من هذه المدارس على حسب ما تقتضيه طبيعة الموضوع.

(1) أركون، محمد. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص36. (جزء التعليقات لهاشم صالح) .

(2) أركون، محمد. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص113.

يحظى التحليل الألسني عند أركون بالأولوية المنهجية، ولهذا يرى أنه "أنه ينبغي علينا بشكل مطلق أن نستخدم علم الألسنيات بكل مصطلحاته الدقيقة كمنهجية أولى لتحليل الخطاب القرآني. ينبغي أن نبقى داخل حدود هذه المنهجية حتى نستنفذ كل إمكانياتها قبل أن ننتقل إلى مناهج أخرى، فالقرآن نص لغوي وينبغي علينا بالدرجة الأولى أن نطبق عليه منهجية علم اللغات والألسنيات. ينبغي إذا أن نتقيّد حرفيا بالمصطلحات الألسنية لتحليل الخطاب ولا ينبغي إطلاقا أن نقحم على التحليل الدقيق أي نوع من الأحكام اللاهوتية أو التفسيرية"[1]، إن محمد أركون يبدأ بالقراءة الألسنية أو اللغوية من أجل أن يبرز القيم اللغوية التي يتضمنها النص، ومعرفة كيفية اشتغال النص وكيف يمارس آلياته وكيف يولد آثارا للمعنى، ولهذا يرى أنه ينبغي أولا دراسة الكلام وليس اللغة؛ يقول أركون في هذا الصدد: "ينبغي العلم بأن القرآن هو عبارة عن كلام لم يحظ قط بالتحليل بصفته تلك، أي بصفته كلاما أو منطوقة نصيّة ذات مكانة ألسنيّة ولغوية محددة تماما"[2]، وهذا يدل على أن أركون يأخذ بعين الاعتبار الفرق بين اللغة والكلام، سائرا على خطى دوسوسير عندما ميّز بين اللغة والكلام، حيث يرى سوسير أن اللغة "نتاج اجتماعي لملكة الكلام، ومجموعة من المواضعات يتبناها الكيان الاجتماعي ليمكّن الأفراد من ممارسة هذه الملكة. وإذا أخذنا الكلام جملة بدا لنا متعدد الأشكال متباين المقومات موزّعا في الآن نفسه بين ميادين متعددة بما فيها الفيزيائي والفيزيولوجي والنفسي، منتميا في الآن نفسه إلى ما هو فردي وإلى ما هو اجتماعي. ولا يتسنّى لنا ترتيبه ضمن أي قسم من أقسام الظواهر البشرية لأننا لا نستطيع أن نستخرج وحدته"[3]، يقول هاشم صالح

(1) أركون، محمد. التشكيل البشري للإسلام، تر: هاشم صالح، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2013م، ص ص159-160.

(2) أركون، محمد. التشكيل البشري للإسلام، المصدر نفسه، ص160.

(3) دي سوسير، فرديناند. دروس في الألسنيّة العامة، تعريب: صالح القرمادي- محمد الشاوش- محمد عجينة، د ط، الدار العربية للكتاب، 1985م، ص29.

معلقا وموضحا هذه النظرة الأركونية قائلا: "يستخدم أركون الكلام هنا بالمعنى الاصطلاحي الذي اخترعه سوسور وفرّقه عن اللغة. فاللغة بحسب سوسور هي نظام متكامل عن العلامات والكلمات التي تتجاوز الفرد وتفرض نفسها على الجميع. ولذا ينبغي دراستها بحالها ولحالها من أجل اكتشاف علاقاتها الداخليّة وبنيتها... أما الكلام فهو فردي بطبيعته، ذلك أن الفرد هو الذي يخلقه اعتمادا على نظام اللغة بالطبع وبنيتها القواعدية ولكنه يخلع عليه مسحته الشخصيّة وأسلوبه الذي يميزه عن غيره"[1].

لقد استلهم محمد أركون اللسانيات البنيوية من العالم اللغوي السويسري فيردنان دوسوسير –كما ذكرنا سابقا– الذي يرى أن اللغة هي شكل وليست مضمونا ولا جوهرا تكتسب كل كلمة دلالتها بحسب وضعها وتفاعلها مع الكلمات الأخرى، ومن منطلق هذا يسعى أركون إلى تأسيس منهجية ألسنية بنيوية ترتكز على النص كنسق أو بنية مغلقة؛ أي "النص ككل على أساس أنه نظام من العلاقات اللغوية الداخلية المترابطة، فالمعنى يكمن في هذه العلاقات نفسها لا في الوحدات اللغوية المصغرة المعزولة عن بعضها بعضا داخل كليانية النص. وإذا ما اكتشفنا كل العلاقات اللغوية الداخليّة التي تشكل النص القرآني، فإننا نكتشف أيضا بنية اللغة العربية والديناميكيّة الخاصة بها، ليس ذلك فقط، إنما نكتشف أيضا نمطا فكريا وشعوريّا معيّنا سوف يلعب دورا كبيرا في تشكيل التاريخ الحي المعاش للوعي الإسلامي"[2]، ولتحقيق ذلك يسعى أركون إلى دراسة النص القرآني دراسة آنيّة تزامنية من أجل العودة إلى الوراء والحفر في طبقات معنى النص والمفردات للوصول إلى معناها السائد في عصرها وذلك من خلال منهجية الاستكشاف الألسني التزامني للخطاب القرآني والذي يهدف من خلالها إلى ربط كل كلمة بمعناها الذي كانت تتخذه أثناء بعثة النبي صلى الله عليه وسلم، أي أثناء القرن السابع ميلادي،

(1) أركون، محمد. الفكر الإسلامي قراءة علميّة، مصدر سابق، ص231.

(2) أركون، محمد. قراءات في القرآن، تر: هاشم صالح، ط1، دار الساقي، بيروت، لبنان، 2017م، ص89.

ولهذا يرى أركون أنه ينبغي قراءة القرآن قراءة تزامنيّة في عصره؛ أي ينبغي التموضع في عصره وأن ننسى عصرنا تماما لكي نفهمه على حقيقته. كما يلجأ أيضا إلى التطورية اللغوية للكشف عن كل المعاني التي تطرأ على معنى النص من عصر إلى عصر، وذلك من خلال التعامل مع معجم القرآن كنظام ثابت وسكوني ومقارنته بالأنظمة التي ظهرت فيما بعد، واللافت للنظر أن هذان المصطلحان "تزامني– تطوري" اللذان يوظفهما أركون مستمدان من علم اللغة الحديث عند فرديناند دي سوسير ويعنيان: دراسة اللغة دراسة سكونية تزامنية في مرحلة أو لحظة معيّنة، أما الدراسة التاريخيّة التعاقبيّة فهي دراسة وصفيّة للغة وتطورها عبر التاريخ، ويقرر دوسوسير "أنه لا يمكن أن تدرس اللغة دراسة علميّة إلا في مرحلة معيّنة؛ ذلك أن الإنسان يستطيع أن يضع قواعد لغته ويستخرج قوانينها وسننها، دون أن يكون في حاجة إلى معرفة تاريخها"[1].

وتجدر الإشارة إلى أن محمد أركون يرتكز ويعوّل كثيرا على التحليل الألسني التزامني باعتباره منهجيّة تحّرر المسلمين من الاستلاب اللاهوتي، وتجنّبنا من خطر الوقوع في المغالطة التاريخية والقراءة الإسقاطية التي سادت واكتفت بها الدراسات الإسلامية الكلاسيكية في العصور الغابرة، فهي منهجية تتيح التموضع والانخراط داخل النص من أجل اكتشاف المادة اللغوية للنص الديني، يقول أركون: "ومعلوم أن علماء الألسنيات يميّزون دائما بين المعنى التزامني للغة في لحظة معينة من لحظات الماضي والمتغيرات أو التطورات التي طرأت على معاني الألفاظ بمرور الزمن وتعاقب العصور. ينبغي العلم بأن المسلم يقرأ القرآن وكأنه كتب باللغة العربية المعاصرة، لا باللغة العربية القديمة التي تعود إلى ألف وأربعمائة سنة إلى الوراء. هل اللغة العربية في القرن السابع الميلادي هي ذاتها اللغة العربية في القرن العشرين أو الحادي والعشرين؟ أين هو الوعي التاريخي عند

(1) الصبيحي، محمد الأخضر. مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2008م، ص40.

المسلمين؟ إنه ضعيف جدا بل ومعدوم تماما تقريبا، وبالتالي فلا يمكن أن يفهموا القرآن على حقيقته"[1].

من خلال ذلك سعى محمد أركون إلى استثمار الدراسات اللغوية الحديثة في دراسة لغة النص الديني، حيث توصل إلى أن اللغة الدينيّة ليست لغة عادية كبقيّة اللغات، فهي مختلفة عن اللغة الأدبية والروائيّة، لأنها لغة مرتبطة بالشعائر والطقوس والعبادات فهي تتجاوز لغة التوصيل، والمقصود باللغة الدينيّة عند أركون تلك التظاهرات والصياغات المعبّرة للروح الدينيّة: من حركات وكلام وشعائر ثم فيما بعد من كتابة، التي تترجم الروح بوساطتها علاقتها المطلقة بالمطلق الذي تعيشه وتخون هذه العلاقة أيضا. ومنه فإن اللغة الدينيّة حسب أركون تختلف عن اللغة العادية على اعتبار أن اللغة الدينيّة ليست لغة توصيل عادية، فهي تختلف عن اللغة الأدبية، "لأن اللغة الدينيّة سواء كانت لغة القرآن أم التوراة أم الأناجيل هي لغة طقسيّة شعائريّة، بمعنى أن المؤمن لا يعبر بالكلمات فقط وإنما أيضا بالطقوس والشعائر"[2]، والدليل على ذلك في تصور أركون أنه "عندما يصلي شخص ما بلغة دينيّة معيّنة، سواء كانت لغة القرآن أم التوراة أم الإنجيل أم أية لغة أخرى، فإنه لا يعبر بواسطة الكلمات التي يلفظها بقدر ما يعبّر بواسطة الطقوس والشعائر التي تخلق مجموعة من الحقائق الدالة، والتي لا يمكن للدارس المحلل أن يتجاهلها إذا ما أراد أن يأخذ بعين الاعتبار كل مستويات الدلالة والمعنى الخاصة باللغة الدينيّة"[3].

وعلى هذا الأساس يمكننا القول أن القرآن يتميز بخصائص أدبية منحته تفرّدا أدبيّا وسموّا بلاغيا جعلته يتمايز عن بقيّة النصوص البشريّة الأدبية ليؤسس لغة خاصة به، ومن منطلق هذا فإن القرآن بحاجة إلى علم لغة خاص (اللسانيات، السيميائيات) من أجل

(1) أركون، محمد. التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص161.

(2) كيحل، مصطفى. الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ط1، منشورات الإختلاف (الجزائر) ، دار الأمان (الرباط) ، 2011م، ص312.

(3) أركون، محمد. الفكر الإسلامي قراءة علميّة، مصدر سابق، ص231

تحليل هذه اللغة وتطويعها، ولهذا نجد أركون يدعو إلى ضرورة إدخال علم اللغة من أجل فتح مجالات جديدة للتفسير والتفكير ليس على قضايا اللغة فقط وإنما في الثقافة العربية والإسلامية بشكل عام.

إن مناهج التحليل الألسني كما يصفها أركون المطبقة اليوم على النصوص العادية غير مطابقة فيما يخص النصوص الدينيّة، فاللغة الدينية في المعجم اللاهوتي هي لغة مخاطبة الوجدان ودغدغة المشاعر وتجييش العواطف والأحاسيس، ومن أجل ذلك فهي تتوسل بالمجاز والرمز والكناية والاستعارة.

لهذا ينبغي القول أن اللغة الدينية تتميز بخصوصيّة، ومن أجل البحث في هذه الخصوصية ينبغي الانطلاق من مسلمة أن اللغة تمتلك القدرة على تحويل الآني والتاريخي والنسبي إلى المطلق بفعل اللغة المجازية، ولهذا نجد أركون يهتم كثيرا في قراءته للنص القرآني باللغة المجازية والرمزية وكيفية اشتغالها في الدراسات الكلاسيكية، حيث توصل إلى أن "اللغة المجازية للقرآن التاريخي والاجتماعي تتسم بالتسامي إلى مجال المطلق، ثم تعيد توليد التسامي وتضفيه على التاريخي والاجتماعي في كل مرحلة"[1]، حيث أن المجاز في التفسير التقليدي وحتى في الدراسات الفيلولوجية الاستشراقية حسب محمد أركون لا تزال قاصرة ابستيمولوجيا، لأنه "لا يزال محصورا بالتحديد التقليدي للمجاز بصفته مجرد وسيلة بلاغيّة هدفها تحلية الأسلوب أو تجميله. وهذا التفسير يأخذ كلمات القرآن على حرفيتها وبحسب المعنى القاموسي. ولا يأخذ بعين الاعتبار الدلالات الحافة أو المحيطة (أي ظلال المعاني) عندما يفسّر القرآن"[2]، وعليه فإن هذين الدراستين لا تواكبان المناهج اللغوية الحديثة، كونهما لا تزالان تعانيان من

(1) أبو زيد، نصر حامد. الخطاب والتأويل، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2008م، ص ص117-118.

(2) أركون، محمد. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص32.

ثغرات؛ بل غارقتان في دائرة اللامفكر فيه، ولهذا راح محمد أركون يؤسس نظرته الحداثية حول المجاز والتي "لا ترسم حدودا قاطعة بين الواقعي والمجازي، وإنما تلح على الدور المحوري الذي يلعبه المجاز في توليد الساحة المعنوية لكل خطاب وتشكيله"[1]، وهذا يعني أن نظرية أركون حول المجاز تقوم على مراعاة وعدم إغفال المجاز كحقيقة لا يمكن إنكارها في اللغة العربية، وبالتالي فإن الخطاب القرآني هو خطاب مجازي مفتوحا على مختلف المعاني؛ أي أنه يتميز بخاصيّة أساسية وهي نفي المعنى المباشر والحقيقي لظاهر الآيات القرآنية.

في هذا الإطار يقترح محمد أركون قراءة ألسنية جديدة، حاول من خلالها إبراز القيم اللغوية للنص القرآني منفتحة على روح النقد والبحث، لأن التحليل الألسني يمثل نقطة انطلاق ضرورية قبل الغوص في أعماق معاني النص، وعليه فإن قيمة القراءة الألسنيّة عند أركون "لا تضاهى من حيث التقشّف والدقة والصرامة. فهي تجبرنا على أن نظل محصورين داخل الحدود الصارمة للإمكانيات التعبيريّة للغة، مع استبعاد كل المفترضات الصريحة والضمنيّة، هذه المفترضات أو المسلّمات التي تضفيها أو تخلعها كل قراءة على النص"[2]، وهذا يعني أن محمد أركون يرتكز على النص التأسيسي (القرآن) في تحليل الخطاب القرآني ويلغي القراءة عن طريق الواسطة التي ساهمت في تأسيس خطاب دوغمائي مغلق، ولعل هذا ما يبرر تطبيق محمد أركون للمنهجيّة "الألسنيّة في دراسة النص القرآني، تفاديا للدخول في البعد القدسي الشعائري للنص من دون معرفة لغوية كافية به، لأن المقاربة اللغوية تكشف عن المعنى داخل النص وفق ما يقتضيه الفهم البشري، بحيث

(1) أركون، محمد. من فيصل التفرقة إلى فصل المقال (أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟) ، تر: هاشم صالح، ط2، دار الساقي، بيروت، لبنان، 1995م، ص89 (بتصرف شخصي)

(2) المصدر نفسه، ص112.

لا يطغى الطابع القدسي للنص على الطابع اللغوي، لأن البعد اللغوي أو الألسني يدعم المعنى اللاهوتي ويكشف عن حقيقته وعلاقته بالتاريخ"[1].

3- العلاقة بين اللغة والفكر

في إجابة عن سؤال طرح على محمد أركون حول ما إذا كانت اللغة تؤثر على الفكر؟ رد قائلا: "في داخل كل لغة بشرية معينة تتبلور وتترسّخ أشكال من التعبير والصياغات اللغوية. وهذه الأشكال والصياغات اللغوية ما إن تتكرر وتترسخ عن طريق التعليم المدرسي أو الاستخدام اليومي من قبل أبناء اللغة الواحدة حتى تؤدي في النهاية إلى خلق إطار للمارسة الفكر مرتبطة ارتباطا وثيقا بصيغ التعبير هذه فلا يخرج عنها"[2]، وهذا يعني أن العلاقة بين اللغة والفكر هي علاقة تأثير متبادل، فإذا اتسعت اللغة اتسع الفكر وإذا ضاقت اللغة ضاق الفكر، ويضرب لنا أركون مثالا حول اللغة العربية في المرحلة الممتدة من القرن الحادي عشر إلى القرن التاسع عشر ميلادي، حيث أصاب اللغة العربية والفكر في هذه الفترة نوعا من الجمود والتصلّب، والسبب هو استبعاد الفكر الفلسفي والعلمي من الساحة اللغوية العربية، واحتلال التعبير الديني الساحة اللغوية والثقافية، والكلام نفسه ينطبق على المسلمين غير الناطقين باللغة العربية كالأتراك والفرس، والنتيجة التي ترتبت عن هذا التشنّج هو "صعوبة التفكير في الكثير من المفاهيم والأفكار والنظريات الحديثة، فيما يخص علم اجتماع الأديان، وعلم الأديان المقارن والأنتروبولوجيا الدينيّة، إلخ...وذلك لأن اللغات الإسلامية قد نامت طويلا عن الفكر وعندما استيقظت في القرن التاسع عشر وجدت أن الفكر قد قطع مسافات طويلة في اللغات الأجنبيّة الحديثة: كالفرنسية والإنكليزية والألمانية على وجه الخصوص، ونتج عن

(1) رفاس، نورالدين. 2015- 2016م، إشكالية التأويل في النص القرآني، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، جامعة مصطفى اسطمبولي معسكر، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية، ص127.

(2) أركون، محمد. الإسلام والحداثة، ترجمة هاشم صالح، مجلة التبيين، العدد 2-3، 1990م، ص ص211-212. موقع المقال على شبكة الأنترنيت: https://archive.alsharekh.org/Articles/44/12460/244530

ذلك أيضا أننا لا نجد مقابلات عربية لمصطلحات أساسية كثيرة لا بد منها من أجل التفكير في المشاكل والظواهر المطروحة على مجتمعاتنا اليوم"[1]، وهذا يدل على حجم القصور والجمود الذي أصاب اللغة العربية في الصميم في هذه الفترة، وهي التي كانت في العصر الكلاسيكي قبل ذلك منارة للإبداع والفكر المنفتح الذي تقبّل فلسفة الإغريق وعلومهم واستوعبها، وهو ما ظهر على مستوى الترجمة أو التأصيل لأفكار جديدة. ومن أجل "إعادة التفكير في الإسلام من خلال اللغة العربية وبواسطة اللغة العربية يتطلب منا تنظيف اللغة ومفرداتها من كل المعاني الحافة المحيطة التلبدية لكي تصبح قابلة للاستخدام وتشكيل الفكر الحديث"[2].

ومن أجل إعادة الفكر العربي والإسلامي عموما إلى الواجهة لابد من اختراق الفضاء الدوغمائي المنغلق الذي أطرته التجربة التاريخية الطويلة بفعل تكرارات العلاقات بين اللغة والفكر داخل الثقافة الإسلامية بواسطة مقولات أرثوذكسية، ولهذا لابد من اعتماد الترجمة كوسيلة للقضاء على التصلب العقلي والجمود اللغوي والفكري من أجل الا نفتاح على لغات أخرى، فاللغات "كالنباتات تتجمّد وتختنق إذا ما منع عنها الضياء، والنور، ضياء الداخل والخارج والانفتاح على التجربة والعالم"[3]، ويفسر أركون عدم استخدامه اللغة العربية في مجال الدراسة النقدية بسبب الاستخدام المعيّن للغة أطلق عليه مصطلح "اللغة الأرثيذكسية". فمثلا يتحاشى أركون استخدام مصطلح "السُنّة" في دراساته النقدية لما يحمل من دلالة إيجابية لدى السامع؛ أي أن المسلم المعاصر إذا سمع كلمة السنة يتبادر إلى ذهنه (أهل السنة والجماعة)، ونفس الأمر عند الشيعة والخوارج وغيرهم من الفرق الأخرى، وكل واحد منها تعتبر نفسها سنة صحيحة، ولهذا يفضل أركون استخدام

(1) أركون، محمد. الإسلام والحداثة، مصدر سابق، ص212.

(2) المصدر نفسه، ص214

(3) المصدر نفسه، ص213.

المصطلح الفرنسي (La Tradition) الذي يعني في اللغة العربية المعاصرة (التراث)، من أجل التخلص من الشحنة الدينية لمصطلح (السُنّة)، إذن مهمة أركون هي تشريح التراث والكشف عن الجوانب السلبية والإيجابية فيه، لأن النقد ليس التركيز على الجوانب السلبية فقط، وإنما إبراز الجوانب الإيجابية أيضا، يقول أركون: "لم نعد نستطيع الاكتفاء بالتركيز على الجوانب الإيجابية من التراث كما تفعل بشكل مكرور وممل البرامج المدرسيّة والجامعيّة في البلدان العربية والإسلامية، وإنما ينبغي على الفكر النقدي أن يكشف عن نقاط الضعف والقصور والسلب وخصوصا عندما يجمد التراث في عصور لاحقة ويصبح فعلا حجر عثرة في طريق التطور والتقدم"[1].

يعيد محمد أركون طرح العلاقة بين اللغة والفكر من منظور حداثي، حيث يرى أنه لا وجود للغة خارج إطار الزمان والمكان، لأن الألفاظ تتغير مدلولاتها ومعانيها وتتأثر أيضا بزمن التكلم وطبيعة المتكلم، وعليه فإن دراسة النصوص الدينية ولا سيما النص القرآني لا تتم إلا ضمن العلاقة الدائرية التفاعلية بين اللغة والفكر والتاريخ؛ ذلك أن الحداثة "قلبت رأسا على عقب هذه التحديات عن طريق إدخال أفكار من نوع: إن اللغة هي نظام من العلامات، أو الخطاب الديني مشكل كليا من بنية مجازية أو أسطورية، فإن جميع القواعد والمجريات وأطر إنتاج المعنى ونشره وخلع المشروعية عليه قد فقدت صحتها وصلاحيتها. وأصبحت ذاكرة الأمة المفسّرة متجاوزة من قبل هذه الاستراتيجيات المعرفية الجديدة"[2]، وبهذا يقلب أركون المفاهيم التقليدية للنص الديني ويدعو إلى تجاوزها لأنها قيلت في ظروف مغايرة لظروف العصر الحالي، فما فهمه السابقون واستنبطوه من نصوص دينية يختلف عن فهمنا الحالي لأن واقعنا ليس نسخة طبق

(1) أركون، محمد. الإسلام والحداثة، المصدر نفسه، ص214.

(2) أركون، محمد. الفكر الأصولي واستحالة التأصيل (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي) ، تر: هاشم صالح، ط1، دار الساقي، بيروت، لبنان، 1999م، ص ص 283-284.

الأصل للماضي؛ فالزمن مختلف والظروف مختلفة أيضا وهذا ما يجعل الدلالة اللغوية تتغير من عصر لآخر، "ويرى أن العصر متى اختلفت مفرداته اختلف فكره فتغيرت "الآنية" لتحل "آنية" أخرى محلها. ولذلك تعتبر الدراسة التي تجمع بين "آنيتين" فأكثر دراسة "زمانية"، وهذا ما جعل أركون يقر بأنه لا يمكن دراسة مرحلة فكرية ما إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار وضع اللغة وطريقة التعبير السائدة آنذاك"[1].

وعلى هذا الأساس وانطلاقا من فكرته السابقة بأن اللغة توافقيّة وليست توقيفيّة مصدرها المجتمع، قابلة للتطور فإن المعنى يتعدد ويختلف باختلاف الزمان والمكان؛ فالمعنى هو فعل اجتماعي لأنه مُتأصّل في اللغة باعتبارها أداة التواصل، والإنسان "هو صاحب الولاية على الكون والمعنى، وهو بذلك ينسجم في موقفه مع فتجنشتين، ويلتقي معه في أهدافه المعرفية، وذلك بالبحث عن تأسيس عالم المعنى، والفكر، والخطاب على المشروع البشري بما فيه من خصائص، وحدود معينة لأحوال وجودنا. وهكذا فإن عالم المعنى الذي نوجد فيه لم يعد معطى مستقلا، وإنما هو عالم يوجد ويعرف من خلال التعاملات القائمة بين البشر"[2]. وبالتالي إمكانية "فتح باب التأويل لإعطاء المتلقي دورا أساسيا في عمليات الفهم وفق الظرف المكاني، والاجتماعي، والتاريخي. وكذلك إعادة إنتاج فقه يخدم الحياة المعاصرة للمسلمين، ويعتمد على آثار معنى تنسجم مع المعطيات المعاشة، وإلغاء مقولة صلاحية الفهم الأول أو الأصيل لمختلف العصور، لأن ذلك يخرج الفكر من إطار الفهم التاريخي، ويقيّد اللغة ضمن إطار دوغمائي جامد"[3].

(1) الفجّاري، مختار. نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2005م، ص ص57-58.

(2) الطوالبة، محمد. المنظور التأويلي في أعمال محمد أركون، مرجع سابق، ص176.

(3) المرجع نفسه، ص150.

4- المقاربة اللسانية بين الخطاب والنص:

يميز محمد أركون بين الخطاب والنص معتمدا في ذلك على اللسانيات التي تميّز بين الملفوظ والمكتوب، حيث يرى أركون أن من أهم المكتسبات هو التمييز الذي تقيمه الألسنيّات بين النص الشفهي والنص المكتوب، فالقرآن من الناحية الألسنية أو اللغوية هو عبارة عن مدونة منتهية ومفتوحة من العبارات أو المنطوقات المكتوبة، ولهذا فعلم اللسانيات يكشف "عن قارة مهمة من التراث الشفهي لا تزال مستبعدة ومهمّشة. فالعقل الإسلامي بدأ مسيرته مع المُقال وليس مع المكتوب. لذلك نجد مفكرنا يركز في أبحاثه على الممارسات الفكرية وعلاقتها بالوضع اللغوي المكتوب والشفهي"[1]. ولهذا فرّق بين الخطاب القرآني والنص القرآني ضمن مستويين متمايزين:

المستوى الأول هو مستوى التلفظ الأولي الشفهي للعبارات اللغوية القرآنية من قبل النبي صلى الله عليه وسلم، وهذه المرحلة تعبر عن انخراط النبي داخل مجتمعه (مكة والمدينة)، أي أن القرآن كان خطابا "خطاب قرآني" وهذا الاستخدام لكلمة خطاب يشير إلى أن القرآن لم يكن مكتوبا في البداية، وإنما كان عبارة عن كلام شفهي أو عبارات تلفّظ بها النبي صلى الله عليه وسلم، وهذه العبارات "تجسّدت في إطار لغة بشرية، لها مصطلحاتها وقواعدها الخاصة بها، لذلك يجد أركون أن هذه العبارات قد تفاعلت مع التاريخ الأرضي الواقعي المحسوس. ويشير في هذا الصدد إلى أن التواصل اللغوي كان في البداية شفهيا، سواء في المسيحية أم في الإسلام. فهو يرى أنه في كلتا الحالتين، كان هناك رجل يتكلم لغة بشرية محددة، ورجال آخرون يستمعون إليه ويتفاعلون معه. فحفظوا ما سمعوه ونقلوه إلى الذين من بعدهم"[2]، ونفس الرؤية نجدها عند سعيد ناشيد عندما

(1) أبي نادر، نايلة. التراث والمنهج بين أركون والجابري، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، 2008م، ص143.

(2) المرجع نفسه، نفس الصفحة.

تحدث عن الخطاب القرآني، حيث ميز بين ثلاث مستويات: "أولا، الوحي الرباني، وهو عبارة عن صور وحيانية « فيها غموض» يستشعرها الرسول ويحاول التعبير عنها انطلاقا من ثقافته ولغته وبيئته؛ ثانيا، القرآن المحمدي، وهو عبارة عن آيات شفهية في الغالب متفرقة في الصدور وبعض الأدوات، بما فيها الآيات التي يفترض أو يحتمل أنها نُسخت أو ربما يعتقد أنه نُسيت...؛ ثالثا، المصحف العثماني وهو الذي اتخذ شكل نص رسمي، جمعه ورتبه وشكّله ونوّنه ونقّطه المسلمون بعد وفاة الرسول، وعبر مسار استغرق عشرات السنين"[1].

هذا ويُدعّم أركون حُجية الفرق بين الخطاب والنص من خلال تتبعه وتفكيكه للفظ "القرآن"، حيث يرى أن معنى كلمة قرآن في العربية تعود إلى المصدر "قَرَأَ"، "وفي القرآن نفسه نجد أن جذر المادة قَرَأَ يدل بالأحرى على معنى التلاوة"[2] والتلفظ الشفهي وليس الكتابة، على اعتبار أن اللحظة الأولى للخطاب القرآني كانت بعبارات شفهيّة معبرة عن اللحظة التاريخية السائدة في الثقافة الإسلامية باعتبارها ثقافة شفاهية في مجملها لأن المجتمع لم يكن يكتب إلا في حالات قليلة ونادرة، ولهذا يفضل محمد أركون استعمال مصطلح "الخطاب القرآني" لأنه متناسب مع التلاوة التي أمر الله بها نبيه محمد صلى الله عليه وسلم التقيد بها عند التلفظ بالآيات، حيث يقول في هذا الصدد "أفضّل التحدث شخصيّا عن الخطاب القرآني وليس النص القرآني، عندما أصف المرحلة الأوليّة للتلفظ (أو التنصيص) من قبل النبي. ذلك أن مرحلة الكتابة (أي كتابة الخطاب القرآني) قد جاءت فيما بعد في ظل الخليفة عثمان. ولا ريب في أن التمييز بين مفهومي الخطاب/والنص يتخذ أهمية أكبر على ضوء الألسنيّات الحديثة"[3].

(1) ناشيد، سعيد. الحداثة والقرآن، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر، 2015م، ص19.

(2) أركون، محمد. الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، د ط، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د س، ص73.

(3) أركون، محمد. الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص73.

أما المستوى الثاني وهو مستوى النص المكتوب (النص القرآني) وهي مرحلة تشكّل المصحف، أي تثبيت الخطاب الشفهي في نص مكتوب مادي ملموس، حيث "تتطابق مشكلة الكتابة مع مشكلة تثبيت الخطاب في حامل خارجي، سواء أكان الحجر، أو البردي، أو الورق، أو كل ما يختلف عن الصوت البشري. وهذا السطر أو التسطير inscription، الذي يحل محل التعبير الصوت أو التعبير بالأسارير أو الإيماءات، هو نفسه إنجاز ثقافي هائل. إذ يختفي فيه الواقع البشري. وتنوب عنه الآن علامات مادية في نقل الرسالة. وهو إنجاز ثقافي يعنى بطبيعة الخطاب الوقائعية أولا، ثم بالمعنى تاليا. فلأن الخطاب وحده يوجد في لحظة زمنيّة وحاضرة من الخطاب، فقد يفلت كلاما ويثبت كتابة"[1]، وتمثل الصياغة المكتوبة والرسمية للوحي من قبل السلطة التي جعلته أداة تتحكم به في المجتمع المرجع الصحيح والملاذ الوحيد للمسلمين، ويرى أركون أنه هذه الخطوة تمثل بداية تشكّل الأرثوذكسية الدينيّة التي لا تقبل النقاش والتشكيك في صحة المصحف، رافضة بذلك كل محاولة نقدية من شأنها زعزعة اليقينيات والثوابت.

وكنتيجة لما سبق من التمييز الذي أحدثه محمد أركون بين الخطاب القرآني والنص القرآني استخلص وجود ظاهرتين متمايزتين أطلق عليهما مصطلح الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية، أما الظاهرة القرآنية فهي الموافقة للخطاب القرآني وتمثل المرحلة الشفهية، أو "التجلي التاريخي لخطاب شفهي، في زمان ومكان محددين تماما"[2]، أما الظاهرة الإسلامية فهي التي توافق النص القرآني ومجموع التفاسير الكلاسيكية المتولدة منه كتفسير الطبري وغيره. والهدف من هذه التفرقة هو التمييز بوضوح بين كلام الله المطلق وبين التفاسير المتولّدة عن النص التأسيسي الأول (القرآن).

(1) ريكور، بول. نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، 2006م، ص57.

(2) أركون، محمد. قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص186.

5- قراءة ألسنية لغوية لسورة الفاتحة:

يسعى محمد أركون من خلال اللسانيات إلى تأسيس لغة دينية جديدة حاول التعبير عنها من خلال قراءته لسورة الفاتحة وبعض السورة والآيات المتفرقة من القرآن الكريم محاولا الكشف عن العلامات اللغوية وتجاوز الفهم الكلاسيكي بعيدا عن كل قراءة تبجيلية تقديسيّة، إن القراءة الألسنية تكمن أهميتها في نظر أركون كونها "تجبرنا على أن نبقى محصورين داخل الحدود الصارمة للإمكانات التعبيرية للغة مع استبعاد كل الأحكام المسبقة الصريحة والضمنية التي تخلعها كل قراءة على النص وتقريبا بنحو لا واع. رغم ذلك، سوف نرى كيف أن نصا مهما ومتميزا كالفاتحة يمكن أن يجبرنا على فتح القراءة الألسنيّة على مصراعيها، أي بطريقة واسعة لا محدودة "[1].

لقد حدد أركون من خلال كتابيه "من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني" و"قراءات في القرآن" مساره في قراءة سورة الفاتحة من خلال ثلاث مراحل هي:

1- تحديد الشيء الذي سنقرؤه.

2- تنفيذ القراءة المعيّنة، أو اللحظة الألسنيّة اللغوية.

3- تأمل العلاقة النقدية.

أ- تحديد الشيئ الذي سنقرؤه

يشير أركون في البداية من خلال المرحلة الأولى أن النص المراد قراءته قصير نسبيّا وهو مقتطف من نص أكبر وأكثر اتساعا والذي يمثل القرآن، ثم يأتي على تعريف القرآن من الناحية اللغوية الألسنية واصفا إياه بأنه "مدونة نصية مغلقة ومفتوحة في آن معا. إنها مدونة مشكلة من العبارات اللفظية أو المنطوقات المكتوبة باللغة العربية، وهي مدونة نصية لا يمكن أن نتوصل إليها إلا من النص الذي ثبت حرفيا أو كتابيا بعد القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. وكلية النص المثبت على هذا النحو كانت قد عوملت

(1) أركون، محمد. قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص150.

بصفتها كتابا واحدا أو مؤلفا ناجزا"[1]، وهذا التعريف يوحي لنا أن محمد أركون يتعامل مع القرآن بوصفه نصا لغويّا شأنه شأن النصوص اللغوية الأخرى، بحيث "نلاحظ كيف أن أركون يستعمل المعجميّة أو المصطلحيّة الألسنيّة عندما يعرف القرآن بأنه مدونة CORPUS وعندما يحدد السور بأنها منطوقات، مثله في ذلك مثل أي نص لغوي آخر، لأن غرضه هو دراسة النص القرآني في ماديته اللغوية، ولذلك فإنه يشدد على كلمات مثل مدونة وعملا كاملا ومنطوقات...إلخ"[2].

وبعد هذا التعريف للقرآن شرع في تقديم إضاءات وشروحات حول هذه المدونة التي تتميز بعدة خصائص أتى على ذكرها في النقاط التالية:

1- يعتبر أركون القرآن في المصطلح اللساني أنه "مدونة متجانسة وليس مدونة-عينة مشكلة من عناصر لا رابط بينها أو مقتطعة إعتباطيا بواسطة قواعد من البحث المحددة سلفا ومسبقا. لماذا نقول إن القرآن نص متجانس؟ لأن كل العبارات اللغوية التي يحتويها كانت قد أنتجت في الوضعية العامة للكلام نفسها أو الظرف العام للخطاب نفسه"[3]، وهنا نجد أن أركون يستدعي الوضعية العامة للكلام أو الظرف العام للخطاب من أجل مقارنته بأسباب النزول المعتمد من طرف التفسير الإسلامي التقليدي الذي يبدو قاصرا عن إدراك جميع الظروف المتعلقة بالوضعية العامة للخطاب، حيث قام بتتبع أهم التعريفات والتحديدات للمصطلح عند المختصين في علم الألسنيات مستندا على القاموس الموسوعي لعلوم اللغة لمؤلفيه: تزفتان تودوروف وازوالد ديكرو "يقولون ما معناه ندعو الوضعية العامة للخطاب مجمل الظروف التي جرى في داخلها فعل لفظي كلامي "مكتوبا أكان أم شفهيّا". ينبغي أن نفهم ذلك على أساس أنه يشمل في آن معا المحيط

(1) أركون، محمد. قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص152.

(2) كيحل، مصطفى. الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص315.

(3) أركون، محمد. قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص152.

الفيزيائي– المادي والاجتماعي الذي جرت داخله عملية الكلام من جهة، والصورة التي شكلها المستمعون عن الناطق لحظة تفوهه بالخطاب من جهة أخرى، كما يعني المصطلح هوية هؤلاء المستمعين والفكرة التي يشكلها كل واحد منهم عن الآخر (بما في ذلك التصور الذي يمتلكه كل واحد عن رأي الآخر فيه). كذلك يعني المصطلح تلك الأحداث التي سبقت مباشرة عمليّة التلفّظ بالكلام (خاصة العلاقات التي كان المتخاطبون يتعاطونها في ما بينهم ثم بوجه أخص التبادلات الكلاميّة التي اندرج فيها الخطاب المعني"[1].

في هذا الإطار يلح أركون على ضرورة التمييز بين الظرف العام للخطاب وأسباب النزول على اعتبار أن "هذه الأسباب لا تشمل جميع الظروف المتعلقة بالوضعيّة العامة للخطاب كما حددناها سابقا بالمعنى الألسني الحديث للكلمة، بل هي بعيدة جدا عن ذلك. في الواقع، إن أسباب النزول ليست إلا ذريعة أو تعلّة. إنها الأسباب الخارجيّة للآيات أو نوع من القصة القصيرة المرافقة لكل آية"[2].

2– "المدونة النصية ناجزة بمعني أنها محصورة ومغلقة إلى الأبد. إنها حاليا كما تتجلى في المصحف محدودة أو محصورة بعدد معين من العبارات اللغوية أو الآيات التي تشكلها، وهي تبلغ 6236 آية كما هو معلوم، كما أنها ناجزة ومكتملة لجهة صيغة التعبير والمضمون (نقصد بذلك أنماط التمفصل بين الدال والمدلول أو الصيغ اللغوية الدالة والمعاني المدلولة)"[3]، وهذا يعني أن المدونة النصية منتهية ومكتملة غير قابلة للزيادة فيها أو النقصان منها أو استبدال المنطوقات بعضها ببعض، وهذا الإنجاز والاكتمال في

(1) أركون، محمد. قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص153.

(2) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

(3) المصدر نفسه، ص ص153–154.

نظر أركون يجنب السقوط في القراءة التبجيليّة التي تركز على الإعجاز في القرآن، كما يمكن تحاشي نواقص القراءة الفيلولوجية الاستشراقية.

3- إذا كانت المدونة النصية القرآنية محدودة ومغلقة ومكتملة، "فإنها تظل منفتحة أو مفتوحة. نقصد بذلك أنها تظل منفتحة على السياقات والمجتمعات الأكثر تنوعا، التي تتطلبها أو تنطوي عليها كل قراءة جديدة للنص من وسط آخر أو بيئة جديدة. بمعنى آخر: إن النص القرآني يقول شيئا ما ويؤمّن التواصل والتوصيل ويحفّز على الفكر والتفكير أيا يكن الوضع العام للخطاب. نقصد أيا يكن الوضع العام الذي يتموضع القارئ داخله وأيا يكن المجتمع الذي ينتمي إليه"[1].

4- يرى أركون من خلال الخاصية الرابعة أنه "عندما قلنا إن القرآن هو مجموعة عبارات أو منطوقات لغوية، فإننا لفتنا الانتباه إلى الحقيقة التالية: إنه كان كلاما متلوا شفهيا (ولا يزال في العبادات) قبل أن يكون نصا مكتوبا، ولكن الكلام المتلفظ به من النبي ليست له ذات المكانة اللغوية كذاك الذي يردده المؤمن في صيغة صوتية وكتابية مثبتة بكل صرامة"[2]، بمعنى أن الكلام الشفهي يختلف عن النص المكتوب بالنظر إلى المكانة اللغوية لكل منهما.

5- يشير في الخاصية الخامسة بأنه "ينبغي العلم بأن مجموع المنطوقات أو العبارات اللغوية المدعوة آيات تشكل سلسلة من النصوص القصيرة المفتوحة على النص الكلي الشامل المكون من كل المنطوقات المسجلة في المدونة النصيّة أي في المصحف. لذا، لا يمكن تحديد المكانة اللغوية والأدبية للنص الكلي إلا بعد سلسلة من التحريّات والاستكشافات للنصوص القصيرة (الآيات)، والنصوص المتوسطة (السور). هذا يعني أنه ينبغي لنا أن نقيس درجة الاستقلاليّة الذاتيّة لكل واحد من هذه النصوص ودرجة انغلاقه

(1) أركون، محمد. قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص154.

(2) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

وانفتاحه أيضا"[1]. بمعنى أن لا يمكن التوصل إلى المعنى الحقيقي للمدونة النصية القرآنية إلا من خلال النصوص القصيرة (الآيات) والنصوص المتوسطة (السور).

يظهر من خلال هذه الخصائص والإضاءات التي قدمها أركون سعيه الحثيث في التمييز بين ما هو مكتوب وشفهي، أي بين النص القرآني كمدونة نصية رسمية ومغلقة وبين الخطاب القرآني، حيث "أصبحت هذه المدونة وسيطا بين المؤمن والوحي لأن الوحي لم يعد في متناول أيدي المؤمنين إلا من خلال هذه المدونة النصية الرسمية المغلقة والتي وقع تقديسها"[2].

يميز أركون بين مستويين: "مستوى المنطوقة الأولى التي تخص العبارات والجمل التي تلفظ بها النبي حقيقة ضمن ظروف لا يمكن أن نتوصل إليها أبدا، ومستوى المنطوقة الثانية، أي النص القرآني الذي وصلنا بالفعل مكتوبا والذي ينبغي أن نقرأه أو نتلوه تلاوة"[3]، وضمن المنطوقات الثانية تندرج سورة الفاتحة التي تحتوي على كل القيم الشعائريّة واللاهوتية واللغوية والسياقيّة، وهذه القيم أُسقطت على المنطوقة الثانية عن طريق التراث الذي يمثل ممارسة دينيّة مركزية.

في ظل ما سبق يميز أركون بين ثلاث طرق أو بروتوكولات وهي: القراءة الشعائرية، القراءة التفسيرية، القراءة الألسنيّة النقدية. فالقراءة الشعائرية هي التي تمثل القراءة الصحيحة والشرعية من منظور الوعي الإسلامي التقليدي، لأن "الإنسان المسلم عندما يكرر الكلمات المقدسة للفاتحة يشعر بإعادة تحيين أو تجسيد اللحظة التدشينيّة التي تلفظ خلالها النبي بكلمات الفاتحة لأول مرة. هذا يعني أن المسلم يعيد الصلة مجددا بالحالة العامة للخطاب الخاص بالمنطوقة الأولى. إنه يلتقي بالمواقف الشعائرية ويشعر

(1) أركون، محمد. قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص155.

(2) كيحل، مصطفى. الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص319.

(3) أركون، محمد. قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص158.

بالتواصل الروحاني مع أمة المؤمنين والمسلمين ماضيا وحاضرا، كما يشعر بالالتزام الشخصي الذي يربط كل مؤمن بالميثاق الذي وصله الله به، كما يستبطن جميع التعاليم الموحى بها، وهي التعاليم والمبادئ المكثفة كليا في الآيات السبع لسورة الفاتحة، وهي آيات تشفع له يوم القيامة وتنقذ روحه، آيات منفتحة على الدين كله"[1]، وهذه القراءة الطقسيّة تتجاوز حدود الزمان والمكان لأن غرضها هو تأمين التواصل الروحي مع اللحظة الأولى التدشينية، ولهذا يدعو أركون إلى تحديد بدقة المادة اللغوية التي أمنت هذا التواصل اللامنقطع الذي تجاوز حدود الزمان والمكان وظل مهيمنا على الخطاب الإسلامي العلمي.

أما الطريقة الثانية للقراءة والتي يدعوها أركون بالقراءة التفسيرية فإن هذه الطريقة في نظره التي "اتبعها المؤمنون منذ كانوا قد تعرفوا على المنطوقة الأولى. على هذا النحو، شكلوا أدبيّات تفسيريّة غزيرة على مدار القرون. ففي كل عصر وجيل، هناك تفاسير للقرآن. [...] الطابع المميز للقراءة التفسيريّة الإسلامية التقليديّة هو اعتمادها المنطوقة الثانية بصفتها نصا ذا وصاية ومشروعيّة كاملة، لأنها تخلط بينه وبين المنطوقة الأولى وتفسّره بمعونة المبادئ التي تمارس عملها بعفويّة في طريقة القراءة الشعائريّة. ينبغي العلم بأن هذه المبادئ ظلت مقدسة منذ ذلك الوقت ولا يمكن مسها حتى يومنا هذا، وهي تحصر كل إعادة قراءة للفاتحة ضمن حدود لم يستطع حتى تدخل الفلسفة العربية الإسلامية– الفلسفة الأرسطو طاليسيّة– أن يتجاوزها"[2]، أي أن هذه القراءة أسّست نصا ثانيا يضاهي النص الأول من حيث المقدس، ويمكن القول بأنها قراءة شعائرية طقسية ثانية، ولهذا يرى أركون بضرورة الإنخراط في عملية الحفر الأركيولوجي المعمّق من أجل اكتشاف آليات إنتاجها للمعنى.

(1) أركون، محمد. قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص159.

(2) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

أما الطريقة الثالثة للقراءة هي القراءة الألسنيّة النقدية التي تهدف إلى "تبيان الخصائص اللغوية المحضة للنص المدروس أي نص الفاتحة، ولكنها ستكون نقدية أيضا بمعنى أن كل ما سنقوله لن تكون له إلا قيمة استكشافية وافتراضيّة"[1] في نظر أركون، فهو يسعى إلى ترك المسائل الأساسية* فيها مفتوحة وهذا راجع إلى أن الألسنيات تتفرع إلى عدة مدارس واتجاهات، ومن المعلوم كما ذكرنا سابقا أن أركون لا يفضل مدرسة ألسنية على غيرها باعتبار أنها في طور التشكل ومن الصعب تقرير صحة كل قراءة.

وإذا كانت القراءة التفسيرية التقليدية لها مبادئ ومسلمات قد هيمنت ومارست دورها كموجّه يتحكم بكل مجالات الفكر العربي الإسلامي فإن المبادئ الجديدة للألسنية التي يقترحها أركون ستتحكم بإعادة قراءة سورة الفاتحة من خلال تجاوز المسلمات اللاهوتية التقليدية التي سيطرت طيلة قرون مضت، وهي إذ "تهدف إلى تحمل مسؤولية هذه القطيعة على صعيد الفهم والتنظير الفكري أو الفلسفي، أقصد- والقول لأركون- أننا سنتحمل مسؤوليّة القطيعات والإنكارات والتناقضات التي تحدث يوميّا في البلدان الإسلاميّة جرّاء الممارسة الفكرية والعمليّة المعاصرة"[2]، أي أن محمد أركون يسعى لقراءة جديدة منفتحة على المناهج اللغوية الحديثة ومقطوعة الصلة في الوقت نفسه مع كل ممارسة أو قراءة تقليدية لاهوتيّة.

ب- اللحظة الألسنيّة اللغوية

بعد انتهاءه من مرحلة تحديد الشيء الذي سيقرؤه شرع أركون في قراءة سورة الفاتحة وفق اللسانيات اللغوية الحديثة، محاولا الكشف عن بنيتها اللغوية من خلال دراسة الأفعال والضمائر والأسماء والصفات، معتمدا على النص العربي الأصلي الذي دُونت به سورة

(1) أركون، محمد. قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص160.

* يقصد أركون بالمسائل الأساسية: مسألة العلامة، ومسألة الرمز، ومسألة الذات المتكلمة أو الفاعلة، ومسألة العلاقة بين اللغة والفكر والتاريخ...إلخ.

(2) أركون، محمد. قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص162.

الفاتحة، لأن هناك مسافة بين النص في شكله الأصلي وبين ترجمته، وهذا التمييز ضروري في نظر أركون من أجل دراسة عمليّة القول أو النطق لأنه لا يمكن أن تطبق إلا على النص بلغته الأصليّة.

1- عمليّة القول أو النطق:

اعتمادا على اللسانيات المعاصرة يميز محمد أركون بين عملية النطق أو فعل إنتاج النص من متكلم وبين العبارة المنطوقة كنص منجز، بمعنى النتيجة اللفظية الكلية لعملية التكلم والنطق، وتكمن فائدة هذا التمييز في "أنه يتيح لنا أن نقيّم درجة تدخل الذات المتكلمة أثناء عمليّة النطق وأنماط هذا التدخل، كما يتيح لنا أن نعود إلى المنطوقة في صيغتها الناجزة المكتملة من أجل دراسة إنتاجيتها أو مدى إنتاجيتها"[1].

وعملية القول أو النطق كما يتصورها الألسنيون تستخدم بعض العناصر اللغوية أو ما يعرف بصائغات الخطاب والتي تصوغه على هيئة معينة دون سواها، ومن خلال هذا يحاول أركون "توظيف بعض مقولاته التي تخدم طرحه لمعرفة العناصر اللغوية التي تعكس طاقة اللغة التعبيريّة من خلال صائغات الخطاب، أي حروف اللغة، ومفرداتها، وأفعالها، وأسماؤها، والبنيات الصرفيّة والنحويّة لها، وأدوات التعريف، وحروف الجر، والصفات والضمائر، والتنكير التي تتدخل في تشكيل الخطاب"[2]، والهدف من كل هذا هو فهم خيارات المتكلم أو الناطق بمعنى معرفة السبب وراء وضع الكلمة دون سواها ضمن ما يتيحه نظام اللغة؛ فعملية القول أو النطق في نظر أركون تساهم في فهم المعنى المقصود لدى المتكلم، وذلك لأن المقصد الواحد المنطوق به قد يولد لدى السامعين والقراء عددا لا متناهيا من المقاصد والمعاني، وعليه يرى أركون أن "كلّما حددنا بدقة وبصرامة صائغات الخطاب – ثم بأكثر صدفوية المفردات المجردة- اقتربنا في المحصّلة

(1) أركون، محمد. قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص165.

(2) كيحل، مصطفى. الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص322

من مقصد الناطق أو المتكلم، ولكن هذا العمل الهادف إلى مقاربة المعنى أو تحديده بدقة يظل مهمة مطروحة علينا باستمرار ولاسيما في ما يتعلق بنص كنصنا حيث يحدث تبادل بين الكينونة والكلام، وبين العالم واللغة، وبين العيش والقول، وبين الضرورة والحرية"[1].

وقد قدم أركون تحليلا ألسنيّا لسورة الفاتحة وفق عدة مستويات نذكرها كالآتي:

المحدِّدات أو المعرِّفات:

يرى أركون من خلاله تحليله لسورة الفاتحة أن جميع الأسماء الواردة في السورة معرفة إما بواسطة أل التعريف وإما بواسطة تكملة تعريفية، ويعلل هذا بأن كل ما يتحدث عنه المتكلم معروف أو قابل لأن يُعرف.

ويركز أركون اهتمامه على كلمة "الله" لأنها تحتل مكانة مركزية وأساسيّة في المعنى، حيث أن كلمة "الله" محددة بأداة التعريف وبسلسلة من أسماء البدل والتي تمثل تحديدات وصفيه. ومن خلال الرجوع إلى الحالة العامة للخطاب يرى أركون أن تعريف كلمة "إله" عن طريق أل التعريف يحيل إلى مفهوم غير متبلور. "إن هذا التعريف يميل إلى أن يحل تسمية وحيدة وكونيّة محل استخدام مشترك ذي مضمون متغير. ومن أجل تثبيت المضمون الجديد للتحديد- يقول أركون- شرحت أل التعريف بشكل ما مباشرة عبر استخدام أسماء البدل كالرحمن الرحيم، رب العالمين...إلخ"[2].

وعلى هذا الأساس يرى أركون أن قيمة أداة التعريف مهمة في التركيبة اللغوية، كما هو الحال في كلمة "الحمد" وهو الأمر الذي تنبه له المفسرين الكلاسيكين عندما قالوا أن أداة التعريف لها قيمة التعميم في الزمان والمكان وكذلك قيمة الحمد، وهو ما وضحه فخر الدين الرازي في تفسيره مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، حين قال: "الفائدة الثانية: [الحمد لله أبلغ من أحمد الله] أنه تعالى لم يقل أحمد الله ولكن قال: الحمد لله وهذه العبارة الثانية

(1) أركون، محمد. قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص ص165-166.

(2) المصدر نفسه، ص166.

أولى لوجوه: أحدها: أنه لو قال أحمد الله أفاد ذلك كون ذلك القائل قادرا على حمده أما لما قال الحمد لله فقد أفاد ذلك أنه كان محمودا قبل حمد الحامدين وقبل شكر الشاكرين، فهؤلاء سواء حمدوا أو لم يحمدوا وسواء شكروا أو لم يشكروا فهو تعالى محمود من الأزل إلى الأبد بحمده القديم وكلامه القديم"[1].

كما ينبغي العلم على حد تعبير أركون أن أداة التعريف لها وظيفة التصنيف أيضا مثل ما هو وارد في الصياغات اللغوية [الصراط المستقيم، الذين أنعمت عليهم (المنعم عليهم)، المغضوب عليهم، الضالين] ، وهذه المفاهيم تشير إلى أصناف أشخاص محددين بدقة من المتكلم وقابلين للتحديد من قِبل المخاطَب عندما يصير متكلما.

وما لفت انتباه أركون أيضا التعريف بالإضافة الذي يوحي إلى وجود علاقة وثيقة الصلة بين الوظيفة النحوية والقيمة المعنوية، يقول أركون: "يوجد تفاعل نحوي متبادل بين المحدَّد والمحدِّد (مضاف/مضاف إليه). في ما يخص تعبير رب العالمين، كما في تعبير بسم الله (أو ب. اسم الله)، فإن هذا التفاعل المتبادل موجود على مستوى المعنى. فالمعنى الشائع لكلمة رب (أو سيد، كما نقول رب البيت) صار خصوصيّا أو مخصّصا عن طريق الطرف المحدد: أي عالمين (كلمة تعني الكون بصفته حقيقة فضائيّة وزمانيّة). بالعكس، إن عالمين رغم لا نهائيتها موضوعة تحت تبعيّة كلمة رب"[2].

الضمائر:

يقوم أركون بتحليل الضمائر الواردة في سورة الفاتحة باعتبارها تمثل إحدى اللحظات الحاسمة من أجل معالجة تلك المسائل الحساسة –كما يصفها– الخاصة بمؤلف النص، حيث لاحظ وجود ضمير شخصي زائد (الكاف) خاص بالشخص الثاني الذي جاء بصيغة المفرد، كما ورد في سورة الفاتحة مرتين من خلال اللفظين (نعبد ونستعين– إياك

(1) الرازي، فخر الدين. التفسير الكبير، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1420هـ، ج1، ص191.
(2) أركون، محمد. قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص168.

نعبد، إياك نستعين)، فالصيغة الأولى إياك نعبد للدلالة على من تتوجه إليه العبادة والثانية (نستعين) موجهة لمن نطلب منه المعونة، والمرسل إليه المقصود في الصيغتين هو الله، الذي يعود كفاعل نحوي كما في كلمتي (أنعمت، واهدنا).

كما يرى أن المتضادة الثانية في (أنعمت عليهم، وغير المغضوب عليهم) تبيّن أن الفاعل النحوي مصرح به في الحالة من قبل ضمير المخاطب (ت) كما الحال في كلمة (أنعمت)، فهو المعترف به كفاعل للأفضال أو النعم الممنوحة لبعض المخلوقين. أما في الحالة الثانية فقد لاحظ أركون أن الفاعل المفروض النحوي من السياق لا يمكن أن يكون إلا الله أيضا، وهو في هذه الحالة مضمر وليس مصرحا به؛ أي أنه من الناحية القواعدية مجهول. ثم بعد ذلك ينتقل إلى الضمير الآخر المصرح به المتمثل في (نحن) الموجودة في نعبد، نستعين، اهدنا، وهي تعبر عن (لا- أنا) ضمنية وضرورية مصحوبة بدورها بقيمتين هما "أنا وأنت"، "أنا وهم"، ومنه يرى أركون "بما أن "نحن" مرتبطة أولا بـ"أنت" في نصنا المدروس، فإن قيمتها المعنوية لا يمكن أن تكون إلا أنت وهم. المقصود بـ"هم" هنا جميع القائلين أو المتكلمين الحاضرين أثناء التلاوة الطقسية أو الشعائرية للفاتحة. ولكنها تعني أيضا جميع المتكلمين المحتملين أو الممكنين الذين عندما يقولون النص أو يتلفظون به لا يمكنهم الإفلات من القيم اللغوية الملازمة أو المحايثة"[1]. كما يرى من خلال تحليله لضمائر الفاتحة بأنه لا توجد في نص الفاتحة أي علامة قواعدية أو نحوية تدل على هوية المؤلف.

الأفعال:

يشير أركون إلى أن الأفعال في سورة الفاتحة قليلة مقارنة بالضمائر، حيث يوجد فعلين مصرفين مضارعين هما: نعبد، ونستعين، وصيغة الفعل المضارع تدل على التوتر أو الجهد المبذول من طرف العامل رقم إثنان لكي يصل إلى العامل رقم واحد، كما يدل

(1) أركون، محمد. قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص169.

الفعل المضارع على المثابرة والديمومة والإستمرارية، وما يدل على ذلك استخدام كلمة إياك مرتين متتاليتين قبل فعل إياك نعبد، وإياك نستعين، ويلاحظ أن "فعل الأمر (اهدنا) الذي يجيء بعد الفعلين المضارعين لا يمكن أن يشتمل فعلا على قيمة الأمر، بل إنه يوضح الاسترحام الموجود ضمنيّا في كلا الفعلين: نعبد ونستعين"[1]. والفعل الوحيد الذي جاء بصيغة الماضي (أنعمت) ففاعله النحوي هو العامل الفعال رقم واحد الذي يدل على حالة حدثت لا مرجوع عنها، "ويبدو أن أركون ههنا لم يخرج عما قرره النحاة والبلاغيون العرب، في كون الفعل المضارع يدل على الحركة والاستمرار، وكون فعل الأمر قد يخرج من معناه الأصلي إلى معان بلاغيّة أخرى تُفهم من سياق الكلام، كالاستعطاف، والتأديب، والتخيير، وما إلى ذلك"[2].

الأسماء والتسميات:

تكمن أهمية الأسماء في عدد المفاهيم البدائية أو الأصليّة، وفي اللجوء إلى عملية التحويل إلى إسم، وهذه المفاهيم الأصليّة تحيل إلى كونية اللغة من حيث التمفصل المعنوي الطبيعي، وهي بذلك تفيد في دراسة الخطاب القرآني.

نص الفاتحة يحتوي على الكلمات البدائية أو الأصلية التالية: اسم، أل–لاه، حمد، رب، يوم، دين، صراط. ولدراسة الحقل المعني لهذه الكلمات ينبغي أن تكون على مرحلتين: المرحلة الأولى ربط هذه الكلمات بالبنى الأصلية للمعجم العربي أو لمفردات اللغة العربية، والمرحلة الثانية تكمن في إقامة التحولات التي طرأت عليها داخل النظام اللفظي أو المعجمي المستخدم في اللغة القرآنية، ولكن يبدو أن أركون ليس بمقدوره أن ينجز هذه المهمة.

(1) أركون، محمد. قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص171.

(2) ولد النبية يوسف. المنهج اللساني في تحليل الخطاب القرآني عند محمد أركون، قراءة نقدية، مجلة الممارسات اللغوية، المجلد8، العدد3، ص64.

وفي المقابل يرى أنه من السهل القبض على تدخل المتكلم في عملية القول أثناء حدوث عمليات التحويل إلى اسم، ويمكن ذلك من خلال اللجوء إلى استخدام كلمات مزدوجة الدلالة كالمصادر، باعتبار أن "هذه المصادر تمارس فعلها نحويّا كأسماء في الوقت الذي تعبر فيه عن عملية الفعل. ينبغي العلم بأن عمليات التحويل إلى اسم تحذف علامات الشخص والزمن والصيغة التي ترافق الفعل تحول الجملة الفعلية إلى جملة اسمية، أي إلى عبارة تأكيدية لا زمنيّة إنما خبريّة ذات صلاحية عامة ودائمة في كل زمان ومكان. بدلا من تأكيد إثباتي خاضع خاضع لشروط تدخل فاعل ما في زمن ما، وطبقا لصيغة محددة، فإننا نجد أنفسنا أمام حالة تمارس دورها كمحاجة قائمة على الهيبة العلوية التي تفرض نفسها من فوق"[1].

البنيات النحوية:

يميز أركون بين أربع لفظات أو وحدات للقراءة القاعدية، ثم سبع إخبارية، ورزعها كالتالي: [بسم الله- الحمد لله- إياك نعبد وإياك نستعين- اهدنا الصراط المستقيم]، [الرحمن الرحيم- رب العالمين- الرحمن الرحيم- مالك يوم الدين- صراط الذين أنعمت عليه- غير المغضوب عليهم- ولا الضالين].

أراد محمد أركون من خلال هذا التقطيع أن يوضح الدور النحوي المركزي للفاعل المقصود بكلمة الله، بالإضافة إلى فهم كيفية التوسع المعنوي للفاعل (الله)، ويرى بأن الممارسة الدينية الإسلامية تؤكد الصحة اللغوية والألسنية لهذا التقطيع، بحيث أن العبارتين النواتين (بسم الله، الحمد لله) تتم تلاوتهما في عدة مناسبات دون التوسع في معناهما. "مثلا يلفظ المسلم العبارة الأولى في بداية الأكل والعبارة الثانية في نهايته (بسم الله، الحمد لله)، ومن السهل أن نرى أن العبارات- النَوَيات الأربع تحتوي في آن معا على النموذج العامل الفعال، والبنية المركزية للتحالف المقدس، والانعكاسات المعنوية

(1) أركون، محمد. قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص173.

المتضمنة في التوسعات"[1]، ويستند أركون على النموذج العامل الفعال الذي يمثل التركيبة التي تحتوي على العاملين الفعالين الأساسيين كما يستخدم في الحكاية أو السرد اللغوي، وهما الفاعل والموضوع (الحكاية أو الرسالة)، والمرسِل، والمرسَل إليه، والمعارضون للرسالة، وللبطل، ثم على العكس الأنصار أو المساعدون. وكل ما سبق ذكره ينطبق على السورة القرآنية، أي أن هناك المرسِل، والمرسل إليه، والرسالة، وأهل مكة الذين انقسموا بين مؤيد ومعارض، وهذا ما شجع أركون على التعامل مع القرآن كحكاية سردية ضخمة خاضعة للتحليل البنيوي الحديث.

النظم والإيقاع:

يساير أركون نظرية النظم الألسنيّة التي تلح على أهمية العلاقة الكائنة بين علم النحو والنبرة (الصوت والنغم)، ويرى بأنه في اللغة العربية والنص يوجد أدبيات غنية وغزيرة مثل نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني وغيرها، ولكنها لم تشف غليله، فهي على حد قوله بحاجة إلى دراسة وفق المناهج الحديثة.

يكتفي أركون بعرض ملاحظاته فقط حول النظم والإيقاع الموجود على مستوى الفاتحة، ويخلص إلى مايلي: وجود قافية (ايم) بالتناوب مع قافية (اين) في إياك نعبد وإياك نستعين، اهدنا الصراط المستقيم...ألخ.

أما الوحدات الصوتية الصغرى (الفونيمات) فقد لاحظ هيمنة الوحدات التالية: حرف الميم 15 مرة، اللام 12 مرة، النون 12 مرة، العين 05 مرات، الهاء 5 مرات، ومن خلال هذا يرى أنه ينبغي للدراسة النظمية أو الإيقاعية للكلمات أو للعلامات أن تتلوها الدراسة الرمزية.

(1) أركون، محمد. قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص174.

جـ- العلاقة النقدية:

مراعاة للصرامة التقشفية التي تتيحها القراءة الألسنيّة يعود أركون إلى العبارة أو المنطوقة للنص (الفاتحة) ككل، باعتباره ناجزا ومكتملا وليس مشرحا إلى أجزاءه من أجل تحديد علاقة جديدة بين الأنا القارئ والنص كعبارة منطوقة.

إن العلاقة النقدية من وجهة نظر أركون تظل تقشّفا صارما، فهي تطالب "بالعودة النقدية المستمرة إلى العلاقات التي يعتقد القارئ أنه قادر على تعاطيها مع الذات الملازمة للعمل الأدبي أو الفكري"[1]، ومن أجل ممارسة هذا المنهج الذي يصفه بالطويل يقوم باستعادة كل التفاسير السابقة لسورة الفاتحة، لكي يحدد نقاط الاختلاف والاتفاق بين هذه التفاسير التقليدية السابقة وبين التفسير الحديث الذي يقوم على القراءة الألسنية، ويعلل أركون سبب اختياره لهذا الطريق الطويل كونه يمثل "الطريقة الوحيدة التي تمكننا من تحاشي النزعة الاصطناعية والاعتباطية للموضات العلمية وللصراعات العابرة التي تمثل إحدى السمات الصارخة والفاقعة لعصرنا اللاهث وراء الحداثة والجدة بأي حال، ثم إن انتهاج الطريق الطويل يتيح لنا أن ننصف القدماء من علماء المسلمين وشراحهم ومفسريهم. ثم فائدة أخرى مهمة جدا وهي اختراق طبقات العصور التاريخية كما تخترق طبقات الأرض الجيولوجية"[2]، ويتم ذلك من خلال استعراض جملة التفاسير المتعاقبة عبر الحقب الزمنية من بدايتها الأولى إلى وقتنا الراهن من أجل التنقيب والحفر فيها لاستخراج معاني جديدة هي بمثابة قطع نادرة وثمينة في تصور أركون، يمكن من خلالها اكتساب "معرفة مضمونة الأجزاء عن الإنسان، معرفة غير منقسمة على نفسها وغير متشظية. في النتيجة، يمكن أن نتوصل إلى تفكير أكثر توازنا وأفضل ارتكازا على

(1) أركون، محمد. قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص177.

(2) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

المشكلة الحيوية التي يمثلها المعنى الأخير أو يجسدها"[1]، ومن هذا المنطلق يسعى أركون للإجابة عن السؤالين:

1- ما هو مضمون المعنى الأخير ووظيفته وأهميته طبقا للتراث التفسيري الإسلامي؟

2- هل بإمكاننا إطلاق حكم على درجة التطابق بين المعنى الأخير للنص التأسيسي الأول والمعنى المتجمع في التفسير الإسلامي التقليدي؟

اللحظة التاريخية:

تعتبر اللحظة التاريخية في نظر محمد أركون بمثابة تحليل تابع للقراءة الألسنية واللغوية. ومن أجل اختصار البحث في هذه اللحظة التايخية، يقوم بعملية التنقيب والحفر الأركيولوجي للتراث التفسيري، مستعينا بتفسير فخر الدين الرازي "مفاتيح الغيب" باعتباره موسوعة تفسيرية ضخمة، استطاع من خلالها جمع أهم الخلاصات السابقة التي أنتجها الجهد التفسيري طوال القرون الستة الأولى، ويشيد أركون بقراءة فخر الدين الرازي كثيرا، لأنه يمثل نصا ثانيا ومهما، باعتباره يجمع بين دفتيه تراثا تفسيريا غنيا وطويلا يحمل العديد من الشيفرات والأنساق. ولهذا قام أركون بقراءة إستكشافية للأنساق المتحكمة في تفسير فخر الدين الرازي؛ فتوصل إلى أنها تنطوي تحت عدة أنساق منها:

- النسق اللغوي: الذي يتميز بحضور قوي للمقدمات اللغوية ومركزيتها، وهي الجزء الأكثر صلابة.

- النسق الديني: ويمثل مجموع المبادئ اللاهوتية والعقائد الإيمانية والشعائر الإسلامية التي تتحكم في توجيه الفكر والخطاب نحو وجهة محددة لا محيد عنها.

- النسق الرمزي: لم يحظ باهتمام علماء الإسلاميات رغم أن القرآن يحفز على التفكير والخيال.

(1) أركون، محمد. قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص177.

– النسق الثقافي: من أجل التوصل إلى المعنى القرآني يستخدم الرازي كل الثقافة المتوفرة لديه، إلا أنه كثيرا ما يستخدم هذه الترسانة من العلم العربي لخدمة مذهبه الأشعري، ولهذا يرى أركون أنه يمكن الكشف عن المستويات التي توجه خطابة، بمعنى "المستويات واللحظات التي يتحول فيها النسق الثقافي المنفتح إلى نسق أيديولوجي ضيق ومذهبي متعصب"[1]

– النسق التأويلي: ويمثل النسق الأهم لأن جميع الأنساق السابقة تتجه نحوه من أجل التوصل إلى المعنى الحقيقي والأخير للنص القرآني، ونظرة الرازي لا تختلف عن هذه الرؤية، فهو كغيره من المفسرين يعتقد أنه ضمن وجود بعض الشروط المعينة والدقيقة يمكن أن نصل إلى المعنى الأخير.

وبعد استعراضه لهذه الأنساق والقوانين التي أطرت قراءة الرازي، يعود أركون إلى طرح مسألة المعنى ضمن مشكلتين أساسيتين: "الأولى، هل نستطيع بدورنا أن نطلق حكمنا على المعنى الأخير في القرآن؟ والثانية، في أي مستوى يمكن أن نموضع المعنى الأخير المكتشف أو المحدد لدى الرازي أو أي مفسر كلاسيكي آخر؟ هل نموضعه على المستوى الديني أم الرمزي أم الثقافي أم الأنطولوجي؟ بمعنى آخر: ما الذي يفرق بين بحثنا عن المعنى وبين بحث الفكر الإسلامي القديم الموروث، ثم ما الذي لا يزال يجمع بيننا؟"[2]

من خلال عرض الأنساق وطرح أركون لهذه الأسئلة يظهر لنا مدى اهتمامه بإعادة تشكيل المعنى أو بالأحرى تشكيل علم يكشف مواقع المعنى وأماكنه، وذلك عن طريق "معارضة الأصلي البدائي الأولي بالثقافي، والرمزي بالعلامة، والتربية الفكرية

(1) أركون، محمد. قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص180.

(2) المصدر نفسه، ص181.

بالأيديولوجيا، واللغة المثالية المجازية الأسطورية باللغة العقلانية المركزية المنغلقة على نفسها"[1].

اللحظة الأنثربولوجية:

نبّه أركون إلى أن المنهجية الأنثربولوجية لم تفرض نفسها ولم تلق نجاحا في ميدان دراسة الأديان التوحيدية، بسبب الأفكار الإيديولوجية الدوغمائية المتحكمة فيها، ولهذا حاول أركون استثمار المنهجية الأنتربولوجية باعتبارها علما يضم مختلف الآليات المعاصرة كالألسنيات والتحليل النفسي وتاريخ الأديان وغيرها...، وتطبيقها على الإسلام كما طبقت من قبل على الديانتين اليهودية والمسيحية دون تبجيل أو تقديس، يقول أركون في هذا الصدد: "كل ما نريده هو تطبيق المناهج الحديثة على تراث الإسلام مثل ما طبقت على كلا التراثين اليهودي والمسيحي. لا مبرر لاستبعاد الإسلام أو نبذه من هذه الناحية"[2]. وعلى هذا الأساس يمكن إعادة التفكير بشروط تشكل الأنتربولوجيا الدينية وفق أسس علمية بعيدة عن كل طرح إيديولوجي، بحيث يمكن النظر إلى كل الأديان نظرة مساواة، أي دراسة جميع الديانات بنفس الآليات المنهجية الحديثة، وهذا هو المنظور الأنتربولوجي الذي يعتمد المقارنة بشكل واسع، أي أن يُنظر إلى الإنسان بغض النظر عن دينه ومعتقده وفصله. وما شجع أركون على استخدام المنهج الأنتربولوجي والاهتمام به هو كون القراءة الأنتربولوجية للتراث تتسم بالشمولية، ومنفتحة على كافة التراثات الدينية والثقافية الأخرى.

إن هذه المرجعيات البدئية في تصور أركون تتداخل فيما بينها، وتحيل إلى مسألة الكينونة، ومن خلالها يتوالد المعنى، وينبني وينهدم، ويتبدل، ويتقلص، ويتسع، وهذه التحولات التي تصيب المعنى بدورها تتحول إلى عدد هائل من المعاني، مما يصعب

(1) أركون، محمد. قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص181.

(2) المصدر نفسه، ص183.

الإمساك بالمعنى الأصلي البدئي إلا بواسطة إيحاء اللغة الرمزية، "فهي وحدها القادرة على التعبير عنه، وهي وحدها القادرة على سبر أعماق الإنسان. ولا يمكن التعبير عنه مرة واحدة وإلى الأبد عن طريق اللغة الحرفية المنطقية"[1]، لأن اللغة القرآنية في نظر أركون مجازية رمزية أكثر مما هي منطقية، ولهذا يرى أركون أن التفسير الرمزي للغة الدينية من شأنه أن يكشف عن الخصوصية الملازمة للفكر الأسطوري، أي المجازي أو الرمزي، وهو ما ينطبق على سورة الفاتحة التي تشكل "فضاء رمزيا ينطوي على تلك الذرى القصوى للوجود الإنساني، ومهما نُظر إلى تلك المعاني كمجرد إسقاطات على نص الفاتحة نتيجة معارف لاحقة إلا أن ذلك في ذاته شكل دليلا على أن نص الفاتحة كفضاء رمزي يمتلك بعده الأنتربولوجي بقدرته على الاستجابة لتلك المعاني التي أُسندت إليه بحكم تراكم معرفي لاحق على زمن النص"[2]، فالفاتحة كنص قرآني تتميز بمفردات وبنيات نحوية عامة وفضفاضة ومنفتحة على كافة ممكنات المعنى "إلى درجة أنها تمارس دورها كحقل رمزي تنبثق منه وتُسقط عليه مختلف أنواع التحديدات والمعاني. وفي النتيجة، لا توجد أي معرفة أو أي نظام معرفي يمكنه أن يستنفذ معناها أو أن يثبّته ويجمّده نهائيّا"[3]، وهذا الإنفتاح الذي تتمتع به سورة الفاتحة يظهر جليا من خلال الكلمات والتعابير التي تحيل إلى عدة ذرى واسعة كما أشار إليها الأقدمين على النحو التالي:

ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ: هذا التعبير يحيل إلى علم الأصول الأنطولوجية والمنهجية للمعرفة؛ أي ما يدعوه التراث الكلاسيكي علم الأصول.

(1) أركون، محمد. قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص184.

(2) قراش، محمد. الخطاب القرآني وإشكاليات القراءة الحداثية دراسة تحليلية نقدية، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2018م، ص474.

(3) أركون، محمد. قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص187.

مَلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ: هذا التعبير يحيل إلى علم الأخرويات، أي مجموع العقائد المتعلقة بالآخرة من بعث ونشور وحساب وعقاب.

إِيَّاكَ نَعۡبُدُ: هذا التعبير يحيل إلى الشعائر الدينية.

ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ: هذا التعبير يحيل إلى علم الأخلاق.

ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ: هذا التعبير يحيل إلى علم النبوة.

غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ: هذا التعبير يحيل إلى التاريخ الروحي للبشرية. "موضوعات رمزانية الشر المعالجة في القصص المتعلقة بالشعوب وبالأقوام القديمة، وهي الشعوب التي عصت أنبياءها فعاقبها الله على ذلك، أو التي أطاعتهم فكافأها"[1].

من خلال هذا التفصيل للمعاني يسعى أركون جاهدا لتفكيك الأرثوذكسية الإسلامية الدوغمائية وتجاوزها من أجل تأسيس مشروعه نقد العقل الإسلامي الذي يعمل من خلاله على "تفكيك الأفكار متعمقا حفريا، ومنقبا باللغة، والتاريخ لفصل البعد الأسطوري عن التاريخي من خلال التنقيب في اللغة، وإزاحة ثقلها عن المفكر، والوصول إلى الطبقات السفلى بالثقافة الرمزية الذي لا يتم إلا بإسقاط مستويات لغوية رمزية متعددة على ذاتها"[2].

(1) أركون، محمد. قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص186.

(2) الطوالبة، محمد. المنظور التأويلي في أعمال محمد أركون، مرجع سابق، ص143.

المبحث الثاني: المقاربة السيميائية للنص الديني:

1- مفهوم السيميائية:

جاء في القاموس المحيط: "السيمَةُ والسيماءُ والسيمياءُ، بكسرِهِنَّ: العَلامَةُ. وسَوَّمَ الفَرَسَ تَسْوِيماً: جَعَلَ عليه سِيمَةً"(1). "وَقَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: حِجارَةً مِنْ طِينٍ مُسَوَّمَةً عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُسْرِفِينَ؛ قَالَ الزَّجَّاجُ: رُوِيَ عَنِ الْحَسَنِ أَنها مُعَلَّمة بِبَيَاضٍ وَحُمْرَةٍ، وَقَالَ غَيْرُهُ: مُسَوَّمة بِعَلَّامَةٍ يُعْلَمُ بِهَا أَنها لَيْسَتْ مِنْ حِجَارَةِ الدُّنْيَا وَيُعْلَمُ بِسِيمَاهَا أَنها مِمَّا عَذَّبَ اللهُ بِهَا؛ الْجَوْهَرِيُّ: مُسَوَّمة أَي عَلَيْهَا أَمثال الْخَوَاتِيمِ. الْجَوْهَرِيُّ: السُّومة، بِالضَّمِّ، الْعَلَامَةُ تُجْعَلُ عَلَى الشَّاةِ وَفِي الْحَرْبِ أَيضاً، تَقُولُ مِنْهُ: تَسَوَّمَ. قَالَ أَبو بَكْرٍ: قَوْلُهُمْ عَلَيْهِ سِيما حَسَنَةٌ مَعْنَاهُ عَلَامَةٌ"(2).

يشير لفظ السيمياء كما "حفظتها اللغة من مادة "سوم" بمعنى العلامة ووزنها فعلياء، وحفظها المصطلح التراثي بما يعني الأخيلة التوهيمية المندرجة تحت الطّلسم السحري، واستبدل هذا المعنى باللفظ المذكور وأمات ما عداه، وتفاديا لهذا الالتباس ينبغي أن يوضع في مقابل المصطلح المثبت كلمة: السّيمية نسبة إلى السيمة بمعنى العلامة"(3)، أي أن هذا اللفظ يشير إلى الإشارة أو العلامة، وقد عرف هذا المعنى حضورا في التراث اللغوي عند العرب، حيث أشار إلى ذلك ابن منظور في كتابه لسان العرب، أن الإشارة معناها الإيماء، وهي من الفعل أَوْمَأَ، ويكون الإيماء بأحد الأعضاء أو الجوارح، والإشارة عند قدامة بن جعفر "أن يكون اللفظ القليل مشتملاً على معان كثيرة بإيماء إليها أو لمحة

(1) الفيروزآبادى، مجد الدين أبو طاهر. القاموس المحيط، ط8، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1426هـ - 2005م، ص1124.

(2) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ج12، مرجع سابق، ص312.

(3) فاخوري، عادل وآخرون. الموسوعة الفلسفية العربية، ط1، معهد الإنماء العربي، مكتبة مؤمن قريش، 1986م، ج1، ص505.

تدل عليها"[1]. ومصطلح السيمياء مرادف لمصطلح الدلالة، وعلم الدلالة حقل لغوي غني عند اللغويين العرب القدامى، حيث كان محور اهتمامهم "اللفظ" الذي حاولوا دراسته وفهمه في سياقيه اللغوي والتداولي، يقول عبد القاهر الجرجاني: "وإنَّكَ لَتِجِدُ اللفظة الواحدة قد اكتسبتَ بها فوائد حتى تراها مكرّرة في مواضعَ، ولها في كل واحد من تلك المواضع شأنٌ مفردٌ، وشرفٌ منفردٌ، وفضيلةٌ مرموقة، وخِلاَبةٌ مموقة، ومن خصائصها التي تُذكرَ بها، وهي عنوان مناقبها، أنَّها تُعطيك الكثير من المعاني باليسير من اللفظ، حتى تُخرجَ من الصدَفة الواحدة عِدّةً من الدُّرَر، وتَجْنِيَ من الغُصْن الواحد أنواعاً من الثَّمر"[2].

فالسيميائية إذن هي علم العلامات أو علم الإشارات والرموز، أي العلم الذي يدرس الأنظمة الرمزية، ويطلق على هذا العلم أيضا "علم الدلالة"، لأنه يهتم بدلالة الكلمة بشكل خاص.

أما نصر حامد أبوزيد فقد أصّل لمفهوم العلامة بالرجوع إلى القرآن الكريم، ليستقر الأمر عنده أن العلامة مشتقة من الجذر اللغوي "ع ل م"، حيث ورد مصطلح "علامة" في القرآن مرة واحدة- على حد تعبير نصر حامد أبوزيد- في الآية من قوله تعالى:﴿وَأَلْقَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَٰرًا وَسُبُلًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ۝١٥ وَعَلَٰمَٰتٍ وَبِٱلنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ (النحل:15-16)، وقد طبق نصر حامد أبوزيد المنهج السيميائي على القرآن الكريم وحاول فهمه وقراءته كعلامات ذات مستويات متعددة ومختلفة تفهم من خلال السياق الذي وردت فيه، ويكون ذلك عن طريق التدبر الذي يمنح القدرة على تحويل اللغة الدينية إلى علامات تظهر في أشكال متنوعة ومتعددة.

(1) أبو الفرج، قدامة بن جعفر. نقد الشعر، ط1، مطبعة الجوائب، قسنطينة، الجزائر، 1302هـ، ص ص55- 56.

(2) الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر. أسرار البلاغة، دط، مطبعة المدني، القاهرة، دار المدني، جدة، ج1، د س، ص ص42-43.

أما ظهور مصطلح "السيمياء" أو "السيميولوجيا (la sémiologie)" في التراث اللغوي الغربي يعود في الأصل إلى اللغة اليونانية، وهي مركبة من عنصرين أساسيين هما: (Sémeion) والذي يعني العلامة، و (Logos) الذي يعني خطاب أو علم. وقد عرفت السيميائيات تطورا في الفكر الغربي الحديث والمعاصر، ويعود الفضل في ذلك إلى مدرستين هما: مدرسة شارلز ساندرس بيرس Charles Sanders Pierce (1838–1914) الّذي أطلق على هذا العلم اسم السيميوطيقا (Sémiotique) وهو أكثر ارتباط بالفلسفة، ولهذا يعرف السيميوطيقا بأنها العلم السينوسكوبي* للعلامات. ومدرسة فرديناند دي سوسير الذي اقترح عليه اسم السيميولوجيا (Sémiologie) .

لقد بَشّر دوسوسير بميلاد هذا المصطلح في كتابه "دروس في اللسانيات العامة"، حيث دعا إلى مبحث أطلق عليه مصطلح "السيميولوجيا"، ويُعنى بدراسة حياة العلامات والرموز والدلالات في مجتمع ما أو داخل الحياة الإجتماعية، مُشيرا إلى أن اللغة ليست الوسيلة الوحيدة لتواصل البشر، بل هناك مجموعة من الإيماءات والحركات لأجل التفاهم والتواصل، يقول دوسوسير:"اللغة هي نظام من الإشارات التي تعبر عن الأفكار...لذلك يمكننا أن نتصور علما يدرس حياة العلامات من داخل الحياة الاجتماعية، ونستطيع إذن أن نتصور علما يدرس حياة الرموز والدلالات المتداولة في الوسط المجتمعي، وهذا العلم يشكل جزء من علم النفس العام ونطلق عليه مصطلح علم الدلالة (السيميولوجيا) وهو علم يفيدنا موضوعه الجهة التي تقتنص بها الدلالات والمعاني"[1].

(*) **السينوسكوبي:** هو ذلك الجزء من العلم الذي يدرس الخواص التي يشترك فيها كل الأفراد المنتمين إلى صنف واحد

(1) De Saussure, Ferdinand. Cours de linguistique générale, Sans édition, Arbre d'Or, Gnève, août 2005, p22.

كما تعد نظرية بيرس حول العلامات من أبرز مجالات البحث الفلسفي، إذ تمثل ركنا أساسيا نظرا لارتباطها المتين بفلسفته البراغماتية، حيث ساهمت أعمال تشارلز سندرس بيرس في إثراء المنهج السيميوطيقي، بل تعد محاولته تأسيس فعلي لنظرية شاملة حول العلامات، ويرى الدكتور علي عبد الهادي المرهج أنه "قد ساعد ظهور الاتجاهات الحديثة في السيمياء على إبراز أهمية بيرس بشكل أكبر لأنه المكتشف الأول لهذا العلم أو ما سماه هو بـ (منطق العلامات) وواضع أسسه المتكاملة"[1]، وهو رائد هذا العلم على حد تعبيره: "إنني في حدود ما أعلم رائد في العمل الهادف إلى إعداد حقل وفتحه، حقل أسميه بـ (سيميوطيقا)، أي نظرية الطبيعة الجوهرية لكل سيميوز ممكن ونظرية تنوعاته"[2] والسيميوطيقا عنده من ضمن العلوم المعيارية، معتبرا أن المنطق هو اسما آخر للسيميوطيقا. والجدير بالذكر أن نظريته حول العلامة هي بمثابة ثورة فكرية ابستمولوجية توسعت فيما بعد لتشمل ميادين عديدة ومجالات مختلفة، لتحتوي "معظم فروع المعارف في مجال الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، حيث يمكن فهم أي ميدان من ميادين النشاطات الإنسانية (سواء أكان الموسيقا، أم فن العمارة، أو أساليب الطبخ، أو آداب السلوك، أو الدعاية والإعلان، أو فن حياكة الملابس، أو الأدب) في ضوء المصطلحات السيميولوجية"[3].

وخلافا لما كان شائعا حول العلامة السيميائية، بأن العلامة مرتبط معناها بالدال، يشيّد دوسوسير مفهوما آخر، يرى من خلاله أن العلامة هي ذلك "المركب من الدال والمدلول، ويستحيل تصور العلاقة دون تحقيق الطرفين، بحيث أن كل تغير يعتري الدال

(1) المرهج، علي عبد الهادي وآخرون. الفلسفة الغربية المعاصرة، صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج، ط1، منشورات الإختلاف، الجزائر، منشورات ضفاف، 1434هـ- 2013م، ج1، ص84.

(2) المرجع نفسه، ص107.

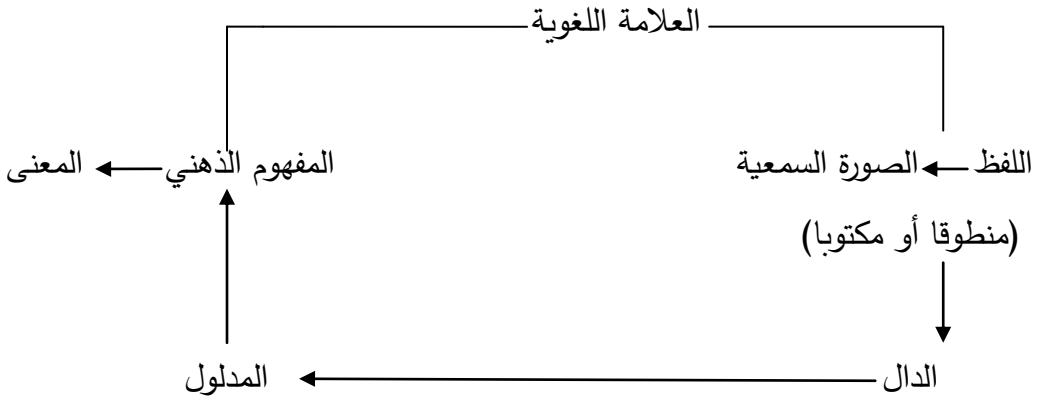
(3) كللر، جوناثان. دوسوسير فردينان، تأصيل علم اللغة الحديث وعلم العلامات، تر: محمود حمدي عبد الغني، د ط، المجلس الأعلى للثقافة، 2000م، ص115.

يعتري المدلول، والعكس بالعكس، فمثل العلامة كما يقول الألسني السويسري، مثل الورقة التي لا يمكن قطع إحدى صفحتيها دون قطع الأخرى. هذا التركيب الثنائي الطرفين يصوره دوسوسير على الشكل التالي: فيما يخص العلامة اللغوية Le Singe linguistique، فهي ارتباط بين الصورة الصوتية image Acoustique، والمفهوم الذهني cconcep. وبالتالي، عكس ما يتبادر إلى الخاطر، فالدال اللغوي، أي الصورة الصوتية، هو على غرار المدلول، أي المفهوم الذهني، ذو طبيعة مجردة"[1]، وهذا يعني أنه لا توجد علاقة بين الألفاظ (اللغة) والأشياء الخارجية، على اعتبار أن المدلول هو صورة ذهنية ينتمي إلى العلامة اللغوية، ولا يحيل إلى الشيء الواقعي الموجود خارج اللغة؛ أي أن "الدال والمدلول يمثلان جانبي العلامة اللغوية–أو الوحدة اللغوية– التي لا تدل على شيء بل تحيل إلى مفهوم ذهني هو بمثابة المدلول دون الشيء، وكذلك الدال ليس هو الصوت الملفوظ أو الرمز المكتوب، بل هو الصورة السمعية، وليس المقصود بالصورة السمعية الصوت المسموع، أي الجانب المادي البحت منه، ولكن المقصود هو الأثر النفسي الذي يتركه فينا الصوت المسموع أو الرمز المكتوب، أو بعبارة أخرى، ليس الأثر النفسي–الصورة السمعية– إلا التصور الذي تنقله لنا حواسنا للصوت (تصور الصوت في الذهن)"[2]. وهذا عكس التصور التقليدي في علم اللغة أو فقه اللغة الذي كان يعتقد بوجود علاقة مباشرة بين الاسم وبين المسمى، وكأنهما متحدان في بنية واحدة ويصبح الاسم هو المسمى، ولهذا يقدم علم اللغة الحديث تصورا ذهنيا آخر أكثر عمقا، حيث توصل دي سوسير إلى أن "العلامة اللغوية عبارة عن وحدة نفسية مزوجة يترابط

(1) فاخوري، عادل وآخرون. الموسوعة الفلسفية العربية، مرجع سابق، ص500.

(2) أبو زيد، نصر حامد. النص السلطة الحقيقة، مرجع سابق، ص79.

فيها العنصران (المفهوم والصورة السمعية) ارتباطا وثيقا بحيث يتطلب وجود أحدهما وجود الثاني"[1]، ويمكن تصور العلاقة من خلال المخطط التالي:



وعلى ضوء هذا يكون دي سوسير قد تجاوز التصور الكلاسيكي الذي جعل من اللغة تعبيرا مباشرا عن العالم، مؤسسا لتصور آخر مفاده أن العلاقة بين اللغة والعالم أضحت "محكومة بأفق المفاهيم والتصورات الذهنية الثقافية. إنها لا تعبر عن العالم الخارجي الموضوعي القائم، لأن مثل هذا العالم – إن كان له وجود– يعاد إنتاجه في مجال التصورات والمفاهيم. وقد أحدث هذا التصور ثورة في علاقة الفكر باللغة وفي طبيعة النظام الرمزي للغة والفرق بينه وبين الأنظمة الرمزية الأخرى داخل النظام الثقافي نفسه"[2].

وعليه يوجد هناك ثلاثة أشياء في عملية التوصيل في علم اللغة الحديث، "هناك الكلمة أو الاسم وهناك الشيء المادي المحسوس الموجود في الطبيعة أو في الخارج وهناك التصور العقلي المشكل عنه في الذهن (أي العائد أو المرجع)، وعن طريقه يحصل التواصل بين الاسم والشيء"[3].

(1) أبو زيد، نصر حامد. النص السلطة الحقيقة، مرجع سابق، ص79.

(2) المرجع نفسه، ص80.

(3) أركون، محمد. الفكر الإسلامي قراءة علميّة، مصدر سابق، ص34 (يُنظر: هامش التعليقات للمترجم هاشم صالح).

أما الفيلسوف الأمريكي بيرس، يعرف العلامة Signe، "بأنها الشيء الذي يقوم لشخص ما مقام شيء آخر، من حيثية ما... فالعلامة من جهة كونها تتوجه لشخص ما، تولّد في ذهنه علامة أو صورة مساوية للعلامة الأخرى، أو ربما أكثر تطورا منها...ثم إن العلامة تقوم لشيء ما، هو موضوعها object، ليس من كل الحيثيات، إنما بالنسبة إلى فكرة أو معنى"[1].

ولهذا كانت نظرية بيرس حول العلامة أكثر شمولية مما كانت عليه عند دوسوسير، خصوصا في تقسيمه الثلاثي للعلامات (شاهد– إيقونة– رمز)، وهذا التقسيم بدوره يقترب إلى حد ما من أنواع الدلالات في التراث اللغوي العربي والمتمثلة في: الدلالة العقلية، الدلالة الطبيعية، الدلالة الوضعية؛ "فالدلالة العقلية هي أن يجد العقل بين الدال والمدلول علاقة ذاتية تنقله من أحدهما إلى الآخر كدلالة المعلول على العلة. والدلالة الطبيعية أن يجد العقل بين الدال والمدلول علاقة طبيعية تنقله من أحدهما إلى الآخر كدلالة الحمرةعلى الخجل، والصرة على الوجل. والدلالة الوضعيةأن يكون بين الدال والمدلول علاقة الوضع كدلالة اللفظ على المعنى"[2]

أما السيمياء عند بيرس تنطلق "من التركيب الثلاثي للعلامة من: الماثول representamen أي الدال، والموضوع object أي الأمر الخارجي، والتعبير interpretant أي الصورة الذهنية التي تصدر عن المعبّر interpret: فالعلامة، أي الدلالة، هي إذن علاقة ثلاثية بين ثلاث حيثيات: وكل حيثية من الحيثيات الثلاثة تخضع بدورها لتفريع ثلاثي. فالتفريع الشائع للعلامة إلى شاهد وإيقونة ورمز ليس على وجه التحديد سوى تفريع لها بالنسبة للموضوع"[3].

(1) فاخوري، عادل وآخرون. الموسوعة الفلسفية العربية، مرجع سابق، ص501.

(2) صليبا، جميل. المعجم الفلسفي، ج1، مرجع سابق، ص563.

(3) فاخوري، عادل. علم الدلالة عند العرب، دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة، ط2، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، نوفمبر 1994م، ص ص13–14.

في ضوء ما سبق يمكن القول أن الفرق بين نظريتي دي سوسير وبيرس يكمن في أن النظام الثنائي التحليلي عند دوسوسير هو نظام لغوي، بينما النظام الثلاثي عند بيرس هو نظام فلسفي، وهذا يقودنا إلى القول بأن "النظام السوسيري نظام رمزي يبحث عن تطابق الدال بالمدلول وفقا لما تقتضيه الحقيقة الخارجية، بينما النظام السيميوزي نظام هيرمينوطيقي يرى في العلامة رمزية تدل بقانونها على احتمالات متعددة وقابلة لأن تكون في قبضة الصيرورة، وهذا القانون محكوم بالعالم الخارجي؛ أي أن أية إحالة ذهنية لا تستطيع أن تمسك بشيء مفرد في العالم الخارجي، وهذا يعني أن العالم الخارجي هو في الأصل مكون من مدلولات متعددة، لذا تقوم الاستراتيجية التحليلية عند بيرس على التأويلات اللامتناهية بحيث يحيل العنصر الأول على ثان عبر ثالث، ثم تتحول هذه الإحالات إلى منطق لتوليد سلسلة من الإحالات الأخرى"[1]

2- المنهج السيميائي واللغة الدينية عند أركون:

في ظل التطور للبحوث السيميائية والألسنية على حد سواء، حاول أركون استثمار هذا التطور والاستعانة بالتحليل السيميائي رغم صعوبة مصطلحاته نظرا لما تتميز به من تعقيد، ويبرر أركون سبب استخدامه للسيميائيات، وذلك من أجل إنجاز مهمة فكرية خصوصية، ويتعلق الأمر في أن البحوث السيميائية تحرر العقل من الهالة الكبيرة التي أصابت النص الديني، يقول محمد أركون: "إني لا أزال مصرا على موقفي ولا أزال أقول بأن التحليل السيميائي (أو العلاماتي الدلالي)، ينبغي أن يحظى بالأولوية وبخاصة عندما يتعلق الأمر بالنصوص الدينية التأسيسية ذات الهيبة الكبرى، لأن تقديس النص يمنع قراءته. فالتحليل السيميائي يقدم لنا فرصة ذهبية لكي نمارس تدريبا منهجيا ممتازا يهدف إلى فهم كل المستويات اللغوية التي يتشكل المعنى (أو يتولّد) من خلالها"[2].

(1) العلوي، ماجد بن حمد. إستراتيجيات الحمل على غير الظاهر عند المحدثين، مرجع سابق، ص220.

(2) أركون، محمد. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص ص34-35.

إن التحليل السيميائي في نظر أركون يجبر الدارس على ممارسة تمرين من التقشّف والنقاء العقلي والفكري من خلال تحاشي كل المفردات الشائعة والمشحونة بشكل ثقيل جدا بظلال المعاني التي كرّسها الفكر اللاهوتي ولا زالت مستمرة عبر القرون، وتجدر الإشارة هنا أن أركون يستعمل أدوات خاصة بالتحليل اللغوي السيميائي مثل (وحدة نصية، خطاب) بدلا من (آية، قرآن)، وغيرهما كثير من المصطلحات التي سعى إلى استبدالها وتحاشيها لما تحمله من دلالة تبجيلية تقديسية، ويعمل بذلك على زحزحة المعنى الذي التصق بالخطاب الديني ردحا من الزمن واستكشاف قارات جديدة من المعنى كانت غائبة أو مغيّبة، وهذا التحول عكس القراءة الكلاسيكية الثيولوجية أطلق عليه أركون مصطلح الطفرة السيميائية وهي "طفرة نوعية أو معرفية كبرى أصابت العلامة (Le Signe) نفسها في الصميم وأصابت نظرة الإنسان (أو الروح) إليها. لهذا السبب نقول بأن القطيعة تبدو جذرية بين الباحث المتموضع في منطقة ما بعد الطفرة"[1]، ولهذا اشترط محمد أركون شرطين أساسيين من أجل مقاربة سيميائية للنص القرآني:

1- الإحاطة بالأرضية المفهومية الخاصة باللسانيات والسيمياء وما يصاحبها من أطر التفكير والنقد الابستيمولوجي.

2- أن يتدرب القارئ على التمييز بين الإطار المعرفي العقائدي الدوغمائي الذي يتمثل في التأويل والاحتجاج والإدراك، وبين التحليل والتفكيك للخطاب الديني الذي ينتج معاني جديدة وصحيحة تهدم التفاسير الكلاسيكية الموروثة.

ولهذا نجد أركون يركز كثيرا على التحليل السيميائي لما له من أهمية معرفية ونقدية، فهو "يحرر العقل البشري من الهالة الكبيرة التي تحيط بالنص، فتجعله نصا مهابا، وتحجب حقيقة ماديته اللغوية، أي حقيقة كونه مكتوبا بلغة بشرية معينة، وخاضعا لقواعدها اللغوية، والنحوية والصرفية والبلاغية. كما أن التحليل السيميائي يمكننا من إقامة

(1) أركون، محمد. الفكر الإسلامي قراءة علميّة، مصدر سابق، ص88.

المسافة النقدية بيننا وبين هذه النصوص من جهة، وبيننا وبين العقائد الإيمانية من جهة أخرى"[1]، وعلى هذا الأساس يرى أركون أن الزحزحة التي أحدثتها البحوث السيميائية والألسنية أصبحت ضمن المكتسبات المؤكدة التي لا نقاش فيها أو التي لا تناقش أصلا، حيث يرى أن "دعامة التوصيل أو وسيلة التوصيل ليست هي المعرفة الصحيحة التي نمتلكها عن المادة المدروسة (أي العائد المادي المحسوس الذي تدل عليه كلمات الله) وإنما هي تكمن في المنظورات المتبادلة المقامة بين المتخاطِبين- المتنافسين المرتبطين بنفس إطار التحسس والإدراك والتصوّرات، أو بالأحرى نفس الصور العقليّة التي تشير إليها العلامات اللغوية"[2]؛ وهذا يعني أن الخطاب القرآني عند محمد أركون هو عبارة عن بنية سيميائية تتمثل في "ثلاثة فاعليين أوليين: قائل- مؤلف- مخاطب- مبلّغ (محمد)، ومخاطب جمعي (الناس)"[3]؛ فالله هو القائل الذي يتجلى بصيغة التنظيم (نحن)، وهو يملأ المكان بالإعراب عن إرادة مطلقة قادرة على كل شيء، وعلمه اللانهائي، وسيادة مطلقة على الإنسان والعوالم، ولهذا يتكرر لفظ الجلالة (الله)2697، "وكل ما يقول (الله) يسهم في تأكيد تعاليه، ووحدة كونه الآمرة بالنسبة للمخاطب (أنت)، ولكنه تعالى يهدف إلى أن يرقى بـ (أنت) إلى رتبة (أنا) تشعر بوحدتها النفسيّة الخاصة المرتبطة بوحدة القائل"[4]، فالخطاب القرآني من الناحية السيميائية "مركب كليا بواسطة مخطط معين للتوصيل (أي شبكة تواصل وتوصيل محددة). نجد في هذا المخطط أن الوظائف المهيمنة تمارس من قبل الفاعل نفسه: أي الله. والله يتواصل مع مرسل إليه ينقسم إلى نوعين: مؤمن وكافر، وتتم عملية التوصيل عن طريق وسيط ذي مكانة متميزة وسلبيّة في

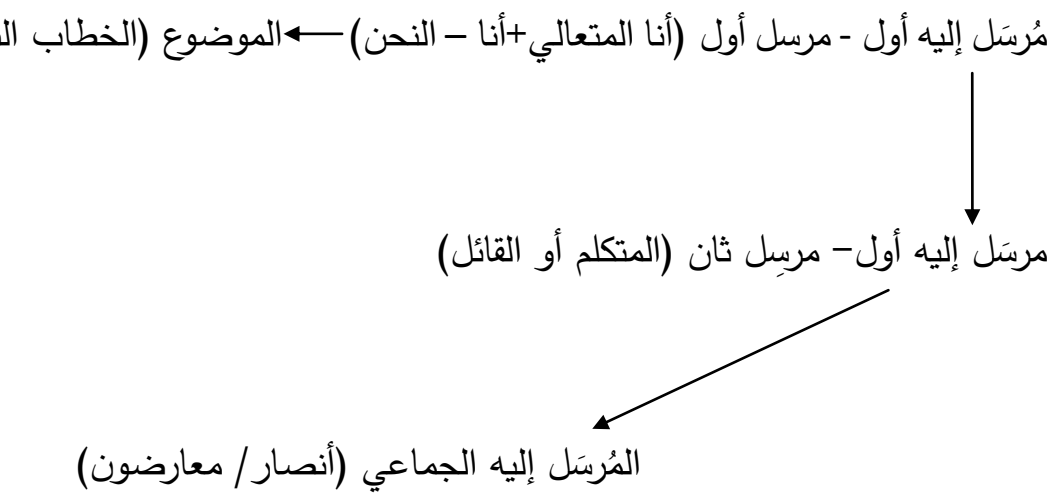
(1) كيحل، مصطفى. الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص295.

(2) أركون، محمد. الفكر الإسلامي قراءة علميّة، مصدر سابق، ص34.

(3) أركون، محمد. الفكر العربي، تر: الدكتور عادل العوّا، ط3، منشورات عويدات، بيروت- باريس، 1985م، ص35.

(4) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

آن معا هو: محمد. إنه مجرّد ناقل للوحي"[1] وهذا ما حاول أركون تجسيده في المخطط السيميائي الذي استعاره من غريماس وفق المخطط التالي:



يهدف أركون من خلال المقاربة السيميائية أو بالأحرى تحليل الخطاب القرآني سيميائيا إلى اكتشاف المعنى من خلال معرفة بنيته السيميائية التي "تخترق كل أنماط الخطاب الموجودة في القرآن سواء كان النمط الحكمي أو النمط القصصي، أو النمط التسبيحي الانشادي، أو النمط التشريعي وهي التي توجه كل مستويات المعنى الخاصة بكل وحدة نصية قرآنية"[2]، فالتحليل السيميائي يهدف إلى "فهم كل المستويات اللغوية التي يتشكل منها المعنى. وهذا التحليل يكشف كيف أن الخطاب ككل مشكل أو مركب لغويا طبقا لتقنية الإقناع والاحتجاج والتعليم. إن كل آية في نظر أركون، أو وحدة نصية كما يحبّذ أن يسميها، مبنية على أساس سلسلة من الأحداث المركبة على هيئة بنية دراماتيكية مثيرة"[3].

(1) أركون، محمد. الفكر الإسلامي قراءة علميّة، مصدر سابق، ص72.

(2) كيحل، مصطفى. الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص298.

(3) بوعود، أحمد. الظاهرة القرآنية عند محمد أركون تحليل ونقد، د ط، منشورات الزمن، الدار البيضاء، المغرب، 2010م، ص200.

ومن هنا فإن اللغة الدينية عند أركون تتمظهر في العلامة أوتتحول إلى علامات تحمل معاني ودلالات متنوعة متمركزة تقصي الدلالة اللغوية السابقة.

3- التحليل السيميائي لسورة العلق:

يرى أركون أن سورة العلق توحي بالموضوعات الكبرى للوحي ولكيفية التركيبة اللغوية لخطابه، فالله يتبدّى وكأنه الذات الفاعلة الأساسية، باعتباره منظم الخطاب كله نحويا، وبلاغيا، ومعنويا، ويوجد فاعلان في الساحة، الأول هو النبي الذي وجه إليه الأمر، والثاني هو الإنسان ويمثل المخاطب الأخير أو الهدف النهائي الذي توجه إليه الأوامر والوصايا. أما البنية النحوية أو القواعدية لسورة العلق "تدل على العلاقات الكائنة بين الضمائر الشخصية: أي بين نحن، لك أو خاصتك (محمد)، أنتم (أي المؤمنين)، هم (أي الناس)، أو هو (أي الإنسان). إن شبكة الضمائر هذه والعلاقات الكائنة بينها هي التي تؤسس الفضاء الأساسي المتواصل والمنتظم للتواصل والمعنى في كل الخطاب القرآني من أوله إلى آخره"[1]. ومن خلال ما سبق يرى أركون أن كل الخطاب القرآني بأحكامه وموضوعاته وتعاليمه و [...] مركب نحويا من خلال مراتبية هرمية صارمة تدور حول شخصين: "الأول هو الله الذي يمثل الأصل الأنطولوجي والمرجع النهائي لجميع المخلوقات، والنشاطات، والمعاني، والأحداث التي تقع على هذه الأرض؛ والثاني هو النبي أو الرسول محمد الذي يمثل الوسيط بين الله والإنسان. أما الإنسان فهو المخلوق الذي اصطفاه الله. وهو مدعو لأن يخضع أو يسلّم حياته إلى الله"[2].

ويضيف أركون إلى التحليل النحوي السابق ثلاث جوانب أخرى من الخطاب القرآني، وهي: تركيبته المجازية، بنيته السيميائية أو الدلالية، تداخليته النصانيّة أو البين نصوصية (علاقة النص القرآني بالنصوص الأخرى).

(1) أركون، محمد. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص31.

(2) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

فمن حيث التركيبة المجازية ينتقد أركون التفسير الأرثوذكسي الذي حصر المجاز في الوسيلة البلاغية الجمالية، فهذا التفسير في تصور أركون يأخذ كلمات القرآن بحسب المعنى القاموسي الحرفي ويهمل المعنى الثاني القائم على الدلالات الحافة أو المحيطة (ظلال المعاني)، يقول أركون: "ونلاحظ أنه حتى كلمات تؤدي إلى تفسيرات تجسيمية أو تشبيهية من مثل: ثم استوى على العرش وعلم بالقلم وإنه سميع عليم تؤخذ على حرفيتها من قبل التفسير الإسلامي التقليدي. [...] أما الدراسات الفيلولوجية التي طبقها المستشرقون على التراث الإسلامي فقد أهملت هي الأخرى أيضا بلورة نظرية حديثة للمجاز والكناية ثم تطبيقها على الخطاب الديني"[1]، وهذا القصور الابستمولوجي تجلى في أعمال المستشرقين الذين أهملوا بلورة نظرية عامة للرمز وتطبيقها على الخطاب الديني، ونفس الأمر ينطبق على الفلاسفة الذين عجزوا أيضا عن تقديم نظرية عامة للمجاز والكناية، وهو ما نجم عنه في تصور أركون تراكم للامفكر فيه، والمستحيل التفكير فيه في الفكر الإسلامي المعاصر. ولكن يبدو أن أركون نفسه لم يجد الوقت لبلورة هذه النظرية حول المجاز لانجاز مشروع العمر هذا كما يتصوره.

أما من حيث البنية السيميائية أو الدلالية، يقدم أركون تحليلاته السيميائية (العلاماتية الدلالية) على سورة العلق خصوصا وبعض السور القرآنية الأخرى مثل سورة الكهف والتوبة عموما، من أجل الكشف عن المستويات اللغوية التي تشكل المعنى، وإذا ما أُنجز "التحليل السيميائي بشكل صحيح ودقيق، فإن ذلك لن يؤدي بالضرورة إلى إنكار دور الذات الحرة في توليد المعنى وتحديده. وإنما سوف نكتشف بوضوح كيف أن الخطاب ككل مشكل أو مركب لغويا طبقا لتقنية الإقناع، الاحتجاج، والتأسيس أو التعليم"[2]، وباللغة السيميائية – في نظر أركون– يمكن القول بأن كل وحدة نصية (آية

(1) أركون، محمد. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص ص32-33.
(2) المصدر نفسه، ص35.

قرآنية) من وحدات الخطاب القرآني مبنية على أساس سلسلة من الأحداث المركبة على هيئة بنية دراماتيكية أو مسرحية مثيرة، وهذه الأحداث هي:

1- الله يطلق حكما أو يبلّغ رسالة.

2- بعض الذين توجه الله إليهم بالخطاب يرفضون الاستماع إلى رسالته، والبعض الآخر يستمعون إليها ولكنهم يرفضون الايمان بها، والبعض يقبل بالرسالة ولكنهم يرفضون اتباعها في العبادة والحياة اليومية، أما بعض الأشخاص الملهمين يقبلون بالرسالة وهم المؤمنون (حزب الله).

3- يوم الحساب سيأتي حتما، وعندئذ يكافؤ المؤمنون بالنجاة في الدار الآخرة، ويعاقب العصاة ويكون مصيرهم جهنّم.

كما يلح محمد أركون على أهمية الدروس المنهجية والابستمولوجية التي نتعلمها من اكتشاف البنية السيميائية أو الدلالية التي توجه كل أنماط الخطاب الموجودة في القرآن باعتبارها توجه كل مستويات المعنى الخاصة بكل وحدة نصية قرآنية، وهذه الأنماط هي: النمط النبوي، النمط الحِكمي، النمط السردي القصصي، النمط الترتيلي أو التسبيحي، النمط التشريعي، النمط الإقناعي، النمط الجدالي الصراعي، النمط الاستهزائي. ومن أجل فهم الوظائف لهذه الأنماط عند كل طرف وارد في الخطاب القرآني لا بد من تحاشي المفردات المشحونة بالمعاني اللاهوتية.

أما من حيث التداخلية النصانية بين القرآن والنصوص الأخرى التي سبقته، يرى أركون أن القرآن تأثر بالعديد من النصوص السابقة مثل التوراة والإنجيل، وفي هذا يذكر أركون مثالا عن سورة الكهف باعتبارها تجسّد ظاهرة التداخلية النصانية الواسعة الموجودة في الخطاب القرآني، بحيث يرى أن هناك ثلاث قصص هي: أهل الكهف، وأسطورة غلغاميش، ورواية الاسكندر الأكبر، وهذه القصص تحيل إلى المخيال الثقافي المشترك لمنطقة الشرق الأوسط القديم، وهي ممزوجة ومتداخلة في سورة واحدة هي سورة الكهف،

"إن كل واحدة من هذه القصص مركبة تماما على قاعدة البنية السيميائيّة وفي كل واحدة منها نلاحظ انبثاق البطل الذي سيتلقى الرسالة ويستخدم المعرفة المتضمنة فيها لكي يغيّر مجرى الوجود البشري ومعناه النهائي باعتباره مرتبطا بالله وتعاليمه"[1].

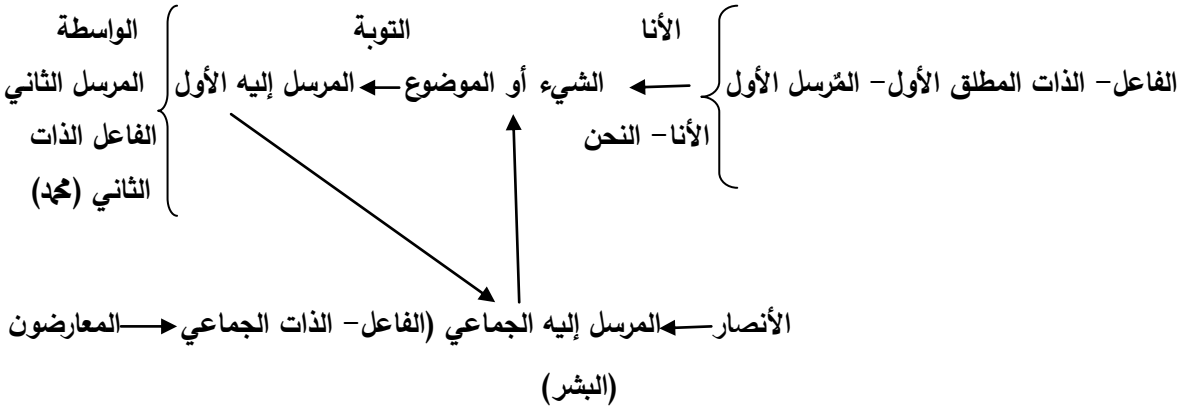
4- التحليل السيميائي لسورة التوبة:

انتقى أركون الآية التي تناسبه في التحليل السيميائي من قوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُواْ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍۚ فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (التوبة: 5)، يرى أركون أن هذه الآية تسبب حرجا للمسلمين فيما يتعلق بالحرية الدينية وحقوق الإنسان باعتبارها تكرّس العنف المطلق ولهذا يحاولون التقليص من أهميتها والقفز إلى آيات أخرى أكثر سلمية ودفاعا عن حقوق الإنسان عند البعض، أما عند البعض الآخر أو كما يسميهم أركون بالمناضلين الإسلاميين فإن الأمر مختلف تماما، فهم يسعون إلى الاستعادة الكلية للنظام الإسلامي الأول عن طريق فرض الجهاد داخل المجتمعات الإسلامية وخارجها دون شعورهم بأي حرج، متنكرين لتاريخية النص القرآني، غير مبالين بالشروط الموضوعية والواقعية واختلافاتها من بيئة لأخرى.

ولهذا يقدم أركون قراءة سيميائية دلالية للآية السابقة من خلال استثمار مخطط غريماس، حيث يرى أن هذه الآية لا يمكن أن تقرأ خارج بنية العلاقات الكائنة بين الضمائر الشخصية في الخطاب القرآني، فالله هو الفاعل المطلق، والنبي الذي يمثل المرسَل إليه الأول ومرسل الذي يبلغ البشر كلام الله، وظيفته تحيين الرسالة وتجسيدها في التاريخ عن طريق انخراط شخص ثالث يمثل المرسَل إليه الجماعي، وهذا الأخير يمثل آدم وذريته الذين يربطهم ميثاق مع خالقهم، أما من الناحية التاريخيه هم سكان مكة

(1) أركون، محمد. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص41.

والمدينة ثم الحجاز ثم ديار الإسلام كلهم، وبشكل أدق كما يرى أركون هم الأنصار (المؤمنين) والمعارضين (المشركين أو المنافقين) واليهود والنصارى، وهو ما وضحه أركون من خلال المخطط التالي:



وهذا المخطط بحسب أركون يتيح قراءة الآية السالفة الذكر بصفتها "وحدة سردية صغيرة مندمجة في الوحدة المركزية الكبرى المتمثلة بحكاية الميثاق الأولي الذي ربط بين آدم والله"[1]. كما أن الآية الخامسة تمكن في رأي أركون من التعرف على المسار السردي للنص القرآني الذي يشير إلى تعدد الفواعل يتقدمهم الفاعل المهيمن (الله)، والفاعل المرسل (النبي)، والفاعل الثالث (الأنصار)، والرابع (المعارضون) الذين يشير إليهم بضمير الجمع (هم) الموصوفون بالمشركين. ومن هنا تظهر شبكة من التواصل اللغوي تتشكل من: مرسل، رسالة، مرسل إليه، فالخطاب اللغوي كما هو معروف هدفه توصيل رسالة شفهية أو مكتوبة من المرسل إلى المرسل إليه (الله- النبي- البشر)، والعلاقة بين الله والرسول وثيقة، والنبي بدوره يحظى بمكانة لغوية أو توصيلية ثنائية، فهو مرسل إليه، وهو مبلغ (مرسل إلى)، أما البشر (مرسل إليهم) لهم مكانة لغوية واحدة ينقسمون بين مطيعين وعاصين.

وبناءً على ما سبق في الآية يرى أركون أن "التوبة هي عبارة عن فاعل له شأن في المقولات الثنائية والضدية التالية: إمتياز/ إجحاف أو ضرر، استعباد/حرية ...

(1) أركون، محمد. الفكر الإسلامي قراءة علميّة، مصدر سابق، ص95.

الموت/الحياة. فقبول التوبة أو رفضها يؤدي إلى انعكاسات على المكانة الاجتماعية والثقافية والقانونية التي خلعت عليها الشرعية من قبل الرهان الديني. وهذا الرهان يمارس آليته ودوره في كل الخطاب القرآني على هيئة ديكتاتورية الغاية والنهاية المطلقة"[1]. ومن هنا تشكلت الأرثوذكسية الصارمة المتمثلة في الحركات الإسلامية الناشطة في عصرنا والتي تغلّب الهدف السياسي وغاياته على كل شيء وتغلّفه بصيغ وتعابير دينية مجسّدة لسورة التوبة شكلا ومضمونا.

وتكمن أهمية وفائدة هذا التحليل السيميائي عند أركون في كونه استراتيجية تحرر القارئ من "المعاني الإجبارية والمسلمات التي تفرضها القراءة الإيمانية الكلاسيكية وهي القراءة التي تقف عقبة تكبح كل جهد في تحليل وتفكيك الخطاب الديني. كما أن هذا التحليل يمكننا من إدراك المكانة اللغوية للخطاب القرآني"[2] من خلال التعرف على مجموعة من المضامين الحقيقية والمفردات اللغوية الهامة التي تمكن من إنتاج تحليل سيميائي هادف يساهم في فسح المجال لإنتاج تأويل معاصر للنص القرآني.

(1) أركون، محمد. الفكر الإسلامي قراءة علميّة، مصدر سابق، ص96.

(2) كيحل، مصطفى. الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص303.

المبحث الثالث: التأويل عند محمد أركون

يعد التأويل عند محمد أركون منهجا أساسيا إن لم نقل هو حجر الزاوية في مشروعه، حيث سعى من خلاله إلى إعادة إنتاج خطاب إسلامي معاصر ينسجم مع متطلبات الوقت الراهن، بحيث سخّر كل الإمكانيات المعرفية والآليات المختلفة من أجل نقد الفهم الكلاسيكي التقليدي للنص الديني وكشف الفهومات الزائفة التي احتكرت تفسير النص الديني وفق ما يخدم مصالحها، وهو الأمر الذي جعل من النص الديني كتلة دلالية مقدسة غير قابلة للنقد والتفكيك، بمعنى أن القراءة التقليدية السائدة احتفظت بنفس المعنى والدلالة طوال القرون الماضية. لذا أراد محمد أركون رفع القداسة عن التراث الديني، معتبرا أن كل ما أنتجه العقل العربي الإسلامي ولا سيما ما تعلق بفهم النص الديني يجب أن يخضع للتحليل والمساءلة والنقد، ولهذا كله "عمل أركون على إرساء منهجية تأويلية تقوم على اختلاف التأويل باختلاف المتلقي، وواقعه الاجتماعي، والتاريخي، وإلغاء مفهوم صلاحية التفسير التقليدي لكل زمان ومكان، بوصفه معبرا عن مرحلة تاريخية، وعلاقات اجتماعية، وسياسية في فترة تاريخية محددة، وكذلك الكشف عن الطابع الإيديولوجي المزيف للمعنى باعتباره تعبيرا عن فهم مصالح شريحة سياسية، واجتماعية معينة، وليس معنى مطلقا ووحيدا"[1].

لذلك عمد أركون إلى ممارسة العملية التأويلية بتجاوز كل ما هو تقليدي وزحزحته من موقعه كمرحلة أولية، ومن ثمة تأسيس فكر تعددي منفتح على التيارات التأويلية الغربية من خلال استراتيجيات العقل المنبثق الاستطلاعي، التي تقوم بالأساس على كسر السياج الدوغمائي والبعد الأيديولوجي، لأن "العقل المنبثق هو الذي يصرح بمواقفه المعرفية، ويطرحها للبحث، والمناظرة، محددا ما يمكن التفكير فيه، وما لم يفكر فيه في المرحلة التي ينحصر فيها بحثه، ونقده للمعرفة، ثم يقر بمحدودية هذه المرحلة، وحدودها

(1) الطوالبة، محمد. المنظور التأويلي في أعمال محمد أركون، مرجع سابق، ص110.

معرفيّا. فكل مرحلة تاريخيّة لها محدوديتها الفكرية لا محالة"[1]، ومن خلال هذه النظرة الاستطلاعية النقدية يمكن التحرر من القيود المعرفية التي أنتجها العقل الدوغمائي وانتفاء ادعاء امتلاك الحقيقة المطلقة ومن ثمة رفض التأويل الأحادي، يقول أركون في هذا الصدد: "إن العقل المنبثق حديثا يعتمد على نظرية التنازع بين التأويلات، بدلا من الدفاع عن طريقة واحدة في التأويل والاستمرار فيها مع رفض الاعتراضات عليها حتى ولو كانت وجيهة ومفيدة"[2]، وهذا يعني أن أركون يتبنى نظرية صراع التأويلات التي تتخذ من التأويل المنفتح وسيلة لنقد كل تأصيل لتأويل منغلق من شأنه أن يوقعنا في السياج الدوغمائي، وتأسيس خطاب يقوم على المنظورات المفتوحة والمتعددة، تجنبا لخطاب المنظور الوحيد.

1- آليات تأويل النص الديني: استعان محمد أركون بمجموعة من الآليات منها:

- **المجاز:** يمثل المجاز عند محمد أركون استراتجية مهمة في العملية التأويلية من أجل فهم النص الديني والوصول إلى المعنى، حيث يعتبر أركون أن القرآن خطاب مجازي لاحتوائه على الاستعارة والتشبيه والقصص والأمثال، ويرى أن الفهم التقليدي للمجاز غيّب حقيقة التفاعل بين اللغوي والاجتماعي من خلال القفز على البعد الإبستمولوجي، الذي يجعل القرآن مفتوحا على كافة ممكنات المعنى، وتجدر الإشارة أن أركون يستعين بالنظرية الحديثة في التعامل مع المجاز-كما ذكرنا سابقا- من أجل إنتاج خطاب قائم على التعددية والاختلاف، عكس ما كان عليه من مجرد تزيين لغوي مع التصور الأرثوذكسي عندما تم اختزاله "إلى نوع من البلاغة الإعجازية الموجهة لإغناء المعنى الحرفي والإبهار، وإما أنه قد محي نهائيا من قبل الفقيه التيولوجي لمصلحة المساواة بين المدلولات القرآنية وبين المفاهيم الأخلاقية القانونية، أو المعرفة التيولوجية الخاصة بواقع

(1) أركون، محمد. الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص14.

(2) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

اجتماعي تاريخي متعدد الجوانب وغزير. من المعروف أن الحقيقة هي المضاد المناقض للمجاز ضمن منظور هذا النقد"[1].

يمكن القول أن المجاز هو حقل مهم للممارسة التأويلية باعتباره يفتح أفاقا للمعنى ويعين على إنتاجه، وتتعدد استخداماته نظرا لارتباطه بأنماط اللغة ووظائفها ودورها في الحياة الاجتماعية والسياسية، "فالمجاز أداة لتأويل النصوص بما يتفق ومرجعياتنا الإيديولوجية وخلفياتنا السياسية وانتماءاتنا الطبقية والمذهبية. واختزاله في نوع من تحلية الأسلوب، والوقوف به عند حدود الوظائف التزينية والجمالية للغة يكرس حسب أركون التفسير الظاهري الحرفي، والمفهومية الأحادية بالرغم من أن الخطاب القرآني هو خطاب التعددية والاختلاف، وذلك من شأنه أن يساهم في تسطيح الخطاب القرآني لأنه في جوهره خطاب مجازي متعالي"[2] مفتوح على مختلف المعاني لا يمكن حصره في معنى أحادي، وهذا نابع من تصور أركون للغة والمعنى باعتبارهما ذات مصدر بشري اجتماعي، بمعنى توافقي وليس توقيفي.

– **الأسطورة:** يحبّذ محمد أركون استخدام المصطلح الفرنسي (Mythe) لأهميته في مجال العلوم الإنسانية، بالإضافة إلى صعوبة استخدامه في اللغة العربية لما يحمل من شحنة دينيّة وعلاقته بالقرآن الكريم والمدلول السلبي الذي التصق بها كالخرافي، الكذب، غير واقعي...، إلا أن المعنى الذي قصده محمد أركون من قوله أن القرآن خطاب أسطوري البنية يختلف عن كل الكلمات السلبية المشحونة بكل ما هو سلبي وشائن، "إنه يعني أن البنية اللغوية أو الأسلوبية للقرآن هي بنية مجازية رمزية في معظمها"[3].

(1) أركون، محمد. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص79.

(2) كيحل، مصطفى. الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص134.

(3) أركون، محمد. الإسلام والحداثة، مصدر سابق، ص215.

لهذا حاول محمد أركون إعادة فهم الأسطورة ضمن منظور حداثي أنثربولوجي، لأن الأنثربولوجيا تعيد الاعتبار للأسطورة والقصة، حيث ميز بين نوعين من التفكير الأسطوري، تفكير أسطوري مثالي، وتفكير أسطوري خرافي. أما الأسطورة المثالية، أو القصة كما يحلو لأركون تسميتها، هي التي "تلخص بواسطة التعبير النموذجي والرائع عن المعنى التصرفات المثالية والشخصيات الرمزية المقدمة للاستبطان والتقليد من قبل كل عضو من أعضاء الجماعة. وبالتالي فإنها أي الأسطورة المثالية تؤدي دورا أساسيا لا يعوض، أقصد دور ابتكار القيم التي تشكل العصب الروحي والأخلاقي للجماعة، أو للطائفة أو للأمة، إنها توجد الوجود وترفع من قيمته في آن معا، إنها تقوي وتغتني باستمرار بواسطة التطبيقات المستمرة التي تتلقاها في الوجود اليومي لكل شخص وللجميع"[1]. أما الأسطورة الخرافية هي تلك "التوسيعات والتحولات والانحرافات التأويلية والتقنيعات التنكرية التي تتعرض لها الأساطير المثالية التأسيسية في السياقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية المتغيرة"[2]، ومن خلال هذا يرى أركون أن هناك علاقة بين المثالي والخرافي تشبه إلى حد ما علاقة ثابت بمتحول؛ وهذا يعني أن الأسطورة الخرافية تتغذى من المثالية من قبل الفئات الاجتماعية التي توظفها وفق مصالحها وايديولوجياتها ليتأسس من خلالها نظاما فكريا دوغمائيا، ولهذا عمد محمد أركون على تفكيك البنية الأسطورية المشكّلة للعقل الإسلامي الأصولي الذي يحاول إعادة بعث الشروط الدينية للدولة المدنية التي وجدت في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، وقيامه "بعدة عمليات من تنكير الواقع وتحريفه دون أن يعي ذلك. وهذه هي خصيصة الخطاب الأسطوري والإيديولوجي. إنه–أي الخطاب الأسطوري– يحول العمل المادي المحسوس

(1) كيحل، مصطفى. الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص140، نقلا عن: أركون محمد، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص297.

(2) المرجع نفسه، ص 140.

الذي قام به النبي محمد بترميزه للفضاء الاجتماعي التاريخي الخاص بمجتمع الحجاز أقول يحوله إلى نوع من التصورات الأسطورية للحظة خلاقة"[1]، وهذه التجربة التي ينطلق منها الأصوليون؛ أي اللحظة التدشينية الأولى، يطلق عليها أركون الوهم الأسطوري، لأن العقل الإسلامي لم يدرك الجوانب التاريخية للعقل النموذج (القرن السابع للميلاد).

في ظل هذا التفصيل الذي أتى به محمد أركون يرى أن القرآن خطاب أسطوري، يحتوي على مجموعة من القصص الأسطورية وليست الخرافية بالمعنى الشائع، لأن القصص في القرآن يحمل دلالة رمزية أو يحيل إلى وقائع حدثت في الزمن الغابر تجلّت على شكل قصة، ولهذا يبرر محمد أركون استعانته بالتحليل السيميائي والتدقيق الابستمولوجي من أجل اكتشاف ألفاظ القرآن ومقارنتها مع ألفاظ وكلمات أجنبيّة في النصوص الدينيّة السابقة قصد ممارسة التحقيق اللغوي الذي من شأنه دمج القرآن داخل المناخ العلمي حتى يتسنى فهمه وتأويله وفق منظور حداثي (علوم الانسان والمجتمع).

- المتخيّل:

يحتل مصطلح المتخيّل أهمية مركزية في فكر محمد أركون، ويدل هذا المصطلح على الشيء المتشكل تاريخيا في الذاكرة الجماعية، ويوضح هاشم صالح المتخيل في قوله: "إن المتخيل هنا عبارة عن شبكة من الصور التي تستثار في أي لحظة بشكل لا واع وكنوع من رد الفعل. بل ويوجد متخيل كاثوليكي ضد البروتستانت، أو بروتستانتي ضد الكاثوليك، أو شيعي ضد السنة، أو سني ضد الشيعة، إلخ...كل فئة تشكل صورة محددة عن الفئة الأخرى وترسخ هذه الصورة بمرور الزمن في الوعي الجماعي"[2]. ولهذا يرى أركون أنه يجب تفكيك المخيال الجماعي قصد معرفة تشكله لأول مرة وكيف تحول مع مرور الزمن، لأن "الآلية الوظائفية التي يتحلى بها هذا المتخيّل في المنعطفات التاريخية

(1) أركون، محمد. الفكر الإسلامي قراءة علميّة، مصدر سابق، ص ص68-69.

(2) أركون، محمد. من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، مصدر سابق، ص12.

الملتهبة هي التي ينبغي أن تكون المادة الأولى للتحليل والفهم والتفسير"[1]، ولهذا شرع في الكشف عن المخيال لدى مجتمعات الكتاب (اليهودية، المسيحية، الإسلام)، وتوصل إلى أن هذه الديانات الثلاث ترسخ فكرة في النفوس وهي أن الحق واحد صالح لكل زمان ومكان ولكافة البشر، وعليه فالحقيقة واحدة مطلقة لا شك فيها، "ساهمت في تشكيل نوع من المخيال لدى المؤمنين بها، إلا أنه خيال مفتوح ومنفتح سوف لن يلبث أن يحول عبر القوانين الفقهية–القضائية إلى مبادئ قسريّة وإكراهية، ستكون هي المرتكز الإيديولوجي لتشكل المخيالات الاجتماعية لدى الأرثوذكسيّة والتيارات الأصوليّة المتزمتة. وهكذا سيتحول الخطاب الديني المفتوح والمنفتح إلى مجموعة من القواعد الجامدة المنغلقة ضمن فهم واحد ووحيد"[2]. ومن هنا يميز أركون بين نوعين من المتخيل وهما:

– المتخيل الديني (imaginairc religieux): وهو "مركب (بالمعنى الأكثر عضوية وحيوية لكلمة تركيب) بواسطة الصور المتعالية التي تستند إلى دعامة واحدة هي اللغة الدينية"[3]. أي أن اللغة الدينية وبمساهمة التكرار الشعائري تجعل من المتخيل له قدرة على تمثل الأشياء المحسوسة والذهنية، لأن كل شيء يمكن معرفته من خلال الكلام التأسيسي الأول والبدئي لله، باعتبار أن الله قد علم آدم الأسماء للأشياء كلها، وهي تمثل حقائق ملموسة تُدرك مباشرة وينبغي الإيمان بها على الصورة التي جاءت مطابقة للكلام التأسيسي، ومنه يصير المتخيل "مجمل العقائد المفروضة والمطلوب إدراكها وتأملها بل وعيشها وكأنها حقيقة، والتي لا تقبل أي نقاش أو تدخل للعقل النقدي المستقل.على العكس يصبح هذا العقل مصدرا للزندقة والانحراف والضلال إذا لم يقبل أن يصبح كليا الخادم المطيع للمتخيل الديني"[4].

(1) أركون، محمد. من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، مصدر سابق ، ص126.

(2) الشبه، محمد. مفهوم المخيال عند محمد أركون، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 1435هـ–2014م، ص34.

(3) أركون، محمد. الاسلام الأخلاق والسياسة، مصدر سابق، ص10.

(4) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

– المتخيل الاجتماعي: هو عبارة من "تركيبة ديناميكية مؤلفة من الأفكار– القوى والتصورات المهيمنة مع دعامات وجودية متكررة. وهو يتغذى من الخطاب الإيديولوجي الذي تنتجه الفئات الاجتماعية المتنافسة من أجل الهيمنة على الرأسمال الرمزي: أي على القيم المحورية التي تحدد هوية كل فئة من الفئات"[1]، بمعنى أن المتخيل الاجتماعي يمثل مجمل الأفكار والتصورات والممارسات المهيمنة على الساحة الاجتماعية والتي يؤطرها ويغذيها الخطاب الايديولوجي المشحون بالرموز، لأن كل فئة في المجتمع تحاول أن تسيطر وتستحوذ على الأخرى من خلال فرض رأسمالها الرمزي الذي يؤمن ديمومتها، كالعلاقات الاجتماعية مثل الزواج والقرابة وغيرهما، وهي توفر له الحماية كما تحمي رأسمالها المادي.

من خلال ما سبق يمكننا القول أن المتخيل أو الخيال له وظائف دينية واجتماعية، وفهم هذه الوظائف فهما صحيحا منوط ببيان دور الخيال والتفاعل والتداخل بينه وبين العقل.

– المعنى وآثار المعنى:

تعتبر قضية المعنى وآثار المعنى من أهم الآليات التي اتكأ عليها محمد أركون في مشروعه التأويلي، حيث ميز بينهما بشكل واضح جلي، معتمدا على الألسنيات، كونها تفرق بين المعنى الحرفي والمعنى المجازي للكلمة (آثار المعنى)، ومن خلال هذا التمييز يسعى أركون إلى أشكلة ونقد كل المنظومة الفكرية التي أنتجت المعنى ولازالت قائمة وحيّة دون حسيب ولا رقيب، وهنا نجد أركون يساير الفكر الحديث الذي "يؤشكل كل عملية لإنتاج المعنى، وذلك عن طريق التساؤل عن الآليات اللغوية، والمواقف العقلية، والإكراهات المختلفة التي تجعل أي شكل من أشكال المعنى أو مضامينه عابرا، أو ظرفيا، أو صدفويا، أو متحركا، أو قابلا للبرهنة على صحته أو خطأه. أما التفسير ما

(1) أركون، محمد. الاسلام الأخلاق والسياسة، مصدر سابق، ص11.

قبل الحديث فيجهل هذا التجذير الفلسفي للتساؤل حول المعنى ولآثار المعنى"[1]، لأنه لا زال يعتقد بوجود معنى موثوق لا شك فيه، ومن ثمة إمكانية الوصول إلى المعنى الحقيقي والصحيح.

إن إمكانية الوصول إلى المعنى عند أركون وطرق إنتاجه ليست سهلة المنال بل تتداخل فيه الكثير من الأبعاد، وكل بعد لم يعد بإمكانه الوصول إلى الحقيقة أو امتلاكها، "ولهذا السبب يفضل أركون استخدام مصطلح "رهانات المعنى" بدل مصطلح "البحث عن المعنى"، فعملية إنتاج المعنى ترتبط باستخدامات اللغة، خاصة الاستخدامات الإيديولوجية"[2]، أما رهانات المعنى أو "منظومات الدلالات الحافة أو المحيطة أو الثانوية"- كما يطلق عليها علماء اللسانيات- ترتبط بالمعنى الحر أو (ظلال المعنى)، الذي تنتجه القراءة باعتبارها إعادة انتاج النص بحسب حاجيات ومدارك وظروف كل عصر، وعليه يرى أركون أن النصوص التأسيسية مفتوحة على كافة ممكنات المعنى، ومنه القرآن له عدة تأويلات تتجدد باستمرار لأنه "نصا من جملة نصوص أخرى تحتوي على نفس مستوى التعقيد والمعاني الفوّارة الغزيرة: كالتوراة، والأناجيل، والنصوص المؤسسة للبوذية أو الهندوسيّة. وكل نص تأسيسي من هذه النصوص الكبرى حظي بتوسّعات تاريخيّة معيّنة وقد يحظى بتوسّعات أخرى في المستقبل"[3]. وهذا يعني أن آثار المعنى متعددة ومتغيرة بتغير الزمان والمكان والمستوى المعرفي لكل فئة من فئات المجتمع، وهذا يدل أن على الدور الذي تلعبه اللغة داخل المجتمع باعتبارها نتاج بشري وآلية تأويلية مهمة تجعل من المدلولات واحدة أما الدوال مختلفة ومتعددة ناجمة من ظروف المتكلم وفهمه، من خلال مفردات اللغة التي تحيل على إيحاءات لا متناهية

(1) أركون، محمد. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص ص 53-54.

(2) كيحل، مصطفى. الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص149.

(3) أركون، محمد. الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، تر: هاشم صالح، ط1، دار الساقي، بيروت، لبنان، 1999م، ص36.

وتشير بدورها إلى أصداء العلامات "خلافا للإحالة التي لا تكون إلا للعلامة نفسها. والإيحاءات هي دلالات زائدة على الدلالة المركزية للكلمة أو العبارة. والمعنى ليس محل اتفاق بين متكلمي اللغة، وهي محصورة بالمكونات العاطفيّة والتأثيريّة، وتستثير في الذهن مشاعر وأفكار مختلفة لا علاقة لها بالكلمة، وهي غير مرتبطة بالمعنى المعجمي على وجه الخصوص بل له صلة بالمعاني القواعدية"[1].

نخلص مما سبق أن محمد أركون اعتمد على آليات متنوعة بمعانيها الجديدة قصد تأويل النص الديني، تمثلت في المجاز والخيال، والأسطورة، وميز بين آثار المعنى والمعنى، من أجل الخروج من السياجات الدوغمائية التي تلغي كل دور للخيال والمجاز والأسطورة، والتأكيد على المتلقي باعتباره مصدرا للمعرفة.

2- رهان التأويل وتعدد الدلالات في النص القرآني:

ينطلق محمد أركون في بناء فلسفته التأويلية من المناهج اللغوية الحديثة (اللسانيات والسيميائيات)، مستخدما التفكيك كاستراتيجية لقراءة النص الديني ووسيلة هدم المعنى الثابت، ويعرضه للاختلاف والمغايرة الدائمة والمستمرة تاركا للقارئ المؤول الحرية في اكتشاف ترابطات لا نهائية، لأن لغة النص متفجّرة بالدلالات اللانهائية وعاجزة عن التعبير عن معنى وحيد، تخفي اللاَّمَقُول، فهي لا تفصح عن المعنى إلا من خلال الرموز، ووفق هذا التصور فإن "اللغة تندرج ضمن لعبة متنوعة للدوال، كما أن النص لا يحتوي على أي مدلول متفرد ومطلق، ولا وجود لأي مدلول متعال، ولا يرتبط الدال بشكل مباشر بمدلول يعمل النص على تأجيله وإرجائه باستمرار. فكل دال يرتبط بدال آخر بحيث أن لاشيء هناك سوى السلسلة الدالة المحكومة بمبدإ اللامتناهي"[2]. وهذه

(1) علي، محمد محمد يونس. المعنى وظلال المعنى، أنظمة الدلالة في العربية، ط2، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، مارس 2007، ص ص184- 185 (بتصرف شخصي).

(2) إيكو، أُومبرتو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، تر: بنكراد سعيد، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2004م، ص ص124- 125.

الممارسة التفكيكية قلّصت العلاقة بين الدال والمدلول، بحيث أصبح الدال لا يحيل على أي تصور ذهني ثابت، وفي المقابل أضحى المدلول في حركية لا نهائية ومستمرة، وتركت التفكيكية فراغا كبيرا بين الدال والمدلول، "فلم يعد الرباط بين الدال والمدلول الذي أدى عند دوسوسير إلى وحدة العلامة أكيدا عند التفكيكين. ولذا اهتموا بحركة الانتقال التي تؤجل وصول المدلول بصفة دائمة، فما يحدث هي عملية لعب مستمر وعدم استقرار دائم بين الدال والمدلول، حيث يقوم القارئ هنا بتأجيل المعنى باستمرار، والجري وراءه إلى مالا نهاية"[1].

ويطمح أركون من خلال القراءة التفكيكية إلى تلك القراءة الحرة التي تسير في جميع الاتجاهات، لأن الفكر التفكيكي "ينطلق من مقولتي تفكك المعنى والمعنى المرجأ لكي يخلص إلى أن المعنى الحقيقي للنص هو لا معناه أو هو فراغه من المعنى"[2]، وهذه القراءة تنفي وجود معنى أحادي للنص وتحاول تشتيت المعنى، وهذا هو التحول الذي أصاب السؤال الفلسفي التقليدي؛ أي "أن النظرية التأويلية الحديثة حولت السؤال من كيف يجب أن يكون المعنى حتى أفهمه؟ إلى سؤال جديد كيف أفهم حتى يكون المعنى؟ وهو تحويل من بنية المعنى إلى بنية الفهم: من المعنى المعطى من طرف الله في الدين أو من طرف العقل الأول في الفلسفة إلى المعنى المنبثق من الذات. ولذلك تمكن العديد من المفكرين من بلورة مفهوم أفق الانتظار الذي تقوم الذات من خلاله بتحيين المعنى. أساسه هو أن نفهم يعني دائما أن نطبق المعنى على وضعيتنا الراهنة كما قال

(1) كعواش، أمال. 2015- 2016م، الأصول اللسانية والاتجاهات النقدية العربية المعاصرة (محمد أركون أنموذجا) ، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في اللغة والدراسات القرآنية، جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة، كلية الآداب والحضارة، قسم اللغة العربية، ص426.

(2) شرفي، عبد الكريم. من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، ط1، منشورات الاختلاف (الجزائر) ، الدار العربية للعلوم ناشرون (بيروت) ، 1428هـ-2007م، ص59.

غدامر"[1]، وهذا يعني أن الذات الإنسانية هي التي تصنع المعنى وتنتجه، فهي تسعى دائما إلى الفهم باعتباره جوهر التأويل. ومن خلال هذا يمكن التمييز بين نوعين من التأويل في الفلسفة التأويليّة وهما: التأويل المطابق والتأويل المفارق.

التأويل المطابق وهو الذي يتوخى الكشف عن الدلالة التي أرادها المؤلف، وبذلك يطابق بين مقاصد الكاتب وقصدية النص. أما التأويل المفارق هو الذي يقوم على تعدد دلالات النص، وينجم عن هذا أن مقاصد النص تفارق بالضرورة ما قصده المؤلف، فهو تأويل يعزل النص عن سياق المؤلف وأصله، وهذا النمط ينقسم بدوره إلى نوعين: تأويل متناهي، وتأويل لا متناهي. أما التأويل المتناهي فهو "ينطلق من مسلمة تعددية دلالات النص، إلا أنه ينظر إلى طبيعة هذه التعددية، على أنها تعددية محدودة، تحكمها قوانين التأويل ومعاييره، سواء تلك المتعلقة بالإرغامات اللسانية والثقافية للنص، أو المعرفة الموسوعية للقارئ، فالتعددية لا تعني اللانهائيّة، لأن التأويل يخضع لقوانين واستراتيجيات نصية، توجه هذه التعددية نحو مسارات تأويليّة محتملة ومسوغة نظريا"[2]، وهذا التأويل يخضع لسيرورة سيميائية تنتهي بتفضيل وترجيح مدلول على آخر في سياق ما، ويهدو بذلك هذه التأويل مجرد تأويل احتمالي. أما التأويل اللامتناهي "ينظر إلى طبيعة تعددية النص على أنها تعددية لا محدودة؛ وبالتالي فإن رهان التأويل مفتوح على مغامرة اللانهائيّة؛ فلا وجود لحدود أو قواعد يستند إليها التأويل، سوى رغبات المؤوّل الذي ينظر إلى النص على أنه نسيج من العلامات واللاتحديدات، لا توقف إنفجارها الدلالي أيّة تُخوم"[3] وهذا التأويل اللانهائي ينفي كل استراتيجية لسانية أو سيميائية من شأنها أن تقيد التأويل أو توجهه نحو مسار محدد، وبتعبير ميشال فوكو فإن "الخطر الوحيد الذي يتهدد

(1) الفجّاري، مختار. نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، مرجع سابق، ص14.

(2) بوعزة، محمد. رهان التأويل، مجلة ثقافات، العدد 10، البحرين، ربيع 2010م، ص17.

(3) بوعزة، محمد. استراتيجية التأويل، من النصية إلى التفكيكية، ط1، منشورات الاختلاف (الجزائر) ، دار الأمان (الرباط) ، 1432هـ- 2011م، ص58.

التأويل هو أن نؤمن بوجود علامات تتمتع بوجود أصلي، أولي، حقيقي، كما لو كانت آثارا بارزة واضحة منسقة. وعلى العكس من ذلك، فإن ما يضمن حياة التأويل هو ألا نؤمن بوجود تأويلات"[1].

إن النص القرآني يسعى دائما إلى إثارة المعاني من خلال اللعب الحر الذي يمارسه القارئ، يقول أركون في هذا الصدد:"فيما يتعلّق بالقرآن بشكل خاص، فإني سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة، طريقة محرّرة في آن معا من الأطر الدوغمائيّة الأرثوذكسيّة ومن الاختصاصات العلميّة الحديثة التي لا تقل إكراها وقسرا. إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرّد والتسكّع في كل الاتجاهات [...] إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشريّة نفسها، سواء أكانت مسلمة أم غير مسلمة. أقصد قراءة تترك فيها الذات الحريّة لنفسها ولديناميكيتها الخاصة في الربط بين الأفكار والتصوّرات انطلاقا من نصوص مختارة بِحُرية من كتاب طالما عاب عليه الباحثون فوضاه، ولكنها الفوضى التي تحبّذ الحرية المتشرّدة في كل الاتجاهات"[2]، وهذا يعني أن النص القرآني مفتوح على جميع التأويلات ولا يمكن لتأويل أن يحيط بالمعنى الحقيقي له، بل يبقى مجرّد تأويل من تأويلات لا متناهيّة. وقد صاغ أركون نظريته في تأويل النص القرآني من نظرته العامة للقرآن والذي يرى أنّه مجموعة من الدلالات والمعاني الاحتمالية المقترحة على كل البشر، أي أن دلالات النص غير محدودة، فهي مفتوحة ومتعددة المعاني وهذه المعاني بدورها لا تستقر في الذهن على تأويل معين وفهم ثابت، لأنه نص مفتوح على جميع المعاني ويستحيل أيُّ تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفده بشكل نهائي، وهو ما يجعل من تأويل النص مجرّد قراءة إحتمالية من قراءات متعددّة ومتصارعة، أطلق عليها أومبرتو إيكو اسم السيميوزيس الهرمسيّة Sémiosis Hermétique التي تأسست على هامش العقلانية

(1) بوعزة، محمد. استراتيجية التأويل، مرجع سابق، ص58.

(2) أركون، محمد. الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص76.

الأرسطية، ومنافية لمبادئ العقلانية، مؤسسة لفكرة اللانهائي ومخترقة لكافة الحدود والمعايير، وهذه المقاربة التأويلية والتفكيكية المعاصرة تأسست على خصائص وتصورات لغوية ولسانية وسيميائية وهي:

أ. النص كون مفتوح، يمكن المؤول أن يكتشف داخله لا نهائية الترابطات.

ب. اللغة عاجزة عن التعبير عن معنى وحيد، معطى بشكل مسبق (مثل قصدية الكاتب). على العكس، إن مهمة الخطاب التأويلي هي التوكيد على تطابق التعارضات.

ج. اللغة تعكس عدم تجانس الفكر. وبدل ال-وجود-في-ال-عالم. -Etre-dans-le-monde، على عدم قدرتناعلى تحديد معنى متعال.

د. إن كل نص لا يمكن أن يثبت معنى أحاديا، لأنه يطلق العنان لسلسلة غير منقطعة من الإحالات اللانهائية.

هـ. إن الكاتب لا يعرف ما يقوله، لأن اللغة هي التي تتحدث بالنيابة عنه.

و. إن الكلمات لا تقول، ولكنها تستحضر اللامقول le non-dit الذي تخفيه.

ز. إن المعنى الحقيقي لنص ما هو فراغه son-Vide.

ح. إن السيميوطيقا هي مؤامرة أولئك الذين يعتقدون أن وظيفة اللغة هي التواصل"[1].

من خلال ما سبق نرى أن محمد أركون يتبنى التأويل اللانهائي التفكيكي، ويرفض التأويل المطابق ذو الدلالة الأحادية لأنها دلالة أرثوذكسيّة، لأن التأويل التفكيكي "لايروم إثبات أي مدلول نهائي للنص، أولا بسبب عدم اكتمال اللغة (لعبة الإحالات)؛ وهو ما يجعل النص آلية للتشتيت وليس للجمع. ثانيا، إن التأويل نفسه عرضة لشروط المغايرة Différence، أي لأثر Trace الاختلافات، وامتداداتها اللانهائية؛ بمعنى أنه لا يكتمل أبدا، ولا ينجز كليا، ولكنه دائما في حالة اختلاف وإرجاء، لاتصل إلى نقطة النهاية"[2]،

(1) بوعزة، محمد. استراتيجية التأويل، مرجع سابق، ص70.

(2) المرجع نفسه، ص67.

وهذا يعني أن التأويل التفكيكي مفتوح على احتمالات عديدة، وكل معنى يتفكك بدوره ويصبح المعنى الحقيقي للنص هو فراغه من المعنى، وهو ما ينتج عنه أن "أي معنى نمنحه لنص ما، مهما كانت شموليته، يتفكك بالضرورة وبكيفية تلقائية تحت تأثير العناصر النصية الأخرى التي لم يكن قادرا على إدماجها. إنه يتفكك لأنه عاجز عن الإمساك بكلية النص. وبالفعل نفسه، فإن المعنى النهائي والأصلي الذي يمكننا أن نحكم على المعاني الأخرى أو التأويلات الأخرى على ضوئه مرجأ دائما وإلى ما لا نهاية، لأن النص يستمر دائما في إثارة معاني أخرى"[1]، وعليه فإن كل تأويل مناسب للنص أو العكس، كل تأويل غير مناسب، وليس هناك ميزان أو قاعدة لترجيح تأويل على آخر.

يتضح مما سبق أن أركون في ممارسته للتأويل يظهر تفكيكيا أكثر منه أركيولوجيا، لأنه لا يكتفي بالحفر في العمق فقط، بل يتعدى ذلك إلى التأويل التفكيكي اللامركزي؛ أي خارج المركزية العقلية للفكر الغربي، فالحقيقة عند أركون لا توجد خارج النص، لأن "كل نص قابل للتأويل بطريقة مختلفة، لأن النص هو نسيج من العلامات والرموز والإحالات غير المتناهية وهو بلغة دريدا آلية للتشتيت وليس لإعلان الحقيقة وبيانها، وهكذا فإن رهان التأويل ليس قمع النص، بل فتح الأبواب أما سيرورته الدلالية"[2].

وهذه القراءة المتحررة التي يسعى إليها أركون لا يهدف من خلالها إلى نزع صفة الوحي عن القرآن وإلغاء صفته التقديسية والمعاني الروحية التي يتميز بها، بل يهتم بهذه الأشياء لكي يفهم وظائفها.

(1) شرفي، عبد الكريم. من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، مرجع سابق، ص59.

(2) كيحل، مصطفى. الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص378.

* ما يمكن استنتاجه من هذا الفصل هو أن محمد أركون استعمل التحليل اللغوي المعاصر ويتمثل في المناهج اللغوية اللسانية والسيميائية استمدها من المناهج الغربية، بهدف تجاوز التحليلات اللغوية اللاهوتية الدوغمائية التي لازالت تشتغل بالمعجم اللغوي اللاهوتي والذي أنتج ترسانة تفسيرية وفقهية لا زالت قيد الاشتغال؛ لأن التفسير التقليدي لازال يتعامل مع المعنى المعجمي دون الأخذ بعين الاعتبار الدلالات الحافة أوالمحيطة في التفسير والمتمثلة في التصور التقليدي للمجاز باعتباره وسيلة بلاغية جمالية فقط، وهذا التصور عطّل عمل العقل وبقي حبيس عصره لا يعبر عن الواقع الحالي. وبالتالي فإن الوسيلة الأنجع من أجل تجديد الخطاب الديني والقرآني على وجه الخصوص لا بد أن يكون بعيدا عن القاموس المعجمي التراثي واستبدالة بقواميس لغوية خاصة بالمصطلحات اللسانية والسيميائية "قاموس غريماس"، لأنها الضامن للتحليل اللغوي الألسني والسيميائي، ومن خلاله فقط يمكن فهم المستويات اللغوية التي يتشكل منها المعنى المتواري في المجاز والاستعارة والكناية.

خاتمة

* لقد كانت اللغة محور اهتمام العديد من المفكرين في الخطاب الإسلامي قديما وحديثا، فهي الوسيلة الوحيدة لولوج النص وفهم ألفاظه وعباراته، خصوصا إذا تعلق الأمر بالنص الديني المقدس، ولهذا عكف جل المفسرين في الفكر الإسلامي الكلاسيكي على دراسة لغة القرآن من أجل القبض على المعنى الحقيقي واستخلاص الأحكام منه.

* كانت أول محاولة جادة في فلسفة اللغة عند المسلمين مع مدرسة أصول الفقه، فقد برعوا في دراسة اللغة القرآنية من خلال تقسيم دلالاتها تقسيما دقيقا ومفصلا، ومن هنا أصبح القرآن في الفكر الإسلامي لا يفهم إلا بالرجوع إلى مدونات علم أصول الفقه. ولكن المشكلة أن التفسيرات والتأويلات الكلاسيكية أضحت هي نفسها لا تناقش إلا داخل بوتقة علم أصول الفقه، ومن هنا تشكلت الأحكام المطلقة التي سيجت النص وعطّلت الفهم، لا لشيئ إلا لأن لغة النص الديني (القرآن) أصبحت لا تناقش، ومن هنا ظهرت مشكلة خصوصا مع تطور الأبحاث في فلسفة اللغة أو ما يعرف بالمنعطف اللغوي أو التحول اللغوي في الفلسفة المعاصرة الذي غير مسار المفهوم نحو اللغة من كونها وسيلة تواصل إلى كونها فعالة في تطوير الفكر؛ فإذا كان تقدم الفلسفة لا يتم إلا من خلال اللغة، فإن تجديد الخطاب الإسلامي وتأويل النص الديني لا بد أن يكون هو الآخر إلا من خلال اللغة.

* بناء على الخلفية الفكرية المعاصرة القائمة على التحول اللغوي استطاع كل من محمد شحرور ومحمد أركون تجاوز القراءات التراثية السابقة وتأسيس فهم معاصر للنص القرآني انطلاقا من لغة القرآن والانتباه إلى الألفاظ التي تعتبر شفرات الفهم من أجل تجاوز المعاني السطحية لها التي كرّسها القدماء وبالتالي تجديد مفاهيم النص والتخلص من هيبة النص الديني المقدس في ألفاظه وعباراته؛ فالنص الديني عند شحرور وأركون يختلف عن المفهوم الذي وضعه علماء الأصول في الثقافة الإسلامية الكلاسيكية، لأن

النص المقدس بمفهومه الحديث هو نص لغوي يمكن قراءته قراءة علمية حديثة بمناهج جديدة، وهي كفيلة بتخليصه من المسائل الغيبية. وهذا يعني أنه لا بد من تجاوز الفهم القديم للنص الذي قدس لغة النص نفسها وجعلها قرارا ثابتة في رسمها ومعناها دون إدراكهم لحقيقة أن النص القرآني حي في معانيه يساير الأزمنة ويتفاعل معها، ولا يكون ذلك ممكنا في عصرنا إلا بتكييف المناهج اللغوية المعاصرة المنجزة.

* الطريق لفهم القرآن وتحديث العقل الإسلامي ينطلق من اللغة، فهي مركز فهم النص الديني عند المفكرين سواء في المرحلة الكلاسيكية التراثية أو عند الحداثيين، بل هي طريقهم للتفسير والتأويل، ولهذا فإن دور اللغة ضرورية في فهم وقراءة النص الديني، وتصبح أكثر من ضرورية إذا كان التعامل مع النص المقدس باعتباره نص لغوي يختلف عن باقي النصوص البشرية الأخرى لما يكتنزه من معاني ودلالات ورموز، ولهذا كان التوجه نحو اللغة الدينية أكثر من ضروري، فهي حقل من الأفكار والمعاني لا بد من كشف بواطنها.

* توظيف اللغة في قراءة النص الديني عند شحرور وأركون لها عدة أسباب أهمها إثبات تاريخية النص القرآني، والتعامل مع النص المقدس باعتباره نص كغيره من النصوص الأخرى، بالإضافة إلى تجاوز الموروث اللغوي القديم الذي أنتج تفاسير موازية للنص الأول (القرآن)، وهو ما شكّل عقلية انغلاقية حول علاقة التطابق بين اللغة بالفكر.

ومن أهم النتائج التي تحصلنا عليها في قراءة محمد شحرور وأركون هي:

* لقد شكلت اللغة محور قراءة النص القرآني عند محمد شحرور، وقد اتخذ لنفسه منهجا لغويا خاصا مستنبطا من مدرسة أبي علي الفارسي اللغوية التي ترى أن اللغة نظام وأن اللغة والتفكير متلازمان، كما أن اللغة ظاهرة اجتماعية ترتبط بنيتها اللغوية بوظيفة

الاتصال الذي تؤديه اللغة، وهذا ما قاده إلى تبني المنهج التاريخي العلمي ليتمكن من رصد النظام اللغوي في حركيته، وقد ساعده إنكاره لظاهرة الترادف في اللغة العربية والقرآن بشكل خاص لأن القرآن نص إلهي خال من اللغو والحشو، وهذا ما مكنه من تقديم قراءة أخرى للقرآن الكريم وتصور جديد في فهم الإسلام.

ويمكن القول أن مبدأ إنكار الترادف في القرآن الكريم الذي اتخده محمد شحرور سلاحا لا يمكن الاستغناء عنه هو الوسيلة الوحيدة من أجل فهم جديد لألفاظ القرآن وتحديد الفروقات اللغوية بين المصطلحات، وينجم عن التسليم بهذا المبدأ انزياح كل الدلالات التي حددها اللغويون والمفسرون، وهذا ما أدى إلى هدم معاقل الفهم الكلاسيكي التراثي بما في ذلك الفقه الإسلامي والتفاسير باعتبارها أدبيات تصنف ضمن التراث العربي الإسلامي ليس لها أي قدسية.

وفيما يخص التأويل عند محمد شحرور فقد وضع له مجموعة من القواعد والضوابط، من أهمها التقيد باللسان العربي الذي لا يحوي خاصية الترادف، لأن الكلمة عبر التاريخ إما أن تتطور أو تهلك أو تحمل معنى جديدا، وهذا ما قاده إلى صياغة النظرية التأويلية التي يرى فيها أن النص ثابت في ألفاظه متحرك في محتواه ومعناه "نظرية ثبات النص وحركة المحتوى"، وهذه النظرية من أسس التأويل عنده لأنها تمكن من فتح النص على معاني متعددة، وكل شخص يقرأه بخلفيته المعرفية انطلاقا من لغته الثابتة لفظا، وبهذا أسس شحرور للتأويل النسبي المرحلي الذي يسير فيه النص القرآني مع الزمن وتصدق عليه عبارة "القرآن صالح لكل زمان ومكان".

إن محمد شحرور يبحث عن التأويل الصحيح الذي يتطابق والحقائق الموضوعية في الواقع، غرضه إثبات صحة القرآن وتثبيت الاعتقاد به وبقوانينه وأحكامه الحنيفية التي تتصف بالقابلية والتغير والمرونة مع الزمن ومع تطور السقف المعرفي والثقافي والاجتماعي والاقتصادي.

* أما محمد أركون فقد استعمل عدة منهجية متعددة الاختصاصات من أجل قراءة النص القرآني، ومن أبرز المناهج الحديثة التي استعملها هي المناهج اللغوية كالبنيوية والسيميائية والتفكيكية، حيث حاول الوصول من خلالها إلى اكتشاف أهمية البعد اللغوي اللساني في توجيه دلالة النصوص، ولهذا سعى إلى تأسيس فرع خاص باللغة الدينية ومحاولة فهمها واستيعابها لكون هذه اللغة ليست مجرد لغة مادية كبقية اللغات تنحصر وظيفتها في التواصل فقط، بل أن لغة الخطاب القرآني هي لغة رمزية تنفتح على العديد من الدلالات والمعاني.

من أهم نتائج القراءة الألسنية للنص القرآني عند محمد أركون هو التمييز بين الخطاب الشفهي والنص المكتوب، والذي بين فيه أركون هيمنة المكتوب في الثقافة الإسلامية على الشفهي وكيف أصبح العقل الإسلامي عقلا كتابيا وهمّش التراث الشفهي، لأن القرآن كنص عربي مكتوب بلغة العرب "العربية" تم انتاجه وفقا للشروط الثقافية من منطلق أن اللغة هي كيان ثقافي للمجتمع وقد نزل القرآن بلغة المخاطبين الذي يحمل ثقافتهم، ومن أجل فهمه تزامنيا لا بد من فهم الشروط الثقافية التي ساهمت في إنتاجه.

تظهر أهمية القراءة الألسنية والسيميائية عند محمد أركون لغرض معرفة كيف يشتغل النص القرآني من خلال القدرات التعبيرية للغة الدينية ودورها في تشكيل المعنى، على اعتبار أن اللغة الدينية هي لغة طقسية شعائرية تمتلك القدرة على التسامي والتعالي، وبالتالي تتحكم في العلاقة القائمة بين اللغة والفكر ومن ثمة تعطيل ممارسة العقل لنشاطه. ولهذا فالمقاربة الألسنية والسيميائية عند أركون تبدو أكثر من مشروعة لعدة اعتبارات منها:

– اللغة الدينية تعتبر أرضية خصبة لمجال تطبيق القراءة الألسنية باعتبارها لغة كأي نص لغوي آخر قابلة للتحليل اللساني، بحيث تحتوي على كل الوحدات اللسانية، بداية من الوحدة الصغرى والكبرى فالكلمة ثم العبارة ثم الجملة كأكبر وحدة للنص.

– النص القرآني وفق القراءة السيميائية هو خطاب ذو بنية سيميائية يتألف من المرسل القائل (الله)، المرسل إليه الأول (محمد)، والمرسل اليه الثاني (البشر)، وهذه البنية تخترق كل أنماط الخطاب القرآني بما في ذلك النمط القصصي، الحكمي، الاستدلالي...الخ.

– ارتباط المناهج اللغوية الحديثة والمعاصرة وعلى رأسها اللسانيات والسيميائيات بمجال البحث الفلسفي تضمن مبدأ الحرية النقدية تجاه كل النتائج المتحصل عليها عن طريق فحصها وتحليلها وتفكيكها ونقدها وإعادة تركيبها من جديد وهكذا دواليك، وهذا ما يضمن عدم الوقوع في الدوغمائية والحقيقة المطلقة والمثالية المتعالية.

أما التأويل عند محمد أركون هو تأويل لا نهائي أقرب إلى التأويل التفكيكي، لا يستقر على معنى معين ثابت وصحيح، وعلى هذا الأساس فإن النص القرآني يتحمل العديد من المعاني المختلفة التي تختلف باختلاف الآليات والأدوات، ولهذا وصف أركون قراءته للنص الديني بأنها قراءة متسكعة ومتشردة لا تحكمها قواعد ثابتة، لكونها لا تسعى إلى تقديم المعاني الصحيحة وإبطال التفاسير الموروثة، بل يهدف إلى بيان الخصائص اللسانية والصفات اللغوية للخطاب الديني.

إن التأويل التفكيكي للنص الديني عند محمد أركون ينطلق من النص ومن لغة النص التي يستطيع القارئ أن يستخرج منها معاني متعددة انطلاقا من مرجعيته الثقافية والعلمية ويصبح متحكما في المعاني بعيدا عن كل قراءة دوغمائية وأرثوذكسية بلغة أركون.

⇐ يتجلى بوضوح من خلال النتائج السالفة الذكر أن: شحرور وأركون وإن اختلفت طرقهما في توظيف اللغة، إلا أنهما استطاعا تكييفها وتطبيقها عمليا على نصوص القرآن الكريم، وهذا يدل على أن فهم وتجديد الخطاب الإسلامي ممكن إذا حمل المفكر همّ التجديد فعلا بعيدا عن الإيديولوجيات والتعصّب.

قائمة المصادر والمراجع

1- قائمة المصادر:

1.1 قائمة المصادر باللغة العربية:

*** القرآن الكريم.**

1. أركون، محمد. الإسلام أوروبا الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، تر: هاشم صالح، ط2، دار الساقي، بيروت، لبنان، 2001م.

2. أركون، محمد. التشكيل البشري للإسلام، تر: هاشم صالح، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2013م.

3. أركون، محمد. العلمنة والدين، الإسلام المسيحيّة الغرب، تر: هاشم صالح، ط3، دار الساقي، بيروت، 1996م.

4. أركون، محمد. الفكر الإسلامي قراءة علميّة، تر: هاشم صالح، ط2، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1996م.

5. أركون، محمد. الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، د ط، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د س، ص73.

6. أركون، محمد. الفكر الأصولي واستحالة التأصيل (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي)، تر: هاشم صالح، ط1، دار الساقي، بيروت، لبنان، 1999م.

7. أركون، محمد. الفكر العربي، تر: الدكتور عادل العوّا، ط3، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 1985م.

8. أركون، محمد. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر: هاشم صالح، ط2، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2005م.

9. أركون، محمد. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، ط2، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1996م.

10. أركون، محمد. قراءات في القرآن، تر: هاشم صالح، ط1، دار الساقي، بيروت، لبنان، 2017م.

11. أركون، محمد. قضايا في نقد العقل الديني، تر: هاشم صالح، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، د س.

12. أركون، محمد. قضايا في نقد العقل الديني، تر: هاشم صالح، ط2، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2000م.

13. أركون، محمد. من فيصل التفرقة إلى فصل المقال (أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟)، تر: هاشم صالح، ط2، دار الساقي، بيروت، لبنان، 1995م.

14. شحرور، محمد. الإسلام الأصل والصورة، ط1، طوى للثقافة والنشر والإعلام، لندن، 2014م.

15. شحرور، محمد. الإسلام والإنسان، من نتائج القراءة المعاصرة، ط3، دار الساقي، بيروت، لبنان، 2018م.

16. شحرور، محمد. الإسلام والإيمان منظومة القيم، د ط، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، 1996م- 1416هـ.

17. شحرور، محمد. الدين والسلطة، قراءة معاصرة للحاكمية، ط1، دار الساقي، بيروت، لبنان، 2014م.

18. شحرور، محمد. السنة الرسولية والسنة النبوية رؤية جديدة، ط1، دار الساقي، بيروت، لبنان، 2012م.

19. شحرور، محمد. القرآن في الفكر المعاصر، ط1، دار الساقي، بيروت، لبنان، 2020م.

20. شحرور، محمد. القصص القرآني قراءة معاصرة، ج2، ط1، دار الساقي، بيروت، لبنان، 2012م.

21. شحرور، محمد. القصص القرآني قراءة معاصرة، مدخل إلى القصص وقصة آدم، ج1، ط1، دار الساقي بالإشتراك مع مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، بيروت، لبنان، 2010م.

22. شحرور، محمد. الكتاب والقرآن، رؤية جديدة، ط6، دار الساقي، بيروت، لبنان، 2019م.

23. شحرور، محمد. أمُّ الكتاب وتفصيلها، قراءة معاصرة للحاكمية الإنسانية تهافت الفقهاء والمعصومين، ط1، دار الساقي، بيروت، 2015م.

24. شحرور، محمد. تجفيف منابع الإرهاب، ط1، مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، بيروت، لبنان، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، 2008م.

25. شحرور، محمد. دراسات إسلامية معاصر4، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ط1، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، 2000م .

26. شحرور، محمد. دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، د ط، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1994م.

27. شحرور، محمد. دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، ط1، دار الساقي، بيروت، لبنان، 2016م .

2.1 قائمة المصادر باللغة الأجنبية:

28. Shahrur, Muhammad. The Qur"an, Morality and Critical Reson, Without edition, Intellectual Studies, Beirut, Lebanon, 2009.

2- قائمة المراجع:

1. إبراهيم، عبد الله. المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات، ط1، المركز الثقافي العربي، 1997م.

2. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. الإيمان، تح: محمد ناصر الدين الألباني، ط5، المكتب الإسلامي، عمان، الأردن، 1416هـ- 1996م.

3. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. مجموع الفتاوى، د ط، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416هـ- 1995م، ج13.

4. ابن جني، أبو الفتح عثمان الموصلي. الخصائص، ج1-2، ط4، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د س.

5. ابن خلدون، عبد الرحمن. مقدمة ابن خلدون، تح: عبد الله محمد الدرويش، ط1، مكتبة الهداية، دمشق، 2004م.

6. ابن عربي، محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي. الفتوحات المكية، ج1 و2، تح: أحمد شمس الدين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1420هـ-1999م، ج1.

7. ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم. تأويل مشكل القرآن، تح: إبراهيم شمس الدين، د ط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د س.

8. أبو الفرج، قدامة بن جعفر. نقد الشعر، ط1، مطبعة الجوائب، قسنطينة، الجزائر، 1302هـ.

9. أبو زهرة، محمد. أصول الفقه، د ط، دار الفكر العربي، د س.

10. أبو زيد، نصر حامد. الخطاب والتأويل، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2008م.ط

11. أبو زيد، نصر حامد. النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1995م.

12. أبو زيد، نصر حامد. مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2014م.

13. أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني، ط2، سينا للنشر، جمهورية مصر العربية، 1994م.

14. أبوزيد، نصر حامد. الإتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، ط3، المركز الثقافي العربي، 1996م.

15. أبوزيد، نصر حامد. هكذا تكلم ابن عربي، دط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002م.

16. أبي نادر، نايلة. التراث والمنهج بين أركون والجابري، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، 2008م.

17. أحمد مختار عمر. علم الدلالة، ط5، عالم الكتب، القاهرة، 1998م.

18. الإسكافي، محمد بن عبد الله الأصبهاني. درة التنزيل وغرة التأويل، تح: محمد مصطفى آيدين، ط1، جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية مكة المكرمة، 1422هـ-2001م، ج1.

19. الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج1، تح: نعيم زرزور، ط1، المكتبة العصرية، 1426هـ - 2005م.

20. الأعرجي، ستار جبر حمود. مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني، ط1، بيت الحكمة، العراق، 2008م.

21. أفلاطون. المحاورات الكاملة، تر: شوقي داود تمراز، المجلد4 (محاورة كراتيلوس)، د ط، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1994م.

22. الآمدي، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي. الإحكام في أصول الأحكام، ج3، تح: عبد الرزاق عفيفي، د ط، المكتب الإسلامي، بيروت، د س.

23. الأنباري، أبوبكر محمد بن القاسم. الأضداد، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ب ط، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 1407هـ-1987م.

24. إيكو، أُومبرتو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، تر: بنكراد سعيد، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2004م.

25. بازّي، محمد. صناعة الخطاب، الأنساق العميقة للتأويلية العربية، ط1، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 1436هـ- 2015م .

26. برهوم، موسى عودة موسى. التأويل عند نصر حامد أبو زيد، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، كانون أول، 2010م، ص77.

27. بغورة، الزواوي. مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، د ط، المجلس الأعلى للثقافة، 2000م.

28. بغورة، الزواوي، الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، ط1، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2005م.

29. بن بريكة، محمد. التصوف الإسلامي، من الرمز إلى العرفان، ط1، دار المتون للنشر والترجمة والطباعة والتوزيع، الجزائر، 2006م-1427هـ.

30. بنت الشاطئ، عائشة عبد الرحمن. التفسير البياني للقرآن الكريم، ط7، دار المعارف، د ت، ج1.

31. بوعزة، محمد. استراتيجية التأويل، من النصية إلى التفكيكية، ط1، منشورات الاختلاف (الجزائر)، دار الأمان (الرباط)، 1432هـ- 2011م.

32. بوعود، أحمد. الظاهرة القرآنية عند محمد أركون تحليل ونقد، د ط، منشورات الزمن، الدار البيضاء، المغرب، 2010م.

33. التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر. شرح التلويح على التوضيح، ب ط، مكتبة صبيح بمصر، ب ت، ج1.

34. التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي. مدخل إلى التصوف الإسلامي، ط3، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د س.

35. الجابري، محمد عابد. بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ط9،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2009م.

36. الجابري، محمد عابد. التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1991م.

37. جان، غروندان. التأويلية، تر: جورج كتوره، د ط، دار الكتاب الجديد المتحدة، د س.

38. الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر. أسرار البلاغة، ج1، دط، مطبعة المدني، القاهرة، دار المدني، جدة، د س.

39. الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف. التعريفات، تح: جماعة من العلماء، ط1، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، 1403هـ -1983م.

40. الجوزي، جمال الدين أبو الفرج. نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، تح: محمد عبد الكريم كاظم الراضي، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1404هـ-1984م.

41. حافظ إسماعيل علوي، اللسانيات في الثقافة العربية المعاصرة، ط1، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بنغازي، ليبيا، 2009م.

42. حرب، علي. التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، ط2، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2007م.

43. حرب، علي. الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1995م.

44. حرب، علي. نقد الحقيقة، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1993م.

45. حرب، علي. نقد النص، ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005م.

46. حرب، علي. هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2005م.

47. الحسن، مصطفى. الدين والنص والحقيقة قراءة تحليلية في فكر محمد أركون، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، 2012م.

48. الحسن، مصطفى. النص والتراث، قراءة تحليلية في فكر نصر أبو زيد، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، 2012م.

49. حمود، جمال. مسألة المعنى ونشأة التحليل في الفلسفة المعاصرة، مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ، العدد 09، ديسمبر 2014م.

50. خليفي، بشير. الفلسفة وقضايا اللغة، قراءة في التصور التحليلي، ط1، منشورات الاختلاف (الجزائر)، الدار العربية للعلوم ناشرون (لبنان)، 1431هـ- 2010م

51. الخولي، أمين. مناهج تجديد، في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، ط1، دار المعرفة، سبتمبر 1961م.

52. الخولي، يمنى طريف. أمين الخولي والأبعاد الفلسفية للتجديد، د ط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 2012م.

53. دي سوسور، فردينان. علم اللغة العام، تر: يوئيل يوسف عزيز، ط3، آفاق عربية، 1985م.

54. دي سوسير، فردينان. دروس في الألسنيّة العامة، تعريب: صالح القرمادي- محمد الشاوش- محمد عجينة، د ط، الدار العربية للكتاب، 1985م.

55. الرازي، فخر الدين. التفسير الكبير، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1420هـ، ج1.

56. الرازي، فخر الدين. المحصول، تح: طه جابر فياض العلواني، ب ط، مؤسسة الرسالة، 1418-1997.

57. روسو، جان جاك. محاولة في أصل اللغات، تعريب: محمد محجوب، تقديم: عبد السلام المسدي، د ط، دار الشؤون الثقافية العامة (آفاق عربية)بغداد- الدار التونسية للنشر، د س.

58. ريكور، بول. نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، 2006م، ص57.

59. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد. أساس البلاغة، ج1، تح: محمد باسل عيون السود، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، 1419 هـ - 1998 م.

60. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج1، ط3، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ.

61. الزمخشري، أبو القاسم محمود. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ط3، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ، ج1.

62. الزنّاد، الأزهر. نسيج النص، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1993م.

63. زيدان، محمود فهمي. في فلسفة اللغة، د ط، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1405هـ- 1985م.

64. زيناتي، جورج. رحلات داخل الفلسفة الغربية، ط1، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1413هـ- 1993م.

65. سامح، محمد إسماعيل. إشكالية الإحالة على النص عند محمد شحرور دراسة تحليلية، مؤمنون بلا حدود، مؤسسة دراسات وأبحاث، قسم الدراسات الدينية.

66. سبيلا، محمد و بنعبد العالي، عبد السلام. دفاتر فلسفية (05)، اللغة، ط4، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2005م.

67. ستروك، جون. البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا، ترجمة: محمد عصفور، د ط، عالم المعرفة، الكويت، يناير 1978م .

68. سرحان، هيثم. إستراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، ط1، نادي تراث الإمارات، 2012م.

69. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ج1، تح: فؤاد علي منصور، ط1، دار الكتب العلمية – بيروت، 1418هـ 1998م.

70. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. الإتقان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، د ط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1394هـ- 1974م، ج2.

71. الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس. الرسالة، ج1، تح: أحمد شاكر، ط1، مكتبة الحلبي مصر، 1358هـ- 1940م.

72. الشبه، محمد. مفهوم المخيال عند محمد أركون، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 1435هـ-2014م.

73. شحرور، طارق محمد. عن الروح والنفس والمعرفة في التنزيل الحكيم قراءة معاصرة، ط2، دار الساقي، بيروت، لبنان، 2019م .

74. شرفي، عبد الكريم. من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، ط1، منشورات الاختلاف (الجزائر)، الدار العربية للعلوم ناشرون (بيروت)، 1428هـ-2007م.

75. الشرفي، عبد المجيد. الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ط2، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2008م.

76. شوقي الزين، محمد. تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي المعاصر، ط1، منشورات ضفاف، لبنان، 2015م

77. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله. إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول، تح: الشيخ أحمد عزو، ط1، دار الكتاب العربي، 1419هـ - 1999م، ج1.

78. الصبيحي، محمد الأخضر. مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه، د ط، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، د س.

79. الصبيحي، محمد الأخضر. مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2008م.

80. طه، عبد الرحمن. الحوار أفقا للفكر، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2013م.

81. طه، عبد الرحمن. روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المعرب، 2006م.

82. الطوالبة، محمد. المنظور التأويلي في أعمال محمد أركون، ط1، الآن ناشرون وموزعون، عمان، الأردن، 2016م.

83. الطيار، مساعد بن سليمان. مفهوم التفسير والتأويل والاستنباط والتدبر والمفسر، ط2، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، 1427هـ.

84. عادل، مصطفى. فهم الفهم، مدخل إلى الهيرمينيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، ب ط، مؤسسة هنداوي، 2017م.

85. عبد الغفار، أحمد. التصوّر اللغوي عند علماء أصول الفقه، د ط، دار المعرفة الجامعية- الإسكندرية، 1996م.

86. العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله. الفروق اللغوية، تح: محمد إبراهيم سليم، ب ط، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د س.

87. عكاشة، محمود. النظرية البراجماتية اللسانية (التداولية)، دراسة المفاهيم والنشأة والمبادئ، ط1، مكتبة الآداب، القاهرة، 2013م.

88. العلوي، ماجد بن حمد. إستراتيجيات الحمل على غير الظاهر عند المحدثين: علي حرب أنموذجا"، ط1، النادي الثقافي، مكتبة الغبيراء، سلطنة عمان، 1435هـ- 2014م .

89. علي، أبو محمد بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي. الإحكام في أصول الأحكام، ج1، تح: أحمد محمد شاكر، د ط، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د س.

90. علي، أبو محمد بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي. التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تح: إحسان عباس، ط1، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1990م.

91. علي، محمد محمد يونس. المعنى وظلال المعنى، أنظمة الدلالة في العربية، ط2، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، مارس 2007م.

92. عمارة، ناصر. اللغة والتأويل، مقاربات في الهيرمينوطيقا الغربيّة والتأويل العربي الإسلامي، ط1، الدار العربية للعلوم، 1428هـ- 2007م.

93. عمر، أحمد مختار. علم الدلالة، ط5، عالم الكتب، القاهرة، 1998م.

94. العمري، مرزوق. إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، ط1، منشورات الإختلاف، الجزائر، منشورات ضفاف، لبنان، 2012م.

95. غادمير، هانس غيورغ. فلسفة التأويل، الأصول المبادئ الأهداف، تر: محمد شوقي الزين، ط2، منشورات الاختلاف (الجزائر)، المركز الثقافي العربي (لبنان)، الدار العربية للعلوم (لبنان)، 1427هـ- 2006م.

96. الغزالي، أبو حامد. المستصفى، تح: محمد عبد السلام عبد الشافي، ط1، دار الكتب العلمية، 1993م.

97. الغزالي، أبو حامد. معيار العلم في فن المنطق، تح: الدكتور سليمان دنيا، د ط، دار المعارف، مصر، 1961م.

98. فاخوري، عادل. علم الدلالة عند العرب، دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة، ط2، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، نوفمبر 1994م.

99. الفارابي، أبو نصر. كتاب الحروف، تحقيق: محسن مهدي، ط2، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1990م .

100. فتجنشتين، لدفيج. رسالة منطقية فلسفية، تر: عزمي إسلام، د ط، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1968م .

101. الفجاري، مختار. مفهوم الخطاب بين مرجعه الأصلي الغربي وتأصيله في اللغة العربية، مجلة جامعة طيبة للآداب والعلو الإنسانية، العدد3، 1435هـ.

102. الفجّاري، مختار. نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2005م.

103. فضل، صلاح. مناهج النقد المعاصر، ط1، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، مصر، 2002م.

104. فوكو، ميشال. جينيالوجيا المعرفة، تر: أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، ط2، دار تويقال للنشر، المغرب، 2008م.

105. قراش، محمد. الخطاب القرآني وإشكاليات القراءة الحداثية دراسة تحليلية نقدية، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2018م.

106. القشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك. الرسالة القشيرية، تح: الدكتور عبد الحليم محمود، الدكتور محمود بن الشريف، ب ط، دار المعارف، القاهرة، ب س، ج1.

107. قصّاب، وليد. التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة، د ط، دار الثقافة، 1405هـ-1985م.

108. القيّام، عمر حسن. أدبية النص القرآني ، بحث في نظرية التفسير، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1432هـ-2011م.

109. كللر، جوناثان. دوسوسير فردينان، تأصيل علم اللغة الحديث وعلم العلامات، تر: محمود حمدي عبد الغني، د ط، المجلس الأعلى للثقافة، 2000م.

110. كونزمان، بيتر وآخرون. أطلس الفلسفة ، ترجمة: جورج كتورة، ط2، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، 2007م.

111. كيحل، مصطفى. الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ط1، منشورات الإختلاف (الجزائر)، دار الأمان (الرباط)، 2011م.

112. مجموعة من المؤلفين. إشكاليات القراءة المعاصرة للنص القرآني في المنهج وأدواته، في حوار مع الدكتور محمد شحرور، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، 2008م .

113. محمد، أبو الوليد ابن رشد. فصل المقال، تح: محمد عمارة، ط2، دار المعارف، د س.

114. المرهج، علي عبد الهادي وآخرون. الفلسفة الغربية المعاصرة، صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج، ط1، منشورات الإختلاف، الجزائر، منشورات ضفاف، 1434هـ- 2013م، ج1.

115. مكرم، عبد العال سالم. المشترك اللفظي في الحقل القرآني، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1417هـ- 1997م.

116. ناشيد، سعيد. الحداثة والقرآن، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر، 2015م.

117. هاليبر، رون. العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، الجهود الفلسفية عند محمد أركون، تر: جمال شحيد، ط1، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، 2001م.

118. الهمذاني، عبد الجبار بن أحمد. شرح الأصول الخمسة، تع: الإمام أحمد بن الحسين، تح: الدكتور عبد الكريم عثمان، ط3، مكتبة وهبة، 1416هـ-1996م.

119. الهمذاني، عبد الجبار بن أحمد. متشابه القرآن، تح: عدنان محمد زرزور ب ط، دار التراث، القاهرة، د س، ج2.

120. هوكز، ترنس. البنيوية وعلم الإشارة، تر: مجيد الماشطة، ط1، سلسلة المائة كتاب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، 1986م.

121. وافي، علي عبد الواحد. علم اللغة، ط1، نهضة مصر للطباعة والنشر، د س.

المراجع بالفرنسية:

122. De Saussure, Ferdinand. Cours de linguistique génrale, Sans édition, Arbre d'Or, Genève, août 2005.

- أطاريح الدكتوراه:

1. حمادي، هواري. 2012- 2013م، النص القرآني وآليات الفهم المعاصر، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، جامعة وهران، كلية العلوم الاجتماعية.

2. خلوات، حليمة. 2017-2018م، التأويل في الفكر المعتزلي وامتداداته في الفكر العربي المعاصر، الشيخ بوعمران أنموذجا، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه الطور الثالث، ت: الدين واللغة في الخطاب الفلسفي، جامعة معسكر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية.

3. رفاس، نورالدين. 2015- 2016، إشكالية التأويل في النص القرآني، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، جامعة مصطفى اسطمبولي معسكر، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية.

4. كعواش، أمال. 2015- 2016م، الأصول اللسانية والاتجاهات النقدية العربية المعاصرة (محمد أركون أنموذجا)، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في اللغة والدراسات القرآنية، جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة، كلية الآداب والحضارة، قسم اللغة العربية.

5. مداني، ليلى. 2016- 2017م، اللغة، التأويل والتواصل في رحاب الموروث اللساني العربي، أطروحة دكتوراه، جامعة وهران1، كلّية الآداب واللغات.

- المجلات العلمية:

1. أبي نادر، نايلة. القرآن بين اللفظ والمعنى في نص محمد أركون، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، الهرمنيوطيقا والمناهج الحديثة في تفسير النصوص الدينية (1)، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العدد 53-54، 2013م-1434هـ.

2. أركون، محمد. الإسلام والحداثة، ترجمة هاشم صالح، مجلة التبيين، العدد 2-3، 1990م.

3. بوعزة، محمد. رهان التأويل، مجلة ثقافات، العدد 10، البحرين، ربيع 2010م.

4. شحرور، محمد. الأسوة الحسنة: الطاعة لمحمد الإنسان أم لمحمد الرسول، مجلة الناقد، العدد 71، بيروت، لبنان، 1 مايو 1994م.

5. شحرور، محمد. حول القراءة المعاصرة للقرآن، مجلة الهلال، العدد الأول، مصر، يناير 1992م.

6. غماري، نصيرة. المشروع الأركوني: نحو فكر تأويلي جديد للنص الديني أم نحو تقديس المنهج النقدي؟، مجلة المدونة، المجلد7، العدد2، ديسمبر، 2020م.

7. كنفودي، محمد. القراءة المعاصرة للقرآن لمحمد شحرور (1-4)باعث الاجتهاد؛ تجاوزا وتأسيسا، مركز تفسير للدراسات القرآنية، رابط المقال:
https://tafsir.net/article/5183/al-qra-at-al-mu-asrt-llqr-aan-lmhmd-shhrwr-1-4#_ftnref8

8. كنفودي، محمد. القراءة المعاصرة للقرآن لمحمد شحرور (2-4)، الضوابط المنهجية للقراءة، مركز تفسير للدراسات القرآنية، الرياض، رابط المقال: https://tafsir.net/article/5188/al-qra-at-al-m-asrt-llqr-aan-lmhmd-shhrwr-2-4#_ftnref28

9. مسرحي، فارح. إشكاليات التعددية المنهجية في قراءة أركون للتراث الإسلامي، مجلة الإحياء، العدد15، جامعة باتنة.

10. ولد النبية يوسف. المنهج اللساني في تحليل الخطاب القرآني عند محمد أركون، قراءة نقدية، مجلة الممارسات اللغوية، المجلد8، العدد3.

4- قائمة المعاجم والقواميس والموسوعات:

1. ابن فارس، أحمد. معجم مقاييس اللغة، ج2، ج5، تح: عبد السلام محمد هارون، دط، دار الفكر، 1399هـ- 1979م.

2. ابن فارس، أحمد. الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1418هـ-1997م.

3. ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب، الأجزاء: 15، 7، 12، 10، 13، 11، 12 ط3، دار صادر، بيروت، لبنان، 1414هـ.

4. التهانوي، محمد بن علي ابن القاضي. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1، تح: علي دحروج، ط1، مكتبة لبنان، ناشرون، بيروت، 1996م.

5. الزبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني. تاج العروس من جواهر القاموس، ج36، تح: مجموعة من المحققين، د ط، دار الهداية، د س.

6. صليبا، جميل. المعجم الفلسفي، ج1-2. دط، دار الكتاب اللبناني، بيروت، مكتبة المدرسة، بيروت، 1982م.

7. فاخوري، عادل وآخرون. الموسوعة الفلسفية العربية، ج1، ط1، معهد الإنماء العربي، مكتبة مؤمن قريش، 1986م.

8. الفيروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب. القاموس المحيط، تح: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط8، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1426هـ- 2005م.

9. لالاند، أندريه. موسوعة لالاند الفلسفية، مجلد1، تعريب: خليل أحمد خليل، ط2، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 2001م.