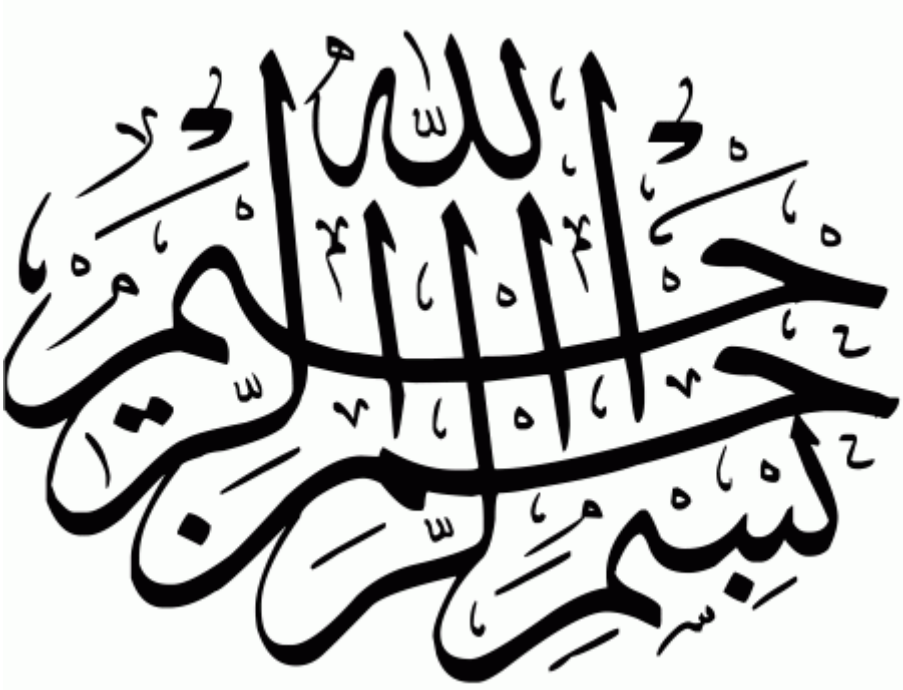
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة أم البواقي
كلية الآداب واللغات

أطروحـــــــــــــــــــــــــــة
مقدمة لنيل شهادة
دكتوراه علوم
من طرف
عبد اللطيف عطروش

منهج محمد أركون في مقاربة النص القرآن
دراسة لسانية نصية

أطروحة مناقشة بتاريخ..... أمام لجنة المناقشة المشكلة من:

الرقم	اللقب والاسم	الرتبة	المؤسسة	الصفة
01	عبد الرحيم عزاب	أستاذ	جامعة أم البواقي	رئيسا
02	حمبلي فاتح	أستاذ	جامعة أم البواقي	مشرفا ومقررا
04	هندة كبوسي	أستاذ محاضر قسم"أ"	جامعة أم البواقي	عضوا ممتحنا
05	هبة خياري	أستاذ محاضر قسم"أ"	جامعة عنابة	عضوا ممتحنا
06	إبراهيم بشار	أستاذ	جامعة بسكرة	عضوا ممتحنا
07	عبد اللطيف حني	أستاذ	جامعة الطارف	عضوامتحنا


بسم الله الرحمن الرحيم

قال تعالى ﴿أفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾

[النساء،الآية82]

إهداء

إلى أبي الغالي...

إلى أمي الحنون...

إلى زوجتي...

إلى أولادي... فلذات الأكباد.

إلى جميع الأهل والأصدقاء...

إلى أستاذي الخلوق...فاتح حمبلي

مقدمة

يعدُّ محمد أركون من أبرز المفكرين المعاصرين الحداثيين وهو صاحب مشروع نقدي كبير أراد من خلاله(**نقد العقل الإسلامي**)وبيان الأسباب التي أدّت إلى توقفه عن الإنتاج الفكري والفلسفي واللغوي...،فهو يرى أنّ الإنسان بغض النظر عمّا إذا كان قد وُلد في هذا العالم من أجل أن يعيش أو أن يفكّر فإنّه طالما يعمل فكرا وتصرفا،فهو يقظ واع ولذلك هو داخل مركز الدائرة ، واستعان أركون في مقاربته للخطاب القرآني بمجموعة من العلوم الإنسانية والاجتماعية واللسانية والأنتروبولوجيا والتيولوجيا والتاريخ ...وغيرها.

وليس وليد الصدفة أن يوجه أركون فكره وجهده إلى القرآن الكريم محاولا كتابة تأريخ جديد للفكر الإسلامي خاصة وللبشرية عامة،فالرجل يدعو للعلمية والموضوعية والتجرّد من كل النتائج المسبقة،وليست العلمية مجرد إضافة مصطلحات دينية لمباحث العلوم الإنسانية و الاجتماعية واللسانيات...وغيرها،بل إعادة صياغة منهجية علمية قادرة على تحليل وتأويل الخطاب القرآني تحليلا موضوعيا عقليا،وفي هذه الحالة نتجاوز مرحلة التلقي السلبي للمعرفة ونتحوّل إلى مرحلة المساهمة في صناعتها.

فهو في مشروعه الكبير الحداثي الأنسني يفتح لنا أبوابا و مشاريعا وآفاقاً جديدة للتفكير، ويدعوا الطبقات الاجتماعية بمختلف أطيافها للانخراط في بناء هذا الصرح ولا يمكن أن يتم هذا البناء إلاّ بهدم الجهل المقدس والجهل المؤسّس.غير أنّه لا يمكن الانخراط في مشروع محمد أركون إلا بفهم أهم المرتكزات التي يتكئ والخلفيات التي ينطلق منها، وبذلك نستطيع تجاوز المركبات سواء أكانت مركبات الغرور والاستعلاء أم مركبات النقص والاحتواء ، وما يلفت الانتباه في كل كتابات أركون أنّه لم يتجاوز البعد النظري للعلم إلى الجانب التطبيقي إلا قليلا ، حيث جعل من هذه الأعمال التطبيقية التي أوردها في أعماله دليلا ومثلا ومقياسا لكل من أراد أن يلتحق بمدرسته .

إذا؛محمد أركون ظل طيلة مسيرته العلمية والمعرفية يدعوا إلى فكرة (المعرفة للجميع) فهو يرى أنّ الانغماس في الجوانب التطبيقية التحليلية للعلم يؤدي إلى توثيق مشروع الساسة والحكام في التأسيس للأديولوجيا وتصدير الجهل للعقول ، وعليه يجب على كل الناس بمختلف توجهاتهم واعتقاداتهم أن تكون لهم قراءاتهم الخاصة حتى لا يكونوا ضحايا التزييف والخداع ، ولأجل هذا أمدنا بمجموعة من الإجراءات والعلوم نستعين بها في مقاربة التراث،وجملة القول الانتقال من الإسلاميات الكلاسيكية إلى الإسلاميات التطبيقية ، ومن المعروف أنّ هذا الزخم المعرفي الذي يقدمه أركون لا يقدر عليه باحث بمفرده ولذلك أردنا أن نأخذ منه بطرف؛فكان لنا المستوى المنهجي منطلقا لدراسة علمية تتخذ من كتاباته وإجراءاته مدونة للبحث والحفر والنقد.

1/أهمية الموضوع :

ليس من شك أنّ جدلية العلم و الدين من أهم المباحث التي تشغل الساحة الفكرية والمعرفية في الثقافة الغربية اليوم،ويعدُّ ظهور نظرية النسبية المحرك الأساس لإعادة النظر في الكثير من العلوم والمناهج التي كانت تعد نتائجها يقينية وثابتة،وولَّد هذا الشك مذهبا جديدا في العلم أُطلق عليه اسم " **نقد العلم** " الذي يصبوا أصحابه للبرهنة على أنّ العلم أبعد ما يكون عن مثال العصمة من الخطأ ،وانطلاقا من هذا التصور ظهر الفكر التحليلي وتبعه التيار الميتافيزيقي الذي يريد أتباعه تحليل الوجود بوسائل عقلانية خالصة ،وإلغاء كل وسائل الخيال والعاطفة من طريقة البحث التأملية،ولم يكن العالم العربي ببعيد عمّا يحدث في الغرب من تطورات،وكان لبعض العلماء دور في تفعيل الحركة المعرفية و الإفادة من النظريات العلمية الحديثة،و يعدُّ محمد أركون ركنا أساسا في هذه الحلقة وبناء عليه بدا لنا أن يكون منطلقنا في تأسيس مشروع بحث وسمناه ب: **(منهج محمد أركون في مقاربة النص القرآني مقاربة لسانية نصيّة)**،وما يميز هذا الموضوع

هو سعته وثرائه وجدته واحتوائه لمجموعة متنوعة من المعارف تتفاعل فيما بينها لتبني نموذجا علميا متكاملا،كما أنّه يجمع بين منجز الفكر الحداثي بكامل مرجعياته الفكرية وإجراءاته التحليلية والخطاب القرآني الذي نشأت حوله كل فروع علوم اللغة العربية،ويحيلنا هذا الواقع على الجدلية المعرفية التي خلّفها الفكر الأركوني في العقل العربي المسلم اليوم،إذ لا يخفى على عاقل أنّه يسعى لمحو تراث عربي زاخر امتد لأربعة عشر قرنا؛واستبداله بنظريات معرفية ظاهرها علمي حديث وباطنها فلسفي ضارب في جذور التاريخ والحضارة الإنسانية،وبناء عليه تأسّس بحثنا على مجموعة من الإشكاليات المعرفية والموضوعية التي ترتبط في أصلها بمنطلق واحد وهو الإشكال المنهجي،وبدا لنا أن نفصّل هذه الإشكالية كما يلي:

2 / إشكالية الموضوع

إن الإشكالية الأساسية التي انبنى عليها بحثنا هي النظر في المناهج العلمية والإجراءات التحليلية التي استخدمها محمد أركون في مقاربة الخطاب القرآني؟ ثمّ النظر في كيفية توظيفها وتطبيقها على القرآن الكريم ؟ثمّ النظر في مدى تمكّنَه من طمس معالم الانفصام القائم بين المناهج اللسانية الحديثة الغربية بخلفياتها الفلسفية والخطاب القرآني الذي ظل محافظا على ضوابط أصولية ومنهجية لفهمه وتفسيره؟

3/الأسباب والدوافع لاختيار الموضوع :

يمكن حصر أسباب اختيارنا لهذا الموضوع كما يلي:

- الأول: ذاتي ينبع من حبنا لهذا النوع من البحث الذي يتجاذبه طرفان يكادا أن يكونا متقابلين –القرآن الكريم والمناهج الحداثية– ،وعليه وجب علينا أن ننظر

في نتائج الدراسة وهل يمكن أن تثمر لنا زرعا مختلفا ألوانه،أم هي مجرد خلط منهجي لا هو إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء؟

- أمّا السبب الثاني فموضوعي،ويمكن أن نوجزه في التحولات العلمية الرهيبة التي يشهدها العالم اليوم و التي كانت الرافد الأساس للكثير من العلوم والمعارف خاصة في مجال اللغة و الأدب ،ومحمد أركون ألمّ بجوانب عدَة منها و استثمرها في مقاربة القرآن الكريم ، لذا وجب علينا مطالعة هذه الرؤيا وبحثها ومساءلتها وتعميق الفكر فيها،لنستخرج نفعها ونتقي ضرها ونوظفها توظيفا يرقى بنا علميا وحضاريا.

4/ الأهداف المرجوة من البحث :

1/ بيان أنّ الدين يقع داخل دائرة العلم وليس خارجه كما يتصور بعض الفلاسفة ، وأنّ نقاط التواصل بينهما كثيرة تحتاج إلى مزيد من الجهد و البحث و التفسير .

2/ بيان قيمة و أهمية جهود محمد أركون وقدرته على تطويع مجموعة من المناهج والعلوم وتوظيفها في مقاربة القرآن الكريم .

3/ درء تعارض النقل والعقل وبيان نسبية العلم،لأنّ هناك الكثير من النظريات التي ظهرت لكن سرعان ما آل أمرها إلى زوال،لتحل محلها نظريا ت أخرى.

5/ الدراسات السابقة عن الموضوع :

شغل محمد أركون الساحة الثقافية والفكرية و اللغوية العربية بكتاباته المثيرة و الجريئة في آن، فدارت حوله نقاشات وأُلّفت حول مؤلفاته كتابات ومقالات نذكر منها على سبيل الذكر لا الحصر **الحداثة في فكر محمد أركون لفارح مسرحي،ومحمد أركون مفكرا لمجموعة من الباحثين،والظاهرة القرآنية عند**

محمد أركون لأحمد بوعود،وقراءة النص الديني عند محمد أركون ،لعبد المجيد خليقي،الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون للباحث مصطفى كيحل ،وقراءات في مشروع محمد أركون الفكري لمجموعة من الباحثين ،ومحمد أركون المفكر والباحث و الإنسان لمجموعة من الباحثين،وهي كلها كتابات قيمة حاول أصحابها إبراز فكر محمد أركون سواء الفلسفي أم النقدي ،ونحن نصبو إلى تجاوز كل هذه الكتابات بتقديم دراسة شاملة عن كتابات محمد أركون ومعالجة الإشكاليات التي طرحناها في سياقها العام والخاص في نفس الوقت كما نلتزم الحياد والموضوعية ما استطعنا وبهذا نتجاوز الأحكام المسبقة ونجعل المدوّنة محل الدراسة الحَكَم والفيصل في كل النتائج التي نصبوا إليها.

6/ المنهج المتبع :

تماشيا مع متطلبات البحث ظهر لنا الاسترشاد بالمنهج اللساني التحليلي في عرض منهجية محمد أركون في مقاربة القرآن الكريم ،ذلك لأننا نتعامل مع المادة العلمية مباشرة–نماذج أركون التحليلية المبثوثة في كتاباته– دون النظر إلى القراءات و الأبحاث التي قدّمت حوله،وهذا هو المقصود بما ذكرناه في العنوان بقولنا:دراسة لسانية نصية؛وعليه وجب التنبيه أنّنا لا نريد بمصطلح النصية ما أثبته علماء لسانيات النص من اتساق وانسجام وإحالة وغيرها...،وإنّما قصدنا به النص الذي ذكره أركون كما هو،كما نستعين بالتاريخ والنقد في الرد على اجتهاداته التي نجدها تخالف ما درج عليه العرب في الفهم والتفسير والتأويل،وكل ذلك بحسب ما يقتضيه البحث، كما نسعى لوضع الحقائق العلمية المنثورة في المدونة بكل أمانة وموضوعية ونتجنب الانتقاص من قدر الرجل إذا كان عمله يتعارض و ما نؤمن به،أو التشهير به فوق العادة إذا كان فكره يتماشى مع ما نسعى لكشفه وبيانه.

7/ خطة البحث

بدا لنا أن يقسّم البحث إلى مقدمة و ثلاثة فصول وخاتمة .

تعدُّ المقدمة منهجية عرضنا فيها توطئة عن قيمة كتابات أركون وأهميتها،والجدل الذي ثار حوله،ثم ذكرنا عنوان البحث والإشكالية التي تأسّس منها،ثمّ بينا الأسباب والدوافع لاختيار الموضوع، ثم أهمية الدراسة، والصعوبات التي واجهت الباحث، ثم الأهداف المرجوة من البحث، وحدود المادة موضوع الدراسة،والدراسات السابقة ،ثم المنهج المتّبع ،ثمّ الشكر والتقدير للمشرف وللجنة المناقشة.

وأمّا الفصل الأول :فوسمناه بالآليات اللسانية في مقاربة النص القرآني،و بدأناه بجزء نظري عرّفنا فيه باللسانيات البنوية ،ثمّ انتقلنا إلى التحولات التي شهدتها لسانيات سوسير ،وتوقفنا عند اللسانيات الوظيفية الفرنسية،ولم يكن الغرض من العرض النظري إعادة شرح المصطلحات اللسانية المعروضة في الكتب ،بل كان تحديدا للمنهج اللساني الذي استعان به محمد أركون في مقاربة القرآن الكريم لسانيا،ثمّ أردفنا الجزء النظري بجزء ثان تطبيقي عرضنا فيه نموذج من المقاربة اللسانية الأركونية لسورة الفاتحة،ولم نكتف بالعرض ،بل نقدنا القراءة الأركونية التي خالف فيها قواعد اللغة العربية ،وختمنا الفصل بمجموعة من النتائج التي توصلنا إليها.

وأمّاالفصل الثاني: فوسمناه بالآليات السيميائية في مقاربة النص القرآني،وهو تطور عن المستوى الأول،إذ انتقل فيه أركون من القراءة الوصفية-الشكلية-إلى القراءة الدلالية التي ربطها بالتاريخ وبالثقافة وبالتواصل...وغيرها،وقد بدأناه كسابقه بجزء نظري عرّفنا فيه بالسيميائيات،ثمّ عرضنا لاتجاهات السيميائيات وفق ما استعان به أركون في النموذج التطبيقي السيميائي،فبدأنا بسيميائيات التواصل

،ثم سيميائيات الدلالة، ثم سيميائيات الثقافة،ثم سيميائيات التأويل،ثم سيميائيات الأهواء.ثمّ أتبعنا الجزء النظري بجزء تطبيقي عرضنا فيه نموذجا تحليليا سيميائيا لمختارات من سورة التوبة.ثمّ أكملنا الفصل الثاني بخاتمة عرضنا فيها أهم النتائج التي توصلتا إليها.

وأمّاالفصل الثالث: فوسمناه بالآليات التأويلية في مقاربة النص القرآني،وهو تطور عن الفصلين السابقين إذ تمّ فيه التركيز على المتلقي،وقد بدأناه بعرض نظري عرّفنا فيه بأهم نظريات التلقي،بدءً بدائرة التأويل عند شلايرماخر،ثمّ انتقلنا إلى فينومينولوجيا هوسرل،ثم دائرة التأويل عند هايدجر،ثم أسس التأويل عند غادامير،وخصصنا الجزء الثاني من الفصل الثالث بنموذج تأويلي أركوني لسورة الكهف،وأتممناه بخاتمة عرضنا فيها أهم النتائج التي توصلنا إليها.

وأمّا الخاتمة : فأجملنا فيها كل النتائج التي توصّلنا إليها في الفصول الثلاثة.هكذا وقد أصبحت البحث حقيقة بعد أن كان تصورا ،ونأمل أن نكون حققنا المقصود وبلغنا المنشود،وأن يكون خطوة لبداية بحوث أخرى تكون أعمق وأثرى.

كما لا يفوتني أن أتوجه بكل عبارات الشكر للمشرف : أ.د.فاتح حمبلي على صبره وسعة صدره، وعلى كرمه وتفضّله علي بالنصح والإرشاد والتقويم،هذا ونشكر كل من تفضلّ علينا بقراءة البحث ومناقشته وتقويمه ،ونحن نشهد أنّنا اجتهدنا فيه ما أمكن فنرجو أن يكون الاجتهاد مقبولا ،وأن يكون الخطأ والزلل متجاوزا ومغفورا،فكل عمل ابن آدم مأخوذ منه ومردود عليه إلاّ عمل الأنبياء.

الفصل الأول: الآليات اللسانية في مقاربة النص القرآني

مقدمات نظرية

1/ مقدمة.

2/ بيان ماهية اللسانيات.

أ/ مفهوم العلمية.

ب/ تحديد موضوع العلم و الفصل بين اللغة و الكلام.

ج/ الآنية و الزمانية.

د/ الدال و المدلول.

هـ/اللغة والكلام واللسان

3/ اللسانيات والتحول من النظام إلى البنية.

أ/ مفهوم البنية.

ب/ مفهوم البنوية.

ج/ اتجاهات البنوية.

4/ اللسانيات و التحول من البنية إلى الوظيفة.

أ/ مقدمة.

ب/ مفهوم اللغة عند الوظيفيين.

5/ التحليل الوظيفي.

1/5/ التحليل الفونولوجي.

أ/ مفهوم الفونيم.

ب/ مفهوم المقطع.

ج/ مفهوم التنغيم.

د/ مفهوم النبر.

هـ/ مفهوم الفاصل.

2/5/ التحليل المورفولوجي.

أ/ مفهوم المورفيم.

ب/ أنواع المورفيمات.

ج/ مفهوم المونيم.

3/5/ التحليل التركيبي الوظيفي

أ/ التحليل الوظيفي التركيبي عند مارتيني.

1/ الكلمات الإسنادية.

2/ الكلمات المستقلة.

3/ الكلمات الوظيفية.

4/ الكلمات التابعة.

5/ التوسيع.

مقدمة:

شكّل القرن السابع عشر طفرة منهجية،وليس من شك أنّ هذه الطفرة انبثاق من الفكر الذي أسّس له ديكارت حينما اعتقد أنّ كل حقيقة لا تتأتّى إلاّ من باب الشك وجاءنا بفكرة الكوجيتو.ويبصر المتأمل في هذه المقولة البسيطة في تركيبها العميقة في طرحها؛أنّ صاحبها يفصل بين الوجود، والآليات التي يتم بها إدراك هذا الوجود،وعليه فالدعامة الأساسية لبناء التفكير العلمي السليم هو الحقيقة الميتافيزيقية،والتحوّل المنهجي عند ديكارت يبدأ من بديهة حدسية تتبعها عملية استنباطية يتمّ وفقها مقاربة الوقائع مقاربة حقيقية.

وبناء عليه، فإنّ المعرفة لم تعد حكرا على الحكماء والعلماء ورجال الدين ...وغيرهم، بل هي خصيصة إنسانية يتساوى فيها كل البشر.فمن الناحية الطبيعية يولد كل الناس على نفس القدر من المعرفة،ثمّ في مرحلة لاحقة يتحقق التفاوت بين البشر،والسبب الرئيس لهذا التفاوت هو قدرة كل واحد منا على استعمال العقل.

إنّ التحول إلى المنهج ، وما صاحبه – الثورة الفرنسية والثورة الصناعية– كان بداية حقيقية لظهور التيار الحداثي أو عصر الأنوار. غير أنّ المتتبع لهذه الحركة يجدها تتسم بالكثير من التناقض والغموض. ويظهر ذلك جليا عندما نحاول وضع تحديدا ماهويا لهذا المصطلح .

ويترتب عن التفريق بين الزمن الحاضر والزمن الماضي،الانفصال والتحرر والتوجه نحو المستقبل.وقد انبنى المشروع الحداثي الغربي على الإيمان المطلق بالعقل،وبالتالي فهو فكر يندمج فيه الموضوع مع الذات،وتتجلّى هذه النزعة في عصر الأنوار،وقد سعى علماء هذا العصر لتثبيت مسيحية منفصلة عن المعجزات

،أو لنقل مسيحية معقولة ولا يمكن لها أن تكون كذلك إلاّ بفرض نصوص مستقلة بنفسها،لا تحتاج في عملية فهمها إلى تصورات خارجية تفسّرها.

وإذا كان كذلك،فإنّ الحداثة تختزل الوجود كله في المادة .وبذلك يصبح الإله إنسانا ،ويتحول الإنسان إلى إله.وهذا ما صرّح به مارتن لوثر في نقده لنظريات فويرباخ التي حوّل من خلالها النصوص الدينية المتعالية إلى وقائع أنتروبولوجية.أي أنّ الإنسان حينما يتمثّل الإله في الفكر الديني فإنّه يقوم بعمليات إسقاط ناتجة من معرفته لذاته.

وإذا تبيّن أنّ المشروع الحداثي –العقلاني–استطاع تجاوز التاريخ في التخصصات العلمية كالرياضيات،والبيولوجيا،والفيزياء،وحتى في مجال الدين الذي أصبح خاضعا للعقل ...وغيرها ،فإنّه بقى مجردا اتجاه العلوم الإنسانية.وليس من شك أنّ سبب ذلك هو مواجهة العقل لذاته،فأصبح هو الذات والموضوع.

هكذا بدأ الشك في الذات–العقل–،ومنه رأى الفلاسفة وجوب تجاوز الحداثة التي أصبحت عاجزة عن تقديم تفسير موضوعي حول الكثير من القضايا الوجودية لاسيما قضايا اللغة.ومعنى ذلك أنّ لحظة الوعي بالحداثة لزم عنه الوعي بالتجاوز اللانهائي للتقليد؛وإلاّ أصبحت الحداثة ذاتها نموذجا كلّيا يرهن حرية العقل.

وقد تفطّن هبرماس لقيمة هذه الإشكالية لذا دعا لضرورة التمسك بالمشروع الحداثي؛لأنّه وعى أنّ هذا التجاوز سيكون مقدمة لصيرورة من التجاوزات التي لا يمكن كبحها.ومن أجل ذلك اقترح نموذجا لتجاوز التناقضات التي ظهرت بين الذات والموضوع وبين الثابت والمتحوّل،وقد بنى مقترحه على أساسين اثنين:

- الأساس الأول: هو بناء نموذج عقلاني مغلق؛أي غير متجاوز لحقيقته المادية،المنفصلة عن أية كلية.

- الأساس الثاني: وهو بناء نموذج عقلاني منفتح،وهو النقد الذاتي الذي يؤدي بشكل منهجي،ويرجع إلى كليات.[1]

بناء على هذه المنطلقات دافع هابرماس عن المشروع الحداثي الذي جعل العالم متمركزا حول اللوغوس،والذي مكّن الإنسان من أن يصبح مركز الكون ،ومنحه حريّة لا حدود لها خاصة حرية الذات بوصفها خالقا فاعلا.إذا؛ الحداثة يمكن أن تكون تصوّرا جديدا للوجود بما يقتضيه العقل،وعليه فهي ثورة على جميع الطرق التقليدية في المعرفة والفهم،ونبذ كل دعوى للحقيقة المطلقة التي تأسّست خارج حدود العقل.

ولم تتحيّز التيارات الحداثية وما بعد الحداثية بواقعها وبيئتها،لأنّها سرعان ما أصبحت ظاهرة إنسانية،ويعد محمد أركون من أبرز المبشرين بالفكر الحداثي في العالم العربي، وهو صاحب مشروع نقدي كبير أراد من خلاله دراسة العقل الإسلامي وتفكيكه، وبيان الأسباب التي أدّت إلى توقفه عن الإنتاج العلمي والفكري والفلسفي واللغوي...، بل تعدّى ذلك وبحث علة انفصاله عمّا يجري في العالم من تحولات علمية كبيرة شملت جميع مناحي الحياة سواء منها العلمية أو التقنية أو الاجتماعية أو الإنسانية.ولذا دارت كل تساؤلاته حول المنهجية الصحيحة لمعرفة الواقع،ودعا الباحثين لضرورة تجاوز الخصوصيات الدينية والتاريخية وإعادة فتح الملفات التاريخية ومناقشتها مناقشة علمية.

لأنّه المنهج القويم الذي يعيدنا إلى جادة الصواب،وهو السبيل الذي أخرج الغرب من الظلمات إلى النور.كما أنّه لا يمكن النظر إلى التفاوت المريع بين الحضارتين الغربية والعربية سوى من منظور المعرفة العلمية والمناهج الصارمة المتفرعة منها.

[1] ينظر،هابرماس،القول الفلسفي للحداثة،ص460.

وعليه فالإنسان بغض النظر عمّا إذا كان وُجِدَ في هذا العالم من أجل أن يعيش أو أن يفكر فإنه طالما يعمل فكرا وتصرفا، فهو يقظ واع وموجود داخل مركز الدائرة يؤثر ويتأثر. وأساس الأزمة هو الصراع الحاصل بين الفكر الأصولي والفكر الحداثي،وغياب فكر متوازن يحرص على اتّباع الحق بغض النظر عن زمنه،وهذا ما لا يقبله الفكر الحداثي وما بعده لأنّه تأسّس على فكرة التجربة والملاحظة ،والعقل في هذه المرحلة صفحة بيضاء ولا ينكت فيه إلاّ التجربة.

وليس من شك أنّ المفعّل الأساس الذي أدى إلى تغيير نظام التفكير في العالم الغربي هو إعادة النظر في آليات الإدراك،وكان ذلك منطلقا لإعادة النظر في الميتافيزيقا بشكل عام و في الكتاب المقدس بشكل خاص، وجعله مادة قابلة للدرس والنقد والتحليل،كذلك لا يمكن أن نخفي دور الثورات السياسية التي قلبت نظام الحياة،وفصلت بين العلم والجهل، بين السياسة والدين،بين ما يحتاجه الحاضر وما سطره التاريخ.والملاحظ أنّ فلسفة التنوير ثورة على الميتافيزيقا والدين،تؤمن بأنّ الوجود الطبيعي يحوي بداخله ما يكفي من أسرار لفهمه وتفسيره.

كما لا يمكن الحديث عن الثورات السياسية في معزل عن الثورات الفكرية التي كانت سابقة عنها، وهكذا تمكّن الآخر من تجاوز مرحلة الدوغمائية وتدشين مرحلة العلمنة والتنوير. أمّا العالم العربي خاصة والمسلم عامة فلم يستطع تجاوز التاريخ،وما زال يعتقد أنّ الحقيقة تقع داخل الخطاب الديني –القرآن الكريم–ولا زال يفرض نموذجا دينيا صلبا–أسطوريا– متجاوزا لحقيقته المجازية،ويفرض نفسه خارج أي فكر نقدي.

وانطلاقا من هذا الاعتقاد يفتح محمد أركون مشروعه النقدي للفكر الإسلامي،مستعينا في ذلك ببعض المعارف كالأنثروبولوجيا، و السيميائيات، و اللسانيات، ويراهن عليها لبلوغ نتائج دقيقة وصارمة. وإلغاء كل النتائج والمعاني

التقليدية التي ترسّخت في العقل المسلم بفعل التوارث والانتقال جيلا عن جيل مشكّلة بذلك المخيال الجمعي.

رأى أركون أنّ السبب الأساس والوحيد الذي سار بالمسلمين القهقرة هو **الدين**؛ والسبيل الكفيل بتجاوز هذه الأزمة واستدراك ما مضى هو تتبع أثر من سبقنا من الأمم والسير على نهجهم،لذا اقترح علينا أن نجعل العلم فيصلا بيننا.فكان أول ما وجب محاكمته بالعلم القرآن الكريم؛ولا يمكن ذلك إن لم نتحرر من عقدة المُقدَّس.

ومجمل القول في المشروع الأركوني،هو أن يأخذ العقل شكلا أكثر معقولية ومنطقية. لأنّ العقل كما بيّن لايبنتز ليس كيانا مقابلا للإيمان بل هو أساسه وشرطه.ومن ثمّ فإنّ الإيمان الذي يتأسس على العقل هو الاعتقاد القويم العاصم من الزلل والخطأ.

وبناء عليه،رأى أركون بوجوب دراسة الدين الإسلامي دراسة علمية ،ولا يجب أن تقتصر الدراسة العلمية على فرقة دون أخرى،بل يجب أن تشمل كل التجليات الممكنة . كما لا يمكن للدراسة العلمية للإسلام أن تتم في معزل عن الأديان الأخرى كالتوراة، والأناجيل...وغيرها.وعليه فأركون يروم أن يردف مشروعه النظري الضخم بعمل تطبيقي يرتكز على الاستكشاف اللساني، والسيميائي، والأنتروبولوجي،...وغيرها .

والظاهر من هذه الحركة التجديدية يتبدّى في شقها العلمي الصارم الذي ظهر في العصر الحديث ،لكن الحقيقة أنّ هذه المنهجيات محمّلة بتاريخها الثقافي والفلسفي والتاريخي الطويل.وقد ذكر أركون هذه الطريق التي سيسلكها في بعدها الأول معزولا عن فحواها الإصلاحية و الإيديولوجية الغربية،لذا اتّبع في مقاربته للقرآن الكريم سنن الحداثيين ومناهجهم،معتقدا أنّها طريقة الأحرار وسبيل طالب

الحق بعيدا عن التعصّب والتطرّف الذي يكرّس الحقائق المسبقة.كما أعلنها منهجا عاما لكل عقل متدبّر بغض النظر عمّا إذا كان مسلما أو كافرا.

هكذا،بدا لنا أن نخص الفصل الأول بتتبع الآليات اللسانيات في مقاربة النص القرآني ، أو لنقل بشكل آخر؛ تفكيك الإجراءات اللسانية التي اتّكأ عليها أركون في تجديد قراءة القرآن الكريم؟ ثمّ النظر في النتائج التي حقّقها من هذه المقاربة؟وعليه ؛فإنّ هذه الأسئلة ستكون منطلقنا لبناء الفصل الأول من البحث والذي وسمناه بـــ **«الآليات اللسانية في مقاربة النص القرآني»**.

وليس من شكٍّ أنّ اللسانيات تبوأت مركزا رياديا ،وانبثقت منها مناهج صارمة في معالجة الظواهر اللغوية و الاجتماعية والإنسانية ...،وأصبحت علما إنسانيا يحفل به العقل البشري في كبرى جامعات العالم اليوم.

ولا يمكن أن نفهم التحولات في الدراسات اللغوية التي فرضتها اللسانيات إلا بمعرفة ما استجد من نظريات علمية في مقاربة الظواهر الاجتماعية والاقتصادية. ففي هذه الفترة استطاع دوركايم أن يقنع جمهور المفكرين بآرائه القيمة في علم الاجتماع، وكذلك انتشرت أفكار كارل ماركس في الاقتصاد، ولا يخفى على عاقل مدى تأثيرها على المجتمعات والأفراد. ولا شك أنّ سوسير قد تأثر بهذه النظريات وكانت له ملهما لتأسيس نظريته التي أصبحت بعده بمثابة الدستور لكل التحولات اللسانية التي تلت ظهور كتابه(محاضرات في اللسانيات العامة) سنة 1916.

ولا يخفى على عاقل أنّ هذه المبادئ العلمية كانت لها جذور ها التاريخية، ولا أدل على ذلك من معالجة فلاسفة اليونان لقضية العلمية وتقدم المجتمع على الفرد، ويظهر ذلك جليا في كتاب أفلاطون محاورة كراتليوس، كما بين ابن خلدون في مقدمته أفضلية الجماعة على الفرد والأدلة على ذلك كثيرة.

1/ ماهية اللسانيات:

انتقلت اللسانيات إلى الثقافة العربية في مصطلحات مختلفة،فحفلت الكتب اللسانية العربية والمترجمة إلى اللغة العربية–على حدّ السواء–بهذه المصطلحات،وقد ذكر عبد السلام المسدّي في كتابه قاموس اللسانيات أكثر من عشرين اصطلاحا لكلمة(Linguistique)،نذكر منها : الألسنية ،اللانغويستيك،علم اللغة،فقه اللغة،علوم اللسان...وغيرها.ومهما يكن من أمر فإنّ اللسانيات أصبحت اليوم تعرف بأنها الدراسة العلمية للغة، والدراسة العلمية هي القائمة على التجربة والملاحظة والمؤسسة على الموضوعية، والتي يتحوّل فيها كل شيء إلى مادة قابلة للبحث والتحليل بما في ذلك الإنسان ذاته،وآلة الإدراك فيها لا تخرج عن أحد اثنين، فهي إمّا عقلية وإمّا حسية.

وإذا كانت اللسانيات علم تأسّس في القرن التاسع عشر،ونتج عنه مناهج واضحة ذات خطوات عقلية وجب اتباعها لبلوغ مجموعة من الأهداف المرجوة،فهل يدلّ ذلكّ على أنّ كل الدراسات السابقة عن هذا الزمن والتي اتّبع فيها أصحابها طرقا مغايرة في التحليل والفهم أنّها خارج مجال العلم؟وقبل الخوض في هذا الإشكال وجب علينا أن نميّز بين العلم واللاعلم.

أ/ مفهوم العلمية:

يعدُّ ديكارت أول من أعاد النظر في الآليات الموصلة للعلم،ويعرّفها حلمي خليل بقوله:«العلمية أو المنهج العلمي هو مجموعة من الإجراءات أو الأساليب التي يعتمد عليها أي باحث في دراسة ظاهرة من الظواهر .»[1]،وعليه فالمنهج العلمي يتأسّس إمّا على الاستقراء والاستنباط،أو على التجربة والملاحظة.وما على الباحث إلاّ النظر في الأسباب الموجبة للواقعة المدروسة.

[1] حلمي خليل، مقدمة لدراسة علم اللغة دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ط، 1995، ص 9.

ب/الفصل بين اللسان اللغة و الكلام :

فصل دي سوسير في حدود هذه المصطلحات،فاعتبر اللسان المجموع العام للغات،فنقول اللسان العربي،واللسان الفرنسي،واللسان الفارسي...وغيرها،وعليه فاللغة نوع محدد من اللسان،وهي مجموعة من الرموز والإشارات المتفق عليها داخل المؤسسة الاجتماعية الواحدة والموجودة في ذهن كل فرد من أفرادها.وأمّا الكلام فهو الاستعمال الفعلي لجزء من هذا الوجود اللغوي الكلي.

ج/الدراسة الآنية والزمانية للغة:

كما يحرص سوسير على الدراسة الآنية للغة ويميزها عن الزمانية، وإذا كانت الدراسات التاريخية تعد الدراسة البنوية مجرد وصف للوقائع وتخرجها من دائرة الدراسات العلمية لإيمانها بأن الدراسة العلمية لابد أن تعلل نتائجها تعليلا تاريخيا؛ فإن اللسانيات البنوية لا تلغي الدراسة التاريخية جملة بل تميز بينها وبين الدراسة الآنية، ورأى أنّه لا يمكن أن نفهم الوقائع اللغوية خارج إطارها الزماني والثقافي.

يرتبط هذا التحديد الزماني ارتباطا وثيقا بالمعنى،لأنّ المعاني تتجلّى في صور متغيّة،وعليه فالقراءة الموضوعية هي لحظة القراءة ذاتها ،وفي هذا السياق ذكر عبد الرحمان الحاج صالح: « يفرض هذا التمييز نفسه على الألسنيين بشكل أكثر إلحاحا، ذلك أن اللغة هي منظومة قيم صرف، ولا شيء يحددها خارج الحالة الآنية لعباراتها،وما دامت قيمة ما تستمد جذورها من الأشياء وعلاقاتها الطبيعية من أحد جوانبها (كما هو الحال في علم الاقتصاد، فمثلا، إن قطعة من الأرض إنما تساوي – نسبيا – ما تدرّه من ربح) وما دام الأمر كذلك فإنه ليمكننا اتباع هذه القيمة زمنيا مع التذكر أنّها تخضع دائما لمنظومة من القيم المعاصرة.»[1]

[1] عبد الرحمان الحاج صالح،بحوث ودراسات في علوم اللسان،المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية،الجزائر،ط1 ،2007،ص 102.

إذن؛يمكن القول إنّ التحديد الآني هو انفصال عن الماضي،هو تخلصٌ من التاريخ،وبناء عليه لم تعد المعرفة نتاج بناء تراكمي للمجتمعات،والمبرّر الوحيد لذلك هو التخلّص من الأحكام المسبقة. وعليه؛ فإنّ تأكيد الدراسة الآنية لن يتأتّى إلاّ برسم حدود جديدة للعلاقة بين الأسماء ومسمياتها أو لنقل بين الدوال والمدلولات.

د/ الدال والمدلول:

إنّ الذي جرت عليه العادة في الدراسات اللسانية هو الانفصال التام بين الدال والمدلول؛ أو لنقل اعتباطية العلامة اللغوية. وعليه يصبح الدال قابلا للتغير بحسب تغير الصورة الذهنية. وعليه؛فالمقصود بالعلامة اللسانية هو العلاقة القائمة بين الصورة الذهنية والأصوات المعبّرة عنها،كما أنّ المقصود بالصوت ليس صفته الفيزيائية بل الصفة الدلالية المرتبطة بالشيء المُعَبّر عنه.

هكذا تكون تحديد العلاقة بين الدال والمدلول ذات أبعاد عقدية صرفة في الثقافة الغربية،ففصل الدال عن المدلول ينتج عنه فصل الإنسان عن خالقه،والأمر بخلاف ذلك في الثقافة العربية الإسلامية،إذ نجد لهذه العلاقة خصوصية تتمركز حول الوجود الميتافيزيقي للوجود،مبدأ أول للوجود.

وعليه؛فلا بدّ من التمييز بين الخصوصية الوجودية للفكر العربي المسلم،وبين الأنساق الثقافية والتحولات الفكرية والفلسفية الغربية التي نشأت فيها هذه الرؤى المعرفية.ووفق هذه المقابلة يتجلّى الوجه الحقيقي لبعض التوجهات العلمية التي لبست لباس العلم وأصبحت الطريق المأمول لكل بحث موضوعي.

ففي نظرنا،يتكون الدليل اللغوي من ثلاث أركان أساسية،الوجود الصوتي، والوجود العيني،والوجود الذهني.أمّا في اللسانيات السوسيرية فنجده تخلّى عن

الوجود العيني ،واكتفى بالوجود الصوتي والوجود الذهني،ويشير سوسير إلى أنّ الفكر سابق عن اللغة،وتقتضي كل عملية تواصل وجود شخصين على الأقل،فالعملية التواصلية تبدأ في ذهن المُرسِل ثمّ يحوّل الدماغ الأفكار– التصورات–إلى كلام،ثمّ تنتقل الأصوات لذهن المُتلقي فتتحول إلى صور ذهنية،وهكذا.

لذا، فالعملية التواصلية بهذا الإجراء،هي عملية ذهنية صرفة–عقلية–،تربط بين الدال والمدلول بطريقة اعتباطية،والدليل اللغوي –الدال + المدلول–كما سبق وأن بيّنا هو حقيقة ذهنية، يجعل من الصورة الصوتية والصورة الذهنية صورة دلالية.والكلام عن الدليل اللغوي في اللسانيات ارتبط بوسطه الاجتماعي،وعليه فحتّى وإن اتّفقنا على أنّ الكلام حدث فردي،فإنّ الدلالة حقيقة اجتماعية،لأنّ تكرار العلامات اللغوية نفسها من مُرْسِلِ واحد على عدد كبير من الأشخاص يُنتِجُ في أذهانهم نفس التصورات الذهنية.

3/ اللسانيات و التحول من النظام إلى البنية:

تعد هذه المفاهيم التي جاء بها سوسير منطلقات أساسية لكل المدارس اللسانية التي جاءت بعده، كما تعد الفترة التي تلت ظهور كتابه محاضرات في اللسانيات العامة فترة البنية دون منازع. وليس من شك أنّ سوسير شيّد الأسس الأولى للدراسة البنوية للألسنة الطبيعية، وأصبح مفهوم البنية مفهوما محوريا ،واتسّع مجاله إذ لم يعد مرتبطا بالبحث اللغوي فحسب،بل أصبح منهجا بينيا شائعا في العلوم الإنسانية والاجتماعية .بهذا تكون البنوية قد أسست منهجا صارما وواضحا في الوقت ذاته، يتسم بالموضوعية والواقعية قياسا بما هو معتمد في العلوم الفيزيائية والرياضية والبيولوجية...وغيرها.

وإذا كان سوسير وضع اللبنات الأساسة التي انبنت عليها البنوية؛ فإنها شهدت بعده تطورا كبيرا مع مجموعة من الأعلام الذين تبنوا هذا الاتجاه كـــ:(ليفي شتراوس، وألتوسير، ورولان بارث ،وتودوروف، وجوليا كريستيفا، وفوكو، ورومان جاكوبسون... وغيرهم). وساهم هذا التطور في اتّساع مجال استعمال البنوية ، فبعد أن كان ميدانها الوحيد اللغة اقتحمت مجالات جديدة وشاع تداولها في الأدب والفلسفة والتأويل والسياسة.

أ/ مفهوم البنية:

إنّ البنية كل متكامل وإن كانت مكونة من عناصر متعددة، و هي دائمة التغير ويبقى هذا التحول ذا طبيعة داخلية، وهي تحافظ على ذاتها بانغلاقها التام على نفسها.وتتألف البنية من ميزات ثلاثة:الجملة ،والتحويلات،والضبط الذاتي. فالبنية تحافظ على وجودها وذاتيتها بانغلاقها على نفسها وفق إجراءات مختلفة، فلا تخرج عن حدودها ولا ترتبط بعناصر خارجة عنها، إنها تحكم نفسها بقانون داخلي في إطار العلاقات التي تربط بين أجزائها.

ب/ مفهوم البنوية:

ليس من شك أنّ البنوية تأثرت بما جد من تطور معرفي في العلوم المختلفة كالرياضيات والفيزياء والفلسفة، ولا أدل على ذلك من ظهور توجهين مختلفين للنموذج البنوي؛ الأول يجعل البنية نظرية أي مجرد وسيط بين المستعملين، فهي تحيل على بنية المفاهيم التي توظف في الذهن سواء عند المتكلم أو السامع، والثاني يجعلها منهجا يوافق بين البنية اللغوية والبنية الدلالية فتصبح اللغة تعبيرا عن العلاقات الطبيعية فعلا.ويؤيد ليفي شتراوس الاتجاه الأول . فالبنويةإذا؛ تعنى بخصائص النص الشكلية انطلاقا من عده نسقا من الوحدات والتراكيب المجردة.

أما التيار الثاني فيرى أن البنوية منهجا؛ أي طريقة واضحة المعالم تتطابق فيه البنيات مع الوقائع الخارجية وتتطابق فيه اللغة مع الفكر. ويصر أصحاب هذا التوجه على عقد التفاعل بين البنيات الصورية وخصائصها الدلالية والتداولية.

يرى مارتينيه أنّ اللغة والواقع متطابقان،فاللغة تمثل الواقع والعكس، كما أنّ كل عملية تعبيرية ما هي إلاّ حالة وجودية واقعية .وتميّزت البنوية في العلوم الإنسانية باتجاهين أساسيين مختلفين في تصور طبيعة النموذج المتبع في التحليل، الاتجاه التكويني والاتجاه الشكلي الصوري:

– الاتجاه الأوّل يفصل بين البنية الذهنية والواقع ،وعليه فالمقاربة البنوية لا تحيل على الواقع المدروس.ومن أكبر المدافعين عن هذا التصور عالم الأنتروبولوجيا كلود ليفي شتراوس.

– والاتجاه الثاني يرى البنية تشكل تطابقا مع الواقع نفسه، ومن رواد هذا التصور اللسانيون البنيويون الأمريكيون والعلماء الأنتروبولوجيون الوظيفيون.

ويعد التماسك أهم مفهوم تقيم عليه البنوية صرحها المعرفي، وهو الذي يعطي للوحدات قيمتها في إطار التفاعل القائم بينها، وتلك العلاقات هي التي تمكّن من إنتاج المعنى وتحقق عملية التواصل بين المتخاطبين، وهذا يدل على أنّ اللسانشكل وليس مادة.

وقد أدرك علماء براغ أهمية البنية في حياة الأفراد الاجتماعية فربطوها بدورها بعملية التبليغ، وأطلقوا على ذلك الدور مصطلح "وظيفة ". ويؤمن أصحاب هذا الاتجاه بمبدأ ترابط البنية والوظيفة، فكل تغير في البنية يؤدي لا محالة لتغير في المعنى. وإذا كان هدفهم تحديد وظائف البنى لتيسير عملية التواصل وتسهيله، فليس معنى هذا أنّ للغة وظيفة واحدة فقط؛بل للغة وظائف متعددة.

4/اللسانيات والتحول من البنية إلى الوظيفة:

أ/ مقدمة:

لا يمكن بحال الحديث عن الوظيفية دون الإشارة إلى مدرسة براغ التي تعد أهم رافد من روافد اللسانيات البنوية، ورأى أصحاب هذا المنهج أنّ علم الأصوات بدأ يبتعد عن اللسانيات بمفهومها العلمي الإنساني، وأصبح قريبا من العلوم الدقيقة. لذا كان لزاما عليهم أن يبحثوا عن كيفية أخرى غير كيفية المخابر. واطلق عليها اسم الوظيفية اعتقادا من أصحابها أنّ خاصية اللغة مقيّدة في أبعادها الوظيفية،لذا فإنّ مهمّة الباحث هو الكشف عن الوحدات الصوتية والصرفية المميزة داخل النص.وعليه تصبح الوحدات التمييزية ذات الوظائف الدلالية هي موضوع العلم.وهكذا أصبحت اللغة مجموعة من الوظائف المختزنة في السياقات التواصلية.

كما أنّ الحديث عن حلقة براغ يحيلنا لا محالة على العالم الروسي الكبير رومان جاكوبسون مؤسس النظرية التواصلية.إذ تتحول البنية عنده إلى رسالة ؛وهي فعل تعبيري حادث عن الذات المتكلمة،ويرتبط الفعل التعبيري (البنية) بظروف دينية واجتماعية ونفسية ...وغيرها.لذا فهو ليس وليد حالة انفعالية وفقط ،بل هو كذلك نتاج تراكمات قبلية أثرّت في المُرْسِل.وإذا كانت البنية في جانبها الأول ذات الأبعاد السالفة الذكر،فإنّها تتحوّل في المرحلة الثانية إلى واقعة وجودية في المستوى المقامي،ويتبيّن من ذلك أنّ أصحاب المدرسة البنوية في جميع اتجاهاتها يعتقدون بأسبقية الوجود العيني على الوجود الذهني لأنّ الإنسان في اعتقادهم ينتمي للواقع الطبيعي–العالم–قبل انتمائه للعالم الديني والثقافي...،وهم بهذا يخالفون اعتقاد سوسير القائل بأسبقية الوجود الذهني.

فبهذا المعنى تكون البنية التواصلية دائرة مغلقة،تتكون في أبسط صوره من ثلاث أركان،مُرسِل ورِسالة ومُرسلٍ إليه.وهي بحسب رومان جاكوبسون ذات ست أركان أو عناصر،ويؤدي تحديد هذه العناصر الستة بالضرورة إلى تحديد وظيفة البنية،فكل عنصر من عناصر الرسالة يحدد وظيفة تختلف عن الوظائف الأخرى،هذا وإن كان كل خطاب يحوي مجموعة من الوظائف المختلفة في الوقت ذاته، فإنّ اللساني يحدد الوظيفة من خلال السمة الغالبة، كما لا يمكنه أن يهمل الوظائف الأخرى وإن كانت ثانوية.

إنّ ربط البنيات بالوظائف يجعل من العناصر المركبة للقول والعلاقات القائمة بينها حصيلة متلازمة، وهذا الترابط يعقد الصلة بين الآني والتطوري، لأنّ النظر في الجانب التاريخي للغة هو الذي يمكننا من معرفة التطورات الحاصلة في النظام اللغوي.

ب/ مفهوم اللغة عند الوظيفيين:

إنّ أول ما ينبغي التركيز عليه هو التحول الذي حصل في الاتجاه البنوي، فبعدما أجمع علماؤها على وجوب التحول من الدراسات التاريخية إلى الدراسة الآنية، والتركيز في التحليل على عملية التفكيك والتركيب، وعد النص مكتف بذاته؛ تغير المفهوم مع مؤسسي الوظيفية، بدءا بجعلهم كل خطاب أو نص عملية تواصلية، ولذا كان لزاما على كل لساني أن ينظر في خصائصه الخطابية والتواصلية، وتولّد عن هذا التحول إعادة النظر في مفهوم اللغة ذاتها.

ولذلك فاللغة عند مارتينيه،وسيلة وليست غاية،يتمّ بواسطتها التخاطب بين الناس،وقد خص العناصر التكوينية ذات الخاصية الدلالية بالدراسة دون سواها،فبدأ

بالوحدة الكبرى وسمّاها مونيم،ورأى أنّ هذا الوحدة تتجزأ إلى وحدات صغرى سمّاها فونيم.

وعليه فالغاية من اللغة التواصل، والوظيفة الأساسة للتواصل هي التبليغ،وكل الوظائف الأخرى التي ينتجها الخطاب تعد ثانوية،ولا يمكن لهذه العملية أن تتم إلاّ إذا امتلك المتخاطبون نفس الرصيد من الدوال والمدلولات، وتبدأ عملية التحليل بحصر وحدات اللغة تراتبيا ووظيفيا، بدءا بالأصوات، فالكلمات، فالتراكيب، لتمييز هذه المكونات بعضها من بعض، ومن ثمة استخراج الخصائص المميزة بين لسان وآخر. وهكذا يتبين أنّ الوحدات اللغوية لا قيمة لها إلا إذا كانت تؤدي وظيفة داخل مدرج الكلام، ويعد مبدأ الاختلاف ركنا أساسا في تحديد المميزات أثناء عملية التحليل تأثرا بما أقره سوسير،لا وجود في اللغة إلا للاختلاف .

يجد الباحث في منجزات النظرية الوظيفية أنها شهدت تطورا واختلافا بين أصحابها، إذ منهم من رأى أن التحليل يجب أن ينطلق من المستوى الصوتي للغة، لأنّ الصوت يعدّ ركنا مهما لنظام وظيفي هو الفونيم، وأطلقوا على هذا الفرع من العلم اسم الفونولوجيا،ومنهم من راعى الإفادة في اللغة ، فوجد أن ّالوحدات الصغرى المميزة الدالة في التحليل هي الكلمة، فأوجب الانطلاق من هذا المستوى وأطلق على العلم الذي يدرس هذه البنية المورفولوجيا . ومنهم من تجاوز ذلك وراح يبحث في الجوانب التركيبية وأطلق على العلم الذي يدرس هذا المستوى النحو الوظيفي.

5/ التحليل الوظيفي:

ويراد به دراسة بنية اللغة الكلي من جميع مستوياته،دراسة وظيفية ،وقد سبق وأن بيّنا معناه.

1/5/ التحليل الفونولوجي:

اهتم علماء حلقة براغ كثيرا بدراسة القوانين التي تحكم بنية النظام الصوتي، فبعد أن بيّنوا الفرق بين علم الأصوات وعلم وظائف الأصوات، حددوا العنصر الأساس في البنية الصوتية،فليس هو الصوت في ذاته منعزلا عن مجموعة الأصوات الأخرى المكونة لنظام اللغة. وعليه فجوهر الدراسة الصوتية الوظيفية هو الفونيم(phonèmes).

أ/ مفهوم الفونيم:

الفونيم هو أصغر وحدة دلالية تؤدي معنى داخل الكلمات،و الفونيمات تتميز بخاصية خطية، وعليه فالخطاب شكل هندسي شبيه بالخط المكون من مجموعة من النقاط المتتالية، فكل خطاب يتكون من عدد محدود من المورفيمات، وكل مورفيم يتكون من عدد محدود من الفونيمات، وإذا كان كذلك فيستحيل على المخَاطِب أن يتكلم بمورفيمين أو فونيمين في نفس الوقت،ويتوجب على محلل الخطاب أن لا يجعل الخاصية الخطية هي أساس التحليل بل يجب أن ينظر في الوظيفة التي تميز الوحدة الخطابية من الوحدات الأخرى. ويمكن أن نمثل لها في اللغة العربية بالصوائت والصوامت.

هذا وتبقى وجهات النظر متباينة حول مفهوم الفونيم بحسب تنوع الاتجاهات المعرفية، ولكن يبقى الأصل الثابت والمتفق عليه أنّه أصغر وحدة في البناء تؤدي وظيفة تمييزية. كما يمكن أن نميز أنواعا أخرى من الفونيمات وهو ما يطلق عليها بالفونيمات الفوق تركيبية وهي:المقطع، والنبر، والتنغيم، والفاصل.

ب/ مفهوم المقطع:

لم يستطع اللغويون الاتفاق على تعريف واحد لهذا المصطلح، وذلك راجع إلى اختلاف المناهج والمدارس،والمقطع اللغوي يتمّ تحديده بناء على الخصائص النطقية.وينشأ عن اختلاف بناء اللغات وتباين خصائصها، تعدد في المقاطع بحسب نظام اللغات، وتتميز بنية اللغة العربية بـثلاثة أنواع من المقاطع ،المقطع القصير وفيه نوع واحد،والمقطع المتوسط وفيه نوعان،والمقطع الطويل وفيه نوعان. هذا وقد أحصى اللغويون أنّ المقاطع القصيرة والمتوسطة هي الأكثر حضورا في كلام العرب من شعر ونثر، أما المقاطع الطويلة فقليلة الاستعمال لأنها لا تكون إلا في أواخر الكلمات وعند الوقف.

ج/ مفهوم النبر:

يظهر أنّ النبر ذو خاصية تمييزية، ولا تتحدد هذه الميزة إلا في عملية النطق، وله وظائف أخرى تركيبية ووظيفية. والنبر يشير إلى الظهور أي أن ينطق مقطع بصورة أوضح من غيره.وهو بذلك عملييية تمييزية نطقية للمقاطع من حيث الشدة والضعف.

د/ مفهوم التنغيم:

إذا كان النبر خاصية من خصائص المنطوق أو كيفية القراءة، فإنّ التنغيم هو الأصل الذي يتفرع عنه النبر وهو أعم منه، وعليه فالتنغيم هو النسيج الموسيقي المكون للبنية اللغوية.وقد سمّاه بعض علماء الأصوات بالفونيمات الثانوية.

هـــ/ مفهوم الفاصل:

تعدُّ الفواصل أيضا من خصائص المنطوق، وهي تشمل النبر والتنغيم،كما تعين على بيان المعنى بقطعه عما قبله وما بعده.

5/2 التحليل المورفولوجي:

جاء في قاموس اللسانيات وعلوم اللسان لجون ديبوا و آخرون أنّ التحليل الوظيفي في النحو القديم المورفولوجيا هي العلم الذي يدرس أبنية الكلمات وما يطرأ على أشكالها من تغيرات، أو ما يدخل عليها من زيادات، فهي تجمع بين الدراسة الوظيفية والتركيبية. أما في اللسانيات الحديثة فللمصطلح معنيان رئيسيان:فالأول وصف القواعد التي تحكم البنية الداخلية للكلمات يعني قواعد ترتيب الوحدات الصرفية الأصلية التي تكون الكلمات،ووصف مختلف أشكالها بحسب العدد، النوع، الزمن، والأشخاص. والثاني وصف قواعد البنية الداخلية للكلمات، و قواعد تركيبها في الجمل.

ركز الدرس الصرفي التقليدي على الكلمة وجعلها موضوع العلم، فهو يبحث في جذر الكلمات وما يطرأ عليها من زيادات ثم ينظر ما الذي تفيده هذه الزيادات في المعنى،أمّا الدرس اللساني الحديث فيبحث في الوحدة النحوية الدنيا التي تؤدي معنى، كوحدات الأفراد،و التثنية، والجمع، والتذكير، والتأنيث، والتعريف، والضمائر المتصلة والمنفصلة، والزمن الماضي، والحاضر، والمستقبل.

أ/ مفهوم المورفيم:

المورفيم هو أصغر كتلة صوتية تؤدي معنى داخل الكلمة، سواء كانت متصلة أو منفصلة، سواء كانت كلمة أو جزءا من كلمة أو حركة. وعليه، إذا كانت الكلمة هي الوحدة الأساسية في التحليل النحوي، فإنها لا تعتبر الوحدة الدنيا الحاملة لمعنى، لأنّ وحدات لسانية مثل cat(قط) و dog(كلب) وcheval(حصان) في مقارنتها بـ cats(قطط)وdogs(كلاب)وchevaux(أحصنة)تبين أنّ الوحدات الأخيرة تتضمن علامات، هي وحدات دنيا حاملة لمعنى. والمعنى هنا هو معنى الجمع. وهذه الوحدات الدنيا يطلق عليها اللسانيون الصياغم ، والصياغم لا تحمل معنى فحسب، وإنّما تقوم بوظيفة نحوية.

يتأسس هذا التحليل على التفريق بين الوحدات المركبة للنص؛ فيتحدد لنا مركبات اسمية وأخرى فعلية، ويميّز المحلل الوحدات بعضها من بعض بتفكيكها والنظر في الوظائف التي تؤديها منعزلة، ومن ثمة تحديد وظائفها في التركيب. وتعد هذه العملية أساس التحليل اللساني الوظيفي الصرفي والنحوي. كما يمكن أن يتحدد لنا أنواع مختلفة من المورفيمات.

ب/ أنواع المورفيمات:

يقسم عبد الحميد عبد الواحد ، المورفيم إلى:« صياغم حرة وأخرى متصلة، في ما يتعلق بالنوع الأول نعتبر cat(قطّ)صيغما وكلمة إن شئنا. وأمّا ال s في cats فهي صيغم متصل، أي أنّه غير قابل لأن يبرز مستقلا بذاته في السلسلة الكلامية.»[1]

هكذا يبدوا أنّ للمورفيم قسمين اثنين، المورفيم الحر والمورفيم المتصل، وهناك من أضاف قسما ثالثا أطلق عليه المورفيم الصفري وهو الذي يفهم من الكلام ولا يظهر في الكتابة ولا في النطق مثل الضمير المستتر في فعل الأمر (قف).

ج/ مفهوم المونيم:

إنّ الاعتقاد بأنّ الكلام متمفصل؛ يعني أنّه يحلل إلى وحدات دالة هي الكلمات، وهذا الركن الأول من التقطيع، ثمّ تقطع هذه الكلمات إلى وحدات دنيا غير وظيفية هي الفونيمات، وهذا الركن الثاني من التحليل. «ويجب أن نعتبر أنّ اللفظم ما هو إلا مقابل الكلمة العلمي، فكلمة travaillons(نعمل) مثلا تتكون من لفظمين– travaill التي تدل على فعل معين و ons– التي تدل على ضمير الجمع المتكلم. غير أن الفرق بين اللفظمين غير خاف على أحد، إذ الأول مشبع بمعنى دلالي، في حين أنّ الثاني يمتلك أساسا معنى نحويا. وللتمييز بين هذين اللفظمين يصطلح

[1] نفسه ، ص 35.

مارتيني على اللفظم الأول مصطلح المعجم lexèmeويصطلح على الثاني بمصطلح صيغمorphème. »[1]

5/3 التحليل التركيبي الوظيفي:

إذا كان الفونيم العنصر الأساس في التحليل الفونولوجي، والمورفيم أساس التحليل المورفولوجي؛ فإن الجملة هي محور التحليل التركيبي الوظيفي. وقد يحمل مفهوم التركيب نفس معنى الجملة وقد يختلف عنه، إذ نجده مستعملا للدلالة على مفهوم الجملة ولكنّه أوسع مجالا منه إذ يدل على أنواع من التراكيب عديدة لا تدخل في عداد الجملة مثل التركيب العددي والتركيب المزجي والتركيب الإضافي إلخ.

ويقترب تعريف ابن جني للجملة وتحديده لأنماط التركيب ممّا أقره أصحاب المذهب الوظيفي الصوري، لأنها تكتفي بتحديد عناصر الفاعلية في الخطاب ولا تربطها بوظيفتها التبليغية، من أجل هذا رفض اللسانيون أن تكون أفكار مارتيني النحوية وظيفية؛ لأنها أقرب من الدراسات التقليدية منها للوظيفية، التي تربط بين البنيات التركيبية والعملية التبليغية.

أ/ التحليل التركيبي الوظيفي عند مارتيني:

تأسس المنهج التركيبي الوظيفي عند مارتيني ه على تحليل البنيات اللغوية الصوتية والصرفية وظيفيا، بحسب العمل التمييزي الذي تؤديه داخل مدرج الكلام، ومن ثمة مقابلتها بغيرها من الوحدات الأخرى داخل النص، ولم يوقف مارتينيه عند هذا الحد من الدراسة كما فعل رواد مدرسة براغ، بل وسّع من مساحة الدراسة لتشمل الجوانب التركيبية،وعليه يصبح اللسان عند مارتينيه أداة للتبليغ وليس صورا شكلية تعبرّ عن ذاتها،لذا فالبنيات التركيبية ترتبط بوظائف مختلفة

[1] المرجع نفسه، ص 38.

كالاستفهام والتعجب والأمر والنهي والنفي والإثبات ...وغيرها،وعن هذا الواقع صنّف الكلمات بحسب وظائفها كالآتي:

1/ الكلمات الإسنادية:Le monème prédicatif

جاء في كتابه مبادئ في اللسانيات العامة أنّ المسند المحور الأساس في التركيب الإسنادي، فهو نواة الجملة، وبه ترتبط بقية العناصر الأخرى، إذ لا يمكن بحال الاستغناء عنه، فهو كلمة مستقلة يمكن أن يكون بسيطا كما يمكن أن يكون مركبا،ويفتقر المسند دائما إلى مسند إليه، فبه يستقيم الكلام؛ ومدار النظرية التركيبة عند مارتيني كلها قائمة على هذين الركنين .هكذا يصير لكل تركيب كلمة نواة يبنى عليها الكلام ، ويتأسس عليها المعنى.

2/ الكلمات المستقلة (Les monèmesautonomes):

الكلمات المستقلة ، كلمات تتحدد وظيفتها في معناها، ويمكن أن تتموقع في أكثر من موضع داخل الجملة، لأن الموقع لا يحدد وظيفتها.

3/ الكلمات الوظيفية (Les monèmes fonctionnels):

في كل اللغات نجد كلمات ميزتها تحديد الوظائف، وهي التي يطلق عليها الكلمات الوظيفية، وليست لها وظيفة خاصة في ذاتها، وإنّما تؤدي وظائف في كلمات أخرى يحددها السياق، ويمكن أن نتمثل ذلك في حروف الجر، والإضافة، والظروف

4/الكلمات التابعة:Les monèmes dépendants

في النحو التقليدي الكلمة التابعة هي التي تكون تابعة أو مكملة لكلمة أخرى. أمّا في اللسانيات البنيوية فتتحدد بوجود كلمة وظيفية تربطها بعناصر القول مثل:

-ذهبت إلى المعرض.

-ذهبت إلى المعرض الدولي.

فكلمة المعرض في الجملة الأولى وظيفية أولية لكن غير أساسية ارتبطت بالنواة الإسنادية، وكلمة الدولي في الجملة الثانية مقيدة وذات وظيفة ثانوية لأنها ارتبطت بكلمة وظيفية غير أساسة(المعرض) ولم ترتبط بالتركيب الإسنادي.

5/ التوسيع:L'expansion

التوسيع كل ما هو غير ضروري، وهو كل وحدة أُضيفت في القول ولم تغيّر العلاقات المتبادلة ووظيفة العناصر الموجودة . وعليه فالركن الأساس المكون للنص هو النواة التبشيرية وكل إضافة لهذا الركن يعدّ توسعا.

6/ القرائن:Modalités

القرائن تعين شكل الجملة ، كالتأكيد و الأمر ، أو الاستفهام . وهي وحدات غير وظيفية مهمتها تحديد كلمات أخرى كالتعريف والتنكير والتذكير والتأنيث والإفراد والتثنية والجمع .

ممّا تقدّم ،يمكن القول؛ إنّ اللغة مع مارتينيه لم تعد صورة فوتوغرافية للواقع بل هي منظومة معقدة تفرزها مجموعة من الخبرات النفسية والاجتماعية والدينية ...وغيرها.وعلى هذا الأساس تتغير الاهتمامات،فلم تعد وظيفة اللغة ما تفصح عنه الكلمات بل هي القصدية التي يرمي إليها المتكلم -الكاتب- وكل هذه المعطيات المعرفية اللسانية التي اقترحها مارتينية طوّرها سيمون دك الذي افترض أنّ القدرة اللغوية تشمل على الأقل خمس ملكات:«ملكة دائمة الحضور في

عملية التواصل اللغوي وهي الملكة اللغوية (...)والملكات المعرفية والمنطقية والاجتماعية والادراكية.»[1]

هكذا نكون قد انتقلنا من الوظيفة التركيبة إلى نحو الخطاب الوظيفي،والذي يتأسس بحسب هنخفلد وما كنزي على أربعة أركان هي:« المكوّن المفهومي والمكوّن النحوي والمكوّن السياقي والمكوّن الصوتي.»[2]

[1]ينظر،أحمد المتوكل،الخطاب وخصائص اللغة العربيةالدار العربية للعلوم ناشرون،الجزائر،ط1، 2010،ص13.
[2] ينظر، المرجع نفسه ص 17.

الفصل الثاني: مباحث تطبيقية

أ/ تمهيد.

1/ اللسانيات ومقاربة القرآن (اللحظة الألسنية).

أ/ مفهوم القرآن عند أركون.

ب/ الضمائر في سورة الفاتحة.

ج/ الأفعال في سورة الفاتحة.

د/ الأسماء والتحويل إلى اسم في سورة الفاتحة.

هـ/البنيات النحوية في سورة الفاتحة.

و/ النظم والإيقاع.

أ/ تمهيد:

دائما ما يبدأ أركون كتاباته بمقدمات عامة،يشرح فيها خطواته والأهداف التي يسعى إليها ،وقد ادّعى أنّ المقاربة التي يتقدم بها متجاوزة للمعهود ،إنّها مقاربة ترفض التحديد المسبق،وتتنصّل من العقيدة والثقافة والتاريخ ، ولهذا وصفها بأنّها خوض معركة على أرض الواقع، إنّها معركة حقيقية وليست وهمية، سلاحه فيها علوم ومناهج وإجراءات تحليلية متعددة ومختلفة، و عدوّه خطاب مغلق منفصل عمّا قبله وما بعده ومتجاوز لمُنْشِئِه، وهدفه ومبتغاه فك رموزه وإدراك معانيه من خلال مكوناته اللغوية، وعناصره الخطابية التواصلية.

1/ اللسانيات ومقاربة القرآن الكريم:

أ/ مفهوم القرآن عند أركون:

إن تحديد ماهية القرآن يعد ضرورة حتمية؛لأنّه الحصن الحصين الذي يسعى أركون لاختراقه،وتمزيق بنيانه وتحليل مكوناته وفك رموزه ومعانيه،ويرى أنّه مجموعة من النصوص اللغوية التي سمّاها الحداثيون المدونة.

والمدونة القرآنية بحسب أركون مجموعة من النصوص أو المنطوقات المكتوبة باللغة العربية.ويرى أنّه لا يمكن التحقّق منها تاريخيا إلاّ من النص الذي جُمِع في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي.واعتبر أنّ هذا التحديد يعدّ الإشكالية الأولى التي يجب الوقوف عندها وتمحيصها وبيان حقيقتها.والأصل الذي بنى عليه أركون للإجابة عن هذه الحقيقة –القرآن الذي ثبت حرفيا بالتعبير الأركونب–هو الخلاف الذي جرى حول جمع القرآن وتدوينه في عصر الخلفاء الراشدين ،وقد عرض المستشرقون لهذه المسألة وذهبوا في ذلك مذاهب شتى.

وقد استقرّ أركون في المرحلة الأولى من التحليل على منجز اللسانيات الوظيفية،وعرّف القرآن الكريم بأنّه الخطاب النبوي، وعدّه دائرة تواصلية تجمع بين ثلاثة عناصر فاعلة،وجعل الفاعل الأوّل محور العملية التواصليّة وسمّاه مُؤلِف الخطاب ووصفه بأنّه جامع الكتاب ولم يعيّنه ،واعتبر الفاعل الثاني ناقل الخطاب وعيّنه وسمّاه النبي،وعدّ الفاعل الثالث متلقي الخطاب وعينّه وسمّاه النّاس.

إنّ هذا النعت للقرآن الكريم لمن الجرأة بمكان، فأركون جزم بأنّه خطاب النبي وهو بذلك ينفي أن يكون كلام الله تعالى،وللاستدلال على مذهبه راح يبحث في خاصيته التواصلية فبدأ بوحداته البنيوية اللغوية، وعدها محددات معرفية تمكّن الباحث من غور خبايا النص والوقوف على حقائقه الدفينة، ولا يمكن ذلك إلا في إطار العملية التخاطبية التي يتفاعل فيها المخاطِب مع المخاطَب باللغة.

ب/ الضمائر في سورة الفاتحة[1]:

قسّم النحاة كلام العرب إلى اسم وفعل وحرف،وقسّموا الاسم إلى معرب ومبني وإلى معرفة ونكرة ،والضمائر في اللغة العربية صنّفت في باب المعرفة،وهي كل ما دلّ على غيبة أو حضور،ذكر ابن عثيمين في شرحه لألفية ابن مالك ما نصّه:«فالضمائر إذن دالة على الحضور،ويشمل المُتَكَلِّم والمُخَاطَبَ،ودالة على غيبة،ويَشْمَلُ الغائِبَ،والدّالُ على الغيبة مثَّلَ له بقوله (هو)،والدَّالُ على الحضور بـــ(أنت)،ولم يمثّل لـــ (أنا) الدّال على المُتَكَلَّم،لأنّه من باب أولى من المُخَاطَب.»[2]

وعليه فالضمائر تحيلنا على العناصر الفاعلة في العملية التخاطبية،لذلك رأى أركون بأنها: «تمثل صنفا آخر من أصناف المحددات التي تتيح متابعة تدخل

---

[1] جاء في كتاب سيبويه قوله : « اعلم أنّ المضمر المرفوع ، إذا حدّث عن نفسه فإنّ علامته أنا ، وإن حدّث عن نفسه وعن آخر قال : نحن ، وإن حدّث عن نفسه وعن آخرين قال: نحن ... ، وأمّا المضمر المخَاطَب فعلامته إن كان واحدا : أنت ، وإن خاطبت اثنين فعلامتهما : أنتما ، وإن خاطبت جميعا فعلامتهم : أنتم ... ، وأمّا المضمر المحدَث عنه فعلامته : هو ، وإن كان مؤنثا فعلامته : هي ، وإن حدّثت عن اثنين فعلامتهما : هما ، وإن حدّثت عن جميع فعلامتهم هم ، وإن كان الجميع جميع المؤنث فعلامته :هنّ . ينظر سيبويه الكتاب ، تحق ، عبد السلام محمد هارون ،مكتبة الخانجي ، القاهرة ،ط3، 2006 ، ج3، ص 350 وما بعدها .

[2] محمد بن صالح العثيمين،شرح ألفية ابن مالك،مكتبة الرشد،المملكة العربية السعودية،ط1،1424هـ،ج1،ص205.

المُتكلِّم، وتحليلها يمثل إحدى اللحظات الحاسمة لقراءتنا، لأنّه سيجبرنا على معالجة تلك المسألة الحساسة جدا والخاصة بمؤلِّف النص. »[1]

هكذا تكون دراسة الضمائر مدخلا ضروريا لفهم العناصر الفاعلة في النص سواء (المخاطِبة) أو (المخاطَبة)، وعليه فهي إمّا تحدد متكلِّما أو مُخَاطَبا أو غائبا.ولكن لا يمكن فصلها بحال عن سياقها اللغوي،ويظهر جليّا أنّ سورة الفاتحة غلب على بنائها أسلوب الأمر،وهو نوع من الطلب،والأمر طلب الفعل من جهة الاستعلاء،وقد يكون الخطاب من الأدنى إلى الأعلى فيصبح دعاء،قال وهبة الزحيلي:«فإذا صدر من الأدنى إلى الأعلى على سبيل التضرّع والشفاعة لا يسمّى أمرا،وإنّما يقال له دعاء والتماس.» [2]وقال:«والخلاصة إنّ الإمام السبكي ذكر في جمع الجوامع ستة وعشرين معنى للأمر(...)، الوجوب، والندب ،والإباحة ، والتهديد ، والإرشاد ، والتأديب ، والإنذار ،والامتنان ،والإكرام، والامتهان، والتكوين ، والتعجيز،والإهانة،والتسوية ،والدعاء...»[3]

وقد جاءت الضمائر في سورة الفاتحة على الصور الثلاث ة، وكانت في محل رفع ونصب.[4]،قال أركون:« ينبغي أن نعلم أنّه لا توجد في النص أية علامة قواعدية دالة على هوية المؤلف. فالارتباط الثنائي بين « أنت / نحن »، والذي كنا قد أشرنا إليه للتو، يتيح لنا أن نتحدث عن« أنا » متكلمة متغيرة وعن مرسل إليه وحيد، ومحدد تماما. »[5]،وقال أيضا: «ولكننا نعلم فيما يخص بقية النص القرآني أنّ العلامة اللغوية الدالة على المؤلف تظهر غالبا. إنها تتمثل في فعل الأمر قل. أو قد تتمثل في أنا قواعدية وفاعلة للقرارات والأفعال الخاصة بالأوامر. إلخ في

---

[1] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تفسير الخطاب الديني، ص128.

[2] وهبة الزحيلي،أصول الفقه الإسلامي،دار الفكر،دمشق،سورية،ط1،1986،ص202/219.

[3] المرجع نفسه،ص221/220.

[4] اختلف الناس في إياك ونحوها... فقيل إنّ إيّا اسم أضيف إلى ما بعده كإضافة بعض وكل، وهو مذهب المبرد، وقال بعضهم: إيًّا اسم مضمر أضيف إلى الكاف ولا يعرف اسم مضمر أضيف إلى الكاف غيره ، وهو مذهب الخليل. ومنهم من قال: هو اسم ظاهر أضيف إلى الكاف، وهو مذهب الزجاج ويشبه قول المبرد، ومنهم من قال: إيًّا عمدة والكاف هو الضمير وهو مذهب الكوفيين، وللاستيضاح ينظر ابن الحاجب، الايضاح في شرح المفصل، ج1، ص 459.

[5] محمد أركون القرآن الكريم من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص129.

آن معا. وهي تظهر في صيغة **إنّا**:أي نحن الدالة على الجلالة والعظمة المطلقة. وهذه النحن هي التي تظهر في الفاتحة بصفتها العامل المُرسِل – المُرسَل إليه.»[1]

لكن الناظر في الدراسات البلاغية العربية يجد أنّ هذا الإشكال الذي يطرحه أركون تمّ تبريره والبرهنة عليه بأساليب مختلفة،فقد درسه الآمدي تحت باب المجاز قال: «إنّما أُنزل القرآن بلسان عربي مبين،وتِصداق ذلك في آية من القرآن،وفي آية أخرى:﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (سورة إبراهيم الآية 4)،فلم يحتج السلف ولا الذين أدركوا وحيه إلى النبي صلى الله عليه وسلّم أن يسألوا عن معانيه، لأنّهم كانوا عرب الألسُن،فاستغنوا بعلمهم به عن المسألة عن معانيه،وعمّا فيه ممّا في كلام العرب مثله من الوجوه والتلخيص.» [2]،وعليه فالتحوّل في استعمال الضمير في أسلوب القرآن من أوجه المجاز،قال الآمدي:«ومن مجاز ما جاءت مخاطبته مخاطبة الغائب ومعناها للشاهد،قال:﴿ الم **(1)** ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ﴾(سورة البقرة الآية 1)،مجازه: الم هذا الكتاب...»[3]

ومن البلاغيين من درس هذه الظاهرة الأسلوبية بمسمّى الالتفات،قال السكاكي: «واعلم أنّ هذا النوع:أعني نقل الكلام عن الحكاية إلى الغيبة لا يختص المسند إليه ولا هذا القدر.بل الحكاية والخطاب والغيبة ثلاثتها ينقل كل واحد منها إلى الآخر ويسمّى هذا النقل "التفاتا" عند علماء علم المعاني.»[4]

ومهما يكن من أمر؛فإنّ الضمير اسم يدل على متكلم أو مخاطَب أو غائب،وهو إمّا متصل أو منفصل، والمتصل يكون إما في محل رفع أو نصب أوجر،والمنفصل إما في محل رفع أو نصب.وإذا كان كذلك فكيف لأركون أن يقول بوجود ضمير زائد!؟.قال:« نلاحظ أولا وجود ضمير زائد خاص بالشخص

---

[1] المرجع نفسه، ص 129.
[2] الآمدي،مجاز القرآن،مكتبة الخانجي،القاهرة،دط،دت،ج1،ص8.
[3] المرجع نفسه،ص11 وما بعدها.
[4] السكاكي،مفتاح العلوم،تحق أكرم عثمان يوسف،مطبعة دار الرسالة،بغداد،ط1،1982،ص395.

الثاني المفرد(أو ضمير المخاطَب في صيغة المفرد)وهو مستخدم مرتين مع أداة الفصل إياَّ للدلالة على من تتوجه إليه العبادة (نعبد)ومن نطلب منه المعونة (نستعين)،إيّاكَ نَعبُدُ و إيَّاكَ نَستَعِيْنُ.والمرسل إليه المقصود هنا هو ال – لاه (الله). »[1]

والهاء والياء تكون لبيان الخطاب والغيبة والتكلّم.أمّا أركون فجعل (إياَّ) هو الضمير وأنّ الكاف زائد، قال أبو حيان الأندلسي: «"إِيَّاكَ" إياَّ تلحقه ياء المتكلم وكاف المُخَاطب وهاء الغائب وفروعها،فيكون ضمير نصب منفصلا،لا اسما ظاهرا أُضيف خلافا لزاعمه،وهل الضمير هو مع لواحقه أو هو وحده واللواحق حروف أو هو و اللواحق أسماء أُضيف هو إليها أو اللواحق وحدها وإيّا زائدة لتتصل بها الضمائر أقوال ذكرت في النحو.»[2]

وعليه يكون اعتقاد أركون –وجود ضمير زائد (الكاف) –مردود بما أقرّه ابن الأنباري ردّا على البصريين،قال: «وأمّا البصريون احتجّوا بأن قالوا:إنّما قلنا إنّا (إياَّ) هي الضمير دون الكاف والهاء والياء،وذلك لأنّا أجمعنا على أنّ أحدهما ضمير منفصل؛والضمائر المنفصلة لا يجوز أن تكون حرفا واحدا؛لأنّه لا نظير له في كلامهم؛فوجب أن تكون إيَّا هي الضمير؛لأنّ لها نظير في كلامهم(...)،وأمّا قول من ذهب من البصريين بأنّه مضمر أُضيف لأنّه لا يفيد معنى بانفراده،ولم يقع معرفة فجاز أن يخصّ بالإضافة–فباطل؛لأنّ هذا الضمير ما وقع إلاّ معرفة،ولم يقع قطّ نكرة.»[3]

وقد أظهرت قراءة الضمائر في سورة الفاتحة أ نّ المُخَاطِب تحدّد بصيغتين : ضمير المتكلم المفرد«أنا» في قوله تعالى: ﴿**الحَمْدُ للّهِ رَبِّ العالَمِينَ الرَّحْمَنِ**

---

[1] محمد أركون القرآن الكريم من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ص128.

[2] أبو حيان الأندلسي،تفسير البحر المحيط،تحق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض،دار الكتب العلمية،بيروت،لبنان،ط 1، 1993، ج1،ص139.

[3] ابن الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، تحق جودة محمد مبروك، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 2002، ص 696.

الرَّحِيْمِ مالّكِ يَومِ الدِّين ﴾،وضمير المتكلم الدال على الجمع « نحن» في قوله تعالى:﴿ **إيّاكَ نَعبُدُ وإيّاكَ نَستَعِينُ اهدِنَا الصِرَاطَ المُستَقِيْمَ صِرَ اطَ الذِيْنَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِم غَيرِ المَغْضُوبِ عَلَيْهِم ولا الظَالِيْنَ**﴾.[1]والمُرسلَ إليه المخصص بالعبادة هو (الله) ويتحدد في الضمير أنت في قوله تعالى:﴿**أَنْعَمْتَ**﴾.

سبق أن أشرنا إلى أنّ أركون يعتقد أنّ القرآن الكريم من تأليف الرسول صلى الله عليه وسلم حينما وصفه بـــ(الخطاب النبوي).وذلك في مطلع الدراسة؛ لأنّه وبطريقة عملية تراتبية بعد ذلك نجده يجرّده من هذه الرتبة النبوية وينزله منزلة السرد أو ربما العمل الأدبي القصصي.محاكيا منهج رولان بارث ،وجوليا كريستيفا،وجيرار جينيت، فيقول:« أمّا رفع فكرة المؤلف هذه إلى« مقام سردي »، فأمر لا أوافق عليه، وأصر دائما على ألاّ تضاعف المقامات بلا داع – وهذا المقام، بصفته كذلك، لا يبدو لي ضروريا. ففي الحكاية، بل وراءها أو أمامها – هناك من يروي هو السارد. وفيما وراء السارد، هناك من يكتب، ويكون مسؤولا عن كل ما دون ذلك. وذلك –ويالللنبإ العظيم!–هو المؤلف(ليس غير)،ويبدو لي أنّ ذلك يكفي كما قال أفلاطون قديما.» [2]

وعليه؛فإنّ تطبيق المناهج التحليلية بنفس الصيغة على أنماط مختلفة من الخطاب وعدم مراعاة خصائص اللغات وطرائق الناس في كلامهم يؤدي لا محالة إلى نتائج خاطئة، والقرآن نزل بلغة العرب، والعرب تنقل الكلام على ألسنة غيرها، وعليه فالنبي صلى الله عليه وسلم مخبر ومنذر بالقرآن عن ربه. وبذلك يكون شك أركون الذي طرحه(لا توجد في النص أية علامة قواعدية دالة على

---

[1] قال الزمخشري في ذلك، هذا مقول على ألسنة العباد كما يقول الرجل الشعر على لسان غيره، وكذلك (الحمد لله رب العالمين) إلى آخره، وكثير من القرآن على هذا المنهاج، ومعناه تعليم عباده كيف يتبركون باسمه، وكيف يحمدونه، ويمجدونه، ويعظمونه. ينظر الزمخشري تفسير الكشاف، دار المعرفة بيروت، لبنان، ط3، 2009، ص25.

[2] جيرار جينيت، عودة إلى خطاب الرواية، تر محمد معتصم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1 2000، ص 193

هوية المؤلف) زعم باطل؛ لأنّ كل الأسماء والضمائر والأفعال والمصادر التي جاءت في الفاتحة ارتبطت أو أُسندت إلى لفظ الجلالة الله. [1]

وتأسيسا على ضمير الغائب هو(الله) الذي يتوجه إليه الخطاب فسّر أركون جملة الحمد لله التي بنيت عليها سورة الفاتحة، قال: «إننا لا ندخل هنا هذا المفهوم الصعب (مفهوم العامل) إلاّ لأنّه يبدو لنا الأكثر قدرة على شرح آلية الاشتغال النحوية والمعنوية لنصنا. فلو أنّنا حصرنا أنفسنا بالمفهوم الكلاسيكي (للذات، أو الفاعل) لما استطعنا تحليل هذا التعبير المركزي **الحمد لله** بكل الدقة والصرامة المطلوبة.»[2]

هكذا تكون الغاية من تحديد الضمائر داخل النص هو التعرف على المُؤلِّف أو المُرسِل، فللتفريق بينه وبين الراوي أو السارد، فتحديد الموضوع، ثم تحديد المرسل إليه، و المساعدون له والرافضون. وهذا المنهج هو الذي يقترحه البنيويون والذي يتبناه أركون، وقد لمّح إليه ولم يصرح به، حين ربط تحليل قوله تعالى﴿ الحَمْدُ **للَّهِ**﴾ بالتفسير الكلاسيكي كما أطلق عليه. وكما هو معلوم فإنّ التحليل البنيوي والوظيفي لم يستطع تجاوز القرائن اللفظية أي بنية اللغة وتركيبها فقط. [3]

---

[1] أورد الطبري أنّ الواجب أن تكون معاني كتاب الله المنزلة على نبينا صلى الله عليه وسلم لمعاني كلام العرب موافقة، وظاهره لظاهر كلامها ملائما، وإن باينه كتاب الله بالفضيلة التي فضل بها سائر الكلام والبيان. ينظر الطبري، جامع البيان، تحق بشار عواد معروف وعصام فارس الحرستاني، مؤسسة الرسالة، مصر،ط1، 1994، مج 1، ص 31 وما بعدها.

[2] محمد أركون، القرآن الكريم من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص129.

[3] التحليل العاملي تتوزع فيه الشخصيات، ممثلي المحكي، في ستة أصناف شكلية من العوامل، يتحددون بما يفعلونه تبعا لوضعيتهم لا بكينونتهم السيكولوجية (يمكن للعامل أن تتجمّع فيه عدّة شخصيات، وقد يتمثل كذلك في كيان جامد غير بشري.) ينظر رولان بارث، التحليل النصي، تر عبد الكريم الشرقاوي، دار التكوين دمشق، سوريا، 2009، ص 68. وكذلك يبنى التناظر الأفقي على مبدأ تعدد أفعال الكلام في القول الواحد واختلاف ذوات المتكلم وذوات المخاطب بذواته ؛ فقد نميز في المتكلم بين ذوات مختلفة منها: 1/ ذات الناطق المباشر للقول. 2/ ذات الفاعل المسؤول عن فعل التكلم فيه3/ ذات المسؤول عن أفعال التكلُم المقدّرة فيه.4/ ذات القائم بأفعال تكلم أخرى تقل فيها درجات مسؤوليته وتتفاوت فيما بينها. كما نميز في المُخَاطب بين من ينقل إليه كلام المتكلم ومن يشهد هذا النقل، ومن يلزمه فعل التكلم. وإذا تغايرت هذه المقامات التخاطبية فيما بينها، فإنّ المتحاور ينتقل بينها، موظفا أقضى توظيف تنوعها لينوع مظاهره، فيعير صوته وسمعه إلى المخَاطِب كما يستعيرصوته وسمعه، وليكثر أدواره فهو المتكلم في فعل التكلم، وهو المخَاطَب في فعل الكلام، (= فعل النطق) والعكس بالعكس. ينظر طه عبد الرحمان، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2000، ص 54 وما بعدها.

وذكر عبد الرحمن الحاج صالح في بيان دور القرائن الغير اللفظية في فهم الخطاب ما نصّه: « وذلك لأنّ ما يسمع من اللفظ في الكلام قد لا يدل في الغالب على المراد الحقيقي للمتكلم، من جهة، وقد يكون الكلام محتملا لأكثر من معنى من جهة أخرى، بل الذي اتّضح للنحوي العربي – لأول مرة في تاريخ العلم – أنّ عددا من الألفاظ الموجودة في كل لغة لا يمكن أن يفهم مدلولها في ذاتها بل لابد من الرجوع لفهمها إلى أدلة أخرى غير لفظية، فمن جملة هذه الأدلة يذكر النحاة دلالة الحال ثم استدلال المخاطب مما يسمعه وكل ما هو في ذاكرته من المعلومات والتجارب. »[1]

هكذا يحاول أركون تقويض مفهوم القرآن الكريم خطوة خطوة،ونزع رداء القداسة عنه وجعله خطابا تاريخيا يستحيل فهمه خارج زمانه ومكانه،يقول: «من الناحية النحوية أو التركيبية نمتلك هنا جملة اسمية،أي تركيبا لغويا مشكلا من عنصرين:مبتدأ وخبر.يوجد هنا عمل معروض وكأنّه موجه إلى الله خارج كل إشارة إلى متكلم معيّن أو إلى زمن محدد. فالله إذا هو المُرسَل إليه المستتر، أقصد يرسلون إليه عملا (هو**الحمد**).وهذا العمل له بالضرورة فاعل مرسِل.»[2]

قصد أركون في هذا النص التفريق بين الفاعل النحوي(المُرسِل أنا ونحن) والفاعل الحقيقي(الله) ورأى أنّه ينبغي أن يكون فعل الخطاب صادرا عنه،بخلاف ما هو ثابت في سورة الفاتحة،غير أنّ الحقّ بخلاف ذلك لأنّ هذا الخطاب يعدّ مقول القول،أو كما قال الزمخشري: «فإن قلت:[فكيف] قال الله –تبارك وتعالى– متبرّكا باسم الله أقرأ؟قلت هذا مقول على ألسنة العباد،كما يقول الرجل الشعر على لسان غيره،وكذلك ﴿الحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ العَالَمِينَ﴾[الفاتحة الآية 2] إلى آخره،وكثير من

---

[1] عبد الرحمان الحاج صالح،الخطاب والتخاطب، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر2012، ص 45/44.

[2] محمد أركون، المرجع السابق، ص130.

القرآن على هذا المنهاج،ومعناه تعليم عباده كيف يتبركون باسمه،وكيف يحمدونه ويمجدونه و يعظمونه.»[1]

ووضّح الخطيب القزويني في دراسته الحقيقة العقلية والمجاز العقلي لهذه العلاقة الإسنادية –بين الفعل والفاعل–،قال: «المجاز العقلي هو الكلام المُفاد به خلاف ما عند المتكلّم من الحكم فيه لضرب من التأوّل،إفادة للخلاف،لا بواسطة وضع،كقولك: أنبت الربيع البقل،وشفى الطبيب المريض،وكسا الخليفة الكعبة.

قال:وإنّما قلت:خلاف ما عند المتكلّم من الحكم فيه،دون أن أقول:خلاف ما عند العقل؛لئلاّ يمتنع طرده بما قال الدهري–عن اعتقاد جهل–أو جاهل غيره:أنبت الربيع البقل،رائيا إنباته من الربيع،فإنّه لا يسمّى كلامه مجازا،وإن كان بخلاف العقل في نفس الأمر.»[2]

وعليه؛فحضور الفاعل في صيغة ضمير المتكلّم (أنا/نحن)ليس مستقلا بذاته، كما يعتقد أركون،بل هو متعلّق بمحذوف وهو الفاعل الحقيقي(الله)،دلّ عليه القرينة المقامية في قوله(الحمد لله)،وعليه فضمير الغيبة في العملية التخاطبية ليس حالة عدميّة بل يمثّل المرجع–الركن– الذي يتحدّث عنه المُرسِل .وقد أشار مهدي المخزومي إلى هذه الإشكالية قال: «وقد رأيناهم كيف كانوا يعالجون موضوع النائب عن الفاعل،كانوا يعالجونه كغيره من موضوعات هذا الدّرس على أساس من إدراك عقلي للفاعل الأصل الذي ينبغي أن يصدر الفعل عنه،كما في قولنا:كُسِرت الجرّة،فالجرّة ليس هي الفاعل بنظر العقل،لأنّها ليست ممّا يصدر عنها فعل من الأفعال،فلا بدّ أن يكون الفاعل الأصل قد حذف،فخلا الكلام من الفاعل،والكلام لا يستقيم بدونه،فأنيبت الجرة عنه،وأعطيت أحكامه.»[3]

---

[1] الزمخشري،الكشاف،ص104.
[2] الخطيب القزويني،الإيضاح في علوم البلاغةدار الكتب العلمية،بيروت،لبنان،دط،دت،،ص34.
[3] مهدي المخزومي،في النحو العربي نقد وتوجيه،دار الرائد العربي،بيروت،لبنان،ط2، 1986،ص154/153.

وقد سبق أن أشرنا أنّ تقدير(الحَمدُ لله):نحمد الله حمدا،أو كما قال ابن عاشور:«الحمد مرفوع بالابتداء في جميع القراءات المروية وقوله (لله)خبره فلام (لله) متعلق بالكون والاستقرار العام كسائر المجرورات المخبر بها وهو هنا من المصادر التي أتت بدلا من أفعالها في معنى الإخبار،فأصله النصب على المفعولية المطلقة على أنّه بدل من فعله وتقدير الكلام نحمد حمدا لله.»[1]

هكذا يتبيّن الخيط الأبيض من الأسود في إشكالية الفاعل ،ويظهر من تتبّعنا للأصول التي بنا عليها أركون أحكامه،أنّه بقي حبيس الدليل المادي الشكلي للخطاب، ويمكن استجلاء ذلك من اعتقاده أنّ المرسل والمبلّغ صنوان،كما أنّ كل تفسيراته وقراءاته للضمائر كانت منفصلة عن سياقاتها، ،وكذلك أهمل القرائن المقامية ، والمقالية،والحالية المرافقة للكلام وما تنصرف إليه خارجه.

هذا وقد فرّق طه عبد الرحمن بين المُرسِل والمبلّغ، قال: «وإذا استقام لنا تمييز المتكلم عن«المرسل»،لكونه ليس ناقلا خالصا،وأفردناه باسم« المبلِّغ» فليس يستفاد من ذلك أننا قد استوفينا وصف حقيقة الكلام ولا أنّ العلاقة التخاطبية التي يتفرع عليها الكلام يستجمع حقيقتها مفهوم«التّبلِيغ»،وذلك أنّ التبليغ هو نفسه ليس إلا جانبا آخر من جوانب هذه العلاقة المتفردة كما كان النقل جانبا تجريديا منها،إذ هو على التعيين الجانب التواصلي منها،فكل تخاطب تواصل لكن لا يصح أنّ التخاطب ليس إلاّ تواصلا،فقد يوجد التخاطب بين طرفين ولا يوجد تواصل بينهما.»[(2)]

وانطلاقا منه ؛ فإنّ الخطاب في القرآن الكريم متعدد ومتنوع . وأسلوبه متفرد متغير نسقه بحسب الغرض، وما رسول الله صلى الله عليه وسلم إلاّ مبلغٌ ونذيرٌ ، ولا يملك لنفسه أن يزيد في الخطاب أو ينقص،وقد وضع الأصوليون قانونا محكما

[1] ابن عاشور،تفسير التحرير والتنوير،ج1،ص156.
[(2)] طه عبد الرحمان، التكوثر العقلي أو اللسان والميزان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،المغرب،ط1، 1998، ص 216.

للفهم، قال أبو حامد الغزالي: «وإذا لم يكن بد من تصديق العقل لم يمكنك أن تتمارى في نفي الجهة عن الله،ونفي الصورة،وإذا قيل لك:"إنّ الأعمال توزن"علمت أنّ الأوزان عرض لا يوزن،فلا بدّ من تأويل...»[1]

وسعى أركون في عرضه لهذا المستوى الأول من التحليل إلى تفكيك مفهوم القرآن تدريجيا وفق خطوات متتالية،ومبتغاه الحثيث تعريته من مصطلح القداسة، مستعينا بحجج وبراهين مخالفة لما درج عليه العرب في كلامهم،ومخالفة لفهم النحاة والبلاغيين والأصوليين[(2)]،وقد أورد ابن رشد في كتابه فصل المقال بأن لا يجب للتأويل أن يخل بعادة لسان العرب في التجوز.قال: « ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية 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)]

ج/ الأفعال في سورة الفاتحة:

الفعل هو القسم الثاني من أقسام الكلام في العربية،وهو بحسب سيبويه: «أمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء،وبُنِيت لما مضى،ولما يكون ولم يقع،وما هو كائن لم ينقطع.»[4]،هكذا يكون الفعل في العربية على أبنية مختلفة،وهذه الأبنية مشتقة من المصادر التي يحدثها الفاعلون،وهو على ثلاثة أزمنة:ماض،وحاضر،ومستقبل.

---

[1] ينظر،أبو حامد الغزالي،قانون التأويل،دون دار نشر،ط1، 1983،ص22/21.

[(2)] قال البقلاني: وذلك أنّ نظم القرآن على تصرف وجوهه،/ وتباين مذاهبه – خارج عن المعهود من نظام جميع كلامهم، ومباين للمألوف من ترتيب خطابهم، وله أسلوب يختص به، ويتميز في تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد. ينظر البقلاني إعجاز القرآن،تحق السيد أحمد صقر،دار المعارف، مصر ط2، دت، ص 35، وما بعدها. وقال في موضع آخر:... أو يدّعي أنّ هذا القرآن ليس هو الذي جاء به النبي صلى الله عليه وسلم، وإنّما هو شيء وضعه عمر أو عثمان، رضي الله عنهما حيث وضع المصحف. أو يدّعي فيه زيادة أو نقصان. وقد ضمن الله حفظ كتابه أن يأتيه الباطل من بين يديه أو من خلفه، ووعده الحق. وحكاية قول من قال ذلك يغني عن الرد عليه. لأنّ العدد الذين أخذوا القرآن في الأمصاروفي البوادي، وفي الأسفار والحضر، وضبطوه حفظا من بين صغير وكبير، وعرفوه حتى صار لا يشتبه على أحد منهم حرف – لا يجوز عليهم السهو والنسيان، ولا التخليط فيه والكتمان. ينظر ص18 وما بعدها.

[(3)] ابن رشد، فصل المقال، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، لبنان، ط1،1997، ص 97.

[4] سيبويه،الكتاب،ج1،ص12.

وعليه فإنّ دراسة الفعل في سورة الفاتحة يعدُّ مدخلا ضروريا لفهم طبيعة الخطاب القرآني ،هذا وإن كان تواتره قليلا قياسا بالأسماء والضمائر،قال أركون: «نلاحظ أنّ الأفعال قليلة في هذه السورة بالقياس إلى الضمائر،نجد أولا فعلين مصرّفين على طريقة الفعل المضارع وهما: **نعبد،نستعين**.وصيغة الفعل المضارع تدل على التوتر،وعلى الجهد الذي يبذله العامل رقم (2) لكي يصل إلى العامل رقم (1).إنّ الفعل المضارع يدل على ديمومة هذا الجهد من أجل سد الفجوة الكائنة بين مُتَكلِّم يعترف بوضعه كخادم و ضعيف، ومُخَاطَب محدّد بكل إلحاح بصفته الشريك الأعلى الجدير بالعبادة. »[1]

بدأ أركون باب الأفعال بالمضارع،ربما لأنّه تكرّر أكثر من الماضي في سورة الفاتحة،والفعل المضارع قسيم الاسم من حيث الإعراب، وتدل صيغة المضارع على الزمن الحاضر والمستقبل.وليس هذا قارا في اللغة العربية إذ قد تدل صيغة المضارع على الماضي،كما تدل صيغة الماضي على المضارع [2].وهو ينماز من غيره في مبناه بدخول الهمزة، والتاء، والياء، والنون. وقد ذُكِر في سورة الفاتحة مرّتين مخصّصا بالمفعول به،وذلك في قوله تعالى: **[نعبد، نستعين]**. ويظهر في السورة أنّ ضمير المخَاطَب تغيَّر في هذين الفعلين من ضمير الغائب في قوله تعالى:**[رب العالمين،الرحمان الرحيم،مالك يوم الدين]** إلى ضمير المُتكلِّم،وهذا ما يعرف بأسلوب الالتفات عند البلاغيين.كما نجد الفعلين تخصصا بالضمير(**إيّاك**).[3]

ولئن كان الفعل المضارع عند النحاة والبلاغيين العرب يدلّ على أنّ الفعل قد ابتدأ،أو أنّه مستمر في الزمن الماضي والحاضر والمستقبل،فإنّه عند أركون يدل على التوتر،وبهذا تجنّب الحديث عن الخاصية الزمانية والوظيفية للفعل وراح

---

[1] محمد أركون، الخطاب القرآني من التفسير الموروث إلى تفسير الخطاب الديني، ص130.

[2] ينظر،مهدي المخزومي،في النحو العربي نقد وتوجيه،ص122 وما بعدها.

[3] العرب تخاطب الشاهد، ثم تخول الخطاب إلى الغائب. وذلك كقول النابغة: يَا دَارَ مَيّة بالعلياءِ فَالسَّندِ *** أقْوَتْ وطالَ عليها سالِفُ الأبَدِ... وقد يجعلون خطاب الغائب للشاهد، قال الهذلي : يا ويْحَ نَفْسي كان جدَّهُ خَالدٍ *** وبياضُ وجهك للتُرَابِ الأعْفَرِ. ينظر ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة،دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1997، ص 164/163.

يبحث في علاقته بالفاعل؛فبدا له أنّ تبادل الأدوار بين المُتكلِّم والمُخَاطب–الإنسان/الله–شكلّت حالة من التوتر الدائم في الخطاب القرآني.وتأسّس على هذه الحالة مفهوم العبودية–الإنسان الضعيف العابد/الله القوي المعبود.

والحاصل؛أنّ الفعلين **[نعبد، نستعين]** .أفصحا على أنّ الفاعل حقيقي،وأنّه قام بالفعل عن إرادة واختيار كما قال مهدي المخزومي.[1] وأمّا حالات تعيين المُخاطِب وتقييده نحويا ووصفه بأنّه المُحدِث للخطاب،وأنّ القرآن قول البشر فكلام منته في الزمن،ذكر صاحب التحرير والتنوير قول عياض فقال: «فلم يزل يقرّعهم النبي صلى الله عليه وسلّم أشدّ التقريع ويوبّخهم غاية التوبيخ ويسفّه أحلامهم ويحط أعلامهم وهم في كل هذا ناكصون عن معارضته محجمون عن مماثلته،يخادعون أنفسهم بالتكذيب والإغراء بالافتراء،وقولهم:إن هذا إلاّ سحر يوثر–وسحر مستمرٌّ–وإفك افتراه–وأساطير الأولين.وقد قال تعالى:فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا،فما فعلوا ولا قدروا،ومن تعاطى ذلك من سخفائهم كمُسَيلِمة كُشِفَ عُوَارُه لجميعهم.»[2]

كما أنّ تقديم المعمول على العامل يفيد الحصر والتعيين،وعليه فالمعنى المطلق للفعلين:**(نعبد ،نستعين)** قد قيد بـــ:(**إياك)**،وأفادت دلالة الزمن الحال والاستقبال ففي الآيات إحالة إلى نبذ وكفر العادات المتآلفة بين الناس. [(3)]قال الرازي:« فإنّ قوله إياك نعبد يفيد الحصر.الوجه الثاني:في دلائل هذا الحصر والتعيين:وذلك أنّه تعالى سمَّى نفسه ههنا بخمسة أسماء: الله، والرب، والرحمان، والرحيم، ومالك يوم الدين، وللعبد أحوال ثلاثة الماضي والحاضر، والمستقبل... فظهر أنّ جميع مصالح العبد في الماضي والحاضر والمستقبل لا يتم ولا يكمل إلاّ بالله وفضله

---

[1] ينظر مهدي المخزومي،في النحو العربي نقد وتوجيه،ص74.

[2] ابن عاشور،التحرير والتنوير،ج1،ص107/106.

[(3)] (وأعيد لفظ إياك) في الاستعانة دون أن يعطف فعل نستعين على نعبد على أنّهما مقصودان جميعا كما أنبأ عنه عطف الجملة على الجملة لأنّ بين الحصرين فرقا، فالحصر في إيّاك نعبد حقيقي والقصر في إيّاك نستعين ادّعائي فإنّ المسلم قد يستعين غير الله تعالى كيف وقد قال تعالى (وتَعَاوَنُوا عَلَىَ البِّرِ والتَّقْوَى) ولكنّه لا يستعين في عظائم الأمور إلا بالله ولا يعد الاستعانة حقيقة إلا الاستعانة بالله تعالى. ينظر الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص 186.

وإحسانه، فلما كان الأمر كذلك وجب أن لا يشتغل العبد بعبادة شيء إلا بعبادة الله، فلا جرم قال العبد إيّاك نعبد وإيّاك نستعين على سبيل الحصر.»[1]

بهذا نكون قد تجاوزنا تخريجات أركون فيما يخص الفعل المضارع وعلاقته بمؤلف الخطاب بكل المناهج المشروعة،سواء منها النحوية أم البلاغية،أم الكلامية،أم غيرها؛لذا وجب علينا أن ننظر في صيغة أخرى من صيغ الفعل وهي:فعل الأمر؛و سمّاه ابن يعيش الحاضر،قال: «وأمّا الحاضر فهو الذي يصل إليه المستقبل،ويسري منه الماضي،فيكون الإخبار عنه هو زمان وجوده.»[2]

وهو يختلف عن الماضي في البناء والزمن والجهة،ويتفق مع المضارع في الزمن(**المستقبل**)،وهو نوع من الإنشاء الطلبي،وله أربع صيغ في الاستعمال وأكثرها تواترا صيغة(**افعل**).ويفيد في الأصل طلب حصول الشيء وقد يخرج إلى دلالات أخرى.وقد خرج في قوله تعالى: (**اهدنا**)من الطلب إلى الدعاء .قال أركون:«إنّ فعل الأمر **اهدنا** الذي يجيء بعد الفعلين المضارعين،لا يمكن أن يشتمل فعلا على قيمة الأمر.بل على العكس فإنّه يوضح الاسترحام الموجود ضمنيا في نعبد ونستعين.»[3]

وعليه،فاعتقاد أركون بأنّ الفعل –اهدنا–لا يمكن أن يشمل فعلا على قيمة الأمر اعتقاد نسخه سيبويه بقوله: «واعلم أنّ الدعاء بمنزلة الأمر والنهي،وإنّما قيل:«دعاء» لأنّه اسْتُعْظِمَ أن يقال:أمر أو نهي.وذلك قولك: اللهم زيدا فاغفر له ذنبه،وزيدا فأصلح شأنه،وعمرا ليجزه الله خيرا،وتقول:زيدا قطع الله يده،وزيدا أمرَّ الله عليه العيش، لأنّ [معناه معنى] زيدا ليقطع الله يده.وقال أبو الأسود الدؤلي:

---

[1] فخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج1، 243.

[2] ابن يعيش،شرح المفصّل،إدارة الطباعة المنيرية،مصر،دط،دت،ج5،ص4.

[3] محمد أركون، الخطاب القرآني من التفسير الموروث إلى تفسير الخطاب الديني، ص131.

أميرانِ كانا آخيَانَي كِلاَهُمَا *** فكلاًّ جزاه اللهُ عَنِّي بما فعلْ »[1]

وأمّا النوع الثالث من الفعل في سورة الفاتحة فهو الفعل الماضي، ويعرّفه ابن يعيش بأنّه: «الدال على اقتران حدث بزمان قبل زمانك وهو مبني على الفتح إلا أن يعترضه ما يوجب سكونه أو ضمه فالسكون عند الإعلال ولحوق بعض الضمائر والضم مع واو الضمير.»[2]،هكذا تكون دلالة الفعل الماضي محدّدة بزمن حدوث الفعل،وأنّ هذا الزمن أسبق من زمن الإخبار به.

وإذا ما نظرنا إلى صيغة الفعل الماضي في سورة الفاتحة نجده تكرر مرّة واحدة،قال أركون: «أمّا الفعل الوحيد الذي يتخذ صيغة الماضي **(أنعمت)**،فإنّ فاعله النحوي هو العامل رقم(1).وهو يدل على حالة حصلت أو تمّت ولا مرجوع عنها.إنّها ناتجة عن فاعل سيد ومستقل.وبالتالي،فلا يوجد توتر مع الفاعل.والفجوة الكائنة بينه وبين فعله،ما إن يتم هذا الفعل،تهم المُرسَل إليهم(**عليهم**).وهكذا يضيف التضاد الكائن بين الفعل الماضي/والفعل المضارع سمة إضافية متميّزة لمكانتي كلا العلمين.»[3]

الفعل الماضي ما دل على حدث بزمن ماضي،وهذا أصل فيه إلا أنّ هناك عوارض تصرفه عن أصله فيفيد زمنا يحدده السياق.وتلحقه تاء التأنيث الساكنة، وتاء الضمير المخاطَب. [4]قال عبد الحميد عبد الواحد: «الزمن وهو مقولة نحوية وثيقة الصلة بالفعل.وقد يعبّر الزمن اللغوي عن الزمن الحقيقي وقد لا يعبّر.والأزمنة الشائعة هي الحاضر والماضي والمستقبل.وهذه هي في الحقيقة

---

[1] سيبويه، الكتاب، تحق عبد السلام محمد هارون، ج1، ص 136

[2] ابن يعيش، شرح المفصّل،ج5،ص4.

[3] محمد أركون، الخطاب القرآني من التفسير الموروث إلى تفسير الخطاب الديني، ص131.

[4] حين نظر النحاة العرب في معنى الزمن في اللغة العربية كان من السهل عليهم أن يحددوا الزمن الصرفي من أول وهلة فقسموا الأفعال بحسبه إلىماض ومصارع وأمر، ثم جعلوا هذه الدلالات الزمني الصرفية نظاما زمنيا وفرضوا تطبيقها على صيغ الأفعال في السياق كما يبدوا من تسمية الماضي ماضيا حتى حين يكون معناه في السياق الاستقبال... وإذا كان الزمن النحوي وظيفة في السياق فإنّ علينا أن ننظر في هذا السياق لنكشف عن الزمن وإنّ الذي يمكننا أن ننظر إليه من أنواع السياق هو أنواع مباني الجملة العربية. فالجملة العربية تنقسم إلى قسمين رئيسيين هما الجملة الخبرية والجملة الإنشائية وتحت كل منهما تفريعات. ينظر تمام حسان اللغة العربية معناها ومبناها، عالم الكتب،القاهرة، مصر ط3، 1998،،ص 242 وما بعدها.

الأزمنة المطلقة،بيد أنّ هذه الأزمنة قابلة لتفصيل أدق.فقد يكون الزمن الماضي مثلا ممتدا أو غير ممتد ،وقد يكون المستقبل قريبا أو بعيدا. »[1]

وانطلاقا منه؛فإنّ الظاهر من تركيز أركون على الخطاب ذاته،وحصر عملية فهمه وتحديد قائله في العلاقة بين الفعل وفاعله ،

القصدية – في التعبير الأركوني– بكونها الفعل الصادر عن المُرسِل،والقائم بالفعل في قوله "أنعمت" هو الضمير "أنت"–الله– وقد تعدّى الفعل بعلى،والأصل فيه أن يتعدّى بنفسه أي:جعلته صاحب نعمة،قال أبو حيان الأندلسي: «وهذا أحد المعاني التي لأفعل،

،هكذا يكون حكم القول بوجود توتر بين الفعل والفاعل وعدمه بالنظر إلى الزمن أو لعلاقة الفعل بالفاعل باطل؛لأنه كما سبق وأن بينا الزمن في اللغة العربية أصلي وحادث،ولا يمكن تعيينه إلا بقرينة تركيبية يحددها السياق.

د/ الأسماء والتحويل إلى اسم في سورة الفاتحة:

إنّ من سمات الأسماء في اللغة العربية الثبوت، ويبدو أنّ هذه الخصيصة مولدّة من انفصال الأسماء عن الزمن. ومن المعروف بالضرورة أنّ كل زيادة في المبنى هي زيادة في المعنى. ومن هذا المنطلق يقترح أركون في هذا المستوى من البحث مرحلتين من التحليل؛ مرحلة الدراسة اللغوية الدلالية للأسماء مفصولة عما لحق بها من زيادة، ثم النظر في معاني هذه الأسماء كما هي عند العرب الأوائل قبل نزول القرآن.

[1] عبد الحميد عبد الواحد، الكلمة في اللسانيات الحديثة،قرطاج للنشر والتوزيع، صفاقس، تونس، ط، 2007، ص 167.

ولا يخفى على عاقل أنّ الباحثين العرب الأولين والآخرين لم يتركوا لنا شيئا في هذا الباب، وإذا كان يجب ولا بد من إعادة النظر فلا ضير أن نجلي بعض ما أثبتوه ليتبين لنا الخطأ من الصواب.

ومن بواكير المسائل التي ظهر فيها الخلاف في الدرس اللغوي العربي القديم العلاقة بين الاسم والمسمى والتسمية،وتعد هذه المفاهيم المدخل الرئيس لتحديد دلالات الألفاظ، وبيان مقاصد الخطاب في أبسط صوره، إذ رأى فريق أنّ العلاقة بين الاسم والمسمى علاقة طبيعية، والاسم هو انعكاس للذات، وتعبير عن الماهيات الخارجية وليس تعبيرا عن الصورة الذهنية، وكذلك تفطنوا لشيء في غاية الأهمية وهو أنّ المقصود بالاسم ليس صورته الخطية **(حروف الهجاء)**، وإنما المعبر عنه بهذه الحروف .

لذا فإنّ القول بأنّ الاسم هو المسمى لا يعني أنّ اللفظ المكون من الحروف يمثل الشخص ذاته، لأنّ المسمى الذي يعبّر عنه بالاسم ليس هو الاسم ؛ ولهذا يقال: لو كان الاسم هو المسمى لكان من قال [نار] احترق لسانه. ومن الناس من يظن أن هذا هو المقصود، وهو زعم باطل ولم يقل بذلك عاقل ؛ والحقيقة أنّهم يقولون: اللفظ هو التسمية، والاسم ليس هو اللفظ؛ بل هو المعبّر عنه باللفظ ،وعليه إذا قلت: يا خالد، يا زينب، فإنّك لست لا تقصد دعاء اللفظ، بل تحديد المسمى باللفظ، ولمّا تمّ التعيين بلاسم صار المعيّن بالاسم هو المسمى.

ومنهج هؤلاء هو الأخذ بظاهر اللفظ ولزوم معناه،« إنّ للظاهر القرآني حجية ذاتية، ودلالة على المراد راجحة حسب ضوابط حد الظهور بوجود رجوح لواحد من المعاني المحتملة للنص وإنّ هذا الظاهر ما دام يمكن الإبقاء عليه، وكشف المراد من النص في ضوئه... فإنه لا يلجأ إلى التأويل، وصرف النص عن

الظاهر. وبهذا يمكن الاستدلال بالنص الظاهر وتأسيس أصول العقيدة بناء على الظواهر القرآنية. »[1]

ورأى فريق آخر أنّ الاسم غير المسمى ولكنه التسمية، وتبنى هذه الرؤية الجهمية والمعتزلة، وتتأسس إثبات هذه الدعوى عندهم بمقدمات مهمة جدا تقود كلها لتبرير الاعتقاد بأن الألفاظ موضوعة بإزاء الصور الذهنية، وأنّ اللغة أي لغة إنّما هي اصطلاح ومواضعة.

جاء عن القاضي عبد الجبار: « وإذ عرفت حقيقة الكلام، فاعلم أنّه من نعم الله تعالى العظام، لأنّه به يتصور الإفهام والاستفهام، ولا يقوم غيره هذا المقام، ولا شيء يتسع اتساع الكلام...، فلولا أنه تعالى بفضله وسعة جوده ألهمنا المواضعة على ذلك، وإلا كنا لا نتمكن من شيء من هذه الأشياء التي ذكرناها. »[2]

وتقتضي المواضعة الانفصال التام بين الدال والمدلول، كما تثبت أنّ الكلام صناعة، إذ تغير الصورة الذهنية يؤدي إلى تغير المعنى.

قال ابن جني في باب إضافة الاسم إلى المسمى، والمسمى إلى الاسم:«هذا موضع كان يعتاده أبو علي – رحمه الله – كثيرا و يألفه ويأنف له ويرتاح لاستعماله. وفيه دليل نحوي غير مدفوع يدلّ على فساد قول من ذهب إلى أن الاسم هو المسمى. ولو كان إياه لم تجز إضافة واحد منهما إلى صاحبه، لأنّ الشيء لا يضاف إلى نفسه. »[3]

كما مرّ بنا، يعرض ابن جني لنفي العلاقة بين الاسم والمسمى، لأنّ ذات الشيء عندهم (الدال) يستحيل أن تكون الشيء ذاته (المدلول)، بل هي غيره. ولو كان

---

[1] ستار جبر حمود الأعرجي، مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني، المركز الإسلامي، العتبة العباسية، ط1، 2017، ص153.

[2] القاضي عبد الجبار،شرح الأصول الخمسة، تحق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3، 1996،ص 530.

[3] ابن جني، الخصائص، تحق عبد الحكيم بن محمد، المكتبة التوقيفية، دط، دت، ج3، ص 15.

كذلك لما احتاج لتعريف نفسه بغيره، فقولنا الاسم والمسمى دليل على أنّ الأول غير الثاني؛ وعليه يكون الاسم هو التسمية أي مرادفا للوضع الذي وضع له.

وخلاصة القول إن أصحاب هذا الرأي يعتقدون أن الأسماء ليست المسميات؛أي أنّ الدال ليس هو الشيء على حقيقته، بل الدال هو تصورنا لذلك الشيء. وبدا لنا أنّ هذه هي الغاية التي يصبوا إليها أركون حينما عرض لمراحل دراسة معاني الأسماء الواردة في القرآن الكريم مجردة من الزيادة ومعزولة عن سياقها كما هي مثبتة في معاجم اللغة، ثمّ النظر في التحول الدلالي الذي حصل لهذه الأسماء في القرآن الكريم بعد ذلك.

خطّأ أبو حامد الغزالي أصحاب هذا المذهب، وذلك لزعمهم أنّ التسمية هي المسمى وفقط، والمعروف في كلام العرب أنّ التسمية قد تكون الاسم وقد تكون وصفه.

« إن قوله: « المراد بالاسم هنا التسمية » خطأ، فإنّا قد بينّا أنّ التسمية ذكر الاسم ووصفه، والتسمية تتعدد وتكثر بكثرة المتسمين، وإن كان الاسم واحدا، كما أنّ الذكر والعلم يكثر بكثرة الذاكرين والعالمين. وإن كان المذكور والمعلوم واحدا،فكثرة التسمية لا تفتقر إلى كثرة الأسماء، لأنّ ذلك يرجع إلى أفعال المسمين. فما أريد بالأسماء ههنا التسميات، بل أريد الأسماء، والأسماء هي الألفاظ الموضوعة الدالة على المعاني المختلفة، فلا حاجة إلى التعسف في التأويل. »[1]

إذا كان الأمر على ما أوضحنا فما يفيد التحليل الذي يقترحه أركون؟لاسيما وأنّ الكلام يدل بالوضع على غير ما جاء في الاستعمال. كما أنّ هذه الأسماء التي أدركها الناس قبل الإسلام لم تكن مقصودة في ذاتها وإنّما لما اعتقدوه فيها من

[1] المرجع نفسه، ص 39.

معنى فقولهم مثلا: «آلهة» للدلالة على (ودٍ وسواعٍ ويغوث ويعوق ونسرا...)، ليس المقصود منها عبادة الأسماء المكونة من الحروف وإنّما الإلهية التي اعتقدوها فيها.

وعليه ففصل الكلام عن سياقه يؤدي لتآويل خاطئة ، ودعوة أركون لإعادة النظر في معاني الكلمات عند العرب قبل نزول القرآن حجة داحضة ؛ لأننا وجدنا النحاة منذ العصر الأول يعرضون في تآليفهم للمفهوم اللغوي ثم الاصطلاحي . بهذا لا بد أن يفهم القرآن على أنه بنية كلية ولا تفهم هذه الكلية إلا بتحديد جزئياته كما لا يمكن فهم الجزئيات إلا ضمن البنية الكلية .

وأداة التعريف (الألف واللام) سابقة تدخل على الاسم فيصير بها معرفة بعد أن كان نكرة،وهي في النحو الوظيفي كلمة نحوية غير مستقلة وغير وظيفية مهمتها تحديد كلمات أخرى، أمّا في اللغة العربية فهي إمّا عهدية وإما جنسية.

« لا نستطيع للأسف أن نقوم هنا بهاتين المهمتين من البحث العلمي. أقول ذلك ونحن نعلم أنّه عن هذا الطريق وحده نستطيع أن نقيس حجم تدخل المتكلم في عملية القول، وانطلاقا من ذلك، في ترسيخ مناخ جديد من المعاني. »[1]

ينفي أركون أول كلامه بآخره، كيف ذلك ؟ ربما لأنّه أيقن أن ليس بالإمكان فصل الكلام عن سياقه، وأنّ البحث العلمي الموضوعي لا يهتم إلا بالخطاب كما هو، وعليه فتتبع التطور الدلالي للأسماء أو للأفعال خارج المدونة المدروسة شيء من العبث. كما أنّ الرجوع للمعاجم والمؤلفات النحوية و البلاغية العربية القديمة لا يتعارض مع ما أنتجه المفسرون ؛ بل يلغي كل ما يحاول أركون إثباته. يقول:« يبدوا من السهل أكثر أن نقبض على هذا التدخل في عمليات التحويل إلى اسم، أي اللجوء إلى كلمات مزدوجة (كالمصادر التي قد تكون أسماء فاعل أو مفعول به

[1] محمد أركون، الخطاب القرآني من التفسير الموروث إلى تفسير الخطاب الديني، ص132.

). وهذه المصادر تمارس فعلها نحويا كأسماء في الوقت الذي تعبر فيه عن عملية فعل. إنّ عملية التحويل إلى اسم، إذ تحذف علامات الشخص، والزمن، والصيغة التي ترافق الفعل، تحول الجملة الفعلية إلى جملة اسمية، أي إلى عبارة تأكيدية، لا زمنية وخبرية ذات صلاحية عامة ودائمة. »[1]

المصدر في أبسط تعريفه اسم يدل على حدث غير مقترن بزمن،وهو بذلك خالف الاسم في دلالته على الحدث، كما خالف الفعل في تجرده من الزمن. وهذا أصل من أصول العربية أفرد له النحاة والبلاغيون أبوابا خاصة، وميزوه عن غيره. «المصادر: المنصوبة بأفعال مضمرة على ثلاثة أنواع ما يستعمل إظهار فعله وإضماره وما لا يستعمل إظهار فعله وما لا فعل له أصلا ، وثلاثتها تكون دعاء وغير دعاء ، فالنوع الأول قولك للقادم من سفره خير مقدم ولمن يقرمط في عداته ، مواعيد عرقوب وللغضبان غضب الخيل على اللجم ؛ ومنه قولهم أو فرقا خيرا من حب ؛ بمعنى أو أفرقك فرقا خيرا من حب . »[2]

أعطى أركون للمصدر **(الحمد)** أهمية كبيرة، ليس لشيء سوى لأنّه الأصل الذي يبني عليه كل الكلام الذي يأتي بعده، ويتحدد وفقه المعنى. فهو يحاول في كل مرة أن يؤكد على أنّ الأصل في التركيب هو الفعلية وليس الاسمية. وليس من شك أنّ الغاية القصوى من كل ذلك هو إثبات أنّ الخطاب مُرْسَلٌ من الرسول. إذ بتحويل المصدر إلى الفعل يتحدد الفاعل ويتحدد الزمن. وقد وافق في ذلك ما جاء به سيبويه حينما قال:« واعلم أنّ الحمدُ لله وإن ابتدأته ففيه معنى المنصوب، وهو بدل من قولك: أحمدُ اللهَ. »[3]

---

[1] المرجع نفسه، ص132.

[2] ابن يعيش، شرح المفصل ، إدارة الطباعة المنيرية ،دط ، دت، ج1، ص 113.

[3] سيبويه، الكتاب، ج2، ص 329.

واختار سيبويه هذا المذهب لجزمه بأن المصدر يعمل دائما وأبدا سواء كان نكرة أو محلى بالألف واللام،لكن المتعارف عليه أنّ المصدر المعرف يعمل في مواضع ولا يعمل في أخرى،وجرد بعض النحاة هذا النوع من العمل لاستفحال الاسمية فيه. « ولم يأت في القرآن شيء من المصادر المعرفة باللام عاملا في فاعل أو مفعول صريح، بل قد جاء معدًّى بحرف الجر، نحو قوله تعالى: ﴿**لاَ يُحِبُّ اللَّهَ الجَهْرَ بالسُّوءِ مِنَ القَولِ إِلاَّ مَن ظُلِمَ** ﴾...وسيبويه والخليل جوزا إعمال المصدر المعرف باللام مطلقا. »[1]

ومن المصادر التي أشبهت الأسماء والصفات في كلام العرب قولهم الحمد لله. التي وردت في القرآن الكريم؛ الأصل الأول الذي استنبط منه النحاة قواعد اللغة. وهذا الضرب اختاروا فيه الرفع وبنوا عليه ما بعده، فهو بذلك مبتدأ وما بعده خبر. [2]قال سيبويه:«هذا باب يختار فيه أن تكون المصادر مبتدآت مبنيا عليها ما بعدها وما أشبه المصادر من الأسماء والصفات. وذلك قولك: الحمدُ لله، والعجبُ لك، والترابُ لك، والخيبةُ لك، وإنّما استحبوا الرفع فيه لأنّه صار معرفة فقوي في الابتداء بمنزلة عبد الله والرجل، والذي تعلم، لأنّ الابتداء إنّما هو خبر، وأحسنه إذا اجتمع نكرة ومعرفة أن يبتدئَ بالأعرف؛ وهو أصل الكلام. »[3]

هـ/البنيات النحوية في سورة الفاتحة:

هكذا نتدرج في عملية التحليل من الأدنى إلى الأعلى، لنبين المرتكزات التي اعتمدها أركون في قراءته اللسانية، وقد ثبت مما سبق أنّه يهمل القوانين والقواعد

---

[1] الرضي الاستراباذي، شرح الرضي لكافية ابن الحاجب، تحق يحي بشير مصري، مكتبة الإمام فهد الوطنية، السعودية،ط1، 1993. ج2،ص 716.

[2] قال أبو سعيد: يعني هذه المصادر التي ذكرها اختارت العرب فيها الرفع؛ لأنهم جعلوها كالشيء اللازم الواجب فأخبروا عنها، وجعلوها مبتدأة وجعلوا ما بعدها خبرها وصار بمنزلة قولك: الغلام لزيد، ثم وصل ذلك من جهة الابتداء فقال: وإذا اجتمع نكرة ومعرفة فأحسنُهُ أن يبتدئَ بالأعرف وهو وجه الكلام، ومعنى يبتدئ بالأعرف أن يجعله هو المبتدأ المخبر عنه وإن أُخر في اللفظ. ينظر السيرافي، شرح كتاب سيبويه، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 2008، ج2، ص 219 وما بعدها.

[3] سيبويه، الكتاب، ج2، ص 328.

التي وضعها النحاة،لاعتقاده بأنّ القراءة النزيهة تقتضي التركيز على صائغات الخطاب فقط.

والقالب الصياغي يعدّ أهم المرتكزات التي ينبني عليها المكوّن النحوي، ويتمفصل المكوّن النحوي إلى ثلاثة مستويات،المكوّن اللغوي –وهو الذي سمّاه المتوكل الصياغي– فلهذا المكوّن دور مركزي في منح الخطاب بناء داليا،فهو يشغل محور الحركة المتأرجحة بين المستوى العلاقي والمستوى الدلالي،فانطلاقا منه يبني المتلقي مجموعة من الاحتمالات الاستدلالية القادرة على تكثير المدلول،ليس للحد الذي يجعله يستغرق في التماهي المطلق مع ممكنات إنتاج الأثر الدلالي الذي ينسخ خصوصيات الصياغة وقصديتها،بل يتحول لنوع من المشاركة التواصلية،ذكر المتوكل أنّ المكوّن الصياغي «يضطلع بتحديد المستوى العلاقي(أو التداولي)والمستوى التمثيلي (أو الدلالي).»[1]

وعليه فكل تواصل بين متخاطبين على المستوى الصياغي يقتضي تفاعلا على المستويين التداولي والدلالي،فالعلاقة التداولية تجعل المخَاطِب يفرض فعلا توجيهيا على المُخَاطَب،وأمّا على المستوى الدلالي فلا يقتضي فعلا توجيهيا،ولكن ينظر له من جهتين؛فالنظر للتواصل من جهة المشاعر يُنتج أثرا انفعاليا،ومن جهة المعرفة يُنتج أثرا إخباريّا.

لذا ؛ولو اتفّق الوظيفيون على أنّ الاعتبار اللغوي مكوّن أساسي في عملية التواصل،فلا يعني ذلك أنّ اللغة هي الموضوع الأساسي للبحث الوظيفي،كما اعتقد سوسير،وعليه فهي ليست غاية في حد ذاتها،بل آلية من آليات اكتشاف العقل،وبهذا فكل محاولة لفهم العقل تقتضي النظر في مجموعة المكوّنات التي تحكمه.وقد افترض سيمون دِكْــ : «أنّ قدرة مستعمل اللغة الطبيعية تشمل–على الأقل–خمس

[1] المرجع نفسه،ص 17.

ملكات:ملكة دائمة الحضور في عملية التواصل اللغوي وهي الملكة اللغوية وملكات يلجأ إليها عند الحاجة وهي الملكات المعرفية والمنطقية والاجتماعية والإدراكية.»[1]

إنّ هذه المقدِّمات التي أوضحنا وجدناها منطلقات أساسية اعتمدها أركون في تفسير البنية النحوية لسورة الفاتحة،وقد أكّد على ذلك بقوله: «(...) ويتيح لنا أن نمركز التحليل على ما سندعوه بالنواة التبشيرية القرآنية» [2].وقصد بهذا المصطلح أنّ الخطاب القرآني لا يمكن فهمه إلاّ في بنيته التواصلية الكلية،أي الملكات سالفة الذكر.

نبدأ في هذا المستوى بتحديد نوع الجملة في الفعل الخطابي، فهي إمّا مكونة من فعل خطابي نواة وأفعال تابعة، وإمّا مكونة من مجموعة تركيبات كل واحدة منها فعل خطابي نواة؛ أي جملة مستقلة بذاتها وليست تابعة. وبهذا المعيار تبين أنّ سورة الفاتحة تتكون من أربع جمل نواة هي:(بسم الله، الحمد لله، إياك نعبد وإياك نستعين، اهدنا الصراط المستقيم)، ومن سبع جمل تابعة أو كما عبّر عنها أركون توسعية هي:(الرحمان الرحيم، رب العالمين، الرحمان الرحيم، مالك يوم الدين، صراط الذين أنعمت عليهم، غير المغضوب عليهم، ولا الضالين). [3]

و ميز أركون بين أربع لفظات، أو أربع وحدات للقراءة القاعدية، ثم سبع لفظات إخبارية.

1/ بسم الله ←——————————— 1/ الرحمان الرحيم.

[1] أحمد المتوكل،الخطاب وخصائص اللغة العربية،ص13.

[2] محمد أركون،القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،ص133.

[3] نسمي توسيع كل ما هو غير أساسي وغير ضروري (في النص)، فكل ما هو مضاف إلى الجملة الأساسية ولا يعدّل في العلاقات القائمة والمتبادلة في التركيب ولا يغيّر في وظائف العناصر يعدُّ توسعا،فإذا كان في النص مونيما تبشيريا وأضيف إليه مونيمات أخرى وكانت تابعة له ومتعلقة به تسمى توسيعا له. ينظرAndré Martinet , éléments de linguistique générale,p,128..

2/ الحمد لله ← 1/ رب العالمين.

← 2/الرحمان الرحيم.

← 3/ مالك يوم الدين.

3/ إياك نعبد وإياك نستعين.

4/ اهدنا الصراط المستقيم ← 5/ صراط الذين أنعمت عليهم.

← 6/غير المغصوب عليهم.

← 7/ ولا الضالين.

يتفق هذا التقسيم وما أقره النحاة العرب القدماء، ولا يتجاوز الفرق بينهما المصطلح، فالجملة النواة في النحو الوظيفي سماها سيبويه باب المسند والمسند إليه:«وهما ما لا يغنى واحدٌ منهما عن الآخر، ولا يجد المتكلم منه بدا. فمن ذلك الاسم المبتدأ والمبني عليه، وهو قولك عبد الله أخوك: وهذا أخوك. ومثل ذلك: يذهب عبد الله، فلا بد للفعل من الاسم كما لم يكن للاسم الأول بدٌّ من الآخرِ في الابتداء. »[1]

إذا؛ الجملة النواة هي الجملة الاسمية أو الجملة الفعلية، وأضاف ابن هشام الجملة الظرفية، وأضاف الزمخشري الجملة الشرطية. وجاء هذا المفهوم في كتب النحو باسم الكلام وهو الذي عرفه ابن جني بقوله أمّا الكلام فكل لفظ مستقل بنفسه، مفيدٍ لمعناه. وهو الذي يسميه النحويون الجمل، نحو زيد أخوك، وقام

[1] سيبويه، الكتاب، ج1، ص 23.

محمد، وضرب سعيد، وفي الدار أبوك،وصه، ومه، ورويد، وحاء، وعاء، في الأصوات، وحسَّ، ولبَّ، وأفّ، وأوّه. فكل كلام قول، وليس كل قول كلاما. هذا أصله.

والتوسع كل ما أضيف إلى الكلام التام. قال المبرد... كالحال والظرف والمصدر ونحو ذلك، ممّا إذا ذكرته زدت في الفائدة، وإذا حذفته لم / تخل بالكلام؛ لأنّك بحذفه مستغن، ألا ترى أنّك تقول: قام زيد، فلولا الفاعل لم يستغن الفعل، ولولا الفعل لم يكن للاسم وحده معنى إلاّ أن تأتي في مكان الفعل بالخبر.

وبناء عليه يمكن التمييز بين نمطين من الجمل في اللغة العربية. النمط الأول أطلق عليه النحويون مصطلح الجملة المركبة وهي التي تتضمن أكثر من إسناد، والنمط الثاني أطلقوا عليه مصطلح الجملة البسيطة وهي التي تكتفي بإسناد واحد. هذا وإن كان كذلك فإنّ لكل منها دور في البناء والمعنى.

وخلاصة القول أنّ الجملة وحدة الإبلاغ الأولى، تتألف من عنصري الإسناد في أساسها، فتتكون الجملة التوليدية أو النواة وعندما يحدث فيها تغيير، تصير جملة تحويلية، فمنها الخبرية الاسمية والفعلية، البسيطة والمركبة، ومنها الطلبية، ومنها الإفصاحية التي ينبغي أن تفرد بالتصنيف والتحليل.

تألفت سورة الفاتحة من أربع جمل نواة وسبع جمل توسعية، ذلك إذا اعتبرنا البسملة آية، وإن لم تكن كذلك فتتألف من ثلاث جمل نواة وست جمل توسعية، وبدأت بجملة اسمية نواة (الحمدلله)، وبهذا الاستعمال تحولت الجملة من الفعلية إلى الاسمية ومن الخبرية إلى الإنشائية،وقد أشرنا فيما سبق إلى استعمال لفظ المصدر(الحمد) بدل من استعمال الفعل (أحمد)أو(نحمد).واتصلت بهذه الجملة ثلاث جمل توسعية،(رب العالمين)، (الرحمان الرحيم)، (مالك يوم الدين). ثمّ

تلا هذه الجملة المركبة جملتان فعليتان بسيطتان نواة، جاء الفعل فيهما مضارعا دالا على الجمع(إياك نعبد وإياك نستعين)وتقدم فيهما المفعول به عن الفاعل لتفيد التخصيص، واستعمل فيهما الضمير المنفصل الدال على النصب (إياك) بدلا من لفظ الجلالة (الله). وختمت السورة بجملة فعلية نواة تصدرها فعل أمر دال على الجمع، واستتر فيها الفاعل وجوبا (اهدنا الصراط المستقيم)، وتعلقت بهذه الجملة ثلاث جمل توسعية (صراط الذين أنعمت عليهم)،(غير المغضوب عليهم)،(ولا الضالين). وكل الجمل الواردة في السورة سواء منها النواة أو التوسع متعلقة بكلمة نواة هي(الله). وإن دلّ هذا على شيء فإنما يدلّ على أنّ القرآن الكريم بصفة عامة وأم الكتاب بصفة خاصة ينهى الناس عمّا كانوا يعبدون من أوثان وآلهة، ودعاهملعبادة الله وحده. فكانت فاتحة الكتاب مقدمة اشتملت على جميع أنواع التوحيد.

أمّا فيما يخص استعمال صيغة المصدر (الحمد) بدلا من صيغة الفعل سواء (أعبد) أم (نعبد) فدليل آخر على إعجاز القرآن في نظمه وأسلوبه وقد أفاض الكثير من المفسرين إن لم نقل كلهم في الكلام في هذا الباب. [1]

لكن أركون لم يقف عند هذا الحد من التمييز، بل رأى أنّ العبارات –النوا ة الأربع تحتوي في آن معا على النموذج العاملي أي على الفعل ،وعلى البنية المركزية للتحالف المقدس ،وهو وجوب عبادة الله الواحد والاستعانة به وكفر كل

---

[1] قال الرازي في الفائدة الثانية: أنّه تعالى لم يقل أحمد الله ولكن قال ﴿ الحمد لله ﴾ وهذه العبارة الثانية أولى لوجوه :﴿ أحدها ﴾: أنّه لو قال أحمد الله أفاد ذلك كون ذلك القائل قادرا على حمده أمّا لمّا قال ﴿ الحمد لله ﴾ فقد أفاد ذلك أنّه كان محمودا قبل حمد الحامدين وقبل شكر الشاكرين... ﴿و رابعها ﴾ أنّ الحمد عبارة عن صفة القلب وهي اعتقاد كون ذلك المحمود متفضلا منعما مستحقا للتعظيم اللائق بجلال الله كان كاذبا، لأنّه أخبر عن نفسه بكونه حامدا مع أنّه ليس كذلك، أمّا إذا قال الحمد لله سواء كان غافلا أو مستحضرا لمعنى التعظيم فإنّه يكون صادقا لأنّ معناه أنّ الحمد حق لله وملكه، وهذا المعنى حاصل سواء كان العبد مشتغلا بمعنى التعظيم فإنه يكون صادقا لأنّ معناه أنّ الحمد حق لله وملكه، وهذا المعنى حاصل سواء كان العبد مشتغلا بمعنى التعظيم والإجلال أو لم يكن، فثبت أنّ قوله الحمد لله أولى من قوله أحمد الله، ونظيره قولنا لا إله إلا الله فإنه لا يدخله التكذيب، بخلاف قولنا أشهد أن لا إله إلا الله لأنّه قد يكون كاذبا في قوله أشهد، ولهذا قال تعالى في تكذيب المنافقين (والله يشهد إنّ المنافقين لكاذبون) ولهذا السر أمر في الأذان بقوله أشهد ثم وقع الختم على قوله لا إله إلا الله. الرازي، التفسير الكبير ص 224 وما بعدها، وينظر الزمخشري الكشاف، ص25 وما بعدها، وابن عاشور التحرير والتنوير، ج1، ص 152وما بعدها

2 محمد أركون، القرآن الكريم من التفسير الموروث إلى تفسير الخطاب الديني، ص133.

ما سواه،وعلى الانعكاسات المعنوية المتضمّنة في التوسعات ومعنى ذلك أنّ هذه الجمل دالة على معانيها مكتفية بنفسها ولكنّها مرتبطة تركيبيا ودلاليا بالجمل التوسع. وفي الأخير يؤكد أركون على أنّ هذا التقطيع ينطبق على مجمل السور القرآنيةِ، فهو يتمركز جميعه حول **الفكرة النواة** .الله الواحد المتفرد بالعبودية والإلهية وبالأسماء والصفات.

هكذا يتبين أنّ المبتغى من عملية القراءة هو الوصول لهذا المفهوم **النواة التبشيرية في القرآن الكريم.** وقد رأى هاشم صالح بأن هذا المصطلح يتمحور حول العاملين أو الشخصيات الأساسية المذكورة في القرآن الكريم من مرسِل، ومرسَل إليه، ورسالة، وأهل مكة الذين أيدوا أو عارضوا هذه الرسالة. ونحن لا نوافقه طرحه هذا؛ إذ نرى أنّ ما يقصده أركون بالنواة التبشيرية هو كلمة(**الله**). وتأسس مذهبنا هذا من تتبعنا للزحزحة المفهمية التي أوردها أركون لمصطلحات:**الخطاب النبوي، ضمائر المتكلم، مؤلف الخطاب**... وغيرها.

و – النظم والإيقاع:

ليس من شك أنّ للنظم والإيقاع أهمية بالغة ودور كبير في تحديد المعنى،وعليه فللتشديد، والإيقاع، والنغم، والمدّة، وارتفاع الصوت، والكثافة في عملية القول من أهم مباحث اللسانيات،إذ يؤدي البحث في هذه القضايا للكشف عن العلاقة الأساسية الكائنة بين علم النحو والنبرة(أداء الصوت، النغم). وفيما يخص اللغة العربية، وبالأخص النص القرآني،فإنّنا نمتلك مكتبة غنية وغزيرة تختص بالنظم والإيقاع.

بعد أن عرض أركون لنقد البنيات الصرفية والنحوية ها هو ينتقل إلى التعريض بعلم القراءات؛ فقد أردف النص القرآني بالأدبيات التي اختصت بالنظم

والإيقاع، وهذا الجمع ليس بريئا تمام، إذ يحاول أن يساوي النظم القرآني بالنظم والإيقاع الشعري.

وقد توصّل من قراءته لسورة الفاتحة لاكتشاف وجود قافية (إيم) متناوبة مع قافية (إين). أمّا فيما يخص الوحدات الصوتية الصغرى (الفونيمات)، فلاحظ هيمنة الوحدات التالية ميم (15 مرة)، لام (12 مرة)، نون (12 مرة)، عين (5 مرات)، ها (5 مرات)، وكما هو معلوم يحاول اتّهام المفسرين ،ويصفهم بأنّهم تقليديون لأنّهم أهملوا القيمة الرمزية التي تصبغ هذه الوحدات الصوتية ، ولأجل ذلك أوجب أن تكون الدراسة النظمية أو الإيقاعية للعلامات أو للكلمات ضمن الحقيقة الرمزية.

هكذا ينتقل أركون من الدراسة اللسانية إلى الدراسة السيميائية، لأنّ السيمياء تربط العلامة اللغوية بوسطها الاجتماعي والثقافي، وعليه كان لزاما علينا أن نبين أهم المبادئ التي قام عليها هذا العلم، وكيف وظفها أركون في مقاربة النص القرآني. ذلك ما نسعى إليه في الفصل المقبل.

الفصل الثاني :

الآليات السيميائية في مقاربة النص القرآني

المبحث الأول: مقدمات نظرية

1/ مقدمة .

2/ مفهوم السيميائيات.

3/ اتجاهاتها .

4/ سيميائيات التواصل.

أ/ التواصل اللغوي.

ب/ التواصل غير اللغوي

2/ سيميائيات الدلالة .

3/ سيميائيات الثقافة .

4/سيميائيات التأويل:

أ/سيميائيات شارل سندريس بورس:

5/سيميائيات الأهواء.

6/نظرية غريماس السيميائية:

1/ التنظيم العميق.

أ/النموذج التأسيسي.

2/ التنظيم السطحي.

أ/ ذات/موضوع .

ب/ المرسل/ المرسل إليه.

ج/المساعد/المعيق.

1/مقدمة :

يجمع الدارسون أنّ الفيلسوف الانجليزي جون لوك[1] أول من استعمل مصطلح سيميولوجيا أو سيميائيات .« ولكن الدراسة السيميولوجية في عصره لم تخرج عن إطار النظرية العامة للغة وفلسفتها النظرية .»[2]

كما يعد نشر كتاب سوسير محاضرات في اللسانيات العامة مرحلة تبشيرية بميلاد علوم لسانية ونظريات ومناهج تحليلية جديدة . ولعل من أهم هذه المكتشفات السيميائيات التي عرفت تطورا سريعا وتحولا سلسا لتصبح علما قائما بذاته يدرس حياة العلامات .

وإذا كانت اللسانيات تهتم فقط بالأنساق اللغوية فإن السيميائيات مجالها أوسع وأرحب ، إذ تدرس الأنساق اللغوية وغير اللغوية ،ولهذا السبب جعلها سوسير أشمل وأعم من اللسانيات .

« إنّ مكانتها محددة قبليا ، وما الألسنية إلاّ جزء من هذا العلم العام ، ولعله من الممكن تطبيق القوانين التي ستكتشفها الأعراضية على الألسنية ، وهكذا ترتبط هذه الأخيرة بمجال محدد بدقة في مجموعة الوقائع البشرية .»[3]

---

[1] جون لوك فيلسوف انجليزي ولد في رنجتن بالقرب من برستول في انجلترا ، في نفس السنة التي ولد فيها سبينوزا (1632)،وقد درس في صباه الفلسفة والعلوم والطب في جامعة أكسفورد ... من أهم مؤلفاته :(مقالات في الحكومة المدنية) ، (آراء في التربية) ،(خطابات في التسامح) وأشهر مؤلفاته كلها كتابه المسمى (مقالة في العقل البشري) . فجميع كتبه ترمي في حقيقة الأمر إلى غرض أساسي واحد ، هو مهاجمة التمسك بالتقاليد العتيقة ، والنداء بضرورة حرية العقل في النظر إلى الحقائق وتكوين الأحكام ... وما أشبه مذهب لوك بمذهب ديكارت من قبله وكانت من بعده ، فهو كما سبقه الأول وكما سيتلوه الثاني يرى أنّه لا يجوز لنا بحال من الأحوال أن نقوم بأي بحث أو دراسة قبل أن نستيقن أولا هل يقع هذا البحث أو هذه الدراسة في حدود قدرتنا العقلية أم لا ، ولقد أخذ على نفسه أن لا يتعدى في علمه حدود الحواس والعقل ، حتى لا يقبل من المعلومات إلا ما تقوم كل الدلائل على تبريرها ، ومن ثمة كان لوك جديرا بأن يعتبر مؤسس علم النفس الحديث ، والمنهج التجريبي الذي يقوم على مبدأين هما : أنّه ليس بين أفكارنا ما هو فطري موروث ، وأنّ كل المعرفة مستمدة من التجارب وحدها . ينظر زكي نجيب محمود ، قصة الفلسفة الحديثة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ط1، 1999، من ص 195إلى204.

[2] بيير جيرو ،علم الإشارة السيميولوجيا ، تر منذر عياش ،دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر ، سوريا ، ط1، 1992، ص 10.

[3] فرديناند دي سوسير ، محاضرات في الألسنية العامة ، تر يوسف غازي و مجيد النصر ، المؤسسة الجزائرية للطباعة ، ط1، 1986،ص 27.

هكذا تفتح السيميائيات آفاقا جديدة للقراءة ، لتشكل بديلا ناجعا للمناهج التي تقف حد الشكل . إذا ؛ هي تروم الإحاطة بمعاني الخطاب من جميع مناحيه . وقد عرفت بعد ذلك اختلافا في التوجه والرؤى باختلاف المدارس و التوجهات . وهذا هو المسعى الذي أردنا أن نسير عليه لنتتبع خطوات النمو والتطور الذي تأسست عليها أصولها. وليس الغرض من هذا العرض إعادة كتابة الجوانب النظرية للعلم بقدر ما هو عملية استضاء نستجلي من خلالها خطوات محمد أركون السيميائية في مقاربة القرآن الكريم .

2/ مفهوم السيميائيات:

عرفها سوسير بأنها : « علم يدرس حياة العلامات في صدر الحياة الاجتماعية ، وهو يشكل جانبا من علم النفس الاجتماعي ، وبالتالي من علم النفس العام . إننا ندعوه بـــ الأعراضية semiologie تلك التي تدلنا على كنه وماهية العلامات والقوانين التي تنظمها ؛ هذا ولكون خلقها لم يتم بعد ، فإنّه ليعز علينا أن نعرف ما ستؤول إليه ، ومع ذلك فإنّ لها حقا في الوجود .»[1]

وإذا كانت السيميائيات عند سوسير علم موضوعها العلامة فإن أمبرتو إيكو يرى غير ذلك فهي :« ذلك العلم الذي يهتم بتمفصل الدلالات وأشكال تداولها ، أو هي العلم الذي يرصد تشكل الأنساق الدلالية ونمط إنتاجها وطرق اشتغالها . »[2]

وعرفها بيرس في أبسط صورها بعلم الإشارة إذ يقول : « ليس باستطاعتي أن أدرس أي شيء في هذا الكون – كالرياضيات ، والأخلاق ، والميتافيزياء و الجاذبية الأرضية والديناميكية الحرارية ، والبصريات ،والكيمياء ، وعلم التشريح المقارن ، وعلم الفلك وعلم النفس وعلم الصوتيات ، وعلم الاقتصاد ، وتاريخ العلم

---

[1] المرجع السابق،ص 27.

[2] أمبرتو إيكو ، العلامة تحليل المفهوم وتاريخه ، تر سعيد بن كراد ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب، ط2، 2010، ص 12.

، والكلام والسكوت ، والرجال والنساء ، والنبيذ ، وعلم القياس والموازين – إلا على أنّه نظام سيميولوجي .»[1]

هكذا تتسع السيميولوجيا مع بيرس لتجتاح العلوم الإنسانية والطبيعية على السواء ، وهي بذلك شملت الوجود الطبيعي (المادي) والماوراء طبيعي (الميتافيزيقي) ، ونتيجة لهذا الاتساع والتنوع لم يستطع بيرس صياغة نظرية سيميولوجية محددة ومنسجمة ، وكانت نتائج التحليل الدلالي البيرسي احتوائية منطقية منفتحة تماما ، فكل معنى مستنبط من إشارة أولية يتحول إلى إشارة ثانية جديدة يجب على المُؤَوِل أن يحولها إلى معنى أوسع. « إنّ نظام بيرس السيميولوجي عبارة عن مثلث تشكل الإشارة فيه الضلع الأول الذي له علاقة حقيقية مع الموضوع الذي يشكل الضلع الثاني والذي بدوره يستطيع أن يحدد المعنى وهو الضلع الثالث – أي المعنى – هو بحد ذاته إشارة تعود على موضوعها الذي أفرز المعنى .»[2]

ولّد ما أفرزته المرحلة التأسيسية للسيميولوجيا حركات تصحيحية إن صحّ المصطلح ، ويتجلى ذلك في الممارسات النقدية التي حاولت أن تستدرك النقائص التي ظهرت في السيميولوجيا . ولعل من أهمها الفريق الذي جعل وكد السيميولوجيا المعنى أو لنقل (علم الدلالة) ومن أبرز أعلامه رولان بارت وتودوروف وجوليا كريستيفا [3] . وقد انبنى هذا الاتجاه على نقد آراء سوسير الداعية لاعتبار اللسانيات جزء من السيميولوجيا .وكذلك نقض آراء بيرس الذي عدّ الماورائيات جزء من موضوع السيميولوجيا . «استمدّت السيميولوجيا،هذا

---

[1] بيير جيرو ، علم الإشارة السيميولوجيا ، ص11/10.

[2] نفسه ، ص 11.

[3] يحاول رولان بات أن يفرق بين اللأثر(المدلول) والنص (الدال) « ... ؛ ومجمل القول فإن الأثر يعمل كدليل عام . ومن الطبيعي أن يمثل صنفا من أصناف المؤسسات داخل حضارة الدليل والعلامة . أمّا **النص** ، فإنه يكرس ، على العكس من ذلك ، التراجع اللانهائي للمدلول . النص تمددي . مجاله هو مجال الدال. ولا ينبغي تصور الدال على أنه «الجزء الأول من المعنى » ،وحامله المادي ،وإنما هو الذي يأتي بعد حين ... ،إنّ المنطق الذي يتحكم في النص ليس منطقا تفهميا (يحدد مقصد الأثر وما يريد « أن يقوله»)، وإنما هو منطق كنايات...، الأثر الأدبي الذي نفهم طبيعته الرمزية المطلقة وندركها ونتلقاها . » درس السيميولوجيا ، تر عبد السلام بن عبد العالي ، دار توبقال للنشر والتوزيع ، المغرب ، ط3،1993، ص 62/61.

العلم الذي يمكن أن نحدده رسميا بأنّه علم الدلائل ، استمدت مفاهيمها الإجرائية من اللسانيات.إلا أنّ اللسانيات ذاتها ، شأنها شأن لاقتصاد تقريبا (وربما لا تخلو المقارنة من دلالة) ، في طريقها إلى الانفجار بفعل التمزق الذي ينخرها : فهي تنحو ، من جهة نحو الصياغة الصورية ، وتبعا لذلك فما فتئت تزداد صورية مثل القياس الاقتصادي ، ... وخلاصة القول فإنّ صرح اللسانيات أصبح يتفكك اليوم ، من شدة الشبع أو من شدة الجوع ،مدا أو جزرا. وهذا التقويض للسانيات هو ما أدعوه ، من جهتي ، سيميولوجيا.»[1] .

إذا؛ السيميائيات عند سوسير هي علم العلامات الاجتماعي، وعند بيرس علم العلامات المطلق ، وعند رولان بارت علم علامات النص.

إنّ السيميولوجيا التي يؤسس لها بارت هي سيميولوجيا نصية ، إذ يجسد النص الدلالات نقية من الأعراف والانطباعات الشخصية ، ومتجاوزة للهيمنة السلطوية .« فإذا كانت السيميولوجيا التي أتحدث عنها قد عادت إلى النص ،فلأنّ النص قد بدا لها ، خلال مجموع أشكال الهيمنة هذه ، هو العلامة على انعدام السلطة ، فالنص يحمل في طياته قوة الانفلات اللانهائي من الكلام الاتباعي .»[2]

إنّ تشكل هذه الرؤية لدى رولان بارت كان نتيجة حتمية للنقص التأسيسي الذي رافق هذا العلم ،ولاعتقاده بتطور العلوم وتجدد مناهجها ونسبية نتائجها، وعليه فكل المستجدات مهما كانت جودتها أو رداءتها فلا تعدو أن تكون محاولات ، والمحاولة كما يبين جنس لا يخلو من التباس . ولعل تحديد موضوع العلم هو أول ما يجب أن يعاد فيه النظر. « وهكذا فإنّ اللغة ، بطبيعة بنيتها ، تنطوي على

رولان بارث ، درس السيميولوجيا ، تر عبد السلام بن عبد العالي ، دار توبقال للنشر والتوزيع ، المغرب ، ط3، 1993، ص 21/20.[1]

[2] نفسه ، ص 23.

علاقة استلاب قاهرة. ليس النطق، أو الخطاب بالأحرى، تبليغا كما يقال عادة ، إنّه إخضاع : فاللغة توجيه و إخضاع معممان.»[1]

ومهما يكن من أمر فإنّ السميائيات « ليست شيئا آخر سوى تساؤلات حول المعنى . إنها دراسة للسلوك الإنساني باعتباره حالة ثقافية منتجة للمعاني . ففي غياب قصدية –حتى وإن حدّد المتخصصون ظهورها بنهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين في صريحة أو ضمنية– لا يمكن لهذا السلوك أن يكون دالا ، أي مدركا باعتباره يحيل على المعنى .»[2]

هكذا يفتح رولان بارت تساؤلات في غاية الأهمية تخص مدى علمية المقاربات السيميائية التي طرحها سوسير ومن بعده بيرس ، فهو يرى أنّ العلمين يبحثان عن المعنى خارج مضماره (النص) وكل محاولة من هذا القبيل تمزج المعاني المرجوة بالانطباعات الشخصية والأحكام الذاتية ، لذلك حاول أن يعيد الاعتبار للنص ويجعله أسبق من الذات ومن القراءة .[3]

بعد هذا يمكن أن نحكم الآن ، بناء على ما سبق أنّ السيميائيات تعد مجمعا و ملتقى لعلوم كثيرة ، وأنّ لها إرهاصات في التراث العلمي القديم سواء منه اليوناني أو العربي. أوروبا وأمريكا . هذا وإن كان التأريخ للعلم لا جدال فيه فإنه لا يمكن تجاهل جهود الأولين ، ومناقشتهم للعديد من القضايا والمسائل التي تعد اليوم من أركان الصرح السيميائي كموضوع دلالات الألفاظ عند الأصوليين والعلاقة بين المنطوق والمفهوم ، وموضوع الحقيقة والمجاز عند البلاغيين

---

[1] نفسه ،ص 14.

[2] سعيد بن كراد ،السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها ،دار الحوار للطباعة والنشر، سوريا،ط2،2005، ص 254/253.

[3] يبين رولان بارث هذه القضية « ... وأنا ليس ذاتا بريئة ، سلبقة على النص، تستعمله،فيما بعد،كما لو كان شيئا قابلا للتفكيك أو موضوعا يقتضي الاحتلال . هذا «الأنا»، الذي يقترب من النص ،هو نفسه ،وبكيفية مسبقة،عبارة عن تعدد لنصوص أخرى،تعدد شفرات لا نهائية ،أو على الأصح ضائعة (أصله يضيع). الأكيد أنّ الموضوعية والذاتية قوتان قد تستوليان على النص ،لكنهما قوتان لا تربطهما به صلة حميمة أو نسب .الذاتية صورة ممتلئة ، يفترض أنني أرهق بها كاهل النص ؛ لكن امتلاءها ، المغشوش ، ليس سوى أثر لكل الشفرات التي تصنعني، إلى حد أن تصير لذاتيتي في النهاية عمومية المسكوتات الموضوعية امتلاء من النوع نفسه » رولان بارت،s/z،تر محمد بن الرافه البكري،دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت لبنان ،ط1،2016 ص43.

والتقدير عند النحاة ... وغير ذلك ، كما أنّ الرجوع إلى هذه المفاهيم يعد مدخلا أساسيا لفهم موضوع السيميائيات المعاصرة الذي لم يحدد بدقة وبقي محل أخذ ورد بين من يرى أنّه العلامة نفسها وبين من يرى أنه الكيفية التي يتشكل بها المعنى . [1]

« إنّ العمل على تطوير الفكر لا يعني بالضرورة رفض الماضي، بل يعني أحيانا العودة إليه،لا لفهم ما سبق أن قيل فحسب بل أيضا لمعرفة ما كان يمكن أن يقال،أو على الأقل ما يمكن قوله الآن (وربما الآن فحسب) من خلال إعادة قراءة ما قيل آنذاك.»[2]

انطلاقا مما سبق يمكن القول إنّ العلامة هي الركن المتين والموضوع الأساس للسيميائيات ، هذا وإن اختلف الباحثون في طريقة بنائها و تحليلها . كما أنّ غاية هذا العلم اليوم ليس النظر في العلاقة بين أركان العلامة ولكن في المعنى المستفاد من كل ذلك والكيفية التي يتشكل بها المعنى ، ثم المعاني اللاحقة التي يمكن أن يفرزها هذا المعنى ، حيث تتحول كل علامة إلى خزان للاحتمالات الدلالية . [3]

3/ اتجاهاتها :

إنّ الدرس السيميائي اليوم وبكل تمفصلاته يمكن ربطه بأصلين اثنين لا ثالث لهما . أمّا الأصل الأول فهو الاتجاه الفرنكوفوني الذي شيد صرحه سوسير حينما

---

[1] قال الشافعي: «فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيها ،وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها .وأنّ فِطرَتَه أن يُخَاطِب بالشيء منه عاما ظاهرا يراد به العام الظاهر،ويُستَغنى بأوّل هذا منه عن آخره. وعاما ظاهرا يراد به العام ويدخُله الخاص. وظاهرا يعرف في سياقه أنّه يراد به غير ظاهره . فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو أوسطه أو آخره.»الرسالة ،تحق أحمد شاكر،دط ،دت ، ص52.

[2] أمبرتو إيكو ، السيميائية وفلسفة اللغة، تر أحمد الصمعي ، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2005،ص38.

[3] يقول ميشال فوكو في نفس هذا السياق : « ... والحال أنّه ، بعد قرن من الزمن ، أصبحت الحقيقة الأسمى لا تقوم فيما كانه الخطاب أو فيما كان يفعله ، بل تقوم فيما كان يقوله : لقد حل اليوم الذي انتقلت فيه الحقيقة من الفعل الطقوسي الناجع والصائب ، أي من فعل النطق إلى المنطوق نفسه : نحو معناه وشكله وموضوعه وعلاقته بمرجعه » ميشال فوكو ، نظام الخطاب ، تر محمد سبيلا، ،ص8. كما يميز سوسير بين الدال والمدلول كالآتي : « ليست الإشارة اللسانية صلة بين شيء واسم ، لكن بين أفهوم [مدلول] وطراز صوتي [دال] . وليس النموذج الصوتي صوتا ، لأنّ الصوت محسوس . الطراز الصوتي هو الانطباع النفسي الذي يولده الصوت عند المستمع.»دانيال تشاندلر ، أسس السيميائية ،ترطلال وهبة مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت ،ط1، 2008،ص46. أمّا بيرس فيرى أن غاية السيميائية هو « سيرورة المعنى » المرجع نفسه ،ص71.

أعلن عن ميلاد علم جديد وسمه بالأعراضية وعرفه بأنه : « علم يدرس حياة العلامات في صدر الحياة الاجتماعية ، وهو يشكل جانبا من علم النفس الاجتماعي ، وبالتالي من علم النفس العام . إننا ندعوه بـــ الأعراضية semiologie تلك التي تدلنا على كنه وماهية العلامات والقوانين التي تنظمها ؛ هذا ولكون خلقها لم يتم بعد ، فإنّه ليعز علينا أن نعرف ما ستؤول إليه ، ومع ذلك فإنّ لها حقا في الوجود .»[1]. وأما الأصل الثاني فالاتجاه الأنجلوسكسوني الذي يترأسه ساندرس بورس الذي ربط بين عملية التفكير والعلامات بل ذهب أكثر من ذلك واختزل الكون كله في مجموعة من العلامات لذلك يقول : « ليس باستطاعتي أن أدرس أي شيء في هذا الكون – كالرياضيات ، والأخلاق ، والميترافيزياء و الجاذبية الأرضية والديناميكية الحرارية ، والبصريات ،والكيمياء ، وعلم التشريح المقارن ، وعلم الفلك وعلم النفس وعلم الصوتيات ، وعلم الاقتصاد ، وتاريخ العلم ، والكلام والسكوت ، والرجال والنساء ، والنبيذ ، وعلم القياس والموازين – إلا على أنّه نظام سيميولوجي .»[2] .

ونتيجة للأهمية البالغة التي أولاها علماء السميولوجيا بالموضوع الذي تدرسه تفرع من الأصل الأول (الفرنكوفوني) اتجاهان مختلفان . « وقد بين جورج مونان أنّ المواضيع المشار إليها بصفتها موضوعا للسيميولوجيا تتضمن في ذاتها بوادر القطيعة داخل هذا العلم الناشئ ، حيث سيتأسس اتجاهان مختلفان مع أنهما يعلنان صراحة ارتباطهما بالتعاليم السوسيرية ، يتعلق الأمر أولا بسيميولوجيا التواصل وثانيا بسيميولوجيا الدلالة. »[3]

1/ سيميائيات التواصل :

---

[1] المرجع السابق،ص 27.

[2] بيير جيرو ، علم الإشارة السيميولوجيا ، ص11/10.

[3] إيريك بويسنس ، السيميولوجيا والتواصل ، تر جواد بنيس ، رؤية للنشر والتوزيع ،القاهرة،ط2،2017،ص9.

إنّ الخاصية المميزة التي أضافها رواد سيميائيات التواصل لهذا العلم ؛ هو الوظيفة التي تؤديها العلامات (الأنساق السيميولوجية) ، وبذلك فهم يولون أهمية فائقة لعملية الفهم والإفهام بغض النظر عن الإشارة التي نستعملها . فسواء أكانت هذه الأخيرة لغوية أو غير لغوية فلا بد وأن تفيد معنى . وإن كانت كل إشارة تفيد معنى فهي تحقق فعلا تواصليا وكل فعل تواصلي يشكل علاقة اجتماعية .

يبدو جليا تأثر أصحاب هذا التوجه بالأفكار القيمة التي قدمها سوسير . خاصة حينما حدد مجال السيميولوجيا وخصصه بالمؤسسة الاجتماعية ، وجعل الكتابة وأبجدية الصم البكم والطقوس الرمزية ... وغيرها ضرب من اللغة . « ومن يمعن النظر في هذه اللائحة سيلاحظ أنّ الكتابة وأبجدية الصم والبكم وسيلتان تعويضيتان تحلان محل الكلام، وأنّ الطقوس الرمزية وأشكال التأدب أعراف اجتماعية ، أمّا الإشارات العسكرية فهي وسيلة تواصلية لنقل إرساليات معينة. »[1].

نستخلص ممّا تقدم أنّ النظر في سيمياء التواصل كشف لنا على ركنين اثنين : العملية **التواصلية** ويمكن حصرها في حدها الأدنى بثلاثة عناصر (المُرسِل والمُرسَل إليه والرسالة) وتتم هذه العملية بوسائل **لغوية وأخرى غير لغوية** .[2] ثم **العلامة** و المحور المرجعي لهذا الركن يدور كله حول أنواعها و مفهومها و أركانها .

أ/التواصل اللغوي:

---

[1] المرجع نفسه ، ص 9.

[2] حصر الجاحظ أنواع الدلالة في خمسة أضرب في كتابه البيان والتبيين : « وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ ، خمسة أشياء دلالة لا نقص ولا تزيد : أولها اللفظ ، ثم الإشارة ، ثم العقد ، ثم الحظُّ ، ثم الحال التي تسمى نِصبة .والنَّصبة هي الحال الدالة ،التي تقوم مقام تلك الأصناف ، ولا تقتصر على تلك الدلالات ،ولكل واحد من هذه الخمسة صورة بائنة من صورة صاحبتها ، وحلية مخالفة لحلية أختها ، وهي التي تكشف لك عن أعيان المعاني في الجملة، ثم عن حقائقها في التفسير ،وعن أجناسها وأقدارها وعن خاصها وعامها ،وعن طبقاتها في السّار والضّار، وعما يكون منها لغوا بهرجا وساقطا مطّرحا. » تحق عبد السلام محمد هارون ،مكتبة الخانجي ،دط،دت، ج1،ص76.

ينحصر هذا الضرب من التواصل في **الكلام والكتابة** .« آداة الدلالة هي اللفظ أو الكلمة ، وتكاد تجمع المعاجم العربية على أنّ «الألفاظ» ترادف «الكلمات» في الاستعمال الشائع المألوف ، فلا فرق بين أن يقال أحصينا ألفاظ اللغة ، أو كلمات اللغة. ومع هذا فالنحاة في كتبهم يحاولون التفرقة بين كل من اللفظ والكلمة والقول، في حديث طويل نخرج منه أنهم يستشعرون مع اللفظ عملية النطق وكيفية صدور الصوت، وما يستتبع هذا من حركات اللسان والشفتين. فإذا ربط هذه الأصوات المنطوق بها وما يمكن أن تدل عليه من معنى تكونت في رأيهم «الكلمة»،أي أنّ الكلمة أخص لأنها لفظ دل على معنى. »[1]

ومهما يكن من أمر فإن هذا ليس الغاية التي نرجوها ، وإنما نسعى إلى بيان الحالة التي تتحول فيها الكلمات والألفاظ إلى معاني ودلالات . ويقودنا هذا الإجراء إلى النظر في أساس الوضع اللغوي واستعماله الذي يصرفه فقط لما يدل عليه .

وليس من شك أنّ الغاية الأساس من كل تواصل لغوي هو الإفهام و البيان. وقد حازت عملية الإفهام هذه (معاني الألفاظ) حيزا واسعا من أبحاث الفلاسفة والمتكلمين ومن بعدهم اللسانيين . وكانت ولا زالت حلقة وصل الدرس اللغوي ينطلق منها ويعود إليها.[2]

« لم يكن لعلماء اللسانيات المنبثقة من سوسور وحلقة براغ في أول الأمر أي اهتمام بالخطاب والكلام كاستعمال إلا القليل منهم .وربما يكون السبب اقتناعهم

---

[1] إبراهيم أنيس ،دلالة الألفاظ ، مكتبة الأنجلو مصرية ، ط5، 1984،ص 38.

[2] إنّ نظرية المثل أو الصور عند أفلاطون : « وهي نظرية منطقية في بعضها، ميتافيزيقية في بعضها الآخر.فأما الجانب المنطقي فيعنى بمعاني الألفاظ الكلية .فهنالك أفراد كثيرة من الحيوان ،يمكن أن نطلق على كل منها قولنا: «هذا قط» فماذا نعني بكلمة قط ؟ واضح أننا نقصد شيئا يختلف عن كل قطة جزئية ، فالظاهر أن الحيوان يكون قط لأنه يشارك في طبيعة عامة مشتركة بين القطط كلها،ولا يمكن للغة أن تسير في مهمتها بغير الكلمات الكلية مثل لفظة«قط» وبديهي أن مثل هذه الكلمات ليست بغير معنى، ولكن لو كانت لفظة «قط» لتعني شيئا ، فهي تعني شيئا لا هو هذا القط الجزئي ولا ذاك، إنّما تعني ضربا من ضروب «القطية »العامة ، وهذا المعنى العام لا يولد مع ولادة القطة الجزئية كلا ، ولا هو يفنى حين تموت تلك القطة الجزئية، بل الواقع أنّ هذا المعنى العام لا يشغل حيزا من مكان أو زمان، إنّه «أبدي» هذا هو الجانب المنطقي من المذهب(...) ويقول الجانب الميتافيزيقي من المذهب إنّ كلمة قط تعني قطا معينا مثاليا ، هو القط بالتشديد على آداة التعريف وهو فريد من نوعه.برتراند راسل ، تاريخ الفلسفة الغربية ، تر زكي نجيب محمود ، الهيئة المصرية العامة للكتاب،ط1، 2010،ج1،ص208

على أثر اقتناع سوسور بأنّ اللغة هي وحدها تكون نظاما وذلك على الرغم من اهتمام الجميع بوظيفة اللغة وهو تحقيق التواصل وتبليغ الأغراض وهم يعرفون أنّ وظيفة التمييز لا هدف لها إلا خدمة الخطاب وتسهيله .فالذي كان يهمهم في التخاطب هو أن لا يصيبه أي التباس فجعلوا كل نظام للتواصل لا يراد منه إلا هذا.»[1]

وانطلاقا من هذا الاعتقاد - وظيفة اللغة هي التواصل والغاية منه هو المقصدية الإبلاغية - ربط بويسنس بين العلامة والسياق . وفرق بين دلالة العلامة مفردة ودلالتها مركبة في القول.و بين أنّ العلاقة الوضعية الأولية للعلامة المفردة لا تمتلك دلالة محددة يمكن أن تساهم في عملية تواصلية واضحة ومدركة ،فالعلامة اللغوية ليست وحدة من نظام الدلالة ولكنها وحدة يمكن التعرف عليها من عملية التواصل . « فكلمة طاولة مثلا تبدوا لنا عنصرا افتراضيا لمجموعة من الجمل تتحدث عن أشياء مختلفة ؛ ولكنها لا تسمح بمفردها بتكوين حالة الإدراك.»[2]

ب/ التواصل غير اللغوي:

تعد العلامة واسطة بين الملقي والمتلقي في كل عمليات التواصل ؛ أي أننا نتواصل فيما بيننا بعلامات. وإذا كان كذلك فهي جزء من سيرورة تواصلية . « ولقد وضع E.Buyssens تعريفا أخذه عنه جورج مونان فقال : عندما تتفكك الرسائل إلى إشارة ثابتة و دائمة ، توجد حينئذ طرق : إشارية نسقية . وهذه حال إشارات المرور مع ما فيها من أقراص، ومستطيلات ومثلثات تشكل كلها عائلة جيدة التحديد للإشارات . ولكن ثمة طرق غير نسقية ، وهي الحالة المعاكسة ، مثل: ملصق الدعاية الذي يستعمل الشكل واللون لكي يجذب الانتباه إلى نوعيه من

---

[1] عبد الرحمان الحاج صالح ،الخطاب والتخاطب في نظرية الوضع والاستعمال ،ص209.

[2] أمبرتو إيكو ، السيميائية وفلسفة اللغة، تر أحمد الصمعي،ص60

صابون الغسيل– أو حتى سلسلة الملصقات المختلفة التي تستعمل تباعا من أجل النوعية نفسها لصابون الغسيل. »[1] .

وعليه ؛ فالإشارة النسقية تتطابق و مصطلح الدلالة الصريحة أو المطابقة عند علماء اللغة العرب « واستلزام المطابقة: هو دلالة اللفظ على تمام المضمون الذي وضع له في الأصل كدلالة المربع على السطح المحوط بأربعة أضلاع متساوية .»[2] وأمّا الإشارة غير النسقية فيقابلها مصطلح الدلالة الضمنية أو « الاستلزام المضمن وهو دلالة اللفظ على جزء مخصوص من المضمون الذي وضع له في الأصل كدلالة الإنسان على الحيوان باعتبار أنّ حد الإنسان هو « أنّه حيوان ناطق . »[3]

راعى بويسنس في هذا التصنيف العلاقة بين الدال والمدلول من حيث الثبات والتغير. والتداخل القائم على القصدية التواصلية . ولا يمكن أن تتحقق المقصدية المرجوة من التواصل إلاّ بالفهم السليم و التأويل الصحيح .[4]

و الاتصال عند جون سيرل هو : « فعل خاص بين الأفعال الإنسانية التي ننجح فيها في توليد أثر مقصود على المستمع بجعل المستمع يتعرف على قصد توليد ذلك الأثر نفسه ... ، ولكن حينما أحاول أن أخبر أحدا أنّها تمطر ، فأنا أنجح في إخبارهم بشيء، وأنّ ما أحاول إخبارهم به هو بالضبط ما يجري . »[5]

---

[1] بيير جيرو ، علم الإشارة السيميولوجيا ، تر منذر عياش، ص62.

[2] طه عبد الرحمان ،اللسان والميزان أو التكوثر العقلي،ص102.

[3] المرجع نفسه ، ص 102.

[4] اتفق المناطقة وعلماء الكلام والأصوليون أنّ الدلالة تنقسم قسمين : « لفظية وغير لفظية . وكل منهما ينقسم إلى ثلاثة أقسام : عقلية ،وطبيعية ووضعية، فالعقلية غير الوضعية مثل دلالة الأثر على المؤثر: والطبيعية مثل دلالة حمرة الخجل ، على الخجل .والوضعية مثل دلالة العلم المصري على دولته ، ودلالة إشارة المرور في الشارع ... » ينظر ،عوض الله جاد حجازي، المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم ،دار الطباعة المصرية، القاهرة، ط6، دت، من ص 45 إلى 47 وما بعدها . ونجد أرنست كاسيرر يشير ألى نقطة غاية في الأهمية بقوله : « يبحث الإنسان عن علامة فارقة لأنه يحتاجها ؛ لأنّ عقله أي ملكة التأمل الخاصة لديه ، يتطلبها .ويظل هذا المطلب نفسه شيئا غير مشتق ؛ أي قوة النفس الأساسية .وهكذا يكون هذا التفسير قد تقدم فعلا في حلقة دائرية : لأنّ الغاية والهدف من تشكيل اللغة ،أي فعل الدلالة من طريق الخواص ،يجب اعتباره أيضا مبدأ بدايته . » اللغة والأسطورة، تر سعيد الغانمي،هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، الإمارات العربية،ط1،2009،ص65.

[5] العقل واللغة والمجتمع ،الفلسفة في العالم الواقعي،تر، سعد الغانمي، منشورات الاختلاف، الجزائر،ط1،2006 ،ص 212.

2/ سيميائيات الدلالة :

ركز هذا الاتجاه على الوظيفة الاجتماعية للعلامة ، واعتبر كل العلامات سواء كانت قصدية أو غير قصدية ذات أبعاد دلالية . ولا يمكن تصور دلالة خارج اللغة . يقول رولان بارت : « منذ سنين تنامت في فرنسا ، حركة بحث وجدال تمحورت جهودها حول مفهوم «العلامة» ، وصفه وقضيته : وليس مهما أن ندعوا هذه الحركة : علم السيمياء البنيانية ، التحليل الدلالي،أو التحليل النصي فالكل لا يرضى عن هذه الكلمات، لأنّ البعض لا يرى فيها سوى دُرجَةٍ والبعض الآخر يعتبرها استعمالا مفرطا في الامتداد.أمّا أنا فأكتفي بالتسمية علم السيمياء. »[1]

وتتمفصل العلامات الاجتماعية إلى ثنائية جوهرانية [2]،« فالمعنى الأصلي في أية عملية تواصل(نص،صور فوتوغرافية،فيلم،وصفة طبيخ)يعدّ دالا،قد انضاف إليه المدلول الثابت نفسه،وهو نسخة من دلالته التاريخية بعد نزع طابعها التاريخي والسياسي.ومع ذلك،تتيح هذه البنية ذات الطبقة المزدوجة–حين يشاء المرء وبالاعتماد على غاية محافظة ناجمة عن لحظة ما– القيام بعملية إضفاء الدلالة وفق تكتيك ما أو وَسْمها بما يظهرها نتاجا طبيعيا.»[3]

هكذا يتجلى النموذج الدلالي في تركيبة متراصة ، تتشكل من العلامات بشقيها اللغوية وغير اللغوية ، والمعاني والدلالات التي تحيل إليها ، والوسط الذي تشتغل فيه . « وإذن ، فلا مهرب للأبحاث المعاصرة في العديد من الحقول المعرفية من الخوض مباشرة في مسألة الدلالة ، وبالتالي فإنّ المقاربة السيميولوجية مقاربة ضرورية لأنّ كل الوقائع دالة. بل إننا حين ننتقل إلى مجموعات ذات عمق

---

[1] رولان بارث ، النقد البنيوي للحكاية، منشورات عويدات بيروت–باريس،ط1، 1988 ،ص5.

[2] يعود منشأ هذه الثنائية إلى نزوع العمل الأدبي نحو الانفتاح « عندما يتم إنتاج نص ما لا لكي يقرأه قارئ بعينه،بل لكي يتداوله مجموعة كبيرة من القراء،فإنّ المؤلف يدرك أنّ هذا النص لن يؤول وفق رغباته هو،بل وفق استراتيجية معقدة من التفاعلات التي تستوعب داخلها القراء بمؤهلاتهم اللسانية باعتبارها موروثا اجتماعيا .إنّ الإرث الاجتماعي لا يحيل،في تصورنا،على لغة بعينها باعتبارها نسقا من القواعد فقط،بل يتسع هذا المفهوم ليشمل الموسوعة العامة التي أنتجها الاستعمال الخاص لهذه اللغة» ينظر،أمبرتو إيكو،التأويل بين السيميائيات والتفكيكية،ص86/85.

[3] جاك دريدا وآخرون،مدخل إلى التفكيك البلاغة المعاصرة،تر حسام نايل،الهيئة المصرية العامة للكتاب،القاهرة،ط1،2012،ص98.

سوسيولوجي حقيقي ،فإننا نواجه مجددا اللغة. ومن الأكيد أنّ الأشياء والصور والسلوكات يمكنها أن تدل – وهي تقوم بذلك بوفرة – إلا أنّها لا تقوم بذلك ،أبدا، بصورة مستقلة .إنّ كل نسق سيميولوجي يمتزج باللغة. »[1]

إنّ التركيز على الدلالة وربطها باللغة ليس وليد الصدفة، بل هو يرتبط ارتباطا وثيقا ببروز النزعة البنيوية التي تشبعت بنتائج مدرسة التحليل النفسي ولاسيما أعمال جاك لاكان[2] ، « في اللغة إذن خضوع وسلطة يمتزجان بلا هوادة . فإذا لم تكن الحرية مجرد القدرة على الانفلات من قهر السلطة ،وإنما، على الخصوص،عدم إخضاع أي كان، فلا مكان للحرية إلا خارج اللغة.بيد أنّ اللغة البشرية،من سوء الحظ، لا خارج لها:إنّها انغلاق ،ولا محيد لنا عنها إلا عن طريق المستحيل.»[3]

من هذا الطرح يصبح من المستحيل الفصل بين الدلالة وبين اللغة، فكل لغة دالة وكل دلالة موجودة في اللغة ، وهذا الترابط يحيلنا إلى العناصر المشتركة بينهما ، فلكل دلالة صورة طبيعية (مرجع) وصورة صوتية وصورة ذهنية ،وسنقف عند هذه الحدود التي تعد نقطة انطلاق وتحول في الوقت ذاته، انطلاقا مما وضعه سوسير لمفهوم الدليل وتحول عنه بالتركيز على القيمة المرجعية التي أهملها.

وهذه الأركان هي نفسها مكونات اللغة . ويعني ذلك « أنّ المعنى من إنتاج اللغة ،فلا يمكن للسيميولوجيا إلا أن تلجأ إلى اللغة للوقوف على دلالة الأشياء . وبذلك، فاللغة تعتبر نموذجا للسيميولوجيا إذ هي التي تمدنا بالمعاني والمدلولات .

---

[1] مبارك حنون، دروس في السيميائيات، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ،المغرب، ط1،1987، ص 74.

[2] جاك لاكان عالم نفس فرنسي ولد 1901/4/13بباريس، تعلم على أيدي اليسوعيين ، وتدرب كطبيب ثم كطبيب نفسي. وقدم أول رسائله العلمية في عام1926،... ارتبط بجماعة تطور الطب النفسي التي جلبت إلى فرنسا الأفكار الفرويدية وانفتحت على المقاربة الوظيفية ، كما انفتحت على المدرسة الظواهرية التي تطورت في زيوريخ وألمانيا .ينظرجاك لاكان ،إغواء التحليل النفسي،تر عبد المقصود عبد الكريم،المجلس الأعلى للثقافة1999،ص 19/18.

[3] رولان بارث، درس السيميولوجيا،ص13.

أي أنّ نموذج المعاني في السيميولوجيا نموذج لساني .وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ اللغة مكون للسيميولوجيا إذ يستحيل بناؤها ما لم تكن اللغة عنصرا بنائيا فيها. »[1]

بهذا الشكل يكون رولان بارث قد قلب الموازين السوسيرية ،وأعاد الاعتبار للغة وجعل السميائيات فرع من فروع اللسانيات .وذلك حين يقول : « استمدت السيميولوجيا، هذا العلم الذي يمكن أن نحدده رسميا بأنّه علم الدلائل ، استمدت مفاهيمها الإجرائية من اللسانيات. »[2]

وبالرجوع لتمفصلات الدليل فنجده عند سوسير ظاهرة نفسية : « إنّ نقطة انطلاق الدارة لتكمن في دماغ أحد المتحاورين ولنقل المتحدث (أ) مثلا، حيث تترابط وقائع الضمير المسماة تصورات (concept)مع تمثيلات العلامات الألسنية، أو الصور السمعية المستخدمة في التعبير عنها ،ولنفترض أنّ تصورا ما يثير في الدماغ صورة سمعية مماثلة :فهذه ظاهرة نفسية كليا تتبعها بدورها آلة فيزيولوجية . »[3]

عن هذا المنطلق الذي أسسه سوسير بأنّ العلامة كيان نفسي ذو وجهين ، أسس أصحاب اتجاه سيميولوجيا الدلالة أركان الدليل اللغوي،فتطورت العلامة بعد سوسير من الدال والمدلول إلى الصورة صوتية والصورة ذهنية والمرجع .
وإضافة الركن الثالث هذا ؛ يخرج بالدلالة من صبغتها الشكلية الداخلية إلى الصبغة الواقعية الطبيعية .أي النظر في عملية الترابط بين الصورة التي نرسمها للواقع والواقع ذاته ، وفي هذا تتجلى عملية الإدراك والوعي الإنساني .

---

[1] مبارك حنون ، دروس في السيميائيات ،ص75.
[2] المرجع السابق، ص20.
[3] فرديناند دي سوسير،محارات في الألسنية العامة،ص23.

والحديث عن المرجع يحيل مباشرة على الجانب الميتافيزيقي والتاريخي للغة ، وهذا ما أفاض فيه الكلام رولان بارث في كتابه درس السيميولوجيا. [1]وتعقب جوليا كريستيفا على هذا بقولها: «بهذا الشكل تستوعب الممارسة السيميائية للدليل الخطوة الميتافيزيقية للرمز وتعكسها على « المدرك المباشر»ونظرا للقيمة التي منحت له يتحول « المدرك المباشر» إلى موضوعية ستصبح هي القانون المتحكم في خطاب حضارة الدليل »[2]

عندما نوغل النظر تاريخيا نجد أنّ كل هذه المكتشفات السيميائية والتي تتسم بالحداثة ذات صلة بالإرث الفلسفي اليوناني القديم ، ويتجلى ذلك بوضوح في نظرية المحاكاة لأفلاطون التي قامت على فصل ماهية الأشياء عن تمثلها الحسي.[3]وقد قام تلميذه أرسطو بنقد نظرية المحاكاة وفسح المجال للتجربة التي ترتكز على الإدراك الحسي . « صحيح أنّ الفلسفة ظلت علم المبادئ الأولى،ولكنها لم تعد تقتصر على ذلك بل أصبحت تصورا ذهنيا جديدا للحقيقة الواقعية العينية التي تحددت بلفظة «جوهر» فقد كان خطأ الأفلاطونيين أنّهم أرادوا فصل الماهية أو المثال عن مظهره الحسي، عندئذ أصبح المثال الشيء الوحيد الذي كان فعلا، وقد كان هو وحده الشيء الموجود إلى حد أنّ الباقي كان لا يمكن إلا ظاهرة غامضة مبهمة وخادعة كذلك.»[4]

إنّ المثير للاهتمام في عناية اللسانيين والسيميولوجيين قبل بارت بالعلامة يكمن في اقتناعهم بأنّ اللغة تكوّن نظاما متكاملا .وظيفتها الأساسية تحقيق التواصل

---

[1] السيميولوجيا لا يمكن أبدا أن تكون قط دراسة لما وراء –اللغة، وهذا على الرغم من أنها تبدو كذلك لأول وهلة ما دامت لغة تنكب على اللغات .وهي تكشف استحالة قيام علاقة خارجية بين لغة وأخرى، بالظبط عندما تتخذ الدليل موضع تفكيرها : فالزمن يقضي على قدرتي على خلق المسافات ويعطلها،فيجعل من المسافة شيئا متحجرا: فلا يعود بإمكاني أن أبقى على الدوام خارج اللغة لأعاملها كمرمى وهدف، وداخلها لأعاملها كوسيلة وآداة. ص24 وما بعدها .

[2] جوليا كريستيفا، علم النص، تر فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، ط2، 1997،ص25.

[3] يقول أفلاطون: «إنّ إطلاق الأسماء على الأشياء – كما ذكرنا آنفا – عمل مقصود لتحقيق غرض معين ووظيفة معينة، والاسم هو تعبير – بواسطة الحروف والمقاطع- عن طبيعة الشيء ،وإطلاق الاسم على المسمى ،كأي عمل آخر ،يتم بصور متفاوتة من الاتقان ،فالاسم يكون في أكمل حالاته إذا كان تعبيره عن طبيعة الشيء تاما ،ويكون أدنى إذا كان التعبير ناقصا أو جزئيا ويكون خاطئا أو مضللا إذا لم يعبّر البتة عن طبيعة الشيء» محاورة كراتيليوس، تر عزمي طه السيد أحمد، وزارة الثقافة ،الأردن، ط1، 1995، ص49.

[4] مصطفى النشار ، نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف،ط3، 1995 ، ص39.

والتبليغ . أمّا الخاصية الدلالية فلم تكن ذات أهمية كبيرة ، إذ جعلوا جل تركيزهم على الصيغة التمييزية للمفردات في مستواها الوضعي . وهذا ما تنبه له بارط حينما فرق بين المعنى المتحجر والمعنى المتغير أو المستجد .

هكذا تجاوز رولان بارت الدراسة المحايثة. « فلم يكتف بمدارسة المعنى؛وإنما انتقل إلى معنى المعنى في إطار مستوى الإيحاء والعودة من جديد إلى البلاغة.وهذه المسألة قد أفرد لها الأصوليون بابا في "الحقيقة والمجاز" ،وأنّ التمييز حاصل بينهما إمّا عن طريق النص وإمّا عن طريق الاستدلال.»[1]

ويمكن أن نتبين ما ذهبنا إليه في قوله : « السيميولوجيا التي اقترحها إذن سلب وانفعال–ولنقل على ركاكة التعبير،إنّها إنكارية apophatique:لا لكونها تنكر الدليل وتنفيه ، وإنما لأنها تنفي إمكانية وصفه بأوصاف إيجابية ثابتة ، لا تاريخية ، لا جسدية، أي بتعبير موجز أوصاف علمية . »[2]

هكذا تنكشف أمامنا تقنيات البحث المقترحة ، والتي لاشك انبثقت من إشكالية المعنى المدرك أو الذي يمكن أن يدرك من خلال الربط بين التعبير والمضمون ، والتفريق بين الوحدات الدلالية الأولية والثانوية .

وعليه، لم يعد اهتمام السيميولوجيا مع بارط مكتف بالخطاب السردي والأعمال الأدبية سواء منها الشعرية أو النثرية ؛ بل تعدى ذلك ليشمل اللباس والسينما و الفنون التشكيلية والمسرح ... وغيرها. ولكنها في عمومها لم تتجاوز الوجهة البنوية الجافة ، التي تكتف بالدلالة الداخلية للخطاب مستغنية عن كل ما هو خارجي كالبنية الاجتماعية والثقافية والحالة النفسية والعقدية . « الأثر الأدبي الذي نفهم طبيعته الرمزية المطلقة وندركها ونتلقاها، نص. على هذا النحو فإنّ

---

[1] أحمد يوسف،السيميائيات الواصفة المنطق السيميائي وجبر العلامات،منشورات الاختلاف،الجزائر،ط1،2005، ص80.
[2] رولان بارت ، درس السيميولوجيا ،ص24.

النص يحيل إلى اللغة،إنّه مثلها يخضع لبنية، لكنها بنية لا مركز لها ولا تعرف الإنغلاق.(لنذكر،ردا على الاحتقار المتشكك الذي يوجه إلى البنوية ، أنّ الفصل الإبستيمولوجي الذي يعترف به حاليا للغة يرجع أساسا إلى كوننا وجدنا فيها فكرة غريبة عن البنية :إنّها منظومة لا نهاية لها ولا مركز).»[1]

ذلك لأنّه يعتقد بأنّ النص صيرورة غير منتهية، بخلاف المعنى أو ما وصفه بالأثر الذي يراه محدد دلاليا. ونتج هذا التصور من تفريقه للدلالة التي منها ما هو ظاهر وهذا النوع ليس موضوع السيميولوجيا ،ومنها ما هو خفي وهو الامتداد والانفتاح الذي يجعل من النص كائنا غير منته، فالمعنى موجود في اللغة لا خارجها.

مهدت هذه الآراء لظهور حركات واتجاهات أخرى، كسيمياء الثقافة التي رأى أصحابها أنّ التراكمات الثقافية هي مستودع الدلالة ،والتي يسميها امبرتو إيكو بالموسوعة أو القاموس. « ولنأخذ مثال الفرس.إنّ الدال/فرس/لا معنى له عند رجل من الإسكيمو لا يعرف العربية (أي أنّه لا يملك سننا)،وإذا أردت أن أشرح له مدلول/فرس/فسأقوم بترجمة الكلمة إلى لغته،أو أن أعطي تعريفا كافيا للفرس كما يقوم بذلك القاموس أو الموسوعة.»[2]

بناء عليه، تصبح الثقافات مختلفة وهو ما يوجب تنوع العلامات،فما هو أساسي وذو معنى في ثقافة ما ،يكون بلا فائدة في ثقافة أخرى . ومهما يكن من أمر فإنّ العلامات تصوُرٌ للطبيعة وتمثّل لضلالها و لا يمكن أن تكون أبدا هي الطبيعة ذاتها . وإذا كان كذلك فإننا نخرج من ضيق النص وانغلاقه إلى فسحة المؤول وسعته . « فحتى عندما يعتقد الإنسان أنّه يتكلم ،فإنّه محكوم بالقواعد التي تحكم

---

[1] المرجع نفسه، ص62.

[2] أمبرتو إيكو،العلامة تحليل المفهوم وتاريخه،تر سعيد بن كراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب،ط2، 2010 ، ص52.

العلامات المستعملة .فمعرفة هذه القواعد تعني معرفة المجتمع ،ولكنها تعني أيضا معرفة التحديدات السيميائية لما كان يسمى قديما البنيات الذهنية،أي التحديدات التي تجعل منّا فكرا. »[1] . بهذا التمهيد نكون قد انتقلنا من السيميائيات الفرنسية بصفة عامة والسيميائيات الدلالية بصفة خاصة، إلى سيميائيات الثقافة ، ومن التأويل الدلالي المنغلق والمنكمش على النص ،إلى التأويل المنفتح على كل المجالات ،ذلك لأننا كائنات لا يمكنها التفكير خارج اللغة، لأنّ الإنسان هو اللغة التي يمتلكها.

3/ سيميائيات الثقافة :

تأسست سيميائيات الثقافة على حقيقة مفادها؛ أنّ التاريخ و العادات والتقاليد والعلوم والعقيدة ، بل الكون بأسره مُمَثَّلٌ في اللغة .هذه الخاصية التي ميز بها الله الإنسان دون غيره .وإذا كان كذلك فغاية سيميائيات الثقافة إذن ؛هي الكشف عن الطبيعة الثقافية للإنسان المستنبطة من كلامه وحركاته وإشاراته وإيماءاته .« وهذا معناه أنّ الثقافة،بالإضافة إلى كونها شكلا رمزيا للوجود الإنساني،وقد يكون هو الشكل الوحيد الممكن الذي تحتفظ به الذاكرة الإنسانية وتصونه،هي "سلسلة من التحديات الإضافية المفروضة على السلوك الطبيعي للإنسان" إنّها ضريبة التحضر أو جزء من المحظور الذي يتبناه الفرد طوعا من أجل الانتماء إلى مجموعة لا يمكن أن يكون لوجوده خارجها أي معنى ف"النحن" الجماعية التي تكشف عن مكنونها من خلال سلوك سيميائي مخصوص تمارسه أنا معزولة .»[2]

وعليه؛فالمعنى ليس مطروحا على الطريق،ولا متصفا بسمة الظهور والوضوح،بل هو متلبِّسٌ بزي مغاير لما تفصح عنه الرموز والأصوات. « فقد تكون اللغة الوحيدة المشتركة بين الكائنات البشرية هي الأشياء التي بين أيديهم،فلا

---

[1] المرجع نفسه، ص274.

[2] سعيد بن كراد، مسالك المعنى دراسة في الأنساق الثقافية، منشورات الزمن،المغرب،العدد48، 2015، ص73.

يحتاج الناس في تبادل منتجات إلى غطاء آخر غير مادة هذه المنتجات ذاتها.ولكنهم بمجرد ما يعوضونها بأصوات تقوم مقامها ،فإنّ العوالم الرمزية التي تحيل عليها ستتعدد وتتنوع بالضرورة،بل قد تتناقض فيما بينها ...، وهو ما يعني أنّ "الديمومة" في الزمن مشروطة بوجود تمثيل رمزي تبنيه اللغة ويصنّف ضمنه الوجود داخل عالم "افتراضي" يفصل بين ماديات الحسي ووجهه التجريدي.»[1]

إنّ الإنسان بفضل الخاصية التواصلية ، استطاع أن يختزل الطبيعة في مجموعة من الرموز، كما استطاع أن يحرر هذه الرموز من سجن الدلالة المادية المجردة حينما شحنها بالتجارب الشخصية والجمالية والدينية ...وغيرها.« وما دام الإنسان قد خرج من العالم المادي فإنّه يعيش في عالم رمزي،وما اللغة والأسطورة والفن والدين إلا أجزاء من هذا العالم ،فهذه الخيوط المتنوعة التي تحاك منها الشبكة الرمزية أعني النسيج المعقد للتجارب الإنسانية. وكل التقدم الإنساني في الفكر والتجربة يرهف من هذه الشبكة ويقويها .»[2]

ويرى كسيرر أنّ استعمال مصطلح لغة مجحف؛ لأنّ اللغة لا تعدو كونها نسقا ككل الأنساق الرمزية الإنسانية الأخرى ، وعليه يجدر بنا القول إنّ الإنسان مصدر كل الأنساق – اللغة والدين والفن والأسطورة...–،وعليه فكل تواصل يعكس في ذاته رمزية ثقافية متعددة الأنساق. « ثم إنّ الفلاسفة الكبار الذين حدّوا الإنسان بأنّه"حيوان ناطق" لم يكونوا تجريبيين ولا قصدوا أن يقدموا حقيقة تجريبية عن الطبيعة الإنسانية ،وإنّما كانوا يعبرون بهذا التعريف عن لزام أخلاقي أساسي.غير أنّ العقل–أو النطق–اصطلاح ناقص لا يُمَكِّننا من فهم الحياة

---

[1] المرجع نفسه، ص142.

[2] ارنست كاسيرر،مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان، تر إحسان عباس، دار الأندلس ، بيروت ، ط ،1961 ، ص67.

الحضارية الإنسانية في ثرائها وتنوعها.وكل هذه الأشكال رمزية، **إذن فلنحدَّ الإنسان بأنّه حيوان ذو رموز بدلا من أن نحدَّه بالعقل أو النطق.**»[1]

يتبدى أنّ سيميائيات الثقافة نزعت عنها لباسها ،أو بتعبير أدق حقيقتها ،فأصبح المعنى الوحيد الذي يفرض نفسه هو اللامعنى، وليس غريبا أن نرى أفكار نيتش مجسدة في كتابات مؤسسي هذا الاتجاه وعلى رأسهم كاسيرر ،وعليه ف (تغييب المرجع) الذي يعدّ المرتكز الأساس في فكرهم ما هو إلاّ انعكاس لمقولة فريدريك نيتش المعنى الذي يفرض نفسه بالقوة هو اللامعنى.[2]

بناء عليه ، تسعى سيميائيات الثقافة لاستكشاف المكونات الدلالية والثقافية للموجدات من خلال الرموز ، ولا يمكن للشيء أن ينحلّ في الرمز إلاّ باستعماله وفهمه أنّه تحوّل كذلك . فيصبح الرمز سيرورة مستمرة ومتعدية ؛إذ كل تفكيك لوحدة دلالية يلزم منه إثبات وحدة رمزية جديدة . « استنادا إلى هذه المحددات الأولية ، فإنّ التوالد الدلالي ليس تلقائيا ، بالمعنى الذي يمنح الكلمة القدرة على احتضان كل الدلالات وتصريفها وفق حاجات موجودة خارج الإكراه الثقافي الذي يتحكم في استعمالها.إنّ الكلمة في الأصل استعمال ثقافي ، وهذا الاستعمال هو المسؤول عن تعدد الدلالات وتنوعها.»[3]

بدأ هذا الاتجاه بتجاوز الواقع المادي (الطبيعة) ، فاختزلها في مجموعة من الرموز ،فربطها بمجموعة من المعاني (الدلالات)،ثمّ حوّل هذه الدلالات إلى مجموعة من التأويلات ، ولا يعني هذا إزاحة الوقائع الطبيعية ولكن أن تحلّ فيها، وتعيد صياغتها في قوالب تأويلية. وعليه فكل مجموعة بشرية تنتج تأويلاتها وفق

---

[1] المرجع السابق،ص 69/68.

[2] يرى نتش:« أنّه ليست هناك حقيقة ؛أنّه ليس هناك وضع مطلق للأشياء ،ليس هنك "واقع مطلق".-وما هذا نفسه إلا عدمية ،وعدمية في أقصى صورها .إنّها تجعل قيمة الأشياء في كون أية حقيقة لا تطابق،ولم تطابق،هذه القيم،وكونها مجرد علامة على قوة محددي القيم،وتيسير من أجل الحياة .،إرادة القوة ، ترمحمد الناجي،أفريقيا الشرق،المغرب،ط1،2011،ص14.

[3] سعيد بن كراد، مسالك المعنى دراسة في الأنساق الثقافية، ص80.

قنواتها الثقافية التي تشتغل فيها . « إنّ الفرد لا يبدع سلوكا،بل يرث أنماطا اجتماعية هي شرط الانتماء وبوابة الإبداع الفردي اللاحق أيضا .وتلك هي الحقيقة التي عبّر عنها بروندیل بقوله:"إنّ عادات شعب ما محددة دائما من خلال أسلوب ما. وتشكل هذه العادات أنساقا وأنا متأكد أنّ هذه الأنساق محدودة العدد،وأنّ المجتمعات الإنسانية ،كما هو حال الأفراد المعزولين،لا تخلق شيئا لا تربطه صلة بما سبق ،إنّها لا تقوم سوى بابتكار تأليفات تشمل على اختيار نموذجي ضمن ممكنات قابلة للحصر.»[1]

هكذا يبدأ مستوى التأويل بالانكماش، ولم يعد ذلك الشيء الذي لا يمكن أن يتوقف،بل أصبحت الأنساق الثقافية التي يشتغل فيها معاييرا تحكمه .أي أنّ الانتقال من النص إلى القارئ لا يعني التسليم له قطعا بالملكية وكامل الحرية في التصرف، بل لابد أن نتذكر أنّ للنص معنى يجب على القارئ أن يدركه وألاّ ينزاح عنه ؛وإلا وقع الخلل. « وهكذا فإنّ كل فعل للقراءة هو إجراء تبادلي صعب بين كفاءة القارئ(العالم المعرفي للقارئ)ونوع الكفاءة التي يفترضها النص المعطى لكي تتم قراءته بطريقة اقتصادية.»[2]

وهذا النوع من القراءة يكسب النص بصفة خاصة والقراءة بصفة عامة الموضوعية. لأنّ معرفة الزمن الذي قيل فيه ،والمكان، والظروف المحيطة، كلها أدوات أساسية تساهم في تحديد التأويل الصحيح . كما تمكننا من التمييز بين الثقافات . « لقد ألححت كثيرا في " Lector in fabula" على الفرق بين تأويل النص وبين استعماله.فبإمكاني أن أستعمل نص وورد زورث بشكل فيه الكثير من السجال الساخر لكي أبين كيف يمكن أن يقرأ نص ما في علاقته بسياقات ثقافية

---

[1] المرجع السابق، ص74.

[2] أمبرتو إيكو،التأويل والتأويل المفرط، تر ناصر الحلواني، مركز الإنماء الحضاري،حلب،سورية، ط، 2009،ص86.

متعددة ،أو أستعمله من أجل غايات شخصية(قد أقرأ نصا لأستلهم منه تأملا ذاتيا).أمّا إذا أردت تأويل هذا النص ،فعلي أن أحترم خلفيته الثقافية واللسانية.»[1]

اللغة بهذه المصوغات تزودنا بحقائق ،وهذا يفترض وجود نية وقصد في ذهن المتكلم،(الباث/المرسل).وفي نفس الوقت هي قادرة على تزييف هذه الحقائق.وبهذا التدرج نكون قد تجاوزنا اللغة إلى النص أو الخطاب. « إنّ ما يعنيه النص لا يصادف بتاتا ما يريد الكاتب قوله،فالدلالة اللفظية والذهنية يخضعان لمصائر مختلفة و متباينة .إنّ صيغة استغلال النص تجاه قصد المؤلف تتضمن مسبقا إمكانية كون شيء النص أو الأشياء التي يقولها النص تفلت من الأفق القصدي لمؤلفه،وأنّ عالم النص يفجر عالم مؤلفه.غير أنّ ما يصح بالنسبة للشروط النفسية ،يصح أيضا بالنسبة للشروط الاجتماعية ،إنّ ميزة العمل الفني،وكذلك الأدبي أو غيرها هي أن يتسامى عن شروط إنتاجاته النفسية والاجتماعية الخاصة لكي ينفتح على سلسلة غير محدودة من القراءات،وهي قراءات خاضعة بدورها لسياقات اجتماعية وثقافية متحولة باستمرار.»[2]

بناء التأويل في السيميائيات الثقافية لا يؤمن بالسيميوزيس المطلق،أي لا بد لكل رمز من حقيقة وواقع . أي أنّ التأويل هو إعادة بناء المقاصد التي أرادها المؤلف.« إنّ التأويل الوحيد الصالح يهدف إلى الكشف عن النية الأصلية للكاتب،وفي بعض كتاباتي الأخيرة كنت قد اقترحت أنّه من بين قصد الكاتب (ومن الصعوبة الكشف عنه ...) وقصد المُؤَوِّل الذي يقوم ببساطة " بطرق النص

---

[1] أمبرتو إيكو،التأويل بين السيميائيات والتفكيكية،تر سعيد بن كراد،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء ، المغرب ، ط 1 ،2000. ص87.

[2] عبد الله بريمي، السيرورة التأويلية في هرمينوسيا هانس جورج غادامير وبول ريكور،دائرة الثقافة والإعلام،الشارقة ، الإمارات ط1،2010،ص227.

لتشكيله بحسب ما قد يساعد على خدمة أغراضه" ثمة إمكانية ثالثة .هناك قصد النص.»[1]

إذا؛العملية التأويلية سيرورة تفاعلية بين العناصر الفاعلة في التواصل كلها، المُؤلّف ،والنص ،والمُؤَوِّل .وبالرغم من اشتراك العناصر كلها في بناء التأويل إلاّ أنّه لا يمكن أبدا أن يخرج عن السياقات الواردة في النص. « وبالتالي فالنص يثير باستمرار وجهات نظر متغيرة لدى القارئ .وأنّه من خلال هذه الوجهات يبدأ اللاتماثل في فسح الطريق لبلوغ الأرضية المشتركة لوضعية ما. ولكنه من خلال تعقيد البنية النصية ،يصعب على هذه الوضعية أن تكون مشكلة بصورة نهائية من طرف إسقاطات القارئ :وعلى العكس من ذلك فإنّ تلك الوضعية يعاد تشكيلها باستمرار مثلما يعاد تعديل الإسقاطات نفسها بواسطة لاحقاتها.»[2]

بهذا التوجه تكون سيميائيات الثقافة حلقة وسطى بين السيميائيات البنوية التي لا يتجاوز فيها التأويل البنية الداخلية الشكلية للنص،وبين سيميائيات التأويل التي تؤمن بفكرة السيموزيس أو التأويل اللامتناهي .

4/سيميائيات التأويل:

لما تحوّل السيميائيون من النظر في البناء المجرد للغة إلى النظر في مجالها التخاطبي تبلورت فكرة التأويل، وبدأ البحث في هذا الميدان مع فلاسفة اللغة الأمريكيين ، وتبلورت أركانه مع شارل سندريس بورس . الذي نفى إمكانية التفكير بدون علامات .وانطلاقا من تصوره للمفاهيم الثلاثية السيميائية وكيفية اشتغالها في وسطها التركيبي والدلالي والتداولي نشأ ما يعرف اليوم بسيميائيات التأويل.

---

[1] أمبرتو إيكو، التأويل والتأويل المفرط،ص33.

[2] فولفغانغ إيزر، فعل القراءة،تر حميد الحمدانيو الجلالي الكدية،منشورات مكتبة المناهل،القاهرة،ط1،1995 ،ص101.

أ/سيميائيات شارل سندريس بورس:

إنّ السيميائيات مع بورس لا تنطلق من فرضيات عمل جاهزة ، كما أنّها ليست منهجا إجرائيا يُتوصل به لإدراك الحقيقة ،لاعتقاده أنّ الوجود نسق من العلامات(سيموز)[1].« إنّها تساؤل حول المعنى وتساؤل حول شروط إنتاجه و أشكال تجليه.فماذا تعني السيموز ،إن لم تكن لهاثا وراء معنى لا يستقر على حال .فالسيموز،شأنها في ذلك شأن الفكر عند بورس،فعل ناقص بالضرورة،إنّها تحتوي،لحظة الإحالة،على الضمني والمحتمل والكامن.ولهذا فهي لا تمكن أن تكون تعيينا لمعنى مثبت في الواقعة بشكل نهائي،إنّها على العكس من ذلك خزان لا ينتهي من الدلالات.»[2]

كرَّس بورس عقيدة اللاواقع واللامعنى. فلم تعد للكلمات حقيقة ثابتة،ولم يعد للأشياء وضع مطلق ،فلا أمل إذا في استنباط معنى راسخ .« إنّ الخاصية الرئيسة للمتاهة الهرمسية هي قدرتها على الانتقال من مدلول إلى آخر،ومن تشابه إلى آخر ومن رابط إلى آخر دون رابط أو رقيب.فعلى عكس نظريات المتاهة المعاصرة،فإنّ السيموزيس الهرمسية لا تنفي وجود مدلول كوني واحد ومتعال،بل تؤكد أنّ أي شيء يمكن أن يحيل على أي شيء آخر،يكفي في ذلك أن يتم ضبط الرابط البلاغي بين هذين الشيئين.»[3]

تبيّن لنا الآن أنّ السيرورة ما هي إلاّ متاهة تتلاشى فيها الذات المدركة ،كيف لا والمعنى (الحقيقة) كسراب يستحيل تحققه . «نظر إيكو إلى السيموز و إلى كل

---

[1] وجدنا أنّ مفهوم السيموزيس مقتطع اقتطاعا من فلسفة دافيد هيوم أحد رواد المنهج التجريبي حين قال: « فأنت مهما أمعنت في تحليل العلة والمعلول الذي ينشأ عنها ،لما وجدت أنّ هذا متضمّن في تلك .إنّ كرة "البلياردو" لا تكاد تمس الكرة الأخرى حتى تبدأ هذه في الحركة؛ فكيف انبعثت الحركة من الكرة الأولى في الكرة الثانية ؟ إنّه ليس في حركة الأولى ما يستدعي الحركة في الثانية .»زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة،لجنة التأليف والترجمة والنشر،القاهرة،ط 1،1996.ص 239. ويقول في موضع آخر:«وبعبارة أخرى ليس لدي تلك القوة المزعومة التي أستطيع بها أن أخزّن طائفة من الأفكار والمشاعر، بل كل ما لدي هو سيل متدفق متلاحق من الإحساسات العابرة التي لا يربطها بعضها ببعض أية رابطة .فأنا الآن في هذه اللحظة ليس لدي إلا شعور واحد أو فكرة واحدة،وهذه ستمضي من فورها وتحل أخرى مكانها،ثم ثالثة فرابعة وهلم جر» المرجع نفسه ،ص 243.

[2] سعيد بن كراد، السيميائيات والتأويل مدخل لسيميائيات ش س بورس،المركز الثقافي العربي،المغرب،ط1،2005،ص30.

[3] أمبرتو إيكو ، بين السيميائيات والتفكيكية، ص118.

المفاهيم المرتبطة بها باعتبارها مبدأ للتعددية لا باعتبارها تأويلا بلا نهاية .فالإحالة عنده،أي سيرورة السيموز،يجب أن تؤدي إلى إغناء نقطة الانطلاق لا إلى نفي أي صلة بها، فالمعرفة التي يستقر عليها التأويل ،"بعد تطور كاف"،هي إغناء للمعرفة التي شكلت نقطة انطلاق سيرورة التأويل.»[1]

إن سيرورة التأويل عند بورس انعكاس لنظرية المقولات ،التي تعد تحليلا لطبيعة العقل.إذ يرى هيغل [2] ،أنّ طبيعة العقل هي الفكر،وما الفكر إلا مجموعة من التصورات الحسية ،والعقلية الخالصة،أي (المقولات).« كيف يمكن لنا، إذن،أن نكتشف المقولة الأولى؟إنّها المقولة التي ترد إلى العقل أولا في تسلسل الفكر،بحيث تكون هي الأولى منطقيا وبحيث تكون سابقة على جميع المقولات الأخرى،وفي استطاعتنا أن نتحقق من هذه المقولة بأن نلجأ ،في بساطة،إلى عقولنا الخاصة لنرى أي تصور من تصوراتنا الكلية الضرورية تفترضه جميع التصورات الأخرى مقدما وأيّها يسبقها منطقيا.»[3]

هكذا يتبين أنّ المقولة الأولى هي البحث عن المسبب الأول للحقيقة أو كما قال أرسطو العلة الأولى(علة العلل)، فالمقولات تعبّر عن الخصائص الأساسية لكل جزء من أجزاء العالم ، « فهي الأساس الموجود في ذاته ولذاته بالنسبة لجميع الأشياء،فكل شيء له وجود،وله كيف وكم وسبب ونتيجة...إلخ،فالوجود والكيف والكم والسبب والنتيجة مقولات أو كليات عقلية خالصة.»[4]

---

[1] سعيد بن كراد، السيميائيات والتأويل مدخل لسيميائيات ش س بورس،ص35.

[2] «جورج فردودش هيغل(1831/1770) أعظم فلاسفة القرن التاسع عشر،وأكثرهم تأثيرا في الفكر المعاصر؛فهو البحيرة الكبرى التي تفرعت عنها :" الماركسية،والوجودية،والبراجماتية،والهيجلية الجديدة،والبروتستانتية المتحررة...إلخ إلخ،ولهذا قيل عنه إنّه " أرسطو العصر الحديث"! أو إنّه نابليون الفلسفة الذي كوّن إمبراطورية عقلية كبرى بمذهبه الفلسفي!" أو "فيلسوف الفلاسفة". » ج.ف.هيغل،أصول فلسفة الحق،تر إمام عبد الفتاح إمام،مكتبة مدبولي،القاهرة،ط1، 1996،ج1،ص 4.

[3] ولتر ستيس، فلسفة هيجل، المنطق وفلسفة الطبيعة،تر زكي نجيب محمود وإمام عبد الفتاح إمام،دار التنوير للطباعة والنشر،بيروت،ط3،2007،مجلد 1،ص90.

[4] إمام عبد الفتاح إمام،المنهج الجدلي عند هيجل،دار المعارف القاهرة،ط2،دت،ص137.

ومعنى ذلك أنّ المقولات سلسلة متتابعة لعملية الإدراك ،وقد انطلق منها هيغل ليؤسس لمنهجه الجدلي.وهو تصور شامل للوجود وسيرورته. « إنّ هيجل يضع أمامنا نظرة ميتافيزيقية واسعة تشمل العالم والله والتاريخ..إلخ،بحيث يسير هذا الكل الضخم على إيقاع واحد ويمر بمراحل واحدة؛ فالطريقة التي تتحرك بها الأشياء وتؤثر بعضها في بعض هي نفسها الطريق الذي يسلكه المطلق حين يفض نفسه في لحظات مختلفة و مرتبطة،وهي كذلك الطريقة الوحيدة الممكنة لدراسة العالم دراسة فلسفية صحيحة.»[1]

وعن هذه المنطلقات المقولية ،استنبط هيغل مثلثه الجدلي الذي يتكون من ثلاثة أضلاع تختلف خاصية كل منها عن الآخر. «الضلع الأول "مباشر"أو يتصف بالمباشرة.والضلع الثاني"متوسط".والضلع الثالث يجمع بينهما،أي أنّه المباشر الذي دخله التوسط.»[2]

إنّ ظهور نظرية المعرفة بتياريها المنطقي والتجريبي كان له فضل كبير في تطوير الفكر الفلسفي عامة والسيميائي خاصة،ويتجلى ذلك في جعل الوقائع الحسية –الطبيعية–أسبق من الأفكار.إذ لا يمكن أن تنشأ في العقل أفكار إلا إذا سبقتها آثار حسية.يقول دافيد هيوم: «سيقر كل واحد منا بغير تردد بأنّه ثمة فرق كبير بين إدراكات الذهن(perceptions)،عندما يشعر إنسان بألم الحرارة المشطّة،أو لذة الدفء المعتدل،ثمّ عندما يستحضر بعد ذلك إلى ذاكرته هذا الإحساس(sensation)،أو تستبقه بمخيلته،فهاتان الملكتان قد تحاكيان أو تنسخان إدراكات الحواس،ولكنّهما لا تستطيعان أبدا بلوغ القوة و الحدة التي للإحساس الأصلي.»[3]

---

[1] المرجع نفسه،ص147.

[2] المرجع نفسه،ص 150.

[3] دافيد هيوم، في الذهن البشري،تر محمد المحجوب، مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت،لبنان،ط1،2008،ص 39.

وتعدّ هذه الاستطرادات مهمة جدا لفهم فلسفة بورس وتفكيكها من خلال منطلقاتها المحورية وتمفصلاتها الداخلية، وسنرى كيف تصوَّر مفهوما للعلامة معتمدا على المنظومة الجدلية الهيغلية، والتي هي بدورها امتداد للثلاثية الأرسطية المنطقية.وعليه فكل إدراكاتنا مشتقة من التركيب الذي يحصل بين واقعنا الخارجي وواقعنا الداخلي. وإذا كان الأمر كذلك ،فتصبح بالضرورة كل الأفعال الصادرة عن الإنسان سيرورة مركبة .

ولقد ولّد الدمج بين الوجود واللغة، السيرورة الدلالية.فيخرج من الدائرة المعنى الجاهز –المحدد– ،وتمتثل أمامنا جملة التعارضات والاختلافات و التقابلات التي يثيرها النسق الثقافي المفتوح. «وقد وظف غادامير مفهوم الدائرة الهرمينوسية،حيث انصب اهتمامه الكلي على الذات المؤوِّلة وأشكال فهمها للنص؛من حيث كون هذه الذات والفهم معا مربوطين ومحاصرين بالسياق ومتوقفين عليه .فهو يرى أن ليس بإمكان أيّ مؤول التعالي على سياقه الخاص الذي ساقه إليه تاريخه وتراثه.»[1]

وميّز بورس بين ثلاثة أنواع من الأدلة،الرمز،والأمارة ،والأيقونة.« بالنسبة إلى بورس الرمز إشارة تُرجِع إلى الموجودة التي تدل عليها بناء على قانون،هو عادة مجموعة أفكار عامة،يعمل على تفسير الرمز على أنّه يُرجع إلى تلك الموجودة.»[2].والرمز ما يدل على معنى بالاصطلاح ، والعلاقة القائمة بين الجزئين اعتباطية، مثل الكلمات ، والجمل، والكتب... وغيرها.

أمّا الأيقونة عند بورس ، « هي فقط التشابه المحسوس،فهو يعلن أنّ الإشارة الأيقونية تمثّل الموجودة بالدرجة الأولى بوساطة التشابه» [3] .فالعلاقة بين الأيقونة

---

[1] عبد الله بريمي، السيرورة التأويلية في هرمينوسيا هانس جورج غادامير و بول ريكور ،ص111.
[2] دانيال تشارلز،أسس السيميائية،ص85.
[3] المرجع نفسه،ص87.

وما تدل عليه علاقة تطابق ،مثل الخرائط ،والرسوم، والصور، والوثائق الشخصية...وغيرها.

ويقدّم بورس مقاييس متنوعة لتحديد المؤشّر، «يدل المؤشّر على أمر.وعلى سبيل المثال تدل المِزوَلَة أو الساعة على الوقت.ويتحدث بورس عن علاقة أصلية بين الإشارة والموجودة،لا تعتمد اعتمادا صِرفا على الفكر المُفَسِّر.»[1] ،إنّ العلاقة بينهما سببية مثل،الدخان مؤشر على النار،والسحب مؤشر على المطر ...وغير ذلك.

بدأ بورس بنقد الاتجاه النفسي ،الذي يرى أصحابه أنّ إدراكنا للوقائع ناتج عن الترابط بين الدال والمدلول . ثمّ تبنى نظرية المقولات الظاهراتية [2]، وانطلاقا من إعادة النظر في طريقة إدراكنا للوقائع وجدها تتأسس على ثلاثة محاور:الوجود العيني(المسمى)،والوجود السيمي (التسمية)،والوجود الدلالي(تأويل الإشارة) . «الأولانية ، تحيل على الوجود النوعي الموضوعي ،ذلك الوجود الذي يكمن في وجود الشيء في ذاته خارج أي سياق أو تحقق...،والثانيانية، عنصر ثان يقوم بنقل الأحاسيس من وضعها الأصلي الأولي،إلى ما يجعل منها عنصرا داخل علاقة مع شيء آخر...،والثالثانية،هي ما يبرر العلاقة بين الأول والثاني ويمنحها بعدا فكريا.»[3]

كما وسّع بورس موضوع السيميائيات ،إذ يعدّ أول من توجه للجانب التداولي [4] الاستعمالي للغة،« فالكلمة والجملة والاستدلال أو الخطاب في مجمله يمكن النظر

---

[1] المرجع نفسه،ص 90.

[2] إنّ (الفينومينولوجيا /الظاهراتية) -باعتبارها العلم الكلي الدقيق- تعتبر تطويرا للفلسفة اليونانية القديمة،إنّ اليونانيين القدماء،وخاصة أفلاطون نظروا إلى المعرفة نظرة كلية شاملة .سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسّرل، دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر،دار الشؤون الثقافية العامة،بغداد،ط1،1991،ص62.

[3] ينظر سعيد بن كراد،، السيميائيات والتأويل مدخل لسيميائيات ش س بورس،ص67/54.

[4] «العلامة يمكن النظر إليها من خلال ثلاثة أبعاد:-البعد الدلالي: ينظر إلى العلامة في هذا المجال باعتبار علاقتها بما تدل عليه،بعد تركيبي:ينظر إلى العلامة باعتبار قدرتها على الانضواء داخل مقاطع من علامات أخرى وفق قواعد تأليفية بعينها.ونعني بالتركيب أيضا دراسة البنية الداخلية للوجه الدال للعلامة في استقلال عن المدلول الذي تحيل عليه العلامة حتى في الحالة التي تفترض فيها أنّ

إليه بوصفه علامة،بل إنّ الإنسان عند بورس علامة وخالق للعلامات.بمعنى آخر،فكل شيء وكل ظاهرة قابلة لأن تتحول إلى علامة،والتحوّل إلى علامة يعني التحول إلى سياق ثلاثي للسيرورة السيميائية بوصفها سيرورة تأويلية. هذه الأخيرة عند بورس لا متناهية من الإحالات...،فهي أيضا سيرورة ثلاثية،لأنّ الدلالة داخل هذا الفعل تتبدّى انطلاقا من العلاقات التي تقيمها فيما بينها.»[1]

وهكذا ،فإنّ كل العمليات الإدراكية تنبني على ثلاث مسلمات ،أوّلها الوجود المادي للأشياء مفصولا عن كل السياقات المكانية والزمانية،ثمّ إدراك الذات لهذه الأشياء إدراكا حسيا مباشرا(أي التحقق منه)،ثم تقوم هذه الذات بإبدال الإدراك الحسي بإدراك مفهومي ذهني للأشياء ، وهو المفهوم الذي يحيل على الحسي ،وبهذا يتجرد تماما من الوقائع الحسية. «وعلى هذا الأساس، لا يمكن فهم التصور البورسي للعلامة إلا من خلال استيعاب الميكانيزمات الإدراكية كما تصفها هذه السيرورة.إذ لا يشكل التعريف الذي يقدمه بورس للعلامة سوى الوجه المرئي الإجرائي لرؤية فلسفية ترى في التجربة الإنسانية كلها كيانا منظما من خلال هذه المقولات الثلاث التي تشير إلى سيرورة إدراكية غير مرئية،وهي مقولات تعد أصل ومنطلق إدراك الكون وإدراك الذات وإنتاج المعرفة وتداولها.»[2]

انطلاقا من هذه التحليلات المقولية –العقلية–قسمّ بورس الإشارة إلى ثلاث أركان: الماثول، والموضوع، والمؤول. « وعلى هذا الأساس ،فإنّ السيرورة السيميائية(حقل السيموز) تستدعي الماثول كأداة للتمثيل،وتستدعي الموضوع

العلامة لا تشمل على أي مدلول،-البعد التداولي:إنّ العلامة في هذه الحالة تتحدد من خلال وظيفتها الأصلية والآثار التي تحدثها عند المتلقين،أي الطريقة التي يستعمل من خلالها المتلقي هذه العلامة»أمبرتو إيكو،العلامة تحليل المفهوم وتاريخه،ص56..

[1] عبد الله البريمي، السيرورة التأويلية في هرمينوسيا هانسجورج غادامير وبول ريكور،ص51.

[2] سعيد بن كراد،السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها،دار الحوار للنشر والتوزيع،سوريا،ط2،2005،ص89.

كشيء للتمثيل،وتستدعي مؤولا يقوم بالربط بين العنصرين،أي ما يوفر للماثول إمكانية تمثيل الموضوع بشكل تام داخل الواقعة الإبلاغية.»[1]

وفق هذا التحليل يمكن تعويض الوجود الحقيقي،بوجود تجريدي يقوم مقام العيني والمتخيل.كما أنّ هذا التمييز الذي أقمناه يعدّ إرساءً لمنهج بورس السيميائي،إذ تتيح معرفة بناء العلامة وكيفية اشتغالها للقارئ قدرة إدراكية، يستكشف من خلالها جميع الأنساق التواصلية ،سواء منها اللغوية،أو غير الغوية .

5/سيميائيات الأهواء:

بناء على ما قدمّه فلاداميرر بروب، تأسست نظرية غريماس السيميائية ؛ وبمصطلح السرديات نقول إنّها مسار توليدي،استطاع من خلاله غريماس تجاوز الظاهر والولوج في عمق الظاهرة ،إيمانا منه واعتقادا بأنّ كل عملية إدراك تتبني على مستويين أساسيين: المستوى السطحي،وهو مستوى التركيب والتداول،والمستوى العميق وهو مستوى الانفعال وتكثيف المعنى، «وبعبارة أخرى ،يتعلق الأمر بدراسة الهوى باعتباره سابقا على الممكنات الدلالية المستترة،فهو من حيث الطبيعة وممكنات التركيب يعد سلسلة من الحالات الانفعالية التي تتطور خارج البعدين المعرفي والتداولي(المكوّنين الرئيسيّين في النص السردي).»[2]

وعليه فإنّ لكل واقعة سيميائية ظاهر وباطن،وليست الغاية الهووية النظر في المحسوس وتقفي أثر الشكل للقبض على المعنى،بل تجاوزه والعدول لوجهه الخفي الذي يبين عن أنساق ثقافية ودينية وإديولوجية وسردية...وغيرها ، «فكل شيء منظم بشكل سابق على وجهه المرئيّ في مستوى سابق لا تعمل النّسخ المتحققة إلاّ

---

[1] سعيد بن كراد،السيميائيات والتأويل،ص77.

[2] ألجرداس.ج.غريماس،جاك فونتيني،سيميائيات الأهواءمن حالات الأشياء إلى حالات النفس،تر سعيد بن كراد،دار الكتاب الجديدة المتحدة،بيروت،لبنان،ط1،2010،ص،12.

من أجل تسريب نسخة منه هي الوجه المشخّص الذي تستوعبه العين وتنتشي به أو تزدريه. »[1]

واعتقادا منه بأنّ كل إدراكاتنا ما هي إلاّ توليد [2]،جعل غريماس الأنساق السردية وحدات كلية،ولا يمكن إدراك الماهيات الكلية إلاّ بإدراك جوهرها[3].« إنّنا أمام شبكة مركبة لا يمكن فهم خيوطها إلاّ من خلال استحضار مجمل التمظهرات التي تقود إلى تحققات من طبائع مختلفة.والفاصل بين التّعريف والتحقّق هو "الاستحضار" الذي يقوم به الخطاب ويقود إلى التّخصيص من حيث التّعريف ومن حيث الإحالات الإبدالية الصريحة منها والمضمرة على حد سواء.»[4]

6/نظرية غريماس السيميائية:

كان غريماس صاحب نظرية جديدة في السيميائيات ،واشتهرت بالجمع بين النص وصاحبه. فلم تعد القراءة مجرد تقص للبناء اللغوي المحض ،بل أصبحت تتجاوزه وتبحث في الشروط المقامية للذات المنجزة ،وشكّل هذا التحول لحظة انفتاح على الحالات الانفعالية المصاحبة للسرد.هذا ما تولّد منه أسبقية البنى العميقة على البنى السطحية.«استنادا إلى هذه المسلمات،تعدّ السيميائيات في تصور مدرسة باريس،كما بلورها مؤسسها الأول وأكثر أعضائها نشاطا أ.ج. غريماس ،

---

[1] المرجع نفسه، ص15.

[2] أخذ مصطلح التوليد من الجدلية الهيغلية ،وهو يشير إلى الصيرورة ومعنى ذلك:أنّ الصيرورة هي ذلك الاتحاد الذي يعبّر عن الهوية والتباين في آن معا،أو هو الهوية في التباين. فإذا لم يكن هناك تباين لما أمكن أن يكون هناك اتصال ولا صيرورة.فإذا قلنا إنّ "أ" تصير فلا بد معنى ذلك أنّها تصير إلى "ب" أي إلى شيء آخر مختلف عنها ،إذ لا يمكن ل "أ" أن تصير "أ" ،لأنّه ليس ثمة في هذه الحال انتقال ولا صيرورة. ينظر إمام عبد الفتاح إمام،المنهج الجدلي عند هيغل،دار المعارف،القاهرة،ط 2،ص174.والمسار التوليدي parcours génératif :مفهوم مركزي في السيميائيات السردية،إنّه يشير بصفة عامة إلى صيغة بالغة العمومية تختصر مجمل التمفصلات التي يتحدد من خلالها نص ما.إنّه سيرورة تقود من أشد المستويات تجريدية(النموذج التكويني،أو البؤرة الأولية داخل مسار تشكل الدلالة)إلى أشدها محسوسية(المحافل النهائية)من خلال مستوى توسطي(السرد) هو الرابط بين المستويين.وكما يدل ذلكمعناه الظاهري،فإنّه يشير إلى السيرورة التي تسلكها الدلالة لكي تستقيم من خلال مراتب النص. ينظر، المرجع السابق، الهامش،ص14/13.

[3] يشدد غريماس على ضرورة التقريب بين البنى النحوية والبنى الدلالية ،إذ يرى «أنّ النحو السردي ومن أجل تشكله،مجبر على استغلال المكون الدلالي جزئيا ،وبالعكس:لا يمكن التقاط هذا الأخير في معزل عن الشكل،وهذا يعني أننا من أجل القدرة على إجراء عمليات تطبيقية،ملزمون بالإبقاء على خط فاصل بين مفردات وعلاقات حتى وإن كانت هاتان المجموعتان لا تتحددان إلا الواحدة من خلال الأخرى. » ينظر جوزيف كورتيس، مدخل إلى السيميائيات السردية والخطابية،ترجمال حضري،منشورات الاختلاف،الجزائر،ط1،2007،ص70.

[4] ألجرداس.ج.غريماس،جاك فونتيني،سيميائيات الأهواءمن حالات الأشياء إلى حالات النفس،تر سعيد بن كراد،ص17.

وصفا لهذه السيرورة .إنّها وصف يخضع لقواعد ابستيمولوجية،بعضها مرئي في سلسلة الأدوات التي تقترحها مصطلحاتها ومفاهيمها،وفي طريقة الوصف والتحليل على حد سواء،وبعضها غير مرئي يجد أسسه الأولى،كما سنرى في الفينومينولوجيا وطريقتها في تصور العلاقة بين "الأنا" والعالم.أي ما يشد الذات إلى الموضوع ضمن ما يطلق عليه هوسرل القصديّة التي تعدّ "استهدافا لشيء لا إمساكا بجوهره.»[1].

1/ التنظيم العميق:

ينظر إلى التنظيم العميق على أنّه البنية الدلالية الأولى،وهو ما يعبّر عنه فلسفيا بالوجود الداخلي.ويمكن القول إنّ البنيات العميقة تتحدد داخلها الكينونة[2] الإنسانية بتنوع أشكال حضورها الجماعي و الفردي.« وفي هذا المجال يقدم غريماس نموذجا تجريديا قادرا، في تصوره،على استعادة كل العناصر المندرجة داخل السلوك الإنساني على شكل مواقع ترتبط فيما بينها بسلسلة من العلاقات،ويطلق على هذا النموذج المربع السيميائي أو النموذج التأسيسي.»[3]

أ/النموذج التأسيسي[4]:

تتحدد معالم النموذج التأسيسي في محاولة الربط بين الوجود والعدم. « إنّ فرضية النموذج التكويني تكمن في وجود مضامين غير متمفصلة في وحدات صغرى تخبر عنها، وبعبارة أخرى، فإنّ الأمر يتعلق بمضامين فكرية موجودة

---

[1] المرجع نفسه،ص 18.

[2]يقول هايدغر:إذا كانت اللغة منزل الكينونة،فإنّه لا بد أن تكون هناك منازل عديدة للكينونة،ذلك بأنّه ثمة في الواقع لغات إنسانية عديدة.[...]بذلك فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو:هل منزل الكينونة هو ممكن فقط في المفرد الألماني أم في الجمع؟ [...] إنّ ثمة في العالم من جهة الواقع عدد لا يحصى من اللغات المختلفة ومنازل الكينونة والثقافات المختلفة والعوالم المختلفة.مارتن هايدغر،الكينونة والزمان،تر فتحي المسكيني،دار الكتاب الجديدة المتحدة،بيروت،لبنان،ط1، 2012 ،ص31.

[3] سعيد بن كراد،السيميائيات السردية،مدخل نظري ،منشورات الزمن،الرباط2001، ص48.

[4] يجري التحليل السيميائي في اتجاهين«إنّه يواجه في البداية جوهر المحتوى والذي سنرى أنّه لا يمكن تمثله أو وصفه إلاّ من خلال شكل خاص،من خلال علم صرف(القسم1)ويعالج بعد ذلك شكل المحتوى الذي يفهم كانتظام ذي نمط تركيبي(القسم2)،والذي لا يفوتنا أن نسجّل بأنّه يشتمل على جوهر.لنلاحظ من الآن بأنّ التمييز بين العلاقات النحوية والوحدات الدلالية ليس في الواقع دائما سهما الإنجاز(ورغم ذلك فهو عمل يفرض نفسه على التحليل في تناوله لنص ما).»ينظر جوزيف كورتيس، مدخل إلى السيميائيات السردية والخطابية،ص69وما بعدها.

خارج أي سياق.فماذا يعني الخير أو الشر أو الصدق،خارج وضعيات إنسانية ملموسة،تحدد للخير والشر والصدق مضامينها.»[1]

إنّه لمن المستحيل الوصول للمعنى، إذا ما تجاوزنا الوحدات التركيبية التي تعدّ حاملا له أو مؤشرا عليه.لذلك أضحت المكونات الدنيا للبنية العميقة ذات هيأة منطقية قابلة للتحديد. «إذا قلنا إنّ البنية نظام من العلاقات،فإنّ الدلالة لا يمكن إلاّ على أساس الفوارق،وإنّ المعنى لا يلتقط إلاّ إذا كان ممفصلا ،ما يرد ممكنا الدخول إلى عالم المعنى هو الإدراك الحسي للفوارق،إقامة الإنقطاعات وتعيين الإنزياحات التباينية.من هنا،لا يكون هناك "علو" إلا بالنسبة وبالتباين مع "أسفل"،ولا يكون هناك "كبير" إلا بالنسبة وبالتباين مع "صغير"،ولا يكون "عمودي" إلاّ بالنسبة ل "أفقي" (...)، إذا استطعنا أن نحدد الدلالة بهذا الشكل،فإنّ البحث في ظواهر الدلالة يقودنا إلى تعيين الفوارق المناسبة التي تتحكم في هذه الظواهر.»[2]

بناء على تصور غريماس لعمليات االفهم بأنّها شيء مركب من الجزئية والكلية.« فإنّ أحسن نقطة للانطلاق من أجل فهم البنية الدلالية تكمن الآن في التصور السوسيري لمستويي اللغة–مستوى العبارة ومستوى المحتوى– باعتبار وجود العبارة شرطا لوجود المعنى.(...)،تسمح فرضية التماثل المورفيمي بين المستويين الاثنين بتصور البنية الدلالية كتمفصل للعالم الدلالي إلى وحدات للتدليلات الدنيا(أو سيمات) الموافقة للخطوط الفارقة لمستوى العبارة (أو فيمات)، هذه الوحدات تشكل بنفس طريقة الخطوط الفارقة للعبارة،في مقولات سيمية ثنائية .تعتبر الثنائية قانونا للبناء وليست بالضرورة مبدأ يحكم على صيغة وجودها.»[3]

---

[1] المرجع نفسه،ص 49.

[2] رشيد بن مالك،قاموس مصطلحات التحليل السيميائي،دار الحكمة2000،ص 199.

[3] جوزيف كورتيس،مدخل إلى السيميائيات السردية والخطابية،تر جمال حضري،منشورات الاختلاف،الجزائر،ط1،2007،ص 67/66.

انطلاقا من هذه التفرقة يمكن التمييز بين مستويين من الدلالة. مستوى المعانم (les semmes)، ومستوى الآثار المعنوية (les sémémes).لأنّ جوهر المحتوى لا يمكن إدراكه إلاّ من خلال علم الصرف ، وعلم التركيب.

1/ السيمات(les semmes) المعانم :

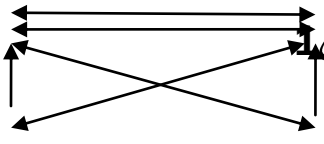
« السيم هو الوحدة المعنوية الصغرى التي لا يمكن أن تتحقق إلا خارج إطار وحدة أشمل منها:السيميم،يستعمل السيم لتحليل المدلول.

2/ ومستوى الآثار المعنوية (les sémémes):

السيميم هو المحتوى السيمي للكسيم(مجموعة السيمات التي تشكل مدلول هذا الليكسيم).إذا كانت السيمات س1،س2،س3،...س ن،تشكل محتوى الليكسيم أ،فإنّ الليكسيم س ل أ هو س = (س 1،س2،س3،...س ن)هكذا يكون سيميم الكرسي("للجلوس" "له أرجل" "له مقعد" دون مسند")."[1]

وتختصر الدلالة وفق هذين المستويين في مجموعة من العلاقات: (الضدية مثل:أبيض/أسود،تناقض مثل:أبيض/لا أبيض،أسود/لا أسود،اقتضاء مثل:لا أبيض/أسود،لا أسود/أبيض).

نستطيع انطلاقا من تحديد هذه العلاقات معرفة نمط الاشتغال التركيبي للنوذج التأسيسي،أو المربع السيميائي.



[1] رشيد بن مالك ، قاموس مصطلحات التحليل السيميائي ،ص169/167.

لا أبيض س2 ═══════ س1 لا أسود [1]

2/ التنظيم السطحي:[2]

يرتبط تفسير التنظيم العميق ببعض الشروط الشكلية التي تؤلف تراكيب اللغة ،أي بمجموعة الروابط المجردة التي تكون عنصرا وسطا بين المحايثة والتجلي. « وسنبرز في المستوى السطحي :

-المكون السردي.

-المكون الخطابي.

ينظم المكون السردي ترتيب الحالات والتحولات،وينظم المكون الخطابي المسارات الصورية التي يحينها النص بواسطة الأشكال الخطابية،يماثل مكونا المستوى السطحي ما نجده في الألسنة الجميلة،النحو والمعجم على المستوى النص.ينظم النحو السردي الأشكال الخطابية التي يعرضها القاموس الخطابي (المعجم)»[3]

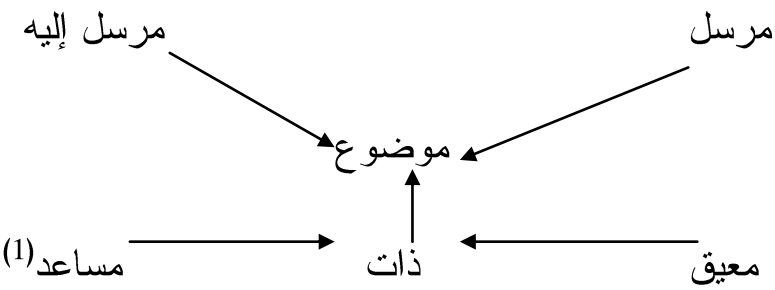
استنادا إلى القيمة الكبرى لبنية الخطاب السردي ،عمد غريماص إلى صياغة صورة نهائية للنموذج العاملي. « ويتكون هذا النموذج من ست خانات موزعة على ثلاثة أزواج،وكل زوج محدد من خلال محور دلالي يحدد طبيعة العلاقة الرابطة بين حدي كل زوج،ويحدد في الآن نفسه طبيعة العلاقة الرابطة بين الأزواج الثلاثة.ويعطي غريماص لنموذجه التمثيلي التالي:

---

[1] المرجع نفسه،ص ،28.

[2] «تشكل أصول اللغة ،في إطار النظرية التوليدية التحويلية ،تنظيما يربط بين الأصوات والمعاني.وتتألف من ثلاثة أقسام متماسكة يشمل كل منها على تنظيم قواعدي.وهذه الأقسام الثلاثة هي التالية:المكوّن الفونولوجي والمكوّن التركيبي والمكوّن الدلالي.إنّ المكون التركيبي هو المكوّن التوليدي الوحيد الذي يتناول فيما يتناوله،البنية العميقة للجمل ويعدد عناصرها المؤلفة في حين أنّ المكونين الآخرين هما تفسيريان .فبعد أن يثبت المكوّن التركيبي بنى الجمل،يفسِّر المكوّن الدلالي معاني هذه البنى ويفسِّر المكون الفونولوجي أصواتها.»ينظر ميشال زكرياء،الألسنية التوليدية والتحويليةوقواعد اللغة العربية،ص15 وما بعدها.

[3] المرجع السابق،ص69/68.



انبنت هذه الخطاطة على ثلاثة محاور:الذات والموضوع،والمُرسِل والمُرسَل إليه ، والمعيق والمساعد . «إنّ هذا النموذج بعلاقاته الثلاث يضعنا أمام العلاقات المشكلة لأي نشاط إنساني،كيفما كانت طبيعته،وبعبارة أخرى،فإنّ هذا النموذج يعد، بشكل من الأشكال،طريقة في تعريف الحياة ومنحها معنى.»[2]

أ/ذات/موضوع:[3]

تمثّل الذات العنصر الأساس في هذا التقابل،إذ يمثل الموضوع أمامها على هيئة مجموعة من العلاقات المعروضة على النموذج التأسيسي (المربع السيميائي) . «وبما أنّ الرغبة تتحدد من خلال نفي حالة أو من أجل إثبات حالة أخرى، فإنها تعدّ تحقيقا لمعنمين متقابلين:

اتصال(م)انفصال

وكل معنم يولد ملفوظا سرديا يشير إلى موقع تركيبي،أو حالة ما وهكذا نكون إمّا أمام ملفوظ انفصالي .

---

[1] السعيد بن كراد، السيميائيات السردية،ص76.

[2] المرجع نفسه، ص78.

[3] الذات والموضوع في حالة كل بحث هما طرفا الممارسة المعرفية، وليسا قطبين متقابلين في تنظير سابق عليها،فالفصل بينهما يعدّ مسلمة معرفية.وقد اتخذ ريكور موقفا وسطا في الستينات والسبعينات من القرن الماضي،فلقد كانت هناك فينومينولوجيا هوسرل المفرطة في التشديد على الأنا،وكان هناك سارتر مع وجوديته،وقد اعتبر هوسرل أستاذه وعظم الأنا إلى أقصى الدرجات.وكانت الذات هي المنتصرة،ثم كانت البنوية مع كل من يدور معها أو حولها من الفلاسفة وهم كثر،من فوكو إلى ألتوسر إلى دريدا، وقد أعلنوا جميعا موت الذات ونهاية المؤلف لصالح البنية.أمّاريكور فقد وقف موقفا وسطا ،الذات لم تمت ولم تستطع كل المعطيات الموضوعية أن تمحوها، ولكنها في الوقت عينه لم تعد كما كانت،لأنّها قبلت أن تتطعّم بكل معطيات العلوم الحديثة .الذات التي عظمها كوجيتو ديكارت وسحقتها تفكيكية نيتشه خرجت جريحة فقط، وقد تخلت عن حقيقتها المطلقة لتقبل بتواضع حقيقتها الذاتية التي مرت عبر معمودية الغير،التوسط هو إذا قبول الفلسفة للآخر وسماع كلمته. ينظر بول ريكور،الذات عينها كآخر، تر جورج زيناتي،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت،لبنان،ط1،2005، ص 67وما بعدها.

ذ u م

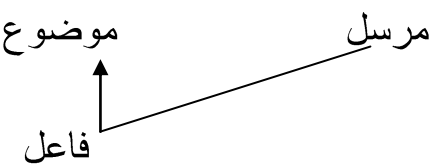
أو أمام ملفوظ اتصالي .

ذ u م

(...)، ويمكن أن نشير في النهاية إلى إمكانية اعتبار العلاقة بين الذات والموضوع ، عماد كل فعل إنساني.» [1]. وعليه فالعلاقة التي تربط الذات بالموضوع ، قائمة على أساس الحالة التي توجد عليها هذه العلاقة .

ب/ المرسل/ المرسل إليه:[2]

إنّ المرسل والمرسل إليه هما قطبا التواصل المحوريان. «يهدف تحليل البنية العاملية إلى الكشف عن الوضعية التركيبية(position syntaxique) لكل واحد من العوامل الموزعة على المساحة النصية(...)،على الصعيد المعرفي/الإقناعي (persuasif cognitif/) وتشمل المرسل والفاعل.وتجد هذه العلاقة نهايتها في المُرسل إليه(destinataire) –المستفيد الأول من عملية التحري(quête)– الذي يحتل موقعا واضحا في الرسم الآتي:



[1] المرجع السابق، ص 81/80.

[2] «يتضح من جملة ما تقدم أنّ حقيقة الكلام الانبناء على العلاقة التخاطبية،وأنّه لا علاقة تخاطبية إلا بين جانبين فأكثر يكون للمتكلم فيها فضل السبق في إقامتها كما يكون له حق الانتهاض فيها بأدوار مختلفة،مما يجعله، لا ذاتا واحدة،وإنّما ذواتا متعددة بعضها فوق بعض،تنزل "ذاته الناقلة"أدنى المراتب،وهي الذات التي لا تجاوز بالقول حد ظاهر معناه،تصريحا وتحقيقا،تليها"ذاته المبلغة" وهي الذات التي تأخذ بباطن الأقوال،تلميحا وتجوزا،فضلا عن ظاهرها؛وكلتا الذاتين:الناقلة والمبلغة فرع من "الذات المتواصلة"للمتكلم،وهي على الخصوص "ذات قائلة" ،وتأتي في المرتبة فوقها "ذاته المتأدبة"،وهي الذات التي لا تجاوز بفعل القول حد عاجل الانتفاع به،تحقيقا لغرض أو طلبا لعوض،تعلوها مرتبة"ذاته المتخلفة"،وهي الذات التي تأخذ في الفعل القولي بآجل الانتفاع به،خدمة لمقام الغير وقياما بشرط الإنسانية،فضلا عن عاجله؛وكلتا الذاتين:المتأدبة والمتخلفة،فرع من "الذات المتعاملة" للمتكلم،وهي على الخصوص ذات فاعلة.»ينظر طه عبد الرحمان،التكوثر العقلي والميزان،ص244.

[3] رشيد بن مالك، مقدمة في السيميائيات السردية،ص32/31 .

هكذا يتفاعل المُرسِل والمُرسَل إليه بناء على مجموعة من القيم المشتركة ، الثقافية ،الدينية،التاريخية،اللغوية...،الموجودة مسبقا في ذهن كل واحد منهما.والمثبتة آنيا في الخطاب السردي، فيتلاقاها المُرسل إليه إمّا بالقبول أو بالرفض[1] .« ويمكن صياغة هذه العلاقة الثلاثية الرابطة بين المُرسِل والموضوع والذات على الشكل الآتي:يقوم المُرسِل بإلقاء موضوع للتداول وتقوم الذات بتبني هذا الموضوع والاقتناع به لتبدأ رحلة البحث.وبعبارة أخرى،نحن أمام مسار يقودنا من الإقناع إلى القبول (التأويل) إلى الفعل.»[2]

ج/المساعد/المعيق:

تحيل هذه الجدلية على عملية السرد. وما يتخللها من صراع بين مساعد يعمل على تقديم المساعدة من أجل تسهيل عملية التواصل و تحقيق الإبلاغ ،وبين المعيق يسعى لعرقلة العملية الإبلاغية .وليس من شك أنّ الأساس في هذه الجدلية راجع للكفاءة اللغوية للسارد. « وفي جميع الحالات فإنّ تأويلات هذه البنيات التركيبية،في تنوعها تشير،إلى الانفصالات التي تقدمها هذه الخطاطات الأولية تبدو عامة بما فيه الكفاية لكي توفر أسس تمفصل أولي للمتخيل.فهي تشير، على المستوى الاجتماعي إلى أنّ علاقة الإنسان بالعمل تنتج قيما/موضوعات وتطرحها للتداول في إطار بنية للتداول،وتشير على المستوى الفردي،إلى أنّ علاقة الإنسان بموضوع رغبته تندرج ضمن بنيات الإبلاغ البين إنساني.»[3]

---

[1] «وهكذا، يتضح أن حقيقة الخطاب ليست مجرد الدخول في علاقة مع الغير،وإنّما هي الدخول معه فيها على مقتضى الادعاء والاعتراض،بمعنى أنّ الذي يحدد ماهية الخطاب إنم هو " العلاقة الاستدلالية" وليس العلاقة التخاطبية وحدها:فلا خطاب بغير حجاج ولا مُخَاطِب (بكسر الخاء)من غير أن تكون له وظيفة "المدّعي" ولا مُخَاطَب (بفتح الطاء)من غير أن تكون له وظيفة المعترض.»ينظر طه عبد الرحمان ،التكوثر العقلي والميزان،ص226 وما بعدها.

[2] سعيد بن كراد،، السيميائيات السردية،ص82.

[3] المرجع السابق،ص86.

المبحث الثاني : مباحث تطبيقية

1/مقدمة.

2/النص.

3 /القراءة السيميائية

1/مقدمة:

استلهم أركون المقاربة السيميائية من التطور الذي شهدته اللغة العربية بعد نزول القرآن الكريم،يقول: « إنّ اللغة القرآنية التي توصلت بسرعة إلى مستوى عال من التعبير الرمزي،تتيح لنا أن نسهم في بلورة نظرية للغة الرمزية بالعلاقة مع سياق الفكر المثالي أو المجازي الذي ظهرت فيه ،ومع سياق الفكر العلمي الحالي الذي يعيد الآن اكتشاف اللغة الرمزية.»[1]

يشير النص إلى حال اللغة العربية قبل نزول القرآن ،وحالها بعد نزوله.وليس من شك أنّ تأثيره في اللسان العربي كان كبيرا ،سواء في اللغة الأدبية (الشعر،الخطابة،القص ،...) ، أوفي المؤلفات اللغوية(المعاجم، كتب النحو، كتب الصرف،...)أو في الوسط التواصلي والاجتماعي و الثقافي. « الحادث القرآني [2] ظاهرة لغوية وثقافية ودينية تقسم المجال العربي إلى مسارين:مسار"الفكر المتوحش"بالمعنى الذي يحدده(كلود ليفي شتروس)؛ومسار الفكر العليم.»[3]

إنّ هذا الاستطراد مقدمة للدخول في صلب العملية النقدية الأركونية،القائمة على التفكيك والمقارنة.تفكيك الأركان الكبرى للظاهرة القرآنية لغويا،ثم مقارنتها بالفكر الثقافي الذي كان سائدا قبل النزول وبعده. « لماذا،وكيف حوّر المفسرون التقليديون،بمجملهم،هذه اللغة الرمزية ؟ فإمّا أنّهم حطوا من قدرها وأنزلوها إلى

---

[1] محمد أركون ،القرآن من التفسير الموروث إلى تفسير الخطاب الديني،ص144.

[2] يطلق أركون صفة الحادث على القرآن الكريم ،وهذه الصفة استعملها المعتزلة حين قالوا بخلق القرآن لذلك شاع مصطلح المحدث.:«هل القرآن الكريم كلام الله أم مخلوق من مخلوقاته؟منذ قولها من قبل المتكلمين،الجعد بن درهو والجهم بن صفوان،أصبحت مقالة خلق القرآن في مقدمة المقالات الكلامية والعقائدية في الإسلام،وجزءا من تاريخ القرآن. ورغم القرابين المقدمة على صخرتها ضلت تستهوي الكثير من المفكرين،وما زالت حيوية على موائد الجدل الفكري.ففيها ما يشير إلى التخفيف من قدسية النص،لأنّ الفرق شاسع بين سماع وتلاوة كلامات الله تعالى،وهو يقولها بفم ولسان مقدسين عجيبين ،وبين الكلام المخلوق،مثله مثل المخلوقات الأخرى،التي يجادل الإنسان في وجودها ومكوناتها بحرية كبيرة »ينظر،رشيد الخيّون،جدل التنزيل مع كتاب خلق القرآن للجاحظ،منشورات الجمل،القاهرة،مصر،ط1،2000، ص101.

[3] محمد أركون،الفكر العربي،تر عادل العوّا،منشورات عويدات،بيروت،ط3،1985،ص27.

مستوى خطاب النسق المقنّن ووظائفه،وإمّا أنّهم حوّلوها إلى خطاب غنوصي أو باطني.»[1]

اقتفاء لأقوال المعتزلة ومن نحا نحوهم من الفرق القائلة بخلق القرآن،أسّس أركون لحججه ،وفرّق بين القرآن المتلو تلاوة ،والقرآن المكتوب في المصحف. « إنّه يتوجب علينا في كل الحالات،أن نتلقّى لغة ما،أي أن نفك رموز"تصنيف ما،وخلق للأشياء وللعلاقات بين الأشياء" كما يقول عالم الألسنيات الحديثة بنيفيست.وهذا هو الشيء الذي ما انفك التفسير الإسلامي يفعله منذ أن كانت الدعوة التبشيرية قد أودعت أو ثبّتت كتابة في نص قانوني أو رسمي يدعى "المصحف".ولكن الفعالية التفسيرية الإسلامية ظلت منغلقة داخل الفضاء الإبستيمولوجي القروسطي حتى في فترتها الأكثر إنتاجا(...)،فإنّ التفسير الإسلامي يظل محكوما تماما بالأسبقية اللاهوتية(أو المسلمة اللاهوتية) التي تقول بأنّ القرآن غير مخلوق.»[2]

يفتح أركون بهذا التصور منهجا جديدا للتفسير والقراءة،مؤداه أنّ العقل أصل تتأسّس عليه حقيقة التنزيل(القرآن) [3].ولا يمكن إدراك مقصدية النص إلاّ بتأويل الرموز والإشارات التي يثيرها. «إنّ الأبحاث اللغوية المعاصرة تحمل على الرجوع إلى المسألة من موضوع أوسع، من منظور قصة اللغة المدرسي.فهذا المبحث قد اقتصر على مفهوم ضيق عن نص لا يمكن أن يكون له سوى معنى

---

[1] محمد أركوون ،القرآن من التفسير الموروث إلى تفسير الخطاب الديني ،ص144.

[2] المرجع السابق،ص146/145.

[3] إنّ امتلاك العقل القدرة على الفهم والربط بين الأشياء،يجعل منه سلطة أعلى من النص . «وهكذا إذا كانت العقيدة التاريخية يمكن أن تفي بغرض الإيمان الكنسي(الذي يمكن أن توجد منه أنواع كثيرة)،فإنّ الإيمان الديني المحض،الذي يتأسس تأسسا كاملا على العقل،هو وحده الذي يمكن الاعتراف به بوصفه ضروريا ،ومن ثم بوصفه الوحيد ،الذي يميّز الكنيسة الحقيقية.-بيد أنّه عندما تؤثر(طبقا لمحدودية العقل البشري الذي لا مناص منها)،عقيدة تاريخية ما،بما هي وسيلة هادية،على الدين المحض،ولكن مع الوعي بأنها بما هي كذلك مجرد وسيلة،وعندما تحمل هذه العقيدة معها،بما هو إيمان كنسي،مبدأ للاقتراب بشكل متواصل من الايمان الديني المحض.»ينظر،إيمانويل كانط،الدين في حدود مجرد العقل،تر فتحي المسكيني،جداول للنشر والتوزيع،بيروت،لبنان،ط 1، 2012 ،ص193.وليس صدفة أن نجد تقاربا كبيرا بين كلام أركون وكلام ندولكه الذي يقول: «قبل أن نحدد أساليب الوحي،نذكر أنّ كلمة وحي عند المسلمين لا تشير فقط إلى القرآن،وإنّما تشير إلى كل إلهام للنبي،وإلى كل أمر إلهي حتى لو لم تقدم كلماته أبدا على أنّها قرآن،إنّ معظم أنواع الوحي التي فُصِّلت من قبل لا تقتصر فقط على الوحي القرآني.إنّ هناك روايات قديمة مختلفة عن كيفية تقسيم الوحي؛رُبط بينها فيما بعد من خلال رؤية عقدية في نظام فني واحد. »ينظر ندولكه،تاريخ القرآن،تر رضا محمد الدقيقي دار النوادر،قطر،ط2،2011،ج1، ص 91/90.وما بعدهما.

واحد،كان رينان يقول،مثلا. ولكن القرآن كان كلاما من قبل أن يكون نصا،وقد ظل إلى أيامنا كلاما تعبديا. وما التاريخ الانتقادي للقرآن إذن إعادة بناء المجموع الصحيح لمجموع النصوص التي نزلت على (محمد)باسم "التنزيل،الوحي".»[1]

إنّ أركون لا يطمح لتقرير معرفة شكلية، بل يسعى لقراءة مشروطة بمعطيات علمية صارمة،ذات صبغة موضوعية مجردة . « سوف نحاول في هذه الدراسة تحقيق هدف مزدوج بشكل متزامن:فمن جهة نريد تحقيق هدف نظري عن طريق الإسهام في تشكيل تيبولوجيا للخطاب الديني. ونريد من جهة ثانية تحقيق هدف عملي عن طريق توليد أدوات جديدة وفعالة لخدمة الفكر الإسلامي المعاصر.وهي على كل حال أكثر فعالية من تلك الأدوات القديمة التي لا يزال يعتقد أنّه يتعيّن عليه أن يبحث عنها في تراثه الكلاسيكي.»[2]

هكذا، ينتقل أركون من إطار التنظير إلى رحاب التأويل والتحليل.انطلاقا من التأكيد على القول بأنّ القرآن–تاريخي– مخلوق. ولسنا نعيد تكرار هذا المعطى لملء الفراغ،وإنّما لإيماننا بأنّ هذه الجزئية تعدّ قطب الرحى في كل ما يمكن أن يؤول إليه البحث.فإذا سلمنا باعتقاده،تساوى النص القرآني مع كل النصوص اللغوية الأخرى على اختلاف أنواعها و مشاربها،وحين ذاك؛ يمكن لأي كان أن يتسلّط عليه بشتى المناهج والإجراءات.وهذه الغاية الأولى التي يسعى لها أركون، وهذا ما قصده بقوله:« الإسهام في تشكيل تيبولوجيا للخطاب الديني.».

---

[1] محمد أركون،الفكر العربي،ص30.

[2] محمد أركون،القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،ص146.

وإذا ذهبنا خلاف اعتقاده ،وجب أن نسلّم بأنّ القرآن كلام الله ووحي منه إلى رسوله صلى الله عليه وسلم ،وإن كان كذلك وهذا اعتقادنا ،وجب أن يكون كل تأويل أو تفسير للقرآن الكريم وفق ما اقتضته الضوابط الأصولية والفقهية .[1]

بعد الانتهاء من فك عقدة المقدس،يلج أركون مباشرة البنية الخطابية . « سوف نبتدئ باستكشاف وتجميع الخصائص الأزلية الملازمة أو الملاصقة للنص.ومن خلال ذلك يمكننا أن نفرز ونموضع بشكل أفضل منهجية التفسير التقليدي ومعطياته.وبعد أن نكتشف نواقص هذا التفسير،نأمل بإمكانية فتح الطريق أمام القراءة التعددية التي سنقترحها على القرّاء.»[2]

2/ مفهوم النص:

يتلخص مفهوم النص في اللسانيات اليوم على أنّه حدث لغوي. «أمّا مصطلح النص فقد أطلق على الإنتاج اللغوي الذي يتعدّى الجملة باعتباره سلسلة من الجمل يضبطها مبدآن:مبدأ الوحدة ومبدأ الاتسّاق(أو التناسق).وقد استعمل هذا المصطلح في الأدبيات اللسانية تارة مرادفا للخطاب باعتبار الخطاب نصا وظروف إنتاج

---

[1] أورد تاج الدين السبكي في المناظرة التي دارت بين الحسن الأشعري وأستاذه أبو علي الجبائي المعتزلي :«مناظرة بين الشيخ أبي الحسن وأبي علي الجبائي في الأصلح والتعليل/ سأل الشيخ رضي الله عنه أبا علي فقال أيها الشيخ ما قولك في ثلاثة مؤمن وكافر وصبي فقال المؤمن من أهل الدرجات والكافر من أهل الهلكات والصبي من أهل النجاة، فقال الشيخ فإن أراد الصبي أن يرقى إلى أهل الدرجات هل يمكن ،قال الجبائي:لا يقال له ،إن المؤمن إذا نال هذه الدرجة بالطاعة وليس لك مثلها،قال الشيخ :فإن قال التقصير ليس مني فلو أحييتني كنت عملت من الطاعات كعمل المؤمن .قال الجبائي:يقول له الله كنت أعلم أنّك لو بقيت لعصيت ولعوقبت فراعيت مصلحتك وأمتك قبل أن تنتهي إلى سن التكليف.قال الشيخ:فلو قال الكافر يا رب علمت حاله كما علمت حالي فهلا راعيت مصلحتي مثله فانقطع الجبائي. »ينظرطبقات الشافعية،المطبعة الحسنية المصرية،مصر،ط 1،دت، ،ص 151/150. وقال عابد الجابري:« أحدهما أنّ الصنف الذين يسمون رسلا معلوم وجودهم بنفسه.وأنّ هذا الصنف من الناس الذين يضعون الشرائع للناس بوحي من الله،لا بتعلم إنساني. وذلك أنّه ليس ينكر وجودهم إلاّ من ينكر وجود الأمور المتواترة ،كوجود سائر الأنواع التي لم نشاهدها والأشخاص المشهورين بالحكمة وغيرها.وذلك أنّه قد اتفقت الفلاسفة وجميع الناس،إلاّ من لم يعبأ بقوله وهم الدهرية،على أنّ هاهنا أشخاصا من الناس يوحى إليهم بأن يُنْهُوا إلى الناس أمورا من العلم والأفعال الجميلة،بها تتم سعادتهم ،وينهونهم عن اعتقادات فاسدة وأفعال قبيحة.وهذا هو فعل الأنبياء. »ينظر عابد الجابري، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت،لبنان،ط1،1998،ص179.

[2] محمد أركون،القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،ص146.

وتارة أخرى باعتبار النص سلسلة جملية مجردة معزولة عن ظروف إنتاجها شأنه في التجرد والصورية شأن الجملة.»[1]

وقد اختلف العلماء اختلافا كبيرا في تحديد النص تحديدا دقيقا .لذا لن نكلّف أنفسنا في هذا المقام بالبحث عن تطوره التاريخي والمفاهيمي ،وسنكتفي بما عرضه السيميائيون. « وعليه فالنص في نظر السيميائيين نظام سيميائي مادته الجوهرية التبليغ.»[2]

وقد شهد القاصي والداني بإعجاز القرآن الكريم ،واتساق بنياته، وانسجام دلالاته[3].غير أنّ أركون رأى خلاف ذلك . « نحن نعلم أنّه نادرا ما تشكل السور القرآنية وحدات نصية منسجمة،وإنّما تتشكل في الغالب،من نوع من التجاور بين الآيات التي قد تختلف قليلا أو كثيرا في تواريخها،أو من حيث ظروف الخطاب الذي لفظت فيه لأول مرة،أو من حيث مضامينها،أو صياغاتها التعبيرية.لكن هذا لا ينفي إمكانية العثور على فكرة مركزية حتى في "وحدة نصية" طويلة جدا كسورة البقرة.»[4]

بعد محاولة رسم معالم جديدة للقرآن الكريم،وتفكيك وحداته .ينتقل أركون إلى الفروع التي تفرعت عنه وأوّلها التفسير فيقول:« من المهم أن نبيّن كيف أنّ جميع الخطابات المشتقة من كلام الله الموحى والهادفة إلى تفسير أوامره ووصاياه

---

[1] أحمد المتوكل،الخطاب وخصائص اللغة العربية،دراسة في الوظيفة والبنية والنمط،منشورات الاختلاف ،الجزائر ،ط1 ،2010 ، ص22.

[2] نعمان بوقرة، المصطلحات الأساسية في لسانيات النص وتحليل الخطاب،جدار للكتاب العالمي،عمان،الأردن،ط1،2009،ص21.

[3] لعلّ أبلغ ما انتهى إليه العلماء في إثبات قوة الانسجام والتساق في القرآن الكريم ما لخصه عبد القاهر الجرجاني في نظرية النظم في قوله:«واعلم أنّك إذا رجعت إلى نفسك علمت علما لا يعترضه الشك،أن لا نظم في الكلم ولا ترتيب ،حتّى يُعلّق بعضها ببعض ،ويبنى بعضها على بعض،وتجعل هذه بسبب من تلك.هذا ما لا يجهله عاقل ولا يخفى على أحد من الناس.إذا كان كذلك،فبنا أن ننظر إلى التعليق فيها والبناء،وجعل الواحدة منها /بسبب من صاحبتها،ما معناه ومحصوله؟ وإذا نظرنا في ذلك، علمنا أن لا محصول لها غير أن تَعْمِد إلى اسم فتجعله فاعلا لفعل أو مفعول(...)،وإذا كان لا يكون في الكلم نظم و لا ترتيب إلاّ بأن يصنع بها هذا الصنيع ونحوه،وكان ذلك كله مما لا يرجع منه إلى اللفظ شيء،ومما لا يتصور أن يكون فيه ومن صفته،بان بذلك أنّ الأمر على ما قلناه، من أنّ اللفظ تبع للمعنى في النظم،وأنّ الكلم تترتب في النطق بسبب ترتّب معانيها/في النفس.وأنّها لو خلت من معانيها حتى تتجرد أصواتا وأصداء حروف، لما وقع في ظمير ولا هجس في خاطر،أن يجب فيها ترتيب ونظم،وأن يجعل لها أمكنة ومنازل،وأن يجب النطق بهذه قبل النطق بتلك.والله الموفق للصواب»ينظر،دلائل الإعجاز،مكتبة الخانجي،القاهرة،مصر،ط5،2003،ج1،ص 56/55.

[4] المرجع السابق،ص 146.

وتطبيقها،قد ساهمت في تشكيل البنى الأنتروبولوجية للمخيال الديني ،السياسي ، الاجتماعي.إنّ تفكيك هذه البنى يقع على كاهل المؤرخ المحترف القادر على الحفر والتنقيب عن العمليات النفسانية،والثقافية والسياسية الناتجة عن تأثير الوحي ،والمتواصلة عبر التنافس المتكرر للفاعلين الاجتماعيين.»[1]

وعليه فالقراءة لا تختص بالنص (القرآن)فقط،بل تتعداه لكل ما ألفه المسلمون بعد نزول القرآن ،سواء في تفسيره أوتأويله،أو فيما وضع من قواعد لغوية أصبحت معيارا للفصاحة والبيان بعد ذلك. « قبل أن نواصل طريقنا للتحدث عن التحولات المتلاحقة التي طرأت على التراث الإسلامي،دعونا نستبصر الأمور أكثر حول مفهوم الوحي انطلاقا من القرآن نفسه.فمن المعلوم أنّ هذا المفهوم سوف يتلاعب به لاحقا من قبل أشخاص مأذونين (أو أكفياء)، وغير مأذونين مع الكثير أو القليل من استخدام الأسئلة والأدوات والمناهج الملائمة وذلك لتلبية أغراض شتى.(...)،أمّا هنا فسوف اتخذ كمثال تطبيقي للتحليل سورة العلق لأنّها تتيح لنا أن نكشف مقدارا أكبر من الوقائع والتحديدات الواردة في التراث الإسلامي الأرثوذكسي.»[2]

وملخص قول أركون عن الدين،هو أنّه تصور وهمي،يتخذه الإنسان مطية للوصول إلى الحقيقة.أو بمفهوم آخر هو تصور الإنسان للحقيقة [3].« يعدّ كل من كارل ماركس،وإميل دوركهايم،وماكس فيبر،من أشهر علماء الاجتماع الذين درسوا الظاهرة الدينية،يجمعهم الاعتقاد بأنّ الدين يمثّل واقعا موهوما ومضللا،لكنّه مع ذلك له تأثير عظيم في الحياة البشرية.ولم يكن أي من هؤلاء الثلاثة متدينا

---

[1] محمد أركون،القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدين،ص28.

[2] محمد أركون،القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدين ،ص29.

[3] لا يقصد أركون بقوله إنكار وجود القرآن ،وإنّما تصور المسلمين لفهم ظاهرة الكتاب المقدس.ثم انعكاس هذا الفهم على المجتمع بعد ذلك.« ومن المهم أن نفصل بين "كلام الله" عن مفهوم القرآن.فكلام الله لا يفند ولا يمكن استنفاده،ونحن لا نعرفه بكليته.فأنواع الوحي التي أوحيت بالتتالي إلى موسى وأنبياء التوراة،ثم إلى عيسى،وأخيرا إلى محمد ليست إلا أجزاء مقطعة من كلامه الكلي»ينظر محمد أركون،العلمنة والدين ،دار الساقي،بيروت،لبنان،ط2،1996،ص82وما بعدها.

(...)، وكانت نزعة التفريق بين الديني والدنيوي،أو بين المقدس والمدنس،هي الهاجس في دراسة الأديان.»[1]

هكذا نكون قد تجاوزنا مفهوم القرآن، ومفهوم الوحي، ومفهوم الظاهرة الدينية ككل عند أركون.لأنّ الاهتمام في القرن التاسع عشر، وفي القرن العشرين أصبح موجها للعلم وللمنهج،وبالتالي لا بد من أن يتحرر الباحث من هذه السياجات الدوغمائية المحيطة بالنص[2]،وأن ينظر في كيفية اشتغال الخطاب ،وفي الظروف المساهمة في ظهوره،وفي علاقاته مع الخطابات المجانسة له. « بعد قرن من الزمن أصبحت الحقيقة الأسمى لا تقوم فيما كانه الخطاب أو فيما كان يفعله،بل تقوم فيما كان يقوله:لقد حل اليوم الذي انتقلت فيه الحقيقة من الفعل الطقوسي الناجع والصائب،أي من فعل النطق إلى المنطوق نفسه:نحو معناه وشكله وموضوعه وعلاقته بمرجعه.»[3]

وضع ميشال فوكو حدا فاصلا بين الخطاب وظروف إنتاجه،فالخطاب في كل المجتمعات يبقى إنتاجا مفروضا ،ومنظما وفق البنية الاجتماعية والطقسية والسيايسة.

3/القراءة السيميائية:

---

[1] مصطفى الحسن، ،الدين والنص والحقيقة قراءة تحليلية في فكر محمد أركون ،الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت ، لبنان ،ط1،2012 ،ص113.

[2] كما سبق وأشرنا ،يطرح أركون في مؤلفاته طريقة جديدة للقراءة وللفهم وللتأويل،جذورها تراثية متأصلة في الفكر الاعتزالي،الذي ينفي صفة الكلام عن الله ،وبالتالي القرآن خلق من خلقه .والمخلوق ليس له واجب الطاعة والانقياد،وفروعها علمانية ذات فكر تنويري منشأه الفلسفة الغربية المعاصرة ،لذلك نجده في كل مرة يرجع لمفهوم القرآن والخطاب والنص،ومن ثمة تفنيد كل الأصول والقواعد التي تأسست باسم السلطة المطلقة.« ولهذا السبب فلا يمكن التعرف على دين ما أو معرفته بدون أن نعبر "اللغة" أو (اللغات) التي تجسد فيها،وبدون أن نعبر الثقافة (أو الثقافات) التي تجلى فيها طيلة قرون عديدة.وقبل ظهور الحداثة كان هذا العبور يجد تمامه الذي لا مرجوع عنه في الاعتناق:أي اعتناق دين ما.لماذا؟لأنّ جميع التأويلات التي قدمت في العالم والإنسان والتاريخ هي مربوطة بالضرورة بالحقيقة العليا المطلقة التي لا حقيقة بعدها.ونقصد بها الحقيقة الوحيدة،الصرورية ،التي لا يمكن تجاوزها،والتي نص عليها "الدين الصحيح"، (أو دين الحق بحسب التعبير القرآني.فقد استملك القرآن هذا المفهوم الوارد في الدينين السابقين المنافسين بعد أن أعاد بلورته واشتغاله من جديد). » ينظر محمد أركون،الفكر الأصولي واستحالة التأصيل،تر هاشم صالح،دار الساقي،بيروت لبنان،ط1،1999،ص 140/139.

[3] ميشال فوكو،نظام الخطاب،تر محمد سبيلا،التنوير،ص8.

تأسيسا على مبدأ سيميائي قوامه أنّ التأويل هو تفاعل مع نص العالم،أو تفاعل مع عالم النص [1].يبدأ أركون الممارسة الإجرائية على النص القرآني. « إذا ما أنجزنا التحليل السيميائي بشكل صحيح ودقيق،فإن ذلك لن يؤدي بالضرورة إلى إنكار الذات الحرة في توليد المعنى وتحديده.وإنّما سوف نكتشف بوضوح كيف أنّ الخطاب ككل مشكّل أو مركب لغويا طبقا لتقنية الإقناع،والاحتجاج،والتأسيس أو التعليم.وباللغة السيميائية يمكننا القول بأنّ كل وحدة نصية من وحدات الخطاب القرآني مبنية على أساس سلسلة متسلسلة من الأحداث المركبة على هيئة دينية دراماتيكية أو مسرحية مثيرة.»[2]

ههنا تكون السيميائيات وجها لوجه أمام النص الذي تحرر من القوة السماوية،وتشكَّل في مجموعة من الجمل والكلمات والأصوات. « إذا ما مزجنا بين البنية العاملية، والترسيمية القانونية لعملية القول، والترسيمية القانونية للمسار السردي،فإننا نحصل ،بالنسبة لكل الخطاب القرآني، على المخطط البياني التالي:

مُرْسَل أليه أول– مُرْسِل أول(أنا المتعالية +أنا – نحن)

الموضوع (الخطاب النبوي)

مُرْسَل إليه أول– مُرْسِلْ ثان (المتكلم أو القائل)

المُرْسَل إليه الجماعي

(أنصار/معارضون).»[3]

---

[1] بناء على هذا،لن نعود من جديد لمناقشة الفكرة القديمة القائلة بأن العالم نص قابل للتأويل(والعكس صحيح)،بل علينا الحسم في قضية المدلولات:هل هناك مدلول ثابت،أم هناك مدلولات متعددة،أم على العكس من ذلك لا وجود لأي مدلول على الإطلاق.ينظر ميشال فوكو،التأويل بين التفكيكية والسيميائية،تر سعيد بن كراد،ص117.

[2] محمد أركون،القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص35.

[3] المرجع نفسه،ص 62.

استلهم أركون نموذج غريماص بعلاقاته الثلاث الذي يضعنا أمام العلاقات المشكلة لأي نشاط إنساني، كيفما كانت طبيعته، وبعبارة أخرى، فإنّ هذا النموذج يُعدُّ، بشكل من الأشكال، طريقة في تعريف الحياة ومنحها معنى.ووفق هذا المخطط يمكننا حصر أحداث النص القرآني كالآتي:

« 1- الله يطلق حكما أو يبلّغ رسالة؛

2- بعض الذين توجه الله إليهم بالخطاب يرفضون الاستماع إلى رسالته.والبعض يستمعون إليها ولكنهم يرفضون الإيمان بها. والبعض يقبل الرسالة بصفتها معرفة،ولكنهم يرفضون اتباعها في العبادة والحياة اليومية.فقط بعض الأشخاص الملهمين جدا يقبلون بالرسالة تماما،وهؤلاء هم المؤمنون؛إنّهم حزب الله؛

3- يوم الحساب سوف يجيء لا محالة .ويومئذ سوف يكافأ المؤمنون عن طريق النجاة في الدار الآخرة ،ويعاقب العصاة وينبذون من قبل الله،ويكون مصيرهم جهنم وبئس المصير.»[1]

يفضي بنا هذا التقسيم إلى ثلاث محاور كبرى،يفرضها كل من المُرسِل والمُرْسَل إليه،والنص.« ذلك أنّ موقع المُرسِل في هذا الحدث يستدعي إسناده فعلا تواصليا نسميه"الفعل التعبيري"،وموقع المتلقي يقتضي إسناده فعلا تواصليا نقترح تسميته "الفعل التأثيري"،وطبيعة الرسالة وموقعها في شبكة التواصل يمكن أن يفسرا من خلال فعل تواصلي محوري نطلق عليه"الفعل النظمي".»[2]

يتشكل الفعل التعبيري الحادث عن المُرسِل على خلفيات اجتماعية واقتصادية وثقافية ونفسية وواقعية...وغيرها،وهو فعل متّصل بالزمن القبلي والآني

---

[1] المرجع السابق،ص 35.

[2] عبد الله الكدالي،المقام والتواصل،المركز الثقافي للكتاب،الدار البيضاء،المغرب،ط1،2019،ص19.

والبعدي[1].« كان علم العلاقات أو الدلالات البنوية قد اعتقد بإمكانية استخدام نزعة تربوية أكثر كفاءة من أجل أن تجعل العدد الأكثر من الناس يشاطرونها الشك المنهجي.وهذا الشك هو الذي يمكننا من أن لا نعتبر آثار المعنى بمثابة المعنى الجوهراني والموثوق لمجرد أنّه متجذر في أنطولوجيا معطاة داخل الوحي(...)، فنحن لا نزال نتخبط في المناقشات التجريدية الدائرة حول موت المؤلف وتلاشي مقاصده في المعنى بصفته ذاتا قادرة على الإبداع .»[2]

يعتبر التحليل السردي للنص القرآني كما حدده أركون، أنّه ينطلق من حالة أولى (المُرسِل الأول) إلى حالة ثانية (المُرْسِل إليه الأول)، ثمّ من (المُرْسِل إليه الأول)، إلى(المُرْسِل إليه الثاني) ، فينقسم هذا الأخير بين مؤيد للرسالة ومعارض لها . وعندئذ تتحول الرسالة إلى صراع بين هذه المحددات. « إنّ المُرسَل إليه الجماعي في مكة والمدينة يشتمل على معارضين يرفضون الميثاق وبالتالي،فإنّ النضال ضدهم ضروري لكي يتم تحويل رفضهم إلى اعتراف.وهكذا نلتقي هنا بالمسار السردي المشترك لكل الخطاب القرآني ،ثم عبره،لكل الخطاب النبوي ويتمثل هذا المسار في المراحل التالية:

1-الحالة التي ينبغي تحويلها أو تغييرها (أي سحق جميع فئات المعارضين).

2-بطل العملية (المُرْسِل إليه الأول).

3-حلقات الصراع وتقلّباته المختلفة.

---

[1] أوردنا في هذا المقام معتقد أركون أمّا مذهبنا فالقرآن كلام الله ،الذي لا يأتيه الباطل من يديه ولا من خلفه.قال ابن قتيبة:« وشرّفه ،وكرّمه ،ورفعه، وعظّمه ،وسماه روحا،ورحمة، وشفاء،وهدا،ونورًا، وقطع منه بمعجز التأليف أطماع الكائدين،وأبانه بعجيب النظم عن حيل المتكلفين،وجعله متلوا لا يُمَلُّ على طول التلاوة،ومسموعا لا تمجه الآذان ،وغصا لا يَخْلَقُ عن كثرة الرد،وعجيبا لا تنقضي عجائبه..»ينظر ابن قتيبة ،تأويل مشكل القرآن،المكتبة العلمية،دط،دت ،ص3 وما بعدها. وقال ابن رشد في كتابه فصل المقال «وذلك أنه لما كانت شريعتنا هذه الإلهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عمّ التصديق بها كل إنسان،إلا من جحدها عنادا بلسانه،أو لم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها إلى الله تعالى لإغفاله ذلك من نفسه،ولذلك خُصّ عليه السلام بالبعث إلى "الأحمر والأسود"،اعني لتضمن شريعته طرق الدعاء إلى الله تعالى.وذلك صريح في قوله تعالى:﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۖ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾سورة النحل الآية 125.ينظر ابن رشد ،فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال،دار المشرق،بيروت،لبنان،ط2،1986،ص35وما بعدها.

[2] ينظر محمد أركون ،القرآن من التفسير الموروث إلى تفسير الخطاب الديني،ص45 وما بعدها.

4-الاعتراف أو الحالة المغيرة(أي انتصار الإسلام).[1]

حصر أركون البنية التركيبية السردية للقرآن الكريم في هذه الأركان السالفة الذكر،وخصّها بمصطلح البنية العاملية [2].« والمقصود بالبنية العاملية مجموعة الضمائر التي تتجادل أو حتى تتحارب داخل النص القرآني،فهناك الضمائر الدالة على الله ورسوله والمؤمنين،والضمائر الدالة على المعارضين،والنص القرآني ما هو إلا مسرح للصراع بينهما.»[3]

ومن هنا ، فإنّ تفكيك البنية التركيبة يعدّ إجراءً أوليًّا في السيميائيات السردية،يلزم عنه بالضرورة التحول إلى البنية الدلالية . « إنّ هذا الانتقال يتم من خلال طرح الممثل كنقطة لقاء بين دورين،دور عاملي ودور ثيمي "فاستيعاب الأدوار العاملية للأدوار الثيمية يؤسس المحفل التوسيطي الذي يسمح لنا بالمرور من البنيات السردية إلى البنيات الخطابية." وبصيغة أبسط ننتقل من مضمون الفعل في صيغته التجريدية:معتد، إلى صيغته المشخصة من خلال كائن بعينه.»[4]

وهكذا، ينتقل أركون من الكلي إلى الجزئي. يحاول أن يقدم لنا مقاربة سيميائية على الآية الخامسة من سورة التوبة، يتجاوز فيها البنية العاملية الكلية ،إلى البنية الدلالية الجزئية المستنبطة من التركيبة النحوية. « لكيلا يبقى كلامنا تجريديا أو نظريا،سنحاول فيما يلي تجسيد هذه الأفكار بشكل عملي من خلال قراءة الآية الخامسة من سورة التوبة،هي التي دعاها التفسير الإسلامي التقليدي بآية السيف،تقول الآية:»[5]

---

[1] محمد أركون ،القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،ص63.

[2] بين السيوطي أنّ الحذاق من أهل النحاة وغيرهم،وأهل البيان قاطبة أجمعوا على انحصار الكلام العربي جملة في الخبر والإنشاء.«وادعى قوم:أنّ أقسام الكلام عشرة :نداء،ومسألة،وأمر،وتشفع،وتعجب،وقسم،وشرط،ووضع،وشك،واستفهام.ينظر الاتقان في علوم القرآن،تحقيق،شعيب الأرنؤوط،مؤسسة الرسالة ناشرون،دمشق،سوريا،ط1،2008،ص170 وما بعدها.

[3] المرجع السابق،ص 62 الهامش.

[4] سعيد بن كراد، السيميائيات السردية،ص124.

[5] محمد أركون القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،ص65.

قال تعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (5)﴾[1]

يبدو،أنّ أركون عبّد الطريق جيدا ليرتاد جانبا جديدا من معاني القرآن،لم ينتبه إليه الأولون والآخرون.إذ يطرح فكرة حقوق الإنسان، ويقصد طبعا حرية الاعتقاد في الإسلام.ويرى بأنّ القرآن ذو صبغة مجازية ،وأنّ المفسرين لم يراعوا هذه الخصوصية، كما أهملوا علاقته بالواقع.[2]« عندما نقرأ هذه الآية نفهم فورا سبب الحماسة المغالية والمتهورة للمؤمنين الحرفيين الذين يعتنقونها أو يرفعون لواءها من دون أي تفكير.(...)،فإمّا أنّهم يطبقونها بحرفيتها،أو على حرفيتها،في كل زمان ومكان من أجل تعزيز فكرة الجهاد بصفته الجهد المبذول من أجل الحرب العادلة والمطهِّرة،وهي حرب تُشنُّ من أجل حلول عهد الحقيقة الموحى بها واتساعها وانتشارها.»[3]

ومن هنا فإنّ تفكيك بنية المُرْسِل تفضي بنا إلى تأويلين متناقضتين،الأول يؤمن ويعتقد اعتقادا جازما بأنّه الله، وحجتهم الأولى على مذهبهم هو النص ذاته. والثاني تأوّله غير ذلك بناء على حجج ظاهرها علمي موضوعي، وباطنها فلسفي جذورها ضاربة في الفلسفة اليونانية وسنبيّن ذلك.

---

[1] سورة التوبة، الآية.5

[2] يقول الطيب التيزيني:« والأمر يغدو أكثر إثارة للاهتمام وأكثر تصمنا للاحتمالات المفتوحة والنتائج الواعدة،حيث نجعل من النص القرآني –تحديدا- موضوعا للبحث الاجتماعي والتاريخي والتراثي،وحين نجعله-قبل ذلك-موضوعا للبحث النصي.ومن نافل القول بأنّ ما نطمح إلى إنجازه،هنا،يخضع-هو نفسه وبدوره لدائرة الضوء المنهجية،التي أتينا على تحديدها بنويا ووظيفيا تحت مصطلح "الوضعية الاجتماعية المشخصة"... »ينظر الطيب التيزيني،النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة،دار الينابيع،دمشق،ط1،1997،ج5،ص85.ويقول ناصر حامد أبو زيد: « وقد أفضى هذا الصراع إلى تعدد الرؤى والتصورات حول طبيعة النص الديني وحول غايته وهدفه.وعلى حين ركزت الاتجاهات العقلية التي تعد المعتزلة أشهر ممثليها على الإنسان بوصفه المُخَاطب بالنص والمستهدف من تعاليمه،كما أنّها استوعبت النص على أنّه مخلوق، نجد الأشاعرة قد ركزوا على الطرف الآخر،طرف القائل،ومن ثم كان تصورهم للنص أنّه صفة ذاتية للقائل لا فعلا من أفعاله.وكان من الطبيعي أن تتضاءل في هذا التصور قيمة الإنسان الذي يمثل الطرف الآخر –طرف المتلقي- في عملية الوحي،بل وفي مفهوم النص. »ينظرمفهوم النص،دراسة في علوم القرآن،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء،المغرب،ط1،2014، ص245.أمّا أبو حامد الغزالي فجعل للتأويل صوابط لا يجوز تجاوزها حين قال:«(...) لكن لا يلزم من نفي العلم بالتأويل نفي العلم بالمعنى الذي قصد المُخَاطِب إفهام المُخَاطب إياه،فما في القرآن آية إلا وقد أمر الله بتدبرها،وما أنزل آية إلا وهو يحب أن يعلم ما عنى بها،وإن كان من تأويله ما لا يعلمه إلا الله،فهذا معنى التأويل في الكتاب والسنة.»ينظرأبو حامد الغزالي،قانون التأويل،ط1،1993،ص5/4.

[3] المرجع السابق،ص65.

إنّ أول ما تحدى به الله البلغاء من العرب، هو أن يأتوا بسورة من مثله أو آية.ولم نسمع ولم نقرأ لأحد منذ نزول القرآن إلى اليوم أنّه فعل ذلك.حتّى أنّ ابن رشد كفّر من جحد ذلك. « وذلك أنّ هذه الأصول الثلاثة تؤدي إليها أصناف الدلائل الثلاثة التي لا يعرى أحد من الناس عن وقوع التّصديق له من قِبَلِها بالذي كُلّف معرفته،أعني الدلائل الخطابية والجدلية والبرهانية. فالجاحد لأمثال هذه الأشياء إذا كانت أصلا من أصول الشرع كافر معاند بلسانه دون قلبه أو بغفلته عن التعرض لمعرفة دليلها. لأنّه إن كان من أهل البرهان فقد جعل له سبيل إلى التصديق بها بالبرهان،وإن كان من أهل الجدل فبالجدل،وإن كان من أهل الموعظة بالموعظة .»[1] .

أمّا الاتجاه الثاني والمتمثّل في أركون، فإنّه لا يكترث لما يُخْبِرُ به القرآن الكريم ،ولا لما تحدى به ، ولا لما يقوله مؤولوه. « فهوى السيميائيات هوى تركيبي دلالي لا يلتفت إلاّ للممكنات الكامنة التي يمكن أن تتجسد من خلال وجوده الأدنى كما يتحقق في القواميس.لذلك،فهي لا تكترث لما تقوله الأخلاق إلاّ من حيث المسارات المحتملة(البرامج والعلاقات البيعاملية التي يمكن أن تولدها الإدانة أو التثمين،ولا تلتفت إلى ما يقوله الدين وينصح به إلاّ من حيث إمكانات تحويل"النهي"و"الترهيب"و"الترغيب"إلى برامج سردية تتضمنها محكيات تضع الهوى ضمن سياق خطابي بعينه(حالة لقمان وهو يعظ ابنه).»[2]

وانطلاقا منه،فإنّ المُرسِل انعكاس للوجود،ثم يتحول هذا الوجود إلى انعكاس للمُرْسِل.كما لا يمكن تحديد الدلالات إلاّ من خلال التسمية،والتسمية لا يمكن أن تكون فاعلة إلاّ في وسط ثقافي استعمالي.وهذا أمر بالغ الأهمية ،لأنّ الأصل الذي يتحدد به المُرْسِل داخل الخطاب السيميائي هو البعد التركيبي الدلالي. « إنّ

---

[1] ابن رشد،فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال،دار المشرق،بيروت، لبنان،ط2،1986،ص45.

[2] ألجرداس.ج.غريماس،جاك فونتيني،سيميائيات الأهواءمن حالات الأشياء إلى حالات النفس،تر سعيد بن كراد،ص11.

التوصل إلى معرفة حقيقة الصفة بإجرائهم على معنى اعتقدوه يصح كصحته فيما علموه،ولذلك يعتمد في حقيقة الإله على تسميتهم الأصنام آلهة، من حيث ثبت أنّهم أجروا عليها هذه الصفة،لاعتقادهم فيها أنّ العبادة تحق لها. »[1]

يقدّم أركون المقدمات الكبرى للتحليل السيميائي، ثمّ يتحاشى التأويل و التحليل،وهذا ما عابه عليه المستشرقون.فعوض أن يبادر بالإجراء والتطبيق نجده يحيلنا على القاموس الذي ألفه غريماس وكورتيس.وقد سبق وأن قدمنا أركان النظرية في الفصل النظري،وبناء عليه فإنّ لكل نص بنية سطحية وبنية عميقة. « في ما يخص الآية الخامسة،نلاحظ أنّ العامل–الذات الثاني(أي القائل أو المتكلم)لا يظهر نحويا.ولكنه يعود إلى الظهور في الآية التالية القائلة: « وإن أحد من المشركين استجاركَ فأجره حتّى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنّهم قوم لا يعلمون».وأمّا العامل الذات الأول فيمكنه،كما هي الحال هنا،أن يتوجه مباشرة إلى المُرسَل إليه الجماعي،الذي يشتمل بالضرورة على المُرسَل إليه الأول.»[2]

إنّ الوقوف عند البنية العاملية لاشتغال النص ،لا يعدو كونه وصفا للمستوى السطحي[3].«إنّ كلية الخطاب القرآني المعطاة من أجل الاستبطان والعيش بصفتها الكلام الموحى هي التي تقدم التبرير أكثر.هناك فئتان اجتماعيتان وقانونيتان

---

[1] القاضي عبد الجبار،المغني في أبواب التوحيد والعدل،ص49.

[2] محمد أركون القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،ص64/63.

[3] إنّ الدراسة التي تكتفي بالظاهر من القول لا يمكن أن تكون لها فاعلية تحليلية.لأنّ الحقائق غالبا ما تكون مركبة تركيبا جدليا كما سبق وأن بينا.وفي هذا الإشكال أورد أبو حيان التوحيدي -قول سعيد السيرافي في مناظرته لمتى ابن يونس- في كتاب الامتاع والمؤانسة ما نصه: «إنّ صحيح الكلام من سقيمه يعرف بالنظم المألوف والإعراب المعروف إذا كنا نتكلم بالعربية،وفاسد المعنى من صالحه يعرف بالعقل إذا كنا نبحث بالعقل،وهبك عرفت الراجح من الناقص من طريق الوزن،فمن لك بمعرفة الموزون أيما هو حديد أو ذهب أو أشبه أو رصاص؟فأراك بعد معرفة الوزن فقيرا إلى معرفة جوهر الموزون وإلى معرفة قيمته وسائر صفاته التي يطول عدها.»ينظر أبو حيان التوحيدي ،الإمتاع والمؤانسة،تحق،أحمد جاد،دار الغد الجديد،القاهرة،ط1،2009،ص88.ويقول إمبرتو إيكو:« عندما يوصع نص في الزجاجة-وهذا لا يحدث فقط مع الشعر أو السرد ولكن أيضا مع نقد العقل الخالص أعني،عندما يتم إنتاج نص لا لأجل مُخَاطب مفرد بل لأجل جمهور من القراء-فإنّ المؤلف يعرف أنّه-أو أنّها-سيؤول لا بحسب مقاصده-مقاصدها-ولكن بحسب استراتيجية معقدة من التفاعلات التي تتضمن أيضا القراء،بالإضافة إلى قدراتهم اللغوية كخزانة اجتماعية،ولا أقصد بالخزانة الاجتماعية اللغة المعطاة كمجموعة من القواعد الأجرومية فقط،ولكن أيضا مجمل الموسوعة التي حققتها أداءات هذه اللغة. »ينظر أمبرتو إيكو،التأويل والتأويل المفرط،ص86.

(المؤمنون ضد المشركين) تتراءيان خلف الأدوار المدركة على مستوى المُفْصلة النحوية أو التركيب النحوي.»[1]

في الاتجاه ذاته ميزّ أركون بين مستويين من الخطاب،الخطاب الإلهي المطلق (القرآن)،والخطاب السلطوي النسبي المتصف بصفة السماوي. « والأمر هو ، هنا ،سيان،سواء نظرنا إلى النص المعني على أنّه ذو ذاتية لغوية"إلهية" (كما رأى الحنابلة مثلا)،أم على أنّه ذو ذاتية لغوية "محمدية"(كما رأى المعتزلة).إنّ المسألة،ضمن هذا الاعتبار،تفصح عن نفسها من حيث هي مسألة نص انفتح عن نفسه وتموضع بلغة البشر(العرب)»[2]

إنّ ما يقترحه أركون ضمن هذه الجدلية، هو الفصل بين المعنى المعطى ،والمعنى الممكن، والتمييز بين الرهان الديني،والرهان السلطوي السياسي المركزي. «ولكن هنا،كما في أي مكان آخر من الخطاب القرآني،فإنّ الرهان الديني هو الذي يشتغل أو يمارس دوره بصفته **ديكتاتورية النهاية** أو **الغاية النهائية التي لا غاية بعدها.** (...) ولكن سرعان ما انتقلنا من دكتاتورية **الغاية النهائية التي لا غاية بعدها** إلى **ديكتا تورية الغاية السياسية** في ظل الخلفاء،والأئمة،والسلاطين،والأمراء،ثم اليوم القادة"الرؤساء".»[3]

ومهما يكن من أمر ،ومهما حصل من شد وجدب حول أوجه التقاطع والتكامل بين المُرسِل والمتلقي.فإنّ الربط بين الأركان التواصلية ضرورة حتمية [4].وأكّد محمد مشبال مذهبنا في قوله: « يلتقي الإيتوس باللوجوس والباطوس في أنّها

---

[1] المرجع السابق، ص 64.

[2] الطيب التيزيني،النص القرآني أمام إشكالية البنية،ص289.

[3] محمد أركون ،القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،ص64.

[4] إنّ المقاصد لا تتحدد بتأويل الفهم وإنّما يتحدد بتأويل التفاهم وهذا مذهب هايدغر حين يقول: «هكذا تصبح قدرة الفهم عبارة عن عزم أساسي،بواسطته يحيا الإنسان مع الآخر ويتواصل معه،يتحقق هذا العزم أولا في اللغة ووحدة الحوار.ومن وجهة النظر هذه لا تحتمل عالمية فن التأويل أي نزاع... »ينظر غادامير، فلسفة التأويل،تر محمد شوقي الزين،منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط 3 ،2006،ص173وما بعدها.

جميعها نتيجة لاستخدام اللغة في سياق تواصلي معين.إنّها بنيات لغوية وخطابية وأسلوبية تروم تحقيق تواصل ناجع.»[1]

وقوفا عند حد الفهم،والبحث عن الحقيقة ، يبيّن أركون العلاقة بين الواقع الاجتماعي السياسي و الغائية الدينية ،بالبحث في البنية اللغوية المعجمية الواردة في سورة التوبة.ولكن ماذا يمكن أن تقدمه هذه الدراسة؟.هذا ما نسعى للكشف عنه في قراءة الفكر العملي الأركوني. ذلك أنّه يؤكد على « توضيح المضامين الحقيقية للمفردات أو للمعجم اللغوي المستخدم فيها.وهي مفردات تنتظم على هيئة حلقات معنوية تدور حول المفهوم المركزي ل"التوبة" ،إليكم على سبيل الإشارة جردة مختصرة لهذه المفردات وهي جردة تعطينا فكرة عمّا أدعوه بالحلقات أو التمركزات المعنوية.

1/مؤمنون/كافرون،فاسقون ،قوم لا يعلمون.(...).»[2]

إنّ هذا الإجراء ،الذي عمد إليه أركون، مقتبس من نظرية قريماص السيميائية،حين ربط بين اللغة والثقافة. « لا يمكن أن تقتصر دراسة الأهواء على العموميات والنّومات الدلالية والتّركيبية التي تشكلها،ذلك أنّ وجودها الخطابي رهين باستعمالها،الجماعي أو الفردي؛ويعد اللسان الطبيعي في هذا المجال شاهدا على ما احتفظ به تاريخ ثقافة ما باعتباره هوى من بين كل التّأليفات الكيفية الممكنة.وبناء عليه،فإنّ مساءلتنا للقاموس ،الذي نعتبره هنا خطابا حول الطريقة التي تستعمل من خلالها ثقافة ما، هي البداية الأولى في عملية تجميع المعلومات حول الطريقة الخاصة التي تشتغل من خلاله الأهواء.»[3]

---

[1] محمد مشبال،في بلاغة الحجاج،نحو مقاربة بلاغية حجاجية لتحليل الخطابات،دار كنوز المعرفة،ط1،2017،ص178.
[2] محمد أركون ،القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،ص65.
[3] ألجرداس.ج.غريماس،جاك فونتيني،سيميائيات الأهواءمن حالات الأشياء إلى حالات النفس،تر سعيد بن كراد،ص159.

ولئن تقرر عن هذه المنطلقات، أنّ المعطيات الاجتماعية والنفسية ذات أثر بيّن في تشكيل عملية الإرسال للنص الإنسي ،فإنّ هذا محال في حق الله تعالى [1].كما أنّ النتائج المتوصل إليها من خلال هذه المقاربة ،هي نفسها النتائج التي رآها أركون زائفة،ولكنه قدّمها في أثواب جديدة.يقول ابن عاشور: « افتتحت السورة بتحديد مدة العهود التي بين- النبي صلى الله عليه وسلم- وبين المشركين،وما يتبع ذلك من حالة حرب وأمن وفي خلال مدة الحرب مدة تمكينهم من تلقي دعوة الدين وسماع القرآن.

وأتبع بأحكام الوفاء والنكث وموالاتهم.

ومنع المشركين من دخول المسجد الحرام وحضور الحج ... إلخ.»[2]

نبقى دائما في المجال العملي التحليلي الأركوني، لكن الانتقال هذه المرة إلى القراءة المعجمية والتفريق بينها وبين القراءة الدلالية السياقية.وبهذا فهو يفرق بين النص كفعل وككلام ،وبين اللغة بما أنّها مجموعة من الأصوات والرموز المتفق عليها. « من المعروف أنّ من ضروب الحد التي أخذت بها الممارسة التراثية ضربين أساسيين: أحدهما **التمييز**، ومقتضاه أن يعين للمحدود من الأوصاف ما يكفي لفصله عن غيره،من غير ما حاجة إلى طلب الأوصاف التي تعرف بها حقيقته في ذاتها؛والثاني، **التضاد**، ومقتضاه أن يقابل بين المحدود وضده، وأن يثبت له من الأوصاف ما هو منفي عن ضده والعكس بالعكس، من غير ما حاجة إلى طلب الأوصاف التي تعرف بها مطابقته لذاته.»[3]

---

[1] قال أبو حامد الغزالي في مقالته إلجام العوام« يجب الإيمان بالله والتصديق برسالته ،فالإيما ن والتصديق وهو أنّه يعلم قطعا أنّ هذه الألفاظ أريد بها معنى يليق بجلال الله وعظمته،وأنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم صادق في وصف الله تعالى به.»ينظر أبو حامد الغزالي ،إلجام العوام عن علم الكلام،ص45.وما بعدها

[2] ينظر ابن عاشور،التحرير والتنوير،ج10،ص99 وما بعدها.

[3] طه عبد الرحمان،تحديد المنهج في تقويم التراث،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء،المغرب،ط2،ص 273.

وهكذا،فالبنية التركيبة للقرآن الكريم وفق النموذج السيميائي محكومة بنسقين اثنين، النسق المنطقي والذي يتكوم من العناصر التواصلية التي ذكرناها آنفا،والنسق الثاني وهو الثنائية التي تحكم هذا المثلث المنطقي.سماوي/أرضي، مؤمنون/كافرون.وأمّا النص فهو انعكاس لهذه الصورة الواقعية. وعليه فالهدف الأساس من التحليل الأركوني ليس الكشف والتحليل،وإنّما التفكيك والهدم.« إنّ هذه المتضادات تدخل في الجدلية الأكثر عمومية والهادفة إلى تشكيل الذات بالمعنى القوي للكلمة(ويقابل ذلك أو يعادله ذلك التضامن العاملي بين أنا–أنت–أنتم).كما وتؤدي إلى تشكيل الآخر بالمعنى القوي أو المطلق للكلمة(أي:هم)،وهذه الجدلية هي في البداية اجتماعية – سياسية،ولكنها سرعان ما تتحول إلى تركيبة سيميائية ومعنوية ذات قدرة كبيرة على التصعيد والتسامي والتقديس والتجذير الأنطولوجي.»[1]

وما يهمنا من هذا التمييز،أنّ كل بحث في الموجودات ،هو بحث في معنى هذه الموجودات[2].ومن العبث أن يتساءل الإنسان العاقل عن المسائل المعلومة بالضرورة،والتي يتفق فيها العام والخاص. « مهما اختلفت التأويلات باختلاف الأديان والأجناس والأمم والجماعات والأفراد فإنّ أصل نشأته و سيرورته وإجرائه يرجع إلى مقولتين؛أولاهما غرابة المعنى عن القيم السائدة،القيم الثقافية والسياسية والفكرية،وثانيتهما بث قيم جديدة بتأويل جديد؛أي إرجاع الغرابة إلى الألفة،ودس الغرابة في الألفة»[3]

---

[1] محمد أركون ،القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،ص66.

[2] تنحصر التأويلت قديما وحديثا في العناصر التواصلية الثلاث التي بينها أرسطو في كتاب الخطابة،وهي الإيتوس،والباتوس،واللوغوس،وكل الاتجاهات السيميائية واللسانية انبنت على هذه المحددات يقول أرسطو: «فأما التصديقات التيصديقات التي نحتال لها بالكلام فإنها أنواع ثلاثة:فمنها ما يكون بكيفية المتكلم وسمته،ومنها ما يكون بتهيئة للسامع واستدراجه نحو الأمر؛ومنها ما يكون بالكلام نفسه قبل التثبيت. »ينظر أرسطو،الخطابة،تر عبد الرحمان بدوي،دار القلم،بيروت ،لبنان،ط1،1979،ص10.

[3] محمد مفتاح،التلقي والتأويل،المركز الثقافي العربي،بيروت،ط1،1994،ص218.

والغريب في الاتجاه الغريماضي،والذي يتبناه أركون أنّه لا زال يؤمن بأولية اللوغوس،ومقولولة بوفون أنّ الأسلوب هو الشخص ذاته،وفي هذا الصدد يقول موريس برونشو:« أمّا الأسلوب فقد يكون هو الجانب المظلم،إنّه مقترن بأسرار الدم والغرائز،العمق الشديد وكثافة الصورة،لغة الوجدانية حيث تتكلم اختبارات أجسادنا ورغباتنا،هو زمننا السري المغلق عنا نحن أنفسنا،فكما أنّ الكاتب لا يختار لغته فهو كذلك لا يختار أسلوبه،الذي هو ضرورية المزاج،فهو غضب داخلي،هو عاصفة أو انقباض،هو بطء أو سرعة يضفي على لغته نبرة فريدة كذلك السمت الذي يظهر على وجهه والذي يمكن من التعرف عليه.»[1]

وإنّه لمن المجحف أن نحصر الإحاطة بالأسلوب(النص)، في المتكلم (المُرْسِل)،لأنّ النص في حقيقته عملية تواصلية تخاطبية علائقية. لذلك ثار غادامير على المنهج ووجه سهام النقد للتفكير الذاتي. « في المنهج تمسك الذات الباحثة بالزمام وتقوم بالقيادة والتحكم والتلاعب .أمّا الجدل فيترك الموضوع الذي يقابله يلقي أسئلته الخاصة التي تتعين الإجابة عنها.لم يعد الموقف التأويلي هو موقف سائل وموضوع يتوجب فيه على السائل أن يشيد "مناهج" تكفل له أن يوقع الموضوع في قبضة فهمه،بل أصبح السائل،على العكس،يجد نفسه الطرف الذي يجري استجوابه:يستجوبه الموضوع Sache ويلقي عليه أسئلته.»[2]

يمكن القول بناء على ما تقدم،إنّ النص أو ما عبّر عليه أركون ب(البنية العاملية) ليس سوى جزء من النسق المقامي. « أمّا فيما يخص الدور الفعلياتي (للموضوع)أو (المواضيع) فهناك اتفاق عام على أنّ وظيفتها هي إتاحة الوصول إلى ما يُمثِّلُ،بمصطلحاتنا ،معلومات سياقية لها وظيفة حاسمة في عملية الفهم والاستيعاب.ولذلك فإنّ (مواضيع الخطاب) الأنموذجية المأثورة هي العناوين

---

[1] موريس برونشو،أسئلة الكتابة،تر عبد السلام بنعبد العالي،ونعيمة بنعبد العالي،دار توبقال للنشر،ط1،2004،ص39.
[2] عادل مصطفى،فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا،رؤية للنشر والتوزيع،القاهرة،ط1،2007،ص280.

والتعليقات أو الشروح على الصُّوَر picture caption التي يتحدد دورها بتسهيل الوصول إلى المعلومات الموسوعية التي لها وظيفة حاسمة في فهم النصوص أو الصُّوَر المرافقة لها.»[1]

هكذا،فإنّ عملية الفهم وفق العلاقة القائمة بين الدوال والمدلولات،والتي لا يمكن تحقيقها إلاّ من خلال السياق والإحالات الدالة عليها، تقلص من بؤرة الاتساع اللانهائي للتأويلات. « والتأويل في كلام المتأخرين من الفقهاء والمتكلمين؛هو حرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدلالة توجب ذلك.وهذا هو التأويل الذي تنازع فيه في كثير من الأمور الخبرية والطلبية.فالتأويل الصحيح منه: الذي يوافق ما دلت عليه نصوص الكتاب والسنة،وما خالف ذلك فهو التأويل الفاسد.»[2]

إنّ تسليم أركون بالمنجز السيميائي جعله مركزا على البنية النصية الدراماتيكية. التي تقتضي وجود الذات(البطل)، والذات المضادة (الخائن)،ويقتضي هذا الوجود إعادة توزيع الفهم .وهذا ما أشار إليه بتعديل المخطط البياني الدال على العناصر الفاعلة في النص،وحينها لم يذكر فئة المنافقين،وعليه فإنّ هذا التعديل يقتضي إعادة ترتيب البنية العاملية [3].« إنّه يتعين علينا أن ندقق بشكل أكثر(أو نعدّل قليلا) من المخطط البياني الموضح سابقا.فالذات الكبرى التي كانت في طور الانبثاق والتشكُّل والتي كانت حريصة،لأول وهلة، على أن تضمن أمانها الاجتماعي والسياسي،كانت لا تزال تضم بين أعضائها أشخاصا غير

---

[1] دان سبيربر ديدري ويلسون،نظرية الصلة أو المناسبة في التواصل والإدراك،تر هشام إبراهيم عبد الله الخليفة،دار الكتاب الجديدة المتحدة،بيروت،لبنان،ط1،2016،ص 369

[2] ينظر،أبو حامد الغزالي،قانون التأويل،ص7.

[3] أورد فخر الرازي في تفسير هذه الآيات :« قوله تعالى ﴿كيف﴾ استفهام بمعنى الإنكار تقول:كيف يسبقني مثلك،أي لا ينبغي أن يسبقني وفي الآية محذوف وتقديره: كيف يكون للمشركين عهد مع إضمار الغدر فيما وقع من العهد إلا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام(...)،واعلم أنّ ظاهر الآية وإن كان يوهم ما ذكره إلا أنّ المقصود ما بيناه.والثاني:قوله(ولم يتخذوا من دون الله ولا رسوله ولا المؤمنين وليجة)والمقصود من ذكر هذا الشرط أنّ المجاهد قد يجاهد ولا يكون مخلصا بل يكون منافقا،باطنه خلاف ظاهره،وهو الذي يتخذ الوليجة من دون الله ورسوله والمؤمنين،فبين تعالى أنّه لا يتركهم إلا إذا أتوا بالجهاد مع الإخلاص خاليا من النفاق والرياء والتودد إلى الكفار وإبطال ما يخالف طريقة الدين» ينظر فخر الرازي ،التفسير الكبير،ج15،ص238 ،وج16،ص7.

موثوقين.وهم الذين دعاهم القرآن بالمنافقين والفاسقين.واتهمهم بأنّهم يزرعون الفتنة،ويشعرون سرا بالفرح عندما يتعرض البطل المحوَّل أو المُغيِّر(أي الرسول) إلى بعض النكسات أو الهزائم.»[1]

يخرج أركون من قراءة الآية الخامسة إلى الآيات التي تليها دون سابق إنذار،وهي الآيات التي يقول فيها الله تعالى: ﴿ **كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِندَ ٱللَّهِ وَعِندَ رَسُولِهِۦٓ ۚ إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۖ فَمَا ٱسْتَقَٰمُوا۟ لَكُمْ فَٱسْتَقِيمُوا۟ لَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ(7) كَيْفَ وَإِن يَظْهَرُوا۟ عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا۟ فِيكُمْ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً ۚ يُرْضُونَكُم بِأَفْوَٰهِهِمْ وَتَأْبَىٰ قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَٰسِقُونَ(8)**﴾.[2]

بعد كل هذا التفكيك الجزئي،يبدأ أركون في عملية القراءة الكلية لسورة التوبة فيقول:«هكذا نستطيع الآن أن نلمح القيمة المزدوجة **للتوبة** . ففي السيرورة الاجتماعية التاريخية التي تحيل إليها في **الأصل**.نلاحظ أنّها تتمثل أساسا في الاستسلام من دون شروط،أقصد: استسلام المعارضين.أو قل إنّها تعني في أحسن الظروف عقد « سلام الشجعان» الذي يتيح لمعارضي الأمس أن يصبحوا مناضلين متحمسين من أجل الانتصار المطلق للذات الكبرى والمثالية .»[3]

إنّ المحور الأساس لسورة التوبة هو القتال وبيان حال المنافقين،والتقصي التاريخي يبيّن أنّ الناس قبل معركة بدر كانوا قسمين: مؤمنين أو كافرين.وبعدما انتصر المسلمون في معركة بدر ،ظهرت فئة المنافقين [4].ويعبّر في السيميائيات البروبية عن هذه الحالة بالتحويل.«حاول بروب أن يموضع نموذجه السردي على

---

[1] محمد أركون،القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،ص66.

[2] سورة التوبة، الآية 8/7.

[3] محمد أركون القرآن من التفسير الموروث،إلى تحليل الخطاب الديني،ص67.

[4] قال ابن عاشور: « وكان ابن عبّاس يدعوها "الفاضحة":قال ما زال ينزل فيها "ومنهم-ومنهم"حتّى ظننا أنّه لا يبقى أحد إلاّ ذُكِر فيها.وأحسب أنّ ما تحكيه من أحوال المنافقين يعرف به المتّصفون بها أنّهم المراد،فعرف المؤمنون كثيرا من أولئك مثل قوله تعالى"ومنهم من يقول ائذن لي ولا تفتنّي" فقد قالها بعضهم وسمعت منهم،وقوله"وسيحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم"(...).وهذه السورة آخر السور نزولا عند الجميع،نزلت بعد سورة الفتح،في قول جابر بن يزيدفهي السورة الرابعة عشر بعد المئةفي عداد نزول سور القرآن... »ينظرابن عاشور،التحرير والتنوير،ج 10،ص96وما بعدها.وينظر السيوطي،أسباب النزول،مؤسسة الكتب الثقافية،بيروت،لبنان،ط1،2002،ص 132وما بعدها.

البعد التاريخي رغبة منه في التعرف على التحويلات التي تصيبه أثناء تطوره،علاوة على طابع ثابتات التطور التاريخي القابل للاعتراض الذي اقترحه لهذا الغرض(العجيب متقدم على العقلي ،البطولي على السحري،الملتحم على المتنافر)...فإنّ التحويلات التي وصفها ف.بروب محلية(فهي لا تمس إلا قسما من المعادلات المناسبة للمقطوعة الفرعية ل"الوظيفة") معزولة(التحويل الذي ينشأ في موضع من النص لا يمس الوضعيات النظمية الأخرى) وسطحية(المتموضعة على مستوى البدائل السطحية).»[1]

رأى أركون أنّ سورة التوبة تؤسس للدولة الدينية السياسية،ويحاول أن يربط بين العقيدة والاقتصاد حينما ذكر شروط الانخراط ،أو كما قال « وعلامات الاستسلام تتجلى أولا في ممارسة الشخص للصلاة والزكاة الشرعية(أي الصدقة).وهما عملان يقدمهما القرآن على أساس أنّهما محض دينيين .ولكن لا يغيب عن أنظارنا أنّهما يقدمان وظيفة حاسمة من حيث الدمج الاجتماعي والسياسي للفرد.»[2]

إنّ هذا التفريع عن الأصل يعدّ عملية توسيع في البنية السيميائية، وهي عملية الانتقال من الملفوظ إلى الفعل باعتباره سلوكا .وعليه فبناء النموذج السيميائي في سورة التوبة يتحدد في شكلين اثنين. الشكل الأول يتم فيه الكشف عن التمفصلات الكيفية الذرية، والشكل الثاني تأخذ فيه التمفصلات الذرية –المنعكسة عن الذات– شكلا اجتماعيا .وهو ما عبّر عليه غريماص بالمآل [3]. «فكل شيء منظم بشكل سابق على وجهه المرئي في مستوى سابق لا تعمل النسخ المتحققة إلا من أجل

---

[1] رشيد بن مالك،قاموس مصطلحات التحليل السيميائي،ص242.

[2] محمد أركون القرآن من التفسير الموروث،إلى تحليل الخطاب الديني،ص67

[3] الذهن ينطلق من عناصر بسيطة في أفق بناء موضوعات ثقافية مركبة،ويسلك في ذلك سبيلا تتخللها معوقات واختيارات تُبنى ضمنها هذه الموضوعات ووفقها يتم تلقيها.وتتحدد هذه الرحلة من خلال ثلاثة مستويات لا يمكن إسقاط أحدها دون المساس ببنية الدلالة ونمط اشتغالها. هناك ما يسميه غريماس البنية العميقة،وهي مستوى يشير إلى مجمل العناصر الموصوفة في البنية الدلالية الأولية كما حاولنا تحديد ذلك أعلاه،أي ما يتشكل من المكونات الدلالية الأولية الدالة على الطريقة التي ينظم من خلالها الفرد أو المجتمع مضامين قيمه ويضعها بعد ذلكللتداول والاستهلاك.ينظر غريماس،وجاك فونتيني سيميائيات الأهواء،ص19.

تسريب نسخة منه هي الوجه المشخص الذي تستوعبه العين وتنتشي به أو تزدريه.يسري هذا على كل ظواهر المعنى،ما كان منها من مشمولات الفعل بكل تنويعاته،وما كان منها من حالات النفس التي يسميها المؤلفان وتسميها الثقافة أيضا **الاستسلام للإغراء والإغواء** وكل نداءات الجسد المنفلت من عقال العقل "الرصين"»[1].

إنّ الوحي يعيد تنظيم البنية الوجودية في مختلف أنساقها، على مستوى الفرد والمجتمع والدولة،وليس هو مجرد أدوات تعبدية إنّه مُركَّب متكامل.لذلك ركزت سورة التوبة على تحقيق الوحدة الاجتماعية،ولا يمكن ذلك إلا بتحقيق أركان الدين (القرآن) والرضوخ لأوامره واجتناب نواهيه.وكان ذلك كله وفق بنية لغوية محكمة[2].« إنّ العامل–الذات–المُرسِل–المُرْسل إليه الأعظم هو الذي يحدد الأدوار و المكانات،وهو الذي يقرر ما إذا كان ينبغي دمج أو رفض الأفراد والمجموعات المختلفة في الفئة الظافرة الجديدة.وهو يُقرِّر ذلك انطلاقا من تحديد مثالي **للتوبة**،حيث نرى وجهيها الديني والدنيوي كليهما.»[3]

واستخلص محمد أركون هذا التصور، من قوله تعالى:﴿ **وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۚ أُولَٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (71)** ﴾ .

قال صاحب الكشاف: « ﴿بعضهم أولياء بعض﴾ في مقابلة قوله في المنافقين﴿بعضهم من بعض﴾ ﴿سيرحمهم الله﴾ السين مفيدة وجود الرحمة لا

---

[1] ألجرداس.ج.غريماس،وجاك فونتيني،سيميائيات الأهواء من حالات الأشياء إلى حالات النفس،تر سعيد بن كراد، ص15.

[2] في هذا الصدد يقول ابن خلدون: « إنّ العرب لا يحصل لهم الملك إلاّ بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة والسبب في ذلك: أنّهم الخلق النَّوضحُش الذي فيهم أصعب الأمم انقيادا بعضهم لبعض للغِلظة والأنَفَة ،وبعد الهمَّة والمنافسة في الرِّئاسة؛فقلما تجتمع أهواؤهم.فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم(...)فإذا كان فيهم النبيُّ أو الوَلِيُّ الذي يبعثهم على القيام بأمر الله،ويذهب عنهم مذمومات الأخلاق،ويأخذهم بمحمودها،ويؤلف كلمتهم لإضهار الحقَّ تمَّ اجتماعهم. »ينظر ابن خلدون،المقدمة،تحق،عبد الله محمد الدرويش،دار يعرب،دمشق، ط1، 2004ص 289.

[3] محمد أركون،القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،ص67.

محالة فهي تؤكد الوعد كما تؤكد الوعيد في قولك:سأنتقم منك يوما تعني:أنّك لا تفوتني وإن تباطأ ذلك،ونحوه:﴿سيجعل لهم الرحمان وُدًّا﴾ ﴿ولسوف يعطيك ربك فترضى﴾ ﴿سوف يؤتيهم أجورهم. ﴿عزيز﴾ غالب على كل شيء قادر عليه فهو يقدر على الثواب والعقاب ﴿حكيم﴾ واضع كلا موضعه على حسب الاستحقاق.»[1]

يصر أركون على أنّ الواقع المُعَبَّر عنه في القرآن الكريم بصفة عامة وفي سورة التوبة بصفة خاصة ، محض تصور للذات الفاعلة [2]. وفي هذا المعنى قال فونتاني:«إنّ النقل الشعوري إذا هو فعل تبدلات علاقات القوى المؤثرة في جسد ذات الإدراك الحاسة داخل الفضاء التوتري الذي تنغمس به.إنّه يتيح للجسد الذاتي الدفاع عن كماله داخل القوى التي يشعر بها وذلك بتعديله لها بفعل طاقته الخاصة:فالجفلة والنشوة والاختلاج والخمول...إلخ.كل هذه التعابير هي تجليات لبحث الجسد الذاتي عن توازنه أو عدم توازنه وسط التوترات التي يتلقاها من محيطه.»[3]

لكن،لا بد من التسليم بأنّ « بناء نظرية علمية وافية تماما يقع خارج قدرات البشر،فإنّ من الواضح أنّ الاستيعاب الاستدلالي يقع في متناول العقل الاعتيادي.إنّ الاستيعاب اللغوي،بمنبّهاته اللغوية الموصوفة بوضوح ومعايير

---

[1] الزمخشري، تفسير الكشاف،دار المعرفة ،بيروت،لبنان،ط3،2009،ص441.

[2] ويمكن أن نربط بين هذا الحكم الذي أصدره أركون والتحول الذي أحدثه ماكس فيبر في علم الاجتماع بصفة خاصة وفي اللاهوت المسيحي بصفة عامة، يقول ماكس فيبر:«يعتمد علم الاجتماع التأويلي على منهجية فهم الفعل الاجتماعي وتأويله،مع تفسير هذا الفعل المرصود سببيا بربطه بالآثار والنتائج.ويقصد بالفعل سلوك الفرد أو الإنسان داخل المجتمع،مهما كان ذلك السلوك ظاهرا أو مضمرا،صادرا عن إرادة حرة أو كان نتاجا لأمر خارجي.ومن ثم يتخذ هذا الفعل- أثناء التواصل والتفاعل –معنى ذاتيا لدى الآخر والآخرين،ما دام هذا الفعل الاجتماعي مرتبطا بالذات المقصدية.وهنا ينتقل علم الاجتماع التأويلي من عالم الأشياء الموضوعية إلى الأفعال الإنسانية.أي انتقل من الموضوع إلى الذات،أو من الشيء إلى الإنسان .كما تجاوز المقاربة الوضعية نحو المقاربة الهرمونيطيقية التي تقوم على الفهم والتأويل الذاتي الإنساني»حسام الدين محمود فياض،نظرية الفعل الاجتماعي عندماكس فيبر،مكتبة نحو علم اجتماع تنويري،ط1،2018،ص5.

[3] جاك فونتاني،سيمياء المرئي،تر علي أسعد،دار الحوار،اللاذقية،سوريا،ط1،2003،ص17.

نجاحه الواضحة نسبيا،هو بالأخص أسهل في البحث والتحقيق من التنظير العلمي.»[1]

يرى أركون أنّ القرآن (الوحي/النص)،ذو بنية مجازية وعليه لا يجب أن نحلل الكلمات وفق المعنى المعطى الحرفي،بل يجب تأويله وصرفه عن ظاهر معناه،وعليه «إنّ المؤمنين والمؤمنات هم–أو كانو في البداية–كناية عن فئة اجتماعية محدّدة أولا من قبل العصبية التضامنية التي يدينون بها لبعضهم البعض.وكانوا يشتركون في نفس الخضوع أو الولاء للسلطة،أي للنبي.وهذه السلطة كانت قد خُلِعت عليها المشروعية من قبل سيادة عليا هي :الله.وكانوا يمتلكون معرفة واضحة عن الخير والشر لأنّهم يستطيعون أن يأمروا بالأول وينهوا عن الثاني.وكانوا مرتبطين بالله عن طريق عهد أو ميثاق .ماذا يقول هذا العهد؟إنّه يقضي بأن يقدموا الطاعة لله ورسوله مقابل حصولهم على النجاة بأرواحهم في الدار الآخرة.»[2]

يتوافق هذا التفسير الذي قدمه أركون مع نظرية الحجاج المنطقية، المؤسسة على البعد العقلاني، إذ يكتسب الموضوع صحته ومشروعيته بمدى تطابقه مع الواقع .«إنّ الحجج القائمة على بنية الواقع تستخدم الحجج شبه المنطقية للربط بين أحكام مسلم بها وأحكام يسعى الخطاب إلى تأسيسها وتثبيتها وجعلها مقبولة مسلّما بها.وذلك بجعل الأحكام المسلم بها والأحكام الغير مسلم بها عناصر تنتمي إلى كل واحد يجمع بينها،بحيث لا يمكن التسليم بأحدها دون التسليم بالآخر ومن هنا جاء وصفها بأنّها حججا اتصالية أو قائمة على الاتصال.»[3]

---

[1] دان سبيربر وديدري ولسون،نظرية الصلة أو المناسبة في التواصل والإدراك،تر،هشام إبراهيم عبد الله الخليفة،الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان،ط1،2016، ص126.

[2] محمد أركون،القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،ص68.

[3] عبد الله صولة،في نظرية الحجاج،دراسات تطبيقية،ميسكيلياني للنشر،تونس،ط1،2011،ص49.

وإذا كانت الحجج المنطقية الاتصالية تعد مقدمات أولى للبرهنة على مشروعية الموضوع وصحته ، فإنّه من غير المعقول أن تكون البرهنة خارج المجال النصي.لذلك اختلف علماء اللغة من لسانيين ونحويين وبلاغيين في طريقة تحديد المعنى وفي طرق الاستدلال .وليس من شك أنّ البيان هو معرفة إيراد المعنى في طرق مختلفة. وعليه قسَّم العرب الكلام إلى حقيقة ومجاز.وتعد الكناية من أضرب المجاز وهي: «ترك التصريح بذكر الشيء إلى ذكر ما يلزمه،لينتقل من المذكور إلى المتروك،كما تقول:فلان طويل النجاد،لينتقل منه إلى ما هو ملزومه، وهو طول القامة،وكما تقول: فلانة نؤوم الضحى، لينتقل منه إلى ما هو ملزومه، وهو كونها مخدومة،غير محتاجة إلى السعي بنفسها في إصلاح المهمات (...)،وسمي هذا النوع كناية لما فيه من اخفاء وجه التّصريح،ودلالة : **ك ،ن ،ي** ،كيفما تركبت دارت مع تأدية معنى الخفاء،...»[1]

وبناء عليه، فمعنى المجاز عند العرب هي الطرق التي يسلكها النص(الخطاب)في تعبيراته.ووصف اللفظ بأنّه حقيقة أو مجاز ،تحديدا لدلالته في الكلام،لا من حيث جنسه، وتاريخه في الوضع والاستعمال والتطورات التي طرأت عليه. يقول عبد القاهر الجرجاني: « وإنّما اشترطت هذا كلّه،لأنّ وصف اللفظة بأنّها حقيقة أو مجاز،حكم فيها من حيث إنّ لها دلالة على الجملة،لا من حيث هي عربية أو فارسية،أو سابقة في الوضع،أو محدثة مولّدة،فمن حق الحد أن يكون بحيث يجري في جميع الألفاظ الدالة. ونظير هذا نظير أن تصنع حدا للاسم والصفة في أنّك تضعه بحيث لو اعتبرت به لغة غير لغة العرب، وجدته يجري فيها جريانه في العربية ؛لأنّك تحدُّ من جهة لا اختصاص لها بلغة دون لغة.[2]

---

[1] ينظر السكاكي ،مفتاح العلوم،ضبط،نعيم زرزور،دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2،1987،ص402 وما بعدها.
[2] عبد القاهر الجرجاني،أسرار البلاغة،مؤسسة الرسالة ناشرون،دمشق،سوريا،ط1،2007،ص250.

يبدوا جليا أنّ أركون لم يستطع تجاوز القراءة الخطية،وفي فعل القراءة هذه نجده ابتعد عن ربط الكلمات والتراكيب بالسياق الواردة فيها،كما رأينا،فهو في كل مرة ينحو للتقصي التاريخي .وكأنما السياق والإحالات لا دور لهما في تحديد المعنى،وربما ذلك راجع لقيمة النص الإعجازية ،أوليس هو الذي تحدى به الجان والعرب الفصحاء ؟.[1]

صنّف أركون سورة التوبة سيميائيا في بابين.باب الديني،وباب السياسي الاجتماعي.أمّا وجهها الديني فمجموعة من التخيلات والصور المفارقة للواقع الصحراوي البدوي العربي.يقول « إنّ الوجه الديني **للتوبة** عبارة عن مجموعة الصور والتصورات التي تشكل أو تنظم مخيالا كونيا أو عالميا.فهناك أنهار تجري ،ومنازل رائعة وسط حدائق أو جنات يستحيل علينا أن نحدد موقعها أو أن نموضعها في زماننا ومكاننا المحسوسين. ورضى الله الذي يوعدون به أيضا لا يتجسد عمليا إلاّ ضمن مقياس أنّه يحظى بوساطة رضا النبي والجماعة بأسرها ».[2]

قابل أركون هنا بين النص والعقل، ولا يمكن أن نتبّن هذه الحقيقة إلاّ بالعودة للكيفية التي يشتغل بها العقل ذاته.بمعنى أنّ العقل محدود بالعالم المادي.إذا؛هو محدد بالزمان والمكان ولربما يُقرَّب لنا قول كانط المعنى. «... وما يتناسب مع الإحساس في الظاهرة أسميه مادتها،أمّا ما يُمَكِّن متنوع الظاهرة من أن يُنَسَّقَ بموجب علاقات معينة،فأسميه صورة الظاهرة.وحيث إنّ ما يُمَكِّن كل الإحساسات

---

[1] بينّ الشافعي في كتاب الرسالة وجوه الدلالة ودرجات تجليها في الخطاب فقال: « والبيان اسم جامع لمعاني مجتمعة الأصول متشعبة الفروع: فأقل ما في تلك المعاني المجتمعة التشعبة :أنّها بيان لمن خُوطب بها ممن نزل القرآن بلسانه،متقاربة الاستواء عنده،وإن كان بعضها أشد تأكيد بيان من بعض.ومختلفة عند من يجهل لسان العرب.قال الشافعي:فجماع ما أبان الله لخلقه في كتابه ،مما تعبّدهم به ،لما مضى من حكمه جلّ ثناؤه-من وجوه.فمنها ما أبانه لخلقه نصا.مثل جمل فرائضه،في أنّ عليهم صلاة وزكاة وحجا وصوما.وأنّه حرّم الفواحش ما ظهر منها وما بطن(...) »ينظر الشافعي الرسالة،تحق،أحمد محمد شاكر،دط،دت،ج 1،ص21وما بعدها.وينقسم اللفظ باعتبار ظهور دلالته إلى أربعة أقسام«النص: وهو اللفظ الذي ظهرت دلالته على المعنى الذي سبق له مع احتمال التخصيص إن كان عاما أو التأويل إن كان خاصا.والظاهر:وهو اللفظ الذي ظهرت دلالته على المعنى الذي لم يسبق له واحتمل غيره احتمالا مرجوحا.والمفسر:وهو اللفظ الذي ظهرت دلالته على معناه الوضعي مع احتمال النسخ وحده.والمحكم: وهو اللفظ الذي ظهرت دلالته على معناه الوضعي بدون احتمال شيء. »ينظر،محمد الخضري بك،أصول الفقه،المكتبة التجارية الكبرى،مصر،ط6،1969، ص129.

[2] محمد أركون القرآن من التفسير الموروث،إلى تحليل الخطاب الديني،ص68.

من أن تُنَسَّقَ وتتخذ صورة معينة، لا يمكن أن يكون هو الآخر إحساسا.وحيث أنّه لا تعطى لنا مادة أي ظاهرة إلاّ بعديا،فإنّه يجب أن تكون صورتها قائمة قبليا في الذهن ومهيأة لها جميعا،ويجب أن يكون من الممكن بالتالي،النظر إليها بمعزل عن كل إحساس.»[1]

انطلاقا من مركزية اللوغوس،يتخلَّص الإنسان من فكرة الله[2]،ويتحول الصراع بين الطبيعة والإنسان،فيمتزج المطلق بالنسبي ويصبح الكون مكتف بذاته.ومن هذا التصور نشأت فكرة العلاقة النفسية بين الدال والمدلول.ومن هذه المنطلقات نشأت نظرية (الوعي الذاتي) [3].يعبّر فونتاني عن هذه التجربة قائلا: « ومن جهة نظر سيميائية، فإنّ المسار الإبستيمولوجي، منذ تعديلات الفضاء التوتري الأولى حتى التصنيف،هو إظهار لتجربة إدراك حسي نموذجي من المفترض أن تتخذ عموما الصورة الآتية:ينغمس جسد الذات الحاسة في فضاء من "القوى المتضادة"[تبعثر/التحام].ومن خلال القصد التوتري الأولي الذي ترسمه الذات في محيطها،فإنّها تشير إلى معطياته الزمانية والمكانية وتحدد فيه آفاق ظهور/اختفاء وترسم فيه الائتمان .»[4]

كما يمكن أن نتبيّن هذه الخلفية المعرفية في قول ميشال فوكو. «...كان هذا التاريخ في ثوبه التقليدي،يهدف إلى إثبات العلاقات (علاقات العلية أو التحديد

---

[1] إيمانويل كانط ،نقد العقل المحظ،تر موسى وهبة،مركز الإنماء القومي،بيروت ،لبنان،دط،دت،ص59.

[2] لعل أول من صرّح بموت الإله هو فريديريك نيتشه،ثم تبعه علماء اللغة البنويين فجاءت فكرة موت المؤلف ومعنى ذلك أنّ الفكر يحل في اللغة،أي لا وجود للغة خارج الفكر ولا وجود للفكر خارج اللغة.وعن هذا الواقع أصبحت اللغة إلاها جديدا. قال نتشه :«... وعندما انفرد زارا قال في نفسه:إنّه لأمر جد مستغرب،ألمَّا يسمع هذا الشيخ في غابه أنّ الإله قد مات (...).لقد أتيتكم بنبأ الإنسان المتفوق .إنّه من الأرض كالمعنى من المبنى،فلتتجه إرادتكم إلى جعل الإنسان المتفوق معنى لهذه الأرض وروحا لها»ينظرنتشه،هكذا تكلم زارادشت،تر فليكس فارس،مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة،القاهرة،ط1،2014،ص41.

[3] هذه النقطة تبرز لنا طابع الاستنباط الذي سار عليه هيغل ،وهو نفسه الذي سلكه فلاسفة اليونان الطبيعيين لا سيما أرسطو:« كانت الصور الثلاث السابقة وهي :الوعي الحسي،الإدراك الحسي،الفهم،تمثل مرحلة واحدة من مراحل الوعي المباشر.وهي مرحلة تتسم بطابع المباشرة والاستقلال الظاهري،وهي دائما خضائض الخطوة الأولى في المثلث الجدلي،فهي تنظر إلى الموضوع على أنّه مستقل عن الذات،أو على أنّه وجود غريب عن الذات،ومن هنا فقد ظهر الموضوع بادئ ذي بدء على أنّه وحدة معزولة عن وحدات الحس،ثم على أنّه مجموعة من الكليات الحسية،وأخيرا على أنّه الكلي الخالص في صورة مملكة القوانين،فالوعي قد أدرك أخيرا أنّ حقيقة العالم الحسي هي كليات ما فوق الحس،وهو الآن يتبع خطوة أبعد ويدرك أنّ عالم الكليات هذا ليس شيئا آخر غير نفسه أو ذاته الخاصة ،وأنّه في وعيه للعالم الخارجي لا يعي في الحقيقة سوى ذاته،وهذه المرحلة الجديدة هي مرحلة الوعي الذاتي»ينظر،إمام عبد الفتاح إمام،المنهج الجدلي عند هيجل،دار المعارف،القاهرة ،ط2،ص164وما بعدها.

[4] جاك فونتاني،سيمياء المرئي،ص25.

الدائري،أو الصراع،أو التعبير)التي تربط وقائعا وأحداثا في الزمان:فلسفة الوقائع معطاة،ولا يبقى إلا تحديد العلاقة التي لكل عنصر منها بالعناصر المجاورة له.أمّا اليوم،فإنّ المشكل أصبح يتعلق بتكوين السلاسل وتحديد عناصر كل منها،وتعيين حدودها،وإبراز نوع العلاقات التي تميزها،وصياغة قانونها(...)،ومن ثمة أخيرا كانت إمكانية إظهار سلاسل ذات سمات واسعة،مكونة من أحداث نادرة أو أحداث متكررة.»[1]

هكذا يتجاوز أركون الوجه الديني (للتوبة)،لا بل الوجه الديني(للوحي).ويجمل الوجود في الإنسان والطبيعة،أمّا الوحي الإلهي فليس سوى مجموعة من التصورات،ولكن ما نوع التصور الذي يقصده ؟هل هو التصور بمفهوم أرسطو أو التصور بمفهوم فرويد؟ إذا؛إن كل احتمالات التأويل واردة ولكن نجد المعنى الأقرب ما يقدمه علم النفس التحليلي.قال يونغ: «إنّ تحويل الليبيدو إلى رموز لم يزل يجري منذ فجر الحضارة،وإنّه ليرجع إلى شيء عميق جدا من أصل الطبيعة البشرية.لقد أفلحنا،على مجرى الزمان،في اقتطاع جزء معيّن من الطاقة وصرفناه عن الانصباب في مجرى الغريزة،كما أفلحنا في تطوير إرادتنا تطويرا لم يزل أضعف مما يحلو لنا أن نعتقد،لكننا لم نزل بحاجة إلى قوة الرمز التحويلية،وهي القوة التي يسمسها يونغ بالوظيفة الإعلائية.»[2]

وهذا ليس غريبا على أركون الذي عقد العزم على مواصلة التفكيك والهدم،مهملا كل الأسس والمعايير والثوابت.وكل ذلك في سبيل إدراك البنية التكوينبة للعقل الديني في الإسلام. [3]لكن ؛ « هل ستروي دراسة بنية العقل الديني،دراسة علمية صارمة،تعطش الإنسان الأزلي إلى الماوراء؟وماذا عن مسألة

---

[1] ينظر ميشال فوكو،حفريات المعرفة،تر سالم يفوت،المركز الثقافي العربي،بيروت،لبنان،ط2،1987،ص9 وما بعدها.

[2] يونغ ،علم النفس التحليلي،تر نهاد خياطة،دار الحوار للنشر والتوزيع،سورية ،ط2،1997،ص25.

[3] إنّ هذه الأحكام التي نصدرها ليست وليدة العاطفة ولا غياب الموضوعية ،بل هي الموضوعية ذاتها .إذ كيف يمكن أن نتصور حقيقة الكلام في شكله النفسي الوهمي فقط.؟ ثم أليس من الجهل أن نستبدل عبادة الإله بعبادة اللغة كما قال بذلك هايدغر. «اللوغوس (الكلام)في الحقيقة ليس قوة يمنحها للغة مستخدم اللغة،بل قوة تمنحها له اللغة،وسيلة للرضوخ لما انكشف وظهر من خلال اللغة.»عادل مصطفى،فهم الفهم،ص219.

الكينونة،ومسألة القيمة،ومسألة الحرام والمقدّس،ومسألة التعالي ،ومسألة الحب،ومسألة العدل–أوالعدالة–ومسألة الرغبة في الخلود والبقاء الأبدي،ومسألة دين المعنى؟.»[1]

وبعد أن حسم أركون الوجه الديني للوحي ،ينتقل إلى الوجه الدنيوي. « وهكذا نلتقي بالوجه الدنيوي والعملي **للتوبة**.ونقصد به إطاعة سلطة راسخة ،أو إطاعة أحكام أخلاقية وقانونية وثقافية مقبولة من قبل أعضاء الجماعة إلى حد كبير،لا سيما وأنّهم هم منتجوها الفعليون وناشروها.والتوبة المحددة على هذا النحو كانت تمثل على مدار التاريخ الإسلامي العملية الحاسمة والممر الإجباري لكي يعيدوا دمج مسلم منحرف داخل الجماعة (أقصد داخل طائفة المسلمين).وهذا ما حصل للمفكر الحنبلي ابن عقيل الذي أُخضع للاختبار الشعائري للتوبة العلنية،وذلك لكي يتراجع عن المواقف المنحرفة التي اتُّهِم بها.»[2]

يرى أركون أنّ هذين الوجهين متلازمان،إذ لا يمكن تصور وجود ديني(الوحي) من غير وجوده الدنيوي (الاجتماعي والسياسي والثقافي)، كما لا يمكن للدنيوي أن يتشكل من غير الوجود (الديني).وبعبارة أخرى يمكن أن نقول إنّ النص استطاع أن يتجاوز نفسه ويؤسس ويفعل في غيره[3].يقول بول ريكور:« لكن ليس هذا هو كل ما في الأمر:فثالوث خطاب–أثر–كتابة لا يشكّل سوى المنصب الرافع للإشكالية الحاسمة،إشكالية انعكاس عالم أسميه عالم الأثر [الأدبي]،حيث أبصر مركز توازن السؤال الهيرمينوطيقي.كل المناقشة السابقة لن تفيد إلاّ في تحضير الانتقال من مسألة النص باتجاه مسألة العالم الذي يفتحه. وسيصادف سؤال فهم

---

[1] عبد الوهاب المسيري،العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة،ج1،ص80.

[2] محمد أركون ،القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،ص68.

[3] يفصّل بول ريكور في هذه النقطة بقوله : «الفعل الأول هو التحليل المعروف للفعل الكلامي(بالمعنى الأنجلو-أمريكي للكلمة)ولقد كان أوستن أول من لاحظ أنّ الأقوال الأدائية performatives –مثل المواعيد-تتضمن التزاما معينا من جانب المتكلم الذي يفعل ما يقوله عند قوله.فبقوله:"أعد بذلك" هو في الواقع"يعد" أي يجعل نفسه ملزما بفعل ما يقول إنّه يفعله.وقد يدمج هذا الفعل بقطب الواقعة في جدل الواقعة والمعنى.(...)،وكل هذه الأفعال فضلا عن قولها شيئا ما (وهذا هو الفعل التمريري illocutionary)،وتترتب عليها آثار من خلال القول.ينظر بول ريكورنظرية التأويل،تر سعيد الغانمي،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء ، المغرب ،ط2 ، 2006 ،ص41.

الذات الذي احتل في الهيرمينوطيقا الرومانسية مقدمة العرض،نفسه إلى النهاية،كعامل منه وليس كعامل افتتاحي،وربما أقل من مركز توازن.»[1]

وفي خضم هذا الطرح الأركوني ،يصبح النص يحيل إلى ذاته وليس إلى شيء آخر موجود في الخارج. « إذا كان المعنى عند الناطق–على حد تعبير بول غرايس– لا يقصد له أن يختزل إلى مجرد قصد نفسي.إذ لا يمكن العثور على المعنى العقلي إلاّ في الخطاب نفسه(...)،فليس لضمائر المتكلم –مثلا– معنى موضوعي في ذاتها.فـــ "أنا" ليست مفهوما.ويستحيل استبدالها بتعبير كلي من نوع " الشخص الذي يتكلم الآن" بل تقتصر وظيفتها الوحيدة على إحالة الجملة بكاملها إلى فاعل الواقعة الكلامية.»[2]

وما دام النص فضاء اجتماعي، وحركة دائمة من التحولات والتغيرات. فإنّ أي عنصر من العناصر العاملة في النص يمكن أن يتغير مكانه، وتتغير وظيفته،ويتغير الحكم عليه بناء على الهوية . وهذا الطرح يبعث على بعثرة العناصر التركيبية .وعليه رأى أركون « أنّ السيادة العليا التي تحدد وتنظم الذات الكبرى (أو الهوية)هي نفسها التي تحدد أيضا الآخر المختلف في المطلق،أي[3]« أولئك الذين لا يحرمون ما حرّم الله ورسوله» كما تقول الآية السابعة والعشرون من سورة **التوبة**.»[4]

---

[1] بول ريكور،من النص إلى الفعل،تر محمد برادة و حسان بورقية،عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية ،الاسكندرية ، ط 1،2001 ص79.

[2] بول ريكور، نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى،تر سعيد الغانمي،المركز الثقافي العربي،ط2،2006،ص40/39.

[3] بعد أن أصبح القرآن الكريم وثيقة تاريخية في معتقد أركون ،تحول لحركة اجتماعية تصحيحية ،وعليه فبنيته الرمزية(السيميائية) هي مجموعة العلاقات و التحولات الواردة فيه . وانطلاقا من مبدأ التحقق الذي اعتمده ديكارت وجب علينا أن نقارن بين ما توصّل إليه أركون وما أثبته علماء التفسير يقول الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿**قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ (29)**﴾« اعلم أنّه تعالى لمّ ذكر حكم المشركين في إظهار البراءة في عهدهم،وفي إظهار البراءة عنهم في أنفسهم وفي وجوب مقاتلتهم،وفي تبعيدهم عن المسجد الحرام ،وأورد الاشكالات التي ذكروها،وأجاب عنها بالجوابات الصحيحة ذكر بعده حكم أهل الكتاب،وهو أن يقاتلوا إلى أن يعطوا الجزية،فحينئذ يقرون على ما هم عليه بشرائط،ويكونون عند ذلك من أهل الذمة والعهد...» ينظر فخر الرازي،التفسير الكبير،ج16،ص28 وما بعدها.

[4] محمد أركون ،القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،ص69.

يشير أركون في هذه الفقرة إلى بداية توسّع الخطاب القرآني،ومنه توسع النظام الاجتماعي المؤسس على الوحي–الهوية– .فبعد أن كان الخطاب ينظّم المنتسبين للوحي فقط –المؤمنين–،أصبح ينظّم أيضا الآخر–الكافرين و المشركين–.وفي هذا الوصف للآخر ميّز بين الذين أوتوا الكتاب والمشركين.والملاحظ أنّ أركون لم يلتفت إلى هذا التفصيل وبقي مركزا على ما سماه بالدمج الاجتماعي والثقافي والسيميائي، في سورة التوبة .وهو مجموعة الشروط المفروضة من السيادة العليا على الأفراد حتّى يصبحوا مسلمين. « إنّ جميع ذرى الوجود قد أصبحت معنية بهذا الضبط التنظيمي.فهناك الطاهر/والنجس أو الرجس،وهناك المقدس/والدنيوي ،أو المسجد الحرام/ومسجد ضرار،أو أشهر حرم/عام،...»[1]

يلوّح أركون بدءً من هذه المقاربة الخلافية إلى التفريق بين المعنى المعجمي لهذه الكلمات ،ودلالاتها خارج السياق الإسلامي السني ،ودلالاتها داخل السياق الإسلامي السني والذي غالبا ما يصفه بـــ(الدوغمائي). « ولم تحدد أيّ من هذه الذرى بذاتها ولذاتها ،أي بطريقة مستقلة .فكل ذرة من هذه الذرى تفترض وجود الأخريات مع المحافظة على المراتبية الهرمية المقدسة أو التي يصعب مسُّها.وهذه الهرمية تتمثل في الله بكل صفاته ،ثمّ النبي المبلّغ أو المبشّر،أو الوسيط،أو القائد،ثمّ المسلمين المستفيدين من نعم الله والطائعين الشاكرين. وهذه هي ثلاث مستويات من التجلي،وهي تتوافق مع ثلاثة أدوار متمايزة يقوم بها العامل –الذات–المُرسَل– المُرْسَل إليه الأعظم.»[2]

أوضح غريماص العلاقة الرابطة بين العامل والممثل داخل النص السردي.فالممثل الواحد يمكن أن يظهر في أدوار متباينة،كما أنّ العامل يمكن أن يتقمص أدوار ممثلين آخرين. « وسينظر إلى العاملين التركيبيين ،الذات

---

[1] محمد أركون القرآن من التفسير الموروث إلى تفسير الخطاب الديني،ص69.
[2] المرجع نفسه،ص 69.

والموضوع ،انطلاقا من هذا التوجه الدّيناميّ المتكرّر،الأول باعتباره قوة للتّحول من موقع إلى آخر،والثاني باعتباره مجموعة من الميزات (ما يشبه قواعد اللعبة) الخاصة بكل موقع يتمّ تبنّيه تباعا.حينها يطبق التّكيّيف،الناتج عن تنويعات المآل ،في المقام الأول على "قواعد اللعبة" هاته،أو على هذه "الميزات" الخاصة بكلّ فضاء تحتله الذات،لا على الذات نفسها.»[1]

جعل أركون تعاليم الإسلام كلها مرتبطة بنفس نظام ظلال المعاني المتولدة عن سورة التوبة. وفسّر هاشم صالح [2] مفهوم ظلال المعاني بقوله . « المعاني الحافة التي تحيط بكلمة"التوبة"،أي جميع القيم المرتبطة بها،والتي كانت سورة التوبة قد فصّلتها ووضّحتها طبقا للآية التالية : « التائبون العابدون الحامدون **السابحون** الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله وبشّر المؤمنين.»[3]

يشير إبراهيم أنيس في كتابه دلالة الألفاظ أنّ المقصود بظلال المعاني هي ردود الفعل أو الاستجابات النفسية يقول: « أمّا الدلالة الهامشية فتلك الظلال التي تختلف باختلاف الأفراد،وتجاربهم وأمزجتهم وتركيب أجسامهم وما ورثوه عن آبائهم وأجدادهم.فالمتكلم ينطق باللفظة أمام السامع محاولا بهذا أن يوصل إلى ذهن السامع دلالتها (...).فهو لم يتغلغل في عقل ذلك المتكلم،ولم يكشف عن حقيقة ما يجول في ذهنه،ولم يقف على حدود دلالته وما حولها من ظلال أو هالة،وإنّما بنى فهمه وأسسه على تجاربه وفهمه الخاص لتلك اللفظة.»[4]

---

[1] ألجرداس .ج. غريماس،جاك فونتاني،سيميائيات الأهواء،ص94.

[2] إنّ تفسير هاشم صالح لظلال المعنى بهذا الشكل فيه الكثير من الغموض ،كما أنّ كتابته للآيات بطريقة عادية راجع لمعتقده والذي أخذه عن أستاذه أركون ،كما ورد خطأ في الآية في قوله**السابحون** .قال تعالى﴿: التَّائِبُونَ العَابِدُونَ الحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الآمِرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ المُنكَرِ وَالحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ ۗ وَبَشِّرِ المُؤْمِنِينَ ﴾ التوبة الآية 112.

[3] محمد أركون ،القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،ص69 الهامش.

[4] إبراهيم أنيس،دلالة الألفاظ،مكتبة الأنجلو مصرية،ط3،1976،ص107.

جعل أركون من قراءة سورة التوبة براديغم للنص كله، إذ يحيل إلى علاقة الكل بالجزء وعلاقة الجزء بالكل.وهذا ما عبّر عنه غادامير بقوله: «إنّ القاعدة التأويلية التي تعتبر أنّ الكل ينبغي أن يفهم انطلاقا من الجزء والجزء انطلاقا من الكل هي وليدة الخطابة القديمة.فقد عمل فن التأويل في العصور الحديثة على نقلها من فن الخطابة إلى فن الفهم.في كلتا الحالتين يتعلق الأمر بعلاقة دورية.الاستحضار المسبق للمعنى–الذي بفضله يدرك الكل– لا يثير فهما واضحا إلاّ إذا حددت الأجزاء–المحددة تبعا للكل– بدورها هذا الكل.»[1]

بناء عليه،يصبح مفهوم الوحي –الإسلام– مجموعة من المشاعر والعواطف الغير مؤسسة.أو هو مخيال جمعي كما وصفه أركون. وإذا كان الأمر كذلك فسيصحح لنا الوهم ويفسح المجال لظهور فكر تأويلي جديد.« إنّ وجهة النظر هذه تتخذ أهمية حاسمة كما أشرت إلى ذلك في مكان آخر.لماذا؟لأنّها هي وحدها التي تجبرنا على الربط بين مختلف أنواع المنهجيات التحليلية.وهكذا نطبّق التحليل الألسني ،والتحليل السيميائي الدلالي، والتحليل الأنتروبولوجي، والتحليل الفلسفي، **وعلى هذا النحو نحرر المجال أو نفسح المجال لولادة فكر تأويلي جديد للظاهرة الدينية،ولكن من دون أن نعزلها أبدا عن الظواهر الأخرى المشكلة للواقع الاجتماعي–التاريخي الكلي.**»[2]

وهذا يقودنا مرة أخرى إلى نقطة جوهرانية، اتّخذها أركون منطلقا لعملية التصحيح ومن ثمّ التجاوز.إنّها فكرة السيادة العليا –المطلقة– التي حقّقت سلطة جديدة مؤسسة على القانون النبوي [3].«نلاحظ هنا أنّ المناقشة تدور حول السيادة العليا التي تؤسّس مشروعية سلطة النبي والمؤمنين.ونلاحظ أيضا أنّ اليهود

---

[1] هانس غيورغ غادامير،فلسفة التأويل ،تر محمد شوقي الزين، ص119.

[2] محمد أركون،القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،ص70.

[3] يعتقد أركون أنّ القرآن مدونة نبوية ،ويستدل على مذهبه بمجموعة من الحجج أبرزها على الإطلاق الذات السردية المسيطرة على الخطاب،ويعترف بأنّ هذه الذات استطاعت أن تسيطر أولا اجتماعيا،ثم تغلبت عسكريا من خلال المعارك التي خاضتها مع الخصوم،ثم تفوقت رمزيا وذلك بفرض الاعتقاد بأنّ الوحي كلام الله المطلق الذي لا يمكن بأي حال تجاوزه.وهذا ما استثمر فيه من جاء بعده.

والمسيحيين مطالبون بالتراجع عن أخطائهم(أي يتوبوا)تماما كالمشركين.فالسلطة أو السيادة العليا لا ينبغي بعد الآن فصاعدا أن تنتمي إلاّ إلى الله(المعاد تحديده بشكل صحيح من قبل العامل–الذات الأعظم المرسّخ للميثاق الجديد)،ثمّ إلى النبي(الذي كان في طور خوض المعركة على كافة الجبهات:من عسكرية.سياسية،وثقافية،ورمزية.»[1]

إذا كان كلام أركون فيما تقدم يدور حول العلاقات القائمة بين النص والذات الفاعلة والعاملين.فإنّه يغطّي في هذه المرحلة أشكال الانتقال إلى الفعل .وبذلك ملامسة الكيفية التي تمّ وفقها بناء النسق الديني.وليس من شك أنّ الأساس الأول والأكبر الذي انبنى عليه هذا الدين هو إثبات صفة الكلام لله. « نلاحظ أنّ عبارات من نوع "قال الله تعالى" أو "قال تعالى" تستهلّ كل محاجات السيادة والهيبة من أجل تسوية الخلافات بين نفس الفئات المتنافسة أو المتصارعة والمستهدفة في سورة التوبة.وهكذا نرى كيف أنّ اللجوء إلى المشروطيات الاجتماعية والتاريخية التي أحاطت بالخطاب القرآني يجبرنا على تعرية عمليتين أساسيتين من عمليات كل خطاب إيديولوجي.فلكي يجعل هذا الخطاب الغاية أو بالأحرى الغائية المقترحة على الفاعلين الاجتماعيين **مطلقة**، فإنّه يلجأ إلى جعل وسيط هذه الغائية **مطلقا**(وهو هنا دين الحق الملقَّن والمقبول من قبل الله الحقيقي).»[2]

بعد تثبيت الاعتقاد –في بلاد الإسلام– بأنّ القرآن كلام الله المنزّل على رسوله،يرى أركون بأنّ هذه الصفة المطلقة توسّعت، فلم تعد تشير إلى الله و رسوله فقط ،بل شملت الوسطاء البشريين الذين اضطلعوا باستنباط القوانين وتأصيل الأصول العامة للدين .وهذه الفئة هم الفقهاء ،والمفسرين ،وكل من اعتنى بمسائل الوحي وما يتصل بها.« إنّ هذه العملية المتمثلة في إضفاء السمة الإطلاقية

---

[1] المرجع نفسه،ص71.

[2] محمد أركون ،القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،ص81.

على الغائية المثلى سوف تشهد انحرافا إيديولوجيا سريا أو خفيا عندما تنقل الوظائف المضطلع بها نحويا ،وسيميائيا،وتاريخيا من قبل العاملين المدعوين:الله ورسوله،إلى الوسطاء البشريين ويضطلعون بها فعلا.وأقصد بالوسطاء البشريين هنا جميع الفقهاء،والمفسرين،والمؤرخين القدامى،والقضاة.»[1]

شهدت هذه الفترة تحولا جذريا ،إذ تمّ ترسيم الاعتقاد بأنّ القرآن كلام الله المنزل بواسطة جبريل على سيدنا محمد،المجموع في المصحف، المبدوء بسورة الفاتحة والمختوم بسورة الناس.قال الدارمي: « قال أبو سعيد:فالله المتكلم أولا وآخرا،لم يزل له الكلام إذ لا متكلم غيره،ولا يزال له الكلام إذ لا يبقى متكلم غيره فيقول:﴿**لِّمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ**﴾ **[غافر:16]** أنا الملك ،أين ملوك الأرض؟فلا ينكر كلام الله عز وجل إلاّ من يريد إبطال ما أنزل الله عز وجل.وكيف يعجز عن الكلام من علّم العباد الكلام وأنطق الأنام؟!...»[2]

ولا شك أنّ هذا الطرح يزعج أركون كثيرا، لأنّه يعطّل من عملية التأويل. ويعيق الذات، أو كما قال يؤدي إلى طمس تاريخي للعامل. « ويمكننا أن نتحدث هنا عن حصول محو أو طمس تاريخي للعامل–الذات–المُرسَل الأول والأعظم كيف؟ عن طريق تعرض صورته في مخيال المؤمنين لتحولات مستمرة يمكن للمؤرخ التحليلي وحده أن يحددها ويوضحها بشكل موضوعي.»[3]

عرّج أركون في هذا المقام على التحول الذي حدث نتيجة لظهور المفسرين،والفقهاء، والقضاة. وهو الانزياح من الفكرة المركزية للوحي المتمثلة في **(الله)** ،إلى الفعل المُسَبَب عنه .وهو ظهور دين جديد اسمه الإسلام اتّسع ليبتلع كل الديانات، ويشمل كل الأجناس، ويغطي كل الأزمنة. « ولكن في الخطاب الإسلامي المعاصر تنعكس الأمور بشكل مذهل حقا،وذلك لمصلحة كلمة "إسلام"

---

[1] المرجع نفسه،ص 81.
[2] ينظر،عثمان بن سعيد الدارمي،الرد على الجهمية،الدار السلفية،الكويت،ط1،1985، ص132.
[3] المرجع السابق،ص82.

التي أصبحت كالجراب تتسع لكل شيء ويضعون فيها كل شيء.وهذا الخطاب الإسلامي المعاصر تمّ تضخيمه من قبل المعلّقين السياسيين أو كتّاب المقالات السريعة في الغرب.وهذا يعني أنّ مفهوم كلمة الله كما تم بلورته في القرآن لم يفلت من عمل التاريخ أو تأثير التاريخ على الوعي الديني والحياة الدينية.وهذه بدهية أخرى تنتج عن قراءتنا لسورة التوبة.»[1]

ربما وجب علينا أن نتساءل عن سبب هذا التحول؟ أكان نقلة لعلاقة توترية في البنية العاملية،أم هو بسبب تحول مفارق للبنية –النص–؟. ربما يمكن رد هذا التحول إلى الإنزياح الذي حصل في منهج القراءة،فبعدما كانت المقاربة ترقب الأشكال المضمونية،وهي ما يكشف عن الدلالات الممكنة للمعاني الكلية.جنحت للبحث في شروط الإنتاج والتداول والاستهلاك. «اعلم أنّه إذا سادت الأعمال التقويمية التفاضلية نزعتان اثنتان هما: «النزعة المضمونية» و «النزعة التجزيئية»،فإنّ الأعمال التقويمية التكاملية على العكس من ذلك ،سوف يسودها توجهان معارضان اثنان هما: «التوجه الآلي»و«التوجه الشمولي».أمّا التوجه الآلي فيقرر أنّ الوسائل الإنتاجية التي تولدّت وتكاثرت بها مضامين التراث متنوعة الأصناف ومتفاوتة المراتب(...)،وأمّا التوجه الشمولي فيقول بضرورة تقبل التراث بوصفه كلا متكاملا ووحدة متناسقة من غير انتقاص لأي جزء من أجزائه.»[2]

ولقد ارتبط هذا التنوع والتوسع في تفسير كلام الله عند أركون،تحت تأثير القوة السياسية ،والثقافية،والاجتماعية.هذا وإن كانت هذه العوامل مؤثرة؛فإنّ ربط الوحي بمعاني قارة ،وثابتة، وكلية، هو ما أغلق أي إمكانية للتأويل خارج هذا السياج. « إنّني لا أزعم أنّ التراث التفسيري واللاهوتي قد أهمل كليا هاتين الذروتين

---

[1] المرجع نفسه،ص82.

[2] طه عبد الرحمان،تجديد المنهج في تقويم التراث،ص82.

الوسائطيّتين،إلاّ أنّه عاملهما بواسطة أنماط المعقولية الخاصة بالفكر الجوهراني،الذاتي ،المثالي،الحرفي، العاجز عن هضم جدلية المثلثات المفهومية المحدّدة سابقا.ففي تاريخه الكوني،كما في تفسيره للقرآن،نلاحظ أنّ الطبري ينقل كل الحكايات التأطيرية المستلهمة من الرؤيا الأسطورية،أو من التقوية الورعة للنبي...»[1]

رأى أركون أنّ التفسير الموروث انغمس في التأملات التجريدية،التي أضرّت بالنص أكثر ممّا نفعته.ولربما قصد إشكالية العلاقة الرابطة بين اللفظ والمعنى وما رافقها من جدل في التراث اللغوي العربي.وإذا كان البحث في هذه العلاقة عند اليونان لأسباب وجودية ،فبحثها في التراث الإسلامي كان لأسباب عقدية. فقد انطلق من الاختلاف الذي وقع بين المسلمين في تحديد مفهوم واضح وصريح للكلام، وطبعا؛لا يمكن أن يتأسس هذا المعنى إلاّ من تحديد مسبق لحقيقة العلاقة بين اللفظ والمعنى.

نجد تصور أركون للقراءات التي اشتغلت بالقرآن، قريب من موقف فولتير الذي قال: «وممّا أعتقد أيضا،أنّ جميع هذه الكتب التي وُضعت منذ زمن قريب لإثبات الدين النصراني أقدرُ على الإهانة ممّا على الإفادة،وهل يزعم هؤلاء الكُتّاب أنّهم يعرفون أكثر ممّا يعرف يسوع والرّسل؟هذا عزم على دعم بلُّوطة بإحاطتها بقصب،فيمكن إقصاء هذا القصب غير النافع من غير أن يُخشى الإضرارُ بالبلُّوطة.»[2]

وإن كان هذا الاستطراد يبدوا غريبا عن بحثنا،إلاّ أنّه يحمل قوة رمزية دلالية تكشف عن الخلفيات الإدراكية للبنية العقلية الغربية لما بعد الحداثة.إذ تبيّن أنّ المناهج العلمية الصارمة التي آتت أكلها في العلوم الطبيعية وفي الفيزياء لم

---

[1] ينظر محمد أركون ،القرآن من التفسير الموروث إللى تحليل الخطاب الديني،ص73.

[2] فولتير،رسائل فلسفية،ترعادل زعيتر،دار التنوير،بيروت ،لبنان،ط1،2014،ص 174.

تستطع حل الكثير من الإشكاليات في العلوم الإنسانية بصفة عامة ،وتحليل النصوص اللغوية بصفة خاصة.

بناء عليه؛ ظهرت مقاربات جديدة انتقدت بشدة المناهج التحليلية الجافة،وأسست أركانها على الذات المتأملة ،يقول بول ريكور:«إنّها جبهة ناتجة عن ازدواج الذات والآخر.ولقد بدا لي أنّ مفهوم الذات نفسه يتميز عن مفهوم الأنا فقط بسمته التأملية المباشرة،والتي تمت الإشارة إليها في كل مرحلة بواسطة اللسان،ولكن بسمته الحوارية.»[1]

وعن هذه المقاربة التأملية تأسس الفصل الثالث من بحثنا،والذي وسمناه بالآليات التأويلية في مقاربة النص القرآني عند محمد أركون.

[1] بول ريكور،صراع التأويلات،تر منذر عياشي، مرجع سابق،ص20

الفصل الثالث :

الآليات التأويلية في مقاربة النص القرآني

المبحث الأول: مقدمات نظرية

1/ مقدمة .

2/ دائرة التأويل عند شلاير ماخر.

3/الشبكة التأويلية وبناء العلاقات بين الأجزاء والكل.

4/إدموند هوسرل ونشأة الفينومينولوجيا.

5/ الظاهريات الخالصة.

أ/المعرفة الطبيعية والتجربة.

ب/العلاقة بين المعنى والوجود.

6/دائرة التأويل عند هيدجر.

أ/ مباحث عامة في الفينومينولوجيا.

ب/ ماهية الكينونة.

ج/ماهية الدَازَاين.

7/أسس التأويل عند غادامير.

أ/ فلسفة الفهم عند غادامير.

8/ مفهوم التحليل:

1/مقدمة:

إنّ الفكر الفلسفي الغربي تجلّى منذ نشأته في موضوعين كبيرين،موضوع وجودي ميتافيزيقي وموضوع وجودي طبيعي(مادي).وشكّل توجه الفلسفة في العصر الحديث نحو اللغة منعطفا حاسما في تاريخ الفكر الفلسفي. إذ يعدّ التوجه إلى اللغة الحل المثالي لتجاوز كل المشكلات الفلسفية .فما التوتر الحاصل بين الفلاسفة اليوم إلا من سوء استخدامهم للغة . وهكذا بدأ الانقلاب على الفلسفة التقليدية والتغيير في مفهومها ومجالها ووظيفتها. فأصبح موضوعها الأول تحليل مشكلات اللغة .

ونشأ من ذلك الهرمنيوطيقا (نظرية التأويل) « وهي المبحث الخاص بدراسة عمليات الفهم.وبخاصة فيما يتعلق بتأويل النصوص».[1]

وقد اتخذ التأويل عبر الزمن أشكالا مختلفة، باختلاف الثقافة واللغة ،بل باختلاف الحاجة إليه.ولقى اهتماما كبيرا من العلماء والفلاسفة واللغويين في العصر الحديث.ومرد ذلك انفلات النص من المناهج العلمية والتجريبية ،إذ لم يستطع المنهج أيّ منهج كان أن يخضع النص ويشلّ حركته ويستنزف معانيه.

يقول غادامير: « وهذا يُنِمّ عن المشكل الذي طرحته في أواخر القرن التاسع عشر وفي القرن العشرين العلوم الإنسانية كما عالجها وقدمها (من وجهة نظر تاريخية وابستيمولوجية) فيلهام دلتاي.لكن وفاء هيدغر لأنطولوجيا الفهم جعله يرى في هذا المشكل مجرد المعضلات الابستيمولوجية والمعيارية التي كانت تتخبط فيها التاريخانية بحرصها على تطبيق نماذج العلوم الدقيقة على دراسة المشكلات

[1] عادل مصطفى،فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا،رؤية للنشر والتوزيع،القاهرة،ط1،2007،ص12.

الإنسانية والأنتروبولوجية والبحث النهوم عن قاعدة أو أساس متعال ونهائي للحقيقة الإنسانية (حقيقة العلوم الإنسانية في جملتها).»[1]

يمكن القول؛إنّ التأويل آلية متحركة غير ثابتة بينما النص كيان ثابت.وبناء عليه فمهمة التأويل هي تحرير المقاصد والدلالات الكامنة في النص.وانطلاقا منه فالمعنى هو البعد الحي للقصدية.ونجد هذه الرؤية تختلف و المفهوم العربي القديم للتأويل.« والذي يرى التأويل جهدا عقليا ذاتيا لإخضاع النص الديني لتصورات المفسِّر ومفاهيمه وأفكاره.وهي نظرة تُغفل دور النص وما يرتبط به من تراث تفسيري وتأثيره على فكر المُفسِّر.»[2]

إذا؛ كل نص هو ذاكرة حية ،وعملية التأويل هي اختبار وتجريب لهذه الحقيقة.وعليه فالفهم المستنبط من النص ليس هو الحقيقة ذاتها أو التطابق التام بين النص والمعنى ،بل هو اتفاق بين العقل والنص والواقع.وينتهي بنا هذا التصور إلى حصر التأويل في العصر الحديث في رواقين كبيرين هما: التأويل الابستومولوجي وهو إمّا استنباطي أو استقرائي، والتأويل الوجودي وهو حدسي تجريدي.

عرض غادامير للعلاقة المتوترة بين التأويل الابستيمولوجي والتأويل الوجودي ،وانتقد التوجه الابستيمولوجي الذي حاول أصحابه أن يرفعوا العلوم الإنسانية والاجتماعية وعلوم اللغة إلى مرتبة العلوم الطبيعية. « ويخلص غادامير(مدعما آراء هيلمهولتز) إلى أنّ العلوم الإنسانية تربط بالرقة والدقة Subtilitas. وفن الممارسة الذاتية أكثر منه بمناهج مطبقة وقواعد صارمة (...) فهذا التكوين(رقة ودقة وحذاقة وتعلم وممارسة ذاتية وفراسة) هو الذي يحدد إطار العلوم الإنسانية،لأن كل المحاولات السابقة مع درويزن ودلتاي وميش وديكارت كان

---

[1] هانس غيورغ غادامير،فلسفة التأويل،ترمحمد شوقي الزين،منشورات الاختلاف،الجزائر،ط2،2006،ص14/13.
[2] نصر حامد أبو زيد،فلسفة التأويل،دار التنوير للطباعة والنشر،بيروت لبنان،ط1،1983،ص5.

مآلها الفشل في إيجاد صيغة علمية دقيقة خاصة بهذه العلوم على غرار منهج علوم الطبيعة »[1]

يقول غادامير « لا وجود إطلاقا للغة مفهومية ولا حتى ما يسميه هايدغر بلغة الميتافيزيقا التي يمكنها حصر وتحديد الفكر بشكل نهائي لكي يركن المفكر إلى اللغة والتي تقتضي أنّه يقبل الحوار مع غيره من المفكرين الذين يفكرون شيئا آخر غير ما يفكر فيه.»[2]

هكذا أصبحت علاقة النص بالتأويل علاقة سلب وإيجاب،فعلاقة السلب تمنع الفرد من احتواء المعنى الكلي للنص،وأمّا علاقة الإيجاب فتمنح القُرَّاء فرصة القراءة والتأويل اللامتناهي.فالفكر التأويلي فكر وسطي يقف بين نسبية الموضوع ونسبية المعنى.

وعليه ،« فكل تأويل يكشف الحقيقة بجلاء أكثر،إذا ما استطاع بوضوح أكثر ،من خلال التشابه والاختلاف،أن يظهر بأنّه هو نفسه،ليس تأويل الحقيقة،لأنّ كل نص يقول الحقيقة ينتهي مع زمنه؛لأنّ الحقيقة لا يمكن أن تقال مرة واحدة،وإلى الأبد فالحقيقة صيرورة،لا يحدها نص،ناهيك عن تأويل.»[3]

ولا شكّ أنّ شلاير ماخر كان له فضل كبير في التحولات التي طرأت على النظرية التأويلية،فقد سعى جاهدا لإعادة الاعتبار للدين، وتخليصه من القيود المنطقية والابستيمولوجية التي سيّجته، ووضعه في مرتبة سامية توازي مرتبة العلم ،يقول:« لقد ثبت لدي أنّ للدين أهمية لا تتجلى على مستوى التفاعل العلمي

---

(1) هانس غيورغ غادامير،فلسفة التأويل،ترمحمد شوقي الزين،ص15.

(2) المرجعنفسه،ص177.

(3)سليمان العبار،النص الديني وإشكالية القراءة في الفكر العربيالمعاصر،محمد أركون نموذجا،رسالة ماجستير،جامعة دمشق،2004/2003،ص18.

في معترك الحياة فحسب ،وإنّما في مضمار التفاعل الفكري،لأنّه تجربة منوطة بالوجود ،ينفرد برؤى ونواميس قادرة على التعبير والإخبار عن كل شيء.»[1]

إنّ منهج شلايرماخر في تجديد القراءة الدينية يعتبر محطة مهمة في تاريخ الهرمينوطيقا،حتى إنّ بعض المختصين يجعله مؤسس هذا الضرب من المعرفة،وإن كان هذا الحكم مبالغا فيه فيما نظن ،إلاّ أنّه لا يمكن الحديث عن تاريخ الهرمينوطيقا دون الوقوف عند شلايرماخر.

2/ دائرة التأويل عند شلاير ماخر:

دشّن شلايرماخر مسارا جديدا للتأويلية الحديثة،ولم يكن إنجازه هذا من قبيل الصدفة،بل كان حتمية لا محيد عنها لتخليص النص الديني من قيود العقل.يقول: «لعله من المهم في هذا الموضع أن أتوجه إليكم بالسؤال عن المعيار الذي احتكمتم إليه في تحديد السير باتجاه الحقيقة وتمييز قيمة الموضوعات،ثمّ وضعها على سلّم ممّا ابتدعتموه من أولويات،كمقدمة لتقسيم أهمية التعرف عليها إلى "عالية ومتدنية" بناء على منطق ومنحى ينحرف عن ملكة الإنسان في الرؤية والتفكر؟ثمّ بنيتم الوجود المتعيّن لحياتكم وأدوات إنتاج معارفكم العقلية،فضلا عن حالات الاكتراث بالعلوم،على هذا الأساس؟.»[2]

إنّ جوهر التأويل عند شلاير ماخر هو الفهم، فقد أصبح المسميان يحملان دلالة واحدة،فلا يكاد يذكر الفهم إلاّ ودلّ على التأويل ،ولا يذكر التأويل إلاّ ويراد به الفهم.كما أقرّ الرجل بمحدودية الأفق الفكري ولا نهائية آفاق الدين.يقول: « إذا أدركنا الدين تأسيسا على ما يلتف بين طياته من تدرج في المعنى وفي طبقات الفهم فإنّه ،أي الدين ،سيتجاوز حدود مدركاتنا في مضمونه ودلالته،سيتخطّى كونه

---

[1] شلاير ماخر،عن الدين،تر أسامة الشحماني،دار التنوير للطباعة والنشر،بيروت لبنان،ط1،2007،ص27.
[2] المرجع نفسه،ص 27.

رداءً فكريا ذا حجم معيّن يلف بين طيّاته أناسا عليهم أن يصطبغوا بصفة ما .الدين هو الإنسان وخالقه صنوان متقابلان.»[1]

هكذا رفع شلاير ماخر قيمة التأويل وجعله يتماهى مع الفلسفة في كليته ،فلم يعد التأويل حكرا على النص الديني؛ بل أصبح منهجا عاما ،يصلح لكل النصوص على اختلاف تخصصاتها. « الهرمينوطيقا بوصفها فن الفهم لا ورود لها كمبحث عام (...)،ويؤكد شلاير ماخر أنّ هذا الفن هو فن واحد من حيث ماهيته،سواء كان النص نصًّا تشريعيًّا أو نصًّا دينيًّا أو عملا أدبيًّا.»[2]

إنّ هذه المنطلقات التي رسم حدودها شلاير ماخر تجعل النص المقدس مشدودا إلى بنيتة الثقافية المتنوعة المكونات،والسبيل الأقوم لفهم هذه البنية هو التأويل،ولا يمكن التأويل ما لم يكن المُؤَوِّلُ على دراية بتاريخية النص ،ومتمكِّنا من القوانين اللغوية التي تتم وفقها عملية الفهم.يقول: « وقد أدرك المفكرون منذ القدم فكرة الاعتماد المتبادل بين الكل والجزء في عملية الفهم وما ينطوي عليه ذلك من مفارقة ظاهرة.وذهب أصحاب المذهب العقلي RATIONALISTS إلى ضرورة وجود شيء ما من المعرفة الفطرية لكي تكون المعرفة مطلقة على الإطلاق؛إذ يبدو من المعقول أنّ الإنسان يلزمه أن يكون عارفا بشيء ما لكي يتعلم شيئا آخر؛بينما البدء من الصفر ثم تعلّم شيء من التجربة هو أمر لا يسيغه العقل.»[3]

تعكس هذه الشروط الوجهة المنهجية التي اختارها شلاير ماخر سبيلا لتحقيق مشروعه،متجاوزا أسس النظرية العلمية التجريبية، ومستعينا بالمثل الأفلاطونية. وقد قسم أفلاطون الوجود إلى عالمين عالم المثل،والعالم المادي.ويتّصف الأول بالكلية والثبات،ويتّصف الثاني بالجزئية والتغير ،والشاهد على هذا المذهب ما اعتمده في تفريقه بين الأسماء والكلام(اللغة)،إذ قال: « إنّ الأسماء جزء من الكلام

---

[1] المرجع السابق،ص 183.
[2] عادل مصطفى،فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا،مؤسسة هنداوي القاهرة،ط1،2007،ص55.
[3] المرجع نفسه، ص98.

(اللغة) وأنّ الكلام نوع من الفعل ،والتسمية أيضا نوع من الفعل ،والفعل نوع من الوجود يصدر من الموجودات والأشياء .وإذا كانت حقيقة الأشياء ليست كما تبدو لكل فرد منا،وأنّها ليست نسبية تختلف من فرد لآخر،فإنّه ينبغي أن يكون للأشياء الموجودة ماهيات ثابتة مستقلة عن ذواتنا وغير متأثرة بأهوائنا،وهذه الماهيات الثابتة هي التي تحافظ على العلاقات والصور الطبيعية للأشياء.»[1]

وجد شلايرماخر في أفلاطون الملاذ الآمن، ولعله اقتبس منه فكرة الكل والأجزاء وعلاقة كل منهما بالآخر.يقول: « إنّ الدور التأويلي يصدق على الفرد وعلى الجماعة؛والتأويل المتجزئ غير كاف دوما؛أمّا حقل الفهم فيحيط بالحضور الإجمالي للإنسان لدى الإنسان؛كل فهم لأمر جزئي مشروط بفهم المجموع.»[2]

يؤكد شلاير ماخر بعد ذلك أنّ الفهم عملية إحالية ؛أي علاقة قائمة بين العبارة اللغوية والشخص(أو الشيء) التي تحيل عليه في الواقع (العالم الخارجي).يقول:« فنحن نفهم الشيء بمقارنته بشيء آخر لدينا به معرفة.وما نفهمه يشكّل نفسه في وحدات منظمة أو دوائر مكونة من أجزاء.والدائرة بوصفها كلا تحدد كل جزء مفرد فيها،والعكس صحيح فالأجزاء المفردة تكون الدائرة الكلية وتحددها (...) ، وتمتد هذه العلاقة التبادلية لتشمل المفاهيم الذهنية ؛فكل مفهوم مفرد يستمد معناه من السياق أو الأفق الذي ينسلك فيه(...)،وخلال هذا التفاعل الجدلي بين الكل والجزء يمنح كل منهما الآخر معناه ومغزاه.الفهم إذا عملية دائرية والمعنى في الحقيقة لا ينهض إلاّ داخل هذه "الدائرة" ونحن لذلك نطلق عليها دائرة التأويل.»[3]

3/الشبكة التأويلية وبناء العلاقات بين الأجزاء والكل:

---

[1] أفلاطون،محاورة كراتيليوس،تر عزمي طه السيد أحمد،وزارة الثقافة، الأردن،ط1،1995،ص 37.
[2] جورج غوسدورف،أصول التأويلية،تر فتحي انقزّو،مؤمنون بلا حدود للنشر،المغرب،ط1،2018،ص499.
[3] عادل مصطفى،فهم الفهم،ص100.

إنّ الفعل التأويلي عند شلايرماخر يتمحور حول المتلقي ،الذي يسعى جاهدا لتوفير المسوغات التي تمكنه من فهم النص.من أجل ذلك يستعين المُخَاطَب بكل مكتسباته المعرفية وقدراته العقلية لتحويل الدلالة الحرفية إلى دلالة رمزية . « إنّ موقف الفهم هو موقف علاقة حوارية، وفي كل علاقة من هذا النوع ثَمَّ طرفان:الطرف المُتَحَدِّث وهو من يُشَيِّد جملة لكي يعبّر عن المعنى الذي لديه ،والطرف المستمع وهو من يتلقى سلسلة مكونة من كلمات ..من مجرد كلمات،ولكنه فجأة،ومن خلال عملية باطنة وسرية يمكنه أن يستشف معانيها.هذه العملية الباطنة الإشراقية هي عملية التأويل.إنّها المجال الحقيقي للهرمينوطيقا ؛ فالهرمينوطيقا هي فن الإصغاء.»[1]

هذا وإن كان المتلقي أساس الفعل التأويلي، فإنّه لا يمكن بأي حال تصور العملية التأويلية ذات طابع أحادي–محصورة في المتلقي– فهي عملية حوارية تبدأ من المُخَاطِب الذي ينجز الرسالة وتنتهي عند المُخَاطَب الذي يفك شفراتها وفق عملية إحالية يرتبط فيها الأجزاء بالكل ،والكل بالأجزاء. «والفهم عند شلاير ماخر،بوصفه فهما،هو عملية إعادة معايشة للعمليات الذهنية لمؤلف النص.فهي عكس التأليف؛لأنها تبدأ من تعبير ثابت ومكتمل وتعود القهقرى إلى الحياة الذهنية التي نبع منها التعبير.إنّ المتحدث أو المؤلف يبني جملة،وعلى المُستمع أن ينفُذ إلى داخل بناء الجملة وبناء الفكرة.وبذلك يتكون التأويل من لحظتين متفاعلتين:اللحظة اللغوية واللحظة السيكولوجية(بالمعنى العريض لكل ما تشتمل عليه الحياة النفسية للمؤلف).[2]

وفق العملية الإحالية التي يرتدُّ فيها الجزء إلى الكل والكل إلى الجزء،في علاقة تركيبية منظمة بدقة يتحقق الفعل التخاطبي.ويتم ذلك على مستويين متتاليين من

---

[1] عادل مصطفى ،فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا ،ص99.
[2] المرجع نفسه،ص 99.

القراءة: القراءة التأويلية الأولية (الخطية)– والتي يسميها ميشال ريفاتير بالقراءة الاستكشافية–،والقراءة التأويلية الحقيقية– والتي يسميها ميشال ريفاتير بالقراءة الاسترجاعية–.[1]

تأسيسا على هذه القراءة الانتقالية من المستوى الأول إلى المستوى الثاني ، والجدلية بين وحدات النص الصغرى ووحداته الكبرى، تولّدت الدائرة التأويلية عند شلاير ماخر.« فالكتابة ليست لبوسا خارجيا،تعبيرا ثانيا لفكر هو سابق عليها؛إنّما هي تجسيد لانبجاس وعي في طور العمل يجد نفسه بالسعي إليها،وهو يتحرر لدى العبارة،التي يتعرف بها إلى نفسه،من قبل أن يعرفها،يتّحد الشكل والمحتوى في "تواصل حي"،حيث يكون التواصل الأول هو الذي يتحقق دون شك بين المفكر وبين فكره الملفوظ،من قبل أن يحدث التواصل في دائرة القراءة.»[2]

استئناسا بمنجزات التراث عرض شلايرماخر تأويلا للنصوص يحيل على نصوص أخرى،يتماهى فيها الآخر مع الأول،ولا يتوقف الفعل التأويلي عند هذا الحد؛ بل يرسم للنص حركة دائرية لا نهائية.كما اشترط في المُؤَوِّل أن يكون مزودا بمجموعة من المعارف تمكنّه من الفهم الصحيح وإدراك المعنى الشامل. « وقد أدرك المفكرون منذ القدم فكرة الاعتماد المتبادل بين الكل والجزء في عملية الفهم وما ينطوي عليه ذلك من مفارقة ظاهرة.وذهب أصحاب المذهب العقلي Rationalists إلى ضرورة وجود شيء من المعرفة الفطرية لكي تكون المعرفة ممكنة على الإطلاق؛إذ يبدو من المعقول أنّ الإنسان يلزمه أن يكون عارفا بشيء

---

[1] يقول ميكائيل ريفاتير في كتابه دلائليات الشعر: « استشفار القصيدة يبدأ بطور قراءة أول يستمرمن بداية النص إلى نهايته،ومن أعلى الصفحة إلى أسفلها،ويتبع الامتداد المركبي.هذه القراءة الأولى،الاستكشافية،هي التي يحدث فيها التأويل الأول أيضا،ما دامت هذه القراءة بالذات هي التي يدرك المعنى من خلالها(...) والطور الثاني هو طور القراءة الاسترجاعية.وهذا هو الوقت المناسب لتأويل ثان،أي للقراءة التأويلية حقا. » ميكائيل ريفاتير ، دلائليات الشعر،تر محمد معتصم،كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط،المغرب،ط1،1997،ص 12/11.

[2] جورج غوسدورف،أصول التأويلية،تر فتحي أنقزو،مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع،الرباط،المغرب،ط1،2018،ص 496/495.

ما لكي يتعلّم شيئا آخر؛بينما البدء من الصفر ثم تعلُّم كل شيء من التجربة هو أمر لا يسيغه العقل.»[1]

إنّ الغرض الأساس من التأويلية عند شلايرماخر هو: «إخراج الحدس الديني من قبر الحرف،حيث يجد نفسه حبيس الغلوّ والفساد الكهنوتي؛بل الناسوتي.وحده انبعاث المعنى يمكن له أن يسوّغ إيمانا حيّا.إنّ التأويلية تشغل،في صلب الكنيسة،ديوانا ذا أهمية قصوى،حيث يرتبط به ديوان التبشير مباشرة؛فإنّ الذي يحمل عهد التصريح بكلام الله يتعين عليه ابتداء أن يناظره،وأن يحرره من ربقة الحرف.»[2]

عن هذه الأسس بدأ إدموند هوسرل فكرة الفينومينولوجيا [3] –الظاهراتية–والتي بناها على الخبرة الحدسية للظواهر.وكان ذلك تمهيدا لميلاد منهج فكري جديد لتفسير الوجود.يقول: «غير أننا ما إن نباشر الأمر حتى نلاحظ شيئا من الضيق،فحقل الظاهرات المطلقة–مأخوذة على نحو مفرد–لا يظهر من أمره أنّه موف بمقاصدنا.ما الذي يمكن لحدوس مفردة،مهما كان ضمانها أن تعطي الأفكار بأنفسها،أن تفيدنا به؟أن نقدر على أساس هذه الحدوس أن نأتي عمليات منطقية،أن نقارن ونميز،أن ندرج تحت المفهومات،وأن نحمل كل ذلك،يبدو مسلما به في بادئ الأمر على من أنّه يفترض،كما سيتبين فيما بعد،موضوعات جديدة.»[4]

4/إدموند هوسرل ونشأة الفينومينولوجيا:

---

[1] عادل مصطفى،فهم الفهم،ص101.

[2] جورج غوسدورف،أصول التأويلية،تر فتحي أنقزو، ص504.

[3] قال هوسرل: «إنّ علم الظاهريات الخالص الذي نبحث هنا عن الطريق المؤدية إليه علم سنبيّن ما يميّزه عن العلوم الأخرى من فرادة،وسنسعى لنثبت أنّه علم الفلسفة الأساس،إنّه جوهريا علم جديد ينأى بنفسه عن العلم الطبيعي لما له من خصائص مميزة مبدئية،لذلك فالحاجة إلى تطويره لم تصبح ماسة إلاّ في أيامنا.واسم هذا العلم هو علم الظاهريات.(وليس من شك في)أنّ علوما أخرى معلومة منذ أمد طويل تتوجه بالبحث إلى الظاهرات.فنحن نسمع مثلا عن علم النفس بوصفه علم الظاهرات النفسية،ونسمع عن علم الطبيعة بوصفه علم الظواهر الطبيعية أو ما يسمى بعلم الظاهرات الطبيعية.كما نسمع أحيانا في التاريخ كلاما على الظاهرات التاريخية أو على علم الثقافة بوصفه علم الظاهرات الثقافية .وبالمثل يقع الكلام على علم الوقائع. »ينظر،إدموند هوسرل أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية،تر أبو يعرب المرزوقي،جداول للنشر والتوزيع،بيروت لبنان،ط1، 2011 ،ص20/19.

[4] إدموند هوسرل،فكرة الفينومينولوجيا،تر فتحي انقزو،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت لبنان،ط1،2007،ص37.

الفينومينولوجيا–الظاهراتية– مصطلح ظهر مع الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل،[1] «وهو لا يعرّف هذا المصطلح ظاهراتية phenoménologie بأنّه تحصيل معلومات جديدة تضاف إلى المعلومات السابقة؛بل يعرّفه بأنّه تعديل في وجهات النظر،أو بأنّه "توجيه لملاحظتنا التي تنصرف عن الحقائق التجريبية نحو هذه الخاصية،وهي أنّها موضع تجريب.»[2]

وعليه فالفينومينولوجيا–الظاهراتية– هي فعل التأمل في التجارب اليومية بهدف فهم قوانين فكرنا نحن.يقول:«إنّ "الاعتبار الديكارتي للشك" هو الذي يعطينا ها هنا بدءا:إنّ وجود الفكر(Cogitatio) المعيش،وفي الوقت الذي نحن نعيشه ونتأمل أمره فقط،هو وجود واثق؛أخذُ الفكر أخذا حضوريا مباشرا وامتلاكه هو أصلا معرفة والأفكار(Cogitationes) هي المعطيات المطلقة الأولى.»[3]

وقد كان التفكير في العلاقة بين الذات المُدْرِكة والموضوع الركن الأساس في تأسيس العلم،«في إطار هاتين العلاقتين يندرج مجمل مسائل نظرية المعرفة التي راحت تحاول العبور،بالتالي من بطون الذات إلى مفارقة الموضوع،وذلك بغية فك طوق الأنانة عن عنق الذات حتى تسرح في عالم الموضوعات،فيأتي سروحها،بالتالي،توجها موضوعيا تؤسس على موضوعيّته إمكانية المعرفة عموما،وإمكانية العلم بوجه خاص.»[4]

ومجمل القول:إنّ الفينومينولوجيا مع هوسرل مرّت بثلاث مراحل،أمّا المرحلة الأولى فهي الحقبة التي تأثّر فيها هوسرل بمناهج علم النفس وأسفرت عن الفينومينولوجيا الوصفية. « تنتهي الحقبة الأولى سنة 1901 مع صدور"الأبحاث

---

[1]«هوسرل إدموند فيلسوف ألماني ولد في 8/نيسان أفريل/1859،في بروسنتر(مورافيا) من أبوين يهوديين،ومات في 27/نيسان أفريل/1938،في فرايبورغ.سافر إلى فيينا (1884)وتتلمذ على فرانتز برنتانو.تنصّر وأصبح لوثريا عام(1887) من اشهر تلامذته هيدغر.»ينظر،جورج طرابيشي،معجم الفلاسفة،دار الطليعة،بيروت لبنان،ط3،2006،من ص712إلى ص714.

[2]ايميل برييه،اتجاهات الفلسفة المعاصرة،تر محمود قاسم،دار الطباعة للنشر والطباعة والتوزيع ، الاسكندرية، مصر، ط4، 1998 ، ص31.

[3]إدموند هوسرل،فكرة الفينومينولوجيا،ص33.

[4]أنطوان خوري،مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية،دار التنوير للطباعة والنشر،بيروت لبنان،ط1،1984،ص38.

المنطقية" وإذا بها تنتهي في شكل مغاير لما بدأت عليه.لقد بدأت تحت تأثير البسيكولوجيا الطالعة ودفعت بهوسرل إلى الانحراف مع تيار النفسية أو السكلجية والسكلجيين.(...)هذه الحقبة تنتهي إذا،بوضع الأسس العامة لما يمكن تسميته بالفينومينولوجيا الوصفية.»[1]

وأمّا المرحلة الثانية وهي مرحلة الكانطيين الجدد الذين سعوا لإيجاد قاعدة للعلوم الإنسانية في نظرية المعرفة–الابستيمولوجيا– من خلال فلسفة متعالية للثقافة والقيم.وجاءت كردة فعل على الفلسفة المثالية،وأعادت الاعتبار للفلسفة الوضعية.«إنّ أول تدوين لهذه الحقبة الثانية يتم سنة 1907 ومن خلال فكرة "الفينومينولوجيا"(المجلد الثاني في الهوسر ليانا).وتمتد هذه الحقبة بدورها،ما يقارب الخمسة عشر سنة(...)من هنا أنّ هذه الحقبة تتعدى مشروعها الأول وتنتقل،بعد أن انشغلت بمسح بنية فاعلية الوعي من خلال ما يمكن تسميته انطولوجيا الوعي المتعالي.»[2]

وأمّا المرحلة الثالثة فهي مرحلة الأنا العالم. «مرحلة البحث عن الأنا الخالص من خلال ما يمكن تسميته الإيغولوجيا المتعالية.هذا الانتقال من الفعل إلى الفاعل، هذا الانتقال من عالم الأنا إلى الأنا العالم.»[3]

هكذا تكون الظاهراتية قد جعلت الأنا المفكر [4] موضوعا للابستيمولوجيا. «إنّ الظاهراتية القصدية وضعت العقل،كعقل،في حقل التجربة المنهجية والعلم،وبذلك

---

[1] أنطوان خوري،مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية،ص37.

[2] المرجع نفسه،ص38.

[3] المرجع نفسه،ص38.

[4] الأنا المفكر اقتبسه هوسرل من ديكارت (الكوجيتو)والتركيز في هذه الحال على الذات يقول:«وبالفعل فإنّ تلقائيات وعيي المركّبة والمتغيرة ذات صلةبهذا العالم الذي أجد نفسي فيه والذي هو في الوقت نفسه عالمي المحيط:تلقائيات الملاحظة الباحثة وعالم التفسير والصوغ المفهومي في الوصف والمقارنة والتمييز والتجميع والعد والافتراض والاستنتاج وباختصار للوعي المنظّر بأشكاله ودرجاته المختلفة.(...)وبصورة متصلة فإنّي أصادف نفسي كامرئ يدرك ويتصور ويفكر ويحس ويشتهي...إلخوفي ذلك أجد نفسي في الوقت نفسه وفي الأغلب في علاقة دائمة بالواقع المحيط. »ينظر إدموند هوسرل، أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية،ص82 وما بعدها.

حوّلت مهمّة المعرفة تحويلا كليا.فكلية العقل المطلق تشمل جميع الكائنات في تاريخية مطلقة تجد فيها الطبيعة بوصفها بناء عقليا مكانا لها.»[1]

5/ الظاهريات الخالصة:

أ/المعرفة الطبيعية والتجربة[2]:

يؤمن هوسرل بأنّ الذهن البشري أصل كل معرفة وكل حقيقة ،وهذه المعارف التي يشكلها الذهن ليست تمثلات للوجود الخارجي بل هي الوعي بالوجود الطبيعي نفسه.يقول:« تبدأ المعرفة الطبيعية مع التجربة وتقيم فيها(فلا تبرحها).كما أنّ أفق البحوث الممكنة بكامله تعيِّنُه في الموقف النظري الذي نسميه معرفة طبيعية كلمة واحدة هي: **العالم**.ومن ثم فعلوم هذه المواقف الأصلية هي في جملتها علوم للعالم.وما ظلت هذه العلوم هي المسيطرة فإنّ مفهوم (**الوجود الحقيقي**)و(**الوجود الفعلي**)أعني الوجود الواقع–إذ إنّ كل ما هو واقع ينتهي إلى وحدة العالم– مفهومات مطابقة ل(**الوجود في العالم**)(كون الشيء من أشياء العالم).»[3]

يحيلنا هذا الاعتقاد لحصر المعرفة الصحيحة في التجارب الفعلية المدركة مباشرة بالحواس،وهذا هو الممكن والمتحقق في العلوم الطبيعية .أمّا على مستوى العلوم الإنسانية فآلة الإدراك تكون بالشعور والحدس ؛لأنّ الفينومينولوجيا لا تسعى لتحقيق المعرفة من خلال الوجود الفعلي بل من خلال وعينا بهذا الوجود.وبهذا

---

[1] هانس جورج غادامير،الحقيقة والمنهج،الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية،تر حسن ناظم وعلي حاكم صالح،دار أويا للطباعة والنشر،ط1،2007،ص341.

[2] كتب الفيلسوف الألماني ليبنتز كتابا بعنوان أبحاث جديدة في الفهم الإنساني معارضا به كتاب الفيلسوف الأنجليزي جون لوك مؤسس أصول المعرفة في الذهن الإنساني معارضا الأفكار الفطرية التي قال بها ديكارت.وقال بأنّ العقل صفحة بيضاء وأن لا وجود لمبادئ فطرية في العقل.إذ عدّ مرجع الأفكار كامن في التجربة،وقال إذا كانت اللغة بألفاظها مجرد إشارات إلى المعاني فلا بد وأن نتفق جميعا على دلالة هذه المعاني يقول ليبنتز:«إننا ننظر إلى المعرفة نظرة أعم ما دامت توجد أيضا في الأفكار أو الحدود قبل أن نصل إلى القضايا أو الحقائق،ويمكن القول أنّ ذلك الذي رأى بوعي،الأكثر من صور النباتات و الحيوانات ،والأكثر من أشكال الآلات ،والأكثر من الأوصاف والتأملات للمنازل أو القلاع،والذي قرأ الأكثر من القصص البارعة،والذي استمع للأكثر من الحكايات الشيقة،أقول أنّ ذلك الشخص لديه معرفة أكثر من أي شخص آخر وإن لم توجد كلمة واحدة صادقة في كل ما وُصِف أو حُكِيَ له...»ينظر،ليبنتز أبحاث جديدة في الفهم الإنساني ،تر أحمد فؤاد كامل،دار الثقافة للنشر والتوزيع،المغرب،ط1،1983،من ص131إلى ص133.

[3] إدموند هوسرل أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية،ص29.

يصبح الإدراك الحسي والشعور والحدس [1] أمر واحد. «إنّ فينومينولوجيا مارلو-بونتي هي فينومينولوجيا لا تتعالى على الأشياء كما في فينومينولوجيا هوسرل؛حيث تكون معرفة الوعي مفارقة لموضوعات المعرفة(...)إنّ فينومينولوجيا هوسرل لا تسلّم بالوجود الواقعي للعالم وبالتالي للأشياء؛لأنّ الأشياء في نهاية عملية الرد الفينومينولوجي تكون من صنع الوعي.»[2]

مهما يكن من أمر فإنّ هدف هوسرل كان تأسيس فلسفة على قواعد علمية صارمة ،فوضع بذلك مبادئ الفينومينولوجيا الترنسندنتالية. «تقدم إلينا قراءة هوسرل للكوجيتو الديكارتي كوجيتو جديدا،يتجاوز الذاتية الديكارتية التي تفصل بين الوعي والعالم،ويجعل الأنا مرتبطا بما يفكر فيه،فيكون الكوجيتو الجديد على النحو الآتي:أنا-أفكر-موضوع التفكير،ويسمي هوسرل الأنا المفكر "النواس" ، وموضوعات التفكير"النوام".وفي رأي أندري دي مورالت ،فإنّ التأثير المتبادل بين النواس والنوام يجعل من الأنا المفكر افتتاحا للخبرة المتعالية التي تحمل بدورها خبرة متعالية،أي خالصة،لا وعيا تجريبيا.»[3]

ب/العلاقة بين المعنى والوجود:

تنبثق العلاقة بين المعنى والوجود في الفكر الهوسرلي من ماهية اللغة الكامنة في الذات.فقد استطاع حصر المعنى في العلاقة القائمة بين الأشياء وشعور الأنا المفكر وإدراكه لهذه الأشياء. «ما يحسب للفينومينولوجيا المتعالية عند هوسرل لجوؤها إلى القصدية لتجاوز التعارض القائم بين الذات والموضوع،وبالتالي تأكيد

---

[1] الحدس في الفينومينولوجيا طريقة مباشرة للمعرفة «يعرّف الحدس عموما بأنّه طريقة مباشرة للمعرفة،لا يفترض واسطة بين الذات العارفة والموضوع المعروف،ويكون منظورا إليه في فينومينولوجيا هوسرل من خلال ارتباطه بخبرة الذات العارفة،وهذا من بين أهم ما يدخل في اهتمامات الباحث الفينومينولوجي(...)يقول هوسرل:أن نحدس على الدوام يعني أن نتبع هذا التدفق للظواهرفي الزمن الفينومينولوجي،أو القبل-تجريبي.»ينظر، محمد بن سباع،تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة،مرلو-بونتي في مناظرة هوسرل وهايدغر،المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات،بيروت،ط1،2015، ص53/52..

[2] محمد بن سباع،تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة،مرلو-بونتي في مناظرة هوسرل وهايدغر،المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات،بيروت،ط1،2015، ص21.

[3] المرجع نفسه،ص57.

انتماء كل منهما إلى الآخر.ويكون فهم الذات لموضوعها قائما على الحدس المباشر.»[1]

حاول هوسرل التوفيق بين الذات والموضوع، لذلك فالنموذج الفينومينولوجي الذي رسمه مغلق ينطلق من الأشياء ذاتها نحو الذات ،ويعود من الذات إلى الأشياء ذاتها عن طريق الوعي والحدس.يقول: « (...) إنّي دارٍ الآن بعالم مكانه ذو اتّساع لا متناه.ودارٍ بأنّه هو صائر في الزمان.وأنّه قد صار بلا نهاية.وكوني به واعيا يعني قبل كل شيء أنّي أجده مباشرة وأعيش تجربته.وبواسطة البصر واللمس والسمع إلخ...أجد أشياء العالم الجسمية ببساطة في توزيع مكاني ما أمامي أجدها بضروب مختلفة من الإدراك الحسي.»[2]

المعنى بهذه الصورة هو الوجود العيني للأشياء كما أدركه حسيًّا في وجوده وفي ماهيته،هذا الإدراك هو الحقيقة المطلقة منفصلة عن كل معرفة مسبقة بالأشياء خارج زمن الإدراك.«إنّنا نعبّر عمّا تعطيه لنا التجربة المباشرة،وإن نحن اتبعنا مطالب التجربة تيسر لنا أن نحصل مما هو مجرّب تجريبا مباشرا(ممّا هو مُدرك ومستذكر)ما هو غير مجرّب،وأن نعمم ثمّ ننقل مرة أخرى معرفة عامة إلى حالات مفردة؛أو أن نستنبط ضمن الفكر التحليلي ومن المعارف العامة عموميات جديدة.»[3]

إذا؛المعنى–الحقيقة–مختزن في الوجود وإدراك الإنسان المباشر لهذا الوجود،ولا يمكن للمعنى أن ينعطف عن هذا التفاعل المادي الصرف. «يجب أن نتبين أنّ المشكل الحقيقي فعلا إنّما هو "إعطاء المعنى الذي في المعرفة بنحو أقصى" ،وفي الوقت نفسه [مشكل] الموضوع بعامة الذي ما كان له أن يكون كذلك لولا التضايف[الذي يجمعه] بمعرفة ممكنة.يجب أن نتبيّن كذلك أنّ هذا المشكل لا

---

[1] المرجع السابق،ص84.
[2] إدموند هوسرل، أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية ص80.
[3] إدموند هوسرل،فكرة الفينومينولوجيا،ص50.

حلّ له إلاّ في دائرة البداهة المحضة،في دائرة الانعطاء المطلق الذي هو المعيار النهائي،وأنّه تبعا لذلك يجب أن نتبع كل الهيئات الأساسية للمعرفة واحدة واحدة بمسار حدسي.»[1]

غير أنّ هيدغر رأى مفهوم الكوجيتو عند ديكارت والذات المدركة عند هوسرل مفهومان ميتافيزيقيان يجب تجاوزهما،واستطاع ببسطه لفكرة الكينونة والزمان مقابل الأنا المفكر والموضوع،أن ينقل الفينومينولوجيا من نظرية المعرفة،إلى الأنطولوجيا.

يعكس هذا التصور العلاقة القائمة بين البنية اللغوية والبنية الوجودية،فلم يعد الفهم مجرد عملية بسيطة تتحول من خلالها الرموز إلى دلالات،بل تعدى ذلك وأصبح يحيل على بنية الوجود في العالم نفسها. « ومن العناصر الهامة في تأويلية شلايرماخر تصوره للفهم بوصفه منبثقا من الحياة ونابعا من علاقة بالحياة. وهو تصور سيكون ملهما لكل من دلتاي وهيدجر ومنطلقا لفكرهما التأويلي.»[2]

بدأ مارتن هيدجر درس التأويلية من النقطة التي انتهى إليها شلايرماخر وهوسرل–علاقة اللغة بالوجود–،وعدّها محصلة الفكر للمجموعة البشرية الواحدة مجمولة في علامات ورموز.بهذه النظرة لم تعد اللغة مجرد أداة للتواصل كما تصورها اللغويون.بل هي محصلة الوجود والموجود ،لأنّ الكائن البشري يتمثل الوجود في اللغة. ويظهر هذا المفهوم في قوله:« ولكن، قبل هذا وذاك،هل يحق لنا أن نعتبر الوجود والزمان "شيئين موضع سؤال"

إنّهما ليسا كذلك،إذا ما كان "الشيء موضع سؤال" يدل على شيء من قبيل الموجود. فكلمة "شيء" هنا، لها معنى : "القضية" و "الخلاف" و "المرافعة".»[3]

---

[1] إدموند هوسرل،فكرة الفينومينولوجيا،ص118.

[2] عادل مصطفى،فهم الفهم،ص111.

[3] مارتن هيدغر،التقنية،الحقيقة،الوجود،تر محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح،المركز الثقافي العربي،دط،دت،ص93.

6/دائرة التأويل عند هيدجر:

أ/ مباحث عامة في الفينومينولوجيا:

أسس إيدموند هوسرل محطة فكرية جديدة ،فهو واضع الأركان العامة للنظرية الفينومينولوجية .حيث استطاع أن يجعل القارئ(المتلقي) المحور الذي ترتكز عليه العملية التأويلية.« والفينومينولوجيا تريد أن تعنى بدراسة الظواهر دراسة وصفية بدون إضافة أي تأويل عقلي إليها.ويقول لنا أندري لالاند: إنّ الفينومينولوجيا دراسة الظواهر دراسة وصفية كما تتراءى لنا في الزمان والمكان،خلافا لدراسة القوانين المجردة الثابتة، التي تنظم الظواهر؛وخلافا لدراسة الحقائق العالية التي تكون الظواهر تبديات لها،وخلافا للنقد المعياري الذي يتطرق لشرعية هذه الظواهر.»[1]

أمّا هوسرل فقد عرّف الفينومينولوجيا على نحوين مختلفين،إذ نظر إليها في الأول من جهة تحليلها للموجود تحليلا حسيا آنيا،وبذلك عدها منهجا يقول: « (...) وعندئذ تصبح الفينومينولوجيا منهجا من مناهج البحث،وتعني في هذه الحال،هذا الجهد الدائب الذي يبذله المرء في سبيل الوصول إلى فهم الماهيات،أي فهم المضمون العقلي الذي تنطوي عليه الظواهر،بل فهم الدلالات المثالية من خلال الحوادث والوقائع الاختبارية.»[2]

ولمّا نظر إليها من زاوية المكتسبات القبلية التي يكتسبها القارئ (المتلقي) قبل التجربة والملاحظة المباشرة عدها مذهبا، يقول: «(...) وعندئذ تصبح الفينومينولوجيا فلسفة،ويطلق عليها هوسرل اسم "الفينومينولوجيا الخالصة" أو "الفينومينولوجيا العالية".وفي هذه الحال فإنّها تسعى إلى إبراز المبدأ الأخير الذي تستند إليه كل حقيقة،وهذا المبدأ هو "الإنية المتعالية" التي تهب الأشياء

---

[1] إدموند هوسرل،تأملات دكارتية،تر تيسير شيخ الأرض،دار بيروت للطباعة والنشر،ط1،1957،ص10.
[2] المرجع نفسه،ص11.

مدلولاتها،باتجاهها من خارج العالم إلى العالم،عن طريق "عملية التحويل المتعالي".»[1]

هكذا تصبح الدلالة سيرورة تصورية مطلقة،فما يتصوره الواحد منّا لا يمكن أن يكون هو ذاته ما يتصوره غيره،ويعدّ هذا الطرح انقلابا على أصحاب الرأي القائل بأنّ المعنى والفهم يقوم بالأساس على علاقة التشابه والاختلاف بين اللغة والوجود.

ويحيلنا هذا التصور إلى المفهوم الطبيعي للعالم عند هيدجر،«إنّ العبارة المركبة "الكينونة – في – العالم" تشير بعد من حيث الطريقة التي سُكَّت بها إلى أنّ المقصود بها هو ظاهرة موحدة،وهذه الحصيلة الأولية ينبغي أن يُبصر بها في جملتها.»[2]

وقد شكّل هيدجر منعطفا حاسما سواء على الصعيد الفلسفي أم على الجانب اللغوي التأويلي،فقد حاول الرجل إعادة بناء النسق المعرفي القديم وتم له ذلك حينما جعل سؤال الوجود محل شك وارتياب،ولم يكتف بذلك بل سعى لتحطيم فكرة الحقيقة ومن بعدها تفكيك الميتافيزيقا، ويعدّ هذا الإجراء طعنا في الموروث الفلسفي القديم برمته.يقول:«لقد أرهق أفلاطون وأرسطوطاليس في مبحثهم صعودا ،وإن من أجل أن يخرس منذئذ –بما هو سؤال مفصّل لمبحث برأسه.إنّ ما ظفر به الاثنان قد انخفض من خلال انزياحات و "تلوينات" عدّة حتى منطق هيغل.وما كان قد انتزع قبل من الظواهر بالمشاق العليا للفكر،وإنْ شذرا وفي أول الخطو،قد أُبتذل طويلا.»[3]

---

[1] المرجع السابق ،ص12/11.

[2] مارتن هيدغر،التقنية،الحقيقة،الوجود ،ص،131.

[3] مارتن هيدجر،الكينونة والزمان،تر فتحي المسكيني،دار الكتاب الجديدة المتحدة،بيروت،لبنان،ط1،2012،ص50.

إنّ الفكر الهيدجري كلّه تأسّس على ثلاثة مفاهيم مفتاحية، وقد جعلها عنوانا لأهم كتبه ألا وهو: (كتاب الكينونة والزمان أو الحقيقة الوجود والزمان).وعليه وجب علينا إذا ما أردنا أن نتبصّر فكره أن نعقل أولا هذه المسائل.

ب/ ماهية الكينونة:

إنّ مصطلح الكينونة يقابل مفهوم الوجود في الأنطولوجيا القديمة،والأنطولوجيا كما هو معروف هي: دراسة وجود الوجود،وقد أسّس هيدجر كل مفاهيمه انطلاقا من السؤال عن كيفية وجود الوجود.يقول: «وعندما عيّن هيغل "الكينونة"، آخر الأمر،بوصفها(ما هو بلا توسط ولا تعيّن)،ووضع هذا التعيين أساسا لكل التفسيرات المقولية الأخرى للمنطق عنده،فإنّه كان يقف ضمن وجهة نظر الأنطولوجيا القديمة عينها،إلاّ أنّه وضع من يده المشكل الذي أثاره أرسطو من قبل حول وحدة الكينونة بإزاء تعدد"المقولات" [1]التي تتضمن تعينات عينية للموضوعات، فإذا قيل تبعا لذلك:"الكينونة" هي التصور الأكثر كلية،فإنّ ذلك لا يمكن أن يعني أنّه الأوضح وأنّه غير محتاج لأي تبيين آخر.فإنّ تصور "الكينونة" لهو على الأرجح التصور الأشد إبهاما.» [2]،ويقول:«إنّ السؤال عن معنى الكينونة يجب أن يطرح. فإذا كان سؤالا أو على الأرجح السؤال الأساسي،فإنّ تسآلا كهذا يحتاج إلى شفافية مناسبة.»[3]

إنّه لمن العسير فهم جوهر الكينونة في الفكر الهيدجري ما لم نفارق بين الكينونة الطبيعية (المادية) والمبدأ الواحد الكامن في المادة المحرك لها (الإله)،ولتمييز هذه المفارقة بدا لنا أن نستنير بقول عبد الوهاب المسيري في

---

[1] يرى أرسطو أن دراسة الوجود هو أساس كل العلوم بل هو العلم الذي يحوي كل العلوم: « (...) إنّك إذا رتبت العلوم على هذا النحو الهرمي فستنتهي عند القمة بعلم واحد هو أعمها جميعا وهو علم الوجودscience of being الوجود المجرد،أو الوجود بما هو موجود being as such أو الوجود الخالص pure being وسوف يكون هو العلم الأول،بمعنى أنه هو المفروض منطقيا في أي علم آخر ،فيستحيل أن تبحث في شيء كائنا ما كان إلا إذا كانت له صفة الوجود أولا. » ينظر إمام عبد الفتاح إمام،مدخل إلى الميتافيزيقا،نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع،ط1،2005،ص107.

[2] المرجع نفسه،ص51.

[3] مارتن هيدجر،الكينونة والزمان ،ص53.

ذلك:«ولتوضيح وجهة نظرنا سنبدأ بتعريف التوحيد على أنّه الإيمان بوجود مركز مفارق للكون،متجاوز له.أمّا الحلولية الكمونية فهي خلاف ذلك؛فهي النقطة النماذجية النهائية حين يحل"الإله" في الكون فيفقد تجاوزه وتنزهه،ويصبح مركز العالم كامنا فيه،وأنّ مبدأ واحد يسري عليه؛وهو القوة الدافعة له،الكامنة فيه،التي تتخلل ثناياه وتضبط وجوده وتوحده.وهو جوهر واحد لا يتجزأ،يضم الإله والطبيعة والإنسان.وهو قوة واحدة صارمة حتمية مطّردة لا تعرف أي غائية إنسانية أو أخلاقية أو إلهية.»[1]

وتظهر هذه الرؤيا جليا في قول هيدجر:«تعني بلورة مسألة الكينونة[2] بذلك: أن نجعل كائنا ما –هو السائل– شفافا في كينونته. وإنّ طرح هذا السؤال،من جهة ما هو ضرب كينونة خاص بكائن ما،إنّما هو ذاته متعين في ماهيته بما هو مسؤول عنه ضمنه–بالكينونة[3].هذا الكائن الذي هو نفسه نحن أنفسنا في كل مرة والذي يملك من بين ما يملك إمكانية كينونة التسآل،نحن نصطلح عليه بلفظة دَازَاين(DASEIN).»[4]

هكذا يصبح الدَازَاين(DASEIN) مع هايدغر العلم الأول ويظهر ذلك في قوله:« ماذا تعني الكينونة في؟ نحن نضيف توا إلى العبارة الكينونة– في بوصفها "الكينونة في ...".بهذا اللفظ قد سمي جنس الكينونة الخاص بكائن،يكون "في" آخر

---

[1] عبد الوهاب المسيري،الحلولية ووحدة الوجود،الشبكة العربية للأبحاث والنشر،بيروت لبنان،ط1،2018،ص79.

[2] شهد العصر الحديث تحولا في موضوع الفلسفة،إذ لم يعد الشغل الشاغل للفلاسفة البحث في الوجود(الأنطولوجيا)،بل تحول مع ديكارت وكانط وهيغل وغيرهم إلى نظرية المعرفة،ما أدى لارتباط مسألة الكينونة (الوجود) بالكائن المفكر،وهو الذي أطلق عليه هايدغر مصطلح دازاين .وفي هذا السياق يقول إمام عبد الفتاح: «ذلك لأنّ دراسة الخصائص العامة للوجود تعني أيضا معرفتنا بهذه الخصائص،فأنا أعرف كذا وكذا من الكيفيات عن الوجود ،ومن هنا اتحدت المعرفة والوجود اتحادا ضروريا في مذهب هيجل،وأصبحت كل مقولة أنطولوجية تمثل خاصية للوجود ودرجة من درجات المعرفة في الوقت نفسه. »ينظر إمام عبد الفتاح إمام،مدخل إلى الميتافيزيقا،نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع،ط1،2005،ص32.

[3] يعد هايدغر من أعلام المدرسة الوجودية ،وقد حاول في كل مؤلفاته لا سيما كتابه (الكينونة والزمان) أن يربط بين الميتافيزيقا والوجود البشري يقول: « ما دام الإنسان حيوانا ناطقا فهو أيضا حيوان ميتافيزيقي،وما دام الإنسان يفهم نفسه بوصفه حيوانا ناطقا،فاليتافيزيقا تتعلق- كما قال كانط- بطبيعة الإنسان،لكن تفكيرنا إن استطاع أن ينجح في جهوده التي تستهدف العودة إلى أساس الميتافيزيقا ،فلا بد وأن يساعد في إحداث تغيير في ماهية الإنسان مصحوبا بتحول في الميتافيزيقا مماثل»ينظر، ينظر إمام عبد الفتاح إمام،مدخل إلى الميتافيزيقا،نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع،ط1،2005،ص197.

[4] مارتن هيدجر،الكينونة والزمان، ص57.

كما الماء "في"الكأس،و الثوب "في" الخزانة،نحن نقصد من خلال "في"علاقة الكينونة بين كائنين ممتدين،"في" المكان بالنظر إلى موضعهما في هذا المكان.»[1]

ج/ماهية الدَازَاين:

إنّ الدازاين في المفهوم الهيدجري هو أساس العملية الفينومينولوجية ،بل أساس الوجود ذاته،يقول: «إنّ ماهية الدازاين تكمن في وجوده.وإنّ الطباع التي يمكن استخراجها لدى هذا الكائن ليست بذلك "خصائص" قائمة لكائن قائم في الأعيان"بادٍ" على هذا النحو أو ذاك،بل هي وجوه ممكنة له في كل مرة لأن يكون وذلك فحسب.فكل كينونة–على –هذا –النحو–أو ذاك من شأن هذا الكائن منذ أول أمرها كينونة.بذلك لا تعبّر لفظة(DASEIN)،التي تشير بها إلى هذا الكائن،عن ماذا هو،مثل المائدة والدار والشجرة،بل عن الكينونة.»[2]

إذن؛ الدازاين هو الكائن الموكول إليه فهم هذا الوجود [3].وانطلاقا من عرض نقد للفلسفة القديمة التي ركّزت على سؤال الوجود من خلال (الموجود) وأهملت هذا الأساس الدَازَاين(DASEIN) –بحسب اعتقاد هيدجر–،أسّس مفهوما مغايرا لهذا الكائن،فقد عدّ محاولة تحديده وإدراكه أنطولوجيا أمرا متهافتا.يقول: «(...) ومن أجل أنّ اليومية الوسطية تشكل أوّل–الأمر الأنطيقي الذي من شأن هذا الكائن،فإنها كانت وسوف تكون دوما ذات المرار متخطاة القَفَزى في تفسير

---

[1] المرجع نفسه،ص131.

[2] المرجع نفسه،ص112.

[3] أسّس هيدغر مذهبه انطلاقا من السؤال الاتي:«لماذا كان ثمة وجود وليس عدم؟والمسألة ليست بحثا عن الوجود بما هو وجود،بل عن السائل الموجود هو نفسه.وإذا حلل السائل نفسه ووجوده،وجد أنّ الصفة الرئيسية هي مجرد وجوده فهو موجود أولا،ثم يتعين بعد ذلك بكذا وكذا من الصفات والأحوال،وإذن فالوجود أسبق من الماهية وهذه القضية هي القضية الأساسية العظمى في كل الوجودية ، أعني أنّ الوجود سابق عن الماهية.والصفة التي تتلو ذلك هي أنّ الوجود هو أولا وجودي أنا السائل.وليس هذا الوجود حالة أو جزئية تنتسب إلى وجود بوجه عام أو إلى كلي هو الوجود المطلق،بل الوجود في جوهره وأصله هو وجودي أنا.أنا الذات المفردة،ولهذا يجب أن يبدأ البحث منه وعلينا إذن أن نبحث في هذا الوجود،أو باصطلاح آخر في "الآنية" (DASEIN)،أو الوجود المتحقق العيني.» ينظر،عبد الرحمان بدوي،دراسات في الفلسفة الوجودية،دار الثقافة بيروت،لبنان،دط،دت،ص19/18.

الدازاين،إنّ الأقرب والمعروف أنطيقيا هو الأبعد والغير المعروف أنطولوجيا وفي دلالته الأنطولوجية هو باستمرار الفالتُ من النظر.»[1]

هكذا يتبدى أنّ الدازين وجود–وهو ثابت– وسؤال الوجود لا يهتم بهذا الوجود الثابت،وإنّما يسعى لتحديد هذا الوجود بما هو موجود،أي في شكله المتغير واللامتعين.يقول:«قد أُشير بعد في المقدمة إلى أنّ التحليلية الوجودانية للدازين تستلزم معها مهمة،ليس الاحتياج إليها بأقل من الاحتياج إلى مسألة الكينونة:كشف القبلي الذي ينبغي أن يكون منظورا،إذا كان يجب أن يعالج السؤال"ماذا يكون الإنسان" معالجة فلسفية.فإنّ التحليلية الوجودانية للدازاين إنّما تقع قبل كل علم نفس وكل أنتروبولوجيا وبالحري كل بيولوجيا.»[2]

على هذا الأساس يطرح هيدجر سؤال الوجود في حيّز كلي يشمل الزمان والدازين في الوقت ذاته.يقول: «من أجل إقامة الدليل على أنّ وكيف أنّ الزمانية هي قوام كينونة الدازاين،تمّ الكشف عن:أنّ التاريخانية،من حيث هي هيئة كينونة خاصة بالدّازاين،هي "في الأساس" زمانية.وقد تمّ تأويل الطابع الزماني للتاريخ دون أن نأخذ في الاعتبار "واقعة" أنّ كل حدثان يجري في الزمان.كذلك فإنّ الفهم اليومي للدازاين،الذي، من جهة ما هو واقعاني،هو لا يعرف أيّ تاريخ إلاّ بوصفه حدثانا"زمنيا– داخليا"قد بقي في مجرى التحليل الزماني–الوجوداني للتاريخانية ممنوعا عن الكلام.[3]

من هذا المنظور يفرّق هيدجر بين نوعين من الزمان،الأول من حيث هو وجود (ثابت)،والثاني من حيث هو موجود (تغير).في هذا الخصوص يقول عبد الرحمان بدوي:«على أنّ تحليل الوجود على وجه عام لن يلبث أن يلتقي بالموجود المفرد:لأنّ من يبحث في الوجود لا بد أيضا أن يتساءل:ومن أنا،أنا الباحث في

---

[1] المرجع السابق،ص115.
[2] المرجع نفسه،ص117.
[3] المرجع نفسه،ص689.

الوجود،نعم إنني لست أنا الوجود؛بيد أنّي مع ذلك موجود وأشارك في الوجود،وعن صلة بالوجود،إذا الوجود ليس موضوعا مطروحا أمامي وكأنه شيء غريب عنّي أو منظر أمامي،أو موضوع أستطيع أن أحلله وأفحصه بين يدي كما يفعل عالم النبات بالشجرة التي يدرسها؛وإنما الوجود شيء يحيط بي ويؤلف كياني،فأنا ظاهرة من ظواهر الوجود،أنا وجود محدود في الزمان والمكان أنا وجود هنا.»[1]

بهذه المفاهيم يكون هيدجر مهّد لمنعطف تأويلي،فقد كان كتابه الكينونة والزمان محاولة مهمّة في تجديد موضوع الفهم.خاصة حينما جعل البنية المسبقة للفهم أساسا ومنطلقا لكل فهم [2].يقول:«يمكن للعالم أن يُفهم من جديد في معنى إنطيقي،ولكن الآن ليس بوصفه الكائن الذي من حيث الماهية لا يكون الدازاين والذي يمكن أن يلاقينا داخل العالم،بل بوصفه " **ما فيه**" "يعيش" دازاين واقعاني ما بما هو كذلك.ههنا تكون للعالم دلالة وجودية قبل–أنطولوجية.عند ذلك تبرز مرة أخرى إمكانات مختلفة:فالعالم يعني عالم النحن"العمومي"أو العالم –المحيط "الخاص" والأقرب إلينا "المنزلي".»[3]

كانت هذه المفاهيم منطلقات أساسية لغادامير،إذ استلهم مقولة التاريخ ودورها في تأسيس الفهم وجعلها قاعدة تأسيسية للعملية التأويلية،يقول: «فالمشكلات "مهمات تتناسل ذاتيا" ؛أي أنّها نتاجات العقل نفسه،ولا يمكن أن نأمل بحل كامل لها.واللافت للنظر أنّ مفهوم المشكلة اكتسب مشروعية كلية في القرن التاسع

---

[1] عبد الرحمان بدوي،دراسات في الفلسفة الوجودية،دار الثقافة،بيروت،دط،دت،ص83.

[2] حصر هيدغر الوجود في شكله المادي ،وقسم الوجود المادي إلى قسمين ،الوجود المادي الطبيعي الغير مفكر ، كالشجر ، والحجر ، والبحر...إلخ،والوجود المادي المفكر ووسمه بالدازاين،وعدّ الدازين -الكائن المفكر- قمة الكمال فهو بزعم الإنسان يخلق أفعاله لذلك جعله مركز الوجود.متجاوزا بذلك وجود الله خالق كل شيء وخالق أفعال العباد،وهذا مخالف لعقيدة التوحيد كلها،ومخالفا مذهب فلاسفة اليونان الأوائل الذين ردّوا الوجود إلى الماء،والهواء،والنار، يقول ابن رشد : « أمّا المقدمة الأولى،فيقول بشأنها:إنّهم عنوا بالجواهر الأجسام المشار إليها القائمة بذاتها فهي مقدمة صحيحة،وإن عنوا بها الأجزاء التي لا تتجزأ،وهذا ما يقصدونه ففيها ،أي في هذه المقدمة،شك ليس باليسير.ذلك أنّ وجود جوهر غير منقسم ليس معروفا بنفسه،وفي وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند.وإذن فقبل أن نقول:الجواهر الفردة لا تنفك عن الأعراض،يجب أن نكون قد أثبتنا الجوهر الفرد وعرفناه بنفسه ... »ينظر،ابن رشد،الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت لبنان،ط1،1998.،ص77 وما بعدها.

[3] مارتن هيدجر،الكينونة والزمان،ص150.

عشر،مع انهيار تراث المساءلة الفلسفية المطّرد،ونشوء النزعة التاريخية؛فكان ذلك علامة على حقيقة أنّ العلاقة المباشرة بتساؤلات الفلسفة لم تعد قائمة.»[1]

ولذلك اعتبر الأفق الذي يعرضه النص على القارئ أفقا تاريخيا،يقول شوقي الزين:«يظل غادامير وفيا للمنحى الأنطولوجي الذي رسمه هايدغر والمتمثل خصوصا في مسألة اللغة والتناهي الذاتي الذي تكشف عنه التجربة التاريخية وهيرمينوطيقا الفهم وفهم الذات على وجه الخصوص،وهو ما أسماه هايدغر"المنعطف الأنطولوجي الحاسم" Ontologisch wendung في تجربة الفهم الذاتي.»[2]

7/أسس التأويل عند غادامير:

بدأ غادامير بنقد التصور الوضعاني الذي تبنّى أصحابه المنحى العلمي الصارم، إذ زعم مؤيدوا هذا المذهب أنّ العلوم سواء كانت طبيعية أم اجتماعية أم إنسانية أم لغوية...،فهي تستخدم جميعا منهجا واحدا،وهو المنهج الاستقرائي المنطقي. « ففي نظر الوضعيين الجدد،يجب أن يقوم المنهج على قاعدتين أساسيتين هما:التحليل المنطقي اللغوي،والتحقيق التجريبي.وبناء على هاتين القاعدتين،أطلق كارناب على الوضعية الجديدة اسم آخر هو"التجريبية المنطقية".وكما هو معروف فإنّ "النظرية العلمية هي مجموعة من العبارات المشكلة في لغة.»[3]

هكذا تحوّلت الإشكالية مع غادامير إلى إشكالية منهج،ومردّ ذلك كله راجع للسؤال المعرفي الذي تواجهه العلوم الإنسانية في العصر الحديث.إذ لا يمكن للمعرفة التاريخية بلوغ مرتبة العلمية من خلال نهج الإجراء الاستقرائي للعلوم

---

(1) هانس جورج غادامير،الحقيقة والمنهج،الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية،تر حسن ناظم وعلي حاكم صالح،دار أويا للطباعة والنشر،ط1،2007،ص499/500.

(2) هانس جورج غادامير،فلسفة التأويل،الأصول،المبادئ،الأهداف،تر شوقي الزين،منشورات الاختلاف،الجزائر،ط2،2006،ص13.

(3) الزواوي بغورة،الفلسفة واللغة،نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة،دار الطليعة،بيروت،ط1،2005،ص89.

الطبيعية.لأنّه لا يمكن بحال من الأحوال صياغة قوانين كلية في العلوم الإنسانية بناء على تجارب جزئية.

أدّى هذا إلى ظهور الوعي التاريخي الذي شكّل حلقة مهمة ساهمت في ميلاد الهيرمينوطيقا.«ظهور الوعي التاريخي هو بلا شك الثورة الهامة التي شهدناها منذ حلول العصر الحديث.دلالته الروحية من المحتمل أنّها تتجاوز المغزى الذي نقر به إزاء تحقيقات علوم الطبيعة التي حوت بشكل واضح وجه كوكبنا الأرضي . الوعي التاريخي الذي يميز الإنسان المعاصر هو امتياز وربما هو عبء الذي لم يفرض على أحد الأجيال السابقة.»[1]

وليس المقصود بالوعي التاريخي إعادة سرد الفكر التراثي القديم وعرض المنجز التاريخي كما عرضه أصحابه،بل تقديمه في قالب تأويلي واكتشاف الحقيقة المتخفية فيه.فمفهوم الثقافة يدل «بوضوح بالغ،على التغيّر الثقافي العميق الذي يدعونا إلى تجريب القرن الذي عاش فيه غوتة على أنّه زمن معاصر لنا،بينما يبدو أنّ العصر الباروكي موغل في بعده من الناحية التاريخية.»[2]

وأسَّس هذا التوجه لتأويل التراث والذي يفيد بحسب تعبير كانط-إمكان قيام التأويل-[3]، ويترتب على ذلك نفي أن يكون التأويل منهجا منطقيا طبيعيا صرفا،كما هو الحال مع النموذج العلمي الطبيعي. «إنّ الوعي التأويلي،الذي يجب أن يكون متنبّها ويظلّ متنبّها،يدرك أنّ ادعاء الفلسفة بالتفوّق،في عصر العلم،إنّما هو ضرب من الوهم والخيال.ولكن على الرغم من إرادة الإنسان هي أكثر من كونها تكثيفا في نقدها لما حدث من قبل،إلى درجة أن تصبح وعيا طوبويا أو

---

[1] هانس جورج غادامير،فلسفة التأويل،الأصول،المبادئ،الأهداف،ص147.

[2] هانس جورج غادامير،الحقيقة والمنهج،الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية،ص57.

[3] يقول كانط: « وفي الميتافيزيقا يجب أن يكون ثمة معارف تأليفية قبلية،وحتى إن لم نشأ أن ننظر إليها إلاّ بوصفها مجرد إزماع بالعلم حتى الآن؛ذلك أنّ طبيعة العقل البشري تجعله لا غنى له منها،وأنّ عمله لا يقتصر البتة على مجرّد تحليل الأفاهيم التي نكوّنها قبليا عن الأشياء،ولا على شرحها تحليليا بالتالي،بل إننا نريد أن نوسّع معرفتنا قبليا.وللوصول إلى ذلك يجب علينا أن نستخدم تلك المبادئ التي تضيف إلى الأفهوم المعطى شيئا غير متضمّن فيه،وأن نعلو بأحكام تأليفية قبلية إلى أقصى ما يمكن للتجربة نفسها أن تلحق بنا؛ومثلا هذه القضية "العالم يجب أن يكون ذا بداية"..الخ.فالميتافيزيقا من حيث غايتها على الأقل تتشكّل من مجرد قضايا تأليفية قبلية.» عمّانوئيل كنط،نقد العقل المحض،ترجمة موسى وهبة،مركز الإنماء القومي،لبنان ،دط،دت،ص52.

أخرويا،يريد الوعي التأويلي أن يتصدّى لتلك الإرادة بشيء من حقيقة التذكّر:أعني بما يزال قائما ويبقى حقيقيا أبدا.» [1] ويقول أيضا: «أمّا العلامة الثانية فإنّها تجعل هذه القضية غاية في الوضوح:فدلتاي يشير إلى استقلالية مناهج العلوم الإنسانية،ويقيم الدليل على ذلك عبر الاحتكام إلى موضوعها.ولأول وهلة،يبدو هذا شبيها بنزعة أرسطية مفيدة،ويمكن أن يدل على انفصال حقيقي عن النوذج العلمي.»[2]

هذا ما يجعل من عملية الفهم خاصية ذاتية متصلة بكيان جوهري كلي،إذ لم تعد الحقيقة كما كان يتصورها ديكارت وجود مطلق لا شك فيه كامن في ذواتنا الخاصة متحرر عن كل وجود. [3] يقول غادامير: « وعلاوة على ذلك،لا تفهم طبيعة الذاكرة فهما حقا إذا ما اعتبرت مجرد موهبة عامة أو قدرة عقلية.فالحفظ ، والنسيان،والتذكّر أشياء تعود إلى التشكّل التاريخي للإنسان،وهي نفسها جزء من تاريخه وثقافته.وأيًّا كان الإنسان الذي يستخدم ذاكرته على أنّها مجرد مَلَكَة،وكذا أي "تقنية" للذاكرة تستخدم بهذه الطريقة،فإنّه لن يمتلكها كشيء خاص به تمام الخصوصية.»[4]

إنّ ارتباط التأويل بالتاريخ جعل عملية الفهم ذات حقيقة نسبية،إذ ليس الغرض من هذا التفاعل –ارتباط الفهم بالتاريخ–أن يكون غرضا في ذاته ،وهو إعادة عرض الأفكار القديمة والتعريف بها كما هي،بل الغاية من ذلك أن يتحول التاريخ إلى وسط يستنبط منه الفهم الآني،وعليه فالتاريخ مرجع يفهم منه الإنسان شهادات

---

[1] هانس جورج غادامير،الحقيقة والمنهج،الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية،ص46.

[2] المرجع نفسه،ص54.

[3] قال ديكارت :«غير أنني كمثل رجل وحيد في الظلمات،قررت أن أسير ببطء،وأن أتسلح بجانب من التسلح في كل الأشياء،بحيث أحتمي من السقوط حتى وإن كنت لم أتقدم إلاّ قليلا جدا.وأكثر من ذلك فلم أشأ الشروع في التخلص تخلصا تاما من أي الآراء التي تسرّبت في الماضي إلى اعتقادي دون أن تمر إليه بطريق العقل،قبل أن أكون قد أنفقت ما يكفي من الوقت في تمهيد مشروع العمل الذي بدأته،والبحث عن الطريقة الحقيقية لبلوغ معرفة كل الأشياء التي هي في متناول فكري. »ينظر رينيه ديكارت،حديث الطريقة،ترجمة عمر الشارني،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت،لبنان،ط1،2008،ص86 وما بعدها.

[4] المرجع السابق،ص 65.

عصر معين وفق رؤى معاصرة[1]، يقول غادامير: «إنّ الفرع الدراسي الكلاسيكي الذي يعني بفن فهم النصوص هو التأويلية.وإذا كانت محاججتي صحيحة،فإنّ المشكلة الحقيقية للتأويلية هي،بأية حال،مشكلة مختلفة تماما عما يمكن أن يتوقعه المرء(...)،يجب أن تكون التأويلية محددة ككل في أنها تنصف تجربة الفن،ويجب أن يدرك الفهم كجزء من الحدث الذي يتحقق فيه المعنى،الحدث الذي يتشكل فيه معنى جميع التعبيرات–التعبيرات الفنية وجميع أنواع التراث الأخرى–ويصبح ذا وجود فعلي.»[2]

أ/ فلسفة الفهم عند غادامير:

إنّ القول في فلسفة الفهم قديم قدم الفلسفة نفسها،فأفلاطون عرض للمسألة حينما فرّق بين الأسماء والقضايا،وبهذا التقسيم جعل الأسماء شيء جزئي والقضايا أشياء كلية. .«ورأى أنّ الأسماء جزء من الكلام (اللغة) وأنّ الكلام نوع من الفعل ،والتسمية أيضا نوع من الفعل ،والفعل نوع من الوجود يصدر عن الموجودات أو الأشياء. وإذا كانت حقيقة الأشياء ليست كما تبدو لكل فرد منّا ،وأنّها ليست نسبية تختلف من فرد لآخر،فإنّه ينبغي أن يكون للأشياء الموجودة ماهيات ثابتة مستقلة عن ذواتنا وغير متأثرة بأهوائنا،وهذه الماهيات الثابتة هي التي تحافظ على العلاقات والصور الطبيعية للأشياء.»[3]

وقد أخذ الفلاسفة المحدثون هذه المفاهيم المبسوطة في فن الخطابة وأعادوا طرحها في فن الفهم. «إنّ القاعدة التأويلية التي تعتبر أنّ الكل ينبغي أن يفهم

---

[1] وتتجلى هذه الرؤية في فكر فريديريك نيتشه حين قال: «إنّ هيغل –في مقدمة فلسفة التاريخ–سيطبق استنتاجاته الفلسفية على التاريخ،ففي رأيه من أجل فهم التاريخ وهدفه وجوهره يتوجب أن نمتلك نظرة فلسفية،وليس الاكتفاء باعتبار التاريخ مجرد أحداث يتوجب سردها كما عشناها،فهي منهجية لن تتمكن– في رأيه–من الإمساك بروح هذا التاريخ.فما تحمله الفلسفة للتاريخ هو مفهوم العقل،أو واقع أنّ العقل جوهر كل واقع،إنّه مبدأ التاريخ ذاته.» ينظر فريديريك نيتشه محاسن التاريخ ومساوئه،ترجمة رشيد بوطيب،منتدى العلاقات العربية والدولية،الدوحة،قطر،ط1،2019،،ص8 وما بعدها.

[2] هانس جورج غادامير،الحقيقة والمنهج،الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية،ص249.

[3] أفلاطون،محاورة كراتيليوس،في فلسفة اللغة،تر عزمي طه السيد أحمد،وزارة الثقافة، عمان ،الأردن،ط1،1995،ص37.

انطلاقا من الجزء والجزء انطلاقا من الكل هي وليدة الخطابة القديمة،فقد عمل فن التأويل في العصور الحديثة على نقلها من فن الخطابة إلى فن الفهم،في كلتا الحالتين يتعلق الأمر بعلاقة دورية.الاستحضار المسبق للمعنى–الذي بفضله يدرك الكل–لا يثير فهما واضحا إلاّ إذا حدّدت الأجزاء–المحددة تبعا للكل–بدورها هذا الكل.»[1]

تحيلنا هذه الدائرة التأويلية إلى نظام التواصل اللغوي،الذي يقتضي رصيدا من الافتراضات المسبقة،فللكيان اللغوي دور مركزي في تحديد الفهم،ولا يمكن ذلك إلا بالنظر في الحركة المتأرجحة بين الكل والجزء.[2] «مثلما أنّ اللفظ(الجزء)يتقيد بسياق الجملة،فإنّ النص بدوره جزء لا يتجزأ من الكل(الفنون الأدبية) أو الأدب برمته.لكن من جهة أخرى،النص– باعتباره تجلي لحظة خلاقة(الكاتب كهوة متعالية)–هو جزء من الحياة الفكرية للمؤلف في شموليتها.لقد استوحى دلتاي من هذه النظرية عندما يتحدث عن"البنية" و"التركيز حول نقطة مركزية"إنتاج الفهم عن الكل.لقد حوّل مبدأ كل تأويل إلى الفضاء التاريخي،أي أنّه ينبغي فهم النص انطلاقا من النص نفسه.»[3]

لكن غادامير لا يتحيز بهذا الإطار،لأنّ حركة الفهم لا تقف عند المقصدية الجوهرية للمؤلف كما كان يتصورها شلاير ماخر،بل تتجاوز ذلك وتؤلف معنى مشتركا بين المرسل والمتلقي بين القديم والجديد.يقول: «أن يتحدد بالشيء ليس قرارا "شجاعا" ودقيقا يتّخذه المُؤَوِّل وإنّما هو في الحقيقة"النشاط الأولي والمستمر والنهائي" يتعلق الأمر بتركيز النظر على الشيء قصد تجنب كل غواية قد يفرضها

---

[1] هانس جورج غادامير،فلسفة التأويل،الأصول،المبادئ،الأهداف،ص119.

[2] في هذه العلاقة ذكر جوليان براون وجورج يول في كتابيهما تحليل الخطاب ما نصه: «تستمد هذه الخصائص السياقية التي تحدثنا عنها سابق بطبيعة الحال من السياق المادي.فهي تقع خارج النص.غير أنّ لمعظم مقاطع المحادثة مجموعة من العناصر الداخلة ضمن الخطاب والتي تستمد من جزء المحادثة الذي يسبق المقطع المحدد فيد الدراسة.ويتم تقديم هذه العناصر ضمن السياق السابق لتشكل جزءا مما يعرف "بحيّز الخطاب".ومما يدخل في حيّز مقطع معين من مقاطع الخطاب الناس،والأماكن والكائنات ، والأحداث ، والوقائع،وغيرها ممّا استثير في ذهن كل من الأطراف وذلك لأنها قد ذكرت في المحادثة السابقة. »ينظر جوليان براون وجورج يول،تحليل الخطاب،ترجمة منير التريكي ومحمد لطفي الزليطي،النشر العلمي والمطابع،السعودية،ط1،1997،ص96/95.

[3] المرجع السابق،ص120.

المُؤَوِّل على نفسه.فالذي يريد أن يفهم يشكِّل نوع من التصور،ينجزه قبل أن يسقطه على الأشياء.»[1]

لذلك لا بد للمُؤَوِّل أن يتزوّد بكفاية لغوية قبل البدء في عملية الفهم ،وليس المقصود بذلك أن ينساق وراء الأفكار التي اختزنها في ذهنه.بل عليه أن يعيد النظر في مدى مصداقية هذه الآراء المسبقة. «فهم النص يقتضي الاستعداد للتعبير عن شيء ما عبر هذا النص وانطلاقا منه.إذن،الوعي الذي يتشكل في مدرسة فن التأويل عليه أن يبدي نوعا من قبلية التأثير بالنظر إلى غيرية النص.لكن هذه القابلية لا تفترض "الحياد" أو امحاء الذات(انسحاب رأي المُؤَوِّل).»[2]

وعليه فالتأويلية تسعى لتحصيل الاتفاق بين النص وما يريده المؤلف والفهم الذي ينتجه المُؤَوِّل.يقول: « "إنّ الفهم يعني أن يفهم أحدنا الآخر"،إنّ الفهم هو ، أساسا،اتفاق.لذلك يفهم الناس،في العادة،بعضهم بعضا على نحو مباشر،أو أنّهم يجعلون من أنفسهم مفهومين من أجل الوصول إلى اتفاق.إنّ بلوغ فهم ما هو دائما بلوغ فهم حول شيء ما.وفهم أحدنا الآخر يتعلق دائما بشيء ما.»[3]

وإذا بدا واضحا مفهوم الفهم الآن فإنّ صيغته تبقى في سياق العلاقة الصورية بين الكل والأجزاء، كما أنّ الفهم يكتسب قيمته من المواضيع المبهمة،أو لنقل التي تتصف بالغرابة.فيصبح معنى الفهم في هذه الحالة فض الغرابة عنه وجعله مؤلوفا.يقول:«ويصبح الفهم مهمة خاصة فقط عندما يلف التشويش الحياة الطبيعية(الحياة التي هي المعنى المشترك حيث يقصدان موضوعا مشتركا).وحيث ينشأ سوء الفهم،أو حيث يجعلنا تعبير ما نشعر بالغربة أمامه كونه غير واضح،تكون الحياة الطبيعية في الموضوع المقصود قد أعيق سبيلها بطريقة تجعل

---

[1] هانس جورج غادامير،فلسفة التأويل،الأصول،المبادئ،الأهداف،ص123.
[2] المرجع نفسه،ص125.
[3] هانس جورج غادامير،الحقيقة والمنهج،الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية،ص265.

من المعنى المعطى معنى رأي الآخر،أو رأي الأنت،أو رأي النص،أو بشكل عام بوصفه قضية ثابتة.»[1]

وهكذا فعلاقة التقاطع بين المُؤَلِّف والمُؤَوِّل تكاد تكون كظاهرة المثير والاستجابة،إذ لا بدّ للنص أن يثير فضول المتلقي فيتفاعل معه،لكن يشترط غادامير أن لا تتوقف هذه العلاقة عند حدود التفاعل السلبي كما يقترح ريفاتير مثلا عندما يقول: «...موضوع تحليل الأسلوب هو الوهم الذي يخلقه النص في ذهن القارئ،وهذا الوهم ليس بالطبع خيالا خالصا ولا تصورا مجانيا:فهو مشروط ببنيات النص وبمثيولوجية أو اديولوجية الجيل أو الطبقة الاجتماعية للقارئ. »[2]

انطلاقا ممّا تقدّم يمكن القول: إنّ الفهم هو سيرورة –عملية تصحيح دائم– ،وهو ظاهرة تجريبية ومنطقية وأنطولوجية في الوقت ذاته.والتأويل توجه قصدي نحو العالم انطلاقا من النص الذي يكتفي بنفسه،بمعنى أنّ النص لا يحيل على عالم خارجي بل يحيل على عالمه المنغلق على مستوى المعنى والمنفتح على مستوى التأويل.وعليه فالمعنى يتأسس داخل النص بينما الدلالة يؤسسها المُؤَوِّل.

وعبّر بول ريكور عن هذه النتيجة بقوله: « يتكلم النص عن عالم ممكن وعن طريقة ممكنة يوجه بها المرء ذاته فيه،وأبعاد هذا العالم يفتحها ويفضحها معا النص نفسه.والخطاب هو المكافئ للغة المكتوبة في الإحالة الظاهرية بالنسبة إلى اللغة المنطوقة.وهو يتعدى مجرد وظيفة التأشير والكشف عما يوجد أصلا،وبهذا المعنى،يتعالى على وظيفة الإحالة الظاهرية المرتبطة باللغة المنطوقة،وهنا يكون الكشف في الوقت نفسه خلقا لنمط جديد من الوجود.»[3]

---

[1] هانس جورج غادامير،الحقيقة والمنهج،الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية،ص265/266.

[2] ميشال ريفاتير،معايير تحليل الأسلوب،تر حميد الحميداني،منشورات دراسات سال،ط1،1993،ص8.

[3] بول ريكور،نظرية تأويل الخطاب وفائض المعنى،تر سعيد الغانمي،المركز الثقافي العربي،المغرب،ط2،2006،ص140.

إن الاهتمام الذي أولاه الفلاسفة باللغة في العصر الحديث ثمّ المعاصر يعدّ تحولا حاسما في تاريخ الفكر الإنساني ، إذ كان التوجه إلى اللغة الحل المثالي لتجاوز كل المشكلات التي حصلت على مستوى نظرية المعرفة وعلى مستوى الفلسفة وحتى على مستوى العلوم الإنسانية . يرى برتراند راسل « أنّ اللغة العادية مصدر الكثير من الصعوبات لأنّها تخفي الصورة المنطقية الحقيقية لعباراتها. لكنه لم يتفق عن الطريقة التي تعالج بها تلك الصعوبة ،حيث رأى أنّه يمكن تفاديها إذا ما استغنينا عن مفهوم المعنى في تحليل العبارات. ونعتمد فقط على جانب الدلالة فيها،وهي النظرية التي عرضها راسل في مقاله المشهور في الدلالة 1905.»[1]

فما التوتر الحاصل بين الفلاسفة اليوم إلا من سوء استخدامهم للغة . وهكذا بدأ الانقلاب على الفلسفة التقليدية والتغيير في مفهومها ومجالها ووظيفتها. فأصبح موضوعها الأول تحليل مشكلات الفلسفة.وقد كان تحليل اللغة هو الهدف الأول في فلسفة فتجنشتاين يقول في كتابه رسالة منطقية: «إنّه كتاب يعالج مشكلات الفلسفة،ويوضح–فيما أعتقد–أنّ الذي دعا إلى إثارة هذه المشكلات هو أنّ منطق لغتنا منطق يساء فهمه.ويمكن أن نلخص معنى الكتاب كله على نحو قريب مما يلي:أنّ ما يمكن قوله على الإطلاق،يمكن قوله بوضوح،وأما ما لا نستطيع أن نتحدث عنه،فلا بدّ أن نصمت عنه.»[2]

8/ مفهوم التحليل:

ازداد الاهتمام بالتحليل مع ظهور مدرسة التحليل اللغوي التي يتزعمها فتجنشتاين[3]، وقد عرّفه بقوله : «التحليل كلمة ترد في السياق الفلسفي،ويقصد بها بصفة عامة نفس المعنى الذي يتبادر إلى الذهن من استعمالها المألوف في لغة الحديث الجارية– فهي تعني في اللغة الفك والفتح فيقال(حلّ–حلل) العقدة أي فتحها

---

(1) جمال حمود، فلسفة اللغة عند فتجنشتاين، منشورات الاختلاف،الجزائر،ط1،2009، ص 50.

(2) لدفيج فتجنشتين،رسالة منطقية فلسفية،تر عزمي إسلام،مكتبة الأنجلو مصرية،القاهرة،ط1،1968،ص59.

(3)لدفيج فتجنشتين فيلسوف نمساوي ولد في26 /أفريل /1889 بالنمسا.وتوفي في 29/أفريل/ 1951،من أشهر مؤلفاته رسالة منطقية فلسفية وتحقيقات فلسفية،ينظر عزمي إسلام ،، لدفيج فتجنشتين،دار المعارف،القاهرة مصر،دط،د ت،من ص13إلى ص21.

فانحلّت،وذلك بمعنى فك كل ما هو مركب أو كلي إلى أجزائه أو العناصر المكونة له ويقابلها التركيب الذي يعني بناء كل من أجزاء–أي ربط وتجميع عناصر الكل المنفصلة أو الصغيرة في وحدة شاملة.»[1]

وعدّ فتجنشتاين التحليل منهجا ،وهو مستعمل في كل العلوم، سواء منها المادية كالكيمياء،والطب ...وغيرها،أم العقلية كمباحث الفلسفة، والعلوم الإنسانية والاجتماعية ، والعلوم اللغوية والأدب. «ولذا فالتحليل يختلف تبعا لطبيعة الموضوع أو المركب الذي نحلله، فهو قد يكون ماديا إذا كان المركب الذي نحلله ماديا مثل التحليل الكيميائي،وقد يكون عقليا مثل تعريفنا أو تحليلنا لفكرة ما أو لمفهوم عقلي معين.»[2]

مبلغ أمرنا ممّا تقدّم هو التحليل اللغوي،ويحيلنا هذا المصطلح إلى العلاقة القائمة بين اللغة والأشياء .وهكذا حاول فلاسفة التحليل اللغوي فظ إشكالية اللغة والفكر،وذلك بحصر الفكر في التركيبات اللغوية.

انطلاقا من تصور أوغسطين للغة –حينما قال: « كلّما كان [الكبار من الناس] يسمون شيئا ما أو يشيرون إليه ويتّجهون نحوه ،كنت ألاحظ وأحفظ عنهم أنّ ذاك الشيء قد سمّي من خلال تلك الأصوات التي نطقوا بها عندما أشاروا إلى ذلك الشيء.وكان ما يقصده الآخرون يظهر لي من خلال حركات أجسادهم،أي طريقة التعبير الطبيعية لكل الشعوب:قسمات الوجه وغمز العيون وحركات أعضاء الجسم الأخرى ونبرة الأصوات،يعبّرون بها عن حالات النفس التي تخبرنا إن كانوا يملكونه أو ينكرونه أو يتجنبونه.» [3]– شيّد فتجنشتاين نظريته التحليلية،إذ عدّ تصور أوغسطين لطريقة اشتغال اللغة تصورا بدائيا ،وهي المراحل الأولى التي

---

[1] عزمي إسلام، لدفيج فتجنشتين،دار المعارف،القاهرة مصر،دط،د ت،ص59.

[2] المرجع السابق،ص59.

[3] فتجنشتاين، تحقيقات فلسفية،تر عبد الرزاق بنّور،المنظمة العربية للترجمة،بيروت لبنان،ط1، 2007 ،ص117.

يمر بها الإنسان عند تعلمه أيّة لغة وهي تتعلق بالكلمات المفردة ولا تناقش القضايا اللغوية المعقدة.

إنّ التحليل اللغوي الذي يصبو إليه فتجنشتاين يسعى لفظ النزاع حول العلاقة العجيبة–كما وصفها–بين الاسم والشيء.إذ ليس بالضرورة أن يشير الاسم على شيء واحد ،فقد يشير إلى أشياء كثيرة .ويضرب لنا مثالا على ذلك في قوله: « ولكن لماذا يخطر ببالنا أن نحوّل هذه اللفظة بالذات إلى اسم،بينما هي بكل بداهة ليست اسما؟– لهذا السبب بالضبط،لأنّنا نسعى إلى الاعتراض على ما يسمى عادة "اسما" ؛ويمكن التعبير عن هذا الاعتراض هكذا:ينبغي على الاسم أن يشير إلى شيء بسيط بالفعل.وهذا ما يمكن تبريره تقريبا بهذه الطريقة:إنّ الاسم العلم في المعنى الجاري هو مثلا لفظة"نوطنغ"(NOTHUNG) فالسيف نوطنغ يتكوّن من عدة أجزاء مترابطة بعضها ببعض بطريقة معينة.ولو كانت هذه الأجزاء مركبة بطريقة مختلفة لما وجد نوطنغ.»[1]

وعليه فاللغة عند فتجنشتاين هي مجموعة من الصور الذهنية ،يقول: « ...إنّ ما سبق يعطينا–في رأيي–صورة محددة عن جوهر اللغة البشرية.وهي بالتحديد أنّ مفردات اللغة تسمي الأشياء–وأنّ القضايا عبارة عن تعالق هذه التسميات–بحيث نجد في تصور اللغة هذا جذورالفكرة القائلة بانّ لكل لفظة
مدلولا(Bedeutung).وهذا المدلول مقترن باللفظة،إذ هو ما تنوب عنه اللفظة.»[2]

وهذا الاعتقاد قريب جدا من مذهب أرسطو. وقد تناول أرسطو المسائل اللغوية في كل كتبه تقريبا سواء منها :المقولات،أو العبارة،أو التحليلات الأولى.وعلى عكس أفلاطون لم يقم أرسطو بدراسة أصول الكلمات ومعانيها ،لأنّه كان يؤمن

---

[1] المرجع السابق،ص151.
[2] المرجع نفسه،ص118.

بأنّ اللغة من صنيع الإنسان(اصطلاحية).يقول « ينبغي أن نضع أوّلا ما الاسم وما الكلمة؛ثم نضع بعد ذلك ما الإيجاب وما السلب،وما الحكم وما القول.–فنقول:إنّ ما يخرج بالصوت دالٌّ على الآثار التي في النفس؛وما يكتب دالٌّ على ما يخرج بالصوت(...). فالأسماء والكلم أنفسها تشبه المعقول من غير تركيب ولا تفصيل:مثال ذلك قولنا: إنسان أو بياض،متى لم يستثن معه بشيء،فإنّه ليس هو بعد حقا ولا باطلا،إلاّ أنّه دال على المشار إليه به، فإنّ قولنا أيضا عنزٌ–أُيّل قد يدل على معنى ما ،لكنّه ليس هو بعد حقا ولا كذبا ما لم يستثن معه بوجود أو غير وجود مطلقا،أو في زمان.»[1]

كما ميّز فتجنشتاين وجورج مور بين اللغة العادية (الصريحة)،واللغة الغير عادية (الرمزية). «فجورج مور يعتبر أول من وجّه أنظار الفلاسفة إلى البحث في اللغة العادية،وذلك لأنّه استهدف تحليل القضايا الفلسفية التي يتم التعبير عنها باللغة العادية بغية تحديد ما تعنيه تلك القضايا على وجه الدقة.إذ أنّنا كثيرا ما نطرح في الفلسفة أسئلة ونجيب عليها إجابات متباينة مما يترتب عليه صعوبات كثيرة لأننا لا نحدد بداية ما الذي نسأل عنه بالتحديد.»[2]

أ/ مفهوم اللغة العادية:

اللغة العادية كما حددها رايل هي: «إنّ كلمة عادي تكون في مقابلة ضمنية أو صريحة مع "غير مألوف" و "سري" و "اصطلاحي" و "شعري" و "رمزي" أو أحيانا "قديم". وتعني كلمة عادي مشترك Common و عامي Colloquial و دارج Uemacular ...،وكلمة عادي على تعارض عادة مع الأساليب التي تعرف قلة من الناس فقط كيفية استعمالها،مثل المصطلحات الفنية والرموز الاصطناعية

---

[1] عبد الرحمان بدوي،منطق أرسطو،وكالة المطبوعات،الكويت،ط1،1980،ج1،ص99/100.

[2] صلاح إسماعيل عبد الحق، التحليل اللغوي عند مدرسة أوكسفورد،دار التنوير للطباعة والنشر،بيروت لبنان،ط1،1993،ص23.

للمحامين، واللاهوتيين، والاقتصاديين، والفلاسفة، ورسامي الخرائط،والرياضيين، والمناطقة الرمزيين.»[1]

كان هذا التمييز تحولا مهما نحو المعنى،أو لنقل بعبارة أكثر عمقا نحو عملية **الإدراك**.إذ تمّ الإجماع على استحالة وجود لغة منفصلة عن معنى،وإن كان ووُجِدَ فذلك يسمى اللامعنى.يقول إدوارد مور: «لكي يوجد مضمون حسي فلا بد من ضرورة إدراكه،ولكن هذا الإدراك ليس بحاجة لإدراكه ليكون موجودا،أي أنّ هناك ضرورة لإدراك "المضمون الحسي" ليكون موجودا بينما وجود "الإدراك الحسي" نفسه غير متوقف على إدراكه،أي ليس بالضرورة أن يكون "الإدراك الحسي" موضوعا للإدراك،بينما لا بد من أن يكون"المضمون الحسي" موضوعا للإدراك لأنّ هذا شرط وجوده.»[2]

ويقتضي إدراك المضمون الحسي إدراك القوانين التي يتأسس عليها هذا الإدراك،يقول فتجنشتاين: «ينبغي أولا معرفة (أو استطاعة فعل)شيء ما حتى نستطيع أن نسأل عن اسمه،لكن ما الذي ينبغي أن نعرفه؟

عندما نعرض على شخص ما قطعة الملك في لعبة الشطرنج ونقول له:(هذا هو الملك)،فإنّنا لا نفسر له بذلك استعمال تلك القطعة–إلاّ إذا كان الشخص يعرف قانون اللعبة ما عدا هذه الخاصية الأخيرة:شكل الملك.ويمكن أن نتصور أنّه قد تعلّم قواعد اللعبة دون أن يرى فعليّا أيًّا من القطع.في هذه الحالة ،يطابق شكل قطعة الشطرنج هنا نغمة(Klang) اللفظة أو تشكلها.»[3]

وهكذا نجد رواد مدرسة التحليل تشبعوا بفكر إيمانويل كانط،الذي فرّق بين الوجود الحقيقي للأشياء ،وإدراكنا لهذا الوجود.يقول: «تبدأ كل معرفتنا مع

---

[1] المرجع نفسه،ص22/21.

[2] محمد مدين،جورج إدوارد مور بحث في منطق التصورات الأخلاقية،دار الثقافة للنشر والتوزيع،القاهرة،دط،دت،ص43.

[3] فتجنشتاين،تحقيقات فلسفية،تر عبد الرزاق بنّور،ص143.

التجربة،ولا ريب في ذلك البتة،لأنّ قدرتنا المعرفية لن تستيقظ إلى العمل إن لم يتمّ ذلك من خلال موضوعات تصدم حواسّنا،فتسبب من جهة،حدوث التصورات تلقائيا،وتحرّك من جهة أخرى،نشاط الفهم عندنا إلى مقارنتها،وربطها أو فصلها،وبالتالي إلى تحويل خام الانطباعات الحسية إلى معرفة بالموضوعات تسمى التجربة.إذن،لا تتقدم أي معرفة عندنا زمنيا على التجربة،بل معها تبدأ جميعا. لكن،على الرغم من أنّ كل معرفتنا تبدأ مع التجربة،فإنّها مع ذلك لا تنبثق بأسرها من التجربة .لأنّه من الجائز أن تكون معرفتنا التجريبية عينها مركّبة مما نتلقاه من الانطباعات الحسية.»[1]

ويعدّ هذا التمييز مهما جدا لفهم الأسس الكبرى التي نشأ عنها التحليل فيما بعد،فقد استطاع كانط تجاوز التجريبية المحضة،فالمعرفة تبدأ بالتجربة ولكن لا تنشأ منها.فلولا الأحكام الفطرية المركوزة في أنفسنا لما كان تجربة أصلا.
يقول:«... إذ يقال عادة بصدد بعض المعارف المستمدة من مصادر تجريبية:إنّنا قادرون عليها قبليا أو نشارك فيها لأنّنا لم نشتقها مباشرة من التجربة،بل من قاعدة عامة متضمنة في التجربة.»[2]

ونستطيع التماس هذه الأفكار الكانطية في تقسيم إدوارد مور لخطوات التحليل ،حين قال: « التحليل هو انتباه إلى معنى التصور inspection.فإذا أردت تحليل تصور ما فإنّي أفكر فيه وأحاول فهم معناه وأن أضعه أمام عيني عقلي حتى أراه...،والتحليل تقسيم division .يمكنني تحليل معنى تصور ما بقسمته إلى تصورات أخرى تؤلفه،ويفترض هذا النوع من التحليل أن يكون التصور مركبا وليس بسيطا...،والتحليل تمييز distinction .يستلزم تحليل معنى تصور

---

[1] إيمانويل كانط،نقد العقل المحض،تر موسى وهبة،ص45.
[2] المرجع نفسه،ص45.

ما،إحصاء لكل المعاني التي يدل عليها اللفظ،أو إحصاء لكل المستلزمات الممكنة لذلك اللفظ،ومحاولة التقاط الخاصة المشتركة فيها جميعا.»[1]

كما يمكن أن نتبيّن هذا التمييز في قول فتجنشتاين: « ... المرور بتجربة دلالة ما والمرور بتجربة تصور ذهنيّ (Vorstellungsbild).نحن "**نعيش التجربة** في كلتا الحالتين"،نود أن نقول:"لكننا فقط نجرّب أشياء مختلفة.ويقدّم للوعي محتوى مختلف.–نضعه بين يديه.–ما هو محتوى التجربة التي نمر بها في التصور؟سنجيب بأنّه صورة أو وصف. وما هو محتوى التجربة التي نمر بها في الدلالة؟لا أعرف كيف ينبغي أن أجيب.–إذا كان لهذه العبارة[أي تجربة الدلالة] معنى ما،فهو يتمثل في أنّ المفهومين مقترنان بعلاقة تشبه تلك التي تربط <الأحمر> و <الأزرق> ؛وهذا خطأ.»[2]

مجمل القول إنّ موضوع التحليل هو التصورات والقضايا والأفكار المستنبطة من اللغة.« فلم يكن مور مهتما بالكلمات إنّما بالتصورات بالإضافة إلى أنّه توصل إلى تصور الخيرية في النهاية وكنتيجة للتحليل.»[3]

ومن المهم أن نشير إلى أنّ فتجنشتاين يقول بفكرة التعدد ،إذ العالم عنده يشمل كل الموجودات التي تدخل في تكوينه، وعليه فاللغة ليست نظام كما ذهب لذلك سوسير بل هي أجزاء مترابطة مع بعضها البعض ،يقول: « إنّ كل قول يتعلق بما هو مركب ،يمكن تحليله إلى قول يتعلق بالأجزاء التي يتكون منها وإلى القضايا التي تصف هذه المركبات وصفا كاملا.»[4]

إنّ هذه المقدمات تعد مدخلا مهما لفهم العمليات التأويلية،والتي قامت كلها على هذه المنطلقات.فتفريق كانط بين الأشياء في حد ذاتها وإدراكنا لهذه الأشياء،

---

[1] محمود زيدان،مناهج البحث الفلسفي،الهيئة المصرية العامة للكتاب،القاهرة مصر،ط1،1977،ص92/91.
[2] فتجنشتاين،تحقيقات فلسفية،تر عبد الرزاق بنّور،ص397.
[3] محمد مدين،جورج إدوارد مور بحث في منطق التصورات الأخلاقية،ص61.
[4] فتجنشتاين، رسالة منطقية،ص 65.

والكيفية التي ندركها عليها، كان بابا لازما لكل من دخل مجال التأويل.يقول كانط:«التزاما بقولنا غير الممحص للعلم،نجد أنّ هناك تشابها مهما بين الشمس و"رؤية الشمس".ففي البداية ،تبدو الشمس دائرية وهي بالفعل دائرية.هذا التشابه ليس شديدا كما قد نتصور لأنّ الشمس تبدو دائرية في فراغي البصري وهي دائرية في الفراغ الفيزيائي.ولكن يمكن القول بوضوح إنّ التشابه موجود .تعريف الاستدارة هو نفسه في فراغ ما أو أي فراغ آخر،وهناك علاقات مشتركة بين الفراغ الفيزيائي والبصري يأتي منها الاتصال.» [1] وقال:« ولأنّ العقل هو القدرة التي تمنحنا مبادئ المعرفة القبلية،فإنّ العقل المحض هو ذاك الذي يتضمن مبادئ معرفة شيء ما على نحو قبلي تماما.وإنّ أورغانونا للعقل المحض سيكون مجموعة تلك المبادئ التي بموجبها يمكن للمعارف القبلية المحضة أن تُكتسب أو أن تقوم حقا ...،وأسمي تِرْسِنْدَالية كل معرفة لا تهتم بعامة بالموضوعات بقدر ما تهتم بطريقتنا في معرفة الموضوعات من حيث يجب أن تكون ممكنة قبليا.»[2]

كل هذه المقدمات النظرية وجدناها ملزمة حتّى نفهم المرجعيات المعرفية وأصولها الفلسفية في الثقافة الغربية،والتي منها تأسس الفكر التأويلي الأركوني، هذا الفكر الذي أراده أن يكون منعطفا وسبقا يحتذى به لتحصيل قراءة جديدة للقرآن الكريم،وحتى نحقق الموضوعية وجب أن نتتبع الحادث الذي يدعونا لاقتدائه في الجزء الثاني من الفصل الثالث من تأويلاته ذاتها، والذي وسمناه بالإجراءت التأويلية التطبيقية عند محمد أركون في مقاربة القرآن الكريم.

---

[1] برتراند راسل،ما وراء المعنى والحقيقية،تر محمد قدري عمارة،المجلس الأعلى للثقافة،القاهرة،ط1،2005،ص123.
[2] إيمانويل كانط،نقد العقل المحض،ص54.

الجزء الثاني للفصل الثالث: القراءة التأويلية

1/مقدمة.

2/تأويل الوحي –كلام الله– عند أركون.

1/مقدمة:

انطلاقا من منجز الحداثة الغربية في عالم الحرية (حرية الاعتقاد،حرية التعبير، حرية الاجتماع،حرية التفكير...)،وممّا نتج عن التحولات العلمية من قواعد ومبادئ عامة تستبعد الولاءات التقليدية المتجاوزة لعالم المادة،وإيمانا بأنّ العالم يتحرك وفق قوانين عقلانية قابلة للفهم والتحليل.نشأ التصور التأويلي الذي يقول :«إنّ القراءة الوحيدة الجدية للنصوص هي قراءة خاطئة،والوجود الوحيد للنصوص يكمن في سلسلة الأجوبة التي تثيرها.فالنص،كما يشير إلى ذلك تودوروف،بمكر(مستندا إلى ما يقوله شولمبرج عن بوهوم)،هو نزهة يقوم فيها المؤلف بوضع الكلمات ليأتي القراء بالمعنى.»[1]

وكان هذا مدخلا مهما –الانتقال من المحسوس إلى المجرد– عند أركون الذي بدأ بتأويل الفكر العربي قبل النظر في النص،هكذا قسّم أركون الفكر العربي إلى مسارين:«مسار "الفكر المتوحش" بالمعنى الذي يحدده (كلود ليفي شتروس)؛ومسار الفكر العليم .وهذا التقسيم يصفه المؤرخون عامة من وجهة نظر تاريخية خطية:قبل القرآن،وإذ ذاك يتحدثون عن (الجاهلية)،أي عن مجتمع متعدد البطون يتميز من الناحية اللغوية بكثرة اللهجات مثلما يتميز من الناحية الدينية بالشرك(="ظلمات الجهل"كما يرى أنصار رؤية لاهوتية مستندة إلى تأويل خاطئ لمفهوم الجاهلية في القرآن).»[2]

2/تأويل الوحي –كلام الله– عند أركون:

الوحي في المنجز الأركوني عرف تحديدات مختلفة،فهو:الخطاب النبوي، الخطاب الشفوي،الكتاب،التنزيل،الوحي ...وغيرها.وإن دلّ هذا التشعّب في التأويل فإنّما يدلّ على تشتت الفكر.ويمكن أن نرجع ذلك أيضا إلى المجال المعرفي

---

[1] أمبرتو إيكو،التأويل بين السيميائيات والتفكيكية،تر سعيد بن كراد،المركز الثقافي العربي،بيروت،ط1،2000،ص22.
[2] محمد أركون،الفكر العربي،تر عادل العوّا،منشورات عويدات،باريس،بيروت،ط3،1985،ص27.

والمنظور الواسع الذي انتهجه أركون ،فقد تجاوز الوسط الثقافي العربي الإسلامي الذي كثيرا ما يصفه بالتحديد الأرثوذكسي.ولكسر هذه التحديدات المتحجرة كما يرى فرض فهم وتأويل المصطلحات وفق ثقافات ومنهجيات وأمكنة وأزمنة مختلفة.

فقد قصد بالثقافة تراث كل أمة من الأمم، وانطلاقا من هذا رأى أنّه لا يمكن أن تفهم مسألة الوحي إلاّ بتأويلها داخل التراث اليهودي والمسيحي والإسلامي كلها جميعها.يقول:«أمّا مسألة الوحي فهي دقيقة جدا وحرجة،خصوصا لمن يريد دراستها،كما أوضحت آنفا،ضمن المنظور الواسع الذي يتجاوز التعاليم «الأرثوذكسية» ويجدّدها،هذه التعاليم المكررة داخل كل تراث توحيدي بشكل تقويّ ورع(المقصود داخل التراث اليهودي،والمسيحي،والإسلامي).»[1]

ويتحدد مفهوم الوحي وفق هذه النظرة الشمولية بأنّه ظاهرة ثقافية و لغوية مجازية تحوّلت بفعل المُؤَوِّل إلى وجود ديني متعال.يقول: «(...)،يجعل ممكنا فهم الوحي بصفته ظاهرة لغوية وثقافية قبل أن يكون عبارة عن تركيبات تيولوجية أو لاهوتية.»[2]

ويقترب هذا التصور ممّا عرضه الجابري في تفسيره لمفهوم الفكر حين قال:«عبارة "الفكر العربي" مثلها مثل عبارات "الفكر اليوناني"،"الفكر الهندي"، "الفكر الفرنسي" ...،الخ تعني في الاستعمال الشائع اليوم مضمون الفكر ومحتواه، أي مثله الأخلاقية ومعتقداته المذهبية وطموحاته السياسية والاجتماعية،وأيضا عن رؤيته للإنسان والعالم.»[3]

---

[1] محمد أركون،الفكر الإسلامي،نقد واجتهاد،تر هاشم صالح،المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر،دط،دت،ص74.

[2] المرجع نفسه،ص 74.

[3] محمد عابد الجابري ،إشكاليات الفكر العربي المعاصر،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت،لبنان،ط2،1990،ص51.

وعليه فأركون يرى أنّ مصطلح الوحي منطلق مهم وأساسي لتحديد جملة من التفسيرات العقدية والاجتماعية واللغوية والسياسية في الديانات التوحيدية،وبالرغم من أهميته فإنّه لم يدرس بالوجه الذي يستحقه،يقول: «سأعود بالتأكيد إلى مسألة الوحي الأساسية:وأقول سلفا هنا:إنّ الوحي لم يدرس في أي مكان،حتى أيامنا هذه،في تجلياته الثلاثة اللغوية الأولية–في العبرية والآرمية والعربية–وفي الشروط التاريخية والانتروبولوجية لهذه الظهورات الثلاث.وهاهنا تقصير من التاريخ المقارن للديانات والعلوم الاجتماعية وعلوم الإنسان،التي تدع للاهوتيي كل جماعة أمر "تدبير شؤون النجاة" أي إدامة الخطاب اللاهوتي في وظيفته...»[1]

اجتهد أركون في جمع مقدمات منطقية لإقناع القارئ بفساد المعنى المتوارث لمصطلح الوحي،وتفكيك هذا المفهوم يبيّن أنّ المنظومات العقدية المتوارثة مستنبطة من حكايات أسطورية فرضتها السلطة والإمبراطوريات المهيمنة.يقول: « ففي حقل المعقولية الجديد هذا،ينبغي أن يعاد فحص ظاهرة (الوحي)،خارج التعريفات العقائدية،التي ما تزال تصون القوة المحركة ذات الجوهر الإيديولوجي لما يدعى "الديانات المنزلة".حينئذ يمكن للتحليل المتعدد المناهج،والمتبادل المناهج،لظاهرة متعددة الوجوه والوظائف،أن يبلغ التخيّل الأصلي المشترك بين مجتمعات الكتاب/والكتاب.»[2]

إنّ الأصل الذي يدعو إليه أركون هو تجريد الظاهرة الدينية من خاصيتها القدسية،ولا يكون ذلك إلاّ بصبغه بصبغة تاريخية.ويؤدي هذا حتما لتلاشى التخيل الاجتماعي الإسلامي.وكل ذلك يؤسس للتفريق بين الموضوع و المنهج أي؛بين الوحي وبين التاريخ.يقول: «والوحي،تحديدا،يتجاوز التاريخ ويعلو عليه.ولكن تجسيد مبادئه على أرض الواقع وفي زحمة الصراعات العقائدية والسياسية

---

[1] محمد أركون،نافذة على الإسلام،تر صيّاح الجهيّم،دار عطية للنشر،بيروت،لبنان،ط1،1996،ص19/18.
[2] المرجع نفسه،ص23.

وتضارب المصالح والتنافس على المال والأرزاق يؤدي إلى تلويثه بالماديات وينزل به من علياء تنزيهه إلى حمأة الواقع.»[1]

ومن ثمّ فإنّ أركون يفرّق بين الوحي وبين تاريخ الوحي،وكذلك يفرّق بين الوحي الشفوي–الكلام–والوحي المكتوب–النص.ثمّ يضع له تعريفا واضحا وصريحا.يقول::«القرآن مجموعة محدودة ومفتوحة من نصوص باللغة العربية يمكن أن نصل إليها ماثلة في النص المثبت إملائيا بعد القرن 10/4 وإنّ جملة النص المثبّت على هذا المنوال نهضت بآن واحد بوظيفة أثر مكتوب وكلام تعبدي.»[2]

إنّ إصرار أركون على ربط الوحي بالزمن–التاريخ– يحيل إلى الفصل بين السماوي والأرضي؛ولهذا فهو يؤكد على أنّ نقطة التحوّل في العالم الإسلامي بدأت حينما تطور النص القرآني من الشفوي إلى المكتوب في زمن محدد.يقول: « إنّ الفكر الإسلامي المعاصر يذهب اليوم في عملية نزع الصبغة التاريخية عن ماضيه إلى أبعد ممّا ذهب إليه مفكّرو العصر العباسي.إنّه يبالغ في نزع التاريخية عن النصوص التأسيسية والشخصيات الكبرى للإسلام أكثر ممّا كان يفعل الجاحظ مثلا،(...).وكل ذلك يفعلونه من أجل انتصار تصورات المخيال السياسي الجامح المطلق العنان.»[3]

وجب أن يُنظَر في هذا الكلام بإمعان ،لأنّ الحادث القرآني –كما يسميه أركون– يستحيل فهمه خارج الزمان والمكان،وعليه يمكن أن نقسّم الزمان إلى ما قبل الوحي،زمن الوحي،ما بعد الوحي؛أو التاريخ/الوحي.

---

[1] محمد أركون،من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي،تر هاشم صالح،دار الساقي،بيروت ،لبنان،ط1،1991،ص8.
[2] محمد أركون،الفكر العربي،تر عادل العوّا،منشورات عويدات،بيروت،لبنان،ط3،1985،ص32.
[3] محمد أركون،قضايا في نقد العقل الديني،كيف نفهم الإسلام اليوم؟تر هاشم صالح،دار الطليعة،بيروت،لبنان،ص51/50.

أمّا الوحي فيقسمّه أركون إلى ثلاث مستويات:المستوى المجازي،المستوى القصصي،المستوى الأسلوبي. هذه الأنماط وإن كانت مختلفة معرفيا فهي تنتمي جميعها لحقل وجودي واحد هو (اللغة).

وأمّا الزمان فيقصد به أركون الظروف المصاحبة لتبلور مفهوم الوحي- الاجتماعية والنفسية والاقتصادية والثقافية والسياسية والأدبية...- والكيفية التي تحول بها من المنطوق إلى المكتوب، حتىّ لحظة الاتفاق على المدوّنة المكتملة المصادق عليها منذ خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه إلى يومنا هذا.[1]

إنّ هذه المسلمات الأركونية ستكون منطلقات ملازمة لعملية القراءة والتأويل على حد سواء،وإذا كنّا قد بيّنا في الفصلين السابقين نماذج من القراءة الأركونية للقرآن الكريم، فها نحن في هذا الفصل نحاول أن نبيّن طرائق التأويل الممكنة.

وعليه فكل عملية تأويل تقتضي مُخاطِبا ومُخاطَبًا وخطابًا،ويكون المُخاطَبُ الركن الأساس في هذه الحلقة لقدرته على تحويل الإشارات والرموز إلى معان ودلالات،ليس ذلك فقط بل لأنّ له القدرة أن يشارك المُخَاطِب في إعادة بناء الخِطاب .يقول أركون:« (...)أمّا المُخَاطَب فإنّه ليس ذلك الناقل السلبي للنصوص التي يبلّغها.وإنّ استعمال الأسلوب المباشر باللغة العربية بحسب فعل(قال)يتيح للمُخَاطَب أن يتصرف تصرّف قائل سواء اتجاه القائل –المؤلف(كما في السورة 1/114)أو اتجاه المُخَاطَبين (كما في السورة 107/17) وإنّ الانتقال من وظيفة المُخَاطَب إلى وظيفة قائل بدل اضطلاع بالمقال،وإذن على تقدم في نظام الكون الذي يتكلم عن ذاته في هذا المقال(...).»[2]

---

[1] إنّ هذه القضية جعلها المستشرقون والباحثون الحداثيون العرب من المباحث الأساسية في كتاباتهم،قال الجابري: «(...)نحن هنا أمام عملية إقراء مزدوجة:جبريل يقرئ الرسول والرسول يقرئ أصحابه.وهؤلاء يقرؤون غيرهم.وربما كان هذا وراء تسمية القرآن قرآنا.وقد رأينا قبل أنّ هذه التسمية لم تذكر في القرآن إلا بعد مدة.ومن الجدير بالملاحظة أنّ اسم (القرآن)لم يطلق في القرآن إلا عليه وحده،كما أنّه لا يطلق على غيره في الاستعمال اللغوي العام»محمد عابد الجابري،مدخل لفهم القرآن الكريم،ج1،ص74.

[2] ينظر محمد أركون،الفكر العربي،ص36/35.

يرى أركون أنّ القرآن لحظة نزوله كان موافقا للحياة العامة–في مبناه ومعناه– التي كان يحياها العرب في تلك الفترة،وأنّ المفسرين والمؤولين والأصوليين والفقهاء...حادوا به عن مقاصده الطبيعية،ولعل ذلك راجع إلى التحوّل الذي صاحب العقل العربي فجعل المهتمين بالقرآن يبحثون موضوعات لم تكن معروفة عند الجيل الأوّل.يقول: «نجد أنّ اللغة والفكر آنذاك–أي لحظة انبثاق القرآن– مرتبطان بشكل مباشر ووثيق بالواقع المعاش.وأمّا عندما ننتقل إلى التفاسير التي انتجت في الفترة الكلاسيكية أو السكولاستيكية أو الراهنة فإننا نجد المفسرين يعالجون مقولات ومبادئ وتشكيلات وتصورات ذات أصول متنوعة ومختلفة.وهم يربطون هذه المقولات والتصورات التي تنتمي إلى أزمان أخرى بالآيات القرآنية التي تصبح عندئذ حجة وذريعة يقول المفسرون من خلالها ما يريدون قوله لا ما تريد أن تقوله،ويحمّلونها ما لا تحتمل.إنّها–أي آيات القرآن–لا تعود عندئذ نصوصا تدرس لذاتها.»[1]

إنّ الاتّهام الذي يوجهه أركون للمفسرين لا يقدّم عليه أي دليل،وليته فعل حتّى يمكّن القارئ من إدراك هذه الحقيقة.وفي الوقت نفسه نجده يتبرّأ من تقديم نموذج للقراءة الصحيحة.لذلك كانت النماذج التطبيقية شحيحة وسريعا ما يترك أركون النص وينعطف للكلام عن المقدمات العامة للتحليل والتفسير والتأويل.يقول: « أحلم بجمهور مستعد لتلقي البحوث الأكثر انقلابية وتفكيكا لكل الدلالات والعقائد واليقينيات الراسخة.فهذه البحوث الريادية أو الاستكشافية هي وحدها القادرة على فتح الأبواب الموصدة للتاريخ.»[2]

وعليه وجب قبل البدء في القراءة المتجاوزة للسياجات الدغمائية أو الإيديولوجية كما يرى أركون أن يعتقد القارئ–المُخَاطب– أنّ القرآن خطاب

---

[1] محمدأركون،تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ،تر هاشم صالح، المركز الثقافي العربي ،بيروت،ط3،1996،ص14.
[2] محمد أركون ،قضايا في نقد العقل الديني،كيف نفهم الإسلام اليوم،تر هاشم صالح،دار الطليعة للطباعة والنشر،بيروت،ص19.

أسطوري البنية.والخطاب كما هو معروف في الدراسات اللغوية الحديثة يقتضي قائلا –مُخاطِب– و–مُخاطَب– ومبلِّغ.وأمّا أسطوري فيقصد به أركون تاريخي،وقد فصّلنا القول في مفهوم التاريخية في الفصلين السابقين.

وعليه يعتقد أركون أنّ كل القراءات والتفسيرات والتأويلات حول القرآن الكريم في البيئة الإسلامية سواء منها القديمة أم الحديثة محكومة بمبدأ هام هو –الإيمان– .والإيمان في المفهوم الأركوني هو التحول الذي حصل في العقل المسلم من الوجود اللغوي إلى وجود عقدي حقيقي ،يقول: «(...)،لأنّ جميع التأويلات التي قدّمت عن العالم والإنسان والتاريخ هي مربوطة بالضرورة بالحقيقة العليا المطلقة التي لا حقيقة بعدها.ونقصد بها الحقيقة الوحيدة ،الضرورية،التي لا يمكن تجاوزها،والتي نص عليها "الدين الصحيح" (أو دين الحق بحسب التعبير القرآني.»[1]

هكذا يعتقد أركون أنّ التأويل في الثقافة العربية دوغمائي؛أي أنّه مفارق للحقيقة العقلية الوجودية ومؤسس على مرتكزات خارجية تصورية أسطورية لا يمكن التثبت من حقيقتها تجريبيا.وعليه فالتأويل الذي يرجوه يبدأ من التمييز بين حقيقتين مختلفتين ومتضادتين هما:(الحقيقة العقلية العلمية والحقيقة الأسطورية الدينية).

وجب الآن أن نقيم مقارنة تأويلية بين أركون والفخر الرازي في قراءة سورة الكهف ،لننظر الفوارق والمتغيرات الممكنة في المفاهيم والمعنى.

يقول أركون: « إنّ أول تفحّص لسورة الكهف يتيح لنا أن نكشف فيها عن العناصر التكوينية التالية:

[1] محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل،نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي،تر هاشم صالح،دار الساقي،لبنان،ط4،1999،ص 240.

1/تستهل السورة بوحدة نصيّة مؤلفة من 8آيات،ولكن لا يمكن اعتبارها بمثابة مقدمة.لماذا؟ لأنّها تتحدث عن بواعث مختلفة لطالما تكررت في القرآن في مواضع أخرى متعدّدة.وعلى هذا الصعيد،فإنّها تقوي وحدة النص الكلّي للقرآن أكثر مما تتمفصل مع النص الجزئي الذي هو سورتنا.وأمّا من ناحية التسلسل الزمني،فنلاحظ أنّ هذه الآيات تنتمي إلى الفترة المدنية،هذا في حين أنّ مجمل السورة ملحق بنهاية الفترة المكية(ما عدا الآيات من 26 إلى 31،ومن 63 إلى 101.)»[1]

يبدو التحليل للوهلة الأولى منطقي وبريء–أي الغاية والهدف هي الكشف عن المعاني والدلالات التي تحملها الآيات– ،لكن الحقيقة غير ذلك، فلماذا استخدم أركون مصطلح الوحدة النصيّة؟وماذا يقصد بمصطلح مقدمة؟.

إنّ استعمال مصطلح الوحدة النصية يحيل لمهمة لسانيات النص وهي: «(...) وصف هذا التواشج وتبيان مقوماته،وقيمته المادية من حيث هو صورة معبّرة عن غرض الخطاب في التداول اللساني البشري.ولن يتحقق ذلك إلا بالتمييز بين مستويين من الدراسة هما المستوى المقطعي والمستوى التداولي،ويحيل الوصف اللساني للبنية المقطعية إلى إمكان التمييز بين البنية المقطعية الكبرى التي تتشكل من ارتباط مجموعة من البنى المقطعية الصغرى ذات الطبيعة التكوينية نفسها هي:المقطع الحواري والسردي والتفسيري والأمري والبرهاني والوصفي.»[2]

والوحدة النصية هي: «تشكل كل متتالية من الجمل –كما يذهب لذلك هاليداي وحسن–،نصا،شريطة أن تكون بين هذه الجمل علاقات،أو على الأقل بين بعض عناصر هذه الجمل علاقات، تتم هذه العلاقات بين عنصر وآخر وارد في جملة

---

[1] محمد أركون،من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،ص147/148.

[2] نعمان بوقرة،لسانيات النص،مباحث في التأسيس والإجراء،دار الكتب العلمية،بيروت،لبنان،ط1،2012،ص29.

سابقة أو جملة لاحقة،أو بين عنصر وبين متتالية برمتها سابقة أو لاحقة.يسمي الباحثان تعلق عنصر بما سبقه علاقة قبلية،وتعلقه بما يلحقه علاقة بعدية.»[1]

ويقول طه عبد الرحمان : « النصية: كل نص هو بناء يتركب من عدد من الجمل السليمة،مرتبطة فيما بينها بعدد من العلاقات؛ونصوغ هذا التعريف المنطقي التالي:

النص هو زوج (جو،عو) تتحقق فيه الشروط التالية:

-جو متوالية متناهية من الجمل السليمة جـــ1،...جـــ ن.

-عو متوالية متناهية من العلاقات ر1،...،ر ن.»[2]

يرى أركون أنّ الآيات الأولى من سورة الكهف في قوله تعالى- ﴿ **الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا (1) قَيِّمًا لِيُنْذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِنْ لَدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا (2) مَاكِثِينَ فِيهِ أَبَدًا (3) وَيُنْذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا (4) مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنْ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا (5) فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا (6) إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا (7) وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا** ﴾ **[الكهف 8/1].-** تتّسق وتنسجم مع النص القرآني الكلي، ولا تتّسق وتنسجم مع الآيات المكوّنة لسورة الكهف.هذا من حيث البناء والدلالة والتداول،أمّا من حيث الزمان والمكان فهذه الآيات تنتمي للقرآن المدني فيما تنتمي باقي الآيات للقرآن المكّي.

وعليه فهل يعدّ هذا التفصيل اكتشافا وفتحا أركونيا للقول بأنّ في القرآن بعض السور أو بعض الآيات تخلوا من البيان والفصاحة والبلاغة؟.

---

[1] محمد الخطابي،لسانيات النص،مدخل إلى انسجام الخطاب،المركز الثقافي العربي،بيروت،ط1،1991،ص13.

[2] طه عبد الرحمان،في أصول الحوار وتجديد علم الكلام،المركز الثقافي العربي،بيروت،ط2،2000،ص35.

وللقول على زعم أركون لم نجد أقوى حجة ولا أدقّ تعبيرا ممّا جاء به الجرجاني حين قال:« إلاّ أنّ ههنا نكتة،إن أنت تأمّلتها تأمُّلَ المُتَثَبِّت ،ونظرت فيها نظر المتأنّي ،رَجَوت أن يحسُنَ ظنّك،وأن تنشَطَ للإصغاء لما أُوردُه عليك،وهي إذا أنّا سقنا دليل الإعجاز فقلنا:لولا أنّهم حين سمِعوا القرآن،وحين تُحُدُّوا إلى معارضته،/سمعوا كلاما لم يسمعوا قط مثله،وأنّهم رازوا أنفسهم فأحسّوا بالعجز عن أن يأتوا بما يوازيه أو يدانيه أو يقع قريبا منه = لكان محالا أن يدعوا معارضته وقد تُحُدُّوا إليه،وقُرِّعُوا فيه،وطُولبُوا به،وأن يتعرّضوا لشبا الأسِنّة،ويقتحموا موارد الموت.»[1] .

وأمّا في اعتقاده أنّ هذه الآيات مدنية فزعم باطل يقول ابن عاشور: « وهي مكية بالاتفاق كما حكاه ابن عطيّة.قال:وروى عن فرقد أنّ أول السورة إلى قوله "جُرُزا" نزل بالمدينة،قال:والأول أصح وقيل قوله"واصبر نفسك مع الذين يدعون ربّهم" الآيتين نزلتا بالمدينة،وقيل قوله "إنّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا" إلى آخر السورة نزل بالمدينة.وكل ذلك ضعيف كما سيأتي التنبيه عليه في مواضعه.»[2]

ويدّعي أركون أنّ هذه الآيات تتحدث عن موضوعات مختلفة لذلك لا يمكن اعتبارها مقدّمة،وقد سبق تفصيل القول في قوله تعالى:﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ ﴾ في الفصل الأول حين عرضنا للقراءة اللسانية لسورة الفاتحة،ويذهب جمهور المفسرين لاعتبار البدء بالحمد تنزيه لله واعتراف بكماله عزّ وجلّ. كما أنّ تنزيل الكتاب يعدّ أعظم نعمة منّ الله بها على عباده.

وجاء الحمد في سورة الكهف مقرونا بتنزيل الكتاب قال تعالى: :﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُ عِوَجًا ۜ ﴾ قال فخر الرازي: «إنزال

---

[1] عبد القاهر الجرجاني ،دلائل الإعجاز،ج1،ص38.

[2] محمد الطاهرابن عاشور،تفسير التحرير والتنوير،الدار التونسية للنشر،ط1،1984،ج15،ص242.

الكتاب نعمة عليه ونعمة علينا،أمّا كونه نعمة عليه فلأنّه تعالى أطلعه بواسطة هذا الكتاب الكريم على أسرار علوم التوحيد والتنزيه وصفات الجلال والإكرام وأسرار أحوال الملائكة والأنبياء وأحوال القضاء والقدر،وتعلق أحوال العالم السفلي بأحوال العالم العلوي،وتعلق أحوال عالم الآخرة بعالم الدنيا(...).»[1]

يقول هاشم صالح: « نلاحظ أنّ أركون يفرز سورة الكهف إلى عدّة أجزاء متماسكة،وكل جزء يتحدّث عن موضوع معيّن وتربطه بالتالي وحدة معنوية.فالآيات الثماني الأولى تعتبر مقدمة عامة،ولكن لا علاقة لها بقصة أهل الكهف.والآيات التي تلتها (من 9إلى 26)هي التي تتحدث فعلا عن الموضوع المركزي للسورة،أي قصة أهل الكهف،ثم تجيء مجموعة آيات (من 27إلى59) لا علاقة لها بالقصة.(...).»[2]

والحق غير ذلك،لأنّ فواتح سورة الكهف تبيّن بجلاء الموضوع العام للسورة ،وهو الوعد والوعيد،الإيمان والكفر،الجنة والنار،المومنون والكافرون،فالله عز وجل يبشّر عباده المومنين بالنجاة في الدنيا وبالجنة في الآخرة ويتوعّد الكافرين بالخزي في الدنيا والعذاب في الآخرة،وعليه فهذه الآيات تلخّص للقارئ الدلالات والمعاني التي ستتكرر في السورة من خلال القصص،ولا يخفى على عاقل أنّ تسمية السورة بهذا الاسم (الكهف)لا يعني أنّ الموضوع الواحد والوحيد هو قصة الفتية، وفي كل هذا اتساق وانسجام عجيب،ولا غرابة في ذلك،فنحن أمام أسلوب القرآن الكريم الذي حيّر البلغاء وأبكت الفصحاء.يقول الجاحظ:«وكلّما كانت الدلالة أوضح وأفصح،وكانت الإشارة أبين وأنور،كان أنفع وأنجع.والدِلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان الذي سمعت الله عز

---

[1] فخر الرازي ،مفاتح الغيب،ج21،ص75.

[2] محمد أركون،القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،الهامش،ص149.

وجل يمدحه،ويدعو إليه ويحث عليه. **بذلك نطق القرآن** ،وبذلك تفاخرت العرب،وتفاضلت أصناف العجم.»[1]

ثمّ يتدرّج أركون في عملية القراءة ،ويحسب أنّ قصة الفتية الذين آووا إلى الكهف تشكّل الوحدة السردية الأساسية،وأنّها الموضوع الحقيقي للسورة وأمّا الآيات الأخرى فما هي إلا موضوعات ثانوية.يقول:«نلاحظ أنّ الآيات من 9إلى 25 تشكّل الوحدة السردية الأولى.وهي الحكاية الشهيرة للسبعة النائمين والمدعوة هنا باسم "أهل الكهف".»[2]

يربط أركون مفهوم التأويل بالمدرسة البنوية التي ترى أنّ عمليات الفهم ترتبط ارتباطا وثيقا بالنص فلا وجود للمعنى خارج النص،وسورة الكهف تتكون من مجموعة الوحدات السردية المنفصلة بعضها عن بعض معنويا.أو هو متوالية سردية،تبدأ بقصة أهل الكهف.

قال تعالى:﴿ **أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا** ﴾ ، قال بن عاشور:« أم للإضراب الانتقالي من غرض إلى غرض.ولما كان هذا من المقاصد التي أنزلت السورة لبيانها لم يكن هذا الانتقال اقتضابا بل هو كالانتقال من الديباجة والمقدمة إلى المقصود.»[3]

وإذا كان هذا رأي ابن عاشور وجمهور المفسّرين، فإنّ أركون ينفي وجود ترابط بين المقدمة وهذه الآيات ،ويجزم بأنّ القرآن الكريم خضع لتحويرات كما يقول:«نلاحظ أنّ أداة الانفصال "أم" توحي بوجود علاقة مع الجزء السابق من البديل التناوبي المعدوم في الواقع.وكان مترجمو القرآن إلى اللغات الأجنبية قد أهملوا عموما أداة الانفصال هذه ولم يأخذوها بعين الاعتبار.أمّا المفسّر فخر الدين

---

[1] الجاحظ،البيان والتبيين،ج1،ص75.
[2] المرجع السابق،ص 148.
[3] محمد الطاهرابن عاشور،تفسير التحرير والتنوير،ج15،ص258.

الرازي فيقترح تمفصل مع الآية السابقة،ولكنه يبدو غير واثق تماما فيضيف :والله أعلم.»[1]

وأم في هذه الآية ليست للانفصال كما يعتقد أركون،فهي أم المنقطعة وتأتي بمعنى بل ،قال الرماني: «وقد يأتي في الخبر،وذلك نحو قول العرب:إنها لإبل أم شاه،وذلك أنّه رأى أشباحا فقال:إنّها لإبل متيقنا،ثمّ بان له أنّها ليست بإبل،فأضرب عن ذلك فقال:أم شاه على معنى بل هي شاه.»[2]

وقال ابن عاشور: «و"أم" هذه هي (أم) المنقطعة بمعنى بل،وهي ملازمة لتقدير الاستفهام معها.يقدر بعدها حرف استفهام،وقد يكون ظاهرا بعدها كقول أفنون التغلبي:

أنّى جزوا عامرًا سوءًا بضعته أم كيف يجزونني السُّوأى عن الحسن

والاستفهام المقدّر بعد (أم) تعجيبي مثل الذي في البيت.

والتقدير هنا:أحسبت أنّ أصحاب الكهف كانوا عجبا من بين آياتنا.»[3]

إذن؛ فالغاية التي يسعى أركون لتأكيدها واضحة ،هي أنّ الآيات التي ابتدأت بها سورة الكهف ليست من جنس السورة،فهي إمّا تنتمي لسورة أخرى أم أنّها من الزيادات التي زيدت أثناء جمع القرآن.يقول هاشم صالح: «لكي نفهم كلام أركون هذا ينبغي أن تكون أمام أعيننا سورة الكهف أو على الأقل الآيات الأولى منها .فالواقع أنّ الآيات الأولى من السورة تتطرق إلى موضوعات لا علاقة لها بقصة أهل الكهف.وإنّما هي موضوعات عامة نجدها مبثوثة على مدار القرآن كله.(...)

---

[1] محمد أركون،القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،ص148.

[2] علي بن عيسى الرماني، معاني الحروف،،تحق عبد الفتاح إسماعيل شلبي،دار الشروق،السعودية،ط2،1981 ص70.

[3] محمد الطاهرابن عاشور،تفسير التحرير والتنوير،ج15،ص259.

ألا يعني ذلك أنّ الآيات الأولى مقحمة على السورة ولا علاقة لها بها كما تقول نظرية ندولكه؟فما لحق من آيات لا علاقة له بما سبق.»[1]

هكذا يتحول التأويل من تقنية للفهم والتدبر والتفسير إلى آلية للإنكار، وإنّ هذا لقول عظيم ولا يمكن أن يصدر عن مسلم عاقل.وإذا كان هذا الأمر متاحا في المسيحية واليهودية فإنّه يستحيل أن يكون في الإسلام.وعليه فكل قياس في هذا الباب يصبح قياسا باطلا.يقول ابن رشد: «ونحن نقطع قطعا أنّ كل ما أدّى إليه البرهان،وخالفه ظاهر الشّرع،أنّ ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي،وهذه القضية لا يشكّ فيها مسلم،ولا يرتاب بها مؤمن،وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجرّبه،وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول و المنقول.»[2]

وعليه فالتأويل حمل دلالة اللفظ من المعنى الظاهر إلى المعنى المجازي،وليس الإيمان ببعض القرآن وكفران بعضه الآخر بتوهم دعاوي باطلة كما فعل ذلك أركون حين قال: «وكما نقل إلينا ،يبدو أنّ نص الحكاية هذه قد تعرّض لتحويرات أو لتغييرات،كان ريجيس بلاشير قد كشف بوضوح بواسطة التنضيد الطباعي عن نسختين متوازيتين للآيات من 9إلى16.يضاف إلى ذلك أنّ الآية 25 تجد مكانتها بالأحرى بعد الآية 11لولا أنّها تنتهي بالقافية "عا" هذا في حين أنّ مجمل الحكاية تشتمل على آيات مقفاة بـــ "دا".»[3]

كلمّا أوغلنا في تفحّص الدائرة التأويلية الأركونية، كلما أدركنا أنّ الرجل يمرق من العلم كما تمرق السهم من الرَّمِيَّة.فهو لم يكلّف نفسه عناء البحث عن الحقيقة واستقصائها من مشاربها، وراح يستشهد بما يروّجه المستشرقون المتعصبون من أمثال ريجيس بلاشير وأمثاله زورا وبهتانا.

---

[1] محمد أركون،القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،الهامش،ص148.
[2] ابن رشد ،فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال،ص33.
[3] محمد أركون،القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،ص148.

إنّ القرآن الكريم كلام الله المنزّل بالوحي على قلب رسولنا محمد صلى الله عليه وسلّم ،وقد شهد الله بذلك وتكفّل بحفظه،قال تعالى:﴿ **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ سورة الحجر الآية9.**

وإذا بدا واضحا وثابتا أنّ أفصح العرب قاطبة، الوليد ابن المغيرة لم يجد مدخلا واحدا يمكّنه من الطعن في القرآن الكريم ،والشاهد ما رواه الزمخشري في تفسير سورة المدثر ،قال:«روي أنّ الوليد قال لبني مخزوم:والله لقد سمعت من محمد آنفا كلاما ما هو من كلام الإنس ولا من كلام الجن،إنّ له لحلاوة،وإنّ عليه لطلاوة،وإنّ أعلاه لمثمر،وإنّ أسفله لمغدق،وإنّه يعلو وما يُعلى،فقالت قريش: صبأ والله الوليد،والله لتصبأنّ قريش كلهم؛فقال أبو جهل:أنا أكفيكموه،(...)ففكر فقال: ما هو إلاّ ساحر.»[1]

وعلى هذا الأساس فمن العجب العجيب أن يكون الأعجمي أفهم لكلام العرب من العرب،وعليه فاختلاف الفواصل في القرآن الكريم فيه تناسب بين السياق وعالم النص الداخلي.يقول جون لاينز: «النص والسياق كل منهما متمم للآخر، يفترض مسبقا كل منهما الآخر،وتعتبر النصوص مكونات للسياقات التي تظهر فيها أمّا السياقات فيتم تكوينها وتحويلها وتعديلها بشكل دائم بواسطة النصوص التي يستخدمها المتحدثون والكتاب في مواقف معيّنة.»[2]

ثمّ إنّ الفواصل القرآنية وإن اتفقت مع السجع والقافية في الإيقاع فذلك راجع لطبيعة العربية،وموافق لطريقة العرب في كلامهم، قال الزركشي: «وتقع الفاصلة عند الاستراحة في الخطاب لتحسين الكلام بها؛وهي الطريقة التي يباين القرآن بها سائر الكلام،وتسمى"فواصل"؛لأنّه ينفصل عندها الكلامان؛وذلك أنّ آخر الآية فصل

---

[1] الزمخشري،الكشاف، تحق محمد عبد السلام شاهين،دار الكتب العلمية،بيروت لبنان،ج4،ط1،1995،ص636.

[2] جون لاينز،اللغة والمعنى والسياق،تر عباس صادق عبد الوهاب،دار الشؤون الثقافية العامة،سلسلة المائة كتاب ، بغداد،1987،ط1 ،ص215.

بينها وبين ما بعدها،ولم يسمُّوها أسجاعا.» [1]،وقال أيضا:«وخصت فواصل الشعر باسم القوافي لأنّ الشاعر يقفوها ولا يتبعها في الشعر،لا يخرج عنها،وهي في الحقيقة فاصلة.لأنّها تفصل آخر الكلام.فالقافية أخصّ في الاصطلاح،إذ كل قافية فاصلة،ولا عكس.ويمتنع استعمال القافية في كلام الله تعالى،لأنّ الشرع لمّا سلب عنه [اسم] الشّعر وجب سلب القافية أيضا عنه لأنّها منه،وخاصة به في الاصطلاح،وكما يمتنع استعمال القافية في القرآن،لا تنطلق القافية في الشعر،لأنّها صفة لكتاب الله،فلا تتعدّاه.»[2]

كما أنّ كل فهم للفاصلة القرآنية خارج مكانها وزمانها يعدّ لغوًا،قال ابن رشد: « فيجب على من أراد أن يرفع هذه البدعة عن الشريعة،أن يعمد إلى الكتاب العزيز.فيلتقط منه الاستدلالات الموجودة في شيء ممّا كُلِّفنَا اعتقاده،ويجتهد في نظره [إلى ظاهرها] ما أمكنه من غير أن يتأوّل من ذلك شيئا،إلاّ إذا كان التأويل ظاهرا بنفسه،أعني ظهورا مشتركا للجميع.»[3]

وبذلك يمكن القول إنّ الاعتقاد بأنّ القرآن الكريم كلام الله وليس شعرا، يمثل موقفا ثابتا لكل مسلم،فقد علّق الباقلاني على هذه المسألة بقوله: «أولها: أنّ الفصحاء منهم حين أورد عليهم القرآن،لو كانوا يعتقدونه شعرا،ولم يروه خارجا عن أساليب كلامهم–لبادروا إلى معارضته ؛لأنّ الشعر مسخّر لهم مسهّل عليهم،ولهم فيه ما علمت من التصرف العجيب،والاقتدار اللطيف.فلما لم نرهم اشتغلوا بذلك،ولا عوّلوا عليه–:عُلم أنّهم لم يعتقدوا فيه شيئا مما يقدره الضعفاء في الصنعة،والمُرمِدون في هذا الشأن...»[4]

---

[1] الزركشي،البرهان في علوم القرآنتحق يوسف عبد الرحمان المرعشليو إبراهيم عبد الله الكردي، ج4دار المعرفة،بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1990،ص150.

[2] المرجع نفسه،ص 150.

[3] ابن رشد،فصل المقام فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال،ص65.

[4] الباقلاني،إعجاز القرآن،تحق السيد أحمد صقر،دار المعارف،القاهرة،مصر،دط،دت،ص53.

وبناء عليه فالقرآن الكريم استحال أن يكون شعرا فاستحال مع هذا الحكم أن نطبّق عليه قوانين الشعر.كما أنّ علماء القرآن جعلوا الحرف الأخير من الآيات الأولى في سورة الكهف هو النون وليس الدال كما اعتقد أركون. يقول السيد خضر:«(...)أضف إلى ذلك أنّ التنوين الذي يلحق فواصل بعض الصور كالإسراء والكهف ومريم...هذا التنوين هو نون ساكنة أيضا وإن كان يتحول بالوقف إلى الألف الممدودة،وبذا فإنّ النون والتنوين يفوزان بأكبر نصيب من الفواصل لما فيها من الغنة الجميلة في السمع ويحق لنا بعد ذلك أن نقول إنّ عنصر الإيقاع والتنغيم والتطريب يقصد إليه في القرآن قصدا،وليس مجرد محسنات زخرفية...»[1]

ثمّ إنّ رد سبب الاختلاف في فواصل الآيات في سورة الكهف بوجود نسختين مختلفتين من القرآن يعدّ طرحا سخيفا؛لما فيه من السذاجة والبعد عن العلمية والتحقق.والأغرب من ذلك هو الاستدلال بما أورده المستشرق ريجس بلاشير[2].وعليه نقول أليس من الأجدر أن يتحقق أركون في القضية بنفسه؟أم أنّ الاستدلال بآراء المستشرقين له غايات أخرى؟.

إنّ المتفحص لكتابات أركون وتأويلاته يدرك أنّه وقف عند حدود الشكل،وأعاد كلام المستشرقين ولم يولي اهتماما للنظم وعلاقته بالمعنى.وبذلك فهو يخالف نظريات التلقي كلها التي ركزّت على المتلقي وعلى الآليات التي يتم بمقتظاها فهم الكلام.يقول:«إنّ الآيات من 27 إلى 59 لم تلحق بالحكاية السابقة ولا بالحكاية اللاحقة (من 60 إلى 98) إلاّ عن طريق علامات القول أو التعبير المشتركة على مدار الخطاب القرآني (انظر فيما بعد).أمّا الآيات من 1 إلى 8 ،فإنّها تستعيد أو

---

[1] السيد خضر،فواصل الآيات القرآنية،دراسة دلالية بلاغية،مكتبة الآداب، القاهرة،ط2،2009،ص79.

[2] قال بلاشير في كتابه القرآن :«(...) ثمّ إنّ استنساخ المصاحف الخمسة الأساسية الموجودة في العواصم الإسلامية يثير مسألة خطيرة.فالحدث الهام أنّ التدوين لم يعف من حفظ النص غيبيا.(...)قد أثارت انفعالات دينية على تعديل نصوص قرآنية قديمة كالنص الذي ينسب إلى ابن مسعود،خادم النبي،وهو نص يختلف في عدة نقاط عن مصحف عثمان،وقد بقي ما يشهد على وجوده في الكوفة حتى القرن العاشر.».ينظر بلاشير ريجس،القرآن نوله تدوينه ترجمته وتأثيره،ترجمة رضا سعادة،تحقيق محمد علي الزغبي،دار الكتاب اللبناني،بيروت،ط1،1974،ص 31 وما بعدها.

تكرر الموضوعات المشتركة للتبشير الموجه تارة إلى النبي شخصيا،وتارة أخرى إلى البشر من مؤمنين/وكفّار،وذلك عن طريق النبي.»[1]

إنّ النظم القرآني فريد في تركيبه دقيق في معانيه،وتعدد الموضوعات في السورة القرآنية الواحدة يزين أسلوبه ولا يشينه.كما لا يخفى على متخصص في الدراسات القرآنية أنّ سورة الكهف كان لها سبب نزول. [2]واتفق جميع المفسرين أنها نزلت جملة واحدة على رسول الله –صلى الله عليه وسلم– وأنّها مكية بالاتفاق ووقع الاختلاف في بعض آياتها بأنّها مدنية –وقد سبق ذكر ذلك في هذا الفصل–، وهذا هو المتفق عليه عند جمهور علماء المسلمين،أمّا رأي أركون في سورة الكهف فبناه على ما أصّله المستشرقون –خاصة آراء ندولكه –[3]، الذي اعتقد أنّ القرآن نزل على محمد –صلى الله عليه وسلم مفرقا إلا سورة الأنعام.وهذه دعوى باطلة للأدلة الكثيرة المتفق عليها والتي ذكرنا بعضها .

وعليه فالقول بأنّ سورة الكهف فيها إضافات وزيادات قول باطل،وأمّا فهم أركون فكان مفارقا لطريقة العرب في كلامها ولنظم القرآن المعجز.وسميت

---

[1]محمد أركون،القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،مرجع سابق،ص149/148.

[2]قال ابن عاشور في سبب نزول سورة الكهف : « سبب نزولها ما ذكره كثير من المفسرين،وبسطه ابن اسحاق في سيرته بدون سند،وأسنده الطبري إلى ابن عباس بسند فيه رجل مجهول:أنّ المشركين لمّا أهمهم أمر النبيء-صلى الله عليه وسلم-وازدياد المسلمين معه وكثر تساؤل الوافدين إلى مكة من قبائل العرب عن أمر دعوته،بعثوا النضر ابن الحارث،وعقبة بن أبي معيط إلى أحبار اليهود بالمدينة(يثرب) يسألونهم رأيهم في دعوته وهم يطمعون أن يجد لهم الأحبار ما لم يهتدوا إليه مما يوجهون به تكذيبهم إياه،قالوا: فإنّ اليهود أهل الكتاب الأول وعندهم من علم الأنبياء(أي صفاتهم وعلاماتهم) علم ليس عندنا،فقدم النضر وعقبة إلى المدينة ووصفا لليهود دعوة النبيء-صلى الله عليه وسلم-وأخبراهم ببعض قوله. فقال لهم أحبار اليهود:سلوه عن ثلاث؟ فإن أخبركم بهن فهو نبيء وإن لم يفعل فالرجل متقوّل.سلوه عن فتية ذهبوا في الدهر الأول ما كان أمرهم،وسلوه عن رجل طواف قد بلغ مشارق الأرض ومغاربها.وسلوه عن الروح ما هي.فرجع النضر وعقبة فأخبرا قريشا بما قاله أحبار اليهود،فجاء جمع من المشركين إلى رسول الله –صلى الله عليه وسلم-فسألوه عن هذه الثلاثة؛ فقال لهم رسول الله -صلى الله عليه وسلم-:أخبركم بما سألتم عنه غدا(وهو ينتظر وقت نزول الوحي عليه بحسب عادة يعلمها).ولم يقل: إن شاء الله.فمكث رسول الله ثلاثة أيام لم يوحى إليه،وقال ابن إسحاق خمس عشرة يوما،فأرجف أهل مكة وقالوا:وعدنا محمدا غدا وقد أصبحنا اليوم عدّة أيام لا يخبرنا بشيء ممّا سألناه عنه،حتى أحزن ذلك -رسول الله صلى الله عليه وسلم- وشق عليه،ثم جاءه جبريل -عليه السلام- بسورة الكهف وفيها جوابهم عن الفتية وهم أهل الكهف،وعن الرجل الطواف وهو ذو القرنين،وأُنزل عليه فيما سألوه من أمر الروح(ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربّي وما أوتيتم من العلم إلاّ قليلا).من سورة الإسراء قال السهيلي:وفي رواية عن ابن إسحاق من غير طريق البكائي(أي زياد ابن عبد الله البكائي الذي يروي عنه ابن هشام) أنّه قال في هذا الخبر:فناداهم رسول الله صلى الله عليه وسلم-: "هو (أي الروح) جبريل".وهذا خلاف ما روى غيره أنّ يهود قالت لقريش:سلوه عن الروح فإن أخبركم به فليس بنبيء وإن لم يخبركم به فهو نبيء. » ينظر محمد الطاهر ابن عاشور،اتحرير والتنوير،ج15،ص243، وما بعدها.

[3] اعتقد ندولكه أنّ القرآن نزل على محمد -رسول الله صلى الله عليه وسلم- خمسا خمسا ،وقد كان له مفهومه الخاص لمعنى الوحي وقد سبق بيان بعض هذه الأقوال ،قال محمد الدقيقي في نقده لكتاب ندولكه الوحي إلى محمد بين الإنكار والتفسير النفسي«أمّا دعوى أنّ المسلمين قالوا بقلة الكم الموحى به في كل مرة ينزل فيها جبريل؛فهي دعوى خاطئة نشأت–سواء لدى ندولكه أو شبرنجر- عن قراءة متعجلة غير ناقدة لرواية ضعيفة،وتجاهل للروايات الكثيرة الصحيحة ولآراء العلماء المسلمين بهذا الشأن:
فالرواية الضعيفة التي أعنيها هنا هي قول علي بن أبي طالب:(أنزل القرآن خمسا خمسا إلا سورة الأنعام فإنها نزلت جملة)؛حيث قال السيوطي عن هذه الرواية:(أخرجها البيهقي في الشعب بسند فيه من لا يعرف» ينظر محمد الدقيقي،نولدكه،تاريخ القرآن،الوحي إلى محمد بين الإنكار والتفسير النفسي،مصدر سابق،ص210 وما بعدها.

بسورة الكهف لأنّه آمان للمؤمنين ،وأمّا بنيتها فتكونت من فاتحة أكّد فيها الله عزوجل حقيقة الوحي إلى نبيّه،وأخبره بأنّ الوحي–الكتاب– أفضل نعمة منّها الله على عباده،وبشّر بعد ذلك كل من يصدّق نبيّه، وتوعّد المكذبين به بأشد العذاب،وختمت السورة بنفس المقاصد التي اُفتتحت بها ،فقد ذكر الله أنّ الناس صنفان مؤمن وكافر،فبشّر المؤمنين وتوعّد الكافرين،ثمّ أكّد مرة أخرى على أنّ الوحي حقٌ وأنّ الرسول حقٌّ وأنّه هو الله الواحد الأحد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفؤا أحد،ومن أربع قصص هي:(قصة أهل الكهف،قصة صاحب الجنتين،قصة ذي القرنين،قصة موسى والخصر).

تمثّل هذه المكونات اللغوية البنية الظاهرة لسورة الكهف،وقد ظنّ أركون أنّ بنية السورة تفتقد للاتساق والانسجام،لأنّها تعرض موضوعات متفرقة لا علاقة بينها.ليس هذا فقط بل اعتبرها مكونات مبعثرة.يقول: « إذا ما وصفنا كل ما سبق بأنّه عبارة عن مجرد تجاور بين عبارات لغوية ومعنوية متبعثرة.»[1]

وعليه وجب القول إنّ هذا الحكم يفتقر لأدنى الشروط التحليلية العلمية التي نادى بها أركون ،واقترحها بديلا عن المنهج التقليدي الذي اعتمده المفسرون العرب.فلسانيات النص ولسانيات الخطاب تتفق على أنّ النص ليس مجرد مجموعة من الكلمات والجمل التي تحكمها قوانين التناسب الداخلي(الصوتية والصرفية والتركيبية.بل هو موافقة الكلام لمقتضى الحال.[2]

وانطلاقا منه ففهم أركون القرآن على هذا النهج أنتج فهما يفصل بين النص والأسباب والدوافع التي أدت لإنتاجه ،لأنّ التفسير في المُخَيَّلة العربية هو الكشف

---

[1]محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،ص149.

[2]جاء عن أحمد المتوكل في تعريفه للنص بأنّه :« كل إنتاج لغوي يربط فيه ربط تبعية بين بنيته الداخلية وظروفه المقامية (بالمعنى الواسع) ينظر أحمد المتوكل،قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية،بنية الخطاب من الجملة إلى النص،دار الأمان للنشر والتوزيع،الرباط،دط،دت،ص16 وما بعدها.

عن المعاني واستنباط المراد من الكلام وفق ما يقتضيه المقام ،أو تعضدّه القرائن والإحالات أو تحدده أسباب النزول.[1]

إذا؛كل ما اعتقده أركون بأنّ الخطاب القرآني هو تكرار لنفس الموضوعات بطرق مختلفة كالإيمان والكفر،التوحيد والشرك،الجنة والنار،الوعد والوعيد ،وأنّ معانيه ظاهرة للعام والخاص،هي بخلاف ذلك.قال الزركشي: « (...) ومعلوم أنّ تفسيره يكون بعضه من قبيل بسط الألفاظ الوجيزة وكشف معانيها،وبعضه من قبيل ترجيح بعض الاحتمالات على بعض،لبلاغته ولطف معانيه؛ولهذا لا يستغنى عن قانون عام يعوّل في تفسيره عليه،ويرجع في تفسيره إليه؛من معرفة مفردات ألفاظه ومركباتها،وسياقه،وظاهره وباطنه،وغير ذلك ممّا يدخل تحت الوهم،ويدقّ عنه الفهم(...).»[2]

لا بدّ من التأكيد على أنّ تصوّر أركون للحقيقة القرآنية جنح به إلى التأملات الفلسفية، لذا غاب عن تفسيره المنحى التجريبي –الذي ينطلق من اللغة ويعود إليها– ؛فالكلام عن تاريخ النص والتحولات المصاحبة له ،والفرق بين النص الشفهي والنص المكتوب،وتعدد الموضوعات في النص الواحد ...،ليس هو الكلام عن النص.

وهذا الخلط المفاهيمي و المنهجي في كتابات أركون ناتج عن موقفه المسبق من القرآن؛فاعتقاده ببطلان الوحي أنتج تحولا في الاهتمام،فلم يعد النص هو الهدف. وعليه كانت كل المحاولات التأويلية المبثوثة في كتاباته محاولات جزئية ومنفصلة عن حالة الوعي العام بالظاهرة سواء داخل المجتمع المسلم أو عند المستشرقين،وحين أراد أن يستدرك هذه الفجوة ووضع نموذج قراءة لسورة

---

[1] قال الزركشي في البرهان: «والحكمة في هذا كله أنّه قد يحدث سبب من سؤال أو حادثة تقتضي نزول آية؛وقد نزل قبل ذلك ما يتضمّنها،فتؤدّى إلى النبي تلك الآية بعينها تذكيرا لهم بها،وبأنّها تتضمّن هذه،والعالم قد يحدث له حوادث،فيتذكر أحاديث وآيات تتضمّن الحكم في تلك الواقعة وإن لم تكن خطرت تلك الحادثة قبل، مع حفظه لذلك النص... »ينظر، الزركشي ،البرهان في علوم القرآن،تحق عبد الرحمان المرعشلي،دار المعرفة بيروت لبنان،ط1،1990،ج1،ص125 وما بعدها.

[2] ينظر،الزركشي البرهان في علوم القرآن،ص108 وما بعدها.

الكهف لم يستطع تطبيق منهجية قراءة علمية حقيقية، كما بيّن في مقدماته العامة التي عرّف بها في مشروعه.

إنّ إهمال الموضوع –القرآن– والاهتمام بصورته في العقل المسلم–العربي– واضح في كل المناهج التي اتخذها أركون مطية لتفكيك الموضوع،إذ اعتبر الاهتمام بالمكونات النصية اللغوية والبلاغية تعيد إنتاج الفكر القدسي في أثواب جديدة.يقول:«إنّي لا أدعو العلماء المستشرقين إلى أن يكشفوا لنا عن المعنى الصحيح أو الحقيقي لنصوص معاشة من قبل المؤمنين وكأنها "مقدّسة" أو "موحى بها" إنّي لا أطلب منهم أن يبلوروا اليقينيات التي تتماشى مع عمليات التقديس،والتعالي،والأنطولوجيا،والروحانيات،...إلخ.»[1]

إذن؛نماذج القراءة التي يعرضها أركون لم تكن أبدا مقصودة لذاتها،لاعتقاده اليقيني أنّ هذا النوع من التلقي–التحليل النصّي– إقرار بمعجزة الوحي.لذلك كان يدعوا إلى إعادة النظر في تقنيات التحليل،وكان النقد موجها للمسلمين وللمستشرقين على حد السواء.أمّا نقده للمستشرقين فكان على أساس إيمانهم بالمنطلقات الحسية ،وعليه يصبح النص القرآني الموضوع الأساس لدراساتهم.وأمّا نقده للمسلمين فكان على أساس إيمانهم المسبق بأنّ القرآن الكريم كلام الله الموحى إلى رسوله محمد صلى الله عليه وسلّم.

وما يهمنا في هذا المقام هو الرأي الثاني –مفهوم الدين في العقل المسلم–والذي يعتبره أركون مزيج مركب من : المكونات الاجتماعية،والمكونات الدينية ، والمكونات السياسية،والمكونات الثقافية.[2]

---

[1] محمد أركون،الفكر الأصولي واستحالة التأصيل،ص21.

[2] لبيان هذا المفهوم يقول أركون: «لقد نبذ المسلمون بعنف،صنوف النقد التي صاغها في هذا الاتجاه العلم الاستشراقي الفيلولوجي (المتعلق بفقه اللغة)،إنّ الحديث شأنه شأن القرآن الكريم،والشريعة ،والشعر الجاهلي،نقطة حساسة في الوعي الإسلامي الذي يرى،أنّ النقد الذي سبق البخاري ومسلم والكليني والطوسي كاف ونهائي،والمدونات التي كوّنت على أساس هذا النقد،رسمية وغلقة مثل المدوّنة القرآنية.والصعوبة اللاهوتية في وجود ثلاث مدونات رسمية مغلقة في آن واحد،قد غضّ النظر عنها،أو تمّ تجاوزها بواسطة مبدأ (الدين الحق) الذي يدافع عنه كل اتجاه. »ينظر محمد أركون ،نافذة على الإسلام،تر صيام جهيّم،دار عطية للنشر،بيروت لبنان،ط1،1996،ص76/75وما بعدها.

وعلى هذا فالتأويل الصحيح هو الذي ينظر للمعطى الديني في بنيته الكلية ، يقول أركون: « وهذه الساحات الخمس تشكّل كلية الفضاء الاجتماعي التاريخي الذي تقع على كاهلها مهمة قراءته.»[1]

وحاول أركون أن يربط بين المواقف الدافعة لإنتاج النص القرآني وبنيته النظمية،وبين معايير الكتابة اليونانية.بل جعله سليل الخَطَابة التي ارتبطت ارتباطا وثيقا بمنطق أرسطو،وقد ركزّ أرسطو على الجمع بين الخطابة والجدل،وفرّق بين الحوارات والمناظرات التي تكون موجهة لمُخاطب واحد ،وبين الخطابات التي تكون موجهة لعموم المُخَاطبين،وهذا الاعتقاد قام بيرلمان بدحضه حينما قال باستحالة الفصل بين الحجاج الجدلي والحجاج الخطابي.[2]

يقصد أركون أنّ النظم القرآني مجرد تجاور بين مجموعة من النصوص التي تفتقد لخاصيتي الاتساق والانسجام.ويستدل على مذهبه هذا بسورة الكهف التي تتكون من مجموعة من الموضوعات التي ليست لها أي صلة بالموضوع الأساسي للسورة وهو :أصحاب الكهف.قال: «إذا ما وصفنا كل ما سبق بأنّه عبارة عن مجرد تجاور بين عبارات لغوية ومعنوية متبعثرة،فإنّ ذلك يعني أننا نؤكّد ضمنيا على أولوية المعايير البلاغية والمنطقية.وهي معايير خاصة بتراث الكتابة المتفرّع من أرسطو،وكانت معروفة جيدا من قبل العرب المسلمين»[3]

---

[1] محمد أركون العلمنة والدين،ص22.

[2] ذكر الحسين بنو هاشم في كتابه نظرية الحجاج عند بيرلمان : «يقول أولفييه روبول عن بيرلمان:فالخطابة صالحة عنده لأن تكون منطقا لأحكام القيمة،أي للفلسفة،على شرط التخلي عن التعارض التبسيطي بين منطق مختزل في البرهنة الشكلية والخطابة مختزلة في إجراءات إقناعية غير عقلية. » ينظرالحسين بنو هاشم،نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان ،دار الكتاب الجديدة،بيروت ،لبنان،ط1،2014،ص31 .وذكر عبد الله صولة أنّ غاية الحجاج: « غاية كل حجاج أن يجعل العقول تذعن لما يطرح عليها أو يزيد في درجة ذلك الإذعان،فأنجع الحجاج ما وفق في جعل حدّة الإذعان تقوى درجتها لدى السامعين بشكل يبعثهم عل العمل المطلوب(إنجازه أو الإمساك عنه)،أو هو ما وفق على الأقل في جعل السامعين مهيّئين لذلك العمل في اللحظة المناسبة»ينظر عبد الله صوبة،في نظرية الحجاج،دراسات وتطبيقات ،دار الجنوب للنشر والتوزيع،تونس،ط1،2011،ص13 وما بعدها.

[3] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،ص149.

إذا؛ النص القرآني عند أركون تجميع لقصص وحكايات شعبية موغلة في التاريخ.تحوّلت بفعل إكراهات سياسة تاريخية إلى النص المقدس –القرآن– وشكّلت المخيال الجماعي للفكر الإسلامي المتعالي.

وعليه، فكل فهم مستنبط من الكتاب المقدّس –القرآن– في الفكر الإسلامي هو نتاج إكراهات سياسية ودينية وثقافية.وللتأكيد على هذا المذهب يستدل أركون بنماذج تفسيرية لعلماء مسلمين كالطبري والرازي.يقول: « ولكي نحضّر القارئ لاستقبال مثل هذا التفكير،فإنّه من الضروري أن نقيّم أولا مجريات التفسير التقليدي ومعطياته.ما الذي ينبغي أن نحتفظ به؟وما الذي ينبغي إهماله وتركه باعتباره أنّه ينتمي إلى ممارسة ثقافية عفا عليها الزمن؟.»[1]

هكذا يكون تفسير الطبري–بحسب أركون– استجابة للمتطلبات السياسية والثقافية والاجتماعية والدينية،فقد استطاع الرجل أن ينتخب التأويلات والتفسيرات وفق المقتضيات السالفة الذكر.كذلك اعتبر تأييد الطبري للرأي القائل بأّن كل القراءات الثابتة في الإسلام –المتواترة منها والشاذة– مرجعه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلّم،ما هو إلاّ تأييد وانتصار للسلطة العباسيّة على حساب السلطة الأموية.وآثار هذا الموقف ظهرت في فرض السلطة العبّاسية لفكر الطبري على حساب كل التفسيرات الأخرى التي كانت سائدة سواء قبله أو في زمنه.

وإذا كان الطبري اشتهر في الساحة الإسلامية بفضل آراءه التوفيقية وقبوله لجميع القراءات القرآنية ،ثمّ مباركته من السلطة العباسيّة[2]،فإنّ فكر الفخر الرازي احتل مكانته في الوسط الثقافي الإسلامي بفضل توفيقه بين الديني والعلمي والفلسفي.قال أركون:«وتفسير الرازي يشهد على عمق ديني وثقافة علمية وفلسفية

---

[1] محمد أركون،القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،ص150.

[2] أشار ميشال فوكو إلى دور السلطة في تأسيس المعرفة قال: «ففي المعرفة تتفاعل وتتصارع أهواء ورغبات ومصالح وعلاقات قوى،فليس مرمى المعرفة هو البحث عن معنى خفي،وعن ذات متسيّدة،وعن وتيرة تطوّر مستمر،وعن تجلي تدريجي لحقيقة كائنة في المستقبل أو تراجع نحو حقيقة كائنة في أصل منسي.إنّ التحليل التاريخي لإرادة المعرفة التي عرفتها الإنسانية يبيّن في الوقت ذاته أنّه ما من معرفة إلا وتقوم على الظلم والخطأ ... » ينظر ميشال فوكو،المعرفة والسلطة،تر عبد العزيز العيادي،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،بيروت لبنان،ط1،1994،ص33/32 وما بعدها.

قلّ نظيرها.وهكذا يضيف إلى التفسيرات "الأرثوذكسية" لسلفه الطبري حرصه على إقامة التماسك والتوافق بين الخطاب القرآني وتعاليم العلوم الفلسفية والعلمية التي كانت تحتل مكانة كبيرة في الثقافة العربية في القرن السادس الهجري.»[1]

يبدأ أركون تقديم الطبري والرازي على أنّهما نتاج السلطة والمجتمع على الترتيب،ثمّ يعلّل تفسيرهما للقرآن على أنّه توسّع في البنية المفاهيمية وفرضها في شكل لاهوتي،ويقصد بمصطلح لاهوتي:عقلنة الآيات والسور القرآنية ليصبح معناها مقبولا منطقيّا.ويعتبر هذا العمل مهمًّا جدًّا لتأسيس فكرة الخطاب المقدس المتعالي ،المفارق لصفة التاريخية والمنفصل عن التأثيرات الاجتماعية والثقافية التي كانت سائدة، سواء في الوسط العربي أو اليهودي أو المسيحي.

و ليس من شكّ أنّ الانطلاق من هذه المسلمات سيكون ركن متين في فهم وتأويل النص القرآني عند أركون.كيف لا وهو يعتقد جازما أنّ الآيات والسور المجموعة في المصحف قد تمّ تحريفها والتلاعب بها من السلطة.وبالتالي يستحيل أن يكون كل القرآن المجموع في المصحف كلام الله.والشاهد في هذا هو قوله:«أمّا المبدأ الثالث الذي يتحكّم بالتفسير التقليدي فينص على ما يلي:كل العبارات أو الآيات المجموعة في النص الرسمي القانوني (أي المصحف) صحيحة كليّا ،ولا يختلط بها أي كلام غير إلهي.»[2]

والغريب في الأمر الذي لا بدّ من الإشارة إليه هو التنازل الذي يقدّمه أركون في هذا القول ،فقد كان الرجل يعتقد أنّ القرآن كلام النبي فكيف أصبح فيه شيء من كلام الله وشيء غيره؟.

ثمّ يعرض بعد ذلك لثلاث أنواع من التفسير،حصرها في التفسير النحوي والتاريخي،والتفسير التحليلي السكوني للاستشراق،والتفسير الاجتماعي ،الذي

---

[1] المرجع السابق،ص152.
[2] المرجع نفسه،ص155/154.

اعتبره ضرب من التصورات المتفق عليها و المحفورة في الأذهان المسلمة ،والتي سمّاها المخيال الجماعي.

انطلاقا منه ،يكون أركون قد حدّد المنطلقات التأويلية والمنهجية التي اتّبعها المفسّرون القدماء في فهم النصوص القرآنية.وأوّل هذه المنطلقات وأهمّها هو التسليم بأنّ القرآن كلام الله،وأنّ الله أنزله على نبيّه لأسباب معروفة مسبقا.والحلقة التواصلية في القرآن تبدأ من المُرسِل (الله)،فالمُرسل إليه الأول وهو النبي،ثمّ المُرسل إليه الثاني (الإنسان)،والإنسان في القرآن صنفان:مؤمن وكافر.فهذه المنهجية هي التي سار عليها المفسرّون في تأويلهم لكلام الله.

المستنبط في كل هذه العمليات التفكيكية والتأولية التي يقوم بها أركون أنّها تدور على محور واحد،ينطلق منه ويعود إليه،سواء في عرضه لمفهوم الوحي أو لتعامل المفسّرون مع الوحي.فهو يركّز كثيرا على ظاهرة الحقيقة المطلقة المسّلم بها في الوسط الفكري المسلم.فالنص القرآني بالنسبة لأركون يستحيل أن يكون وجودا ثابتا جامدا محصورا في القوانين اللغوية، سواء منها الصوتية أو الصرفية أوالنحوية،أوالتركيبية.ويعتقد أنّ هذا الفكر القاصر هو الذي أصّل لتقديس اللغة العربية.ويشير في هذا المقال إلى الخلط الواضح بين البشري والإلهي،ويستدل عليه بتفسير الآيات القرآنية دلاليّا بناءً على معيار الاستعمال اللغوي العربي خاصة الشعر العربي.

وعليه؛فإنّ الآليات التي اعتمدها أركون في عملية التأويل تبدأ من أشكلة الموضوع ذاته،ويظهر ذلك جليّا من قراءته لسورة الكهف.فقد بدأ بتفكيك المكونات الموضوعاتية للسورة بغرض الكشف عن التوسع والتضخيم الذي خضعت له.وأساس هذه القراءة هو التأمل في البنية الداخلية للنص،واستبعاد المؤثرات – الإكراهات–الخارجية المتفق عليها مسبقا.

هكذا يؤسس أركون نموذج منهجي نقدي جديد،يبدأ فيه بنقد المسلّمات،وبناء نموذج إجرائي منطقي يقارب فيه النص المكتوب بالنص الشفوي،ويصرّ قبل ذلك على التخلّص من كل المصطلحات الدينية،والتي يصفها بالأرثوذكسية.[1]

ينتج عن هذا الإجراء تحرير النص من صفته الإلهية،لأنّ هذه الخاصية هي التي حادت بالمفسرين عن تحقيق تأويل علمي صحيح بحسب أركون. والغريب في الأمر باعتقاده؛هو إيمان الطبري والرازي وجميع المفسرين بأنّ القرآن كلام الله ،وبأنّه متعال عن كلام البشر، وتفسيره وتأويله بعد ذلك تفسيرا لغويا بناء على ما أصّله علماء اللغة و علماء الكلام.

وعليه،فإنّ كل تفسير أو تأويل للقرآن انطلاقا من المسلمات الدينية باعتباره وحي،ومقدّس ... وغيرها، ينتج لا محالة تأويلات مضللة.وقد سعى لإبطال هذا الاعتقاد في الكثير من المرات،وليس من شكّ أنّ أبين وأوضح محاولاته حين عرض لآلية اشتغال الخطاب القرآني وبنيته التواصلية–العلاقات بين الأشخاص والضمائر–،وقد عرضنا هذا النموذج سابقا.

بهذا المعنى،يكون الطبري والرازي قد اعتمدا في تفسيرهما للقرآن على المخيال الشعبي الأسطوري،يقول: « ... المقطع الأول هو عبارة عن حكاية تأطيرية رويت داخلها قصة الظروف المباشرة التي أدّت إلى نزول سورة الكهف كلها.والطبري يقدّم هذه الحكاية الكلاسيكية منذ بداية تفسيره للآية الأولى.وقبله كان مقاتل بن سليمان(ت 150هـ/767م) المعاصر لابن إسحاق (ت151هـ/768م) قد نقل الحكاية نفسها ولكن بخصوص تفسير الآية التاسعة من

[1] يقصد أركون بالمنطلقات المنطقية المنهجية ،المناهج العلميةالحديثة (مناهج اللسانيات والأنتروبولوجيا ...) التي تمكّن الباحث التحقق من النص أولا قبل تفكيكه،لأنّه يعتقد باستحالة وجود خطاب بريء،يقول: «إنّ الإسلام يستمر في الارتكاز وإلى حد كبير،على المسلمات المعرفية(أبستمي)للقرون الوسطى.ذلك أنّه يخلط بين الأسطوري والتاريخي،ثم يقوم بعملية تكريس دوغمائية للقيم الأخلاقية والدينية،وتأكيد تيولوجي لتفوقية المؤمن على غير المؤمن،والمسلم على غير المسلم،وتقديس اللغة... »ينظر محمد أركون،تاريخية الفكر العربي الإسلامي،تر هاشم صالح،المركز الثقافي العربي،ط2،1996،ص55.

السورة ذاتها،ونلاحظ أنّ فخر الدين الرازي يتبع مثال مقاتل وينقل،كالطبري،رواية ابن إسحاق.»[1]

يخلص أركون إلى أنّ الطبري والرازي بتسليمهما بهذه المعطيات المعرفية، والاعتماد على المنهج التقليدي، كانا سببا في تثبيت البنية الأسطورية الشعبية.وأدى ذلك لإغلاق باب المعنى الكامن في النص،وتغييب الخصائص اللغوية المجازية والتلميحية والإيحائية والرمزية الملازمة له.

فإذا كان كذلك،فما الذي يقصده أركون بالمجاز والتلميح والإيحاء والرمز؟فليس خفيّا على باحث أنّ الذي يرمي إليه أركون هو امتداد النص في التاريخ،وهذا التخريج لم يكن أبدا رأيه،وإن كتم أصله ونسبه إليه.لأنّ المستشرقين سبقوه في ذلك وبيّنوا أنّ قصص القرآن وعلوم الدين الإسلامي مقتبس من المسيحية واليهودية ومن الحضارات السابقة كالبابلية والهندية واليونانية...وغيرها.[2]

ويظهر جليّا هذا الفكر في كتابات أركون خاصة في مناقشته لبعض المفسّرين، ولننظر مناقشته قول الطبري في سبب تسمية سورة الكهف،فقوله بسطحية آراء هؤلاء العلماء فيه الكثير من الاستنقاص،كيف لا وهو يستغرب تفسيرهم المسميات الواردة في السورة على أنّها المقصودة لذاتها.يقول: « فمثلا يرى الطبري أنّ تسمية أهل الكهف تطلق على جماعة محددة بعينها .يقول:" وكانوا فتية أحداثا

---

[1] محمد أركون،القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،ص156.

[2] ذكر ابراهيم السكران في كتابه النقد الحداثي للتراث : «حتى العقيدة والغيبيات القرآنية لم تسلم من هذا التوفيد والإرجاع لثقافات سابقة، كما يقول بروكلمان مثلا(وإنّما ترجع معتقدات محمد في ما يتعلق بالعالم الآخر إلى مصادر يهودية،وهكذا تتصل بصورة غير مباشرة بمصادر فارسية وبابلية قديمة. » ينظر ابراهيم بن عمر السكران ، التأويل الحداثي للتراث التقنيات والاستمدادات،دار الحضارة للنشر والتوزيع،الرياض،ط1،2014،ص139.وبيّن طه عبد الرحمان تهافت آراء المنكرين للدين ،وبيّن بطلان الربط بين الشريعة والفكر اليوناني فقال: «إنّ مرد هذه التخطئة إلى فساد دليل المنكرين العقدي وإلى إنكار ما يترتب على إنكارهم من نتائج مضرة بالدين؛فدليلهم العقدي فاسد،لأنّه يعارض حقيقة ثابتة،وهو أنّ المنطق كوسيلة لا تعلق له بالدين كمقصد؛ومن توسل بهذا إلى ذاك،فإنما يكون قد أراد تخريج أحدهما على مقتضيات الآخر تخريجا عرضيا لا ذاتيا قد يقبل أو يرد. »ينظر طه عبد الرحمان،تجديد المنهج في تقويم التراث،المركز الثقافي العربي ،بيروت،لبنان،ط 2،دت،ص340.وقال أيضا: «لقد عبّر الجابري بكل وضوح عن إنكاره للمسلك الذي أخذ به المستشرقون والباحثون العرب الذين نحوا منحاهم في المعالجة التقويمية للتراث،نظرا لأنّ هذا المسلك يقوم على(تفكيك وحدة الفكر الفلسفي العربي إلى أجزاء متناثرة ورد كل جزء منها إلى أصله اليوناني أو الفارسي أو الهندي... » ينظر المرجع نفسه،ص30.

أحرارا من أبناء أشراف الروم.وكانوا ثمانية نفر مكسلمينا وكان أكبرهم وهو الذي كلّم الملك عنهم ..." تلي ذلك أسماء إغريقية منقولة بشكل سيء إلى العربية.»[1]

إنّ هذا التخريج لا يرقى لمستوى النص بحسب أركون،لذا يرى أنّه كان يجب تفسير هذه القصة وشخصياتها وأحداثها تفسيرا تاريخيا،ويقصد بذلك تجاوز التفسير السطحي للقصة أولاً ثمّ البحث عن الأصل التراثي الذي انبثقت منه من ثانيّا.وينتج عن ذلك إعادة الاعتبار للمعاني والحكم والأمثال المستفادة من الأسماء وليس العناية بالأسماء ذاتها.والقصد من هذا الفعل هو بيان القيمة الوظيفية الكامنة في البنية الوصفية.

وعليه فآلية اشتغال الخطاب القرآني في التفسير الكلاسيكي تحاول أن تربط بين الوجود التعبيري والوجود العيني الحقيقي، و إثبات أنّ هذا القرآن حقيقة إلهية ، ويظهر ذلك في تحليله لقوله تعالى:﴿ نَّحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ ۚ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى ﴾ (سورة الكهف الآية13) .

يقول:« إنّ الحق هو الله ذاته وكل ما يندرج داخل إرادته الخلاقة وقدرته التنظيمية(...).وبالتالي،فإنّ سرد قصة بشكل حقيقي يعني بالضرورة إدراجها أو دمجها داخل الفضاء الأنطولوجي للحق: بمعنى أنّ شخصيات القصة ، وتصرفاتهم،والأماكن الوارد ذكرها،والأقوال المتبادلة كلها أشياء صحيحة بحرفيتها(...)،وبالتالي فإنّ المفسّر الخاضع لمطلق الحق لا يستطيع إلاّ أن ينفتح على المعطيات "التاريخية" و "الجغرافية" الشائعة في تراث الشرق الأوسط.»[2]

وعليه فقصة أصحاب الكهف لها امتداد تاريخي في التراث المسيحي،وإن كان كذلك فهو شاهد لصحة القرآن ومصدّق لقوله تعالى:﴿ إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾(سورة آل عمران الآية 19). وقد جاء في القرآن الكريم وفي أكثر من مرّة

[1] محمد أركون،القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،ص161.
[2] المرجع نفسه،ص 163.

تصديق للرسول صلى الله عليه وسلّم بما هو ثابت في الكتب التوحيدية الأولى.قال إبراهيم السكران:«وذكر الإمام ابن تيمية أنّ المرحلة المكيّة ركّزت على هذا القدر الجامع بين النبوات،كما يقول ابن تيمية:(فإنّ السور المكية تضمّنت الأصول التي اتفقت عليها رسل الله،إذ كان الخطاب فيها يتضمّن الدعوة لمن لا يقر بأصل الرسالة،وأمّا الصور المدنية ففيها الخطاب لمن يقر بأصل الرسالة.»[1]

إنّ المعطى الاستشراقي المقدّم حول التفسير الإسلامي التقليدي ،والذي يتبناه أركون انبنى على الكثير من المفارقات المعرفية والمنهجية.فكيف لعاقل أن يقيس أسطورة غلغاميش على شخصية الخضر أو نبي الله موسى،أو أي شخصية أخرى وردت في القرآن الكريم؟.فليس من شك أنّ علماء الكلام العرب قد أفاضوا القول في قضية الوجود اللغوي والوجود العيني والوجود الذهني.

وبناء عليه كانت المعاني المستقاة من القرآن الكريم عملية متكاملة ،يرتبط فيها اللفظ بالمعنى من خلال العلاقات القائمة بينهما داخل النص،وهذا يحيلنا للمجال التداولي للغة.لذلك كان التفسير الكلاسيكي يراعي هذه العلاقة القائمة بين الرسول صلى الله عليه وسلّم والخطاب والمُخاطب.

وفيما يخص الحفريات المنهجية الأركونية فكان لها تبرير واضح وهو عقلنة الخطاب القرآني،وتنقيته من المستلزمات الأسطورية التي وضعته في صراع مع التأويلات المنطقية،ويقصد بهذا الكلام ارتباط السور القرآنية بأسباب النزول ، واعتبر هذا الفعل القصدي تأسيس للخطاب النموذجي المتعالي على كل الخطابات البشرية،وقد رأى أنّ هذه الممارسة كانت السبب الأول في تشكيل المخيال الجماعي المرتكز على المفكّر فيه.

[1] ابراهيم بن عمر السكران،التأويل الحداثي للقرآن ،ص170.

وعليه كان لابد من كسر هذه القاعدة وإعادة الاعتبار للعقل،وتأويل القرآن وفق ما يقتضيه التاريخ والعلم والمنهج.وعن هذه المنطلقات يفسر أركون سورة الكهف كالآتي:

1/ إنّ سورة الكهف تتلخص في قصة أصحاب الكهف فقط،وكل ما ورد بخلاف الحكاية التأطيرية يجب أن يعاد فيه النظر.

2/ إنّ قصة أصحاب الكهف قصة حقيقية،وقد جرت أحداثها في زمن الإمبراطور ديسيوس.وقد اختلف الرواة في عددهم فمنهم من قال ثلاثة،ومنهم من قال خمسة،ومنهم من قال ثمانية.

3/ إنّ قصة موسى مع الخضر يجب أن ينظر إليها من خلال الاعتقاد الذي كان سائدا في تلك الفترة القائل بأنّ الله يعلم كل شيء،وأنّه اصطفى أنبياءه بجزء من علمه ومنهم موسى.وأنّ المفسّرين حللوا مجرياتها كأنّها وقائع حقيقة ثابتة وركزوا على البنية اللغوية–السطحية–،وأهملوا البنية الدلالية–العميقة–، وراحوا يستخلصون منها الأحكام التي أصبحت فيما بعد قوانين يتبعها المسلمون في حياتهم المادية.أمّا أركون فيصر على وجوب التعامل مع هذه القصة وفق حقيقتها السردية.[1]

4/ إنّ قصّة ذي القرنين ويأجوج مأجوج مقتبسة من التوراة،وذي القرنين هو الإسكندر الأكبر أو الإسكندر المقدوني.

من هنا،يمكن القول إنّ أركون نسب كل القصص الواردة في سورة الكهف إلى ثقافات وحضارات سابقة،وهكذا يكون أركون قد استوعب الفكر الاستشراقي كما

---

[1] تصور غريماس البنية السردية وفق المستويين السطحي والعميق،واعتبر البنية العميقة أسبق في الوجود من البنية السطحية،والبنية العميقة هي:« هي بنيات تتحدد داخلها الكينونة الإنسانية بتنوع أشكال حضورها الجماعي والفردي،وهو ما يشير إلى ضرورة تحديد الشروط الموضوعية الخاصة بالموضوعات السيميائية.وتتميز هذه البنيات بوضع منطقي،وبعبارة أخرى،فإنّ الأمر يتعلق في هذا المستوى بتحديد جوهر الخزان الثقافي الذي يتحكم لاحقا في أشكال تحقق السلوكات المخصوصة .» ينظر سعيد بن كراد،مدخل إلى السيميائية السردية،ص44 وما بعدها.وأمّا المستوى السطحي: «ويشتمل على مكونين:تركيب سردي ودلالة سردية. »ينظر المرجع نفسه،ص69وما بعدها.

هو وأعاد صياغته في مؤلفاته بطرق جديدة،يقول إبراهيم السكران: «ثمة أطروحة تتكرر عند المستشرقين،سبق وأن رأينا نماذج لها فيما سبق،وتستحق شرح خلفياتها التي غابت عنهم،حيث يسعى المستشرقون الفيلولوجيون خصوصا إلى كشف العلاقة بين القرآن والكتب السماوية السابقة،وإذا رأوا معطى ذكره القرآن،وهو موجود في الكتب السماوية السابقة،فرحوا بهذه النتيجة،وجمعوا أمثال هذه الشواهد،إذ يشعرون أنّ هذه إدانة للقرآن!.»[1]

هكذا تبدأ الدائرة التأويلية الأركونية بالتحقق من النص القرآني المكتوب ، ثمّ البحث في علاقته بالنصوص التأسيسية في الحضارات الأخرى خاصة المسيحية واليهودية،ثمّ تحليلها تحليلا علميا لكشف المستويات الثقافية والحضارية الكامنة فيه.ويحصل بفضل هذه الإجراءات الصارمة تحول مركزي في بنية الأولويات . وعليه،لم يعد الفكر الديني–الأسطوري بالمفهوم الأركوني– هو السند الأصيل الذي تبنى عليه الحقيقة،وإنّما وجب التوجه نحو النموذج الفيلولوجي.[2]

والنموذج الفيلولوجي يمثل تحولا من الاهتمام بالفكر الكامن في الذات إلى الفكر الكامن في اللغة،وكانت الفيلولوجيا نسقا معرفيا مهما للمستشرقين في دراسة الحضارة الشرقية. «ويمكن اعتبار الممثل النموذجي والمنظر الأبرز(للاستشراق الفيلولوجي)هو آرنست رينان(ت 1892)ومن يطالع كتاب رينان مستقبل العلم ويرى تثمين رينان للفيلولوجيا ومدائحه وإطراءه لها،فسيشعر أنّ موقف رينان من الفيلولوجيا يتجاوز الإعجاب العلمي إلى الهيام الوجداني!.»[3]

---

[1] إبراهيم بن عمر السكران،التأويل الحداثي للقرآن،ص168.

[2] ناقش فتحي المسكيني في كتابه نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير التحولات التي عرفتها الفينومينولوجيا ،سواء في عصر الحداثة أو فيما بعد الحداثة فقال: «أمّا الخيط الهادي الذي نقترحه للبحث فهو: إنّ مساهمة هايدغر هي علامة متميزة على حدوث صيغة قارية،هرمينوطيقية،عن ظاهرة المنعرج اللغوي المعاصر،-يختلف في طبيعته عن التخريج الذي قام عليه التقليد الأنغلوسكسوني-،نجم عنها شكل مستحدث من التخريج لمشكل المعقولية ،وذلك على وجه الخصوص بكونه قد افترض أنّ الزمان هو الأفق الإشكالي الأصلي لأي معنى للحقيقة.وليس "oito cogge" وعائلته المقدسة،كما تعرضها فلسفات التفكر(philosophies de la reflexion) الحديثة من ديكارت إلى هوسرل. » ينظر فتحي المسكيني في كتابه نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير،مركز الإنماء القومي،بيروت،لبنان،ط1،2005،ص11 وما بعدها.

[3] إبراهيم بن عمر السكران،التأويل الحداثي للقرآن،ص22.

إنّ الالتجاء إلى الفيلولوجيا يعني خلق تصوّر جديد لمفهوم النص،إنّه تصور مجرد عن القواعد الشرعية والقوانين والأصول المقدّسة،إنّه تحديد جديد للنصوص مستنبط من السياقات الأدبية والفلسفية والاقتصادية والتاريخية والاجتماعية المكوِّنة للنص.وعليه لم تعد القوانين المادية المعيارية هي التي تحكم عمليات التأويل والفهم،بل النص هو الذي يحدد البنية المفهمية والمعرفية،وبتعبير آخر نحن نسعى لتحليل المفاهيم والقضايا انطلاقا من النص.[1]

لكن ؛هل الفهم المستنبط من القراءة المستحدثة فهم موضوعي أم فهم ذاتي؟ هنا وجب التأكيد على المفارقات التأويلية الحاصلة في تعيين الشيء،وتكمن المفارقة في الزمان والمكان اللذان تتحدد فيهما ماهية الشيء.لأنه؛عندما نجزم بالقول إنّ التأويل الحق يجب أن يكون منفصلا عن ظاهرة الإيمان ،ومستنبط من السياقات البينية الحاصلة في النص، نكون قد أشرنا إلى الشيء وإلى زمن الشيء وإلى مكانه.

انطلاقا من هذه التحديدات،يتساءل أركون عن العمل الممكن في هذه الحال،فيقول:« ما الذي ينبغي فعله؟ما هي القرارات التي ينبغي على المرء أن يتّخذها بصفته مؤرخا؟أقصد القرارات الخاصة بهذا الفضاء المتناغم والمنسجم حيث لا يزال يعيش أو يسبح ملايين المسلمين حتّى اليوم.هل يكفي أن نقطّع هذا الفضاء التفسيري إلى قطاع أدبي،وقطاع فلسفي،وقطاع لاهوتي،وقطاع

---

[1] يسعى أركون إلى تغيير النموذج المفسِّر –البراديغم التأويلي- وعليه فالمناهج العلمية هي المصدر الأساسي لتحقيق المعرفة وإدراك الحقائق،وباستعمال المنهج يمكن للباحث أن يميّز بين مجموعة من الفضاءات داخل النص،وعليه فكل نص يتكوم من مجموع المعتقدات والأعراف والقيم والأخلاق والسياسة...وغيرها،وعليه وجب مراعاة هذه المنطلقات عند تحليل الخطاب.والمقصود من هذا الاصطلاح هو الخاصية الآنية للعلم،وفي هذا يقول كانط:«تبدأ كل معرفتنا مع التجربة،ولا ريب في ذلك البتة،لأنّ قدرتنا المعرفية لن تستيقض إلى العمل إن لم يتم ذلك من خلال موضوعات تصدم حواسنا،فتسبب من جهة،حدوث التصورات تلقائيا،وتحرك من جهة أخرى،نشاط الفهم عندنا إلى مقارنتها،وربطها أو فصلها،وبالتالي إلى تحويل خام الانطباعات الحسية إلى معرفة بالموضوعات تسمى التجربة،بل معها تبدأ جميعا. »ينظر إيمانويل كانط،نقد العقل المحض،ترجمة موسى وهبة،مركز الإنماء القومي ، بيروت ، لبنان ، دط،دت،ص45.ونجد الفكرة ذاتها عند مؤسسي مدرسة التحليل الغوي يقول صلاح إسماعيل عبد الحق في عرضه لفلسفة إدوارد مور التحليلية:«إذ الهدف المحوري الذي يرتكز عليه التحليل عند مور ليس تحليل التعبيرات اللفظية،بل تحليل المفاهيم أو القضايا.وطالما أننا نعبّر عن المفاهيم والقضايا في إطارات لغوية،فلا مندوحة لنا عند تحليل هذه المفاهيم والقضايا من تحلي الكلمات والعبارات التي تساق فيها.»ينظر صلاح إسماعيل عبد الحق،التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد،دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، ط1 ،1993،ص7.

اقتصادي،بل وحتّى قطاع دلالي سيميائي...ثم ندرسه طبقا للمناهج والإشكاليات المعترف بها من قبل العلماء والاختصاصيين المعاصرين؟.»[1]

وعليه؛لم تعد القراءة مجرد النظر في حقيقة النص،وتاريخه،وعلاقته بالنصوص الأخرى.بل أصبحت العملية أكثر تعقيدا ،إذ لا بدّ من التمييز بين الموضوعات المختلفة الموجودة في النص،ثمّ تصنيفها ،ثمّ تفسيرها آنيا.لكن أركون يعلم أنّ هذه العملية عصيّة على الباحث العربي،وذلك راجع لعقيدة الباحث أولا،ثمّ لعيقدة المتلقي ثانيا.

ذلك لأنّ البحث الفلسفي الغربي بجميع تمفصلاته،استطاع التخلص من الفكر الميتافيزيقي،وأصبح موضوعه الواحد والوحيد الطبيعة–المادة–.بخلاف العقل العربي الذي لم يستطع تجاوز هذه المرحلة التي يراها أركون أهم محطة لبداية أي تحول معرفي ومنهجي.إنّه في ضوء هذا الطرح فقط يمكننا تشييد صرح الحقيقة الواقعية كما هي موجودة في الواقع،لا كما تفرض علينا من خارجه.

لذا لجأ مرة أخرى لعرض نموذج ماسينيون في بخصوص سورة الكهف،قال: « وقد تمّ هذا الجمع ضمن منظور "البنى الأنتروبولوجية للمخيال".وهذه الذرى التي تشكل مختلف جوانب الواقع هي التالية:1/معطيات التاريخ المادي التي يتحقق منها ويثبّتها المؤرّخ الوضعي؛2/القرآن الذي اختزله التفسيرالفيلولوجي والتاريخوي إلى مجرد تأثيرات النصوص السابقة عليه؛ 3/التوسّع الأسطوري المتولّد عن التأمّل والتصرفات الشعبية السائدة في المجتمعات الإسلامية.»[2]

من أجل ذلك بدا لنا أنّ المنهج الأركوني المقترح تجاوز الوجود الحقيقي للمعنى الكامن داخل النص،وراح يبحث في الوجود الموضوعي تاريخيا.وهكذا تكون قصة أصحاب الكهف الواردة في القرآن قد ذُكِرت في الفكر المسيحي،وعليه وجب

[1] محمد أركون،القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،ص169.
[2] المرجع نفسه،ص 170/169.

التنبّه إلى حلقات التواصل الكائنة بين الثقافات والحضارات.وقد عرض هيدغر لأهمية القراءة الأفقية،وفي تفسير فتحي المسكيني للفكر الهيدغيري والمعقولية ،قال:« الإهمال الذي ينسى التفكير في منبت الوجود الخاص بالعقل والانخراط في طريق مجيئه إلينا،وهو ما دفع هايدغر إلى الإعلان يوما "إنّ التفكير لا يبدأ بذلك إلاّ متى جرّبنا أنّ العقل الممجّد منذ قرون هو الخصم الأكثر عنادا للفكر"،ومن جهة هو يشترط على التفكير أن يكون قادرا على التفكير "ضدّ نفسه".»[1]

إذا؛فما دام ممكنا التفكير ضد العقل التفسيري الكلاسيكي،فإنّه يمكن أيضا التفكير ضد هذا العقل الحداثي،ويترتب على ذلك أن نساهم في بلورة نقد تأويلي منهجي يتجاوز كل هذه الإدعاءات،سواء منها الاستشراقية أم الأركونية.فنقول وبالله الحمد إنّ وجود قصص القرآن في الكتب التوحيدية الأولى هو تقوية وتصديق لنبوة محمد صلى الله عليه وسلمّ،كما أنّ سبب نزول سورة الكهف فيه الجواب الكافي والشافي.إذ استعان كبار قريش بأحبار اليهود لتقصي حقيقة نبوته صلى الله عليه وسلّم ،فسألوه عن أمور هي حقيقة في كتابهم ،فأجابهم كما أمره ربّه عزّوجل.

وليس يخفى على عاقل أنّ الغاية من هذه الحفريات هو إثبات أنّ القرآن نسخة معدّلة عن الإنجيل وفق الخصائص النظمية للغة العربية.وهذه النتيجة هي الخطوة الأولى من القراءة الأركونية والتي قصدها عندما اعتبر أنّ الهدف الأول للمؤرخ هو التحقّق التاريخي من الوثيقة المدروسة.ويعدُّ هذا الإجراء تحولا منهجيا أصيلا في النظرية العلمية الحديثة،إذ لا يمكن تصور نظرية علمية منفصلة عن المعرفة القبلية.[2]

---

[1] فتحي المسكيني،نقد العقل التأويلي،أو فلسفة الإله الأخير، مركز الإنماء القومي،بيروت،لبنان،ط1،2005ص12.

[2] تردد مفهوم المعرفة القبلية كثيرا في فلسفة العلم،وقد تحدّث كارل بوبر عن دور المشكلات القبل علمية في تأصيل المشكلات العلمية فقال:«وإجابتي هي أننا لا نبدأ أبدا بداية جديدة تماما،من لا شيء،أو بعقل بريء تماما،إذا جاز هذا التعبير. يتوقف نمو المعرفة دائما على تصويب معرفة أسبق.ومن الناحية التاريخية،يبدأ العلم بمعرفة قبل –علمية ،بأساطير قبل –علمية وتوقعات قبل-علمية.وهذه-بدورها– ليست لها "بدايات".إنّها تبدأ حينما تبدأ الحياة.وحتى في مبتدأ الحياة ثمة مشاكل-مشاكل البقاء على قيد الحياة.وبالتالي لم يكن ثمة معرفة أولية منقوشة في عقل بريء،أو عقل خام كصفحة بيضاء،أو لوحة ملساء خالية.ببساطة،ليس هناك معرفة جديدة من دون أن تكون تعديلا طرأ على نوع ما من معرفة أسبق،نوع ما من التوقع.وهذه التعديلات تحدث خصوصا حينما

وأمّا المرحلة المنهجية الثانية،فهي مرحلة التجاوز أو لنقل مرحلة العقلنة إن جاز لنا هذا التعبير،ويقصد أركون بالتجاوز التحول الموضوعاتي؛إذ لا يجب للباحث في القرآن في هذه المرحلة أن ينخرط في نقاش الموضوعات التقليدية التي أصّلها العقل الأرثودكسي من قبيل الإيمان والعقل والوحي والدين والجنة والنّار...وغيرها)،بل يبدأ عهدا جديدا يتسلّح فيه بالآليات النقدية العلمية الحديثة لحل إشكاليات معرفية موضوعية تتعلق بالقرآن وفق ما أسّسه العلم،ووفق ما يقتضيه العصر.

وعليه فأول ما يجب أن يُبدَأَ به هو النظر في الخاصية اللغوية للخطاب القرآني وما يترتب عليه،يقول: «أوّل مبحث يشكّل جدّة مطلقة بالنسبة للقرآن هو ذلك المتعلق بتحديد **المكانة الدلالية(أو السيميائية) للخطاب القرآني** .يقول **قاموس روبير** الفرنسي محدّدا معنى كلمة علم الدلالات أو علم السيميائيات:"إنّه يمثل نظرية العلامات والمعنى وسريانهما في المجتمع".»[1]

إنّ هذا الالتفات نحو الخصائص الدلالية أو السيميائية ليس مرادا لذاته؛وإنّما الغرض منه نقص الاعتقاد السائد في الفكر الإسلامي بشأن نظرية الإعجاز ، ويتجلى هذا القصد بالتدبّر في قوله: « ينبغي علينا أولا أن نقوم بتحديد تزامني للبنى المثولية أو الملازمة للدلالة والمعنى والخاصة بنظام اللغة العربية ما قبل القرآنية.نقصد بذلك اللغة العربية التي لم يؤثّر فيها بعد الحدث اللغوي القرآني.»[2]

وعليه فالخطوة الأولى لتجاوز هذه الإشكالية–نظرية الإعجاز–، هو التحوّل المعرفي من جدلية اللفظ والمعنى إلى جدلية اللفظ والمجتمع،وعليه فغاية البحث ليس وصف المستويات اللغوية والنظر في العلاقات الاعتباطية بين اللفظ والمعنى

تقع معرفة أسبق في مصاعب- مثلا حينما يخيب توقع ما،حينما تنشأ عنه مشكلة. »ينظر كارل بوبر،أسطورة الإطار،تر يمنى طريف الخولي،دار المعرفة ، الكويت ، ط1 ،2003،ص187 وما بعدها.

[1] محمد أركون،الخطاب القرآني من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،ص172.

[2] المرجع نفسه،ص173.

،بل التأكيد على أنّ اللغة جزء من المسار الثقافي والاجتماعي، [1] وربط أركون هذه العملية بالزمن–قبل نزول القرآن– يحيل إلى خصائص اللغة آنذاك.

وعليه؛فإنّه وإن ثبت بالإجماع أنّ الشعر كان ديوان العرب في الجاهلية ومنتهى علمهم فلا ضير في ذلك.إذ ثبت عن الصحابة أنهّم إذا أُشكِل عليهم شيء من القرآن رجعوا إلى الشعر لشرحه وتفسيره،وقد قال ابن سلام: «قال ابن عون،عن ابن سيرين،قال:قال عمر ابن الخطّاب:(كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصحّ منه)(...)،ولم يكن لأوائل العرب من الشعر إلاّ الأبيات يقولها الرجل في حاجته،وإنّما قصّدت القصائد وطُوِّل الشعر على عهد عبد المطلب وهاشم بن عبد مناف.»[2]

ففي مستوى هذه الجدلية –اللغة/المجتمع–،تعزيز للحجج والبراهين التي تؤكد الدور المسيحي اليهودي في تكوين الإسلام–القرآن–،لكن هذه المرة من باب النظر في العلاقة بين اللغة العربية القديمة ولغة القرآن.ويحيلنا البحث إلى علاقة اللغة بالفكر في العصر الذي سبق نزول القرآن. أي؛هل عرف العرب هذا النوع من التخاطب في حياتهم القديمة؟لأنّ أركون يركّز في هذا المستوى على جانبين مهمّين هما: نظام اللغة العربية القديمة وخصائصها،والموضوعات المعبّر عنها باللغة في ذلك الزمن.[3]

---

[1] ولتبيين العلاقة بين اللغة والمجتمع فإنّ لا يمكن إدراك ماهية اللغة خارج سياقاتها الاجتماعية والثقافية،قال حسن كراز«ولما كان من الواضح جدا أنّ اللغة ظاهرة اجتماعية،ونظام من العلاقات بين علاماتها ورموزها،مارس هذا إلحاحا على دراستها بوصفها الاجتماعي،ودراسة نماذجها اللغوية المعتمدة في كل مجتمع،ابتداء من مرحلة جمع المادة من المجتمع الذي يتعلمها،والسلوكيات التي يتبعها المجتمع في هذا الاستعمال،مرورا بدراسة أسباب التغيير والتطور في نظم الاستعمال اللغوي،وأثر السلوك الاجتماعي في هذه النظم،وانتهاء بالأنظمة والقوانين والظوابط الخاصة بتعليم اللغة نطقا وكتابة. »ينظر حسن كراز،اللسانيات الاجتماعية،دار الرافدين بيروت لبنان،ط1،2018،ص29.

[2] ابن سلام الجمحي،طبقات فحول الشعراء،تحق محمود محمد شاكر،دار المدني،جدة،السعودية،دط،دت،ج1،ص26.

[3] إنّ العرب في الجاهلية عرفوا الديانات فكان منهم الموحّد،والمشرك،والوثني،واليهودي،والنصراني...،وقد ذكر المسعودي ذلك في كتابه مروج الذهب :« كانت العرب في جاهليتها فرقا:منهم الموحد المقر بخالقه(...)،وكان من العرب من أقرّ بالخالق وأثبت حدوث العالم بالبعث والإعادة ،وأنكر الرسل ،وعكف على عبادة الأصنام،(...)ومنهم من أقرّ بالخالق وكذّب بالرسل والبعث،ومال إلى قول أهل الدّهر،(...)وقد كان صنف من العرب يعبدون الملائكة،ويزعمون أنّها بنات الله؛فكانوا يعبدونها لتشفع لهم إلى الله ..» ينظر أبي الحسن بن علي المسعودي،مروج الذهب ومعادن الذهب،المكتبة العصرية ،صيدا،بيروت،ط1،2005 ،ج2،ص98 وما بعدها.

-وقد شك طه حسين في نسبة الشعر الجاهلي إلى أصحابه فذكر: «والكمية الهائلة من النقوش التي ترجع إلى ما قبل الإسلام والتي نملكها الآن مكتوبة بعدة لهجات،ليس فيها شيء من الشعر؛وهذه واقعة تسترعي النظر خصوصا فيما يتعلّق بالنقوش على المقابرى،لأنّ معظم الأمم ذوات الآداب تدخل الشعر في الكتابات التي من هذا النوع... »ينظر طه حسين،في الشعر الجاهلي،الدار المصرية اللبنانية،دط،دت،ص385 وما بعدها.

ثمّ تأتي المرحلة الثانية وهي النظر في التوسّع الذي شهده القرآن،سواء عن طريق الحديث النبوي،أو عن طريق المفسّرين والفقهاء والأصوليين وعلماء الكلام ... وغيرهم.هذا دون إغفال زمن التدوين–العصر العبّاسي– ومراعاة خصوصية هذه الفترة الزمانية التي انفتح فيها العرب على غيرهم من الأمم.

لأنّ تأويل أي وجود ينحو هذا المنحى،إذ يرتبط السؤال عن الشيء السؤال عن زمانه ومكانه.ويمكن أن نتبيّن هذا الفهم من مقولة هايدغر: «السؤال ما هو الشيء؟يضم في ذاته السؤال:ما هو الزمان–المكان،ما هي الوحدة الملغزة للمكان والزمان التي فيها يتعيّن،على ما يظهر،الطابع الأساسي للشيء،وهو أن يكون كل مرّة هذا فقط.»[1]

بناء عليه،تلخّصت التأويلات الأركونية في نوعين من الخطاب القرآني بحسب مراعاة الزمان/المكان،النوع الأوّل:وصفه بالخطاب القرآني الثابت،وهو خطاب متعالٍ حوّل اللغة المجازية إلى حقائق معجزة،أو كما وصفه هو:مجاز مثالي رائع،أو أسطرة،أو تزييف،أو تحريف،أو أدلجة...،وأمّا النوع الثاني:فهو الذي تحوّل فيه الرمز إلى وجود مادي فيزيائي،واستدلّ على هذا التحوّل بوجود اختلافات بين المسلمين في تفسير هذه الحقيقة الواحدة–يقصد بذلك الاختلافات العقدية والفقهية بين الفرق الإسلامية–،وكل ذلك حدث في أزمنة مختلفة.

وأمّ المرحلة الثالثة؛فهي المرحلة الحاسمة في المشروع التأويلي،وخلالها يبدأ عهد جديد من الفهم ،يتحرر فيه الباحث من الإطار الإسلامي الضيق،إلى رحاب الوجود الديني المتعدد الأطياف،وعليه يجب فهم الحادث القرآني–كما يسميه– ضمن المفهوم الديني العالمي المتغيّر،سواء منه اليهودي،أو المسيحي،أو الهندوسي...أو غيره.

[1] مارتن هايدغر،السؤال عن الشيء،تر إسماعيل المصدق،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت،لبنان،ط1،2012،ص50.

إنّ هذا الفهم هو انتقال من مستوى الوجود الديني الإسلامي المطلق،إلى مستوى الوجود الديني الإنساني المشترك عبر التاريخ. «حتّى هذه اللحظة كان الانتقال من لحظة التاريخية الخام المعاشة من قبل كل مجموعة أو طائفة،إلى لحظة التاريخ،قد حصل داخل الإطار الإغريقي–السامي بمعونة أربعة مفاهيم منظمة على هيئة "كتلة من العلاقات الدائرية"...وهذه المفاهيم الأربعة هي التالية:مفهوم الزمن الكوني والعام أو العمومي الذي تُربط به الأحداث،والمتغيرات،والثوابت الدائمة...»[1]

إذن؛هذه هي خطوات القراءة التي يدعو إليها أركون،والتي يراهن عليها من أجل تحقيق فهم موضوعي ومنطقي للخطاب القرآني.وكل هذه الخطوات يرجو بها أركون تحقيق هدف واحد، وهو إثبات: أنّ النص القرآني كُتِب في العصر العبّاسي لتحقيق أغراض سياسية بالدرجة الأولى.

وهذه الإجراءات كلها مغالطات منهجية ومنطقية،تحاول أن تجمع بين متناقضات،فكيف يمكن التسليم بأنّ قصّة أصحاب الكهف مثلا ذُكِرت في الأدب المسيحي ،وأعاد كُتَّا ب اللغة العربية صياغتها بنظام لغوي مفارق لنظام الخطاب اللغوي الذي كان سائدا قبل ذلك،سواء في الثقافة العربية أو في الثقافات التي أثّرت في الفكر العربي.دليل مادي يثبت تاريخية القرآن!؟

هكذا يمكن القول؛لماذا لم يذكر القصص التي لم تذكر في الديانات السابقة ولا في الثقافات الغابرة؟لماذل لم يذكر أركون بعض الماديات التي أثبتها القرآن ولم تكن موجودة في الثقافة العربية آنذاك مثل:الحور العين،الملائكة،قصة قوم عاد،قصة نبي الله هود ...وغيرها؟؟؟.

[1]محمد أركون،القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،ص175.

وفي الأخير يجب أن نبيّن أنّ هذه المحاولات تفتقد لأدنى شروط الموضوعية،لأنّها لا تبحث حقيقة القرآن من القرآن نفسه،وليس من شك أنّ هذا التحاشي أراد أن يثبت به أنّه لا ينتمي للباحثين اللاهوتيين،كما أنّه لم يعتمد المنجزات العلمية في إثبات هذه الحقيقة-مثال ذلك البحث عن تاريخ الورق الذي دُوِّنت فيه الآيات قبل عملية الجمع بالتحليل الضوئي- ...وغيرها،ومجمل القول فإنّ الموضوع الأساس في مشروع أركون هو:تاريخ تأليف القرآن، وشتّان بين البحث في القرآن والبحث في تاريخه-أو في تاريخ تأليفه كما يعتقد-،وهذا ما حاد به عن منهجية البحث العلمي.

إنّ حسم هذا الإشكال أثبته الله في قرآنه في آيات كثيرة ،ومن ذلك قوله تعالى:﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ ۖ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ۚ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ۚ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ ﴾(الشورى 13).وقال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُم مِّن قَبْلِ أَن نَّطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰ أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ ۚ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾ (النساء47).وقال تعالى: ﴿ فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَءُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ (يونس 94). قال تعالى:﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ سورة الحجر الآية9.

الخاتمة

إنّ الإشكال المنهجي في الفكر الاستشراقي وما أشبهه –من الفكر الحداثي وما بعد الحداثي العربي– لم يكن مجرّد بحث يهدف إلى وضع أسس علمية تضبط علاقة القارئ بالنص.وإنّما يعدّ إشكالا رئيسيا تتحدّد وفقه مجموعة من الحقائق مثل: الإله ، الملائكة ،النبي ،الوحي ،الإنسان ،الطبيعة ،وعلاقة الإله بالنبي ،وعلاقة الملائكة بالنبي،وعلاقة النبي بالإنسان،وعلاقة الإنسان بالطبيعة ... وغيرها .وعليه فمشروع أركون لا يكتفي بتقويض مفهوم الميتافيزيقا الدينية فحسب،وإنّما يسعى لإبطال مقولة الحقيقة ذاتها،ولا سبيل إلى ذلك إلاّ بنفي كل ما هو مطلق واستبداله بالنسبي.

وعليه فإنّ مجال البحث لم يكن في حدود البنى اللغوية وما يتصّل بها من معاني ودلالات،وتتبُّع القواعد والشروط التفسيرية والتأويلية التي استعان بها الفقهاء والمفسرون،كما لم يكن تطبيقا للمناهج والإجراءات التحليلية العلمية الموثوقة كما ادّعى في بداية المشروع،بل تعدّاه إلى البعد العقدي الذي تأسّس عليه الفكر العربي.

إنّ الباحث في كتابات أركون التي ركزّ فيها على تحليل الخطاب الديني يجدها ذات مراتب،حاول في المرتبة الأولى إسقاط مفهوم الوحي،وفي المرتبة الثانية سعى لإبطال نبوة محمد صلّى الله عليه وسلّم،وفي المرتبة الثالثة تحوّل إلى تاريخ القرآن الكريم وكيفية جمعه،ثمّ انتقل في المرتبة الرابعة إلى تحليل بعض آيات القرآن.

من هذا المنطلق يمكن اعتبار مشروع أركون متعدد المستويات والأنساق،ففي المستوى الأوّل تبنّى الرؤية البنوية الصرفة،وحاول أن يفكِّك النص من داخله ليحدِّد الشخصيات الفاعلة فيه.ولم يكتفي في هذه المحاولة بتجريد النص من

قدسيته،بل راح يعترض على المستشرقين لأنّهم بحثوا القرآن بطريقة لاهوتية إيمانية،تؤمن بثنائية الخالق / المخلوق ، والمطلق/النسبي.

كما سبق وأن بيّنا؛ بدأ مرحلة التحليل بالتدليل على بطلان حقيقة الوحي،ويتمسّك منذ البداية بأنّ القرآن تأليف محمدي،وسمّاه بالخطاب النبوي: أي ذلك الخطاب الذي يقيم فضاء من التواصل بين ثلاثة أشخاص قواعدية، أي ضمير المتكلم الذي ألَّف الخطاب المحفوظ في الكتاب السماوي، ثم الناقل بكل إخلاص لهذا الخطاب والذي يتلفظ به لأول مرة.

إنّ الردود على هذه الادعاءات كثيرة جدا،لكن أبلغ ما يمكن أن نستدلّ به على بطلان هذا الزعم مستنبط من هذا الكتاب المعجز نفسه،قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ ۗ بَشَرٌ ۗ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ ﴾.(سورة النحل الآية **103**).وقال تعالى:﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴾.(سورة النحل الآية**24**).وقال تعالى:﴿ ﴿ قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ ۖفَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ (سورة الأنعام الآية**33**).

وكانت منهجية القراءة في هذه المرحلة جزئية،لأنّ النموذج التحليلي المقدّم لم يتجاوز سورة الفاتحة،وقد بدأ أركون ببيان الضمائر الفاعلة في السورة والهدف الأساس هو التَعرُّف على مؤلِّف النص.ولأجل ذلك كان لزاما عليه بيان المحددات المعرفية،وقصد بهذا المصطلح البنية اللغوية للسورة وحصرها في:أدوات التعريف والتنكير،الصفات،الضمائر،الأفعال،الأسماء،البنيةالنحوية،ثمّ البنية النظمية والإيقاع.

قام بإحصاء الأسماء المذكورة في السورة،وفرّق بينها من حيث التعريف والتنكير،فوجد أنّ الأسماء المعرّفة أكثر تواترا وميّز بينها كما هو آت:

1/نتائج القراءة اللسانية:

أولا: المعرّفة بالألف واللام أربعة وهي: الحمد، الصراط ، المغضوب ، الضالين.ونميّز من هذا التصنيف أنّ المعرفة إمّا إشارة إلى التخصيص أو إلى العموم،ومن العموم ما يدلّ على المطلق مثل أسماء البدل.

ثانيا:المعرفة البدل:رب العالمين،الرحمان،الرحيم،مالك يوم الدين.فهذه الأسماء كلها بدل من لفظ الجلالة **(الله)**،ويحيل هذا اللفظ على معنى واحد كامن فيه، وهو اسم للموجود الحق الجامع لصفات الإلهية ، المنعوت بنعوت الربوبية ، المنفرد بالوجود الحقيقي ؛ فإنّ كل موجود سواه غير مستحق للوجود بذاته .

والمعنى المستنبط من هذا اللفظ لم يكن له وجود تاريخي–ما جعل أركون يدخل في صدمة معرفية–،سواء في الثقافة العربية أو في الحضارات والديانات السابقة،لذلك يلجأ إلى إشكال مواز وهو: كيف يكون الله واحدا وهو متعدد من حيث الصفات؟ويعتقد أنّ الصفات تخلع عن الاسم الواحد**(الله)** قيمة الاسم الأمثل.

هذا التخريج ممكن من جهة النظر إلى المعنى داخل الزمان والمكان،وهذا التجسّد معترف به في المسيحية واليهودية وفي الحضارة اليونانية والهندية ...وغيرها،ومن هذه المنطلقات أسّس أركون لأحكامه؛ غير أنّ ذلك محال في الثقافة اللغوية العربية.لأنّ المنطلقات التي نؤسِّسُ عليها مختلفة، لأنّنا نعتقد جزما أنّ الحقّ في أصله واحدٌ،والجهل به متعدد.وعليه فكل ما جاء عن الله وأسمائه وصفاته وأفعاله في الواقع المعرفي الإسلامي يقع خارج دائرة سببية الكون،فالله عزّ وجلّ خلق الكون وخلق الزمان لكنّه تعالى خارج هذا القانون المادي–الطبيعي–.

ثالثا:اهتم أركون في هذه المرحلة بعلاقة المعرّف بالإضافة مع المضاف إليه،فوجد أنّ لفظ الجلالة **(الله)** خُصِّص بلفظ **(العالمين)**. وأحدث هذا الربط تحوّلا

دلاليا مهمّا من الناحية النحوية ومن الناحية المعنوية، إذ أصبح الخطاب عاما شاملا لجميع العقلاء: الملائكة والجن والإنس.

رابعا:لاحظ أركون أنّ جمع صيغة اسم **(الفاعل/عالم)**على وزن **(فاعلين /عالمين)** فيه شذوذ وخروج عن القواعد الصرفية للغة العربية.والأصل أن يتم الجمع على وزن **(فواعل/عوالم)**.وأنّها لم تستعمل كثيرا في اللغة العربية،وأنّ أصلها أجنبي.ومعظمها مستعار من اللغة الآرامية عن طريق السريانية.

لكن ما قننّه الدرس النحوي العربي رأي مخالف لمذهب أركون،إذ عدّ صيغة **(عالمين)** في هذا السياق **ملحقة بجمع المذكّر السالم** ،وليس **صيغة لمنتهى الجموع**.هكذا يكون التعبير **بصيغة (عالمين)** للدلالة على العقلاء مصداقا لقوله تعالى:﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾(سورة الفرقان الآية1).وأمّا صيغة **(عوالم)** فتدلّ على العقلاء وغير العقلاء وتعني الكون بصفته حقيقة فضائية وزمانية –بتعبير أركون–.وإن دلّ هذا على شيء فإنّما يدلُّ على بلاغة القرآن وإعجازه.

خامسا: الضمائر في سورة الفاتحة تحيل على المتكلّم،وعليه فهي مدخل مهمٌّ في تحديد هويّة مؤلّف النص .وقد اكتشف أركون ضميرا مهمًّا،وكان ذلك بالنسبة إليه فتحا مبينا، لأنّه بدا له ضميرا زائدا خاصا بالشخص الثاني المفرد (أو ضمير المخاطَب في صيغة المفرد) وهو مستخدم مرتين مع أداة الفصل إياَّ للدلالة على من تتوجه إليه العبادة (نعبد) ومن نطلب منه المعونة (نستعين)، إيّاكَ نَعبُدُ و إيَّاكَ نَستَعِيْنُ. والمرسل إليه المقصود هنا هو ال – لاه (الله).

إنّ أغرب ما في هذا التخريج هو جزم أركون بهذا الرأي،والأصل أنّ المسألة خلافية وفيها اتّساع،وقد ذكر ابن الأنباري أقوالا في بيانها،الأوّل: أنّ الكاف والهاء والياء من "إيّاك،وإيّاه،وإيّاي" هي الضمائر المنصوبة وأنّ " إيّا" عماد. والرأي

الثاني:أنّ إيّاك بكامله هو الضمير.والرأي الثالث:أنّ " إيّا" هي الضمير والكاف والهاء والياء حروف لا إعراب لها.والرأي الرابع:أنّ " إيّا" ضمير وهو مضاف والكاف والهاء والياء هي ضمائر أُضيفت إليه.والرأي الخامس وهو ما ذهب إليه الكوفيون؛ ذلك بأن قالوا:إنّما قلنا ذلك لأنّ هذه الكاف والياء والهاء لمّا كانت في حال الاتّصال؛ولمّا كانت على حرف واحد وانفصلت عن العامل لم تقم بنفسها فأتى بإيّاي لتعمد الكاف،والهاء والياء عليها،إذ لا تقوم بنفسها فصارت بمنزلة حرف زائد لا يحول بين العامل و المعمول فيه.[1]

سادسا:استخلص أركون أنّ في سورة الفاتحة ثلاثة أضرب من الخطاب ، الضرب الأوّل خطاب موجّه من أسفل إلى أعلى من(الإنسان) إلى (الله)،وذلك في قوله﴿الحمد لله﴾خطاب موجّه من:(نحن /نحو أنت)،﴿إيّاك نعبد وإيّاك نستعين ﴾ . وضرب ثاني من الخطاب يظهر فيه أن الله هو الفاعل.وذلك في قوله:﴿أنعمت عليهم﴾.وضرب ثالث لا يظهر فيه الفاعل:﴿غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾.

ذلك يعني أنّ مؤلف الخطاب –بتعبير أركون– في سورة الفاتحة يظهر في الضمير "أنا" ،وأمّا المرسل إليه فهو "أنت"،وهو محدّد تحديدا تاما،وهذا الاستعمال مخالف لبقية النص القرآني الذي يظهر فيه الضمير"أنا" هو الفاعل والآمر.

وجملة القول؛إنّ غرض أركون من هذا التحليل هو الإحالة على مُؤَلِف الخطاب، ،وأنّه محمد–صلى الله عليه وسلّم–،لكن كل ذلك بخلاف ذلك.لأنّ دلالات الألفاظ المستعملة في السورة كلّها صيغ أمر تفيد طلب الفعل وإيجاده في المستقبل، وعليه فإنّ الأمر في اللغة العربية يأتي بصيغ مختلفة،ويفيد معاني متعددة، وقد ذكر ابن عاشور في التحرير والتنوير ما نصُّه: «الشأن في الخطاب **بأمر مهمّ** لم يسبق للمُخَاطَب به خِطَاب من نوعه أن يُستَأنَس له قبل إلقاء المقصود وأن يُهَيّأ

[1] ابن الأنباري،الإنصاف في مسائل الخلاف،دار الفكر،دمشق،سوريا،دط،دت،ج1،ص195 وما بعدها.

لتلقّيه(...)،فإنّها تضمّنت أصولا عظيمة:أوّلها التخلية عن التعطيل والشرك بما تضمّنه ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ ﴾.الثاني التخلّي عن خواطر الاستغناء عنه بالتبرئ من الحول والقوة اتجاه عظمته بما تضمّنه ﴿ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾...»[1]

سابعا:الأفعال في سورة الفاتحة تحيلنا لعلاقة المرسِل بالمُرْسَل إليه،وهي قليلة التواتر قياسا بالضمائر والأسماء،وقد اُستعمل في السورة فعلين مضارعين هما : نَعْبُدُ،نَسْتَعِينُ. وتدلانِّ على علاقة التوتّر بين المرسِل بالمُرْسَل إليه.

يشير هنا إلى التحوّلا ت الوجودية التي خلقها الخطاب القرآني في الفكر العربي ،إذ ليس هو كما تصوّره كانط يتأسّس في حدود العقل البشري،وأنّه إيمان ليس له وجود خارج أفق الإنسانية؛بل هو مصدر إلهي يتجاوز حدود العقل، هدى للناس، وبيان للأحكام التي تصلح بها دنياهم وآخرتهم،وعليه كان ولا زال دستور حياة المسلم،فلا حقّ إلاّ ما أحقّه الدين ولا باطل إلاّ ما أبطله.

وأحصى فعلا واحدا بصيغة الأمر هو ﴿اهْدِنَا﴾،ورأى أنّ ه لا ينتج منه الأمر الصريح على وجه الاستعلاء،بل خرج ليفيد الاسترحام.وعليه يمكننا أن نتساءل ؛هل حقًا أركون يجهل المعاني التي يفيدها الأمر؟.كما أحصى أركون فعلا واحدا دالا على الزمن الماضي في قوله﴿ **أَنْعَمْتَ** ﴾ ،ولم يهتم به لذاته،بل قارنه بالأفعال المضارعة من حيث علاقة اللازوم والتوتّر بين المُرسِل والمُرْسَل إليه.

ثامنا: البنيات النحوية في سورة الفاتحة:

تألفت سورة الفاتحة من أربع جمل نواة وسبع جمل توسعية، ذلك إذا اعتبرنا البسملة آية، وإن لم تكن كذلك فتتألف من ثلاث جمل نواة وست جمل توسعية، وبدأت بجملة اسمية نواة (الحمدلله)، وبهذا الاستعمال تحولت الجملة من الفعلية إلى الاسمية ومن الخبرية إلى الإنشائية،وقد أشرنا فيما سبق إلى استعمال لفظ

[1] ينظر محمد الطاهر ابن عاشور،التحرير والتنوير،ج1،ص152 وما بعدها.

المصدر(الحمد) بدل من استعمال الفعل (أحمد)أو(نحمد).واتصلت بهذه الجملة ثلاث جمل توسعية،(رب العالمين)،(الرحمان الرحيم)، (مالك يوم الدين). ثمّ تلا هذه الجملة المركبة جملتان فعليتان بسيطتان نواة، جاء الفعل فيهما مضارعا دالا على الجمع(إياك نعبد وإياك نستعين)وتقدم فيهما المفعول به عن الفاعل لتفيد التخصيص، واستعمل فيهما الضمير المنفصل الدال على النصب (إياك) بدلا من لفظ الجلالة (الله). وختمت السورة بجملة فعلية نواة تصدرها فعل أمر دال على الجمع، واستتر فيها الفاعل وجوبا (اهدنا الصراط المستقيم)، وتعلقت بهذه الجملة ثلاث جمل توسعية (صراط الذين أنعمت عليهم)،(غير المغضوب عليهم)،(ولا الضالين). وكل الجمل الواردة في السورة سواء منها النواة أو التوسع متعلقة بكلمة نواة هي(الله). وإن دلّ هذا على شيء فإنما يدلّ على أنّ القرآن الكريم بصفة عامة وأم الكتاب بصفة خاصة ينهى الناس عمّا كانوا يعبدون من أوثان وآلهة، ودعاهم لعبادة الله وحده. فكانت فاتحة الكتاب مقدمة اشتملت على جميع أنواع التوحيد.

ما يمكن أن نستخلصه من نتائج الفصل الأوّل هو أنّ أركون لم يكن ملتزما منهجيا،كما أنّ المنهج الذي وُصِف بالعلمية والموضوعية لم يكن كذلك،إذ ليس هو سوى أثر من آثار الفلسفة الحلولية.كما يبدوا أيضا أنّ الغاية والهدف من البحث لم تكن البحث في القرآن لذاته ولأجل ذاته؛بل كانت محاولة للبرهنة على مجموعة من المعتقدات والأفكار المسبقة.

في المرحلة الثانية من البحث تحوّل أركون من دراسة البنية التكوينية للنص بوصفها كيان مادي، إلى دراسته بوصفه مجموعة من الرموز والعلامات،وفي هذه الحالة يصبح الكون كلّه مستودع في اللغة،وعليه تصبح عملية التأويل حقيقة لا بدّ منها.وانطلاقا ممّا سبق يمكن القول إنّ العلامة هي الركن المتين والموضوع

الأساس للسيميائيات ، هذا وإن اختلف الباحثون في طريقة بنائها و تحليلها . كما أنّ غاية هذا العلم اليوم ليس النظر في العلاقة بين أركان العلامة ولكن في المعنى المستفاد من كل ذلك والكيفية التي يتشكل بها المعنى ، ثم المعاني اللاحقة التي يمكن أن يفرزها هذا المعنى ، حيث تتحول كل علامة إلى خزان للاحتمالات الدلالية ،وكانت نتائج القراءة السيميائية كالآتي:

2/نتائج القراءة السيميائية:

أولا:مفهوم النص الديني: بناء على مقررات الدرس السيميائي فسّر أركون النص الديني على أنّه مجموعة من الإشارات والرموز الغاية منه الفهم والإفهام؛ويحيل هذا التصوّر على الوظيفة التي تؤديها العلامات–سواء اللغوية أم غير اللغوية– في عملية التواصل؛وعليه فهو حدث لغوي تواصلي الغاية منه التبليغ؛و تنحصر بنيته التواصلية الكلية وفق المخطط الآتي:

مُرْسَل أليه أول– مُرْسِل أول(أنا المتعالية +أنا – نحن)

الموضوع (الخطاب النبوي)

مُرْسَل إليه أول– مُرْسِلْ ثان (المتكلم أو القائل)

المُرْسَل إليه الجماعي (أنصار/معارضون).

يكشف هذا الإجراء عن انفصال الذوات الفاعلة في النص–الحقيقية–، عن القوة المنجزة المتخيّلة–الوهمية– في الثقافة الإسلامية العربية.

ثانيا:النص في الثقافة الإسلامية: ميزّ أركون بين تصوّرين لمفهوم النص – الخطاب–،تصوّر ذو ذاتية لغوية"إلهية" (كما رأى الحنابلة مثلا)،وتصوّر ذو ذاتية لغوية "محمدية"(كما رأى المعتزلة).

تأسّس هذا التقسيم على النظر في العلاقة بين التأويل والعلامة،إذ يمثّل السياق العام للخطاب دورا حاسما في تحديد الدلالة،غير أنّ تأويل العلامات يشير دائما إلى شيء آخر،وإن بدت محدّدة جيدا في سياقها.وعليه فكل إرسال يحيل على مدلول آخر ممكن،إنّه الفهم الممكن عن أنفسنا وعن العالم،وللتدليل على هذا المعطى من القرآن حدّد أركون ضربان من التأويل في الثقافة الإسلامية؛حصر الضرب الأول في النموذج التأويلي الحرفي للخطاب القرآني ومثّل له بالحنابلة،وأمّا الضرب الثاني فاعتقد أنّ القصدية القرآنية المستنبطة من فعل التأويل متجاوزة للنص وللعلامة لذا وجب البحث عنها في الوقائع الاجتماعية والنفسية والثقافية والوجودية ومثّل له بالمعتزلة.

ثالثا:المسار السردي للخطاب؛ينطلق من حالة أولى (المُرسِل الأول) إلى حالة ثانية (المُرْسِل إليه الأول)، ثمّ من (المُرْسِل إليه الأول)، إلى(المُرْسِل إليه الثاني) ، فينقسم هذا الأخير بين مؤيد للرسالة ومعارض لها . وعندئذ تتحول الرسالة إلى صراع بين هذه المحددات.

رابعا:التطوّر النصي؛من المقدّس إلى السياسي: رأى أركون أنّ القرآن تمّ فرضه في المخيّلة الإسلامية بنعته مقدّسا،ثمّ شهد عمليات توسّع أشرف عليها السياسيون:(الخلفاء ، المماليك،الأمراء،ثمّ الرؤساء).

خامسا:البنية التركيبية للنص القرآني: حدّد البنية التركيبة للقرآن الكريم وفق النموذج السيميائي بنسقين اثنين، النسق المنطقي والذي يتكون من العناصر التواصلية التي ذكرناها آنفا،والنسق الثاني وهو الثنائية التي تحكم هذا المثلث

المنطقي.سماوي/أرضي، مؤمنون/كافرون.وأمّا النص فهو انعكاس لهذه الصورة الواقعية.

سادسا:دور النص في تأسيس الدولة: رأى أركون أنّ النص القرآني منهجية منظمة تؤسس للدولة الدينية السياسية،وضرب مثلا بسورة التوبة؛ وحاول أن يربط بين العقيدة والاقتصاد حينما ذكر شروط الانخراط ،أو كما قال « وعلامات الاستسلام تتجلى أولا في ممارسة الشخص للصلاة والزكاة الشرعية(أي الصدقة).وهما عملان يقدمهما القرآن على أساس أنّهما محض دينيين .ولكن لا يغيب عن أنظارنا أنّهما يقدمان وظيفة حاسمة من حيث الدمج الاجتماعي والسياسي للفرد.

سابعا:النص القرآني والبنية الوجودية: بيان أنّ الوحي يعيد تنظيم البنية الوجودية في مختلف أنساقها، على مستوى الفرد والمجتمع والدولة،وليس هو مجرد أدوات تعبدية إنّه مُركَّب متكامل.لذلك ركزت سورة التوبة على تحقيق الوحدة الاجتماعية،ولا يمكن ذلك إلا بتحقيق أركان الدين (القرآن) والرضوخ لأوامره واجتناب نواهيه.وكان ذلك كله وفق بنية لغوية محكمة.

هكذا يكون أركون قد اتّخذ بعض آيات سورة التوبة نموذج للتحليل السيميائي،ليبيّن أنّ اللغة لا تعبّر عن الحقائق المادية–الطبيعية–لأنها حقائق تاريخية وليدة ظروف وأسباب واضحة؛وعليه فاللغة تخلق الوجود بطريقة مفارقة له،كما تحيل إلى علاقة الإنسان بوجوده الاجتماعي والزماني.

3/نتائج القراءة التأويلية:

أولا:مفهوم الوحي وفق القراءة التأويلية: حدد مفهوم الوحي بأنّه ظاهرة ثقافية و لغوية مجازية تحوّلت بفعل المُؤَوِّل إلى وجود ديني متعال.

ثانيا:الوحي في المخيّلة الإسلامية: هو نتاج القوة ؛السياسية،والاجتماعية، والثقافية،والعسكرية.

ثالثا:مستويات الوحي: المستوى المجازي،المستوى القصصي،المستوى الأسلوبي.

رابعا:تاريخ الوحي : استبدل أركون سبب النزول بمصطلح تاريخ الوحي،وقد حصر هذه التسمية في العلاقة بين النص القرآني وظروف المجتمع العربي، الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والنفسية ...، قبل نزول القرآن وبعده،ثمّ النظر في التطوّر الذي شهده النص القرآني من الحالة الشفوية إلى الحالة المكتوبة .

خامسا:المصطلح والمفهوم: طلحات المستعملة في القرآن مثل:(المؤمنون ،الكافرون، الفاسقون ،المنافقون...) استقرّ مفهومها بداية من القرن الرابع الهجري،ولم تكن تحمل هذه الدلالات قبل نزول القرآن.وعليه يجب إعادة فهمها وتأويلها وفق ما يقتضيه هذا العصر.

سادسا:نماذج تأويلية لسورة الكهف: أبان تأويل سورة الكهف أنّها تفتقر لعنصري الاتّساق والانسجام،فالآيات الثمانية الأولى تتّسق وتنسجم مع النص القرآني الكلي، ولا تتّسق وتنسجم مع الآيات المكوّنة لسورة الكهف.هذا من حيث البناء والدلالة والتداول،أمّا من حيث الزمان والمكان فهذه الآيات تنتمي للقرآن المدني فيما تنتمي باقي الآيات للقرآن المكّي.

سابعا:الإضافات في سورة الكهف: انطلاقا من التسمية اعتقد أركون أنّ قصة أصحاب الكهف-الفتية- هي الموضوع الوحيد للسورة ،وكل ما عدا ذلك فزيادات أُضيفت زمن جمع القرآن وتدوينه.

سابعا:تفكيك المفاهيم: أتاح تفكيك المفاهيم وضع أسس جديدة للخطاب القرآني تحرره من المقولات الأسطورية الوهمية،وتعيده لحالته المجازية الطبيعية،وهكذا يمكن الاستفادة منه بعدّه مرحلة من مراحل الوعي الإنساني في الثقافة العربية.

ثامنا:المفسّرون وأسطرة القرآن: يعتقد أركون أنّ إعجاز القرآن ضرب من الوهم،إذ يستحيل أن يكون معجزا في لفظه أو في معناه،وردّ سبب تقديس القرآن –تسميته كلام الله –للمفسّرين الأوّلين،واتّهمّهم بفرض هذا التصوّر المتعالي للخطاب القرآني في عقول المسلمين،والغرض من ذلك فصله عن حقيقته التاريخية وظروفه الاجتماعية.

تاسعا:أصل قصة أصحاب الكهف: إنّ قصة أصحاب الكهف قصة حقيقية،وقد جرت أحداثها في زمن الإمبراطور ديسيوس.وقد اختلف الرواة في عددهم فمنهم من قال ثلاثة،ومنهم من قال خمسة،ومنهم من قال ثمانية.

عاشرا:أصل قصة ذي القرنين: إنّ قصّة ذي القرنين ويأجوج مأجوج مقتبسة من التوراة،وذي القرنين هو الإسكندر الأكبر أو الإسكندر المقدوني.

إحدى عشر:روافد القرآن: من تأويل سورة الكهف زعم أركون أنّ القرآن خلاصة الفكر المسيحي اليهودي،وأنّه وليد القرن الرابع الهجري ومحصّلة جهود السياسيين واللغويين، والمفسّرين بعد ذلك.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

أولا:قائمة المصادر:

1/محمد (أركون)

ــ الإسلام،أوروبا،الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة،ترهاشم صالح دار الساقي،بيروت لبنان،ط2،2001.

ــ العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب، تر هاشم صالح دار الساقي،بيروت لبنان،ط3،1996.

ــ الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر هاشم صالح دار الساقي،بيروت لبنان،ط2،1996.

ــ الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، تر هاشم صالح المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ،ط1 ،1989.

ــ القرآن من التفسير الموروث إلى الخطاب الديني،تر هاشم صالح دار الطليعة ، بيروت، لبنان ،ط2،2005.

– محمد أركون،الفكر العربي،تر عادل العوّا،منشورات عويدات ،بيروت ،ط3 ،1985 .

ــ من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر هاشم صالح دار الساقي،بيروت لبنان ،ط1،1999.

ــ من منهاتن إلى بغداد،ما وراء الخير والش،تر عقيل الشيخ حسين،دار الساقي بيروت لبنان، ط1،2008 .

ــ نافذة على الإسلام،تر صالح الجهيم،دار عطية للنشر بيروت،لبنان،ط 1، 1996.

ــ نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترهاشم صالح دار الساقي،بيروت لبنان ،ط1،2011.

ــ نزعة الأنسنة في الفكر العربي،جيل مسكويه والتوحيدي،تر هاشم صالح دار الساقي،بيروت لبنان،ط1،1997.

ثانيا:قائمة المراجع العربية

1-إبراهيم أنيس

-دلالة الألفاظ ، مكتبة الأنجلو مصرية ، ط5، 1984.

2 -إبراهيم بن عمر السكران

-التأويل الحداثي للتراث التقنيات والاستمدادات،دار الحضارة للنشر والتوزيع ، الرياض،ط1 ،2014.

3- أحمد المتوكل

-الخطاب وخصائص اللغة العربية،دراسة في الوظيفة والبنية والنمط ، منشورات الاختلاف ،الجزائر ،ط1 ،2010.

4- أحمد مومن

-اللسانيات النشأة والتطور ن ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط5، 2005.

5- أحمد كشك

-وظائف الصوت اللغوي، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، مصر،ط1، 2006.

6- أحمد يوسف

-السيميائيات الواصفة المنطق السيميائي وجبر العلامات،منشورات الاختلاف ،الجزائر،ط1،2005.

7- إمام عبد الفتاح إمام

-المنهج الجدلي عند هيجل،دار المعارف القاهرة،ط2،دت.

8-ابن الأنباري (أبو بكر الأنباري)

الإنصاف في مسائل الخلاف، تحق جودة محمد مبروك، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 2002.

9- الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب)

-إعجاز القرآن،تحق السيد أحمد صقر،دار المعارف ، القاهرة ، مصر ، دط،دت.

10-تمام حسان

-اللغة العربية معناها ومبناها،عالم الكتب،القاهرة، مصر ط3، 1998.

11-ابن تيمية (تقي الدين أحمد بن تيمية)

-مجموع فتاوي ابن تيمية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المملكة العربية السعودية، دط، 2004.

12- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر بن محجوب)

-البيان والتبيين،تحق عبد السلام محمد هارون ،مكتبة الخانجي ،دط،دت

13- جمال حمود

-فلسفة اللغة عند فتجنشتاين،منشورات الاختلاف،الجزائر،ط1،2009.

14- ابن جني (أبو الفتح عثمان ابن جني)

-الخصائص، تحق عبد الحكيم بن محمد، المكتبة التوقيفية، دط، دت.

-المنصف، تحق إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، إدارة إحياء التراث القديم، القاهرة مصر، ط1، 1954.

15- ابن الحاجب (جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر)

-الإيصاح في شرح المفصل،تحق موسى بناي العليلي، وزارة الأوقاف العراقية، دط، دت.

16- حسام الدين محمود فياض

-نظرية الفعل الاجتماعي عند ماكس فيبر،مكتبة نحو علم اجتماع تنويري ، ط1،2018.

17- حسن كراز

-اللسانيات الاجتماعية،دار الرافدين بيروت لبنان،ط1،2018.

18- عبد الحميد عبد الواحد

-الكلمة في اللسانيات الحديثة، قرطاج للنشر والتوزيع، صفاقس، تونس، ط1، 2007.

19-أبو حيان التوحيدي

-الإمتاع والمؤانسة،تحق،أحمد جاد،دار الغد الجديد ، القاهرة ،ط1،2009.

20- ابن خلدون (أبو زيد ولي الدين عبد الرحمن)

-المقدمة،تحق،عبد الله محمد الدرويش،دار يعرب،دمشق،ط1، 2004.

21- خليل حلمي

مقدمة لدراسة علم اللغة دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ط1، 1995.

22- خوري أنطوان

-مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية،دار التنوير للطباعة والنشر،بيروت لبنان ، ط1،1984.

23- خولة طالب الإبراهيمي

-مبادئ في اللسانيات، دار القصبة للنشر، الجزائر، ط2، 2006.

24- الدارمي (عثمان بن سعيد)

-الرد على الجهمية،الدار السلفية،الكويت،ط1،1985.

25- رابح بوحوش

-اللسانيات وتطبيقاتها على الخطاب الشعري، دار العلوم، عنابة الجزائر ،دط،دت.

26- عبد الرحمان بدوي

-منطق أرسطو،وكالة المطبوعات،الكويت،ط1،1980.

27- عبد الرحمان الحاج صالح

-بحوث ودراسات في علوم اللسان ،المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ، الجزائر، ط1،2007.

28- ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد)

-فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال،دار المشرق ، بيروت،لبنان،ط2،1986.

-الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة،مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان،ط1،1998.

29- الرماني (علي بن عيسى)

-معاني الحروف،،تحق عبد الفتاح إسماعيل شلبي،دار الشروق ، السعودية ، ط2،1981.

30- رشيد الخيّون

-جدل التنزيل مع كتاب خلق القرآن للجاحظ،منشورات الجمل،القاهرة، مصر،ط1،2000.

31- رشيد بن مالك

-قاموس مصطلحات التحليل السيميائي،دار الحكمة،2000.

32- الزركشي (بدر الدين الزركشي)

-البرهان في علوم القرآنتحق يوسف عبد الرحمان المرعشلي و إبراهيم عبد الله الكردي،دار المعرفة،بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1990.

33- زكريا إبراهيم

-مشكلة البنية، مكتبة مصر، دط، دت.

34- زكي نجيب محمود

-قصة الفلسفة الحديثة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ط1، 1999.

35- الزمخشري (أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري)

-تفسير الكشاف،دار المعرفة ،بيروت،لبنان،ط3،2009.

-الكشاف، تحق محمد عبد السلام شاهين،دار الكتب العلمية،بيروت لبنان ، ط1 ،1995.

36- الزواوي بغورة

-الفلسفة واللغة،نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة،دار الطليعة ، بيروت،ط1،2005.

37- ستار جبر حمود الأعرجي

-مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني، المركز الإسلامي، العتبة العباسية، ط1، 2017.

38-الاستراباذي (محمد بن الحسن الرضي الاستراباذي)

-شرح الرضي لكافية ابن الحاجب، تحق يحي بشير مصري، مكتبة الإمام فهد الوطنية، السعودية،ط1، 1993.

39- سعيد بن كراد

-السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها ،دار الحوار للطباعة والنشر، سوريا ، ط2 ،2005.

-السيميائيات والتأويل مدخل لسيميائيات ش س بورس،المركز الثقافي العربي ،المغرب،ط1،2005.

- مسالك المعنى دراسة في الأنساق الثقافية، منشورات الزمن ، المغرب ، العدد 48، 2015.

-السيميائيات السردية،مدخل نظري ،منشورات الزمن ، الرباط ،2001 .

40- السكاكي (يوسف بن أبي بكر السّكّاكي)

-مفتاح العلوم،ضبط،نعيم زرزور،دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ، ط2 ، 1987 .

41- ابن سلام الجمحي(محمد بن سلام)

-طبقات فحول الشعراء،تحق محمود محمد شاكر،دار المدني،جدة،السعودية ، دط،دت.

42- عبد السلام المسدي

-التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب ، دط،دت.

- قضية البنيوية، دار أمية، تونس، ط1، 1991.

43- سليمان العبار

-النص الديني وإشكالية القراءة في الفكر العربي المعاصر،محمد أركون نموذجا،رسالة ماجستير،جامعة دمشق،2004/2003.

44- سماح رافع محمد

-الفينومينولوجيا عند هوسّرل، دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر،دار الشؤون الثقافية العامة،بغداد،ط1،1991.

45- سيبويه (أبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر)

-الكتاب ، تحق ، عبد السلام محمد هارون ،مكتبة الخانجي ، القاهرة ،ط3، 2006.

46- السيد خضر

-فواصل الآيات القرآنية،دراسة دلالية بلاغية،مكتبة الآداب، القاهرة ، ط2،2009.

47- السيرافي (أبو سعيد الحسن بن عبد الله المرزبان السيرافي)

-شرح كتاب سيبويه، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

48- السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن)

-أسباب النزول،مؤسسة الكتب الثقافية،بيروت،لبنان،ط1،2002.

49- الشافعي (الشيخ محمد أبو عليّان)

-الرسالة ،تحق أحمد شاكر،دط ،دت.

50- صلاح إسماعيل عبد الحق

-التحليل اللغوي عند مدرسة أوكسفورد،دار التنوير للطباعة والنشر،بيروت لبنان،ط1،1993.

51- الطبري (محمد بن جرير الطبري)

-جامع البيان، تحق بشار عواد معروف وعصام فارس الحرستاني، مؤسسة الرسالة، مصر،ط1، 1994.

52- طه حسين

-في الشعر الجاهلي،الدار المصرية اللبنانية،دط،دت.

53- طه عبد الرحمان

-في أصول الحوار وتجديد علم الكلام،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2000.

-بؤس الدهرانية،الشبكة العربية للأبحاث والنشر ،بيروت ، ط2 ،2014.

-تحديد المنهج في تقويم التراث،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء ، المغرب،ط2،دت

54-الطيب التيزيني

-النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة،دار الينابيع ، دمشق ، ط1،1997.

55- عادل مصطفى

-فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا،رؤية للنشر والتوزيع،القاهرة،ط1،2007.

56- عزمي إسلام

-لدفيج فتجنشتين،دار المعارف،القاهرة مصر،دط،د ت.

57- عوض الله جاد حجازي

-المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم ،دار الطباعة المصرية، القاهرة، ط6، دت.

58- الغزالي (أبو حامد)

المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، تحق محمد عثمان الخشت، مكتبة القرآن،القاهرة، دط، دت

59- ابن فارس

-الصاحبي في فقه اللغة،دار الكتب العلمية، بيروت،لبنان، ط1، 1997.

60- فتحي المسكيني

-نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير،مركز الإنماء القومي،بيروت،لبنان، ط1 ،2005

61- عبد القادر عبد الجليل

-علم الصرف الصوتي،أزمنة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 1998.

62- عبد القادر المهيري وآخرون

-أهم المدارس اللسانية، منشورات المعهد القومي لعلوم اللغة، تونس، ط2، 1990.

63- القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الأسد آبادي

-شرح الأصول الخمسة، تحق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3، 1996.

64- عبد القاهر الجرجاني

-أسرار البلاغة،مؤسسة الرسالة ناشرون ،دمشق، سوريا ، ط1،2007.

-دلائل الإعجاز،مكتبة الخانجي ،القاهرة ،مصر ،ط5 ،2003.

65- كمال بشر

علم الأصوات، دار غريب، القاهرة،مصر،ط1، 2000.

66- عبد الله بريمي

-السيرورة التأويلية في هرمينوسيا هانس جورج غادامير وبول ريكور ، دائرة الثقافة والإعلام،الشارقة،الإمارات العربية،ط1،2010.

67- عبد الله صولة

-في نظرية الحجاج،دراسات تطبيقية،ميسكيلياني للنشر ، تونس ، ط 1 ، 2011.

68- عبد الله الغذامي

-الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ط4، 1998.

69- عبد الله الكدالي

-المقام والتواصل،المركز الثقافي للكتاب،الدار البيضاء ، المغرب ،ط 1 ، 2019.

70- مبارك حنون

-دروس في السيميائيات، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ،المغرب، ط1،1987.

71- محمد خان

-دراسة تطبيقية للجملة في سورة البقرة، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، الجزائر، ط1، 2004.

72- محمد الخضري بك

-أصول الفقه،المكتبة التجارية الكبرى،مصر،ط6،1969.

73- محمد الخطابي

-لسانيات النص،مدخل إلى انسجام الخطاب،المركز الثقافي العربي ، بيروت ،ط1،1991.

74- محمد بن سباع

-تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة،مرلو-بونتي في مناظرة هوسرل وهايدغر،المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات،بيروت،ط1،2015.

75- مصطفى الحسن

-الدين والنص والحقيقة قراءة تحليلية في فكر محمد أركون ،الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت ، لبنان ،ط1،2012.

76- مصطفى غلفان

-في اللسانيات العامة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2010.

77- مصطفى النشار

-نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف،ط3، 1995.

78- محمد الطاهر ابن عاشور

-تفسير التحرير والتنوير،الدار التونسية للنشر،ط1،1984.

79- محمد عابد الجابري

-إشكاليات الفكر العربي المعاصر،مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ، لبنان،ط2،1990.

80- محمد مدين

-جورج إدوارد مور بحث في منطق التصورات الأخلاقية،دار الثقافة للنشر والتوزيع،القاهرة،دط،دت.

81- محمد مشبال

-في بلاغة الحجاج،نحو مقاربة بلاغية حجاجية لتحليل الخطابات،دار كنوز المعرفة،ط1،2017.

82- محمد مفتاح

-التلقي والتأويل،المركز الثقافي العربي،بيروت،ط1،1994.

83- محمود زيدان

-مناهج البحث الفلسفي،الهيئة المصرية العامة للكتاب،القاهرة مصر ،ط1،1977.

84 - عبد الوهاب المسيري

-الحلولية ووحدة الوجود،الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت ، لبنان ، ط1،2018.

85- ابن يعيش(موفق الدين بن يعيش)

شرح المفصل ، إدارة الطباعة المنيرية ، دط ، دت.

86- يمنى طريف الخولي

-فلسفة العلم في القرن العشرين،عالم المعرفة ، الكويت ، ط1،2000.

87- ناصر حامد أبو زيد

-مفهوم النص،دراسة في علوم القرآن،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء ،المغرب،ط1،2014.

-فلسفة التأويل،دار التنوير للطباعة والنشر،بيروت لبنان،ط1،1983

88- نعمان بوقرة

-المصطلحات الأساسية في لسانيات النص وتحليل الخطاب،جدار للكتاب العالمي،عمان،الأردن،ط1،2009.

-لسانيات النص،مباحث في التأسيس والإجراء،دار الكتب العلمية ،بيروت ، لبنان،ط1،2012.

ثالثا:قائمة المراجع المترجمة:

1-أرسطو طاليس

-الخطابة،تر عبد الرحمان بدوي،دار القلم،بيروت ،لبنان،ط1،1979.

2- أرنست كاسيرر

- اللغة والأسطورة،تر سعيد الغانمي،هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، الإمارات العربية،ط1،2009.

-،مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان، تر إحسان عباس، دار الأندلس،بيروت،ط1،1961،ص67.

3- أفلاطون

-محاورة كراتيليوس، تر عزمي طه السيد أحمد، وزارة الثقافة ،الأردن، ط1، 1995.

4- ألجرداس.ج.غريماس و جاك فونتيني

-سيميائيات الأهواء من حالات الأشياء إلى حالات النفس،تر سعيد بن كراد ،دار الكتاب الجديدة المتحدة ، بيروت ، لبنان ، ط1 ،2010.

5- إدموند هوسرل

-أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية،تر أبو يعرب المرزوقي،جداول للنشر والتوزيع،بيروت لبنان،ط1، 2011.

-تأملات دكارتية،تر تيسير شيخ الأرض،دار بيروت للطباعة والنشر ، ط1،1957.

-فكرة الفينومينولوجيا،تر فتحي انقزو،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت لبنان،ط1،2007.

6- إدوارد سعيد

-الاستشراق،تر محمد عناني،رؤية للنشر والتوزيع ،القاهرة،ط 1، 2006.

7- إديثكر يزويل

- عصر البنوية،تر جابر عصفور،دار سعاد الصباح، الكويت ،ط1، 1993.

8- إمبرتو إيكو

- السيميائية وفلسفة اللغة، تر أحمد الصمعي ، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2005.
- العلامة تحليل المفهوم وتاريخه ، تر سعيد بن كراد ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب، ط2،2010.

- التأويل بين السيميائيات والتفكيكية،تر سعيد بن كراد،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء ، المغرب ، ط 1 ،2000.

9- إيريك بويسنس

- السيميولوجيا والتواصل ، تر جواد بنيس ، رؤية للنشر والتوزيع ،القاهرة،ط2،2017.

10- إيمانويل كانط

-نقد العقل المحض،تر موسى وهبة،مركز الإنماء القومي،بيروت ، لبنان ، دط،دت.

11- ايميل برييه

-اتجاهات الفلسفة المعاصرة،تر محمود قاسم،دار الطباعة للنشر والطباعة والتوزيع ، الاسكندرية، مصر، ط1،1998.

12- برتراند راسل

-تاريخ الفلسفة الغربية،تر زكي نجيب محمود،الهيئة المصرية العامة للكتاب،ط2010،1.

-ما وراء المعنى والحقيقية،تر محمد قدري عمارة،المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة،ط1،،2005.

13- بول ريكور

-الذات عينها كآخر، تر جورج زيناتي،مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت،لبنان،ط1،2005.

-من النص إلى الفعل،تر محمد برادة و حسان بورقية،عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية ،الاسكندرية ،ط1،2001.

-نظرية تأويل الخطاب وفائض المعنى،تر سعيد الغانمي،المركز الثقافي العربي،المغرب،ط2،2006.

14- بيير جيرو

-علم الإشارة السيميولوجيا،تر منذر عياش،دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر،سوريا،ط1، 1992.

15- تيودور ندولكه

-تاريخ القرآن،تر رضا محمد الدقيقي دار النوادر،قطر،ط2،2011.

16- جاك دريدا و آخرون

-مدخل إلى التفكيك البلاغة المعاصرة،تر حسام نايل،الهيئة المصرية العامة للكتاب،القاهرة،ط1،2012.

17- جاك لاكان

-إغواء التحليل النفسي،تر عبد المقصود عبد الكريم،المجلس الأعلى للثقافة،1999.

18- جان بول سارتر

-الوجودية مذهب إنساني،تر عبد المنعم الحفنى،مطبعة الدار المصرية القاهرة،ط1،1964.

19- جان بياجيه

- البنوية، تر عارف منيمنة و بشير أوبري، منشورات عويدات، بيروت ، ط3،1982.

20- جوتفريد فيلهلم ليبنتز

أبحاث جديدة في الفهم الإنساني،تر أحمد فؤاد كامل،دار الثقافة للنشر والتوزيع،المغرب،ط1،1983.

21-جورج فيلهلم فريديرتش هيغل

-أصول فلسفة الحق،تر إمام عبد الفتاح إمام،مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ط1،1996.

22- جورج غوسدورف

-أصول التأويلية،تر فتحي انقزّو،مؤمنون بلا حدود للنشر ، المغرب ، ط1،2018.

23- جوليا كريستيفا

-علم النص، تر فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، ط2، 1997.

24- جوليان براون وجورج يول

-تحليل الخطاب،ترجمة منير التريكي ومحمد لطفي الزليطي،النشر العلمي والمطابع،السعودية،ط1،1997.

25- جون لاينز

-اللغة والمعنى والسياق،تر عباس صادق عبد الوهاب،دار الشؤون الثقافية العامة،سلسلة المائة كتاب ، بغداد،1987.

26- جيرار جينيت

– عودة إلى خطاب الرواية، تر محمد معتصم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2000.

27– دافيد هيوم

–في الذهن البشري،تر محمد المحجوب، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت،لبنان،ط1،2008.

28– دان سبيربر ديدري ويلسون

–نظرية الصلة أو المناسبة في التواصل والإدراك،تر هشام إبراهيم عبد الله الخليفة،دار الكتاب الجديدة المتحدة ،بيروت ، لبنان،ط1،2016.

29– دانيال تشاندلر

– أسس السيميائية ،ترطلال وهبة مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ،ط1،2008.

30– رولان بارت

- s/z،تر محمد بن الرافه البكري،دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت لبنان ،ط1،2016.

–درس السيميولوجيا ، تر عبد السلام بن عبد العالي ، دار توبقال للنشر والتوزيع ، المغرب ، ط3،1993.

31– رومان جاكوبسون

– قضاي الشعرية، تر محمد الوالي ومبارك حنون، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1988.

32– ريجس بلاشير

-القرآن نوله تدوينه ترجمته وتأثيره،ترجمة رضا سعادة،تحقيق محمد علي الزغبي،دار الكتاب اللبناني،بيروت،ط1،1974.

33- رينيه ديكارت

-حديث الطريقة،تر عمر الشارني،مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ، لبنان ، ط1،2008.

34- شلاير ماخر

-عن الدين،تر أسامة الشحماني،دار التنوير للطباعة والنشر،بيروت لبنان،ط1،2007.

-الخطاب والتخاطب في نظرية الوضع والاستعمال العربية،المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية،الجزائر،ط1،2012.

35- فرانسيس بيكون

-الأورجانون الجديد،تر عادل مصطفى،رؤية للنشر والتوزيع ، القاهرة ، مصر،ط1،2013.

36- فرديناند دي سوسير

- محاضرات في الألسنية العامة ، تر يوسف غازي و مجيد النصر ، المؤسسة الجزائرية للطياعة ، ط1، 1986.

37- فريديريك نيتشه

-محاسن التاريخ ومساوئه،ترجمة رشيد بوطيب،منتدى العلاقات العربية والدولية ،الدوحة ،قطر ،ط1 ، 2019.

-هكذا تكلم زارادشت،تر فليكس فارس،مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ، القاهرة،ط1،2014.

-إرادة القوة ، ترمحمد الناجي،أفريقيا الشرق ، المغرب ، ط 1 ،2011.

38- فولتير (فرانسوا ماري آروويه)

-رسائل فلسفية،ترعادل زعيتر،دار التنوير،بيروت ،لبنان،ط1،2014.

39- فولفغانغ إيزر

- فعل القراءة،تر حميد الحمدانيو الجلالي الكدية،منشورات مكتبة المناهل ،القاهرة،ط1،1995.

40- كارل بوبر

-أسطورة الإطار،تر يمنى طريف الخولي،دار المعرفة ، الكويت ، ط 1 ،2003.

41- كارل يونغ

-علم النفس التحليلي،تر نهاد خياطة،دار الحوار للنشر والتوزيع،سورية ، ط2،1997.

42- لدفيج فتجنشتين

-رسالة منطقية فلسفية،تر عزمي إسلام،مكتبة الأنجلو مصرية ، القاهرة ، ط1،1968.

-تحقيقات فلسفية،تر عبد الرزاق بنّور،المنظمة العربية للترجمة،بيروت لبنان،ط1،2007.

43- لودفيغ فويرباخ

-جوهر الإيمان بحسب مارتن لوثر،تر جورج برشين،دار الرافدين،بيروت ،لبنان، ط1،2017.

44- ليفي شتراوس

- الأنتروبولوجيا البنيوية، تر مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة و الأوقاف القومي، دمشق، ط1، 1977.

45- مارتن هايدغر

-الكينونة والزمان،تر فتحي المسكيني،دار الكتاب الجديدة المتحدة ،بيروت ، لبنان،ط1،2012.

-التقنية،الحقيقة،الوجود،تر محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح،المركز الثقافي العربي،دط،دت.

46- موريس برونشو

-أسئلة الكتابة،تر عبد السلام بن عبد العالي،ونعيمة بن عبد العالي،دار توبقال للنشر،ط1،2004.

47- ميشال ريفاتير

-معايير تحليل الأسلوب،تر حميد الحميداني،منشورات دراسات سال ،ط 1 ،1993 .

-دلائليات الشعر،تر محمد معتصم،كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط ، المغرب ،ط1،1997.

48- ميشال فوكو

-الكلمات والأشياء،تر مطاع الصفدي وآخرون،مركز الإنماء القومي ،بيروت ، لبنان،ط1،1990.

-حفريات المعرفة،تر سالم يفوت،المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان،ط2،1987.

49- هانس جورج غادامير

-الحقيقة والمنهج،الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية،تر حسن ناظم وعلي حاكم صالح،دار أويا للطباعة والنشر،ط1،2007.

-فلسفة التأويل،الأصول،المبادئ،الأهداف،تر شوقي الزين، منشورات الاختلاف،الجزائر،ط 2،2006.

50- ولتر ستيس

-فلسفة هيجل، المنطق وفلسفة الطبيعة،تر: زكي نجيب محمود وإمام عبد الفتاح إمام،دار التنوير للطباعة والنشر،بيروت،ط3،2007.

51- يورغن هابرماس

-القول الفلسفي للحداثة،تر فاطمة الجيوشي،منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، ط1،1995.

رابعا:قائمة المراجع الأجنبية:

1- André Martinet , éléments de linguistique générale, armand colin.

2- Jean du bois et autres. dictionnaire de linguistique et des sciences du langage , la rousse , paris 1994 .

فهرس الموضوعات

الإهداء : .....

مقدمة: ..... أ

الفصل الأول:مقدمات نظرية..... 12

مقدمة 14

ماهية اللسانيات..... 23

مفهوم العلمية..... 23

الفصل بين اللغة والكلام..... 24

الدراسة الآنية والزمانية للغة 25

الدال والمدلول..... 26

اللسانيات والتحول من النظام إلى البنية..... 28

مفهوم البنية 30

مفهوم البنوية 31

اللسانيات والتحول من البنية إلو الوظيفة 34

مقدمة 34

مفهوم اللغة عند الوظيفيين 36

التحليل الوظيفي 38

التحليل الفونولوجي 38

مفهوم الفونيم 38

مفهوم المقطع 40

المقطع القصير..... 40

المقطع المتوسط 40

المقطع الطويل..... 40

مفهوم النبر 41

مفهوم التنغيم 41

مفهوم الفاصل 42

التحليل المورفولوجي 42

مفهوم المورفيم 43

أنواع المورفيمات 44

مفهوم المونيم 44

التحليل التركيبي الوظيفي 45

التحليل التركيبي الوظيفي عند مارتيني..... 46

الكلمات الإسنادية 46

الكلمات المستقلة 47

الكلمات الوظيفية 47

الكلمات التابعة 48

التوسيع 48

القرائن 49

مباحث تطبيقية 50

تمهيد 51

اللسانيات ومقاربة القرآن الكريم 51

مفهوم القرآن عند أركون 51

الضمائر في سورة الفاتحة 53

الأفعال في سورة الفاتحة 59

الأسماء والتحويل إلى اسم في سورة الفاتحة: 62

البنيات النحوية في سورة الفاتحة 70

النظم والإيقاع:..... 75

الفصل الثاني: الآليات السيميائية في مقاربة النص القرآني 77

مقدمة 78

مفهوم السيميائيات.....79

اتجاهاتها..... 83

سيميائيات التواصل 84

التواصل اللغوي.....85

التواصل غير اللغوي 87

سيميائيات الدلالة 89

سيميائيات الثقافة 95

سيميائيات التأويل 100

سيميائيات شارل سندريس بورس 101

سيميائيات الأهواء..... 107

نظرية غريماس السيميائية 108

التنظيم العميق..... 110

النموذج التأسيسي..... 110

التنظيم السطحي..... 112

ذات/موضوع 113

المرسل/ المرسل إليه 114

المساعد/المعيق..... 115

الجزء الثاني : مباحث تطبيقية 117

مقدمة 118

مفهوم النص 121

القراءة السيميائية 124

الفصل الثالث: الآليات التأويلية في مقاربة النص القرآني 157

مقدمة 158

دائرة التأويل عند شلاير ماخر..... 161

الشبكة التأويلية وبناء العلاقات بين الأجزاء والكل 163

إدموند هوسرل ونشأة الفينومينولوجيا 166

الظاهريات الخالصة 169

المعرفة الطبيعية والتجربة 169

العلاقة بين المعنى والوجود 170

دائرة التأويل عند هيدجر 173

مباحث عامة في الفينومينولوجيا 173

ماهية الكينونة..... 175

ماهية الدَازَاين 177

أسس التأويل عند غادامير.....180

فلسفة الفهم عند غادامير.....183

مفهوم التحليل 187

مفهوم اللغة العادية.....190

الجزء الثاني للفصل الثالث: القراءة التأويلية 195

مقدمة 196

تأويل الوحي –كلام الله– عند أركون.....196

الخاتمة 235

نتائج القراءة اللسانية 237

نتائج القراءة السيميائية 243

نتائج القراءة التأويلية 245

قائمة المصادر والمراجع 248

فهرس الموضوعات 273