جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة كربلاء - كلية العلوم الإسلامية
قسم اللغة العربية

تلقي النص القرآني في دراسات المحدثين
- سورة الفاتحة مثالاً -

رسالةٌ تقدَّم بها الطالب (علي جعفر حسن علي)

إلى مجلس كلية العلوم الإسلامية
في جامعة كربلاء وهي جزء من متطلبات نيل شهادة الماجستير في لغة القرآن وآدابها

بإشراف
الأستاذ المساعد الدكتور
علي محمد ياسين

1442هـ 2020 م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

((فَتَلَقَّىٰ آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ))

صدق الله العلي العظيم

(سورة البقرة : 37)

ترشيح رسالة للطبع

نظراً لإنجاز مباحث وفصول (الرسالة) الموسومة بـ (تلقي النص القرآني في دراسات المحدثين – سورة الفاتحة مثالاً) لطالب الماجستير (علي جعفر حسن علي) فأني ارشحها للطبع .

التوقيع :

المشرف : أ.م.د علي محمد ياسين

مكان العمل : جامعة كربلاء / كلية العلوم الإسلامية قسم اللغة العربية .

إقرار المشرف

اشهد أن الرسالة الموسومة بـ (تلقي النص القرآني في دراسات المحدثين ، سورة الفاتحة مثالاً) التي قدمها الطالب (علي جعفر حسن علي) قد تم اعدادها تحت اشرافي في جامعة كربلاء / كلية العلوم الإسلامية ، وهي جزء من متطلبات نيل شهادة الماجستير في اللغة العربية وآدابها .

التوقيع :

المرتبة العلمية : أ.م.د علي محمد ياسين

مكان العمل : جامعة كربلاء - كلية العلوم الإسلامية قسم اللغة العربية

التاريخ : 18 - 5 - 2020م

بناء على توصية المشرف والمقوم العلمي أرشح هذه الرسالة

التوقيع :

الاسم : أ.م.د. سلم مالك الاسدي

التاريخ : 12/8/2020

إقرار لجنة المناقشة

نشهد نحن رئيس وأعضاء لجنة المناقشة بأننا أطلعنا على هذه الرسالة الموسومة ب(تلقي النص القرآني في دراسات المحدثين – سورة الفاتحة مثالاً) وناقشنا الطالب (علي جعفر حسن) في محتواها وفيما له علاقة بها ونعتقد أنَّها جديرة بالقبول بتقدير (جيد جداً) لنيل درجة الماجستير في لغة القرآن وآدابها.

التوقيع:

الاسم: أ . د . مثنى عبد الرسول مغير

المنصب في اللجنة: عضواً

التأريخ: / /2020

التوقيع:

الاسم:أ. م .د. حازم فاضل البارز

المنصب في اللجنة:عضواً

التأريخ:٢٤/ ١١ / 2020

التوقيع:

الأسم: أ. م. د. علي محمد ياسين

المنصب في اللجنة :عضواً ومشرفاً

التأريخ:٢٤/ ١١ / 2020

التوقيع:

الاسم: أ.د. اياد عبد الودود عثمان

المنصب في اللجنة : رئيساً

التأريخ: ٩/ ١١ / 2020

صُدقت بعمادة كلية العلوم الإسلامية

التوقيع:

أ. م. د . ضرغام كريم كاظم الموسوي

العميد وكالة

التأريخ:29/ 11/ 2020

الإهداء

إلى أساتذتي الكرام ... إجلالاً
وإلى والديّ الحبيبين ... عرفاناً
وإلى أخوتي وأخواتي ... محبة واعتزازاً
وإلى وطني وهو يتعثر في ترسم مستقبله
المشرق ... خوفاً ولهفةً
أهدي هذا الجهد المتواضع

الباحث

علي جعفر حسن

الخلاصة

تحاول هذه الدراسة تتبع نظرية التلقي وفق ما جادت به أقلام الباحثين المحدثين ، وجعلوا فيها سورة الفاتحة هي المثال المتتبعة ومحاولة تطبيق المناهج المعاصرة على النماذج القرآنية المختارة وما أثراه العلماء القدماء عليها من تأصيل وتطبيق وماتوافق فيه معهم الباحث المحدث وما خالفهم من افكار ومواقف فضلاً عن دراسة مقدار التأثير لهذا الباحث الذي اكتسبه من دراسته في الجامعات الغربية والتي حاولت ان يطبق من خلال نظرية الشك تلك المعارف على محددات علوم القرآن وعناصره الاساسية.

وقد اقتضت طبيعة هذا الموضوع أن أعقد له ثلاثة فصول يبين كل منها اشتغالات باحث من الباحثين العرب الثلاثة في دراسة النص القرآني عامة ودراسة سورة الفاتحة بشكل خاص . وجاءت الرسالة على تمهيد وثلاثة فصول اهتم التمهيد بدراسة بعض المصطلحات الواردة في العنوان في حين وقف أول فصول الرسالة على دراسة الباحث محمد أركون ومعرفة ما حاول فيه من خلخلة المفاهيم والتصورات التقليدية للنص القرآني ، اما الفصل الثاني فجاء بدراسة الباحث جمال علي الحلاق في حين اهتم الفصل الثالث بدراسة الباحث المغربي محمد بازي ، وخاتمة كان من أهمها دراسات المحدثين للنص القرآني هي دراسات استهدفت كشوفات الحداثة بوصفها رؤية لتحرير العقول .

المحتويات

الآية .....أ

الإهداء .....ب

الخلاصة.....ج

المقدمة ..... 1 _ 7

التمهيد : مدخل تعرفي بمصطلحات البحث(بناءات تشييدية)..... 8 _24

الفصل الأول : محمد أركون والقراءة اللسّانية لسورة الفاتحة .....25_ 77

أولاً : محمد أركون السيرة والمنجز الفكري .....27 _ 32

ثانياً : المرجعيات الموضوعية والفكرية، والمفاهيم العامة عند محمد أركون 33 _ 47

أولاً : المرجعيات الموضوعية والفكرية.....33 _ 41

المرجعية التراثية : .....33 _ 35

المرجعية الاستشراقية .....35 _ 38

المرجعية الفلسفية 39

المرجعية الانثربولوجية .....40 _ 41

ثانياً : المفاهيم العامة :.....41 _47

الدين :.....41 _ 42

العقل ..... 42 _ 44

الوحي ..... 44_46

النص القرآني ..... 46 _ 47

ثالثاً : قراءة سورة الفاتحة عند محمد أركون في ضوء اللسانيات الحديثة ... 48 _ 77

الفصل الثاني : جمال علي الحلاق والقراءة التفكيكية لسورة الفاتحة... ...78 - 124
أولا : جمال الحلاق السيرة ، والمنجز الفكري .....80 _ 82
ثانيا : المرجعيات الموضوعية والفكرية، والمفاهيم العامة عند جمال الحلاق 83_ 90
أولاً : المرجعيات الموضوعية والفكرية ..... 83 _ 85
المرجعية التراثية .....83 _ 84
المرجعية الاستشراقية ..... 84 _85
ثانياً : المفاهيم العامة .....85 _ 90
العقل .....85 _ 87
الدين .....87_88
الوحي .....88 - 89
النص القرآني .....89_ 90
ثالثاً : قراءة سورة الفاتحة عند جمال الحلاق في ضوء المنهج التفكيكي.... . 91_ 124
الفصل الثالث : محمد بازي والقراءة التأويلية لسورة الفاتحة.....125 _ 175
أولاً : محمد بازي ، السيرة والمنجز الفكري .....127_131
ثانياً : المرجعيات الموضوعية والفكرية، والمفاهيم العامة عند محمد بازي..131_146
أولاً: المرجعيات الموضوعية والفكرية.....131_ 135
المرجعية التراثية .....131_134
المرجعية اللغوية .....134_135
ثانياً : المفاهيم العامة ..... 135 _ 146
النص والنص القرآني ..... 135_139

الوحي ..... 139 _ 140
التقابل ..... 140_144
التساند .....144_146
ثالثاً : قراءة سورة الفاتحة عند محمد بازي في ضوء التأويل التقابلي ....147 _ 175
نتائج البحث ..... 176_178
المصادر والمراجع 179- 194
ملخص الرسالة 195

المقدمة

المقدمة :

الحمد لله رب العالمين ، وأفضل الصلاة ، واتم التسليم على المبعوثِ رحمة للعالمين الذي اضاء الدنيا بنورِ الاسلام ، وانقذ البشرية من الضلالةِ والظلام محمد الهادي الامين وعلى آلهِ الطيبين الطاهرين وصحبه الاخيار المنتجبين .

وبعد ...

أضحت الدراسات الفكرية التي تحلّل النصوص الدينية موظفة إنجازات الحداثة ومعطياتها الجديدة من الموضوعاتِ التي تغري الباحثين ، وتشدّهم في مجالِ دراسة النص الديني ومحاولة الوقوف على أسرارهِ وأبعاده ، ولا سيما إذا كان هذا النص محورياً في الوجدانِ العربي والإسلامي كـ (القرآن الكريم).

ومع ازدياد موجات الطوفان الديني الزائف في السنواتِ الأخيرة ، ومحاولات هذهِ الموجات المستميتة في الدعوةِ إلى قراءاتٍ حرفية تتحكم في مفاصلِ الحياة السياسية والدينية ، والاقتصادية والاجتماعية ، لاغية دور التأمل العقلي ، وأهميته في قراءةِ النص القرآني ، أو الديني ، وتوجيهه وجهة صالحة للمجتمع والحياة ، باتت العودة إلى تحليلِ مواقف المفكرين المحدثين من النصوصِ الدينية ، ودراستها دراسةً مستفيضةً أكثر إغراءً للدارسين ، لما تشتمل عليه هذه المواقف من رغباتٍ حقيقية ودوافع متنوعة الأسباب لتغيير المسلّمات والبديهيات المتكرّسة منذ قرون طويلة .

ولعلّ ذلك واحدة من الأسباب الوجيهة التي دعت لاختيار هذا الموضوع الموسوم بـ (تلقي النص القرآني في دراسات المحدثين ، سورة الفاتحة مثالاً) ؛ إذ وجدت نفسي متحمّساً كل التحمس له بعد أن عرضهُ عليّ مشرفي (أ.م.د. علي محمد ياسين) وما إن رسمنا خطته التفصيلية معا ؛ حتى ازدادت حماستي واندفاعي له على الرغمِ من صعوباتهِ الجمة التي رافقتني في كتابتهِ ، وقد تمثلت أشدّ هذهِ الصعوبات باستحالة التوفيق بين

المناهج المعاصرة التي كانت تطبيقاتها في النماذج المختارة مادة لدراستي وبين مناهج الفهم والاستدلال التي صاحبت النصوص الشرعية والتفسيرية في تعاملها مع القرآن الكريم وأثراها العلماء القدماء فهماً وتأصيلاً وتطبيقاً منذ قرون بعيدة . ومن هذهِ الصعوبات أيضاً ، إنّ هذه الدراسة في وجهٍ من وجوهِها تندرج ضمن ما يسمى بـ (نقد النقد) أي دراسة الخطابات التي تشكل بحدِ ذاتها عملاً نقدياً مما يجعل من الصعوبةِ بمكانِ وضع مسافة معرفية معها ولعلّ المشتّغلين بمجالِ نقد النقد يقدرون هذهِ الصعوبة حق قدرّها بحكمِ المعايشة العلمية عن قرب .

وقد اقتضت طبيعة هذا الموضوع أن أعقد له ثلاثة فصول ، يُبيَّن كلٌ منها اشتغالات باحث من الباحثين العرب الثلاثة الذين مثلوا توجهات ذات طابع حداثي متفاوت الدرجات في دراسة النص القرآني ممثلاً بسورة الفاتحة التي ، وإن خصُصت لها دراسات كثيرة في عصرِنا الراهن منها على سبيل المثال لا الحصر :

1_ إعجاز البيان في تفسير أم القرآن ، صدر الدين قونوي ، 2000 م

2_ أنوار الوحي في تفسير فاتحة الكتاب والإخلاص ، محمد طاهر آل شبير الخاقاني ، (د.ت)

3_ أم القرآن – دراسة وتحليل – د. مصعب الراوي ، 2001 م

4_ تفسير سورة الحمد ، السيد محمد باقر الحكيم ، 1998 م

غير أن هذه الدراسات لم تكن - في الواقع - إلاّ صدى للرؤية الكلاسيكية التي تعالج النص القرآني كما تعالج أي نص لغوي آخر لا يحتاج – فيما تزعم – إلاّ الوقوف على معنى كلماته وتبيان رأي المفسرين في الأخذ بهذا الرأي أو ذاك ، وهو رأي يُغلِّبه الهوى والميول العقائدية عادة .

علماً أن سورة الفاتحة التي اخترناها متناً رئيساً لهذهِ الدراسة تشتمل فيما تشتمل على

أسرار وفوائد ومقاصد لم تلتفت إليها تلك الدراسات التي لامست قشرتها الخارجية فحولتها إلى نصّ غير قابل على توليد الدلالات والمعاني ، وغير صالح إلا إلى اجترار المعارف القديمة وإعادة تكرارها بطريقةٍ ممجوجة لا توازي ما يكتنف هذهِ السورة المباركة من أهمية ومن أخطار ظلّت تحفُّ بها منذ أول نزول لها وحتى يومنا هذا . وربما كانت النماذج الثلاث المختارة بمثابة الأقطاب المتنوعة للقراءة الجديدة المتنفسة من رئة الحداثة ، والقادرة على إثارة الأسئلة المواكبة للعصر حول النص القرآني عموماً وحول سورة الفاتحة خصوصاً ، أما سبب اختياري لهؤلاء الباحثين الثلاث كونهم تناولوا سورة الفاتحة أما بكتابٍ مستقل أو بفصلٍ من كتاب ، لذا أرتأت الدراسةُ أن تكون هذه الشخصيات الثلاثة ميدانُ عملها .

وقد سبق هذه الفصول تمهيدٌ خصصناه للتعريف ببعضِ المصطلحات الواردة في عنوانِ الرسالة من دون أن نغوص في الأبعادِ المعرفية والفلسفية لهذهِ المصطلحات ؛ لأنّ ذلك بحاجةٍ إلى دراساتٍ خاصة منفصلة ، واقتصر الأمر على إيضاحِ هذه الاصطلاحات الإشكالية التي اختلف الدارسون في تحديد مدلولات واحدة لها ، وذلك بما يلائم توجه البحث ودرجة قرب هذه المصطلحات من إشكالاتهِ المعرفيّة .

في حين وقف أول فصول الرسالة عند واحد من أهم الباحثين والدارسين الذين حاولوا خلخلة المفاهيم والتصورات التقليدية المتعلقة بتلقي النص القرآني، إذ ظل تعامل(محمد أركون) منطلقاً – على الدوام – من إمكانية جعل الفهم والمعنى خاصية من خواص النص القرآني ، لذا كان توجه هذا الفصل إلى تسليط الضوء على الآلية التي تلقى من خلالِها محمد أركون سورة الفاتحة في كتابهِ (القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني) ، وكان لابد لهذا الفصل – كما هو حال الفصلين الثاني والثالث - أن يبدأ بشيء موجز من سيرة الرجل الشخصية والعلمية لغرض التعريف به للقارئ الذي قد يجهله أولاً ، ولربط هذه السيرة العلمية بمرجعيتها الثقافية التي انبثقت عنها ، ومحاولة استخلاص زبدة المفاهيم والتصورات المعرفية التي

أسهمت في تأثيث رؤية أركون العامة ودفعه إلى نوعٍ مختلف من القراءات المعهودة لنص الفاتحة ، وهو ما أطلقنا عليهِ (القراءة اللسانية) بوحي من أركون نفسه ، وقد حاولت هذه القراءة توظيف المعطى اللغوي بالدرجةِ الأساس متعاملة مع النص القرآني على أنّه مدونة لغوية صالحة كغيرها من المدونات اللغوية لمقاربات مختلفة بما في ذلِك المقاربة النقدية !

أما الفصل الثاني فقد خصصناه لباحثٍ آخر حاول أن يغاير الصورة النمطية لتلقي سورة الفاتحة انطلاقاً من سعيهِ للكشف عن الجذور التاريخية والاجتماعية والثقافية التي أسهمت في تشكيل نص سورة الفاتحة ، وهو الباحث العراقي جمال علي الحلاق في كتابهِ (آلهةٌ في مطبخِ التاريخ ، قراءة في تاريخِ سورة الفاتحة) إذ يذهب إلى أن نص الفاتحة تشكّل تاريخياً على دفعتين أو مرحلتين الأولى في مكة والثانية في المدينة المنورة ، مما نجم عن امتزاج إلهين من آلهة العرب قبل الإسلام في إلهٍ واحد تجليه سورة الفاتحة التي تعامل معها الحلاق على أنها تجسيد حي لذلك الامتزاج والتشكّل التاريخي الممتد ضمن مدة ليست قليلة قبل ظهور الإسلام !

وبغض النظر عن طبيعةِ النتائج التي انتهى إليها الباحثان أركون والحلاق ، فإن دراستيهما تعطيان شهادة دالة على التحولِ الكبير الذي أنجزته الدراسات ذات الطابع الحداثي في تعاملها مع النص القرآني ، كما أنّ هذه الإضافة النوعية التي جاءت بها دراستا أركون والحلاق لا تعني بالضرورةِ إن الدراسات ذات الطابع الحداثي ملزمة بنسفِ الثوابت والمعارف المُسَلَّم بها ، وآية ذلك ما أثبته الفصل الثالث الذي خصصناه لقراءةِ الباحث المغربي (د. محمد بازي) لسورة الفاتحة ومحاولته في التأويل التقابلي ضمن كتابهِ (تقابلات النص وبلاغة الخطاب ، نحو تأويل تقابلي) إذ يحاول محمد بازي الذي خصصنا له الفصل الثالث من هذهِ الدراسة أن يقدم أنموذجاً للمقاربة الحداثية المتّزنة لنصوصِ القرآن الكريم من خلالِ رصده التقابلات الموجودة في سورةِ الفاتحة مستهدياً بمقاربةٍ تأويلية تمزج اجتهادات الموروث العربي الإسلامي في حقولِ

الفلسفة والبلاغة والنحو بما قدمته نظرية التأويل في مظانها الغربي، وانطلاقاً من مبدأ كوني ينهض أصلاً على التقابل الذي سيلقي بصداه على الاشياء والظواهر والنصوص بما في ذلِك نص الفاتحة الذي وجده مثالاً مناسباً لقياسِ رؤيته النقدية والبلاغية .

وكان لابد لهذهِ الرسالة من نتائجٍ توجز إيجازاً شديداً ما توصلت إليه من أفكارٍ ورؤى نأمل أن تقدم نفعاً للدارسين وللطامحين إلى معالجات ودراسات أخرى مغايرة وجديدة في تعاملها مع النصوص القرآنية .

أما المنهج الذي اتبعناه في بحثنا ، فهو منهج يعتمد الوصف والتحليل ويقوم على رصد الأفكار ومتابعتها وعرضها بشكلٍ موجز مستنداً بذلك إلى ما قدمه هؤلاء الباحثون من رؤى وجهود فكرية في دراستهم لسورة الفاتحة ، ومعتمداً بالدرجة الأساس على ما ورد في كتبهم و دراساتهم ، ولم ألجأ للمصادر الاخرى - على الرغم من كثرتها في دراستي – إلاّ في مجالاتٍ محددة تمثّلت إما في محاولتي لإنارة بعض الأفكار أو في مقارنةِ هذه الأفكار بغيرها ، وكما وردت عند الآخرين ، أو في سعيي لإعادتها إلى أصلِها الذي جاءت فيه ، ومن هذه الدراسات : القراءة المعاصرة للنص لسورة الفاتحة عند محمد أركون (عرض ونقد) للدكتور محمود علي أحمد علي صالح ، مجلة القلم ، مدينة إب ، اليمن ، ع 4 ، 2015م . والمقاربة السيميائية في تحليل الخطاب القرآني عند محمد أركون – سورة الفاتحة نموذجاً – للباحث هشام مداقين ، (رسالة ماجستير) ، كلية الآداب والعلوم الاجتماعية ، قسم اللغة العربية وآدابها ،جامعة المسيلة ،2009 – 2010م . والأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون ، كيحل مصطفى ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، دار الامان ، الرباط ، 2011م . سلطة النص والقراءة ، للدكتور سامي علي جبار ، منشورات اتحاد الادباء ، البصرة ، دار الرافدين ، بيروت – لبنان .

وختاماً فإن كاتب هذه السطور لا يدّعي إنّه قال كلّ ما يجب قوله في مثلِ هذه الدراسات ذات الطابع الإشكالي ، ولكن حسبه أنه أخلص الجهد ولم يدخر وسعاً في سبيلِ الحصول على المعلومةِ بما في ذلك تحصيلها من أفواهِ أصحابها وأعني بهما الأستاذين جمال علي الحلاق و الدكتور محمد بازي اللذين أتقدم بوافر شكري لهما لما بذلاه معي من جهدٍ ووقت بغية الإجابة عن أسئلتي اللجوجة ، ولِما أبدياه من كرمٍ في إيصال بعض مؤلفاتهما بشتى الوسائل .

ولن أنس فضل أستاذي المشرف على البحث الأستاذ المساعد الدكتور علي محمد ياسين ، فلتشجيعه ورعايته لدراستي هذهِ - منذ أن كانت فكرة صغيرة حتى استوت على ماهي عليه - أثر واضح وفضل سابق لا أنساه ما دمت حيا ، وله مني شكر وافر وعرفان بالجميل .

ولا يفوتني أن أتقدم بالشكل الجزيل إلى اساتذتي في قسم اللغة العربية ، كما أتقدم بالشكر الجزيل والعرفان الجميل إلى رئيس لجنة المناقشة واعضائها الأفاضل لما تجشموا من عناء السفر وقراءة هذه الرسالة ، والذي سيكون لهم عظيم شأن في تقويمها ، افادنا الله بفيض توجيهاتهم ، فجزاهم الله كل خير .

واخيراً انني لا ادعي الكمال في دراستي فأن اصبت فبتوفيق من ربي ، وأن قصرت فمنه استمد العون والتوفيق والسداد ، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

الباحث

علي جعفر حسن

التمهيد ١ مدخل تعريفي بمصطلحات البحث

بناءات تشييدية

مدخل تعريفي بمصطلحات البحث

تقتضي مبادئ البحث العلمي ومناهجه الحديثة التعريف بالمصطلحاتِ والمفاهيم ذات العلاقة بالبحثِ وتحديد معناها ودلالتها ، لا سيما وأن بعض المصطلحات المُتبناة من قبيلِ (التلقي والنص والمحدثين بإحالتها على الحداثةِ) صارت تغطي الكثير من الحقولِ المعرفية الساعية لا كتشاف علاقة الإنسان بما حولهُ من أسرارِ الكون والوجود .

وحينما نرجع أي مصطلح من هذهِ المصطلحات الواردة إلى دلالتهِ اللغوية كما وردت في اللغة ، فإننا نعود بها إلى مجالها التداولي الأصلي الذي انبثقت عنه. أما ما جرى على المعنى الأصلي من تحولٍ أو تبدل من معنى لغوي إلى معنى اصطلاحي فهو مرتبط بآلية العلوم الإنسانية في تثبيتِ اصطلاحاتها على وفقِ هذه الآلية .

وسنحاول في هذهِ الأسطر أن نصل إلى الدلالةِ الملائمة للمصطلحات التي وردت في عنوانِ الرسالة ، من دون الغوص في الأصولِ المعرفية أو الخوض في الحواضنِ الفلسفية التي نشأت هذه المصطلحات تحت ظلالها ،لأن ذلك يتطلب دراسات قائمة بذاتها، وكالآتي

التلقي :

جاء في لسانِ العرب لقيَ ، ألقى الشيء طرحهُ ، والتلقي هو الاستقبال . وقد أورد ابن منظور عند حديثه عن معاني هذا الفعل ودلالاتهِ شاهداً قرآنياً هو قوله تعالى : ((وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ))[1] مُرجحاً معنى (يلقاها) الواردة في الآية المذكورة بـ ((يعلمها ويوفق إليها))[2] .

---

[1] سورة فصلت : 35

[2] لسان العرب ، العلامة ابن منظور (ت 711 هـ) ، تحقيق : أمين عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي ، دار احياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان ، ط3 ، 1999 م ، مادة (لقى) ، ج12 ، ص 319

ويشتق التلقي من جذرٍ ثلاثي أصلهُ (لقي) وهو فعل مُتعدٍ ، منهُ لقيت ، وألقى، والق ولقيان ، ولقيه ((لقيه بترحابٍ كبير : استقبلهُ))[1] .

وتشيرُ لفظة (التلقي) إلى معاني الاستقبال لغة واصطلاحاً ، فتلقاهُ - كما يقول صاحب الصحاح- استقبلهُ وقولهُ تعالى : ((إذ تلقونهُ بألسنتكم))[2].تُشير فيهِ لفظة (تلقونه) إلى أخذِ بعض عن بعضٍ[3].

وغير بعيد عن هذا السياق يحاول الباحث أن يختار منطقة للبدء في تحديد الدلالة المفهومية لمصطلح (التلقي) الذي تعددت تحديداته، وتنوعت عند الباحثين العرب[4]، ولكن معظمها ظلّ صدى لمفهومهِ الغربي الوافد إلى ثقافتنا العربية في أواخر القرن العشرين من خلالِ نظرية مُتكاملة ومتأسسة بفعلِ تأثير الفكر الألسني الذي خصّبتهُ مجموعة من التصورات الفلسفية ، او الاجتماعية والفكرية والأدبية التي دفعت بها أزمة منهجية لازمت المشتغلين بميدانِ الأدب تمثلت من خلالِ انحباس هؤلاء المشتغلين داخل السياج اللغوي للنصوص التي تعاملوا معها ، مما أفقدهم هذا الانحباس طاقاتهم مستنفدًا بدورهِ طاقة المناهج التي تعاملت مع النصوص على أنها بُنية لغوية مُكتفية بذاتها ولا تُحيل على خارج[5]. ونظرية التلقي هي : ((نظرية في الفهم ، أي أنها ترى ان الفهم - وليس القراءة أو تأويل الرموز والشفرات - هو عملية وظيفية ؛ لأنها عملية دالة ، تسهمُ مُساهمة اساسية

---

(1) القاموس المحيط ، بطرس البستاني ، تحقيق : محمد عثمان ، دار الكتب العلمية ، بيروت (د. ط) (د.ت) ، مادة (لقي) ، ج8

(2) سورة النور :15

(3) ينظر مختار الصحاح ، محمد بن أبي بكر عبد القادر الرازي (ت 666هـ) ، تحقيق : دائرة المعاجم في مكتبة لبنان ، مادة (لقى) ، (د.ط) ، (د. ت) ، ص 251

(4) للتوسع في هذا الخصوص ينظر مثلاً ، الشعر العربي القديم في ضوء نظرية التلقي والنظرية الشفوية – ذو الرمة أنموذجاً – د. حسن البنا عز الدين ، مؤسسة عين للدراسات والبحوث ، القاهرة ، ط1 ، 2001 م ، ص 7 وما بعدها

(5) للتوسع في هذا الخصوص ينظر مثلاً ، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك ، د. عبد العزيز حمودة ، سلسلة عالم المعرفة الكويتية ، العدد (232) ، (د.ط) ، 1998م ، ص 40 وما بعدها

في بناءِ المعنى الأدبي))[1] .

وقد ظهرت نظرية التلقي في ألمانيا بداية السبعينيات من القرن الماضي، وقبل أن تتكامل وتزدهر عُرفت بمسمياتٍ أُخر مثل : نظرية القراءة ، أو نظرية الاستجابة ، أو نظرية الاستقبال ،وكلها أيضا تصب في بوتقةٍ واحدة هي التلقي[2].وينبغي الإشارة هُنا إلى أن مدرسة (كونستانس)* كان لها الأثر الكبير في ظهور هذهِ النظرية[3].

وتقوم هذهِ النظرية على رؤيةٍ فلسفية تُفسّر الوجود وظواهرهُ اعتماداً على الفرد ، وذلك من خلالِ نقلها مركز الاهتمام في عملية قراءة الأعمال الأدبية أو النصوص الأخرى كالنصوص الدينية إلى القارئ الذي يقوم بعملية تلقي النص ، وعدّ هذا القارئ بوصفهِ جزءاً أساسياً من النص، إذ يقوم هذا القارئ بتحديد الهوية الدلالية للنص ، وبإتمام معانيه المُترامية وبإكمال عملية الإبداع ذاتها ، وهو ما يوحي بأنّ عملية حضور القارئ في النص لا تنبني على أساس إنتاج النص واستهلاكهِ بقدرٍ ما تنبني على علاقة المشاركة التكاملية بين طرفين ، وإن هذهِ المشاركة لا يُمكن أن تتمُ من دونِ قارئ مُلم وخبير وقادر على إقامة علاقة تحاورية ومتبادلة بين التأثير الذي يُمارسهُ النص ، ونشاط التلقي الذي يمارسهُ المُتلقي أو القارئ .

---

(1) الأصول المعرفية لنظرية التلقي ، ناظم عودة خضير ، دار الشروق ، عمّان ، الأردن ، ط1 ، 1997م ، ص 123

(2) ينظر نظرية التلقي مقدمة نقدية ، روبرت هولب ، ترجمة عز الدين إسماعيل ، نادي الأدبي الثقافي بجدة ، ط 1 ، 1994 م ، ص 10 . وينظر استقبال النص عند العرب ، د. محمد مبارك ، دار الفارس للنشر والتوزيع ، الاردن ، ط1 ، 1999 م ، ص 30

* كونستانس :من أهم وابرز المدارس التي ظهرت في ستينات القرن العشرين في إلمانيا ، كان لها أثر كبير في نشأة نظرية التلقي عن طريق ابرز ممثليها (هانز روبرت ياوس) ، و (فولفانج إيزر) ، وحاولت أن تُعيد تصور جديد للعملية الابداعية عن طريق اهتمامها بالقارئ وبعملية التلقي . ينظر نظرية التلقي والنقد الأدبي العربي الحديث ، أحمد بو حسن ، ضمن كتاب نظرية التلقي إشكالات وتطبيقات ، مجموعة مؤلفين ، سلسلة ندوات رقم (24) ، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية ، جامعة محمد الخامس بالرباط ، مطبعة النجاح الجديدة ، الدار البيضاء ، (د.ط) ، 1970 م ، ص 26

(3) ينظر نظرية التلقي بين ياوس وإيزر ، د. عبد الناصر حسن محمد ، دار النهضة ،القاهرة ، (د.ط) 2002م ، ص 32

وقد كان اهتمام الدراسات النقدية - فيما سبق - مُقتصراً على مفهوم (المؤلف) لزمنٍ طويل ، فالمؤلف كان مركز التأويل والموجّه للقراءة والفهم والتفسير، ولهذا أخذ باهتمامِ الدراسات النقدية والنظرية الأدبية التي سبقت ظهور نظرية التلقي [1].

إذ ظهرت بعد ذلك سلطة قرائية أُخرى وفيها أُبعد كل ما هو خارج عن النص بما في ذلك المؤلف ، والعمل على رد الاعتبار للمتلقي بعدهِ القطب الثالث من أقطابِ العملية الابداعية إلى جانبِ المؤلف والنص بعد إن بقي مهملاً ومهمشاً لحقبةٍ ليست بقليلةٍ[2].

وترتكز نظرية التلقي على أهمية المادة الأدبية وإيصالها ، وتقليبها على وجوهها ، لإدراك أبعادها الجمالية ، والمعرفية ، لذا فهي تقتصر في اهتمامها على استراتيجية القبول والأدوات التي يحملها المُتلقي عندما يواجه نصاً ما . وفي هذهِ النظرية يؤدي المتلقي دوراً كبيراً ، بوصفهِ الرافد الأساس في كلِ عمل ذهني ، ومثلما أنّ المؤلف بحاجةٍ إلى غنى وثراء ثقافي وخيالي لكتابة النصوص الأدبية ، فكذلك المُتلقي ينبغي أنْ يُعبّر عن أنهُ يعي ذاتهُ ويُدرك الآخر من خلالِ تمثّلهُ في تلك الحالة الثقافية[3]؛ لأنّ التلقي هو : ((حالة من التوازن الجمالي والثقافي بين المبدع والمتلقي ، والقراءة ليست ثابتة أو نهائية ، بل تتبع المتلقي ، والعوامل المؤثرة في القراءة ، فالتلقي يختلف باختلافِ هذهِ العوامل ؛ لأنّ تغير ظروف القراءة قد يؤدّي إلى فهمٍ أوسع أو أضيق ، وهكذا فالقراءة تغاير مفهوم الفهم النهائي ، ويقوم النص – بما يخفيه من الدلالات - في تعميق هذهِ المغايرة ، فالنصوص ليست على السويةِ ذاتها في مثولِها أمام القارئ ، فثمة نصوص واضحة ،

---

[1] ينظر نظرية التلقي إشكالات وتطبيقات ، مجموعة مؤلفين ، مصدر سابق ، ص16

[2] ينظر التلقي في القرآن الكريم ، السور المكية ، هدى عبد العزيز علي ،(أطروحة دكتوراه) ، كلية التربية ، جامعة الموصل ، 2005 م ، ص 5 . وينظر للتوسع نظرية التلقي أصول وتطبيقات د. بشرى موسى صالح ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1 ، 2001 م ، ص33

[3] ينظر التلقي في النقد العربي في القرن الرابع الهجري ، مراد حسين فطوم ، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب ، دمشق ، (د.ط) ، 2013 م ، ص 5 _6

ونصوص أقل وضوحاً ، ونصوص ممتنعة لا تمنح مفاتيحها لكل القراء))[1] .

وركزت هذهِ النظرية على القارئ ودوره الفعال ، بوصفها ذاتاً واعيةً لها الحصة الأكبر في العملية الإبداعية والأدبية ، ولها النصيب الأكبر في إنتاج النصوص وتداولها وتحديد معانيها ، ومع التطورات الكبيرة التي أفرزتها المدارس اللغوية ، والنقدية الحديثة كالألسنية ، والبنيوية ، والتفكيكية ، برز دور المتلقي كعنصر فعّال في تناولِ النص ، والعمل على تحليلهِ ، وتأويلهِ ، وإدراكهِ. لذا فتركيز هذهِ النظرية على القارئ جاء ردَّ فعل على إهمال السياق الخارجي ، وقصر الاهتمام على النص وحدهُ ، وبذا جاءت نظرية التلقي لتقلب المقولة (مقولة الاهتمام بالمؤلف) معيدة إلى الأذهان أهمية القارئ في معادلة الانتاج ، والاستقبال [2] . فعملية تلقي النص ((تستتبع الاهتمام بالقارئ وبعملية القراءة ، وتحديد معنى النص ، وتأويلهُ))[3] . وهذه النظرية بوصفها مدرسة أو تياراً تهتمُ بالتحليل النصي وتدافعُ عن موقف القارئ ودورهُ في تحديد النص ومعناهُ[4] ، وبذا سيكون لهذهِ النظرية الفضل والاهتمام بدور القارئ عن طريق((البحث في تاريخ القراءة ، وجمالية التلقي وفعل القراءة وطريقة اشتغالها ، ووضع فرضيات نظرية وصياغة مفاهيم ومصطلحات تقود صيرورة التلقي في مستواه الذاتي والجمالي والتاريخي))[5] .

إنّ اهتمام هذهِ النظرية بالمُتلقي وبالقراءة والعلاقة بينهما في النص، ما هو إلا تركيز على الجانبِ التواصلي في نظرية الأدب ، بل وستمنح هذهِ النظرية التواصل الأدبي منحى

---

[1] ينظر التلقي في النقد العربي في القرن الرابع الهجري ، ص 6

[2] ينظر دليل الناقد الأدبي ، د. سعد البازعي ، د. ميجان الرويلي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط3 ، 2002 م ، ص 282 _ 283

[3] المصدر نفسه ، ص 283

[4] ينظر نظرية التلقي في ضوء النقد الأدبي ، دراسة موجزة ، أ. م. د طالب خليف جاسم السلطاني ، م .م محمد أحمد زكي ، مجلة كلية التربية الأساسية ، جامعة بابل ، ع 2 ، 2013 م ، ص 43

[5] نظرية التلقي والنقد الأدبي العربي الحديث ، أحمد بوحسن ، ضمن كتاب نظرية التلقي إشكالات وتطبيقات ، مجموعة مؤلفين ، مصدر سابق ، ص 17- 18

آخر سيغنيه ويميزهُ عن نظريات التواصل التي عُرفت في الدراسات الحديثة عامة[1] . فالتلقي هو البحث عن قنواتِ التواصل والفجوات بقدر ما هو بحث عن ملءِ الفراغات ، فهو فاعلية بناء وإنتاج بمقدار ما هو مفعولية قراءة ، فالقارئ يسعى لإعادة تركيب النص وصياغته بفهمٍ جديد[2].

وهذهِ النظرية - كما يبدو - مرتبطة أساساً بفلسفةٍ ظاهراتية *عُنيت بتداخلِ الذات والموضوع أو بثنائيةِ النص والقارئ وثنائية الفعل والبنية [3] ، لذا فإنّ الظاهراتية ((نبهت إلى أنّ العمل الأدبي ليس هو النص الحالي فقط ، ولكن هو أيضاً ، وبنفس المقياس ، تلك الأفعال المُتعلقة بهِ من جراء الاستجابة لهذا النص))[4]. لذلك ((تجنح هذهِ النظرية إلى جعل القراءة النقدية قراءة ذاتية))[5] .

ويتّضح ممّا سبق أنّ نظرية التلقي تتفحص دور القارئ في الأدب ، وهذا يعدُّ تطوراً جديداً أضفتهُ هذهِ النظرية على العملية الأدبية ، فمن دون القارئ والمتلقي لن تكون هناك قيمة تذكر لأية نصوص أدبية [6] ، فبعدما كانت النظريات القديمة تركز على تفسيرِ

---

(1) ينظر نظرية التلقي والنقد الأدبي العربي الحديث ، مصدر سابق، ص 18

(2) ينظر التلقي في النقد العربي في القرن الرابع الهجري ، مراد حسين فطوم ، مصدر سابق ،ص17

*الظاهراتية : مدرسة فلسفية تعود جذورها إلى القرن التاسع عشر ، أفاد منها العمل الأدبي بما تلحُ عليهِ من مقصدية وحدس في الإنتاج ،وقد ظهرت هذهِ المدرسة رداً على المدرسة الوضعية ، و من أبرز ممثليها الفيلسوف الألماني أدموند هوسرل ، وترفض الظاهراتية العلوم الطبيعية ؛ لأنها تُسلم بوجود حقيقة موضوعية مُستقلة عن الوعي الفردي ، فهي تهتمُ بالذات الإنسانية وبالوعي الإنساني بعده الطريق المؤدي إلى فهمِ الحقيقة الاجتماعية ، وخاصة ما يتصل بالطريقة التي يُفكر بها المرء في الخبرةِ التي يعايشها ، وبتعبيرٍ أدق كيف يشعر المرء بوعيهِ ، وبذا فهي نظرية فكرية تستهدف توليد المعرفة المُتصلة بالطريقة التي يعي الناس بها الأمور . ينظر معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة ، د. سعيد علوش ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت، ط1 ، 1985م ، ص 144. وينظر البحوث الكيفية في العلوم الإجتماعية ، شارلين هس – بيبر ، باتريشا ليفي ، ترجمة هناء الجوهري ، ط1 ، 2011م ، ص 69 _ 70

(3) نظرية التلقي إشكالات وتطبيقات ، مجموعة مؤلفين ، مصدر سابق ، ص 23 _ 24

(4) المصدر نفسه ، ص 24

(5) نظرية التلقي في ضوء النقد الأدبي ، دراسة موجزة ، مصدر سابق ، ص 44

(6) ينظر مقدمة في نظرية الأدب ، تيري ايجلتون ، ترجمة : أحمد حسان ، سلسلة شهرية تصدرها الهيئة العامة لقصور الثقافة ، القاهرة ، (د.ط) ، 1991 ، ص 95

الأعمال الابداعية والأدبية من دونِ الاهتمام بجانبِ المتلقي ، فإنّ هذه النظرية أبرزت دوره الحتمي ومشاركتهُ الفعالة في إنتاجِ النصوص وبيان معانيها الممكنة [1].

وقد استطاعت نظرية التلقي لاحقاً أن تفتح آفاقاً جديدة في ميدان الدراسات النقدية التي امتدت إلى ميادين أُخر بما فيها (نقد النصوص الدينية) بحيث وقفت هذهِ النظرية ضد تزمت المناهج النقدية وصرامتها ، من خلال مناداتها بنسبية الفهم البشري ، وقدرة النصوص الأدبية والدينية على الانفتاح ، ومن خلال إمكانية فهم الماضي انطلاقاً من الحاضر .

وقد استثمرت هذهِ النظرية في قراءةِ النصوص الدينية كالقرآن الكريم ، فكما أسلفنا سابقاً أنّ لُكلِ نصّ أدبيّ مُتلقياً يتلقى هذا العمل الأدبي متأثراً بهِ ومحاولاً نقل الاثر لغيرهِ ، كذا يوجد في داخل النص القرآني مُتكلم هو (الله سبحانهُ وتعالى) ، وخطاب هو (القرآن الكريم)، ومُتلقٍ يختلف من شخصٍ لآخر بحسبِ فهمهُ وثقافتهُ وإدراكهُ وانتمائه ومذهبه. والمُتلقي هُنا ينبغي أن يدرك انهُ أمام نص مُغاير لأي نص آخر، وذلك لأنّهُ نص يحمل سمة القداسة قبل كل شيء ولا يطاوع كل ذات قارئة ما لم تراعِ هذه الذات بعض الأعراف والقيود اللازمة والمتوارثة ! [2] . و هو ما يدعو إلى القول: إن فاعلية التلقي في النص القرآني تكمنُ في تحويل الانفعال الذاتي بالنصِ إلى معيارٍ يؤسّس رصد السمات اللغوية والجمالية للنص القرآني، مع ترك المُتلقي في مواجهةٍ مفتوحة مع النص يدرك من خلالِها ضرورة فهم قواعد النص المعجز فهماً كاملاً ، ثم محاولة الاعتماد على هذا الفهم في تربية العقل المُتلقي انطلاقاً من رؤيةٍ نقدية مفادها : إنّ النظم القرآني نظم معجز ، و

---

[1] تأويل النص الأدبي ، نظريات ومناقشة ، الجيلالي اليابس ، ضمن كتاب من قضايا التلقي والتأويل مؤلف جماعي ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط ، جامعة محمد الخامس ، سلسلة ندوات ومناظرات رقم (36) ، مطبعة النجاح الجديدة ، الدار البيضاء ، ط1 ، 1994 ، ص40

[2] ينظر التلقي في القرآن الكريم _السور المكية_هدى عبد العزيز علي ، مصدر سابق، ص 154

خارج عن جميعِ وجوه النظم المعتادة [1] . لذا فلا يمكن لأحدٍ أن ينكر تأثير النص القرآني في المتلقي ، فالنص هو المتسلط على المتلقي ، وهو الذي يحركهُ ، وذلك من خلالِ الاثر الذي يتركهُ في نفوسِ المتلقين أثناء قراءته وهو أثر سيكون - بلاشك - مختلفاً عن الأثرِ الناجم عن قراءة نصوص أخرى كالنصوص الأدبية مثلاً [2].

وهنا يمكن ان نضع حدوداً واضحة بين تلقي النص القرآني وتلقي النص الأدبي ، أي إن للنص القرآني ميزات يمكن عن طريقها التمييز بينه وبين سائر النصوص الأُخر ولا سيّما الأدبية منها ، وكالآتي :

1. إنّ النص القرآني لهُ السلطة الحقيقية على المُتلقي ؛ لأنّه نص إعجازي وفيهِ أساليب مُعبرة ومؤثرة وإنهُ صادرٌ من منشئ مغاير يجبُ على المُتلقي طاعتهُ واتباعهُ .
2. وهذا لا يجيز لقارئ النص القرآني أو لمتلقيهِ أن يعزل النص القرآني عن قصدِ صاحبه كما هو الحال في النصوصِ الأدبية التي قتلت نظريات القراءة الحديثة مؤلفي هذه النصوص حتى لو لم تجر القراءة على الضدِ مما قصده مؤلفو النصوص أنفسهم [3].
3. ويهدف تلقي النص الأدبي وقراءته إلى تشخيص مواطن ثراء النص الأدبي واستكشاف خصوبتهِ ، ممّا يتطلّب تعمقاً للتدليل على تلك الخصوبة حتى ولو تم الأمر من خلال استنطاق النص بقراءاتٍ متعارضة أو مختلفة ، وانطلاقاً من مبدأ وجود امكانيات غير مُتناهية للفهم والتأويل ، ولا جدال في أنّ مثل هذه القراءات قد لا تنسجم و طبيعة النص القرآني الحامل لرسالةٍ يُراد التعرف عليها من خلالِ معرفة ما يتضمنه النص القرآني كحقيقة موضوعية غير منفصلة عن قصدِ صاحبهِ [4].

---

[1] ينظر التلقي في القرآن الكريم _السور المكية_ مصدر سابق ، ص 154 _ 155

[2] ينظر مستويات التلقي للخطاب القرآني عند المفسرين ، إيمان طالب ، عبد زيد الموسوي ،(رسالة ماجستير) ، كلية الفقه ، جامعة الكوفة ، 2011 م ، ص 22

[3] ينظر المصدر نفسه ، ص 25 _ 26

[4] ينظر بين قراءة النص الديني والنص الأدبي ، يحيى محمد ، موقع فهم الدين Fahmaldin .net

وأخيراً ، فإن ما نقصدهُ بالتلقي مرتبط بالقراءةِ الخاصة للنص القرآني ، تلك القراءة المعتمدة على التركيب المتجدد للوحدات المعنوية التي يزخر بها النص القرآني ممثلاً بسورةِ الفاتحة مع وصل هذهِ الوحدات بغيرها من المعاني بغية محاولة تحديد المواقع و الشخصيات ، والحوارات ، والإشارات ، والرموز التي احتوتها سورة الفاتحة ، وكما تصدى لذلك مجموعة من الدارسين المحدثين الذين ظلّ القرآن الكريم عندهم مادة للبحث المختلف والتفكّر الرصّين .

النص القرآني :

قبل الحديث عن النصّ القرآني لابد أن نُبين المقصود بالنصّ .

فقد جاء في لسانِ العرب ((نصاً الناصية ، ونصاه نصواً : أي قبض على ناصيتهِ ، وقيل: مدَّ بها ، وقال الفراء في قولهِ عزوجل : ((لَنَسْفَعَنْ بالنَّاصِيَةِ))[1] ناصيته وقدم رأسه أي لنهصرنها))[2].

وجاء في تاج العروس في مادة (نصص) : ((نص الحديث ينصه نصاً ، وكذا نص إليه إذا رفعه ... ونص ناقته ينصها نصاً إذا استخرج أقصى ما عندها من السير ... ونص العروس ينصها نصاً : أقعدها على المنصةِ بالكسرِ، لترى وهي ما ترفع عليه ، كسريرها وكرسيها ، وقد نصها فانتصت هي ... والمنصة : بالفتح الحجلة على المنصةِ ، وهي الثياب المرفعة ، والفرش الموطأة . ونص المتاع : ينصه نصاً ؛ إذا جعل بعضهُ على بعض ... وقال ابن الاعرابي: النصُّ الاسناد إلى الرئيس الأكبر . والنص : التوقيف . والنص : التعيين على شيءٍ ما))[3] .

هذا يعني أن للنص دلالات كثيرة منها التوقيف والتعيين ، وكل ما ورد في ذلك يدخل تحت باب المجاز ، أما المعنى الأصلي للنص هو الرفع والظهور .

أما في الاصطلاح فالنص هو ((مجموعة من الأحداثِ الكلامية ، التي تتكون من مُرسلٍ للفعل اللغوي ومتلقٍ له ، وقناة اتصال بينهما ،وهدف يتغير بمضمونِ الرسالة ، وموقف اتصال اجتماعي يتحقق فيه التفاعل))[4] .

---

[1] سورة العلق : 15

[2] لسان العرب ، مصدر سابق ، مادة (نصص) ، ج14 ، ص 169 _ 170

[3] تاج العروس في جواهر القاموس ، محب الدين أبو فيض السيد محمد مرتضى الواسطي الزبيدي (ت 1205 هـ) ، تحقيق علي شبري ، دار الفكر ، بيروت ، لبنان ، 2005 م ، ص 368_ 369

[4] علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات ، د. سعيد حسن بحيري ، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت ، الشركة المصرية العلمية للنشر ، مصر ، ط1 ، 1997 م ص 110

وفي تعريف آخر هو : ((وحدة كلامية مكوّنة من جملتين فأكثر ، تحقيقاً وتقديراً منطوقة ، أو مكتوبة لها بداية ، ونهاية تتحدد بها ، وتتداخل مع منتجها ولغتها في علاقةٍ عضوية ثابتة ، وهي تتجه إلى مخاطبٍ معين أو مفترض ، ويمكن أن تصاحب تلك الوحدة الكلامية بعض الإشارات السيميائية غير اللغوية التي قد تؤثر فيها)) [1].

أو هو: ((سلسلة من العلامات المنتظمة في نسقٍ من العلاقاتِ تنتجُ معنى كليّاً يحملُ رسالة ودراسة تسلسل هذه العلامات وتناسقها يفضي بنا عادة إلى تحليلِ النص)) [2] .

أما النص القرآني : فهو كتاب الله الاعظم الذي يضم بين دفتيه أرقى المضامين الفكرية وأجل المنظومات التنظيمية لضبطِ حياة الناس وحقوقهم ، فهو نظام لغوي خاص بمعنى أنه يختار من جملةِ ألفاظ العرب ، ومن جملةِ الطرائق النحوية الممكنة في ائتلافِها وتعليق بعضها ببعض ما يعبر عن المقاصد القرآنية بحسبِ مقتضيات الأحوال [3] ، لذلك جاء القرآن الكريم خطاباً للعقل والقلب مخالفاً لما يعرفه العرب من أساليب المنظوم والمنثور، ويمكن القول : إنّ ميدان الفصاحة والبلاغة هو الوجه الأعظم من وجوهِ إعجازه[4] ، وهذا ما أشار إليهِ الخطابي (ت388هـ) إذ قال: ((قلت في إعجازِ القرآن وجهاً آخر ذهب عنه الناس فلا يكاد يعرفه إلا الشاذّ من آحادهم ، وذلك هو صنيعه بالقلوبِ ، وتأثيره في النفوسِ ، فإنّك لا تسمع غير القرآن منظوماً ولا منثوراً ، إذا قرع السمع خلص له القلب من اللذةِ والحلاوة في حالٍ ، ومن الروعةِ والمهابة في أخرى ما يخلص منه إليه، تستبشر به النفوس وتنشرح له الصدور ، حتى إذا أخذت حظها منهُ

---

(1) الرصف وعلم لغة النص ، زينب عادل كعيد خلف ، مجلة جامعة الانبار للغات والآداب ، العدد 7 ، 2012 م ، ص 106

(2) الخطاب القرآني دراسة في العلاقة بين النص والسياق ، د. خلود العموش ، جدل للكتاب العالمي ، عمّان ، الأردن ،عالم الكتب الحديثة ، إربد ، الأردن ، ط1 ، 2008 م ، ص 19

(3) ينظر مباحث الدلالة القرآنية / دراسة في كتب اعجاز القرآن وعلومه ومعانيه ، محمد عبد الرسول سلمان ، (اطروحة دكتوراه) ، 2008 م ، ص 58

(4) ينظر مباحث في البلاغة وإعجاز القرآن الكريم ، د. محمد رفعت أحمد زنجير ، عبد الله أحمد الموسى ، ط1 ، 2007 م ، ص 14

عادت مرتاعة قد عراها من الوجيب والقلق ، وغشاها الخوف والفرق ، وتقشعر منه الجلود وترتعد له القلوب ، يحول بين النفس وبين مضمراتها وعقائدها الراسخة فيها)) [1] لذلك لم يحظ كتاب في العالمِ أجمع كما حُظي بهِ القرآن الكريم من اهتمامٍ ودراسة ، فقد ملأ على القدماءِ والمحدثين مشاعرهم واستأثر بعنايتهم ، وأخذ بقلوبهم ،وألبابهم وأعاد صياغة العقل والوجدان فضلاً عن امتلاكهِ رؤية شديدة الثراء للوجود ، و تصويراً مميزاً لكينونة الإنسان في الزمن ، ومعرفة عميقة بالكونِ والحياة[2].

وقد صار النص القرآني أكثر النصوص في التاريخ استجابةً للقراءة والتأويل المنتج للاختلاف بين الفرق والمذاهب[3] ؛لأن له سلطة مهيمنة على القارئ ، فهو بعيدٌ عن قواعدِ الأنواع الأدبية كلها[4] ، فلا هو شعرٌ ولا هو نثرٌ وانما هو قرآن ؛لأنّه لا يدرك معناه النهائي ، وهو ((بوصفهِ مطلقاً يتجلى في كلِ زمان ومكان ، متحرك الدلالة مفتوح بلا نهاية)) [5].

ومن سمات هذا النص تميزهُ ببلاغةٍ عالية و دقة مُتناهية في التعبيرِ والدليل على ذلِك أنهُ تحدى الجن والأنس على أن يأتوا بمثلهِ[6] ، قال تعالى: ((أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ))[7] . وهو ما جعله

---

(1) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ، للرماني ، والخطابي ، وعبد القاهر الجرجاني ، تحقيق : محمد خلف الله أحمد ، والدكتور محمد زغلول سلام ، دار المعارف – مصر ، ط3 ، 1994 ، ص 70

(2) ينظر النص القرآني من الجملة إلى العالم ، د. وليد منير ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، مكتبة القاهرة ، (د.ط) ، 1997م ، ص179 _ 180

(3) ينظر سلطة النص قراءات في توظيف النص الديني ، د. عبد الهادي عبد الرحمن، سيما للنشر، مؤسسة الانتشار العربي ، ط1، 1998 م ، ص 71

(4) ينظر تأويل النص القرآني سلطة القارئ أم سلطة النص ، د. حمزة فاضل يوسف ، جامعة القادسية ، العددان (1_2) ، مجلد 7 ، 2008 م ، ص 65

(5) النص القرآني وآفاق الكتابة ، أدونيس ، دار الكتب العربي ، القاهرة ، ط1 ، 1993 ، ص 28 _ 30

(6) ينظر إعجاز القرآن ، الباقلاني (ت 403 هـ) ، تحقيق : السيد أحمد صقر ، دار المعارف ، القاهرة ط3 (د.ت) ، ص 70

(7) سورة يونس : 38

مُثار إعجاب المؤيدين والمعارضين لهُ ، إذ يقول عنهُ ألد أعداء الرسول الأكرم (صل الله عليه واله وسلم) : ((والله لقد سمعت من محمدٍ كلاماً ، ما هو من كلامِ الإنس ولا من كلامِ الجن ، وإن له لحلاوةً وإنَّ عليهِ لَطلاوَةً ، وإنَّ أعلاه لَمُثمِر، وإنَّ أسفله لمغْدِق))[1]. وهذا يعني أن في القرآن الكريم طاقات تعبيرية هائلة ذات تأثير بالغ الشأن في نفسِ الإنسان ، وهذه الخاصية هي التي جعلت العرب يهتزون لسماعهِ ، وهم أرباب القول ، وأصحاب التعبير، ومنهم الخطباء ، والشعراء ،وعند سماعهم لهُ سرعان ما انبهروا بأسلوبهِ ونظمهِ ، وبأدلتهِ النقلية والشرعية[2]. ويتميز النص القرآني بإيقاعٍ موسيقي ناشئ من تخيرِ الألفاظ العذبة ونظمها في نسقٍ خاص يبلغ في الفصاحةِ أرقى درجاتها[3] . كما يتميز عن سائرِ النصوص في شكلهِ ومضمونهِ بميزاتٍ جمالية مُعجزة متمثلة في قوةِ البيان وسحره ، وبالانسجامِ اللفظي والتماسك النصي مما يجعل النفوس تهتز لسماعهِ ، وتندهش لتركيبهِ[4] .

ولا شك أنّ نصاً ينبني على هذهِ الشاكلة سيكون معرضاً لتعدد القراءات والتأويلات التي تخوض في مراميهِ ومقاصده القريبة والبعيدة ، وهذا مرتكز رئيس من مرتكزات نظرية التلقي التي اشترط روادها الأوائل اشتمال النص المقروء على ما يشدّ القارئ ويجذبهُ شرطاً لاكتمال العلاقة بين النص وقارئه [5] .

---

[1] البلاغة تطور وتاريخ ، د. شوقي ضيف ، دار المعارف ، القاهرة ، ط9 ، (د.ت) ص 9 . وينظر تفسير التحرير والتنوير ، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ، الدار التونسية للنشر ، تونس ، (د.ط) ، 1984 م ، ج1 ، ص 107

[2] ينظر مستويات التلقي وأنماطه في القرآن الكريم ، ضحى عبد الستار جبار العيسى ، (رسالة ماجستير) ، كلية التربية ، جامعة البصرة ، 2005 م ، ص 107

[3] ينظر المصدر نفسه ، ص 108

[4] ينظر جماليات الخطاب في النص القرآني ، قراءات تحليلية في مظاهر الرؤية وآليات التكوين ، لطفي فكري محمد الجودي ، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع ، ط1 ، 2014 م ، ص 44

[5] ينظر المصدر نفسه 44 . وينظر التقابلية منهجاً لانسجام خطاب التأويل التقابلي ، (تلقي سورة الكهف تمثلا) ، د. ميلود عرنيبة ، ط1 2019 ، ص 10

المحدث :

لكي نعرفُ ما نرمي إليهِ من قولِنا (دراسات المحدثين) فيحسنُ بنا أن نبحث في معنى لفظة (مُحدث) المُرتبطة دلالتها في المعاجم العربية بكلمةٍ مُفارقة لها هي الـ (قديم) . يقول ابن فارس في مُعجمِ مقاييس اللغة: (((قَدُم) القاف والدال والميم أصل يدلُ على سبق ... ثُم يفرغُ منهُ ما يقاربهُ ، يقولون القدم خلاف الحدوث ، ويقال شيءٌ قديم إذا كان زمانهُ سالفاً وأصلهُ ، قولهم : مضى فلان قدما لم ينثنِ))[1] .

أما المحدث فقد جاء في لسانِ العرب : ((الحَدِيثُ نقيضُ القديم ، والحُدُوث نقيضُ القدمة حَدَثَ الشيءُ يَحدُثُ حُدُوثاً ، وَحداثةً ، وأَحْدَثه هو ، فهو مُحْدَثٌ وحَديث ، وكذلك اسْتحدثهُ... والحُدُوثُ كونُ شيء لم يكن ، وأحْدَثَه الله فَحَدثَ ، وحَدَثَ أمرٌ أي وقع))[2] .

أما الشيء أو الأمر المُحدث فهو المُبتدع على غيرِ مثال سابق ، واللفظ يعم الأشياء المحمودة والمذمومة على حدٍّ سواء ، ولذلك قال أهل اللغة ومنهم صاحب اللسان ((بدع الشيء يبدعهُ بدعاً وابتدعهُ: أنشأهُ وبدأهُ ... والبِدعُ : الشيء الذي يكون أولاً ... والبديع : المبتدِع والمبتدَع (بالكسر والفتح)))[3] أي بصيغتي اسم الفاعل واسم المفعول .

وقد ذهب ابن حجر العسقلاني في شرحهِ لحديثِ الرسول الاكرم (صل الله عليه واله وسلم) : (وشرّ الأمور محدثاتها) ، إلى أن المقصود بذلك هو ((كل شيء أحدث على غيرِ مثال يسمى بدعة سواء كان محموداً أو مذموماً))[4].

---

(1) معجم مقاييس اللغة ، أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا : تحقيق عبد السلام محمد هارون ، دار الفكر العربي ، (د.ط) ، (د.ت) ، مادة (قدم) ج13 ، ص 395

(2) لسان العرب ، ، مادة (حدث)، ج3 ، ص 75

(3) المصدر نفسه ، مادة بدع ، ص 341_ 343

(4) فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، الإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت 852 هـ) تحقيق: مُحيي الدين الخطيب ، دار المعرفة ، بيروت ، لبنان ، (د.ط) ، (د.ت) ،ج 13، ص 253

ويضيف العسقلاني أن هناك إجماعاً بين عُلماء العربية والمُفسرين على أن المقصود بـ (((المحدثات) بفتحِ الدال جمع محدثة والمراد بها ما أحدث ، وليس له أصل في الشرعِ ويسمى في عرفِ الشرع (بدعة) وما كان له أصل يدل عليه الشرع فليس ببدعةٍ))[1] .

وقد انتقلت لفظة (المُحدث) من ميدانِها الفقهي أو الشرعي – تاليا – إلى المجالِ الأدبي والنقدي فصار الإحداث وصفاً للون من الشعر المولّد الذي التصق بمجموعةٍ من الشعراء الذين خرجوا على السننِ المُعتادة في قولِ الشعر وقد ((سمّوا بذلك لحدوثِهم وقرب زمانهم ، وهو مجاز))[2] .

وعلى الرغم من أن مُصطلحات (مُحدث) و (إحداث) و (محدثون) هي مُصطلحات تُحيل - وكما يبدو ممّا مرَّ- على الحقلِ الديني فإنّ هذهِ المُصطلحات تكتسبُ اليوم إمكانية ارتباطها بالحياةِ وبالحداثةِ بما تُمثل من منهجٍ في رؤيةِ الحياة ، والكون ، ولا تنحصر في حقلٍ من دون سواهُ ، بل تدعو إلى التغيير المُستمر في كُلِ شيء[3] فهي - أي الحداثة – ((وعي الزمن بوصفهِ حركة تغيير)) [4] ، ورؤية تسعى لتحرير العقل للكشفِ عن الوجودِ و الانفتاح على العالمِ ومعارفه وثقافته والتمتع بالحريةِ الاجتماعية التي قد لا تتيحها أغلب الأنظمة التي سبقت زمن النزوع الحداثي الذي شهدته أوربا قبل أربعة قرون .

والحداثة مذهبٌ يعتمدُ على العقلِ للوصولِ إلى المعرفةِ والانقلاب على الماضي بالدعوةِ إلى التجديد ومُحاربة كلُ ما هو موروث وتحرير الإنسان من قيودِ الانغلاق على الذاتِ

---

(1) فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، ج13 ، ص 395

(2) تاج العروس من جواهر القاموس ، السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي ، تحقيق : عبد الستار احمد فرج ، مطبعة حكومة الكويت ، التراث العربي سلسلة تصدرها وزارة الإعلام في الكويت ، 1971 م ، (د.ط) ، ج 9 ، ص 328

(3) ينظر تقويم نظريه الحداثة ، عدنان علي رضا النحوي ، دار النحوي للنشر والتوزيع ، السعودية ، ط1 ، 1992 م ، ص 133

(4) المصدر نفسه ، ص 38

واعمال العقل والفكر من دون تقليد أو توجيه من طرفِ الغير[1] ، وبذلك فهي انفتاح كل الفضاءات الفردية والاجتماعية على ما هو جديد وعلى ما يتحقق من خلالِ التقدم و الازدهار عن طريقِ العلم الحديث والتكنلوجيا التي ينبغي تسخيرها لخدمةِ الانسان و سعادته [2].

وبما أن تفسير النص الديني وتأويله معني على الدوام بروحِ العصر وبتطلعاتِ الانسان واستجلاء الحديث في ضوء قديم من أجلِ كشف المغزى الإنساني والوجودي ؛ فإن مناداة القارئ هي شعيرة هذا التفسير أو التأويل التي ستبقى ما بقي من يقرأ النص الديني[3].

وبناءً على ما سبق فإنّ هذا النص الموصوف بالقرآني صار قابلاً لأصناف من التلقي مُختلفة ولدراسات عدة مُمّجدة أو ليست مُمجدة ، مثلما خضع لتأويلاتٍ وتفسيرات وقفت خلفها دوافع مُتنوعة وخلفيات عقدية وفكرية متعددة منها ما قامت على مرجعية لها أصول تفسيرية وتأويلية ثابتة . ومنها المحدثة التي قامت على عدم التقيد بهذهِ الأصول سعياً لزعزعتها وضربها أو رغبة في المجيء بفتحٍ جديد في قراءةِ النص القرآني الذي سيظلّ نصاً إشكالياً قادراً إلى ما شاء الله أن يكون محفزاً للتلقي ومؤثراً بمتلقيهِ سلباً أو إيجاباً .

---

[1] ينظر الحداثة في العالم العربي المعاصر (محمد سبيلا انموذجاً) ، فوزية تومي ، (رسالة ماجستير) ، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، قسم العلوم الاجتماعية ، 2017 م ، ص 15

[2] ينظر الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة ونموذج هابرماس ، محمد نور الدين أفاية ، افريقيا الشرق ، المغرب ط2 ، 1998 ، ص 110

[3] ينظر نظرية التأويل ، د. مصطفى ناصف ، النادي الثقافي بجدة ، السعودية ، ط1 ، 2000م ، ص 28

الفصل الأول

الفصل الأول : محمد أركون والقراءة اللسانية لسورة الفاتحة

أولاً : محمد أركون السيرة ، والمنجز الفكري

ثانياً : المرجعيات الموضوعية والفكرية ، والمفاهيم العامة عند محمد أركون

ثالثاً : قراءة سورة الفاتحة عند محمد أركون في ضوء اللسانيات الحديثة

أولاً : محمد أركون ، السيرة والمنجز الفكري

محمد أركون باحث ومؤرخ ومفكر إسلامي جزائري ، ولد عام 1928م بمنطقة القبائل الكبرى في بلدة (تاوريرت)[1] لعائلةٍ ذات أصول بربرية ، وقد ترعرع مع تسعة من الأخوة والأخوات وسط هذهِ العائلة المتواضعة والمعتزة بانتمائها الديني على بساطتها[2] .

وفي سن السابعة بدأ أركون بتعلم اللغة الفرنسية في المدرسةِ الابتدائية ، ومنذ السنين الأولى أخذ يعيش الصدمة المريرة لتشربهِ ثقافة أخرى غير ثقافته الأصلية[3].

ويروي أركون عن طفولتهِ أنهُ غادر مع أبيهِ إلى منطقة تُسمى (عين العرب) وهي قرية تقع بالقربِ من مدينة (وهران) ليتقن مهنةِ الأب في التجارة وفي الوقتِ نفسهُ ليواصل تعليمهُ الثانوي ، وكان يذهب مع خاله وأبيه إلى المجالسِ الدينية التي تقع في القرية وذلك لكون خالهُ مُنتمياً إلى إحدى الفرق الصوفية ومدركاً لقيمة التعليم ، لذا حرص على أن يضمن لابن اخته تعليماً جيداً ، ومن هنا بدأ هذا الصبي الفطن ينتبهُ إلى قيمة تأثير هذا اللون من التدين في الناسِ[4].

وعندما بلغ سن الثالث عشرة أعاقت الظروف الاقتصادية عائلته من إرسالِ ابنها البكر إلى الدراسةِ الثانوية وذلك ما بين الأعوام 1941 - 1945م ، وهذه المرحلة التي يصفُ أركون

---

(1) ينظر الأنسنة والإسلام مدخل تاريخي نقدي ، محمد أركون ، ترجمة وتقديم ، د. محمد عزب ، دار الطليعة ، بيروت ، ط1 ، 2019 م ، ص 8 .وينظر الدين والنص والحقيقة قراءة تحليلية في فكر محمد أركون ، د . مصطفى الحسن الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت ، ط1 ، 2012م ، ص 49. وينظر الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون ، كيحل مصطفى ، منشورات الاختلاف ،الجزائر، دار الامان ، الرباط ، ط1 ، 2011م ، ص 23

(2) ينظر الخطاب القرآني والمناهج الحديثة في تحليله - دراسة تحليلية - أ. صليحة بن عاشور ، اشغال الملتقى الدولي الثالث في تحليل الخطاب ، جامعة قاصدي مرباح ، ورقلة ، الجزائر ، ص 226

(3) ينظر الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون ، ص 23 _ 24

(4) ينظر الخطاب القرآني والمناهج الحديثة في تحليله - دراسة نقدية - (د. ت) ، ص226 _ 227

ما بعدها بأنّها مرحلة اكتشاف الثقافة اللاتينية والأدب ، والتعرف على آباءِ الكنيسة إلى جانبِ التعرف على القيمِ المسيحية لا سيّما تلك المتعلقة بحبِ الآخر .

وكان أركون من الطلبة المسلمين الذين درسوا في مدرسة فرنسية ، لذلك وجد نفسهُ في موقفٍ لا يحسد عليه ، فهو كبقية المُثقفين المسلمين في أوربا غير مرغوب بهِ بوصفهِ مُسلماً مُثقفاً ، فضلاً عن كونهِ منبوذاً في بلادهِ - فيما بعد - بوصفهِ مُمثل الغرب ومُمثل الثقافية الأوربية واطروحاتها ومناهجها المُتحررة [1].

وفي بداية الخمسينيات دخل أركون الجامعة في كلية الآداب بالجزائر العاصمة ، وفي تلك المدة ظهر نشاطهُ ، واستطاع أن يطوي مرحلة البكلوريوس بتفوقٍ ليحضّر للمراحل الدراسية العليا[2] ، وفي سنة 1952م حصل على شهادة الليسانس في اللغةِ والأدب العربي وكان أول اتصال لهُ بالفكرِ العربي الحديث عندما حصل على دبلوم الدراسات العليا حول الجانب الإصلاحي في أعمال طه حسين ، كما اشتغل في تلك الحقبة مُدرساً في ثانوية الحرش بالجزائر[3] ، وفي عام 1954م دخل أركون جامعة السوربون المُهتمة بالأديان والعلوم الانسانية التي شهدت ساحتها ظهور مختلف المذاهب المُتصارعة من مذاهبٍ تاريخية وبنيوية ووجودية ، وقد حصل منها على شهادة التبريز (شهادة يجتازها الحاصلون على الماجستير لنيل الدكتوراه) في اللغةِ العربية والأدب العربي سنة 1955 م ثم سجل بحثاً ميدانياً مع المستشرق الفرنسي (جاك بيرك) لدراسة الممارسة الدينية في منطقة القبائل الجزائرية وذلك في سنة 1957م غير أنّ اندلاع

---

(1) ينظر الخطاب القرآني والمناهج الحديثة في تحليله ، مصدر سابق ، ص ، 228_ 229

(2) ينظر القراءة الأركونية للقرآن دراسة نقدية ، أحمد فاضل السعدي ، مكتبة مؤمن قريش ، بيروت ، ط1 ، 2012 م ، ص 26 _27

(3) ينظر القراءات الحديثة للقرآن الكريم كتاب " القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني (لمحمد أركون نموذجاً) ، ويسام حفظ الله ، عائدة خموج ،(رسالة ماجستير) ، كلية الآداب واللغات ، قسم اللغة والأدب العربي ، جامعة تبسة ، الجزائر ، 2016 _ 2017 م ، ص 10 . وينظر الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون ، مصدر سابق ، ص 24 . وينظر العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب (الجهود الفلسفية عند محمد أركون) ، رولان هاليير ، ترجمة جمال شحيد ، الأهالي للنشر والتوزيع ، سورية ، ط1 ، 2001 م ، ص 251

الثورة والعمليات العسكرية بمنطقة (جرجرة) نسفت هذا المشروع ، بعد ذلك عمل مدرساً في ثانوية (ستراسبورغ) ، كما كان يقدم دروساً في كلية الآدب في المدينة ذاتها ؛ وذلك ما بين 1956- 1959م ، فيما عمل بعد ذلك استاذاً مُساعداً في جامعة السوربون ما بين 1960- 1969م ، وهو الوقت نفسه الذي حضّر فيه دكتوراه الدولة ، وقد انتقل بعدها للعمل استاذاً في الجامعة الكاثوليكية بـ (لوفان لانوف) بين عامي 1978 - 1979 م .

وكان لشخصية أركون العلمية وعقليتهُ الموسوعية أثر بالغ في جعلهِ مؤهلاَ لإلقاء المحاضرات وحضور الندوات العلمية حول الفكر الإسلامي في الجامعاتِ العالمية والعربية المختلفة[1] ، ومن هنا فقد برز اسم هذا المُفكِر في الساحةِ الفكرية العربية المعاصرة بوصفهِ أحد أصحاب المشاريع الفكرية والعقلية ذات الهاجس النقدي الداعي إلى مراجعة التراث الإسلامي وما يتعلق بهِ من أفكارٍ وتأويلات وآراء[2].

توفي محمد أركون سنة 2010م عن عمر ناهز الاثنين والثمانين عاماً في فرنسا بعد معاناة مع المرض ودُفن في المغرب[3].

وعرف عن محمد أركون أنهُ مفكر غزير الإنتاج ، دائم البحث والتنقيب في التراث الإسلامي وإشكاليّاته العديدة ، وقد كتب خلال رحلته العلمية الطويلة جلّ مؤلفاته باللغة

---

(1) ينظر القراءات الحديثة للقرآن الكريم كتاب (القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني (محمد أركون نموذجاً) ، مصدر سابق ، ص 11 _ 12 . وينظر الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون ، مصدر سابق ، ص 26 . وينظر أركون ونقد الفكر الإسلامي ، د. عبد السلام محمد البكاري ، الصديق محمد بوعلام ، منشورات ضفاف ، بيروت ، دار الامام ، الرباط ، ط1 ، 2016 م ، ص 11

(2) ينظر نماذج من أشكال الخطاب حول الحداثة في السياق العربي الاسلامي ، د. جمال الدين عبد الغد ، النمسا ، العدد الأول ، 2003 م ، ص 40

(3) ينظر محمد اركون - دراسة النظريات ونقدها - مجموعة مؤلفين ، العراق ، النجف ، ط1 ، 2019 م ، ص 14 . و ينظر النص الديني والمناهج الغربية في الفكر العربي المعاصر (محمد اركون نموذجاً) ، حاجي رشيد ، (رسالة ماجستير) ، كلية العلوم الاجتماعية ، جامعة وهران ، الجزائر ، 2013 م ، ص 22

الفرنسية ، وترجم بعضاً منها إلى اللغةِ العربية ، وكان هدفهُ من خلالِ ذلك نقد العقل العربي الإسلامي ، والوقوف على التناقضات والنواقص الكثيرة التي شابتهُ .

ومن اشهر الكتب التي كتبها أركون بالفرنسية وَتُرجمت لاحقاً إلى اللغة العربية :

1. الفكر العربي ، محمد أركون ، ترجمة وتقديم عادل العوا ، منشورات عويدات ، بيروت ، 1985 م
2. تأريخية الفكر العربي الإسلامي ، ترجمة هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، 1986م
3. الإسلام آصال وممارسة ، ترجمة خليل أحمد خليل ، 1986م
4. الإسلام الأخلاق والسياسة ، ترجمة هاشم صالح ، مركز الانماء القومي ، بيروت ، باريس ، 1986
5. من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت 1991 م
6. قراءات في القرآن ، ترجمة : هاشم صالح ، تونس ، 1991 م
7. من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ؛ أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ، ترجمة وتعليق هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، 1995 م
8. العلمنة والدين ، الإسلام ، المسيحية ، الغرب ، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، 1996 م
9. الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ترجمة هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي ، بيروت المركز العربي ، الدار البيضاء ، 1996 م
10. نافذة على الإسلام ، ترجمة صياح الجهيم ، دار عطية ، بيروت ، 1997 م
11. نزعة الأنسنة في الفكر العربي ، جيل مسكويه والتوحيدي ، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، 1997 م

12. قضايا في نقد العقل الديني ، كيف نفهم الإسلام اليوم ؟ ، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، 1998م
13. الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، ترجمة وتعليق هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت 1998م
14. الفكر الأصولي وإستحالة التأصيل ، نحو تأريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، 1999م
15. معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية ، ترجمة وتعليق هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، 2001 م
16. الإسلام ، أوروبا، الغرب ، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة ، ترجمة وإسهام هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ،2001 م
17. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ترجمة وتعليق هاشم صالح دار الطليعة ، بيروت ، 2001 م ، وهو الكتاب الذي تضمن قراءته لسورةِ الفاتحة وتحليلهِ اللساني لها (عينة الدراسة) .
18. الإسلام بين الأمس والغد ، مع غارديه لوي ، ترجمة علي المقلد ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، 2006 م
19. من منهاتن الى بغداد ؛ ما وراء الخير والشر ، ترجمة عقيل الشيخ حسين ، دار الساقي ، 2008 م
20. نحو نقد العقل الإسلامي ، ترجمة وتقديم هاشم صالح ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، 2009م
21. الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر ، ترجمة وتقديم هاشم صالح ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، 2010م
22. الأنسنة والإسلام مدخل تأريخي نقدي ، ترجمة وتقديم د . محمود عزب ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، 2010م

23. نحو تاريخِ مقارن للأديان التوحيدية ، ترجمة وتقديم هاشم صالح ، دار الساقي، بيروت ، لبنان ، 2011م
24. تحرير الوعي الإسلامي ؛ نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة ، ترجمة وتقديم هاشم صالح ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، 2011 م

ومن خلالِ عرض قائمة كتب أركون ومؤلفاته يتبين لنا أنه تركَ عشرات الدراسات وعشرات المقالات التي يدور أغلبها حول التراث والنص القرآني ، وكيفية توظيف آليات المناهج الجديدة ، ونقلها من بيئتها ، وتكييفها من أجلِ فهم القرآن ، وتحليل خطابه بأدواتٍ تمتلك العدة المعرفية الحديثة ، فقد كان مثار عناية الباحثين بأبحاث ومشاريع اكاديمية ، لما يحمل من افكار قابلة للبحث في الدراسة .

ثانياً : المرجعيات الموضوعية والفكرية ، والمفاهيم العامة عند محمد أركون :

أولا : المرجعيات الموضوعية والفكرية :

المرجعية : هي الركيزة المعرفية التي تؤطر خطاباً فكرياً لشخصٍ أو ملّة أو مذهبٍ فكري وهي : المصدر النهائي الذي ترد إليهِ الأمور وتُنسب[1]. ولم تكن مرجعيات أركون واحدة فقد اختلفت وتباينت في الاتجاهاتِ والمواقف ، واختلاف هذهِ المرجعيات أدى إلى إحداثِ تمايز وتغاير في التلقي والتفسير ، ولهذهِ المرجعيات حضور مُكثف وواسع انعكس في نتاجاتهِ وأعماله الفكرية والإفادة من مدى تطبيقها ، ولعل أهم هذهِ المرجعيات هي :

- **المرجعية التراثية** :

يعد التراث نقطة انطلاق مهمة اشتغل عليها أركون في مشروعهِ(نقد العقل الإسلامي)، إذ حاول زحزحة الأسس المعرفية للتراث الإسلامي وتجاوزها ، وذلك بتقديمِ حلول يمكن من خلالِها رفع اللبس عن التراث، واعطاء قراءة علمية على وفقِ رؤية حداثوية معاصرة تستمد عصريتها من مناهجِ العلوم الإنسانية والاجتماعية[2].

وقد حاول أركون أنْ يحدث قطيعة معرفية مع الفكر للوصول إلى تراثٍ حقيقي يخلو من أي عقبات ،عن طريق نزع كل أشكال الاسطرة*والأدلجة عن التراثِ الإسلامي[3]

---

(1) ينظر المرجعية معناها وأهميتها وأقسامها ، سعيد بن ناصر الغامدي ، مجلة جامعة ام القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية ، ع 50 ، ص 380

(2) ينظر إشكالية النص الديني عند محمد أركون ، محمود سيف الدين ،(رسالة ماجستير) ، كلية العلوم الانسانية ، قسم الفلسفة ، جامعة محمد بوضياف ، الجزائر ، 2016 م ، ص 18

(3) ينظر النص الديني والمناهج الغربية المعاصرة في الفكر العربي المعاصر (محمد أركون نموذجا) ، مصدر سابق ، ص 61 _ 62

* الاسطورة : ويقصد بها أركون ((القصص وليس الحكايات الخرافية التي لا علاقة لها بالحقيقة . يرى أن للأسطورة وظيفة لا تُعوض في عملية بناء المخيال الديني . كما يشير إلى أن لهذا المفهوم قيمة توضيحية وتثقيفية وتأسيسية بالنسبة للوعي الجماعي الخاص بجماعة بشرية معينة التي تسجل في حكايات تأسيسية أولى مشروعاً جديداً للعمل التاريخي)) . التراث بين أركون والجابري ، نايلة أبي نادر ، مكتبة مؤمن قريش ، بيروت ، ط1 ، 2008 م ، ص 561

فهو يريد توليد فكر نقدي جديد عن طريق إضاءة التراث من الداخلِ من وجهةِ نظر معرفية قائمة على صناعةِ أجيال تفكر عن طريقِ العقل لا عن طريق التكرار والنقل[1] .

وبذا لا يتعامل أركون مع التراث بكونهِ جوهر ثابت ، كما يفعل السلفيون ، بل يهدف إلى نقدهِ وتحليله ، وفك مفاصله ، لغوياً ومعرفياً ، وإبراز ما هو فاسد وخاطئ في البراهين الفقهية المتوارثة ، التي لا تصنع سوى معنى إكراهي للنصّ ، يتقاطع مع قصدية النصّ ، ومع قصدية المؤلف ، وذلك بتحويلهِ إلى أداة يتم استغلالها لتحقيقِ أهداف دنيوية ، لذا كان أحد أهم أهداف المشروع الأركوني تحقيق القطيعة المعرفية مع الفكر الفقهي الكلاسيكي ، بوصفهِ يتعامل مع التراث الإسلامي بحيادية باردة . مقترحاً الخروج من هذا الواقع عن طريق إيجاد فكر نقدي عربي إسلامي يستعمل المنهجيات العلمية الحديثة ، من أجل خدمة النص الكريم والتراث الإسلامي للتخلص من البعد التقليدي ، والانتقال إلى البعد المعرفي المنفتح على مستجدات الحداثة [2].

وحاول أركون إلغاء الهيبة التقديسية العليا التي تدعيها المرجعيات اللاهوتية ، وفي الوقت نفسه إلغاء عملية عدّ التراث هو المرجعية الفريدة التي سيطرت على الفكر الإسلامي خلال قرون عدة[3] .

لذلك استطاع أركون القيام بعمليةِ غربلة كلية للتراث عن طريق بناء ما اصطلح عليه بـ الإسلاميات التطبيقية)*[4] ، فهو وإن لم يترك لنا تحديداً معيناً لها ، لكنهُ عول عليها في

---

[1] ينظر قضايا في نقد العقل الديني كيف ، نفهم الإسلام اليوم ؟ ، محمد أركون ، ترجمة هاشم صالح دار الطليعة ، بيروت ، ص 298 _ 303

[2] ينظر المنظور التأويلي في أعمال محمد أركون ، محمد الطوالبة ، الآن ناشرون وموزعون ، عمّان – الأردن ، ط1 ، 2016 م ، ص 43

[3] ينظر المصدر نفسه ، الصفحة نفسها

[4] ينظر الإسلاميات التطبيقية في فكر محمد أركون ، شاشو محمد ، (رسالة ماجستير) ، كلية العلوم الاجتماعية ، قسم الفلسفة ، جامعة عبد الحميد بن باديس ، الجزائر ،2012 م ، ص 77 .

*ويقصد أركون بالإسلاميات التطبيقية :الممارسة العلمية الجديدة والمُتعددة الاختصاصات التي تتكئ بدورها على مجموعةٍ من المعارف المرتبطة بحقولٍ معرفية متباينة بغية تحليل الخطاب الديني

محاولةِ نقل العقل المسلم من الحالةِ الدوغمائية * المغلقة إلى مناخِ الحداثة المستوعبة لأكبر قدر ممكن من المناهج التطبيقية كالمناهج الانثربولوجية والنفسية والبنيوية والألسنية القادرة على تحديثِ فهمنا للإسلام ؛ بوصفهِ ديناً وممارسة سلوكية يعتنقها أكثر من مليار إنسان . ومن خلال ما تم ذكرهُ يتضح أن أركون حاول أن يتعامل مع التراث تعاملاً علمياً قائماً على النظرِ إلى هذا التراث نظرة لا تقوم على التنزيه والتقديس، فهو مجرد وقائع وأحداث حدثت في الماضي البعيد ، وعلينا أنْ نعيد قراءتها وتحليلها بما يلائم روح العصر الذي ننتمي إليهِ .

- **المرجعية الاستشراقية :**

إنّ المتتبع لفكرِ أركون وعلاقته بالفكرِ الاستشراقي يجدُ أنّها علاقة بعيدة الغور عميقة الجذور، فقد تلقى تعليمهُ الجامعي من أفواه المستشرقين ، وصارت تربطه معهم علاقة صداقة وتجمعهم الندوات واللقاءات العلمية ، لذا يعد أركون من أكثر المتعاملين مع كتاباتهم[1] ، وبذلك فإنّ هناك تقارباً كبيراً بين رؤى أركون وبعض المستشرقين من دون

وإعادة ترتيبهُ على وفق رؤية تاريخية وانثربولوجية وسيكولوجية تهدف إلى إخراج الظاهرة= =الدينية من حالة الجمود التي أضفاها عليها العقل الديني الدوغمائي ثم إعادة موضعتها داخل التاريخ ومساره ، مما يؤكد كون الاسلاميات التطبيقية مشروعا فكرياً ذا طموح منهجي متعدد الأوجه يقترحهُ أركون بهدف قراءة التراث الإسلامي قراءة علمية فاحصة . ينظر الاسلاميات التطبيقية ومهام العقل الاستطلاعي ، عبد المجيد خليفي ، مجلة الأزمنة الحديثة ، أكتوبر ، ع 3-4 ،2011م ، ص 111

* الدوغمائية : يعرفها أركون بأنّها مجمل العقائد الدينية والتصورات والمسلمات والموضوعات التي تسمح لنظام من العقائد واللاعقائد أن يعمل بعيدا عن كل تدخل نقدي سواء من الداخلِ أو من الخارج فالمؤمنون المنعزلون داخل السياج الدوغمائي يتبعون آلية أو استراتيجية معينة هي استراتيجية الرفض ، أي رفض كل ما لا يتوافق مع العقائد التي تكون ضمن الاطار الدوغمائي المغلق ، فالفرد داخل هذا السياج يشعر بمتعةٍ وبطمأنينةٍ كبيرة ، حيث يردد نفس العقائد ونفس الحكايات والاساطير والقصص التبجيلية أو المعجزات الخارقة للعادة ، وهذا الاطمئنان يتحول إلى عصبية ، لأنه سيكون مستعداً للتضحية بنفسهِ من أجلِ هذهِ العقيدة المنغلقة على ذاتِها . ينظر الفكر الاصولي واستحالة التأصيل ، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي ، محمد أركون ، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، ط1 ، 1999م ، ص 66 _ 67

[1] ينظر القراءة الحداثية للقرآن الكريم (محمد أركون نموذجاً) ، بلمهيوب هند ، (اطروحة دكتوراه) كلية الآداب واللغات ، قسم الفلسفة ، جامعة الجيلالي اليابس ، الجزائر ،2014 م ، ص 62 - 63

أن يكون هناك تطابق بين الرؤيتين ، وهذا يدلُ على مكانةِ الاستشراق كمرجعية مهمة من مرجعياتهِ الفكرية العديدة[1].

ويبدو أن تأثر أركون يظهر واضحاً بالمستشرق الألماني (نولدكه) صاحب الكتاب المشهور (تاريخ القرآن) ، وكانت هذهِ الشخصية محط إعجاب أركون من خلالِ مؤلفهِ الضخم الذي اعطى فكرة عن المجال المستحيل التفكير فيهِ والمفروض من قبلِ العقل الأرثوذكسي* [2] ، ومن جهة نجد إن أركون يستعمل أسلوب الدفاع الإيجابي عن الفكرِ الاستشراقي فيقول : ((إن الكثير من المسلمين يستخدمون أسلوب المماحكة الجدالية والهجومية ضد أخطاء الاستشراق ويتناسون النواقص الصارخة للخطابات الإسلامية التي تزيد عن تلك الاخطاء فداحة))[3] . وبذلك يدعو إلى ضرورة أن يصبح الاستشراق ((جزءاً لا يتجزأ من البحثِ العلمي المعاصر ، وأن يلحق بركبِ التجديد المنهجي والمفهومي الذي حصل في ربعِ القرن الماضي . فلا يعقل أن يظل مُنغلقاً على نفسهِ وراضياً بمنهجيةِ القرن التاسع عشر ورافضاً الانفتاح على الثورةِ المنهجية والابستمولوجية * التي شهدتها العلوم

---

[1] ينظر المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي اصولها وحدودها (دراسة تحليلية مقارنة) ، فارح مسرحي ،(رسالة ماجستير)، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، قسم الفلسفة جامعة الحاج الخضر باتنه الجزائرية ، 2010_ 2011 م ، ص 78

* الارثوذكسية : وتعني ذلك (الرأي الدوغمائي أو العقائدي المتصلب والمتزمت الذي فرض نفسه عن طريق الاقناع والمحاجة والمناقشة المسبقة كما يحاول أن يوهمنا وينجح بسبب مرور الزمن المتطاول) . ينظر من الاجتهاد إلى نقد العقل الديني ، محمد أركون ، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1991م ، ص 35 . وفي سياق آخر حُددت الارثوذكسية بأنّها: (مجموعة المبادئ أو المسلمات والبديهيات المشكلة للاعتقاد الإيماني التي لا يمكن الخروج عليها دون معاقبة صارمة) . ينظر العلمنة والدين ، الإسلام ، المسيحية ، الغرب ، محمد اركون ، دار الساقي ، بيروت لبنان ، ط3 ، 1996 ، ص 121

[2] ينظر الفكر الإسلامي قراءة علمية ، محمد أركون ، ترجمة هاشم صالح ، مركز الانماء القومي ، بيروت ، ط2 ، 1996م ، ص 264

[3] تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، محمد أركون ، ترجمة هاشم صالح ، مركز الانماء القومي، بيروت ، ط2 ، 1996 م ، ص 247

*الابستمولوجيا حُددت الابستمولوجيا بـ ((المنهج المعرفي الناقد الناظم الذي يفحص الكم المعرفي لحقلٍ ما من حقولِ العلم)) . ينظر الابستمولوجيا التكوينية للعلوم مقاربة للنموذج اللساني المعاصر ، د. عبد الرحمن محمد طعمة ، مجلة اللغة العربية ، القاهرة ، العدد 38 ، 2017 م ، ص 54 .

الإنسانية منذ الستينات وحتى اليوم !))[1] مطالباً الباحثين العرب بالانفتاحِ على الدرسِ الاستشراقي حين يصرح ((قد يفهم من كلامي السابق أني أريد تهديم الاستشراق أو المشاركة في المعركةِ الأيديولوجية* ضدهُ أو نكران كل فضل له ، إذا كان القارئ قد فهم ذلك فإنهُ مخطئ حتماً في إدراكِ مقصدي))[2] .

ويبدو أن أهم القضايا الاستشراقية التي ركز عليها أركون وتأثر بها هي قضية التسلسل الزمني للسور والآيات ، وترتيب عبارات الوحي ونصوصه ، لذلك نجدهُ يدعو إلى ((إنجازِ تصنيف زمني للسور والآيات من أجلِ العثور على الوحداتِ اللغوية الأولى للنص الشفهي))[3] وإعادة كتابة التاريخ الحقيقي للقرآن حتى يتم التوصل إلى قراءةٍ تاريخية أكثر مصداقية أو أكثر حقيقية لهذا النص[4].

غير أن أركون لم يكن بوقاً للفكر الإستشراقي ، إذ إنه كثيراً ما اتهم الاستشراق وانتقده في المواضع التي يجب أن يُنتقد فيها ، فهو – على سبيل المثال - يرفض أحادية المنهج الاستشراقي داعياً إلى الانفتاحِ على تعددية المناهج المعرفية لتجنبِ السقوط في دوغمائيةٍ مُغلقة لا تختلف عن دوغمائية الخطاب الإسلامي بشقيهِ القديم والمعاصر[5]. لذلك يُعيب أركون المنهجيات الاستشراقية الموظفة لدراسة الفكر الإسلامي ، إذ وجدها غير مناسبة لدراسة الفكر الإسلامي ، عاداً إياها منهجيات قد تجاوزها الزمن ، داعياً إلى تسليط

---

[1] قضايا في نقد العقل الديني ، كيف نفهم الإسلام اليوم ؟ مصدر سابق ، ص 130

* الايديولوجيا : مصطلح لاتيني الأصل استعمله لأول مرة الفيلسوف الفرنسي (دي تراسي) مطلع القرن التاسع عشر بمعنى علم الافكار بصفتهِ مقابلاً للمحسوس ، عرفها بعض الباحثين بأنها ما يذهب إليه الدين في شؤون الحياة والوجود والكون والإنسان ، وتطور هذا المفهوم على أيدي علماء الاجتماع إلاّ أنّه يمكن تعريف الإيديولوجية على أساس أنّها نتاج عملية تكوين نسق فكري عام يفسر الطبيعة والمجتمع والفرد ، مما يحدد موقفاً فكرياً معيناً لمقتنف هذا النسق . ينظر الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة ، مانع بن حمّاد الجهني ، دار الندوة العالمية ، ط4 ، ج2 ، ص 98

[2] قضايا في نقد العقل الديني ، كيف نفهم الإسلام اليوم ؟ ص 130

[3] الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي ، مصدر سابق ، ص44

[4] ينظر الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون ، مصدر سابق ، ص 339

[5] ينظر القراءة الحداثية للقرآن الكريم – محمد أركون نموذجاً – مصدر سابق ، ص 271

الضوء على الدراسات الاستشراقية القادرة على فتحِ كوة في جدارِ المعارف الإسلامية والعربية ذات الطابع الديني [1] .

يقول : إنّ المنهجية الإستشراقية قد ((ظلّت الطريق ... وافقرت البحث العلمي ، إذ أهملت المتخيّل ودوره الكبير في التاريخ ؛ لأن التاريخ لا تصنعه الأحداث التي حصلت بالفعل ، وإنما تصنعه أحلام البشر وخيالاتهم وطوباوياتهم ، التي تشكل بحدِ ذاتها قوة تضغط على مسار التاريخ وتحركه))[2] ، وبذا فإن أركون يأخذ - مثلاً - على المستشرقين توظيفهم المنهج الفيلولوجي* ذا النظرة الراكدة والساكنة ، والذي لا يهتم بجانب الخيال والعجيب والأسطوري [3] ، ويحصر عمله ((في سرد الوقائع كما هي الواحدة بعد الأخرى والكشف عنها أو التحقق منها))[4].

أما أهم انتقادات أركون للمنهج الاستشراقي فتمثلت بعدم التفاتهم إلى التقدم العلمي في دراسة التاريخ ،وتمسكهم بالمنهج اللغوي الفيلولوجي الذي يرجع إلى القرن التاسع عشر[5].

وينتهي أركون إلى أن التنقيب الاستشراقي المطبق على القرآن هو أكثر تضامناً مع الماضي ومع شروط العلم ، وإن استمرار هذا التنقيب بتاريخِ الوقائع وتسجيلها هو بمثابةِ إعادة صياغة جديدة للتراث تقوم على القراءةِ العلمية البعيدة عن نزعةِ التمجيد[6] .

---

[1] ينظر المنظور التأويلي لأعمال محمد أركون ، د. محمد عبد الله الطوالبة ، مصدر سابق ، ص 16

[2] الإسلام الأخلاق والسياسة ، محمد أركون ، ترجمة : هاشم صالح ، مركز الانماء القومي ، بيروت – باريس ، ط1 ، 2003 م ، ص 180

* المنهج الفيلولوجي : يترجم إلى اللغة العربية بفقه اللغة ، ويقصد به التبحر في العلوم اللغوية والنحوية والمعجمية ، ويعني بتحقيق النصوص القديمة أو المخطوطات على أسس علمية معقدة . ينظر من الاجتهاد إلى نقد العقل الديني ، مصدر سابق ، ص 45

[3] ينظر القراءة الحداثية للقرآن الكريم – محمد أركون نموذجاً – مصدر سابق ، ص 68

[4] الفكر الاصولي واستحالة التأصيل ، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي ، محمد أركون ، ص 30

[5] ينظر الدين والنص والحقيقة قراءة تحليلية في فكر محمد أركون ، د. مصطفى الحسن ، ص 85

[6] ينظر الفكر الإسلامي قراءة علمية ، محمد أركون ، ص 271

- **المرجعية الفلسفية** :

إنّ حضور الفلسفة مهم جداً لما ينجزهُ كلّ باحث في ضروبِ المعرفة المختلفة ؛ وذلك لما توفرهُ من فكرٍ نقدي يملك القدرة على فحصِ النتائج التي استقرت على أنّها حقائق في وعي الناس[1] ، ويرى أركون أن المرجعية الفلسفية يجب أنْ تسبقها اللحظة التاريخية ، ومعنى ذلك أنّهُ يريد ممارسة النقد انطلاقاً من المنظورِ التاريخي أولاً ومن ثم الفلسفي ، وهدفه من ذلِك اظهار تاريخية العقل ، أي طابعهُ المتغير عبر الزمان[2].

وقد تدرع أركون بالفكرِ الفلسفي الغربي المعاصر، وفي الوقتِ نفسه نهل منهُ بقصدِ قراءة الفكر الإسلامي محاولاً الابتعاد عن الخطاباتِ التقليدية التي تتحدث عن الحقيقة ، وتحاول سُبر أغوارها بطرقٍ شتى[3]، فالفلسفة من وجهةِ نظر أركون تسعى للحفاظ على الحريةِ النقدية تجاه النزاعات الدوغمائية أو الانغلاقات العقائدية وتميل دائما إلى التشكلِ تحت ضغط القوى الاجتماعية والايديولوجية المتنافسة من أجلِ السيطرة على مُختلفِ المواقع السلطوية[4] ، وقد عدّ الرجل الفلسفة مُثاراً للإصلاح والتجديد ، وحاول توظيفها واستثمارها في مشروعٍ للمعرفة النقدية تتكفل بها المجتمعات الإسلامية المعاصرة ، مع الأخذ بالحسبانِ كل المواقف والممارسات الثقافية والفكرية ، والتراثات الشفهية ؛ لأنه يهدف من خلالِها تشكيل معرفة مفتوحة على المكتسباتِ الإيجابية للماضي ومنتبهة لفتوحات الحاضر ووعود المستقبل[5].

---

(1) ينظر الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون ، كيحل مصطفى ، ص 359

(2) ينظر التراث بين أركون والجابري ، نايلة أبي نادر ، مكتبة مؤمن قريش ، بيروت ، ط1 ، 2008 م ، ص 113 . وينظر الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، محمد أركون ، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، ط 4 ، 2007 ، ص 234 - 235

(3) ينظر الانسنة والتأويل في فكر محمد ركون ، مصدر سابق ، ص 367 _ 368

(4) ينظر معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية ، محمد أركون ، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، ط1 ، 2001 ، ص 299

(5) ينظر فلسفة الدين في فكر محمد أركون ، د. جاسم علك شهاب الربيعي ،(اطروحة دكتوراه)، كلية الآداب ، قسم الفلسفة ، جامعة الكوفة ، 2015 م ، ص 160 _ 161

- **المرجعية الانثربولوجية** * :

إنّ العلم الانثربولوجي وتدريسهُ - بحسب رأي أركون - ((يخرج العقل من التفكير داخل السياج الدوغمائي المغلق ، إلى التفكير على مستوى أوسع بكثير : أي على مستوى مصالح الإنسان ، أي إنسان كان ، وفي كل مكان . كما أن العلم الانثربولوجي يعلمنا كيفية التعامل مع الثقافات الاخرى بروحٍ مُنفتحة ومتفهمة ، وضرورة تفضيل المعنى على القوة أو السلطة ثم تفضيل السلم على العنف ، والمعرفة المنيرة عن الجهل المؤسس))[1] .

ويرى أركون أن علم الانثربولوجيا يمارس عملهُ كنقد تفكيكي ،وعلى صعيدٍ معرفي لجميعِ الثقافات البشرية المعروفة ، فهو علم يمارس عملهُ بعيداً عن التأويلاتِ التاريخية والأيديولوجية[2] ، لذا فالبحث الانثربولوجي لا يأخذ بالدراسات الأحادية ،ولا يتمركز حول هوية واحدة ، فهو بحث مُتعدد الميادين ،لا يكتفي بالنصوص المكتوبة فقط ،وإنّما يهتم بالثقافات الشفهية وبالخيالات ،والمصالح الاقتصادية ، والاغراض السياسية ، وبذلك تهتم الأنثربولوجيا بدراسةِ الإنسان من الجوانبِ كافة بهدف فهمه بشكلٍ مُترابط ، وفهم حياتهُ في الماضي وفي الحاضر، ومن خلالِ ذلك يبرزُ التشابه والاختلاف بين الجماعات البشرية[3].

وعليهِ فـ ((إن النقد بالمعنى الأنثربولوجي كما يمارسهُ أركون في دراسة المجتمعات الإسلامية ينطلق من البحثِ في نمطِ العلاقة الكامنة بين القوى المركزية من جهةٍ ، وقوى الهوامش والأطراف من جهةٍ ثانية ،ونجد أنّها علاقة ذات طابع جدلي. إنهُ يلفت الانتباه إلى التضادِ بين تشكيلة الدولة ،والكتابات المقدسة ، والنخب المتعلمة، والثقافات الرسمية المتمثلة بالارثوذكسية الدينية من جهةٍ وبين مجتمعات القبلية المجزأة التي اعتمدت على

---

* الانثربولوجيا : دراسة الجماعات البشرية من حيث كونها كائنات ذات عقل وثقافة . ينظر المعجم الفلسفي ، إبراهيم مدكور وآخرون ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ، القاهرة ، (د.ط) ، 1983 م ، ص 25

(1) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، محمد أركون ، ترجمة هاشم صالح ، دار الطليعة ، بيروت ، ط1 ، 2001 م ، ص 6

(2) ينظر المصدر نفسه ، ص 7

(3) ينظر الانسنة والتأويل في فكر محمد أركون ، مصدر سابق ، ص 272

التراثِ الشفهي ، والتي أنتجت ثقافة اتصفت بالخروجِ عن الانثربولوجية من جهةٍ أخرى))[1] .

والمرجعية الانثربولوجية - بحسب رأي أركون - تعمل على بيان العلاقة التضامنية في المثلثِ الانتربولوجي المتمثل بـ (العنف ، والتقديس ، والحقيقة) ، فالعنف مرتبط بالتقديس والمسلم التقليدي غالباً ما يلجأ إلى العنف من أجلِ تبرير الحقيقة سواء على المستوى الخارجي كما نشاهدهُ في حالةِ الأديان السماوية الكبرى ، أم على المستوى الداخلي كما نشاهدهُ بين مختلف الطوائف الدينية التي ترى نفسها المالك الأوحد للحقيقة الدينية [2].

ثانياً : المفاهيم العامة :

المفهوم من ناحية ماهيته هو : وحدة صغيرة للتمثل الفكري ، أو وحدة معرفية معبّر عنها بكلمةٍ أو تعبير ، وتحتوي هذهِ الوحدة على مجموعةٍ من الأشياءِ والأحداث والعلاقات ، و هذهِ المجموعة تمتلك عناصر مُشتركة ، كما أن هناك تداخلاً بين المفهوم وبين التصّور والمقولة ، وإن توظيف المفهوم يختلف باختلافِ التصورات الانطولوجية* والمعرفية[3] .
ويمكن تلخيص أهم المفاهيم العامة التي شغّلت المنظومة المعرفية عند أركون بالآتي :

- **الدين :**

الدين في فكرِ أركون ظاهرة اجتماعية كُبرى ، توصف كسائر الأوضاع الاقتصادية

---

[1] التراث بين أركون والجابري ، مصدر سابق ، ص 49
[2] ينظر الاسلاميات التطبيقية في فكر محمد أركون ، مصدر سابق ، ص 30
*الانطولوجية : كلمة أنطولوجيا تعني علم الكينونة أو الوجود ، وتعني أيضاً المبادئ الأولى والتأسيسية التي لا مبادئ قبلها أو بعدها . ينظر القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 142 .
[3] ينظر المفاهيم ، تكونها وسيرورتها ، تنسيق محمد مفتاح ، وأحمد بوحسن ، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء ، ط1 ، 2000م ، ص 18

والثقافية[1] ، فهو تلك ((الرعشة الدينية العالية والمُنزهة أو التجربة البشرية لما هو إلهي))[2]. ولقد اختبرت هذهِ الرعشة من قبل الانبياء والمفكرين والعلماء ، إذ إن لحظة الكشف العلمي أو الفلسفي هي لحظة دينية أيضاً ، لكن الدين عندما يكون مؤسسة مُتضامنة مع السلطة يتجه اتجاهاً آخر ويحرف الوظيفة الاساسية للدين ، أي الوظيفة الروحية .

إن الدين من وجهة نظر أركون يحمل معنيين ، الاول : المعنى الروحي المتعالي والمنزّه والثاني هو : المعنى الرسمي ، السلطوي ، القانوني ، الذي يخلع المشروعية على السلطات السياسية[3] .

ويطالب أركون بتحرير الدين من الاستغلال السياسي، ومن السلطات الدينية الذين يدعون احتكار الحقيقة المقدّسة بتحرير النصّ المقدس من إكراهات الاستعمال القصري[4]محاولاً بذلك ((إفراغه من محتواه الأيديولوجي ، وتحديد مساحته في إطارٍ علمي منهجي))[5] .

ويتضح مما سبق أن الدين لن يزدهر روحيا واخلاقياً ورباني ما لم يتم التخلي عن الجوانب السلطوية والسياسية [6] ، لذا فهو علاقة روحية تتم بلا وساطة بين الانسان وربّهُ[7].

- **العقل** :

يرى أركون إن ((العقل بالمعنى العام ملكة مُشتركة لدى كلُ البشر))[8]. فهو جهازٌ مُستقلٌ يعمل على وفقِ إرادة حرة ، ويرفضُ الانشغال داخل نطاق المعرفة الجاهزة ،

---

(1) ينظر فلسفة الدين في فكر محمد أركون ، د. مصدر سابق ، ص137
(2) قضايا في نقد العقل الديني ، كيف نفهم الإسلام اليوم ؟ مصدر سابق ، ص 237
(3) ينظر قضايا في نقد العقل الديني ، كيف نفهم الإسلام اليوم ؟ ص 237
(4) ينظر المنظور التأويلي لأعمال محمد أركون ، مصدر سابق ، ص 78
(5) المصدر نفسه ، ص 35
(6) ينظر فلسفة الدين في فكر محمد أركون ، مصدر سابق ، ص 143
(7) ينظر القراءة الاركونية للقرآن – دراسة نقدية - مصدر سابق ، ص 394
(8) من الاجتهاد إلى نقد العقل الديني ، مصدر سابق ، ص 18

ويأبى الاشتغال داخل الاقفاص والسجون المُغلقة ، وبذلك يقترح أركون عقلاً مُختلفاً يتجاوز الجمود الذي عانت منهُ المجتمعات دهراً من الزمن ، فالعقل الذي يحلمُ بهِ أركون عقل متعدد ومتنوع ذو خيال واسع ، تفكيكي ، ثوري ، تأملي ، شمولي[1].

ويذهب أركون أنّ للعقل تاريخاً وصيرورة تاريخية ، ومعنى ذلك انهُ يتغير ويتجدد عبر العصور ، وبحسبِ إمكانية كل عصر وأدواتهِ العلمية[2] .

ويحاول أركون توظيف العقل خارج الحدود الضيقة ، حتى يستطيع أن يمارسَ مهامهُ بطريقةٍ حرة ومستقلة بعيدة عن الأحكامِ السابقة والمضايقات الفكرية ؛لأن العقل بحسبهِ ليس جوهراً ثابتاً ،بل يتغير ويتجدد ويتطور بتعاقبِ العصور، فهو عقلٌ لا يمكن أن يتموقع داخل ثقافة أو بيئة مُعينة ، بل هو ظاهرة تاريخية مُتغيرة بتغيير الظروف الزمانية والمكانية [3]. فالعقل من منظور أركون ((ليس بنية مغلقة على ذاتها ، ومتعارضة مع البنى المجاورة لها من فعاليات الذات البشرية ، بل هو مفهوم منفتح على تلك العناصر ، متفاعلاً معها بل متشاركاً في إنتاج الفكر ، خاصة الذاكرة ، والخيال))[4] . يقول بهذا الصدد : ((العقل بحاجة إلى الذاكرة كما أنّ العقل بحاجة إلى الخيال ، ولا يستطيع الانفصال عنه أو عن التصورات التي يمكن للخيال أن يقدمها للعقل من أجل تقوية عمله ،وترطيب أجوائه))[5] .

وحاول أركون من خلالِ مفهوم العقل أن يقوم بدراسةٍ مُعمقة بهدف تحليل العقل العربي الإسلامي ، وهذا بحسب رأيهُ يعد خطوة مهمة نحو تشخيص النقائص عن طريق دراسة

---

(1) ينظر الفكر الاصولي واستحالة التأصيل _ نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي ، محمد أركون ، ص328 _ 329 . وينظر الاسلاميات التطبيقية في فكر محمد أركون ، شاشو محمد ، ص 3

(2) ينظر قضايا في نقد العقل الديني ، كيف نفهم الإسلام اليوم ؟ ، مصدر سابق ، ص 285

(3) ينظر الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، محمد أركون ، مصدر سابق ، ص 233- 234 . وينظر البنية المنطقية لنقد العقل العربي والإسلامي عند كل من محمد عابد الجابري ومحمد أركون ، حمادي النوي ، (أطروحة دكتوراه) ، كلية العلوم الاجتماعية قسم الفلسفة ، جامعة وهران ، الجزائر ، 2015 م ، ص 51

(4) المنظور التأويلي لأعمال محمد أركون ، مصدر سابق ، ص64

(5) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، مصدر سابق ، ص 232

التراث على وفقِ رؤية تلقٍ نقدية ، خالية من الرواسب الفكرية التراثية التي تجعل العقل متوقفاً أو جامداً[1] ، لان العقل الإسلامي - بحسب أركون – منذ تأسيسه يعيش داخل فضاء معرفي واحد لن يتبدل أو يتغيّر إلاّ من خلالِ نقد العقل المؤسَّس له والمؤسّس به في الوقتِ نفسه[2] ، ولا يمكن الوصول إلى نقد هذا العقل – بطبيعة الحال – مالم نتسلح بالمعارف العلمية الحداثية وآليات النقد العلمي ، ومكتسبات فكر ما بعد الحداثة .

الوحي :

إنّ المكانة التقليدية للوحي على مدى قرون عدة كانت موضوعاً للمناقشات والتفسيرات؛ لكونهِ يشكل المصدر الأعلى والنهائي للوجود الإسلامي ، وأنّ الفكرة الشائعة لهذا المفهوم في هذهِ المجتمعات لا تزال محصورة داخل دائرة ما يسمى بـ (المستحيل التفكير فيه)*[3]. وقد حاول أركون التعامل مع هذا المفهوم على وفقِ رؤية مغايرة متجاوزاً بذلك الرؤية التقليدية التي سادت عند كل المسلمين بشكلٍ بديهي .

ويذهب أركون إلى أن مسألة الوحي دقيقة جداً ، وحرجة خصوصاً لمن أراد دراستها ضمن منظور واسع يتجاوز الأطر الدوغمائية التقليدية ، لذا حاول فهم الوحي وتلقيهِ بصفة لغوية وثقافية قبل أن يكون تركيبات لاهوتية [4] . فالوحي عندهُ : ((هو حدوث معنى جديد في الفضاءِ الداخلي للإنسان ، وهذا المعنى يفتح إمكانيات لا نهائية أو متواترة من

---

[1] ينظر البنية المنطقية لنقد العقل العربي والإسلامي عند كل من محمد عابد الجابري ومحمد أركون، حمادي النوري ، مصدر سابق ، ص 48

[2] ينظر نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون ، مختار الفجاري ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، ط1 ، 2005م ، ص 168

[3] ينظر القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، محمد أركون ، ص 11_ 12

*المستحيل التفكير فيه: ويقصد أركون بهذا المصطلح ((كل ما حذفه الفكر الإسلامي من دائرةِ اهتماماته منذ القرن الثالث عشر على الاقل ، ومن المعلوم أن هذا الفكر كان قد تكلّس عندئذ وتحجر ودخل في شرنقة الأرثوذكسية الجامدة المغلقة)) . ينظر الإسلام ، أوربا ، الغرب ، رهانات المعنى وأرادات الهيمنة ، محمد أركون ، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، ط2 ، ص 44

[4] ينظر الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، مصدر سابق ، ص 83

المعاني بالنسبةِ إلى الوجودِ البشري))[1] . فالوحي ظاهرة خارقة للطبيعة إلا أنّها موجودة في الواقعِ الموضوعي عن طريقِ تأثيرها الطويل عبر مرور التاريخ ، بسبب تأثيرها في ملايين البشر ، فهو ظاهرة خارجة عن نطاقِ الارادة [2]. ونفهم من اقوال أركون أن الوحي هو إلهام ذاتي للفرد ، وهو اقرب إلى تعاليم روحية يكتسبها الفرد من انفرادهِ مع الإله .

ويرى الناقد علي حرب أن أركون في مشروعه النقدي لا يكتفي في نقد الأحاديث والتفاسير والأنساق الفقهية والمنظومات العقائدية ، بل يتوغل في نقدهِ وتفكيكه وصولاً إلى الأصل الأول أي إلى الوحي القرآني ، فيقوم بقراءتهِ وتأويله وفق رؤية جديدة ، مستعملاً بذلك احدث المنهجيات والقراءات العقلانية في المقاربة والتحليل ، محاولاً بذلك إعادة النظر في مفهوم الوحي نفسه في إطار علاقته وتفاعله مع الواقع والتاريخ [3] .

وينفي أركون كون الوحي مقتصراً على القرآن فقط ، بل هو مُرتبط بكل الكتب المنزلة ، فالوحي قبل مجيء القرآن الكريم كان أكثر اتساعاً من حيث الآفاق والرؤية الدينية ، لكن بعد ذلك أصبح منحصراً في ما ورد في القرآن وحدهُ ؛ وسبب ذلك هو أن المفسرين والمتكلمين اكتفوا بالقراءة اللاهوتية ، وانفصلوا عن القراءة التاريخية للوحي[4] .

ويدعو أركون إلى ضرورة ((فحص ظاهرة الوحي خارج التعريفات العقائدية ، التي ما تزال تصون القوة المحركة ذات الجوهر الإيديولوجي لما يدعى الديانات المنزلة))[5]. ويبدو كلام أركون هذا صحيحاً وواقعياً ، فعلى ضوء فهم ماهية الوحي الإلهي ، وعلى

---

(1) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، مصدر سابق ، ص 89

(2) ينظر قضايا في نقد العقل الديني ، كيف نفهم الإسلام اليوم ؟ ص 239

(3) النقد والحقيقة ، نقد النص ، علي حرب ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء – المغرب ، ط4 ، 2005 ص 62

(4) ينظر القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، مصدر سابق، ص9

(5) نافذة على الإسلام ، محمد أركون ، ترجمة صياح الجهيم ، دار عطية للنشر ، لبنان ، ط1 ، 1996م ، ص 23

ضوء درجة الايمان بهِ أو إنكار تنبني قناعات الأفراد والمجموعات وتتشكل آراؤهم و مواقفهم في الحياة العامة .

النص القرآني :

حاول محمد أركون من خلال تلقيهِ للنص القرآني أن يحدث نوعاً من القطيعة المعرفية مع التراث الإسلامي الذي يعمل على ترسيخ الايمان ، والاعتقاد ، محاولاً بذلك بناء قراءة جديدة للنص القرآني على وفقِ منظور لغوي تركيبي دلالي ، مبتعداً بذلك عن التلقي التقليدي الذي يعمل على ترسيخ الرؤية العقائدية ، والتفسيرية للنص ، لذا جعل النص القرآني نصاً لغوياً أنتج على وفق المقتضيات الثقافية التي تنتمي إليها اللغة ، بحيث لا يمكن أن يفهم أو يفسر إلا بالرجوعِ إلى المجالِ الثقافي والتاريخي الذي انتجهُ[1] ، وبهذا الصدد يقول أركون : ((نعلم أن القرآن كنص يظل مُستغلقاً وغير مفهوم حتى بالنسبةِ للمؤرخين أو المُثقفين الأكثر تخصّصاً وتبحراً في العلمِ . فما بالك بجمهورِ المؤمنين ، ولا أحد يفكر في شرحهِ أو تفسيرهِ على ضوءِ المناهج الحديثة من أجلِ تقريبه من الأذهانِ والعقول))[2] .

ويذهب أركون أنّ النص القرآني ((مدونة منتهية بمعنى أنها محصورة أو مغلقة أو ناجزة إنها حالياً محدودة أو محصورة بعدد معين من العبارات أو الآيات التي تشكلها . كما أنها ناجزة ومكتملة من حيث صيغة التعبير وصيغة المضمون))[3] . ويضيف أركون قائلاً : ((هذه المدونة ذاتها مفتوحة أو منفتحة على الرغمِ من محدوديتها أو اكتمالها . أقصد أنها منفتحة على السياقات الأكثر تنوّعاً والتي تنطوي عليها كل قراءة أو تفرضها))[4] . وبذا فإنّ أركون يرى أنه لا يمكن فهم النص القرآني الا بعد التحرر من الهيبة اللاهوتية الهائلة

---

(1) ينظر الخطاب القرآني والمناهج الحديثة في تحليلهِ ، مصدر سابق ، ص 237 _ 238
(2) قضايا في نقد العقل الديني ، كيف نفهم الاسلام اليوم ؟ ، مصدر سابق ، ص 59
(3) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 115
(4) المصدر نفسه ، المكان نفسه

عندها يمكن رؤيته في ماديتهِ اللغوية وتراكيبه النحوية والمعنوية ومرجعياته التاريخية[1] ، ومعنى ذلك أن أركون سعى إلى قراءةٍ مختلفة للنص القرآني ومغايرة للقراءات التقليدية السابقة الممجدة للقرآن الكريم والملتزمة بسياقاتِ تلقيه التي توارثها علماء العربية والمتصدون للنص القرآني عبر الزمن .

[1] ينظر الفكر الاصولي واستحالة التأصيل ، مصدر سابق ، ص 29

ثالثاً : قراءة سورة الفاتحة عند محمد أركون في ضوءِ اللسانيات الحديثة :

حاول محمد أركون في قراءتهِ للقرآن الكريم أنْ يخرج عن النسقِ التقليدي الذي سارت عليه الدراسات السابقة لقرونٍ طويلة . وقد استشفعت قراءة أركون لسورة الفاتحة الواردة ضمن كتابه (القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني) بالقفزةِ المنهجية التي عرفتها العلوم اللسانية في أوربا مع مطلع القرن العشرين . ولمعرفة آلية الاشتغال المعرفي لقراءة محمد أركون لسورة الفاتحة لابد لنا من الوقوفِ عند مفهوم اللسانيات ، بوصفِها علماً أو منهجاً حاولت قراءة أركون لسورة الفاتحة استثماره في هذهِ القراءة .

فاللسانيات هي : العلم الذي يدرس اللغات الطبيعية الانسانية في ذاتِها ولذاتِها مكتوبة أو منطوقة . ويهدف هذا العلم إلى وصفِ أبنية اللغات ، واستخراج القواعد العامة ، و القواعد الخاصة التي تضبط العلاقات بين العناصر المؤلفة لكل لغة على حدة [1]. وأول مسلمات الدرس اللساني ((اعتبار اللغة نظاماً ، أي بُنيات مؤلفة من مجموعةِ عناصر تُشغَّل حسب مجموعة من القوانين المضبوطة التي تُحافظ على انسجامِ هذهِ العناصر ، وتحقيق التكامل والاستقلال الداخلي للنظام ككل وتضمن لهُ الاكتفاء الذاتي))[2] .

وتهتم اللسانيات بالبحثِ عن المعاني الحافة أو المحيطة بالكلمات ، وتفرق بين المعنى الحرفي للكلمة والمعنى المجازي لها، ولا تهتم إلاّ بالجانبِ الآني للكلمات في سياقِها الحالي أو النص في صورتهِ الحالية مقطوعاً عن خلفيتهِ بعيداً عن معناه الأصلي .

وبذا تَعدُّ اللسانياتُ ، اللغةَ مجموعةَ علامات ارتضاها المجتمع حتى يتمكن الافراد من ممارسة قدرتهم على التخاطب[3] ، وهذا يتجلى في قول سوسير: ((إنّ اللغة نتاج اجتماعي

---

(1) ينظر اللسانيات العامة واللسانيات الخاصة تعاريف – أصوات ، عبد العزيز حليلي ، الدار البيضاء النجاح ، الحديدة ، 1991 ، ص 11

(2) المصدر نفسه ، ص 11 _ 12

(3) ينظر التفكير اللساني في الحضارة العربية ، الدكتور عبد السلام المسدي ، الدار العربية للكتب ط1 ، 1981 م ، ص 157

لملكة الكلام ، ومجموعة الموضوعات التي يتبناها الكيان الاجتماعي ليمكن الأفراد من ممارسة هذهِ الملكة))[1] .

إنّ الغاية التي ينشدها علم اللسانيات هي البحث في المنطق الذي يحكم اللغات من أجلِ ضبط الدلالة وإنتاج المعنى ، وهو علم وثيق الصلة بعلومٍ أخرى تعنى بالنصِّ (القرآني هنا) ، كعلم البلاغة والنقد الأدبي ، وعلم أصول الفقه .

وقد تميز النصف الثاني من القرنِ العشرين بأنّ مسار الدرس اللساني في تطبيقاتهِ ونماذجهِ العربية بعد تأثير الهبّة المنهجية اللسانية القادمة من أوربا ؛ اتخذ اتجاهين مختلفين هما[2]:

الأول : ذهب إلى أنّ اللسانيات منهج حديث انهى حُقبة طويلة من هيمنة المعيارية ، وتأثير فقه اللغة بمنحاه التاريخي الغيبي ، والثاني : رأى أنّ الألسنية حفزت الدارسين العرب للعودة إلى التراث ، واكتشاف الجذور اللسانية في الفكر اللغوي العربي .

وقد حاول أركون - كما سيتضح لنا - الجمع بين هذين الاتجاهين ، فمن حيث التراث اختار أركون النص القرآني بوصفهِ نصاً قابلاً للانفتاح على المناهجِ العلمية الحديثة، واختار الألسنية الحديثة منهجاً علمياً يدرسُ النص بوصفهِ بُنية ألسنية قابلة للفحص والوصف والتحليل العلمي[3].

ويبين أركون أنّ ((للقراءة الألسنية قيمة لا تُضاهى من حيثِ التقشف والدقة والصرامة فهي تجبرنا على أن نظل محصورين داخل الحدود الصارمة للإمكانيات التعبيرية للغة ،

---

(1) علم اللغة العام ، فردينان دي سوسير ، ترجمة : يوئيل يوسف عزيز، دار آفاق عربية ،1985م ، بغداد ، ص 27

(2) ينظر اللسانيات في الثقافة العربية المعاصرة ، دراسة تحليلية نقدية في قضايا التلقي وإشكالاته ، د. حافظ إسماعيلي علوي ، دار الكتاب الجديد ، بيروت ، ط1 ، 2009 م ، ص 34 وما بعدها

(3) ينظر سلطة النص والقراءة ، مصدر سابق ، ص 81

مع استبعاد كل المفترضات الصريحة والضمنية ، هذه المفترضات أو المسلمات التي تضفيها أو تخلعها كل قراءة على النص))[1].

وبذلك فإنّ التحليل اللساني الحديث من الممكن أنّ يُحرر المرء من أسرِ النُصوص الدينية وهيبتها الضخمة التي تضغط على الباحثِ أو الدارس ما أنّ يبتدأ بقراءتِها ، فلا يستطيع أنّ يُقيم مسافة بينهُ وبينها لتحليلها موضوعياً ؛ لأن هذهِ النصوص كانت قد شكّلت حساسيتنا منذ الصغر وقد أصبحنا سجناء لها ولأساليبها[2].

ويرى هاشم صالح مُترجم أركون الأبرز أنّ هدف أركون من توظيف الدرس اللساني هو محاولة تحرير المسلمين من هيمنة النصوص المقدسة ، ومن عقليةِ العصور القديمة حتى يستطيع القارئ المُسلم أنْ يفهم العلاقات الداخلية للنص بشكلٍ موضوعي ، فالهيبة التقديسية لهذهِ النصوص تمنع المؤمن أو حتى الإنسان العادي الذي عاشرها صغيراً من رؤيتها نصوصاً لغوية تستعمل مفردات لُغة بشرية مُحددة ، وتستعمل ضمائرها وأزمنتها وأساليبها في التعبير[3]. يقول أركون بهذا الصدد : ((ينبغي علينا بشكل مطلق أنّ نستخدم علم الألسنيات بكُلِ مصطلحاتهِ الدقيقة كمنهجية أولى لتحليلِ الخطاب القرآني . ينبغي أنْ نبقى داخل حدود هذهِ المنهجية حتى نستنفد كل إمكانياتها قبل أنْ ننتقل إلى مناهجٍ أخر ، فالقرآن نص لغوي ينبغي علينا بالدرجة الأولى أنْ نطبق عليهِ منهجية علم اللغات والألسنيات . وأنْ نتقيد حرفياً بالمصطلحاتِ الألسنية لتحليلِ الخطاب ولا ينبغي إطلاقاً أنْ نقحم على التحليل الدقيق أي نوع من الأحكامِ اللاهوتية أو التفسيرية))[4] . ويضيف قائلاً : ((من هنا أهمية وضرورة أنْ نبتدأ بالتحليلِ الألسني النحوي اللغوي للخطاب القرآني .

---

(1) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 112

(2) ينظر الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص 32 _ 33

(3) ينظر المصدر نفسه ، ص 94 . وينظر التشكيل البشري للإسلام ، محمد أركون ، ترجمة هاشم صالح ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1 ، 2012 م ، ص 160

(4) التشكيل البشري للإسلام ، مصدر سابق ، ص 159 _ 160

وينبغي أنْ نبتدأ بهِ وأنْ نولي عناية خاصة لبنية علاقات الضمائر الشخصية النحوية المستخدمة فيهِ ، إلى بنى علاقات الأشخاص ، وإلى النظامِ الفاعلي))[1].

وعلى الرغمِ من أنّ أركون استعمل التحليل اللساني ، فهو- كما ينقل مُترجمهُ- لم يرغب بتدميرِ القراءة الإيمانية مُطلقاً ، فالإيمان يبقى مشروعاً ، ولكنهُ إيمان ما بعد التحرير لا ما قبلهُ [2] ، لأن المَهمة التي قام بها أركون استكشافية وتحريرية في الوقتِ ذاته[3]، وذلك بالاعتمادِ على التحليلِ الالسني الذي يراهُ قادراً على تقديم فرصة ذهبية من أجلِ ممارسة منهجية منضبطة وممتازة تسعى إلى فهمِ كل المستويات اللغوية التي يتشكل المعنى من خلالِها[4].

وينطلق أركون في تعاملهِ مع النصوص القرآنية من مُسلّمة تقوم على ضرورة التعامل مع الكتابات المُقدسة من زوايا منهجية تاريخية ، واجتماعية ، ولغوية ، وانثربولوجية بهدفِ نزع المقولات المتعالية والتقديسية للعقل اللاهوتي التقليدي ؛ لأن ذلك التقديس يجعل المُعطى المادي مُتجاوزاً بحيث يمنح النص المُقدس معنى نهائيا وفوق تاريخي للوجود البشري[5]، وقد اختار أركون سورة الفاتحة من دونِ غيرها ميدانا للتحليل اللساني ، لأن كلية المعرفة الإسلامية مُتمركزة أو مُتكثفة في بعضِ تعابير هذهِ السورة[6] ، و فضلاً عن ذلك فـ ((إن مُفردات الفاتحة وبناها النحوية عامة جداً ، ومُنفتحة جداً على كافة ممكنات المعنى إلى درجة أنهما تمارسان دورهما كحقل رمزي تنبثق منهُ وتسقط عليهِ مُختلف أنواع التحديدات والمعاني ، ولكن لا توجد أي معرفة ولا أي نظام معرفي يمكنهُ أن يستنفد

---

(1) التشكيل البشري للإسلام ، مصدر سابق ، ص 93

(2) ينظر من فيصل التفرقة إلى فيصل المقام – أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ، ص 13

(3) ينظر الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص 94

(4) ينظر القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، محمد أركون ، ص 35

(5) ينظر الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر ، محمد أركون ، ترجمة هاشم صالح ، دار الطليعة ، بيروت ، ط1 ، 2010 م ، ص 149

(6) ينظر القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ص 143

معناها أو أن يثبتهُ نهائياً))[1] .

يفتتح أركون قراءتهِ لسورة الفاتحة بقول التابعي الحسن البصري (ت110هـ) : ((إنّ الله أودع علوم الكتب السابقة في القرآن ، ثم أودع القرآن في الفاتحةِ . فمن علم تفسيرها كان كمن علم تفسير جميع الكُتب المنزّلة))[2] . وهو لا يهمهُ هذا القول ، وإنّما الذي يهمهُ هو أنّ هذا القول ظل يتكرر على مرِ الزمان جيلاً بعد جيل ، وهو بمثابةِ تحذير يُهدد خطر إقامة قراءة اختزالية للنص القرآني ، و بذلك فإنّ أركون يريد الابتعاد عن الخط التبجيلي الذي نادى بهِ المفسرون التقليديون[3]. يقول : ((هذا لا يعني بالطبعِ أنّنا سوف ننخرط في الخطِ التبجيلي ، وأنْ نكرر بصياغات لغوية مُختلفة ما كان عدد كبير من المفسرين المسلمين قد قالوهُ سابقاً ، وإنما يكمن مقصدنا الأكثر بُعداً وعُمقاً في الإسهام بتشكيلِ فكر ديني مُنفتح عن طريقِ مثال الاسلام . لقد أبتدأ العُلماء يعترفون بأن الخطابات اللاهوتية التي ظهرت حتى الآن مُرتبطة كلها بإيديولوجيا رسمية أو معارضة كاثوليكية / بروتستانتية ، سنية / شيعية))[4]. ويقرُّ أركون بأنهُ سيواجه اعتراضاً من قبل الكلاسيكيين باختزالِ كلام الله إلى مجرد قراءة ذات بعد إيديولوجي ، مع أنّ هذه القراءة طبقت على مختلف النصوص الدينية (التوراة والإنجيل) مُصراً بذلك على تطبيق القراءة اللسانية على هذه السورة[5] . ويضع أركون لقراءتهِ مساراً ذا مراحل مُتراتبة من ثلاث درجات هي :

1 _ مرحلة تحديد المقروء 2 _ مرحلة اختيار التعامل اللساني مع المقروء 3 _ مرحلة العلاقة النقدية . وتمثلت المرحلة الاولى بتشخيص (اللغة الدينية) التي تشتمل عليها سورة الفاتحة بمجموعةِ صياغات وتعابير تُحيل على الروح الديني وما يتطلبهُ ذلك الروح من

---

(1) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، محمد أركون ، ص 143

(2) الاتقان في علوم القرآن ، الحافظ جلال الدين السيوطي ، تحقيق : سعيد مندوب ، دار الفكر، لبنان ، ج2 ، 1996 م ، ص420

(3) ينظر القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 111

(4) المصدر نفسه ، المكان نفسه

(5) ينظر نفسه ، ص 111-112

حركاتٍ وشعائر وتعابير تربط بين الأسطوري الغيبي والعجيب المدهش وبين الدنيوي الواقعي ، وذلك بهدف تحليل هذهِ اللغة التي تحتاج إلى علمِ دلالة خاص كما يعبر أركون[1].

أما المرحلة الثانية فتمثل إبدال القراءة الإيمانية الكلاسيكية للمقروء (سورة الفاتحة هنا) بقراءة لسانية (علمية) تعامل القرآن كأي نص آخر ، ولعلّ من الجديرِ بالذكر أنّ أركون يستعير مُنطلقات التحليل اللساني الموظف لدراسة الحكاية الشعبية* لقراءة القرآن مما يجعل من الأمرِ مُغامرة في غايةِ الصعوبة كما يُصرح هو نفسهُ[2].

و في المرحلة الأخيرة تُعاد قراءة النص القرآني على وفقِ تاريخيته الخاصة التي جاء بها داخل أطر الزمان والمكان وبما يؤكد كونهُ نصاً لغوياً شأنهُ في ذلِك شأن سائر النصوص اللغوية المرتبطة بثقافة المجتمع الذي تنتمي إليه، وهو ما تكشف عنهُ القراءة اللسانية الاستكشافية التي تتلاءم وطبيعة النصوص الأدبية أكثر مما تتلاءم مع طبيعة النصوص المقدسة[3].

سورة الفاتحة من القراءة الشعائرية إلى القراءة النقدية :

يصّرح أركون من خلالِ عرضهِ لسورةِ الفاتحة بوجودِ إشكالية ، وهذهِ الاشكالية تكمنُ في عدم استطاعتهِ التوصل إلى ترتيب زمني دقيق ، وموثوق أو نهائي للسور والآيات

---

(1) ينظر القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ص 112 - 113 . وينظر الفكر الإسلامي قراءة علمية ، محمد أركون ، ص 190

* والمنطلقات التي استعارها أركون لدراسة الحكاية الشعبية لقراءة القرآن هي : الرسالة ، و المرسل ، والمرسل إليه ، والمساعد ، والمعارض. فالرسالة : تربط بين واهب البحث أو المرسل والمرسل إليه من خلال الذات وموضوع القيمة. والمرسل: يُنشئ عقداً مع المرسل إليهِ ، إذ أنّ المُرسل هو الذي يجعل الذات راغبة . والمرسل إليهِ : هو الذي يتلقى موضوع البحث . والمساعد : هو الذي يُعين الذات في الحصول على الموضوع . والمعارض: هو الذي يعرقل مسعى الذات إلى امتلاك الموضوع . ينظر للتوسع في التحليل اللساني للحكاية الشعبية ، معجم السرديات ، مجموعة مؤلفين ، إشراف محمد القاضي ، دار الفارابي ، لبنان ، ط1، 2010 م ، ص427

(2) ينظر القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، محمد أركون ، ص 124_129

(3) ينظر المصدر نفسه ، ص 135 - 140

القرآنية [1] ، يقول : ((لا نملكُ هُنا إلا أنْ نطرح بعض الأسئلة التي لا نستطيعُ أبداً الإجابة عنها . فالشيء المثالي الذي نحلمُ بهِ ، والممتنع عن التحقيق هو أنّ نستطيع وصف الوضعية العامة للخطاب بشكل شمولي كامل ، أقصد : وصف الظروف التي لُفظت فيها سورة الفاتحة بشكلٍ شفهي لأول مرة))[2] . وهو يتعامل هُنا مع نص قصير على اعتبار أنّ سورة الفاتحة تُعد من قصارِ السور، وهذا يوضحهُ قولهُ : ((النص الذي نريد قراءتهُ قصير نسبياً. وهو يُشكلُ جزءاً من نصٍ أكبر وأكثر اتساعاً كان قد نُقل إلينا تحت اسم القرآن))[3].

ويرى أركون أنّ النص القصير الموضوع في رأس المدونة الكلية يحتل الرقم 46 في ترتيبِ سور القرآن إذ يقول : ((بأنهُ من المفيد ،على الأقل تاريخياً ، أنّ نقرأ الفاتحة من خلال السياق الممتد من السورة رقم (1) إلى السورة رقم (46)))[4].

إنّ الفاتحة التي تُتلى في بدايةِ كلُ ركعة من ركعاتِ الصلاة ، أي سبع عشرة مرة في اليوم فضلاً عن السُّنن في الصلاة ، تُعقد مهام القراءة ؛ وذلك لصعوبة نزع الهيبة عنها ورؤيتها في ماديتها اللغوية[5].

ومما أشار إليه أركون في بيان ما هو مقروء تمييزهُ بين حالتين من حالات النُطق بالفاتحة عبّر عنهما بتسمية المنطوقتين الاولى والثانية[6]، يقول: ((ينبغي علينا أنّ نُميّز بين منطوقة أو عبارة أولى تخصُ الجمل التي تلفّظ بها النبي حقيقةً ضمن ظروف لا يُمكن أنْ نعرفها أبداً ، و بين منطوقة ثانية تخصّ النصّ المعطى لنا أو الذي وصل إلينا كتابةً ، والذي ينبغي أنّ نقراهُ أو أنّ نتلوهُ تلاوةً . ونقصدُ بهِ نص الفاتحة الموضوع في رأسِ المدونة

---

(1) ينظر القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، محمد أركون ، ص 116
(2) المصدر نفسه ، ص 118
(3) نفسه ، ص 113
(4) نفسه ، ص 118
(5) ينظر نفسه ، ص 119
(6) ينظر القراءة المعاصرة للنص لسورة الفاتحة عند محمد أركون (عرض ونقد) ، د. محمود علي أحمد علي صالح ، مجلة قلم للعلوم الانسانية التطبيقية ، إب ، اليمن ، ع4 ، 2015 م ، ص 40. وينظر القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ص 119

الكلية (أي المُصحف). إنّ مفهوم الفاتحة يُحيلنا أساساً على جميع القيم الشعائرية ، واللاهوتية واللغوية ، والسياقية . وهي قيم مُدْركة أو مُسْقطة على المنطوقةِ الثانية عن طريق تراث تفسيري طويل غير مُنفصل عن مُمارسة دينية مركزية))[1] .

وأركون هنا يحاول التمييز بين الكلام الشفهي الأول الذي نطقهُ النبي (صل الله عليه وال وسلم) أمام مخاطبيه وبين الكلام المدوّن المكتوب والناجز أي الذي وصل في (المدونة الرسمية المغلقة) بحسب المعجم الأركوني . فالمعنى الأولي للكلام الشفهي قد ضاع ، ولم يبقَ إلا الكلام المكتوب الذي يُمارس عليهِ الإسقاط في التفسير ، أي إسقاط المعاني للمُفسّر على هذا النص .

فالمنطوقة الأولى بحسب تعبير أركون لا يُمكن الوصول إليها ، ومعرفة المراد منها اما المنطوقة الثانية فهي سورة الفاتحة المدونة في المصاحف ، والتي تُتلى في الصلاة ، و تتضمن المعاني العظيمة المتعلقة بالتوحيد والنبوات والأمر والنهي ، وهذا ناتج عن اسقاطات المُفسرين عليها . كما أنّ وصف أركون للتراث التفسيري الطويل بأنهُ ((غير منفصل عن ممارسة دينية مركزية ، هو إشارة منه إلى العلاقة بين تلاوة القارئ - التي يصفها هنا بالْمُمارسة الدينية المركزة - والتفسير ، وذلك أنّهُ يعتبر القراءة الشعائرية ، وهي المُمارسة الدينية ، مُتعلقة بالقراءةِ التفسيرية ، وموصلة إليها))[2] ، وهو ما سيذكرهُ أركون في حديثهِ عن بروتوكولات قراءة سورة الفاتحة[3] .

وقد ألمح هاشم صالح إلى أنّ أركون افنى حياته في إيديولوجية مادية تحاول نزع الهيبة عن النص القرآني ، وسلب القداسة منه ، يقول بذلك ((إن أركون يستخدم مصطلحات ألسنية محضة للتحدث عن القرآن ، فهو يقول المنطوقة أو العبارة اللغوية بدلاً من الآية

---

(1) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، محمد أركون ، ص 119

(2) القراءة المعاصرة للنص لسورة الفاتحة عند محمد أركون (عرض ونقد) ، ص 40 – 41 . وينظر القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ص 119

(3) ينظر القراءة المعاصرة للنص لسورة الفاتحة عند محمد أركون (عرض ونقد) ، ص 41

القرآنية ، ويقول المدونة النصية بدلاً من القرآن ..إلخ وسبب ذلك هو أنه يريد تحييد الشحنات اللاهوتية التي سرعان ما تستحوذ على وعينا عندما نتحدث عن القرآن))[1] .

قواعد تلقي سورة الفاتحة :

يُحدد أركون ثلاث قواعد ويسميها (بروتوكولات) في قراءتهِ لسورة الفاتحة ، هي :

- **البرتوكول الشعائري** : ويحددهُ أركون بكونهِ البرتوكول المتماهي مع كل قراءة ترى نفسها صحيحة من وجهة نظر الوعي الإسلامي ((فالمسلم إذ يُكرر الكلمات المقدسة للفاتحة يُعيد تحيين أو تجسيد اللحظة التدشينية التي تلفظ أثناءها النبي بكلماتِ الفاتحة لأول مرة وهذا يعني أنهُ يلتقي من جديد بالحالةِ العامة للخطاب الخاص بالمنطوقة الأولى . أنهُ يلتقي بالمواقف الشعائرية ، والتواصل الروحي مع جماعة المؤمنين الحاضرين والغائبين و بالالتزام الشخصي لكل مؤمن بالميثاق الذي يربطهُ بالله . كما ويستبطن كل التعاليم الموحى بها والمُكثفة في الآيات السبع لسورة الفاتحة))[2] . ويرى أركون أن المؤمن يظن أن قراءة سورة الفاتحة في الصلاة ستدخلهُ الجنة ، وتنقذ روحهُ ، فهو غير مُقتنع بهذهِ القراءة ، ويعمل جاهداً للحط منها أقصد (القراءة الطقسية الشعائرية) ؛ لأنه مُصر على تحديد الدعامة أو المادة اللغوية للسورة[3]. فالقراءة الطقسية ليس لديها القدرة على الفصل بين موضوعة القرآن التعبدية وموضوعتهِ التفكيرية ؛ لأن عملية القفز على المسافات الزمنية التي تفصل بين زمن النزول والوجود في الحاضر ، إنما يتأتى الغرض منها للتواصل الروحي أي مع البدايات الأولى لنزول القرآن [4].

- **البرتوكول التفسيري** : ويقصد بهِ أركون تلك القراءة التي اتبعها المؤمنون مُنذ أن عرفوا المنطوقة الأولى أي (الخطاب القرآني) ، وشكلوا أدبيات تفسيرية على مدى قُرون عدّة ،

---

(1) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ص 119
(2) المصدر نفسه ، ص 120
(3) ينظر المصدر نفسه ، المكان نفسه
(4) ينظر الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون ، مصدر سابق ، ص 319

والمقصود هنا تفاسير العلماء الذين فسروا القرآن ، ومثال ذلك تفسير فخر الدين الرازي الذي يعد - بحسب أركون - أكبر الأدبيات التفسيرية واغناها[1]. وتتميز القراءة التفسيرية كما يرى ((باعتماد المنطوقة الثانية بصفتها نصاً ذا وصاية ، مخلوطاً بالمنطوقة الأولى ومفسراً بمساعدة المبادئ التي تُمارس عملها بشكل عفوي في البرتوكول الشعائري . وقد ظلت هذهِ المبادئ مُقدسة ولا يُمكن مسّها حتى يومنا هذا . فهي تحصر كل إعادة قراءة للفاتحة ضمن حدود لم يستطيع حتى تدخل الفلسفة العربية الإسلامية في العصر الكلاسيكي أن يتجاوزها))[2] .

والملاحظ أن أركون لم يقبل التفاسير الإسلامية بل يعدها عائقاً [3] ، ويرجع السبب في ذلك إلى أن المُفسرين الكلاسيكيين قد تجاهلوا التفاعل الحاصل بين اللغة والفكر كأساس لفهمِ النص الديني[4].

ويضع أركون ثمانية مبادئ تتحكم بدورِها بالقراءةِ التفسيرية (التقليدية) ،وهي كالآتي :

1. الله موجود ، ولا يمكن التحدث عنهُ الا من خلالِ الكلمات التي اختارها هو لنفسهِ واستعملها في كلامهِ .
2. تكلم الله إلى جميعِ البشر آخر مرة باللغةِ العربية ، من خلالِ النبي محمد (صل الله عليه واله وسلم) .
3. جمع كلامهُ في مُدونةٍ موثوقة هي القرآن الكريم .
4. إنهُ كلام يقول كل شيء عن كينونةِ الوجود ، والمصير، والقدر ، ولا يمكن رفضه .
5. كلُ ما يقولهُ هو كل الحقيقة (أي الحقيقة بذاتها) .
6. يمكن معرفة هذهِ الحقيقة عن طريقِ الاستعانة بجيلِ المؤمنين الأوائل الذين تلقوا

---

(1) ينظر القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ص 120
(2) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ص 120
(3) ينظر سلطة النص والقراءة ، ص 85
(4) ينظر النص القرآني وآليات الفهم المعاصر ، مصدر سابق ، ص 161

الوحي من فم النبي مباشرةً .

7. إنّ موت النبي وضع المؤمنين داخل إطار الدائرة التأويلية ، بل سجنهم جميعاً داخل هذهِ الدائرة ، ويقصد أركون بذلك : أن النبي (صل الله عليه واله وسلم) كان يقوم بدور تأويل آيات القرآن بنفسه ، وبعد موته سيضطرون إلى اختراع تأويلاتهم بأنفسهم ، وإلى أن يبقوا مقيدين بهذه التأويلات محبوسين داخل دائرتها .
8. إنّ علوم النحو ، واللغة ، والمنطق ، والبلاغة ، كلّها علوم تعلمنا تقنيات الوصول إلى المعنى وتقنيات إنتاج المعنى ، وتتيحُ للمسلم استخلاص المعنى من النص [1].

- **البروتوكول الألسني** : ويتمثل بالقراءة التي اتبعها أركون لبيانِ القيم اللغوية المحضة للنص الواقع ، وإن هذهِ القراءة نقدية أيضاً ، بمعنى أنّ كل ما يقولهُ أركون ستكون لهُ قيمة استكشافية أو افتراضية. و هناك خمسة مبادئ عامة اتبعها أركون من خلال قراءتهِ لسورة الفاتحة ، وهي كالآتي :

1. إنّ الإنسان يُمثل مشكلة محسوسة بالنسبةِ له.
2. إنّ معرفة الواقع بشكل صحيح أو مطابق هي مسؤوليتي وحدي .
3. هذهِ المعرفة تُشكل جهداً مُتواصلاً في اللحظةِ الراهنة من التاريخِ ، ومن وجودِ الجنس البشري ، من أجلِ تجاوز الإكراهات التي تحد من شرطي الوجودي بصفتي كائناً حياً ومتكلماً سياسياً وتاريخياً واقتصادياً .
4. هذهِ المعرفة عبارة عن خروج متكرر خارج حدود السياجِ الدوغمائي المغلق .
5. وهذا الخروج يتوافق مع مسارين في آن معاً :

أ _ مسار الصوفي : الذي يقوم بحركةٍ روحية عديمة الاستقرار تجاه الله .

ب _ مسار الباحث : الذي يتخذ البحث العلمي ممارسة نضالية ، ويعد الخطاب العلمي

---

[1] ينظر القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ص 121 _ 122

حلاً تقريبياً مؤقتاً ، أي أنه مدعو إلى تجاوزهِ في مرحلةٍ لاحقة[1] .

ويعلق أركون على هذهِ المبادئ قائلاً: ((نأمل أن تكون هذهِ المبادئ واضحة بما فيهِ الكفاية وبالتالي قادرة على تحاشي كُل سوء تفاهم ، ثم قادرة بشكل أخصّ على تحاشي كل تأويل يُحوّل جهدنا إما إلى مشروعٍ تبجيلي ، وإما إلى محاولة للتفسير الاختزالي)) [2].

وإن هذهِ المبادئ الضمنية التي تحكمُ قراءة أركون ، تستند إلى الموقفِ النقدي الذي يؤسس فعل المعرفة على أساس القطيعة والمراجعة الدائمة للمعارف المُنتجة[3]. وكل ما تقدم فقد أنزلهُ أركون ضمن المرحلة الاولى أي الشيء المقروء .

اما ما يخص المرحلة الثانية وهي اللحظة الألسنية ، ففيها يقوم أركون بتحليل سورة الفاتحة وتفحصها على وفق بنيتها اللغوية الخاصة ، إذ يقوم بدراسة الأفعال والأسماء والضمائر والصفات ، مبتدئاً بعرضِ سورة الفاتحة وكالآتي : ((بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (1) الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (2) الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (3) مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (4) إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (5) اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (6) صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (7)))[4].

و ما أن يشرع أركون في تحليلهِ سورة الفاتحة حتى يشير إلى ثلاث ملاحظات ، هي :

1. يقول : ((لم يتفق الفقهاء والمفسرون القدامى على دمج الآية الأولى (البسملة) في سورة الفاتحة أو استبعادها . ولا نريد هنا أنْ نتخذ موقفاً من هذهِ المناقشة التي تتجاوز الحالة الخاصة لسورة الفاتحة . ولكن فقط نريد أنْ نلاحظ أنّ هذهِ الآية

---

(1) ينظر القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ص 123
(2) المصدر نفسه ، ص 124
(3) ينظر الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون ، مصدر سابق ، ص321
(4) سورة الفاتحة : 1-7

تتكرر في بداية كل سور القرآن ما عدا سورة التوبة . وهذه الآية عبارة عن صيغة تشفيعية أو استرضائية وتشكّل بحد ذاتها نصّاً قصيراً تمكن قراءتهِ لوحدهِ . وسوف نرى أنّ التحليل الألسني سيدعم بالأحرى موقف أولئك الذين كانوا ضد دمج الآية في الفاتحة))[1] .

2. ويضيف : ((إنّ قراءتنا سوف تعتمد على النصّ العربي وليس على الترجمة الفرنسية ؛ وذلك لأننا نريد أن نبيّن كيفية حصول البلورة البطيئة لهذهِ الترجمة . كما نريد أن نبيّن المسافة الكائنة بالضرورة بين كل نصّ وترجمتُهُ ، أي عندما ننتقل من لغةٍ إلى لغةٍ أخرى))[2] .

3. وينتهي إلى ((أنّ هذا التمييز بين النصّ الأصلي والنصّ المترجم ضروري جداً ، بل ولامندوحة عنهُ ، من أجل وصف عملية القول أو النطق . ولكنّهُ أقل ضرورةً في ما يخص تحليل المُقال أو مضمون المقال أو عملية النطق ، وتحليل المنطوقة))[3].

ويذهب أركون بعد ذلك إلى أنّ علم التحليل الألسني يُميز بين عملية النطق ، أو فعل إنتاج النصّ الصادر من قِبّل المتكلّم ، وبين المنطوقة أو العبارة المُنّجزة أو المتحققة ، ويذكر أن فائدة هذا التمييز هي ((أنّها تتيح لنا أن نقيّم درجة تدخل الذات المتكلمة أثناء عملية النطق وأنماط هذا التدخل . كما وأنها تتيح لنا أن نعود إلى المنطوقة في صياغتها الناجزة أو المكتملة من أجلِ دراسة إنتاجيتها)) [4] . فالمتكلم أو الناطق بالنص - بحسب أركون - لهُ موقعٌ أساس ، وذلك الموقع سيؤسس عليهِ موقعاً خطيراً يتعلق بالمصدرِ الإلهي لذلك اعتمد أركون على مقاربةٍ لسانية تُعد النصوص بنى مُستقلة بطبيعتِها اللغوية ، لذا نراهُ يذهب إلى ضرورة قراءة النص انطلاقاً من لغتهِ ، ومن القواعد التي لها القدرة والقابلية على التحكمِ في التراكيب بحيث تكون بعيدة عن قائِلها .

---

(1) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ص 124

(2) المصدر نفسه ، المكان نفسه

(3) المصدر نفسه ، ص 124-125

(4) المصدر نفسه ، ص125

لذا فالغرض من دراسة عملية النطق أو القول هو تهيئة المعنى المقصود وفهمه من لدن المتكلم. فـ ((المقصد الواحد لدى المتكلّم يولّد لدى السامعين والقرّاء تعدّدية في المقاصد والمعاني))[1] . يقول : ((وكلّما حدّدنا بصرامةٍ ودقة صائغات الخطاب ، ثم بشكل أكثر احتمالية وصدفوية المفردات المجرّدة ، كلما اقتربنا بالتالي من مقصدِ الناطق أو المتكلم ولكن هذا العمل الهادف إلى مقاربةِ المعنى أو تحديدهُ بدقةٍ يظلّ مهمة مطروحة علينا باستمرار ولا سيما في ما يتعلق بنصّ كنصّنا حيث يحصل تبادل بين الكينونة والكلام ، بين العالم واللّغة ، بين الحياة والقول ،بين الضرورة والحرية))[2] . ومعنى ذلك أنّ أركون يرى أنّه ليس من أهدافِنا كشف المعايير والضوابط النحوية للغة العربية ، وإنما ينصب جل اهتمامنا على فهمِ خيارات المتكلم أو المتحدث ، وهذا يعكسُ لنا قضية مفادها : إن دراسة عملية القول أو النطق ، تتمُ وتنتهيأ لفهمِ المعنى الصادر من قبلِ المتكلم ؛ فالمتكلم في مقصدهِ يصدرُ معنى واحداً ، لكن هذا المعنى يتأتى بقراءةٍ متعددة ، ومقاصد مُختلفة المعاني لدى السامع .

ثم يقوم أركون بعد ذلك بعرضِ المستويات أو المحددات كما يُسميها ، ((من أدواتِ تعريف وتنكير وصفات ، وضمائر، ثُم النظام الفعلي ، ثم النظام الاسمي ، ثم البُنى النحوية وأخيراً النُظم والإيقاع ، إنْ لم نقُل الأوزان والعروض)) [3] . وهذهِ المستويات أو المحددات لم يستخدمها اعتباطاً ، وإنما قصد من خلالِها فهم خيارات المتكلّم أو الناطق، وليس كشف المعايير النحوية للغة العربية[4] .

المعرَّفات :

يبتدئ أركون بالحديث عن المُعرَّفات ؛ ذلك لأنها تشغلُ حيزاً كبيراً في سورةِ الفاتحة سواء ما كان منها معرفاً بـ (أل) ، أم ما كان معرفاً بالاضافة ، وهذا ما يتحدد في قولهِ :

---

(1) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ص 125

(2) المصدر نفسه ، ص 125 - 126

(3) المصدر نفسه ، ص 125

(4) ينظر نفسه ، المكان نفسه

((نُلاحظ أولاً أنّ جميع الأسماء (من مصادر ، أو أسماء الفاعل والمفعول بهِ ، أو الصفات الاسمية) مُحددة إما بواسطة أل التعريف، وإما بواسطة تكملة تعريفية ، هذا يعني أن كلُ ما يتحدث عنهُ المتكلم معروف تماماً أو قابل لأن يُعرف))[1] . فالأسماء التي حددها بوساطة (ال التعريف) ، هي (الحمد ، الصراط ، المغضوب ، الضالين) ، وباستثناء هذهِ الأسماء فإن جميع المحددات أو الأسماء الأخرى مسبوقة بكلمة (الله) أو مقادة من قبلِها ، إذ يرى أنّ كلمة (الله) تحتل مكانة مركزية وأساسية في المعنى ، على الرغم من أنّ هذه الكلمة وما يشار إليها أو يرمز لها ، أنها لم ترد بصورة الفاعلية إلا مرة واحدة مع كلمة (أنعمت)[2] .

ثم يتناول لفظ الجلالة (الله) على وفقِ تحليله المرتكز إلى المعطياتِ اللسانية ، فيقول : ((إن تعريف إله عن طريق أداة التعريف قد يحيلنا إلى مفهومٍ غير متبلور كثيراً في النصوص السابقة للفاتحة - أي السور القرآنية من رقم (1) إلى رقم (45) - بالمقابل ، فإن هذا التعريف يميل إلى أن يحلَ تسمية وحيدة وكونية محل استخدام مشترك ذي مضمون مُتغيّر. ولأجل تثبيت المضمون الجديد للتحديد ، فقد شُرحت أل التعريف بشكل ما مباشرةً من قبل استخدام أسماء البدل من أمثال : الرحمن الرحيم ، رب العالمين))[3] .

وبمعنى أدق أنّ كلمة (الله) قد حُددت من قبل (أل التعريف) ومن خلال سلسلة من أسماء البدل (الرحمن ، الرحيم) فهما كلمتان تأتيان بعد كلمة (الله) في الآية الأولى وهي ((بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ)) ، وكذا آية ((مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ)) هي بدل عن كلمة الله والشيء ذاته في آية ((ربّ العالمين)) ، فهي ايضاً تحل محل كلمة (الله)[4]. أما فيما يتعلق بالصياغة التشفعية أو الاسترضائية ويقصد بها أركون هنا البسملة ، فإن ((الاسم المستخدم (بـ – سم) مُحدّد مباشرةً عن طريق الله الذي يُشكل مُحدَّداً أو معرّفاً من الناحية القواعدية أو النحوية . ولكنهُ بعد أن يستعاد من قِبلِ مصدرين مستخدمين كنعتين ،

---

(1) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ص 126
(2) ينظر المصدر نفسه ، المكان نفسه
(3) نفسه ، المكان نفسه
(4) ينظر نفسه ، المكان نفسه

فإنهُ يخلع على المحدَّد اسم قيمة ، الاسم الأمثل بامتياز ... وهكذا تجد الصياغة التعبيرية (بـسم) نفسها وقد رُقيت نهائياً لكي تتخذ دلالة متفردة ومتجسّدة في الصياغةِ الأخرى الشائعة : باسمه تعالى ، حيث إن الله لم يعد مسمَّى إلاّ من قِبلِ ضمير شخصي))[1] .

ومعنى ذلك أن أركون أراد أن يقول : لقد تظافرت عوامل تركيبية على إظهارِ البسملة بصورتِها الدالة على استرضاءِ الله واستشفاعه من خلالِ نعت لفظ الجلالة (الله) المتعلق بلفظة اسم بنعتين (الرحمن الرحيم) المتعلقين بالله ، وهنا أحدث التركيب تعييناً دالاً قد لا نجد مثله في تركيبٍ آخر كقولنا باسمهِ تعالى مثلاً .

ويركز أركون على قيمة أداة التعريف المُتمثلة في كلمة : الحمد أو ألـ ـ حمدُ ، إذ يرى أنّ للمُفسرين القدامى التفاتةً وفطنةً قد أدركت الأهمية المعنوية لهذا الاستخدام ، كما أدركت أنّ أداة التعريف لها قيمة التعميم الزمكانية [2] ، ولذا يستعين بقول الرازي في كتابهِ (التفسير الكبير) ، إذ يقول الرازي في نصهِ بخصوصِ قيمة الحمد : ((الفائدة الثانية ، أنهُ تعالى لم يقُل احمد الله ولكن قال (الحمد لله) . وهذهِ العبارة الثانية أولى لوجوه . أحدها : أنه لو قال احمد الله أفاد ذلك كون ذلك القائل قادراً على حمدهِ ، أما لما قال (الحمد لله) فقد أفاد ذلك أنه كان محموداً قبل حمد الحامدين ، وقبل شكر الشاكرين . فهؤلاء سواء حمدوا أم لم يحمدوا ، وسواء شكروا أم لم يشكروا ، فهو تعالى محمود من الأزلِ إلى الأبدِ بحمدهِ القديم وكلامهِ القديم))[3] .

يضاف إلى قيمة التعميم وظيفة أخرى كما حددها أركون وهي وظيفة التصنيف المتمثلة في التراكيب اللغوية التالية : ((الصراط المستقيم ، الذين أنعمت عليهم (= المنعم عليهم) ، المغضوب عليهم ، الضالين . فهذهِ التراكيب هي عبارة عن مفاهيم ، أو أصناف أشخاص

---

(1) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ص 126

(2) ينظر المصدر نفسه ، ص 126 _ 127

(3) نفسه ص 127 . وينظر التفسير الكبير ، الإمام أبو عبد الله محمد بن عمرو الرازي (ت 606 هـ) ، دار احياء التراث العربي ، بيروت ، ط1 ، 1995 م ، ص 191

محدَّدين بدقةٍ من قِبلِ المتكلّم ، وقابلين للتحديد من قِبلِ المُخاطب عندما يصبح بدورهِ قائلاً أو مُتكلماً))[1]. وهذهِ التراكيب اللغوية التي ذكرها أركون المتمثلة في عبارات (المغضوب عليهم) و (الضالّين) تدلُ على أشخاص محدّدين ومعروفين في مكة المكرمة ومشخصين بعدائهم للرسالة ، ولصاحبِ الرسالة ، ولذلك نعتوا بـ (المغضوب عليهم ، والضّالين) ، بيد أنّ القرآن الكريم لم يذهب إلى تحديد هؤلاء الاشخاص وإنما ترك صياغة الخطاب بصورةِ العموم والشمول ، ولم ينزل إلى مستوى تسمية الاشخاص بأسمائِهم الحقيقية وهذه سمة أساسية تميز بها الخطاب القرآني [2].

أما فيما يخص التعريف بالإضافة ، فهذهِ هي التكملة التعريفية التي أشار إليها أركون في بادئ حديثه عن المعرفات ، فهو يرى وجود علاقة تفاعل نحوية مُتبادلة بين المضاف والمضاف إليه في التعبيرات المُتمثلة بـ (رب العالمين) و (بسم الله) ، (أو بـ - سم الله) فهي علاقة موجودة على مستوى المعنى[3] ، يقول : ((فالمعنى الشائع لكلمة رب (أو سيد ، كما نقول : سيد البيت) قد أصبح خصوصياً أو مُخصّصاً عن طريق الطرف المحدَّد : أي عالمين (وهي كلمة تعني الكون بصفتهِ حقيقة فضائية وزمانية) . وبالعكس فإن عالمين على الرغم من لا نهائيتها موضوعة تحت تبعية رب))[4] . لذا فإن هذهِ المفردة (رب) قد نقلت من معناها المألوف والمتعارف عليه إلى معنى ثانٍ خاص ، ولا يمكن أن يتأتى هذا المعنى إلا مع كلمة العالمين ، أي تكون ملائمة لخالق العالمين(الله تبارك وتعالى) ، وبذلك قد تحققت العلاقة الوثيقة بين الوظيفة النحوية والقيمة المعنوية .

- **الضمائر :**

يواصل أركون تحليلهُ ذا النزعة اللسانية لسورة الفاتحة ، فيرى أنّ الضمائر((تمثّل صنفاً آخر من أصناف المحدّدات التي تتيح متابعة تدخُّل المتكلّم . وتحليلها يمثّل إحدى اللحظات

(1) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، محمد أركون ، ص 127
(2) ينظر المصدر نفسه ، المكان نفسه
(3) ينظر نفسه ، المكان نفسه
(4) نفسه ، المكان نفسه

الحاسمة لقراءتنا ، وذلك لأنه سيجبرنا على معالجة تلك المسألة الحسّاسة جداً والخاصة بمؤلّف النصّ))[1] .

ومن الضمائر التي تعرض لها أركون في سورة الفاتحة ، ضمير (كاف الخطاب) الخاص في صيغة المفرد الذي ورد مرتين مع أداة الفصل (إيَّا) للدلالة على من تتوجّه لهُ العبادة في كلمة (نعبدُ) ، ومن نطلب منهُ الاستعانة في كلمة (نستعين)[2] . فالمُرسَل إليه هنا هو الله سبحانه . ويعود الضمير الأخير بصفتهِ فاعلاً نحوياً في كلمة (أنعمتّ) واهدنا[3].

أما في الثنائية المضادة الأخرى (أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ، غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ) ، فيرى أركون أنّ الفاعل النحوي صُرّح بهِ عن طريق الضمير (تاء المخاطب) المُستخدم في (أنعمت) ، فهو المُعترف بهِ فاعلاً للعطايا الممنوحة لبعضِ المخلوقين ، أما في الحالة الثانية فيكون العكسُ تماماً ، إذ يلحظ أركون أن الفاعل النحوي مفروض من خلالِ السياق ، وهو مُنحصرٌ في اللهِ سبحانه وتعالى ، لكنهُ مضمر في هذهِ الحالة ، وليس مصرحاً به ، بل وإنهُ من الناحية القواعدية مجهول ، فيعادل الذين غُضِبَ عليهم [4].

ثم يذهب أركون إلى تحليل ضمير آخر مُصرحاً بهِ ، هو ضمير الجمع (نحنُ) الوارد في الكلمات (نعبدُ ، اهدنا ، نستعين) ، إذ يرى إنّ هذا الضمير يُعبر عن ((" لا - أنا " ضمنية وضرورية مصحوبة بقيمتين أنا و أنت ، أنا وهم . ولكن بما أن النحن مُرتبطة أولاً بـ (أنت) في نصّنا ، فإن قيمتها المعنوية لا يُمكن أن تكون إلاّ أنت وهم))[5] ، والمقصود بـ (هم) هنا ((جميع القائلين أو المتكلّمين الحاضرين أثناء التلاوة الطقسية أو

---

(1) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ص 128
(2) ينظر المصدر نفسه ، المكان نفسه
(3) ينظر نفسه ، المكان نفسه
(4) ينظر نفسه ، المكان نفسه
(5) نفسه ، ص129

الشعائرية . ولكنها أيضاً تعني جميع المتكلّمين المحتملين أو الممكنين الذي عندما يقولون النصّ (أو عندما يلفظونه) لا يمكنهم أن يفلتوا من القيم اللغوية الملازمة أو المحايثة))[1].

ويذهب أركون اعتماداً على خلو السورةِ من ضميرٍ مُتكلم يعود على (الله) ، أنهُ لا توجد في السورة أي سمة قواعدية تكشف عن هوية المؤلّف ((فالارتباط الثنائي بين (أنتَ / نحن ... يتيح لنا أن نتحدث عن (أنا) متكلمة متغيّرة وعن مُرسَل إليه وحيد ، ومحدّد تماماً . ولكننا نعلم في ما يخصّ بقية النص القرآني أن العلامة اللغوية الدالّة على المؤلّف تظهر غالباً . إنّها تتمثّل في فعل الامر : قُلْ. أو قد تتمثّل في أنا قواعدية وفاعلة للقرارات والافعال الخاصة بالأوامر. .الخ في آن معا. وهي تظهر في صيغة إنّا : أي (نحن) الدالّة على الجلالة والعظمة المطلقة . وهذه النحن هي التي تظهر في الفاتحة بصفتها العامل المُرسِل - المُرسَل إليه))[2]. ومعنى ذلك أن أركون أراد أن يقول إنّ الأنا (الفردية) الدالة على فردٍ واحد غائبة في نص الفاتحة، وإن كانت متضمنة في التعبير (نحن) الدال على مجموعةِ قائلين ، والحاضر بقوةٍ في النص بصورةٍ متساوية تقريباً في دلالتِها على العظمةِ والإجلال من طرفِ مرسِل النص (الله) ، وفي دلالتها على جماعة المتعبدين بهذا النص .

ويختم أركون ما يتعلق بالضمائر بالحديثِ عن التعبير المركزي (الحمد لله) ، إذ يرى إنّ هذا التعبير جُملة إسمية مركبة تركيباً لُغوياً ومُشكلاً من عنصرين : مبتدأ وخبر ، وهذا التعبير موجّه إلى الله سبحانه وتعالى خارج كل إشارة إلى مُتكلم مُعيّن ، وإلى زمن مُحدّد فالباري سبحانه وتعالى هنا هو المُرسَل إليه المستمر ، ومعنى ذلك يرسلون إليهِ عملاً (هو الحمد) ، وهذا العمل لهُ بالضرورة فاعل - مُرسِل ، ولكن لا ينبغي الخلط بين هذا الفاعل - المُرسِل وبين القائل المُتكلم ، وذلك لأنه يمكن القول (الحمد لله) على سبيل المثال النحوي ، ليس إلاّ ، ولكن عند الانتقال من التركيب النحوي إلى التركيب المعنوي ، فإن

---

(1) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ص 129

(2) المصدر نفسه ، المكان نفسه

هذا الامر يتكشف بأن القائل ينفصل بصعوبةٍ أكثر عن الفاعل – المُرسِل ، بيد إنّ العلاقة تأتي بوظيفةٍ جديدة في الواقع ، بمعنى أن فعل الحمد ينبغي أن يكون له فاعلاً معنوياً مُرسلاً للنعم وعاملاً مستقبلاً أو (مُرسَلا إليه) لهذهِ النعم[1] . يقول : ((وهكذا نصل إلى نموذج عاملي حيث يكون الله فيهِ هو العامل المرسل للنعم ، والذي يستقبل فعل الحمد والشكر . أما القائل فهو العامل الذي تُرسل إليهِ النعم ، والذي يرسِل فعل الحمد والشكر إلى الله . وهكذا نرى أن مفهوم العامل يلبّي بالفعل تلك الحاجة التي تدفعنا إلى تعيين جملة من الوظائف النحوية والمعنوية المنجزة من قِبلِ (فاعل) واحد ، أو (ذات) واحد))[2] . وتتجلى خلاصة ذلك بالآتي :

1. الله : مُرسِل أول ، ومرُسَل إليهِ أول ، ومعنى ذلك إنّ الله سبحانه و تعالى يرسلُ النعم للبشر ، وفي الوقتِ نفسه يستقبلُ (الحمد) جزاء هذهِ النعم .
2. الناس : مُرسِل ثان ، ومُرسَل إليه ثان ، ومعنى ذلك إن الناس : عامل تُرسل إليهِ النعم ، وفي الوقتِ نفسه يرسلُ الحمد والشكر لله جزاء هذهِ النعم [3] وهذا ما يتجلى في قولهِ : ((إن الله (أو ألـ - لاه) هو العامل المُرسِل - المُرسَل إليه رقم (1) أمّا القائل - أي الإنسان - فإنهُ العامل المُرسَل إليه - المُرسِل رقم (2)))[4] . وهذان العاملان ((يتبادلان الأدوار داخل النص القرآني))[5] ،أي أنّهما ((يتشكلان من خلال التموضع بالقياسِ إلى بعضهما البعض ، وعلى مدارِ النص القرآني))[6].

- **الأفعال**

يلاحظ أركون أن الأفعال قليلة في سورة الفاتحة قياساً إلى الضمائر ، والأسماء ، وقد تضمّن حديثُهُ عن الأفعال تعيين أزمنتها وذكر دلالاتها ؛ إذ تطرق في هذهِ السورة إلى

---

(1) ينظر القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ص 129- 130
(2) المصدر نفسه ، ص 130
(3) ينظر نفسه ، المكان نفسه
(4) نفسه ، المكان نفسه
(5) نفسه ، المكان نفسه
(6) نفسه ، المكان نفسه

فعلين مضارعين هما (نعبدُ) و (نستعين) ، وصيغة هذين الفعلين تدلُ على التوتر والجُهد الذي يبذلهُ العامل رقم (2) أي الأنسان ، حتى يصل إلى العامل رقم (1) أي الله[1]. ويوضح أركون : ((إنّ الفعل المضارع يدلّ على ديمومةِ هذا الجهد من أجل سدّ الفجوة الكائنة بين متكلّم يعترف بوضعهِ كخادم وضعيف ، ومخاطَب محدَّد بكل إلحاح بصفتهِ الشريك الأعلى الجدير بالعبادةِ ، والقادر في خطِ الرجعة على الشفقةِ والرحمة))[2] .

ويرى أركون إن المتُكلم هُنا هو الإنسان ، والمخاطَب هو الله ، ومن الطبيعي أن يشعر الإنسان بأنهُ طائع ، وخادم ، وضعيف أمام الله[3] ، وهذا الشيء يبدو واضحاً ، من خلالِ الإلحاح في استعمالِ كلمة إيّاك مرتين مع الفعلين المُضارعين (نعبدُ ونستعين) ، لذا يتفطن أركون إلى أن الوظائف النحوية أو التركيبية تتحالف مع القيم المعنوية ، حتى تعبر بشكلٍ صحيح عن الجدلية المُشكّلة للعاملين كليهما (الله ، الانسان) .

بعد ذلك يتطرق إلى فعلِ الأمر المُتمثل في كلمة (اهدنا) الذي جاء بعد الفعلين (نعبد و نستعين) ، إذ يرى أن هذا الفعل ، ((لا يُمكن ان يشتملَ فعلاً على قيمةِ الأمر . بل على العكس فإنه يوضح الاسترحام الموجود ضمنياً في نعبد ونستعين)) [4].

اما الفعل الماضي فهو الفعل الوحيد المُتمثل في كلمة (أنعمت) ، إذ ((يدلّ على حالة حصلت أوتمّت ولا مرجوع عنها . إنها ناتجة عن فاعل سيد ومُستقل))[5] ، وبالتالي ((فلا يوجد توتر مع الفاعل . والفجوة الكائنة بينهُ وبين فعلهُ ، ما إن يتمُ هذا الفعل ، تهمُ المُرسَل إليهم (عليهم) . وهكذا يضيفُ التضاد الكائن بين الفعل الماضي / والفعل المضارع سمة إضافية مُتميّزة لمكانتَي كلا العاملين))[6]. وبمعنى أدق فإن أركون في أطار تحليلهُ اللساني

---

(1) ينظر القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ص 130
(2) المصدر نفسه ، المكان نفسه
(3) ينظر نفسه ، المكان نفسه
(4) نفسه ، ص 131
(5) نفسه ، المكان نفسه
(6) نفسه ، المكان نفسه

للأفعال يهتمُ بتحليل التضاد الكائن بين الفعلين الماضي والمضارع من أجلِ الكشف عن دور العاملين ومكانتهما والعلاقة بينهما [1].

ومما تقدم يتضح أن الفعلين المضارعين (نعبد ، نستعين) جاءا متصلين بالعامل رقم (2) أي (الإنسان) ، عن طريق الضمير المستتر الذي تقديرهُ (نحن) . في حين أن الفعل الماضي (أنعمت) هو الفعل الوحيد الذي جاء متصلاً بالعامل رقم (1) أي (الله) عن طريق الضمير المتصل (التاء) الموجود في (أنعمت)[2] .

- **الأسماء**

يؤكد أركون : ((إن أهمية الأسماء تتجلى في عدد المفاهيم البدئية أو الأصلية وفي اللجوءِ إلى التحويلِ إلى اسم))[3] . ويوضح المقصود بالمفاهيم الأصلية قائلاً : ((هي تلك التي إذا ما اختُزلت إلى جذرها المعنوي تفلت من التمفصلات المنطقية والصرفية التي تدخلها التحديدات التقنية إلى الكلمات أو المفاهيم المشتقة))[4].

ونفهم من خلال ذلك ان أركون يتحدث عن أصول الأسماء ، وعن التحولات التي تحصل فيها ، وهذهِ التحولات مُقترنة بالأصول التي تعود إليها ، كما يتحدث عن تغير الأسماء وتحولاتها ، فمن الأسماء ما يتغير ، ومن الأسماء ما يبقى ثابتاً ، وبتغير الاصول تتغير المعاني ، وبمعنى أدق أن بتغير الأصول تكتسب الكلمات معاني جديدة بعيدة عن معناها الاصلي (المُعجمي) حتى يُقال إن الاسماء تؤثر في مسمياتها .

فإذا كان الاسم المُشتق هو ما أُخذ من غيرهِ فإن الأصل يتجسدُ في الكلماتِ البدئية أو الأصلية التي تعمل بدورها على تشكيل المعنى الأصلي أو المعنى العام ، بعيداً عن أي تحديد يُخلخل المعنى الاصلي ، وإن كان ((المُشتق يُقارِب أصلهُ في المعنى ويشاركهُ

---

(1) ينظر النص القرآني وآليات الفهم المعاصر ، حمادي هواري ، مصدر سابق ، ص 191
(2) ينظر الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون ، مصدر سابق ، 326
(3) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، محمد أركون ، ص131
(4) المصدر نفسه ، المكان نفسه

في الحروفِ الأصلية إلا أنه يختلف في خواص هذا المعنى ، فكلمة (الحمد) مصدر (حمد) إذا حولت إلى اسمِ فاعل تصبح (حمد + فاعل = حامد) أي المعنى والذات التي فعلت المعنى ، وإذا حولت إلى محمود (الحمد+ الشيء الذي وقع عليهِ الحمد = محمود (أسم مفعول)))[1].

ويحدد أركون الكلمات الأصلية والبدئية المُتمثلة في الكلمات:(اسم، ألـ - لاه ، حمد ، رب يوم ، دين ، صراط) . وهناك كلمات على الرغم من اشتقاقها، إلا أن لها صيغة قريبة من الجذر (جذر الكلمة في التصريف) مثل كلمة (رحمن ، رحيم ، عالم) . وبدل أن يعمد أركون إلى كشف الحقل المعنوي لهذهِ الكلمات ، وبيان محلها من السورة ، فهو يعتذر عن عدم القيام بذلك ، ويرجع السبب في ذلك إلى أن دراسة الحقل المعنوي لهذهِ الكلمات يجب أن يتمُ على مرحلتين ، الأولى : يقترح فيها وجوب ربطها بالبنى الأصلية للمعجم العربي للتعرف على معناها ، والثانية : رأى فيها ضرورة تقييم التحولات المعنوية التي طرأت عليها داخل النظام المعجمي من قبل اللغة القرآنية [2]. ويقصد أركون بذلك إن استعمال القرآن الكريم للغة العربية يتباين ويتشابه مع النصوص العربية الأخرى ، التي شهدتها فترة نزول النص والتي سبقته ، وهذا ما يدفعنا إلى ضرورة الوقوف على معاني الكلمات المشهورة الاستعمال والمتداولة وسط منطقة الحجاز ، مع محاولة إجراء مقاربة بين تلك المعاني العربية والمعاني القرآنية ، بغية الوقوف على التغيير الذي أصاب تلك المعاني ، فالقرآن الكريم يستعمل نفس المفردات التي كانت شائعة في بيئتهِ ولكنه يضفي عليها حلة جديدة[3] . وبمعنى أدق ان أركون أراد أن يقول : أن القرآن عندما يستعمل الكلمات العربية آنذاك ، فإنه يعمل على توظيفها لكي تنسجم مع خطابه العام ، وعليه فيجب على الباحث

---

(1) المقاربة السيميائية في تحليل الخطاب القرآني عند محمد أركون – سورة الفاتحة نموذجاً هشام مداقين ، (رسالة ماجستير) ، كلية الآداب والعلوم الاجتماعية ، قسم اللغة العربية وآدابها ، جامعة المسيلة ، 2009 _ 2010 م ، ص77

(2) ينظر القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، محمد أركون ، ص 131

(3) ينظر المصدر نفسه ، المكان نفسه

المفكر كما يشير أركون دائماً له ، أن يرجع إلى المعنى الأولي الطازج للكلمة ، ثم ينظر إلى الاستعمال القرآني لها ، توظيفه لهذه المفردة ، فهل استعملها كما هي ، أم أجرى عليها تغييراً طفيفاً كان أم كبيراً .

يقول أركون : ((لا نستطيع للأسف أن نقوم هنا بهاتين المهمتين من البحث العلمي ، أقول ذلك ونحن نعلم أنه عن هذا الطريق وحده نستطيع أن نقيس حجم تدخل المتكلم في عملية القول ، وانطلاقاً من ذلك ، في ترسيخ مناخ جديد من المعاني))[1] .

ويذهب أركون إن هناك ((مصادر تمارس فعلها نحوياً كأسماء في الوقت الذي تعبر فيهِ عن عملية فعل))[2] ، وعملية التحويل إلى اسم عند أركون يمكن معرفتها باللجوء إلى كلمات مزدوجة كالمصادر التي قد تكون أسماء فاعل أو مفعول . يقول : ((إن عملية

التحويل إلى إسم ، إذ تحذف علامات الشخص ، والزمن ، والصيغة التي ترافق الفعل ، تحوّل الجملة الفعلية إلى جملة اسمية ، أي إلى عبارة تأكيدية ، لا زمنية وخبرية ذات صلاحية عامة ودائمة)) [3] ، ويضرب اركون لذلك أمثلة منها اسم الفاعل (مالك) إذ يتفطن إلى أن المفسّرين المسلمين يفضّلونه على كلمة (ملك) ؛ لأنه يُعبّر عن الإرادة المؤثّرة لفاعلٍ يعتمد عليه استحقاق يوم الحساب والقرارات التي ستتخذ في ذلك اليوم ، في حين أن كلمة (ملك) تُمثل اسماً مُستقراً أو ثابتاً [4].

وهناك اسم فاعل آخر هو (الضالّين) ، إذ يرى أركون إن لهذهِ الكلمة تفسيراً مماثلاً لكلمة (مالك) ، يقول : ((فالتركيب الاسمي هُنا يساوي التركيب الفعلي مع فاعل اسمي نسبي هو : الذين يضلون الصراط . نلاحظ أن اختيار الاسم الفعلي يتيح تصنيفاً أكثر

---

(1) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ص 131
(2) المصدر نفسه ، المكان نفسه
(3) نفسه ، ص 132
(4) ينظر المصدر نفسه ، المكان نفسه

وضوحاً ، وتوفيراً في الوسائل المستخدمة))[1] .

وأخيراً اسم المفعول (المغضوب عليهم) ، إذ يرى أركون إن هذهِ الفئة تُحافظ على علاقة مع فاعل خارجي لم يُسمّ (أي فاعل مجهول) ، ومن ثم ((يمكنهم أن يعودوا إلى التحالف المعاش في الحمد لله عن طريق إيقاف العملية التي تؤدي إلى الضلال الفعّال ، أي إلى الدمار الكامل للفاعل الذي ظل مُضمراً في عبارة : المغضوب عليهم)) [2].

- **البنيات النحوية في سورة الفاتحة :**

يحاول أركون هنا أن يُميز بين أربع وحدات أو لفظات للقراءة القاعدية ، وسبع وحدات إخبارية ، وهذا التوزيع كالآتي :

القراءة القاعدية	**القراءة الإخبارية**
1_ بسم الله	1 _ الرحمن الرحيم
2- الحمد لله	2_ رب العالمين
3_ إياك نعبدُ وإياك نستعين	3- الرحمن الرحيم
4 _ اهدنا الصراط المستقيم	4- مالك يوم الدين
	5- صراط الذين انعمت عليهم
	6_غير المغضوبِ عليهم
	7_ ولا الضالين

(1) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ص 132
(2) المصدر نفسه ، المكان نفسه

ويُؤكد أركون أن هذا التوزيع للسورة يرتكز على التمييز النحوي القائم بين العبارة النواة والعبارة المتوسّعة ، فالتقطيع المذكور يوضح الدور النحوي المركزي للفاعل المقصود بكلمة الله ، وكذا يُبين الكيفية التي يتم من خلالها فهم التوسع المعنوي للفاعل نفسه (الله)[1].

وهناك مُلاحظة أساسية ذكرها أركون تخص هذا التقطيع للعبارات المُقترحة . فقد جعل البسملة آية من السورة الكريمة، وأسس عليها المثال الوحيد الذي ضُرب لبيان أهمية التوزيع[2] ، يقول : ((إن الممارسة الدينية الإسلامية تؤكّد على الصحة الألسنية أو اللغوية لهذا التقطيع لأن العبارتين - النواتين الأوليتين تتم تلاوتهما في مناسبات كثيرة من دون توسّعهما المعنوي . فمثلاً ، يلفظ المسلم العبارة الأولى في بداية الأكل ، والعبارة الثانية في نهايتهِ (بسم الله ، الحمد لله)))[3] . كما يرى أركون : ((أن العبارات أو النويات الأربع تحتوي في آن معاً على النموذج العاملي وعلى البنية المركزية للتحالف المقدس ، وعلى الانعكاسات المعنوية المتضمّنة في التوسّعات))[4] .

- **النظم والإيقاع :**

يتحدث أركون هُنا عن المستوى الأخير من مستويات القراءة اللسانية، إذ يذهب إلى أن نظرية النظّم الألسنية تلحّ على العلاقة الأساسية القائمة بين علم النحو والنبر* ، مؤكد بأن في تراثنا ((أدبيات غنيّة وغزيرة خاصة بالنظمِ والإيقاع ،ولا تزال تنتظر من يدرسها طبقاً

---

(1) ينظر القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ص 132 _ 133

(2) ينظر القرآن الكريم والقراءة الحداثية ، دراسة تحليلية نقدية لإشكال النص عند محمد أركون ، د . الحسن العباقي ، دار صفحات للدراسات والنشر ، سوريا، دمشق ، الإصدار الاول ، (د.ط) 2009 م ص 270

(3) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ص 133

(4) المصدر نفسه ، المكان نفسه

* النبر : هو تمييز مقطع من مقاطع الكلمة أو القصيدة اللغوية بضغطٍ زائد ، وهذا الضغط الزائد يجعل ذلك المقطع يتميز عن بقيةِ المقاطع بالوضوحِ النسبي ، لذا اهتم عُلماء اللغة المحدثون بدراسةِ النبر في اللغات الإنسانية ، مثال ذلك كلمة (نستعين) فالنبر في هذهِ الكلمة يقع على المقطع (عين) ، فالمقطع الأخير من النوعين الرابع والخامس ، فهو يحمل النبر . ينظر دراسة في علم الأصوات ، د. حازم علي كمال الدين ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، ط1 ، 1999م ، ص 95 – 96

للمناهج الحديثة في التحليلِ العلمي . ولكن في الحالةِ الراهنة لمعرفتِنا فإنهُ من غيرِ الممكن أن نخاطر بتفسيرِ مرضٍ لنصّ قصير كنص الفاتحة))[1] .

ويبدو أن أركون هنا قد تأسف لعدم دراسة الأصوات في هذهِ السورة الكريمة ، لكنهُ يكتفي بتقديم مُلاحظة للتنبيهِ ، وهي وجود قافية (إيم) مُتناوبة مع قافية (إين) ، فقافية (إين) وردت في الآيات التالية :((الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ)) . ((مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ)). ((إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ)) . ((غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ)) . بينما ترد قافية (إيم) في الآيات التالية : ((بِسْمِ اللَّهِ)) . ((الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ)) . ((اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ)) [2].

اما فيما يخص الوحدات الصوتية الصغرى (الفونيمات) فيسترعي انتباه أركون (هيمنة الوحدات التالية : ((ميم (15 مرة) ، لام (12 مرة) ، نون (12 مرة) ، عين عين (5 مرات) ، ها (5 مرات)))[3].

ولنا أن نتساءل -هنا -عن عدم دراسة أركون للأصوات في السورة المذكورة وتحليلها ، وهو ما نجد جوابه عند الدكتور سامي علي حيث أرجع ذلك إلى نقصِ إدراك عند اركون الذي حين تكلم عن مُستوى النُظم والإيقاع لم ((يتخذ مساراً علمياً كما تتوخاهُ الألسنية في تحليلها بربط الدال (الصوت) بالمدلولِ (المعنى)))[4] فهو لم يكُن على علمٍ دقيق بنظامِ الأصوات ، وهذا يكشفُ عن نقصٍ في قراءتهِ كما أشار الباحث المذكور.

- **العلاقة النقدية :**

بعد أن عمل أركون على تحديد صائغات الخطاب في البنيةِ اللسانية لسورةِ الفاتحة ، إذ تعرض بالتحليلِ إلى عمليةِ القول من : المُحددات والمُعرفات ، والأفعال ، والضّمائر

---

(1) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ص 134
(2) ينظر المصدر نفسه ، المكان نفسه
(3) نفسه ، المكان نفسه
(4) سلطة النص والقراءة ، مصدر سابق ، ص 88

والأسماء ، والبنيات النحوية ، والنظم والإيقاع . وعلاقة كُل ذلك بتشكيل المعنى فإنَّه يصل إلى المرحلةِ الثالثة ويسميها (العلاقة النقدية) ، إذ يعمل فيها على تحديد علاقة نقدية جديدة بين الفاتحة كملفوظ والقارئ كمتقبل للنص [1].

ويرى انهُ ينبغي اتباع طريقين لتحديد العلاقة بين الفاتحة كملفوظ والقارئ كمتقبل ، فهناك طريق طويل ((يتمثّل في استعادة جميع التفاسير أو القراءات السابقة التي أثارتها سورة الفاتحة . وهي كثيرة جداً في التراث التفسيري الإسلامي . والهدف من ذلك هو تحديد نقاط الخلاف والاتفاق الكائنة بينها وبين القراءة الحديثة ، وهناك طريق قصير اختاره علماء السيميائيات والدلالات المعاصرون ، وهو يتمثّل في إعادة قراءة الكتابات المقدّسة من أجلِ البرهنة على الصلاحيةِ المنهجية والخصوبة الإبستمولوجية لعلم الدلالات السيميائية)) [2].

ويقول أركون ومن دون اي تردد : نحن اعتدنا أن نختار الطريق الطويل ؛ ((لأن الطريقة الوحيدة لتحاشي النزعة الاصطناعية والاعتباطية للموضات العلمية العابرة التي تُمثّل إحدى السمات الصارخة لعصرنا ، هي أن ننصف القدماء. من الممكن ألا يؤدي اختراق طبقات المعنى المتراكمة فوق بعضها البعض والتي تشكّل التراث التفسيري إلا إلى العثور على بعضِ القطع النادرة، تماماً كما يحصل لعملياتِ الحفر والتنقيب الأركيولوجية*))[3] . أي أن ثمة فرق بين الطريقين ، فالطريق الأول المتمثل بإعادة جميع التفاسير التي آثارتها السورة الكريمة ، وإن كان في طريقِ سلوكه صحيحاً ، إلا أن الهدف الذي كان يرمي إليه أركون من ذلك هو بيان وتحديد نقاط الاتفاق والاختلاف بين التفاسير الكلاسيكية

---

(1) ينظر الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون ، مصدر سابق ، ص 328

(2) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ص 135-136

* الاركيولوجيا : يرى أركون أن هذا المصطلح أصبح شائعاً في البيئات العلمية منذ أن كان ميشيل فوكو قد اخترعه وعممه في أواسط الستينيات ، ومن الواضح ان كلمة (اركيولوجيا) مستعملة هنا بالمعنى المجازي لا بالمعنى الحرفي أي بغير معنى ، والمقصود بالكلمة هنا البحث عن عمق الأشياء والنبش عن جذورها ، من اجل معرفة كيف انبثقت وتشكلت لأول مرة . ينظر علمنة الدين ، مصدر سابق ، ص 121

(3) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ص 136

من جانب وبين القراءات المعاصرة ، مما يجعله طريقاً غير ذا قيمة ، إذ يتحول إلى نوعٍ من آليةِ النقد القديم على حسابِ إظهار القراءات المعاصرة للنص القرآني بصورةٍ جديدة ، أما الطريق الثاني فهو طريقٌ مختصر كما وصفه هو ، وهذا الطريق يرمي إلى البرهنةِ على صحةِ النظريات التي يتبناها هو ، وليس الهدف الاساسي منه الوصول إلى تفسيرٍ حقيقي وواقعي للنص القرآني[1] .

وبعد أن أكملنا هذا الفصل نستطيع أن نلخص آراء أركون ومراميهِ من تلقيهِ للنص القرآني ممثلاً بسورة الفاتحة بما يأتي :

1. إنّ القراءة اللسانية (النقدية) هي قراءة أكثر واقعية في التعاملِ مع طبيعة النص القرآني عن سواها من القراءات الأخرى كالقراءات الإيمانية (الدوغمائية - التبجيلية) والقراءات التاريخية التي لامست ظاهر النص القرآني وسطحه الخارجي ، ولكن المشكلة في هذهِ القراءة تكمن في كونِها قراءة شكلية تعتمدُ على وصفِ الطريقة التي رصفت فيها هذه الكلمات وعلى إيضاح العلاقات النحوية التي نشأت من خلالِ دخول هذه الكلمات في تراكيب ، وعلى إبراز وظيفة هذه العلاقات من دون إيلاء المضمون العقدي المشتمل عليه النص أهمية يضعها أركون في الحسبانِ وهو يقوم بإعادة قراءة سورة الفاتحة على ضوءِ مقترباته اللسانية .
2. تعامل أركون مع النص القرآني تعاملا خاصاً ومغايراً ، وكانت آليته في تلقي هذا النص شبيهة إلى حدّ كبير بالطريقةِ التي تتلقى فيها النصوص الأدبية الأخرى ، ولعلّ في ذلك خرقاً واضحاً لخصوصيةِ القرآن الكريم واختلافه عن غيرهِ من النصوصِ البشرية ، وهو ما أوقع أركون في قصورِ قراءته المنهجية لهذهِ السورة .

---

[1] ينظر القراءة المعاصرة للنص لسورة الفاتحة عند محمد أركون (عرض ونقد) ، مصدر سابق ، ص 50

3. ولذلك فهولا يعبأ بقيمةِ القرآن الرمزية والقدسية ، ويتمثل هذا من خلالِ حرصه على توظيفِ المنهج الألسني القادم من حاضنة معرفية وثقافية مختلفة عن الحاضنة التي تنزَّل فيها القرآن ، لأنّ هذا المنهج برأيهِ يستطيع تحرير المتلقي غير العادي من تلك الحساسية المفرطة التي تربطه نفسياً وثقافياً مُنذ الطفولة بنصوصِ القرآن الكريم .
4. إنّ هذهِ اللامبالاة في طريقة تلقي (محمد أركون) للنص القرآني ممثلاً بسورة الفاتحة تجعل من هذا النص مادة صالحة للتنقيب والاستكشاف المفتوح على المناهج الوضعية ، ومن هنا تأتي خطورة هذا التلقي وأهميته أيضاً .
5. على الرغمِ من تصريحِ أركون أكثر من مرّة برغبتهِ في إحداث قطيعة معرفية مع التراث إلا أنه كان كثيراً ما يرجع لكتب التفاسير وينهل منها موظفاً اجراءاتها ومصطلحاتها مما يدلل على عدم وضوح الرؤية المنهجية والتباسها عندهُ أولاً ، وعلى حضور التراث التفسيري بوصفهِ قوة فاعلة لا يمكن تجاوزها في دراسات المحدثين الذين أداروا ظهرهم له .
6. ومع هذا فإن دراسة محمد أركون لسورةِ الفاتحة وطريقة تلقيهِ الخاصة لها ظلّت مشدودة إلى المرجعياتِ المختلفة التي أشرنا لها في بداية هذا الفصل .

الفصل الثاني

الفصل الثاني : جمال علي الحلاق والقراءة التفكيكية لسورة الفاتحة

أولاً : جمال الحلاق ، السيرة ، والمنجز الفكري

ثانيا: المرجعيات الموضوعية والفكرية ، والمفاهيم العامة عند جمال الحلاق

ثالثاً : قراءة سورة الفاتحة عند جمال الحلاق في ضوء المنهج التفكيكي

أولا : جمال الحلاق ، السيرة ، والمنجز الفكري

شاعر ومفكر عراقي ولد عام 1966م في مدينة الحرية الثانية ببغداد[1]، وهو ينتمي لعائلةٍ تعود في اصلِها إلى جذر قروي ، كانت مسؤولة عن مقامٍ ديني تحت اسم (بنت الحسن)[2] . ثم هاجرت عائلته للسكن في قريةِ الزهيرات التابعة لمحافظة ديالى التي تبعدُ عن العاصمةِ بغداد قرابة (96كم) وبقي فيها إلى عام1992م ، إذ غادرها عائداً إلى بغداد ليسكن مدينة الثورة ذات الطابع الشعبي [3] .

في بداياتهِ الأولى درس في مدرسة (دير ياسين) الابتدائية للبنين [4]، ثم درس الإعدادية في ناحية (أبي صيدا) الواقعة في محافظة ديالى ، لأن قرية الزهيرات التي كان يسكنها على اتساعها وكثافة عدد سكانها كانت بلا مدرسة اعدادية[5]، وقد عُرِف عن بداياتهِ أنه كان مولعاً بالقراءةِ وحب الاطلاع ، فضلاً عن عشقٍ كبير إلى الموسيقى وبالتحديد موسيقى (بيتهوفن) المشهورة[6].

ومُنذ صغرهُ كان الحلاق لجوجاً بالأسئلة وحب المعرفة ، فهو يسأل حتى عن الأشياء التي يعرفها ، إذ ينقلُ لنا عن أبيهِ ، قوله : ((عندما كُنت طفلاً لم يكن أحدٌ يقترب منك ، كُنتَ مكروهاً من قبل الجميع ، فسألتهُ : لماذا ؟ قال : لأنّك كُنت تسأل

---

(1) ينظر فنّ الإصغاء للذات قراءة في قلق المنفتح ، جمال علي الحلاق ، منشورات الجمل ، عمّان/ سيدني ، ط1 ، 2013م ، ص4

(2) حوار لم يكتمل بعد مع جمال علي الحلاق اجراهُ الباحث ، واصف شنون ، 8 اغسطس ، 2007 م ، موقع إيلاف https\elaph.com\web\culture\2007\8\254156.html

(3) ينظر مقال يتضمن جزء من سيرة الحلاق منشور على موقع ويكبيديا الموسوعة الحرة : Jamal.alhalaq

(4) ينظر علاقتي ببيتهوفن ، صفحة من كتاب اصدقائي ، جمال علي الحلاق ، مقال منشور في موقع الحوار المتمدن . www.m.ahewar ، 2009/6/6م

(5) ينظر هكذا إنقلبت على القُرَوِي ، جمال علي الحلاق ، مقال منشور في صحيفة بانورما الاسترالية ، https\\panoromanews.net ، 1اغسطس ، 2017 م

(6) علاقتي ببيتهوفن ، صفحة من كتاب أصدقائي ، مصدر سابق

كثيراً ، حتى عن الأشياء التي تعرفها))[1].

غادر الحلاق العراق إلى عمّان عام 2001 م ، فكانت سنواته هناك حافلة وغزيرة على صعيدِ القراءة والعلاقات الاجتماعية ، وقد كان لإحساسهِ الطاغي بالغربةِ أثر في اندفاعهِ للمعرفة ، إذ عثر لحسنِ حظه على مكتبة (عبد الحميد شومان)* وقد اتاحت لهُ إمكانية قراءة التاريخ الروحي للمنطقة العربية ، انطلاقاً من تاريخ مدينة عمان[2] التي افتتح فيها داخل بيتهِ الواقع على جبلِ القصور صالوناً ثقافيّاً تحت اسم (المنفتح الأدبي) عام 2002م[3] ، إذ اقام فيهِ (22) أمسية ثقافية ، وكانت هذهِ الأماسي تُغطّى إعلاميّاً من الصحافة الأردنية[4].

وفي عام 2005 م رحل الحلاق إلى استراليا[5] ، وكانت هذهِ الانتقالة - بلا شك - بداية جديدة وانعطافة حادة في مسيرتهِ وفي احتكاكه بالآخر وبلغته معا[6] ، وقد هيأت لهُ سنوات الغربة وما ينجمُ عنها من فراغ ، الفرصة المناسبة لإعادة إنتاج ما قرأهُ مبكراً على الرغم من انشغالهِ بمهنةِ الحلاقة قبل مغادرته العراق، هذه المهنة التي لم يشأ أن تُنتزع من اسمهِ على غلافِ مطبوعاته وأعماله الكثيرة التي كتبها في منفاه الاختياري (استراليا) .

---

[1] جمال علي الحلاق ، أنا مسكون بالأسئلة منذ طفولتي ، حوار اجراهُ علي الربيعي ، على موقع جمعية الأوان https:www.alawan.org ، 21 / 3 /2017 م

* عبد الحميد شومان : رجل أعمال واقتصاد ، فلسطيني – أردني ، وهو أحد رجالات الأردن الأوائل الذي عمل لسنوات طويلة في تأسيس وخدمة المسيرة الوطنية وله إسهامات كبيرة في تأسيس ودعم الصناعة المصرفية العربية ، وحضور قوي في العديد من المؤسسات الإقلية والعربية الدولية . ينظر m . marefa . org

[2] ينظر حوار لم يكتمل بعد مع جمال الحلاق ، مصدر سابق

[3] ينظر فن الاصغاء للذات ، قراءة في قلق المنفتح ، مصدر سابق ، ص96

[4] حوار شخصي اجراه الباحث مع المفكر جمال علي الحلاق في موقع التواصل الألكتروني (الفيس بوك) ، بتاريخ 2019/2/20

[5] ينظر تأجيل اللذّة تأملات في الأدب والفن والحياة ، مصدر سابق ، ص 67

[6] ينظر حوار لم يكتمل بعد مع جمال علي الحلاق ، واصف شنون ، مصدر سابق

وتجدرُ الإشارة إلى أن الحلاق كتبَ مؤلفات كثيرة من الممكن أن نسلسلها بحسبِ تاريخ صدورها ، بالآتي[1]:

1. يرتكب التفكير لاحقاً ، شعر ، 1992 م
2. صعادات ، شعر ، 1997 م
3. الرؤيا الان بيان شعري مشترك مع الشاعر فرج الحطاب ، بغداد ، 1997 م
4. خارج على العقل ، بغداد ، 1998 م
5. تقدم أيها الخرف ، ارتكاب في المعنى ، بغداد ، 1999 م
6. تحطيم الأصنام (محاولة في صحو) ، مكتبة الفكر الجديد ، بغداد ، 2000 م
7. شتاء كامل الدسم ، سيرة أفكار ، بغداد ، 2001 م
8. تبدو ، شعر ، دار ألواح ، إسبانيا ، 2002 م
9. نهارات ليلية ، محاولة في اللغة ، 2003 م
10. مسلمة الحنفي قراءة في تاريخ محرم ، دار الجمل ، ألمانيا ، 2008 م
11. حريق ، شعر ، دار الجمل ، ألمانيا ، 2011 م
12. آلهةٌ في مطبخِ التاريخ ، قراءةٌ في تاريخِ سورة الفاتحة ، مكتبة الفكر الجديد ، منشورات الجمل ، المانيا ، 2012م ، وهو الكتاب الذي تضمن قراءته لسورة الفاتحة وتحليلهُ التفكيكي لها .
13. تأجيل اللذة تأملات في الأدب والفن والحياة ، دار مقهى ، كاليفونيا ، 2012 م
14. فن الاصغاء للذات قراءة في قلق المنفتح ، منشورات الجمل ، عمان/ سيدني ، 2013 م
15. بوح السرد ، تمارين في الاصغاء ، منشورات نابو ، بغداد ، 2018 م

[1] ينظر فنّ الإصغاء للذات قراءة في قلق المنفتح ، مصدر سابق ، ص 231

هذا فضلاً عن العديد من المقالاتِ والحوارات التي نُشرت في المجلات والمواقع الالكترونية .

ثانياً: المرجعيات الموضوعية والفكرية ، والمفاهيم العامة عند جمال الحلاق

أولاً : المرجعيات الموضوعية والفكرية :

كان الحلاق ولعاً بفضولٍ معرفي كبير ، جعلهُ يرغب في فهمِ الأشياء من حولهِ والتنقيب في حقولٍ معرفية كثيرة . ولم تنحصر قراءتهُ ضمن اتجاه واحد ، فقد كان فضولهُ المعرفي يتجاوز كلّ حدّ ، وهذا ما جعل المرجعيات الفكرية التي حركت اشتغالاتهِ متنوعة وغير محصورة في اتجاهٍ معين . أما أهم المرجعيات الأساسية التي شغلت المنظومة المعرفية عند الحلاق فهي :

- **المرجعية التراثية :**

لا ينظر الحلاق للتراث بعين التقديس ، وإنما ينظر لهُ على أنهُ وقائع وأحداث قابلة للتحليل والقراءة والنقد ، بهدف الكشف عن المسكوت عنهُ في هذهِ الأحداث والوقائع، وبذلك فهو يريد أن يخضع التراث والحقائق الموروثة لمحك النقد ، ويتعامل معهُ على أنّه وقائع نصّية نتحكم فيها ولا ينبغي أن تتحكم فينا .

ويحاول الحلاق من خلال دراستهِ لمرجعية التراث البحث عن الحقيقية التاريخية والوصول إليها من داخلِ العقل الإسلامي ذاته ، عن طريق تفكيك النصوص الأصلية أو النصوص الأساس ، وإعادة قراءتها ثانية [1]، ولعلّ احتفال كتب الحلاق بالإشارات التراثية دليلٌ على عودتهِ للتراث والاغتراف منهُ فحصاً وتنقيباً وتحليلاً[2] ، وبهذا تأتي

---

[1] حوار شخصي اجراه الباحث مع المفكر جمال الحلاق في موقع التواصل الالكتروني (الفيس بوك) ، 2019/4/23م

[2] ينظر التقصي التاريخي الذي كرسهُ الحلاق لِمتابعة ما يتعلق بحياة مسلمة الحنفي وأفكارهِ ومكانتهِ . ينظر بهذا الصدد كتاب مسلمة الحنيفي ، قراءة في تاريخ محرّم ، جمال علي الحلاق دار الجمل، المانيا ، ط1 ، 2009 م ، ص 51 _ 57 . وكذلك التقصي التاريخي الذي كرسه

قراءتهُ مختلفة وجديدة وخطرة لكونها نابعة من داخل العقل العربي الإسلامي ذاته ، وهادفة لزعزعتهِ وإيقاظه من خلالِ تحريك ثوابته ونظامه المعرفي. يقول الحلاق : ((بفعل تراكم القراءة يمكنني القول هنا أن من أهم شروط البحث عن الحقيقة التاريخية أن ينفتح الباحث على كلّ المتاح من القراءات التي تناولت هذا الشأن أو ذلك من الحقيقة المبتغى بحثها))[1] .

والحلاق من خلالِ غوصهِ في مسائل التراث يدعو إلى قراءةٍ ليست مغلقة ولا مكررة لنفسها ، ولا داخلة ضمن نطاق الدائرة المؤسساتية الرسمية [2]بهدف استخلاص الحقائق التاريخية كما تبدت لبصيرتهِ الناقدة [3] ، يقول مثلاً : ((لا أدّعي أنّني أوقف التاريخ على قدميهِ ، لكن أفتح أبواب العقل لاستمع لغة أخرى ، المعنى الجديد لغة جديدة)) [4] ، لأن من مصائب البحث التاريخي انطلاق الباحث من آراءٍ مُسبقة ، تجعلهُ يفقد قدرتهُ على تأسيسِ رؤية جديدة ذات طابع حداثي ومنتمية لروحِ العصر الذي بات فيهِ رفض المسلّمات وعدم قبولها إلاّ بدعم العقل والمنطق سمة لهذا العصر المتقلب والمتغيّر[5].

- **المرجعية الاستشراقية** :

يظهر من دراسات الحلاق وبحوثهِ العلمية أنهُ كان مُتأثراً بالفكرِ الاستشراقي ، ويظهر ذلك واضحاً من خلالِ العودة إلى كتاباتِهم في محاولتهِ تفكيك احداث التاريخ

الحلاق من خلال متابعتهِ لشخصية تاريخية مثل شخصية عبد الله بن مسعود ومتابعة ما يتعلق بحياتهِ وإسلامهِ و مصحفهِ وموقفهِ من النص القرآني . ينظر في هذا المنوال كتاب آلهةٌ في مطبخِ التاريخ ، قراءةٌ في تاريخ سورةِ الفاتحة ، جمال علي الحلاق ، منشورات الجمل ، المانيا ، ط1 ، 2012 م ، ص 123 _ 130

[1] حوار شخصي اجراهُ الباحث شخصياً في موقع التواصل الاجتماعي (فيس بوك) 2019/4/23 م

[2] ينظر آلهة في مطبخ التاريخ ، قراءةٌ في تاريخِ سورةِ الفاتحة، جمال علي الحلاق ، ص 75

[3] ينظر مسلمة الحنفي ، قراءة في تاريخ محرّم ، مصدر سابق ، جمال علي الحلاق ، ص 9

[4] آلهة في مطبخ التاريخ ، مصدر سابق ، ص 65

[5] ينظر المصدر نفسه ، ص 74

الإسلامي و نصوصه [1] ، يقول : ((لا أتردّد في استثمارِ السؤال الاستشراقي إن كان بريئاً من الانحياز، ويبتغي الحقيقة التاريخيّة ، فأنا لا أتردّد في قراءة ما توصّل إليه الباحث الألماني (نولدكه) في كتابهِ (تاريخ القرآن)))[2] .

فالحلاق قد بدأ في قراءتهِ للنص القرآني بمقدماتٍ استشراقية تعبر عن كون النص القرآني نتاج وعي بشري يُحدد على وفق إطار تأريخي[3] ، ولكنهُ مع ذلك يظلّ معتزاً بانتمائهِ الثقافي وباحتفائهِ بالآخر المختلف وكأن الرؤيتين مكملتان لبعضهما عندهُ، يقول بهذا الخصوص : ((إنّ الخروج للآخر لا يعني التنازل عن الذاتِ في اعتقاداتها ورغباتها ، لكنّه - أي الخروج - يبث في نفسِ الوقت ليونة وتهذيباً في الزوايا الحادة لسلوكياتنا)) [4].

ثانيا : المفاهيم العامة :

●العقل :

إن المتتبع لمفهومِ العقل عند الحلاق يجدهُ مفكرا يتبنى عقلية مُنفتحة ، ترفض الانغلاقات الفكرية ، فالعقل بمجساتهِ الجديدة لم يعد قادراً على العيشِ داخل قواقع انتهى زمنها مُنذ أمد بعيد[5] . والرجل يدعو إلى عقلٍ حر ومُستقل ، وقائم على هدمِ

---

(1) ينظر نفسه ، ص 104

(2) حوار اجراه الباحث شخصياً مع جمال الحلاق عبر وسائل التواصل الاجتماعي (فيس بوك) ، 4/23 2019 م

(3) ينظر سلطة النص والقراءة ، مصدر سابق ، ص 107

(4) بوح السرد ، تمارين في الاصغاء ، جمال علي الحلاق ، منشورات نابو ، بغداد ، ط1 ، 2018 م ، ص 15

(5) ينظر آن للشارع ان يحرك الدمى ، جمال الحلاق ، مقال منشور في موقع الحوار المتمدن www. m. ahewar. org م ، 2011/3/21 م

تواريث الماضي ، والسلطة والجهل ، والقمع ، والأنا الفارغة[1]. وبذا فالعقل مُغامرة كُبرى خارج أسوار المقدس ، وخارج نطاق التقليد الدوغمائي المغلق[2].

وقد حاول هذا الباحث الجاد من خلالِ حديثه عن مفهومِ العقل الكشف عن الآلية التي يعمل بها العقل الديني ، والعقل العلمي، فالعقل العلمي يتحدث بمعرفةٍ تعرفُ حدودها ويبحث دائماً عمّا يمكن أن يُفند طرحهُ ، أما العقل الديني فيتّلبس بيقينية مُفرطة بثقتها لأنّه عقلٌ متطفلٌ على العقلِ العلمي في كُلِ خطوة ، محاولة منهُ في جعلِ مساحة العلم جزءاً من مساحةِ الدين ، بل يبدو وكأن وظيفة العلم تكمنُ في تحقيق مصداقية الدين ، الأمر الذي دفع الحلاق إلى الجزمِ بأنّ جوهر العالم البشري أقرب إلى العقلِ العلمي منهُ إلى العقلِ الديني ، لأنّ العالم البشري في تغيّرٍ مُستمر لا يثبتُ على حالةٍ واحدة[3].

إنّ العقل الديني كان ((مرحلة اجتماعية / ثقافية أخرى ، إنّه انتقال داخل مُحدّدات جديدة عقد اجتماعي جديد ، لكنّه امتداد داخل مرحلة الأفكار الكلية المغلقة ، لامجالٌ للإضافة))[4].أما العقل العلمي في جوهرهِ فيقومُ على ((اساسٌ فرديٌ ،كما أنّ الإقرار بنسبيةِ المعرفة لا يقود إلى تكتُلات كالتي يخلُقها العقل الخرافي القائم على أساسِ الجماعة ، ومع هذا فإن العقلُ العلمي الفردي يزداد حضوراً كواقع وكتيار اجتماعي أو كلحظة معرفية راهنة تزداد كثافة وثقلاً))[5].

---

(1) ينظر التمثال لا يسقط منفرداً ، جمال الحلاق ، مقال منشور في موقع الحوار المتمدن 4 / 6/ 2011م

(2) ينظر خدمات بلا مساجد ، جمال علي الحلاق، مقال منشور في موقع الحوار المتمدن ، 14 / 2 /2011م

(3) ينظر جمال علي الحلاق ، أنا مسكون بالأسئلة منذ طفولتي ، مصدر سابق

(4) فن الإصغاء للذات ، قراءة في قلق المنفتح ، جمال علي الحلاق ، مصدر سابق ، ص88

(5) المصدر نفسه ، ص 89

وبحسب رأي الحلاق فان كل ما يحتاجهُ الإنسان هو الانفتاح عقلياً ، انفتاحٌ يشبه إحداث نوافذ كثيرة في الجدارِ الصلب ، فالأحياء هم أولئك الذين يصوغون جدران عقولهم من زجاجٍ شفافٍ وليس من كونكريت[1].

ومما سبق يتضحُ لنا إن الحلاق من خلالِ تصوره لمفهومِ العقل أراد التحرّر من التصورات المُغلقة والموروثة ذات الجوهر الثابت ، ودعا إلى عقلٍ جديد مُنفتح على الواقعِ وقائم على نظامٍ تُعادُ صياغتهُ وتركيبهُ ، وبشّر بعقلٍ قائم على استنهاضِ الفكر واكتشافه على وفقِ رؤية علمية جديدة ومُنفتحة .

●الدين :

إنّ الحس الديني بحسب ما يعتقد الحلاق مسألة شخصية لا غير ، وعلاقة خاصة جداً بين الفرد وما يؤمن بهِ [2] ، ولكن بشرط ألاّ تتجاوز هذهِ العلاقة على حريّة الآخر؛ إذ إنهُ شأنٌ فردي ، وليس هواءً يتنفسهُ الجميع ، ومن يتنفسهُ فعليهِ أن يتنفسهُ مُنفرداً[3]، ذلك لأنّ كلّ فرد مسؤول عن حسّهِ الديني، ومن حقهِ أن يتخذَ الدين الذي يرضاهُ ، وليس ما يفرضُ عليهِ ، إذ لا إيمان مع القسر[4]. فالدين الذي يطمح إليه الحلاق - إذن - دينٌ ذاتي، لا يحتاجُ إلى وسيطٍ ولا إلى كتبٍ مُقدسة ؛لأنه علاقة شفافة تخص الفرد وما يتعلقُ بهِ من إله يقدسهُ هذا الفرد [5].

ويذهب الحلاق إلى أنّهُ ينبغي لزاماً تفعيل قضية (نقد الدين) من داخلِ المنظومة المعرفية ، وتفكيك هذه القضية من الداخلِ ، وإعادة قراءة الجذور التي قامت عليها ،

---

(1) ينظر الاصطفاف حال قطعي ، جمال علي الحلاق ، مقال منشور في صحيفة بانورما الاسترالية https\\ panoromanews.net، 26 آذار 2017 م

(2) ينظر آن للشارع ان يُحرك الدُمى ، مصدر سابق

(3) ينظر نحن جيل محظوظ ، جمال الحلاق ، مقال منشور في موقع الحوار المتمدن ، 2/ 1/ 2011م

(4) ينظر تعطيل آية السيف أو حذف نصف القرآن ، جمال علي الحلاق ، مقال منشور في موقع الحوار المتمدن www. m. ahewar. org ، 27 /7/ 2006 م

(5) ينظر جمال علي الحلاق أنا مسكون بالأسئلة منذ طفولتي ، مصدر سابق

والعمل على وضعِها أمام الأزمان الاجتماعية وجهاً لوجه ، وذلك من أجلِ تعرية هالة التقديس التي تحجم فاعلية النقد ، ومن ثم العمل على تجاوزِها سلوكاً وممارسة[1].

وبحسب الحلاق فإن الدين لا يصمدُ أمام الحقيقة العلمية [2] ، وبهذا الصدد يقول :

((إنّ الدين كمعرفة بحثية لا يمكن لهُ إلا أن يكون دعاءً، أو تميمةً معلّقةً على بابِ المختبر العلمي لكنّهُ لا يجرؤ على دخولِ المختبر، ولا صلة لهُ بمجرى التفكير العلمي الحديث ، وأنّهُ مع لحظة بدء التجربة العلمية ينتهي الدين كمعرفة يمكنُ أن يؤسّس عليها))[3] .

ويرى الحلاق أن الدين الثابت يقتلُ الجانب الماورائي في الإنسان ، ويجعلُهُ مُجسّداً فقد كان الفكر الماورائي نافذة لخروج الإنسان ، لكن مع ثبات الأديان أصبحت الميتافيزيقيا* خُرماً لانكماش الإنسان وتقنفذهُ[4].

- **الوحي :**

يعتقدُ الحلاق إن الوحي تجربة فردية خاصّة جداً أقربَ إلى حسّ التدين ويمكن أن يمرّ بها أيّ فرد يمتلك القدرة على الحدسِ والقراءة، ويرى أنّ الوحي إلهام داخلي يعيد صلة الفرد بالأسرارِ العظيمة التي تربطُ الحياة بالموتِ ، وتربطهما معاً

---

(1) ينظر فنّ الاصغاء للذات قراءة في قلق المنفتح ، مصدر سابق ، ص 110

(2) ينظر جمال علي الحلاق أنا مسكون بالأسئلة منذ طفولتي ، مرجع سابق

(3) آلهة في مطبخ التاريخ ، قراءةٌ في تاريخِ سورةِ الفاتحة ، جمال علي الحلاق ، ص 18

* الميتافيزيقيا أو ما بعد الطبيعة : وهي شعبة من الفلسفة تبحث في ماهية الأشياء وعلة العلل ، أي القوة المحركة لهذا العالم . فقد ظهر للإنسان منذ القدم أن الكون بمخلوقاتهِ المتعددة وعناصره المادية لم يوجد بذاته ، وأن وراءه من غير شك قوة مطلقة هي التي أوجدته وهي التي تسيره . ومع الأيام يفكر في هذه القوة العلوية تفكيراً فلسفياً ، وعن هذا التفكير الفلسفي نشأت الميتافيزيقيا . وعليه فإن لفظة الميتافيزيقيا تلخص في ذاتها جوهر البحث عن (علة الموجودات) باعتبار أن هذه العلة كامنة وراء الظواهر المادية في أية حال . ينظر معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية ، سعيد جلال الدين ، دار الجنوب للنشر ، تونس ، (د.ط) ،2004 ، ص 460 -461

(4) ينظر آلهة في مطبخ التاريخ ، قراءةٌ في تاريخِ سورةِ الفاتحة ، مصدر سابق ، ص 19

بالصيرورةِ المتراكمة ، ولأنّ الجنس البشري يواصلُ تكاثرهُ وتراكمهُ المعرفي على الأرضِ فإنّ الوحي تجربة فردية مستمرّة غير مُنتهيّة ، تنتجُ نصوصها وقراءتها انطلاقاً من الخبرةِ المعرفية التي هي ابنة لحظتها التاريخيّة ، ولهذا فإنهُ - أي الوحي - تجربة ذهنيّة هائلة تبدأ من دخل الفرد وتجعلهُ يقفزُ بواسطة قدرتهُ على الحدسِ والقراءة من أدقّ مكوّنات الذرّة إلى الأطرافِ القصيّة للكون ، بل إنّها تضع كلّ هذهِ المعرفة في سلّةٍ واحدة وتقفزُ بها إلى ما وراء الكون . فالثقب الاسود - مثلاً - يمكن ان يكون نافذة للوحي في اللحظةِ الراهنة ، لأنّهُ يمكن أن يشير الى نهايةٍ صارمة وقد يشير ايضاً إلى نفقٍ ينتهي في كونٍ آخر ، مما يعني أن المجهول من الممكن أن يشكّل نافذة للوحي وباباً لاستقطاب الرؤى والنبوءات ، لاسيما نحنُ نعيش الآن في كونٍ محاط بالمجاهيل[1].

- **النص والنص القرآني:**

ينطلقُ الحلاق من تصورهِ للنصوص على أنّها نوافذ لأسئلة كامنة مسكوت عنها[2] ، ويصور النصوص الدينية بأنّها أكثر قمعاً من أي ديكتاتور، وهذهِ القمعية متأتية من كثرة المؤمنين بها [3] ، يقول : ((الدخول إلى قراءة نص مقدس يشبه تماماً الدخول إلى منطقة أرض حرام ملغومة ، ومع كل خطوة يمكننا أن نتوقع انفجار لغم ومع هذا تبقى هُناك غواية هائلة تدفع الباحث إلى الاقتراب من البدايات الأولى لتشكل الجنين ونموهُ قبل أن يكتمل ويولد ، هذه الغواية تتجاوز كل شعور بالخوفِ بل تجعل الدخول والتجول بين الألغام مخاطرة أقل ما يُمكن وصفها أنّها مخاطرة (كاملة الدسم) .علينا أن نتعلم كيفية أن نمتلك جرأة الاستمتاع بانفجارات ألغام الحقيقة

---

[1] حوار شخصي اجراه الباحث مع المفكر جمال علي الحلاق عبر وسائل التواصل الاجتماعي 23 / 4 /2019م

[2] ينظر بوح السرد ، تمارين في الإصغاء ، مصدر سابق ، ص 23

[3] ينظر جمال علي الحلاق ، أنا مسكون بالأسئلة منذ طفولتي ، مصدر سابق

تحت أقدامنا))[1] . ونحن هنا وإن كنا لا نتفق مع ما ذهب إليه الحلاق في ما يرى ؛ فإننا ننقل آراءه للقارئ لنبيّن أثر هذه الآراء في تشكيلِ آلية تلقي الحلاق لسورة الفاتحة بوصِفها نصاً من ضمنِ كتاب مقدس .

أما النص القرآني فهو عندهُ أخطرُ كتاب عربي على الإطلاق ، وتتجلى خطورتهِ في أنّه قصم ظهر من قبلهِ ومن بعدهِ ، وهو ما يعني ضرورة إعادة تشغيل النصوص والحوادث السابقة للقرآن والتالية لهُ . يقول : ((فمنذ اللحظةُ التي تم فيها جمع النصوص في زمنِ الخليفة الثالث ، توقفت هذهِ النصوص عن أن تُقرأ كما كانت هي حقاً ، لقد تمّ تفريغها من زمانِها الحقيقي ، وبهذا فإنّ قراءة القرآن في هذهِ اللحظة – تحديداً - اتّكاء على التأويل فقط وهي ابتعاد زمني عن لحظة توقف تدوين النصّ بقرابةِ ألف وأربعمئة عاماً وابتعاد عن لحظةِ إنتاج زمني بأكثر من ألف واربعمئة وخمسين عاماً))[2] .

كما يذهبُ إلى أنّ القرآن أنتج على وفقِ مراحل تاريخية، واجتماعية لها حدودها المعرفية ، وبحسب رأيهُ فإن ما يتحدث عنهُ القرآن من حقائقٍ ؛ فإنّهُ يتحدث عمّا يُمكن أن يُرى بالعينِ المجردة[3] . هذا فقط إذا كانت رؤية الحلاق رؤية سطحية للقرآن ؛ لأن الآيات تُشير إلى غير ذلك فمنها كيفية الخلق ، ومنها أمور حدثت فعلاً ، فهل رءاها أحد بعينهِ المجردة !

وينتهي إلى أن الشيء الأكثر خطورة يكمنُ في أنّ القرآن - بوصفهِ نصاً - عمل على جمعِ الأضداد الاجتماعية كُلّها ، أي أنّه بالإمكان- واتّكاءً على القرآن - الوصول

---

[1] مقال لجمال الحلاق ، منشور على صفحتهِ الشخصية (فيس بوك) ، 2019/4/28 م
https\\m.facebook.com\ story .php ?story fbid= 2695787277103456@id= 10000016631336

[2] جمال علي الحلاق ، أنا مسكون بالأسئلة منذ طفولتي ، مصدر سابق

[3] ينظر المصدر نفسه ، المكان نفسه

إلى مراحلِ نمو الحسّ الديني العربي من بدايةِ القرن السادس الميلادي ، وإلى لحظة جمع نصوص القرآن في كتابٍ واحد [1] .

ثالثاً : قراءة سورة الفاتحة عند جمال الحلاق في ضوء المنهج التفكيكي :

تحاول قراءة جمال الحلاق للنص القرآني أن تكون بعيدةً عن الأُطر المعتادة والانساق التقليدية التي دأبت عليها الدراسات السابقة التي استمرت لقرونٍ طويلة على هذهِ الشاكلة ، فقد تميزت قراءته (لسورة الفاتحة) بالتحول المنهجي الذي وسم دراسته بالانتفاع من التفكيكية التي دشنت ظهورها في أوربا قبل عقود من اليومِ ، ولمعرفة آلية الاشتغال المعرفي لتلقي نص الفاتحة عند الحلاق يجدرُ بنا الوقوف عند مفهوم التفكيك لكونهِ منهجاً فلسفياً حاول هذا المفكر استثمار معطياته في تلقيهِ لسورة الفاتحة من دون أن يعني ذلك التقيّد الحرفي والصارم بهذهِ المعطيات .

إنّ التفكيكية تيار فلسفي وأدبي ظهر في ستينيات القرن العشرين ، وهي منهجية تعمل على مقاربة الظواهر الفلسفية والتاريخية والأدبية تشريحا وتفكيكا وتقويضاً[2] ، وقد ارتبطت بالفيلسوف الفرنسي (جاك دريدا)*[1].

---

[1] ينظر نفسه

[2] ينظر نظريات النقد الأدبي في مرحلة ما بعد الحداثة ، د. جميل حمداوي ، منشور على موقع الالوكة WWW.ALULKAH.NET ، ص33

*جاك دريدا : فيلسوف مشهور ينتمي إلى المدارس النقدية المعاصرة ، وصاحب نظرية التفكيك ، ولد في مدينة البيار قرب مدينة الجزائر عام 1930 م ، له العديد من المؤلفات والمقالات ، قام بإلقاء المحاضرات في جامعة الجزائر ، وشارك في مؤتمراتٍ عديدة ، ونال العديد من الجوائز . من أشهر مؤلفاتهِ (الصوت والظاهرة) ، (الكتابة والاختلاف) . ينظر جاك دريدا والتفكيك ، د. احمد عبد الحليم عطية ، دار الفارابي ، بيروت ، ط1 ، 2010 م ، ص 7 _ 12 . وللتوسع ينظر معجم الفلاسفة والمناطقة ، المتكلمون ، اللاهوتيون ، المتصوفة ، جورج طرابيشي ، دار الطليعة ،

وتعني التفكيكية : تحليل الخطابات والنظم الفكرية وتفكيكها عبر إعادة قراءتها، والاستقرار فيها وصولاً إلى الإحاطة بالبؤر الأساسية المطمورة فيها من خلالِ جريها وراء تقويم المدلول المقترن بنمطٍ ما من القراءةِ ، واستحضار المغيّب عبر تخصيب مستمر للمدلول على وفقِ تعدد قراءات الدال مما يفضي إلى نتائجٍ لا متناهية من الدلالات[2].

وإذا كان تعامل المناهج السابقة للتفكيكية يهدف إلى تقديم براهين مُتماسكة في تعاملها مع الخطابات من خلالِ تقديم أوصاف تسعى للاقتراب من هذهِ الخطابات والتعريف بها ؛ فإن التفكيكية تحاولُ إبراز الشك في تلك البراهين المقدمة وتقويض أركانها وتصديع بنى الخطابات مهما كانت أنواعها وأجناسها[3].

والنص في رأي التفكيكيين ليس لهُ مركز ثابت ، بل لهُ دلالات لا نهائية ، فهم يرفضون سلطتي المؤلف والنص ويعطون القارئ السلطة الحقيقية في تحديد دلالات النص، و تصيُّد المعاني الغائبة بداخلهِ ، وبهذا يصبح النص مُلكاً للقارئ أو المتلقي يفهمهُ ويتصرف به كما يشاء ليستخرج منهُ المعاني والقراءات الخفية والمضمرة داخل النسيج اللغوي ، لهذا يدعو رواد المنهجية التفكيكية إلى ضرورة قراءة النص

بيروت ، ط3 ، 2006 ، ص 283. وينظر خمسون فيلسوفاً معاصراً من البنيوية إلى التفكيك ، جون ليتشه ، ترجمة : د. فاتن البستاني ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ، ط1 ، 2008 ، 221 وما بعدها

(1) ينظر بحوث في القراءة والتلقي ، مجموعة باحثين ، تعليق د. محمد خير البقاعي ، مركز الأنماء القومي الحضاري ، حلب ، ط1 ، 1998 م ، ص 21 .

(1) ينظر اتجاهات النقد الأدبي في القرن العشرين ، د. ابراهيم عبد العزيز السمري ، دار الآفاق العربية ، القاهرة ، ط1 ، 2003 م ، ص 326

(2) ينظر استراتيجيات القراءة ، التأصيل والاجراء النقدي ، بسام قطّوس ، مؤسسة حمادة ، إربد الاردن ، (د.ط) ، 1998 م ، ص 23

والتعامل معه مفصولاً عن مُنشئهِ[1]. ولا يجوز هذا مع النص القرآني ، لأنه نص معجز وخارج عن جميع وجوه النظم الأدبية المعتادة .

والبديل الذي يقدمهُ التفكيكيون في منهجهم الخاص بالتعاملِ مع النصوص هو استحالة الفصل بين النص والتاريخ الثقافي الذي يُمثل حضوراً مستمراً وقوياً داخل النص وبين النص وأفق توقعات القارئ *[2]، ومع أن الكتب المترجمة والمؤلّفة في المكتبة العربية أكثر من أن تحصى عن التفكيك ، فأننا نميل مع التعريف الذي يذهب إلى ان التفكيك هو ((تفتيش يقظ عن السقطات أو مواضع العمى أو لحظات التناقض الذاتي حيث يفضح النص - لا إرادياً - التوتر بين بلاغته ومنطقه ، بين ما يقصد قوله ظاهرياً وما يُكرهُ على أن يعنيه رغما عنه))[3] .

إنّ خطورة التفكيك تتجلى - إذن - من خلالِ قولهِ باستحالةِ الوصول إلى فهمٍ متكامل ومتماسك للنص أيّاً كان هذا النص [4] ، فعملية القراءة والتفسير هي عملية

---

[3] ينظر المنهجية التفكيكية في تحليل الخطاب القرآني دراسة تحليلية نقدية ، محمد عبد الرحيم الطحان ، (رسالة ماجستير) ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، قطر ، 2017 م ، ص 84

[4] ينظر المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك ، د. عبد العزيز حمودة ، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، ص 326

* افق توقعات القارئ :هو جماع المكونات الاجتماعية والثقافية لدى متلقٍ أو قارئ ما ،ومن خلال=

=هذا المفهوم يدخل القارئ في قلبِ العملية الأدبية ، ويكون في تواصلٍ دائم مع شروط الإنتاج ، و العلاقات الأدبية في النص ، وهو ما يؤهلهُ لتفسير الابداع الجمالي من خلالِ قياس تلك المسافة الفاصلة بين أفق توقعهُ وبين الاثر الحقيقي المنتج ، وهذا المصطلح جاء به أحد أساتذة جامعة (كونستانس) الألمانية (هانز روبيرت ياوس) ، وتجربة المتلقي من خلالِ هذا المفهوم تتداخل مع تجربة المبدع ، وهكذا ينطلق وعيه الأدبي من مجموعةِ تصورات سابقة ، ولا يختزل بالانفعالاتِ النفسية للمتلقي. ينظر التلقي في النقد العربي في القرن الرابع الهجري ، مراد فطوم ، مصدر سابق ص 34

[1] مداخل إلى التفكيك (البلاغة المعاصرة) ، جاك دريدا ، بول دي مان وآخرون ، تحرير وترجمة حسام نايل ، د. محمد بدوي ،الهيئة المصرية العامة للكتاب ،(د. ط) ، 2013م ، ص 242

[4] ينظر النظرية التفكيكية ، نظرة عن قرب ، علي عبد الواحد عبد الحميد ، معهد الدراسات في جامعة القاهرة ، مصر ، (د.ط) ، 2011 م ، ص 4

اصطناعية محضة يقوم بها قارئ له الحق في إعادة تفسير الماضي وتراثه ونصوصه المقدسة بهدف رسم المستقبل الذي يتماشى وينسجم مع طموحات هذا القارئ وتطلعاته الحضارية ومواقفه الخاصة .

وبعد هذا الموجز التعريفي بالتفكيك لا بدّ لنا من عرض أفكار الحلاق الواردة في كتابهِ (آلهة في مطبخ التاريخ ، قراءةٌ في تاريخِ سورةِ الفاتحة) لبيان المدى الذي استثمر فيه هذا الكتاب معطيات التفكيك ، و كالآتي :

يقوم كتاب (آلهةٌ في مطبخ التاريخ) المكون من أربعة فصول أسماها الكاتب مباحث وقد شغلت مائتي صفحة من القطع المتوسط على فكرةٍ بسيطة مؤداها : إن ظهور أي إله ، وولادتهِ في الوعي البشري مرتبطان ارتباطاً مباشراً بحالة المجتمع التي تدفع بهذهِ الولادة وتشكّلُها ، ثم تدفع بالناسِ إلى ضرورة تبني هذا الإله وتقديسهِ والدفاع عنهُ بالمالِ والأرواح ، ويضرب الحلاق الأمثلة العديدة من التاريخِ القديم على هذهِ الولادات التي هي محض صناعة بشرية . فالإله احتياج فردي أو اجتماعي وإن ولادة أي إله ترتبط عضوياً بالحاجة الاجتماعية الدافعة لولادتهِ [1] . ولكنه حين يعالج الحالة الإسلامية ، أي حالة ظهور الإله الجديد في الجزيرة العربية فإنه يمسك بسورةِ الفاتحة بوصفِها الدليل المادي الحي والقادر على تقديم صورة هذه الولادة للإله الجديد عند عرب الجزيرة في القرنِ السابع الميلادي .

تنطلق رؤية الحلاق من بدايةٍ مفادها : ((أنّ نصوص القرآن هي إلهام تجارب - ذاتية اجتماعية - ابتدأت مع بداية نشوء وانتشار ظاهرة التحنّف في شبه الجزيرة العربية ، وأنّها نتيجة للتراكم التجريبي العام ، بلغت ذروتها مع تجربة محمد بن عبد الله وصحابتهِ داخل بنية العقل الحنيفي/ الإسلامي لاحقاً... فالقرآن هو خلاصة

[1] ينظر آلهة في مطبخ التاريخ ، قراءةٌ في تاريخِ سورةِ الفاتحة ، مصدر سابق ، ص 23 _ 41

التجربـة الحنيفيـة ككـل فـي شـبه الجزيـرة العربيـة ، ومـا تـمّ حفظـهُ فـي القـرآن هـو خلاصات التجارب الفردية لأقطاب الجيل الأول من الاحناف)) [1].

حاول الحلاق من خلالِ قراءتهِ لسورةِ الفاتحة تفكيك المدوّنة التاريخية المتاحة و إعادة تركيبها على وفق قراءة تتكئ بدورِها على قرائن لها حظٌّ عالٍ من المنطقية والعقلانية ،وبالتالي منح القراءة مشروعيتها بين القراءات الأخرى، بعدما كانت في القرونِ الماضية دفينة أو كامنة داخل المتبقّي من التاريخِ الذي تمّ تهريبهُ[2] ، يقول الحلاق بهذا الصدد : ((أعتقد أنّنا متّجهون الآن بحثياً إلى فتحِ ملفّات زمنيّة مسكوت عنها ، ورغم هذا السكوت العميق فإنّ بإمكاننا أن نصل إليها عن طريقِ استنفار مجسّاتنا القرائية في الانتباهِ لآليّات تهريب الحقيقة التاريخية ضمن المدوّنات الرئيسية للمؤسسة الإسلامية ذاتها))[3]. ويتضح من خلالِ هذا الكلام أن الحلاق عازمٌ على المضي قدماً بمحاولة رصد تلك الأدوات التي استعملت في تغييب الحقائق التاريخية وتشويهها عبر المنظومة المعرفية الرئيسية للمؤسسة الدينية ، ويتم ذلك عن طريق مناقشة الحقائق التي تعمد السكوت عنها لسنين طوال بوساطة تفعيل كل المجسّات القرائية بغية الوصول الى الحقائق المغيبة. حيث : ((إنّ منهج الشكّ مهمٌ جداً في قراءة التاريخ لأنه يقتل الجمود الذي خلفته القراءة السلفية بعينٍ واحدة لأكثر من ألف عام)) [4] .

كما يرى الحلاق أن سورة الفاتحة تعد مدخلاً مهماً يمتلك القدرة على البوحِ بأسرارٍ تسرّبت إلينا عبر مستويات عدّة ومقاصد مختلفة ، وأن عملية جمعها سيوصلنا إلى نتائج يمكن أن تُعيد تركيب لا تاريخ بناء السورة وحدها ، بل تاريخ بناء سور أُخرى من القرآن ، ويبدو أن تجربته في قراءةِ السورة قد فتحت لهُ الباب المقفل في تاريخِ

---

[1] المصدر نفسه ، ص 101
[2] ينظر نفسه ، ص 104
[3] جمال علي الجلاق ، أنا مسكون بالأسئلة منذ طفولتي ، مصدر سابق
[4] آلهةٌ في مطبخ التاريخ ، قراءةٌ في تاريخِ سورةِ الفاتحة ، جمال علي الحلاق ، ص148

القرآن بحيث لم يعد ممكناً القول بزمنِ النبوّة المُثبت مؤسّساتياً[1] أي : ((إنّ قراءة تاريخ سورة الفاتحة وحدها جعلت الزمن لعمليّة إنتاج النصوص القرآنيّة يمتد لأكثر من خمسين عاماً ، وليس ثلاثة وعشرين عاماً كما هو مُتّفق عليهِ))[2] .

ويرى الحلاق أنّ أكثر السور القرآنية مثاراً للجدلِ هي سورة الفاتحة ، وكانت تلك الجدلية ملازمةً لها مُنذ بواكير حركة تدوين المصاحف وإلى الآن ، إذ احتدم الجدل في صدر الإسلام على مكان نزولها وزمانه ، وتمخض عن ذلك اختلاف حول السورة استمر طويلاً ، وقد تعددت الآراء في ذلك ، فذهب قومٌ إلى أنّها أول السور نزولاً ، فيما قال آخرون بتكرار نزولها مرتين: مرّة في مكة ومرّة في المدينة، بينما رجح قسمٌ ثالث أنّها نزلت على مرحلتين أو نصفين : النصف الأول في مكة ، والنصف الثاني في المدينة ، وقد أبدى جماعةٌ من الصحابةِ شكوكاً غريبة عنها ، إذ رأوا أنها ليست من القرآن أصلاً ، وكانوا يعمدون إلى حذفِها حيثما وجدوها في المصحفِ الشريف [3]. وما يريد الحلاق بيانهُ من ذلك ، هو محاولة وضع هذهِ الجدلية على الطريق الذي يُحيلُ على قراءةٍ جديدة تختلفُ عمّا عرضهُ أصحاب الفرضيات الثلاثة المذكورة آنفاً .

لا يكتفي الحلاق بقراءةِ النص كما هو مدون في مصحفِ عثمان بل يذهب إلى حقلِ الكتب المُتخصّصة في مجالِ (علوم القرآن) ؛ لأنّها تعمل بدورِها على إعطاء القراءة مفاتيح جانبية ، لها القدرة على فتح نوافذ أخرى ، تمتدّ إلى مدياتٍ أوسع خارج النصّ القرآني[4] .

---

(1) ينظر جمال علي الحلاق ، أنا مسكون بالأسئلة منذ طفولتي ، مصدر سابق
(2) المصدر نفسه
(3) ينظر آلهة في مطبخ التاريخ ، قراءةٌ في تاريخِ سورة الفاتحة، جمال علي الحلاق ، ص115
(4) ينظر المصدر نفسه ، ص 105

بعد ذلك يبدأ الحلاق بعرضِ سورة الفاتحة مدونة كما هي في مصحفِ عثمان مبتدئاً بقولهِ تعالى ((بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ))[1] .

إذ يرى الحلاق أن سورة الفاتحة كما مُثبتةٌ في مصحفِ عثمان تحتل الرقم (1) من حيث ترتيب السور ،ويذكر أنّ اسم السورة الرسمي هُنا هو (الفاتحة) ، وأنّ عدد آياتها سبعاً ، وأنّ آية ((بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ)) تعد جزءاً من السورة ، وهذهِ خصيصة تميّزت فيها سورة الفاتحة عن جميعِ سور القرآن.

ومن ناحية رسم الكلمات يرى أنّ السورة قد حُذف منها حرف الألف في خمسة كلمات هي (باسم ، الرحمان ، العالمين ، مالك ، الصراط) ، وتكررت كلمة (الرحمان) مرتين ، كذلك كلمة (صراط) ، وبهذا فإن عملية الحذف قد وقعت سبع مرّات[2].

ويذكر الحلاق بحسب ما روى ابن وثيق الأندلسي من أنّ المصاحف اتّفقت على كتابة كلمة (مالك) بغير ألف ، وفي بعض المصاحف القديمة كُتبت كلمة (الصراط) بحذف الألف والأشهر الإثبات ، كما اتّفقت المصاحف على كتابة (الصراط) بالصاد[3] .

---

(1) سورة الفاتحة : 1-7

(2) ينظر آلهة في مطبخ التاريخ ، قراءةٌ في تاريخِ سورةِ الفاتحة ، جمال علي الحلاق ، ص 107

(2) ينظر المصدر نفسه ، ص 107 _ 108 . وينظر الجامع لما يحتاج من رسم المصحف ، ابن وثيق الأندلسي ، (ت 654 هـ) ، تحقيق : الدكتور غانم قدوري حمد ، مطبعة العاني ، بغداد ، ط1 ، 1988 م ، ص 87

بعد ذلك يتناول (سورة الفاتحة) بحسب ترتيب النزول وتسلسل السور في المصاحف ، إذ جاءت باعتبارها السورة الأولى بحسب ترتيب مُصحف أُبي بن كعب وتحمل اسم (فاتحة الكتاب) ، بينما جاءت السادسة حسب ترتيب مصحف عبد الله بن عباس ، وتحمل اسم (الفاتحة) ، في حين أدرجها المستشرق (كانون سل) في كتابهِ (تطور القرآن التاريخي) تحت الرقم (48) ، أما عبد الله بن مسعود فلم يكتبها في مصحفهِ ، إذ كان يراها ليست من القرآن ، ولم يكن لها أثر في مصحف الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) مع ان الامام علي (عليه السلام) كان يراها الأولى في النزول[1] . ومن خلال هذا الحذف والاختلاف الذي طرأ على السورة يمكن إن يقودنا كلام الحلاق إلى نتيجةٍ ، هي إنّ سورة الفاتحة وصلت إلينا عبر أطوار مختلفة قبل ثباتها في صورتها النهائيّة .

مسميّات السورة :

يتناول الحلاق أسماء سورة الفاتحة بوصفها مفتاحاً يتمُ من خلالهِ التوصل لكتابة تاريخ السورة ، أو لسبب إنتاجها على صعيد الوعي الإجتماعي للأحناف ، إذ تعد السورة الوحيدة التي تجاوز عدد أسمائها العشرين اسماً ، وهذهِ خصوصية تميزت بها سورة الفاتحة عمّا سواها من السورِ القرآنية ، ومن أجل الوصول إلى قراءةٍ مقاربة للحظة انتاجها يتوجب الوقوف والتأمل عند أسماء هذهِ السورة ، ويبدو إنّ الحلاق قد اتكأ على كتاب السيوطي (الاتقان في علوم القرآن) من خلالِ ما جمعهُ من أسماء تخص هذهِ السورة ، حيث ذكر أنّ لها خمسة وعشرين اسماً ، وهي[2] :

1. فاتحة الكتاب ، قال ابن كثير : ((يقال لها الفاتحة ، أي فاتحة الكتاب خطأ ، وبها تفتتح القراءة وفي الصلاة)) وقد ورد في حديث نبوي : ((كلّ صلاة لا

---

[1] ينظر آلهة في مطبخ التاريخ ، ص 108 .

[2] ينظر آلهة في مطبخ التاريخ ، جمال علي الحلاق ، ص 109 _ 111 ، وينظر الاتقان في علوم القرآن ، جلال الدين السيوطي ، مصدر سابق ، ج1 ، ص 149_ 151

يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج ، والذي بعثني بالحق نبيا : ما في التوراة ، ولا في الانجيل الكريم ، ولا في الزبور ، ولا في القرآن العظيم مثلها ، وإنّها للسبع المثاني ، والقرآن العظيم الذي أوتيته))[1] .

2. أمُّ القرآن : فقد ورد في الحديث ((إذا قرأتم الحمد فاقرؤوا بسم الله الرحمن الرحيم إنّها أمُّ القرآن ، وأمُّ الكتاب ، والسبع المثاني)) ، وينقل الحلاق عن الماوردي قوله: ((إنما سُميت بذلك لتقدّمها وتأخّر ما سواها تبعاً لها ، لأنّها أمّته ، أي تقدّمتهُ ، ولهذا يقال لراية الحرب : (أم) لتقدّمها واتّباع الجيش لها ، كما يُقال لِمكة : (أمُّ القرى) لتقدّمها على سائر القرى))[2] ، وقيل : ((أمُّ الشيء أصلهُ ، وهي أصل القرآن ، لانطوائها على جميع أغراض القرآن ، وما فيهِ من العلوم والحكم))[3] .

3. السبع المثاني : وسميت بذلك ؛ ((لأنّها سبع آيات ، وقيل : فيها سبعة آداب ، في كلّ آية أدب))[4]. وقيل : أن سبب تسميتها بذلك ؛ ((لأنّها نزلت مرتين : الأولى بمكة ، والثانية بالمدينة)) [5]. وينقل الحلاق عن الدكتور محمد سالم محيسن أن سبب تسميتها بذلك هو ((اشتمالها على أصولِ المعاني التي في القرآن الكريم))[6]. بينما يعد علي نصوح الطاهر أن هذا الاسم يُشير إلى سور (الحواميم) السبعة وهي (غافر ، فصلت ، الشورى ، الزخرف ، الدخان ، الجاثية ، الأحقاف) ، ولا يصلح ان يُطلق على سورة الفاتحة ؛ ذلك لأن الحواميم

---

[1] اسباب النزول ، أبي الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري(ت 468هـ) ، تخريج عصام بن عبد المحسن الحميدان ، دار الاصلاح ، الدمام ، السعودية ، ط2 ، 1992 م ، ص 20

[2] تاريخ القرآن الكريم ، الدكتور محمد سالم محيسن ، مؤسسة شباب الجامعة ، الاسكندرية ، ط1 ، 1999م ، ص 81

[3] المصدر نفسه ، ص 82

[4] تاريخ القرآن الكريم ، الدكتور محمد سالم محيسن ، ص 82

[5] المصدر نفسه ، ص 83

[6] نفسه ، ص 82

((أكثر سور القرآن إحتواء للوعد و الوعيد والعذاب والنار ، وذلك بخلافِ فاتحة الكتاب التي تشعر آياتها بالضراعةِ والهدوء والسكينة))[1] .

4. سورة الصلاة : وقد سُميت بذلك ، لتوقف الصلاة عليها ، وورد في الحديث ((لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب)) .
5. القرآن العظيم : و سميت بذلك ؛ لاشتمالها على المعاني الموجودة في القرآن .
6. الوافية : وسميت بذلك ؛ لأنّها وافية بما في القرآن من المعاني .
7. أم الكتاب
8. فاتحة القرآن
9. الكنز
10. الأساس : وسميت بذلك ؛ لأنها أصل القرآن ، وأول سورة فيهِ .
11. سورة تعليم المسئلة : وسبب تسميتها بذلك ؛ لانّ فيها آداب السؤال ، وبدأت بالثناء قبله .
12. الكافية : وسميت بذلك ؛لأنّها تكفي في الصلاة عن غيرها ،ولا يكفي غيرها عنها .
13. النور
14. سورة الشكر
15. الراقية
16. الشافية
17. الشفاء
18. سورة الدعاء
19. سورة السؤال
20. سورة الحمد الأولى
21. سورة الحمد القصرى

---

[1] أوائل السور في القرآن الكريم ، علي نصوح الطاهر ، (د.ط) ، 1954م ، ص 5

22. سورة الحمد : وَسُميّت بذلك ؛ لأنها أول ما بدأت بلفظ الحمد ، فقد ورد في الحديث ((إذا قرأتم الحمد)) .
23. اللازمة : وسبب تسميتها بذلك ؛ لأنها تُعد من لوازم الصلاة .
24. سورة المناجاة : وسميت بذلك ؛ لأن العبد يُناجي فيها ربه ، كما في قولهِ : ((إياك نعبدُ وإياك نَستَعينُ)) .
25. سورة التفويض : وذلك لاشتمالها على التفويض ، كما في قولهِ : ((وإياكَ نَستَعِينُ)) .

والحلاق لا يريد التوقف عند كل اسم من هذهِ الأسماء ، بل يقفُ عند أسماء محدّدة من السورةِ ؛ وذلك لتأكيد ارتباطها بالصلاة ، والتأسيس لفكرةِ قدم السورة ، وهذا الاسماء هي :

1 سورة الصلاة
2 اللازمة
3 الدعاء
4 المناجاة
5 التفويض

ويرى الحلاق إن الإشارات التي اوردها السيوطي لهذهِ الأسماء تكشف جزءاً من هويّة السورة ، وتكشف ايضاً اختلافها عن بقيةِ السور الأخرى، فالسورة (دعاء ، مناجاة ، تفويض) ، ومعنى ذلك أنّ اتّجاه الخطاب فيها ينطلق من العبد بإتّجاه الرب أي من الأسفل بإتّجاه الأعلى ، عكس اتّجاه الخطاب في السور الاخرى التي يكون اتّجاه الخطاب فيها موجه من الربّ إلى العبد ، إي من الاعلى باتجاه الأسفل[1]، وهذا الأمر دفع المستشرق الالماني (تيودور نولدكه) إلى تبني فكرة إن الفاتحة ليست من

[1] ينظر آلهة في مطبخ التاريخ ،قراءةٌ في تاريخِ سورةِ الفاتحة ، ص 112

القرآن ، فخلو الفاتحة من لفظ (قل) أخرجها من كونها نتاج إلهي وجعلهُ يشكك بنسبتها إلى القرآن وانّها كانت دعاءً ، ولم تكن تبليغاً[1].

ويذهب الحلاق إلى أن الفرد المسلم في نص الفاتحة يبدو في حالة تسليم مطلق للإله لهذا السبب أُطلق عليها اسم (التفويض) ، أما كونها (دعاء ، مناجاة ، تفويض) ، فلأنها ارتبطت منذ بدء نزولها بأوّل ممارسة طقسية وهي الصلاة ، وكلّ صلاة بدونها (خداج) ، وقد سُميت اللازمة ، لأن تركها يفسد الصلاة ، ولا تتم الصلاة بغيرها[2] .

وقد جاء عن الفاتحة في الحديث: ((كلّ صلاة بغيرها فهي خداج))[3]، إذ يرى الحلاق إن هذا الحديث يُحيل إلى أنّ السورة كانت مقروءة مُنذ البداية الأولى للصلاة ، والصلاة في مفهومها اللغوي تعني الدعاء ، وقد تضمنت السورة الدعاء حتى قيل : إنّها (سورة الدعاء) ، وهذا يؤكد - في الوقتِ نفسه - قدمِ هذهِ السورة ، بيد أن هذا الأمر يتطلب البحث والتقصي الحثيثين في البدايات الأولى لتاريخ الصلاة ليس في المنظور الإسلامي فحسب ، بل يتعداهُ إلى البحثِ في تاريخِ صلاة الاحناف في مكةِ قبل الدعوة المحمدية ، لكن الحلاق اكتفى بالإشارةِ إلى قدمِ السورة باعتبارِها خطوةً مُبكرةً باتجاهِ الوصول إلى قراءةٍ مُغايرة [4].

ويحاول الحلاق أن يطرح بعض الأسئلة التي تُعيد للنص حالتهُ الجنينية ، وتفرش بدورها أرضية البحث ، واتجاه الأسئلة هذه يقود حتماً إلى إجابةٍ خاصة بعينها، يقول : ((لذا كان علينا منذ البدء ، ولأجل الوصول إلى نوافذ أكثر اتساعاً ، أقول كان علينا

---

(1) ينظر المصدر نفسه ، المكان نفسه . وينظر تاريخ القرآن ، تيودور نولدكه ، تعديل فريدريش شفالي ، تحقيق جورج تامر، مكتبة ودار نشر ديتريش ، بيروت ، ط1 ، 2004 م ج2 ، ص 267

(2) ينظر آلهة في مطبخ التاريخ ، ص 112 _ 113

(3) تفسير القرآن الحكيم المشهور بتفسير المنار ، السيد محمد رشيد رضا ، دار المنار، القاهرة ط2 ، 1947 م ، ج1 ، ص 85

(4) ينظر آلهة في مطبخ التاريخ ، ص 113 . وينظر تاريخ الصلاة في الإسلام ، د. جواد علي ، مطبعة ضياء ، بغداد ، (د. ط) ، 2006 م ، ص 8 وما بعدها

منذ البدء أن نكون منفتحين في طرحِ الأسئلة ، والا نتردد في طرح ما يمكن أن يقودنا إليه البحث من نتائج قد تتقاطع مع الرؤية المؤسساتية لصيغة وتاريخ النصّ بشكلٍ كامل))[1] ، وهذهِ الأسئلة هي : ((هل كانت عملية إنتاج سورة الفاتحة على مرحلةٍ واحدة أم على عدّة مراحل ؟ وإن كانت قد تمّت على مرحلةٍ واحدة فما الذي يستوجب إعادة إنتاجها ؟ أما إذا كانت عملية إنتاجها قد تمّت على مراحل متعدّدة فما هي الأسباب الاجتماعية وراء ذلك ؟ وفي حالة إثبات أنّ عملية إنتاجها قد تمّت على عدّة مراحل ، فهل بإمكاننا الوصول إلى صيغتها الأولى ، أي قبل أن تأخذ صيغتها النهائية كما هي في مصحف عثمان ؟ وفي حالة الوصول إلى الصيغةِ الأولى للسورة، فهل يمكن اعتبار النصّ النهائي ناسخاً له ؟)) [2] .

وبعد طرح هذهِ الأسئلة يحاولُ الحلاق من خلالِ دراستهِ تاريخ سورة الفاتحة الإجابة المرتكزة على رغبةٍ في تفكيك الأحداث المُتعلقة بالسورة .

الفاتحة أول السور نزولاً :

ينقل الحلاق عن الواحدي في (أسباب النزول) أنّ نص الفاتحة كان الأوّل نزولاً ، إذ يقول : ((إن رسول الله (صل الله عليه واله وسلم) ، كان إذا برز سمع منادياً يُناديه : يا محمد فإذا سمع الصوت انطلق هارباً ، فقال لهُ ورقة بن نوفل : إذا سمعت النداء فاثبت حتى تسمع ما يقول لك . قال فلمّا برز سمع النداء : يا محمد ، فقال : لبيك . قال : قل أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أنّ محمداً رسول الله . ثم قال : قل : ((

---

[1] آلهة في مطبخ التاريخ ، ص 117

[2] المصدر نفسه ، المكان نفسه

الْحَمْدُ لِلَّهِ رب الْعَالَمِينَ(1) الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (2) مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (3))) . حتى فرغ من فاتحة الكتاب))[1] .

وذكر السيوطي نقلاً عن الكشاف ، إن مجاهد وابن عباس ذهبوا إلى أنّ سورة (اقرأ) هي أول السور نزولاً ، لكن أكثر المفسرين يذهبون إلى أنّ (الفاتحة) أول سور القرآن نزولاً[2] ، وبذا فإن القول بذلك يتعارض مع الرؤية المؤسساتية الرسمية على إعتبار أن سورة (أقرأ) أول سورة نزلت ، وبالتالي تتقاطع مع الحكاية المتبعة حول نزول الملك على النبي محمد (صل الله عليه واله وسلم) في غار حراء ، وقولهُ للنبي : أقرأ . كما إنّ التقاطعات الواردة حول البدايات الأولى للسورة - برأي الحلاق - يمكن أن تكون نافذة مهمة لإعادة قراءة التأريخ الإسلامي بأكملهِ[3].

فقد أثبت الحلاق هُنا بعض الروايات التي قالت بأسبقية السورة ، كما نبه إلى أن الكثير من المفسرين قد قالوا بقدمها ، فهي من النصوص الأولى القديمة ، ومن السور الأساس ، فالقول بقدم السورة وبتسميتها الأساس يتضمن قراءة لا تقف زمنياً عند بداية الدعوة المحمدية بل تمتد إلى ما قبلها ، وما يريدهُ الحلاق هُنا فتح نافذة البحث إلى مدى أوسع و أكثر عُمقاً من تاريخ الدعوة المحمدية [4] ، وذلك من خلال إرجاع تاريخ السورة إلى زمنٍ سابق على ظهورِ هذهِ الدعوة في الجزيرة العربية مع بداية القرن السابع الميلادي .

ويعّول الحلاق على شاهدٍ تاريخي ودليل من تاريخِ المرحلة المذكورة ، وهو عبد الله بن مسعود، لكونهِ أحد أهم مفاتيح قراءة تاريخ السورة ، فهو صحابي واكب

---

(1) آلهة في مطبخ التاريخ ، ص 119 . وينظر اسباب النزول ، أبو الحسن علي أحمد الواحدي النيسابوري ، مصدر سابق ، ص 19

(2) ينظر آلهة في مطبخ التاريخ ، جمال علي الحلاق ، ص 119 . وينظر الاتقان في علوم القرآن ، جلال الدين السيوطي ، مصدر سابق ، ج1 ، ص76

(3) ينظر آلهة في مطبخ التاريخ ، ص 120

(4) ينظر آلهة في مطبخ التاريخ ، ص 120 _ 121

الإسلام مُنذ بداياتهِ الأولى ، فضلاً عن ذلك منزلته المقربة من الرسول محمد (صل الله عليه واله وسلم) تحديداُ ، هذا فضلاً عن قراءتهِ لنصوصِ القرآن بشكلٍ عام ، وسورة الفاتحة بشكلٍ خاص . وكلّ هذهِ الأحداث جعلت منهُ رجلاً إشكالياً في عينِ المؤسّسة الإسلامية[1].

وكان لهُ قراءة خاصة ، ومصحف خاص ، حتى قيل قراءة عبد الله بن مسعود ومصحف عبد الله بن مسعود[2] ، فقد ورد الكثير من الأحاديث والروايات بحقّ هذا الرجل يذكرها جمال الحلاق منها: جاء في كتاب (الاتقان في علوم القرآن للسيوطي) أنّهم سألوا الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) عن ابن مسعود فأجابهم قائلاً: ((علم القرآن والسنة وأنتهى وكفى بذلك علماً))[3]. كما يروي الحلاق نقلاً عن السجستاني في كتابهِ (المصاحف) إن عبد الله بن مسعود كان يقول : ((ما من كتاب الله آية إلا أعلم حيث نزلت ، وفي مَن نزلت ، ولو أعلم أحداً أعلم بكتابِ الله مني تبلّغنيه الإبل لرحلت إليه))[4] .

إن الكم الهائل والكبير من الروايات والشهادات التي صدرت من النبي (صل الله عليه واله وسلم) واصحابه تجاه ابن مسعود جعلت الحلاق يقف متأملاً الإشكالية التي أثارت جدلاً إسلامياً منذ بواكير انطلاق عملية تدوين المصاحف على يد الخليفة عثمان بن عفان[5].

---

(1) ينظر المصدر نفسه ، ص 123

(2) ينظر نفسه ، ص 124

(3) نفسه ، ص 125 . وينظر الإتقان في علوم القرآن ، مصدر سابق ، ج2 ، ص 494

(4) آلهة في مطبخ التاريخ ، ص 125 . وينظر كتاب المصاحف أبو بكر عبد الله بن سليمان بن الأشعث السجستاني الحنبلي المعروف بابن أبي داوود (ت 316 هـ) ، تحقيق : الدكتور محيي الدين عبد السجان ، دار البشائر الإسلامية ، بيروت ، ط1 ، 1995 م مج1 ، ص 182 .

(5) ينظر آلهة في مطبخ التاريخ ، ص 126

أما موقفه من السورة ، فيورد السيوطي نقلاً عن فخر الدين الرازي أنّه قال : ((نقل في بعضِ الكتب القديمة : إنّ ابن مسعود كان ينكر كون سورة الفاتحة من القرآن))[1] .

ويذكر الحلاق رواية أخرى ذكرها السيوطي نقلاً عن ابن قتيبة في كتابهِ (تأويل مُشكل القرآن) ، إذ يرى أن ابن مسعود أسقط الفاتحة من مصحفهِ ،((ليس لظنّهِ إنّها ليست من القرآن معاذ الله ، و لكنه ذهب إلى أنّ القرآن إنّما كُتب وجُمع بين اللوحين مخافة الشك والنسيان والزيادة والنقصان ، ورأى أنّ ذلك مأمون في سورة الحمد لقصرها ووجوب تعلمها على كل واحد))[2]. وما يهم الحلاق من هذ الرأي هو اقرار (ابن قتيبة) بعدم كتابة ابن مسعود لسورة الفاتحة في مصحفهِ .

ويرى الحلاق إن ما ذكرهُ ابن قتيبة من تبريرٍ لعدم كتابة ابن مسعود لسورة الفاتحة في مصحفهِ ، لا يمكن أن يصمد أمام محاججة منطقية وعقلية مفادها :

1. إنّ سورة الفاتحة ليست الوحيدة من قصار سور القرآن ، فهناك سور قصار ، مثل الإخلاص، المسد ، النصّر ، الكافرون ، الكوثر ، قريش ، الفيل ، العصر القدر ، فلو كان قصر السورة سبباً في عدم كتابتها ، لكانت هذهِ السور أولى بعدم كتابتها ؛ لأنها أقصر من سورة الفاتحة.
2. وأما قوله (وجوب تعلّمها) ، فيعتقد الحلاق أنّ سورة الإخلاص التي تُعادل ثلث القرآن ، لا تقل وجوباً عن الفاتحة ، فهي أقصر منها ، فكان الأولى عدم كتابتها[3] .

---

(3) المصدر نفسه ، المكان نفسه. وينظر الإتقان في علوم القرآن ، ج1 ، ص 212

(4) آلهة في مطبخ التاريخ ، ص 127 . وينظر الاتقان في علوم القرآن ، مصدر سابق ، ج1 ، ص 214

(3) ينظر آلهة في مطبخ التاريخ ، ص 128

3. يورد ابن خالويه في كتابهِ (مختصر في شواذ القرآن) إنّ ابن مسعود كان يقرأ (أرشدنا الصراط المستقيم) بدلاً من ((اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ)) ، كما إنّه كان يقرأ أسوةً بعمر بن الخطاب (صراط من أنعمت عليهم) بدلاً من ((صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ))[1].

ويتوصل الحلاق من خلالِ ما تم ذكرهُ من الأسبابِ إلى موافقة الخبر الذي ذكرهُ فخر الدين الرازي من كونِ ابن مسعود لم يكن يعدّ الفاتحة جزءاً من القرآن[2].

كما أن هناك إشكالية يقفُ عندها الحلاق تتمثل في كون النص قديماً ، ومقروءاً على لسان النبي محمد (صل الله عليه واله وسلم) والمسلمين الأوائل ، وعبد الله بن مسعود أحد المسلمين الأوائل ، ومن الأشخاصِ المقرّبين من حلقةِ زيد بن عمرو بن نفيل* ، فقد كان على علمٍ بأحاديثِ الجيل الأول من الأحناف ، فقد ورد أن ابن مسعود كان يقرأ : ((إنّ الدين عند الله هو الحنيفية)) [3] بدلاً من (الإسلام) كما جاء في مصحفِ عثمان ، وهذهِ إشارة إلى أنّه كان يقرأ السورة قديما أيضاً [4] .

سورة الفاتحة (نهاية جدل حنيفي عميق) :

---

[1] ينظر المصدر نفسه ، ص 129 . وينظر مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع لابْن خالويه ، عنى بنشرهِ براجشتراتر ، مكتبة المتنبي ، مصر ، (د.ط) ، (د. ت) ، ص9

[2] ينظر آلهة في مطبخ التاريخ ، ص 129

* زيد بن عمرو بن نفيل بن عبد العزى القريشي العدوي ، وهو أحد الحكماء في الجاهلية ، وابن عم عمر بن الخطاب ، وكان قبل إسلامه يكرهُ عبادة الاوثان ، ولا يأكل مما ذبح عليها رحل إلى الشام يبحث عن عباداتِ أهلها ، فلم تستمله اليهودية ولا النصرانية ، فعاد إلى مكة ليعبد الاله الواحد على دينِ إبراهيم ، فتألب عليه جمع من قريش ، بعدما جاهر بعبادةِ الأوثان فأخرجوه من مكة ، توفي قبل مبعث الرسول بخمس سنين . ينظر الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب المستعربين والمستشرقين ، خير الدين الزركلي ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط16 ، 2005 ، ج3 ، ص60

[1] كتاب المصاحف ، مصدر سابق ، ج1 ، ص 310

[4] ينظر آلهة في مطبخ التاريخ ، ص 129 _ 130

يُنبه الحلاق إلى أنّ السورة تُشير إلى خلاصة جدل عميق مع اليهود والنصارى ، فقد جاء في كتبِ التفسير أنّ (المغضوب عليهم) هم اليهود ، وأنّ (الضّالّين) هم النصارى*[1].

و يرى الحلاق أنّ ((القول بأنّ الفاتحة أوّل ما نزل من القرآن ، يعني أنّها توصّلت إلى حسم الجدل مع اليهود والنصارى ، فالبداية هنا هي بداية انفصال عن أهل الكتب الأخرى ، والجدل هنا ليس مع الوثنيين أصلاً ، بل مع الكتابيين ، إنّها تُمثّل تحديد موقف تجاه الأديان الأخرى ، لذا جاء فيها بعض المفردات التي عُدّت من غريب القرآن ، وهي مفردات كان يستخدمها أهل الكتب الاخرى مثل (الرحمن ، العالمين ، يوم الدين ، الصراط ، المغضوب عليهم ، الضالين))) [2] . و يبدو أنّ الغريب الوارد هنا ينفتح على معنيين هما : -

1. غرابة المفهوم ، إذ يرى الحلاق أن بعض الكلمات في السورة كانت مشحونة بوجهات نظر دينية ، أو بدلالاتٍ دينية ، مثل المغضوب عليهم ، الضالين ، يوم الدين ، العالمين .

---

[1] ينظر المصدر نفسه ، ص 139

* وتجدر الاشارة هنا إلى اتفاق اكثر التفاسير السنية على أنّ (الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ) هم اليهود ، و (الضَّالِّينَ) هم النصارى .ينظر جامع البيان من تفسير آي القرآن ،الأمام الكبير ابي جعفر محمد بن جرير الطبري(ت923 هـ) ، تحقيق محمود شاكر ، دار احياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان ط1 ، 2001 م ، ص 92_ 96 . وينظر تفسير القرآن العظيم ، الإمام الحافظ عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن عُمر ابن كثير الدّمشقي (ت 774 هـ) ، تعليق محمد حسين شمس الدّين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1998 م ، ج1 ، ص 56 . بينما ترددت التفاسير الشيعية في ذلك مع ترجيحها للروايات التي تذهب على أنّ (الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ) هم : النُصّاب (أي الناصبين العداء لأهل البيت عليهم السلام) ، (والضّالّيّن) : الشكاك الذين لا يعرفون الإمام . ينظر تفسير القمي ، أبي الحسن علي بن إبراهيم القمي (ت940هـ) ، التحقيق والنشر مؤسسة الامام المهدي ، قم المقدسة ، ط1، ج1 ، ص 54. وينظر البرهان في تفسير القرآن ، العلامة المحدث المفسر السيد هاشم الحسيني البحراني (ت 1107 هـ) ، تحقيق مؤسسة البعثة ، قم ، ط1 (د.ت) ، ج1 ، ص 107

[2] آلهة في مطبخ التاريخ ، ص 139

2. غرابة الكلمة ، بعض الكلمات في السورة ليست من أصلٍ عربي ، بل معرّبة ، مثل كلمة : (الرحمن ، الصراط) ، فالصراط هو الطريق بلغةِ الروم ، أما الرحمن فهو كلمة عبرية[1].

فنص الفاتحة كما يرى الحلاق لا يتقاطعُ مع الوثنيين ؛ لأنّه خارجٌ عليهم تماماً ، فهو نصٌ منفصلٌ وبعيدٌ عنهم ولكنهُ يحدثُ جدلاً من نوعٍ جديد مع اليهودية والمسيحية سواء ، فـ ((النصُ يعلن وقوفه منفرداً وبعيداً عن الاطيافِ الروحية كلّها ، وبهذا فإنّه يجسّد الحنيفية بشكلٍ تام ، بدلالة الإنحراف عن كلّ ما هو موجود)) [2] ، وهذا ((يتطلّب إعادة قراءة التاريخ الحقيقي للأحناف بدءاً ، ومن ثمّ ، محاولة ربط المتبقّي من الأخبار والإشارات التي يمكن أن تقود إلى بدايةٍ أخرى تختلف تماماً عن البدايةِ الموجودة في كتبِ السيرة ، والمُتبنّاة من قبل المؤسّسة الإسلامية))[3] .

سورة الفاتحة بوصفِها تجربةً روحيةً مستعادة :

يتناول الحلاق هُنا أهم رجل حنيفي ، ليس على صعيدِ مكة فحسب ، بل امتدّ تأثيرهُ على احنافِ يثرب والطائف أيضاً ، وهو (زيد بن عمرو بن نفيل) ، فقد كان (موحّداً في الجاهلية) ، مما دفع الكثير من المفسرين أن يعدوه (نبياً)[4] ، وبعضهم عدهُ (نذيراً) أو (نصف نبي)[5] ، لكن ما يهمُ الحلاق هُنا هو موقف زيد من السورة[6] .

---

[1] ينظر المصدر نفسه ، ص 139_140

[2] نفسه ، ص 140

[4] نفسه ، المكان نفسه

[1]خزانة الادب ولب لباب لسان العرب ، عبد القادر بن عمر البغدادي (ت1093) ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، (د. ط) ، (د.ت) ، ج6 ، ص 418

[5] الشخصية المحمدية ، او حل اللغز المقدس ، معروف الرصافي ، منشورات الجمل ، ألمانيا ، ط1 ، 2002 م ، ص 131

[6] ينظر آلهة في مطبخ التاريخ ، ص 140 ، 145

ويرى الحلاق أنّ سورة الفاتحة بوصفها تجربة معرفية تبدو أكثر التصاقاً بالتاريخِ الشخصي لزيد بن عمرو بن نفيل وبتجربتهِ الروحية ، فقد ورد بعضاً منها على لسانهِ قبل الإسلام ، ومعنى ذلك أنّ الجيل الأوّل من الاحناف في مكة ويثرب والطائف كانوا على درايةٍ بمضمونِ هذه السورة ، و يبدو أنّها قد وردت بصياغاتٍ مُختلفة تمّ نسخها ولا يستبعد الحلاق أن تتطابق السورة بدءاً مع قراءة ابن مسعود : (أرشدنا الصراط المستقيم) قبل تثبيتها على الصيغةِ الواردة في مصحفِ عثمان[1] .

ويورد الحلاق بيتاً شعرياً في رثاءِ (زيد بن عمرو بن نفيل) ، منسوباً لأكثر من رجلٍ حنيفي ، فقد نُسب لـ (ورقة بن نوفل) في مكةِ ، ولـ (أمية بن أبي الصلت) في الطائف ، والبيت هو :

رّشَدْتَ وأنْعمْتَ ابنَ عَمْرو وإنَّما

تَجَنّبْتَ تنّورً من النارِ حامِيا [2]

فالحلاق في تناولهِ هذا البيت يُركز على عبارتين ، هما (رشدتَ ، وأنعمتَ) ، فهاتان العبارتان فيهما علامة واضحة لنص الفاتحة ، ولا جدل بحضورِ لفظة (أنعمت) كعبارة و كمفهوم من حيثِ صلتها بالنصّ المقدّس ، لكن الحلاق يحاول أنّ يُركز الانتباه على لفظةِ (رشدت) التي جاءت في قراءةِ عبد الله بن مسعود لسورةِ الفاتحة ، حيث كانت تنصُّ على : ((أرشدنا الصراط المستقيم)) بدلاُ من : ((اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ))[3] .

---

(1) ينظر المصدر نفسه ، ص 144

(2) شرح ديوان أمية بن أبي الصّلت ، قدم لهُ وعلق حواشيه سيف الدين الكاتب ، وأحمد عصام الكاتب ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، (د. ط) ، (د.ت) ، ص 92

(3) ينظر آلهة في مطبخ التاريخ ، ص 145 . وينظر مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع لابن خالويه ، مصدر سابق ، ص9

كما يُركز الإنتباه على توافقِ تسلسل العبارتين الواردتين في النصّين الشعري والنثري، وهما (رشدتَ وأنعمتَ) ، ((ارشدنا الصراط المُستقيم ، صراط الذين أنعمت عليهم)) ، وهذه إشارة إلى سهولةِ جريانهما على اللسان ، و دخولهما ضمن اللاوعي الحنيفي .

كذلك يلفت الإنتباه إلى حديثِ الرسول محمد (صل الله عليه واله وسلم) الذي جاء بحقِ بد الله بن مسعود: (أنك غلامٌ معلَّمٌ) ، ومعنى ذلك أنّ ابن مسعود دخل الإسلام وهو على علمٍ ، ومعلّم: أي أنه أخذ العلم عن غيرهِ ، إلا أنّ كُتب السير والأخبار عندما روت هذا الحديث لم تبيّن حقيقة علمه ، لذا فكانت سورة الفاتحة جزءاً ممّا تعلمهُ ابن مسعود قبل دخوله الإسلام ، ولهذا أصرّ على انكارِ كون السورة جزءاً من القرآن ، وأنّها خارجة عن نصوصهِ[1].

ثم يحاول الحلاق الإشارة إلى ما جاء في رواية الواحدي التي ((تُشير إلى طلبِ ورقة بن نوفل من محمدٍ أن يَثبُت عند سماع الوحي ، وأنّ سورة الفاتحة كانت أوّل ما تلقّاه محمد))[2] . والرواية هذهِ قد تحتملُ أن يكون ورقة بن نوفل هو صاحب النصّ ، وبحسب رأي الحلاق فإن التجربة الروحية لابن نُفيل أكثر قرباً والتصاقاً بالنصِّ من ورقة ، ثُم أنّ الاخير كان على دينِ زيد [3] ، فقد ورد عن ورقة بن نوفل أنّه كان يقول : ((ديني دين زيد ، وإلهي إله زيد))[4] .

كل هذهِ الحجج والقرائن قد جعلت الحلاق يتلمس خيطاً شفيفاً يربط بين قراءة ابن مسعود لسورة الفاتحة برثاء ورقة بن نوفل وأمية بن أبي الصلت لزيد بن عمرو بن

---

(1) ينظر آلهة في مطبخ التاريخ ، ص146

(2) المصدر نفسه ، المكان نفسه

(3) ينظر آلهة في مطبخ التاريخ ، ص146

(4) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي المصري (ت 807) تحقيق : محمد عبد القادر عطا ، دار الكتاب العلمية ، بيروت ،(د.ط) ، 1971 م ، ج9 ، ص 513

نفيل ، فضلاً عن أنّ نص السورة كان متداولاً بين أبناء الجيل الأول من الأحناف في مكة ويثرب قبل أن يعلن النبي محمد (صل الله عليه واله وسلم) نبوّته ورسالته في مكة[1] ، ويمكن استشفاف ذلك من خلالِ قول النابغة الجعدي :

الحَمدُ للهِ لاَ شَرِيكَ لَهُ

مَن لَم يَقُلها فَنَفسَهُ ظَلَما [2]

أو قول أمية بن أبي الصلت :

لَكَ الحَمدُ والنَعماءُ وَالمُلكُ رَبَّنا

فَلا شَيءَ أّعلى مِنكَ مَجداً وَأَمَجَدُ [3]

ومن خلالِ هذهِ الأبيات يستشف الحلاق إلى أسبقية وجود السورة تاريخيا على الدعوةِ المحمدية ، وإنّها كانت نصّاً مقروءاً ومعروفاً ومتداولاً من قِبلِ الأحناف المقرّبين من حلقة زيد بن عمرو بن نُفيل [4].

شكل الفاتحة وصياغتها الأولى :

يذهب الحلاق إلى أن السورة في صيغتِها الاولى تخلو من البسملة البتة ، وهذا الرأي لم يأتِ اعتباطاً ،وإنما يدعمهُ ما ورد على لسانِ بعض الصحابة ، وما نُقل في الحديث ((إذا قرأتم الحمد فاقرأوا بسم الله الرحمن الرحيم ، إنّها أم القرآن ، وأم الكتاب ، والسبع المثاني))[5] وعند التأمل في الحديث يتضحُ إن الصحابة كانوا يقرأون الفاتحة بدون البسملة ، وإنّ الذي أوحى إليهم بقراءةِ البسملة هو النبي محمد (صل الله عليه واله

---

(1) ينظر آلهة في مطبخ التاريخ ، ص 147

(2) خزانة الادب ولب لباب لسان العرب ، عبد القادر بن عمر البغدادي ، ج3 ، ص 172

(3) شرح ديوان أمية بن أبي الصلت ، مصدر سابق ، ص 34

(4) ينظر آلهة في مطبخ التاريخ ، ص 153

(5) تفسير المنار ، مصدر سابق ، ص 40

وسلم) ، فالبسملة - إذن - إضافة لاحقة على النصّ - حسب ما يرى الحلاق-[1].

ويستشهد بعد ذلك بما جاء في (تفسير المنار) عن أنس قال : ((صلّيت مع النبي وأبي بكر ، وعمر وعثمان فلم أسمع أحداً منهم يقرأ (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ)))[2] . هذا ما جعل الحلاق امام احتمال مهم ، هو إن النبي (صل الله عليه واله وسلم) كان في فترةٍ من فتراتِ دعوتهِ يقرأ الفاتحة بدون البسملة[3] .

ويتابع الحلاقُ فكرته الآنفة مطوراً إياها في كتابهِ (مُسلمة الحنفي) الذي تتبع من خلالهِ هذهِ الإشكالية (آية البسملة)، إذ ذكر بالاعتمادِ على كُتبِ التأريخ الإسلامي أنّ أهل مكة قبل الإسلام كانوا يستفتحون كُتبهم بعبارة (بسمك اللهم) ، وأنّ أُمية بن أبي الصلت أحد أقطاب الجيلُ الأول من الأحناف والشاعر المخضرم هو من ادخلها إليهم ، و بهذا يكون أهل مكة قد اخذوها عنهُ ، ولا بد من الاشارةِ إلى أن أمية ابن أبي الصلت اخذ هذهِ العبارة عن راهبٍ مسيحي لم تُعرف هويتهُ ولا اسمهُ ولا عقيدتهُ ، غير أنهُ كان يعتزلُ الناس في صومعةٍ[4].

ويُبين الحلاق إن النبي (صل الله عليه واله وسلم) كان أحد أقطاب الجيل الثاني من الأحناف ، فهو الآخر بدورهِ استمر على استعمال عبارة (بسمك اللهمّ) كفاتحة لسورِ القرآن ، من دون أنّ تكون هناك إشارة مُحَدّدة للفترة الزمنية التي بقيت هذهِ

---

(1) ينظر آلهة في مطبخ التاريخ ، ص 153_154

(2) آلهة في مطبخ التاريخ ، ص 154 . وينظر تفسير القرآن الكريم المشهور بتفسير المنار ، ص 86

(3) ينظر آلهة في مطبخ التاريخ ، ص 154

(1) ينظر آلهة في مطبخ التاريخ ، ص 154 – 155 . وينظر مسلمة الحنفي ، مصدر سابق ، ص96

الممارسة قائمة ضمن الوعي الإسلامي ابتداءً ، إلا أنّ استعمال آية ((بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ)) تأخّر إلى السنةِ الثامنة من البعثةِ المحمدية[1] .

ويشير الحلاق إلى أّن التحوّل في استبدال عبارة (بسمك اللهمّ) بآية (بسم الله الرحمن الرحيم) جاء مُتزامناً مع إنتاج سورة (النمل) التي ورد فيها ((إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ)) [2]، وعلى اثرِ ذلكَ اتخذوا من (البسملةِ) كفاتحةٍ للسورِ وجعلوها علامةً شاخصةً للفصلِ بين السور ، وهذا ما اشار إليهِ عبد الله بن مسعود بقولهِ : ((وكنا لا نعلم فصل ما بين السورتين حتى نزل بسم الله الرحمن الرحيم))[3]. وبهذا حلت (البسملة) مكان (بسمك اللهم) تماماً[4].

ويتابعُ الحلاق تطور آية (البسملة) ، مُستعرضاً اهم محطات التحول التي مرت بها ، إذ يذكرُ ما رواهُ الطبراني في كتابهِ (الاوائل) ،((أنّ قُريشاً كتبت في جاهليتها (بسمك اللهمّ) ، فكان النبي (صلى الله عليه وسلم) يكتِبُ كذلك ، ثمّ نزلت ((بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا))[5] ، فأمر أن يُكتب في صدور الكُتُب ((بسم الله)) ، ثمّ نزلت ((قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ))[6] فكُتِبَ بسم الله الرحمن ، ثم نزلت ((إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ))[7] ، فجعل ذلك في صدورِ الكتب، ثمّ كُتب في أول كلّ سورة من سور القرآن سوى براء لتشببها بالأنفال))[8]. وقوله : ((قُلِ

---

(1) ينظر آلهة في مطبخ التاريخ ، ص 155
(2) سورة النمل : 30
(3) اسباب النزول ، مصدر سابق ، ص 17
(4) ينظر آلهة في مطبخ التاريخ ، ص 155
(5) سورة هود : 41
(6) سورة الإسراء : 110
(7) سورة النمل : 30
(3) آلهة في مطبخ التاريخ ، ص 155 . وينظر الأوائل ، الحافظ أبي القاسم بن أحمد الطبراني (ت 360 هـ) ، تحقيق : محمد شكور بن محمود الحاجي أمرير ، دار الفرقان للنشر والتوزيع ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط3 ، 1987 م ، ص 69

ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ))[1] يتضمن معنى أنّهم كانوا يقولون بسم الله أو بسم الرحمن بعد أن تم الإعلان عن مساواة الله للرحمن[2] . ويرى الحلاق إن هذا الحديث (يكشف عن النمو التدريجي للوعي الإسلامي ، وهو نمو يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالوضع الاجتماعي والسياسي للمسلمين في شبهِ الجزيرة العربية بشكلٍ عام ، وفي مكةِ بشكلٍ خاص)[3]. فالوصول إلى آية البسملة - بحسب الحلاق – ((احتاج إلى تراكمٍ معرفي تجريبي طويل تمّ حسمه قرب السنة الثامنة للدعوة))[4] .

ولم يقفُ جمال الحلاق عند هذا فحسِب ، بل نراهُ يذهبُ أبعدُ من ذلك ، من خلالِ تتبع كلمة (الرحمن) ، إذ يرى أنّ دخولها ضمن المنظومة المعرفية الاسلامية حدث نتيجة زيارة قام بها مُسلمة الحنفي إلى مكة بحدودِ السنة الثامنة للدعوة ، و قد نتج عن تلك الزيارة تحالف بين إلهين مُتمايزين هما (الله ، الرحمن) لخدمةِ شعار واحد تمّ إنتاجهُ [5] ، ينصّ على : ((قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ)) [6] . أي ((أنّ محمد بن عبد الله كان يدعو إلى عبادة (الله فقط) إلى السنةِ الثامنة للدعوة ، لكنه بعد تحالفه مع مسلمة الحنفي بدأ يدعو لله وللرحمن باعتبارهما إلهين متساويين ، وأن اسم كلّ منهما يشير إلى الآخر))[7] .

فمُسلمة الحنفي كان يدعو لعبادة (الرحمن) في اليمامةِ ، بينما دعا النبي محمد (صل الله عليه واله وسلم) لعبادةِ (الله) في الحجاز ، وان مُسلمة الحنفي كان من المعمرين

---

(1) سورة الاسراء : 110
(2) ينظر آلهة في مطبخ التاريخ ، ص 155
(3) المصدر نفسه ، ص 155 _ 156
(4) مسلمة الحنفي ، قراءة في تاريخ محرّم ، مصدر سابق ، ص 96
(5) ينظر آلهة في مطبخ التاريخ ، ص 156
(6) سورة الاسراء : 110
(7) آلهة في مطبخ التاريخ ، ص 156

ومن القدماءِ في التحنفِ ، وكان يدعو لعبادةِ (الرحمن) قبل نبوة النبي محمد (صل الله عليه واله وسلم) بأكثرِ من ستين سنة .

وتجربة (الرحمن) كما يرى الحلاق تجربة روحية لها جذور سابقة ، ويمكن تلمس ذلك من خلالِ التلبيات التي كانت تؤديها بعض القبائل قبل الإسلام كجزء من طقوسِ الحج[1]. فقد كانت قبيلة قيس بن عيلان تلبي :

لبيك اللهم لبيك

لبيك أنت الرحمن

أتتك قيس عيلان

راجلها والرّكبان[2]

ومنِ خلال ذلك يتوصل الحلاق إلى أنّ سورة الفاتحة كانت تخلو من (البسملةِ) إلى السنةِ الثامنة للدعوة المحمدية ، وأنها كانت تخلو من اسم (الرحمن) أيضاً ، ومعنى ذلك أن آية (الرحمن الرحيم) لم تكن موجودة في النصِ الام أو الأصلي للفاتحة، وهو ما أوقع الحلاق في إشكاليّةٍ جديدة ، وهي أنّ زوال الآيتين (البسملة) و (الرحمن الرحيم) سيجعل السورة تتكوّن من خمسِ آيات ، وهذا ما يتقاطع مع اسمها (السبع المثاني) ، وهي التسمية التي أُطلقت على الفاتحة في مكةِ قبل الهجرة ، وقبل دخول اسم الرحمن عليها[3] !

تكرار النزول :

---

(1) ينظر مسلمة الحنفي ، قراءة في تاريخ محرم ، ص 94 - 97

(2) المصدر نفسه ، ص 97 . وينظر تاريخ اليعقوبي ، احمد بن يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح الكاتب العباسي المعروف باليعقوبي (ت 283هـ) تحقيق : عبد الامير مهنا ، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات ، بيروت ، ط1 ، 1993 م ، مج 1 ، ص 303

(3) ينظر آلهة في مطبخ التاريخ ، ص 157 _ 158

يولي الحلاق اهتماماً لما عُرِفَ تالياً بمفهومِ (تكرار النزول) ، ومفادُهُ : أنّ سوراً وآياتاً قُرآنيةً قد تكرر نزولها لأكثر من مرّة ، أي أنّ بعض السور قد نزل في مكة قبل الهجرة ، ثمّ تكرّر نزولها في المدينةِ بعد الهجرةِ ، وهذهِ الحالة قد شغلت جمعٌ من المفسرين وأفرزت وجهات نظر مُتباينة فيما بينهم إزاء عملية التكرار الحاصلة في السورِ والآيات القرآنية[1] .

يقول الزركشي : ((وقد ينزل الشيء مرّتين تعظيماً لشأنهِ وتذكيراً به عند حدوث سببه خوف نسيانه ، وهذا كما قيل في الفاتحة نزلت مرتين : مرّة بمكَّة ، وأخرى بالمدينة))[2] .

ثُم يعرضُ الحلاق نقلاً عن السخاوي في كتابهِ (جمال القراء وكمال الإقراء) ، بعد أن حكى القول بنزولِ سورة الفاتحة مرتين : ((فإن قيل فما فائدة نزولها مرّة ثانية؟ قلتُ : يجوز أن تكون نزلت أوّل مرّة على حرفٍ واحد ، ونزلت الثانية ببقيةِ وجوهها نحو ملك ومالك والسراط والصراط ونحو ذلك))[3].

وهناك رأيٌ آخر عرضهُ الحلاق يُحيل إلى سببِ نزولِ السورة مرتين ، حيث جاء في (الإتقان) نقلاً عن كتابِ (الكفيل بمعاني التنزيل) ، إذ يقول فيهِ صاحبهِ مُتحدثاً عن نزول السورة : ((لعلّهم يعنون بنزولها مرّتين أنّ جبريل حين حوَّل القبلة فأخبر الرسول صلى الله عليه وسلم ، أنّ الفاتحة ركنٌ في الصلاةِ كما كانت بمكةِ ، فظن ذلك نزولاً لها مرّة أُخرى ، أو أقرأهُ فيها قراءة أخرى لم يقرئها لهُ بمكةٍ ، فظن ذلك

---

(1) ينظر المصدر نفسه ، ص 159

(3) البرهان في علوم القرآن ، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي ، تحقيق : محمد ابو الفضل ابراهيم ، مكتبة دار التراث ، القاهرة ، (د.ط) ، (د.ت) ، ج1 ، ص30

(3) آلهة في مطبخ التاريخ ، ص 160 . وينظر جمال القراء وكمال الإقراء ، لعلم الدين السخاوي علي بن محمد (ت 643 هـ) تحقيق : الدكتور علي حسين البواب ، مكتبة التراث ، مكة المكرمة ، ط1 ، 1978م ، ص34

إنزالاً))[1]. ويتوصل الحلاق من خلالِ أقوال المفسرين المذكورين إلى نتيجةٍ مفادها أنّ سورة الفاتحة قد تكرّر نزولها لأكثر من مرّة ، فمرّة نزلت في مكة ، ومرّة نزلت في المدينةِ[2].

وما يحاول الحلاق إثباتهُ هو : أنّ عملية تكرّار إنتاج السورة ، أو تكرّار نزولها بحسب الرواية المؤسساتية لا يُشير إلى إعادة أو تكرار النصّ كما هو ، فهناك من قال بذلك . ويستندُ الحلاق في قراءتهِ هنا إلى ما ذكرهُ السخاوي من أنّ التكرار الذي طرأ على السورة قد يُشير إلى نزولِها بقراءةٍ أُخرى ، على الرغم من أنّهُ اكتفى بجعل ملك مالك والصراط السراط ،وبذلك سيكون الباب مفتوحاً إلى بلوغِ الأسرار الكامنة في السورةِ أي أنّ قراءة سورة الفاتحة لا تتوقّف على تغييرٍ في ظاهرِ الشكلِ فقط ، بل تتعداهُ إلى عمقِ المضمون ، فالإضافة التي طرأت على النصِ ، إنما تشير ضمناً إلى انفتاحٍ في الرؤيا نتيجة لحدثٍ إجتماعي كان سبباً وراء عملية إعادة إنتاج النصّ ، وهنا يقترب الحلاق من رأي صاحب كتاب (الكفيل بمعاني التنزيل) والذي يذهب إلى أنّ عملية تكرار إنتاج النص مرتبط بحادثةِ تحويل القبلة ، على أساسِ أن سورة الفاتحة هي سورة الصلاة [3].

ويرى الحلاق إنّ بعض المرويات الإسلامية قد أكدّت ولادة سورة الفاتحة على مراحلٍ ، قال بعضهم بتكرارها ، بينما أشار فريقٌ آخر إلى نموها وصيرورتها أثناء عملية إعادة إنتاجها ، بيد أنّ بعضاً آخر رأى بأنّ حدثاً اجتماعياً كان سبباً رئيسياً وراء عملية ولادة السورة ثانيةً ، لكن الاتفاق الذي حصل بتكرارِ نزولها الثاني ينسجمُ

---

[1] آلهة في مطبخ التاريخ ، ص 160 – 161 . وينظر الإتقان في علوم القرآن ، السيوطي ، مصدر سابق ، ج1 ، ص 105

[2] ينظر آلهة في مطبخ التاريخ ، ص 161

[3] ينظر المصدر نفسه ، ص 163 _ 164

تماماً مع حادثة تحويل القبلة ، وهو ما لا يراهُ الحلاق يتّفق من الناحيةِ الموضوعية والتأريخية مع حقيقة إعادة إنتاج السورة [1].

ويذهب الحلاق إلى ((أنّ حادثة تغيير القبلة لا تستوجب سوى إعادة قراءتها الأولى دون أيّ تعديل ، ودون أيّ إضافة ، ودون أيّ توسيع في الرؤيا ، لأنّ الصلاة بقيت كما هي لم تتغيّر، لأنّ صورة الله لم تتغيّر، كما لم تطرأ أي إضافة على مفهومِ التوحيد الذي كان مأخوذاً بهِ كرؤيا عندما كان المسلمون في مكة ، وعندما كانت الكعبة هي القبلة في الصلاةِ))[2] .

ويستبعد الحلاق أن تكون عملية التغيير والإضافة التي طرأت على سورةِ الفاتحة من حيثِ المضمون مُتصّلة بعمليةِ تغيير اتّجاه القبلة من بيتِ المقدس في فلسطين إلى الكعبةِ المشرّفة ، وهذا يعني أنّ حدثاً اجتماعياً آخر كان هو السبب الأساس والمدعاة الحقيقية لإعادة إنتاج النصّ ثانيةً ، كما أنّ هذا الحدث جعل من إعادةِ إنتاج النص ضرورةً اجتماعيةً ومنطقيةً في الوقتِ نفسه [3].

السورة ولغز اسم الرحمن

يعود الحلاق متكئاً على ما ورد في تفسير ابن كثير نقلاً عن القرطبي الذي أورد

رأي السمرقندي القائل بنزولِ نصف السورة في مكة ، ونصفها الآخر في المدينةِ[4] .
ويشير الحلاق ((بأنّ نصف سورة الفاتحة نزل بالمدينةِ يعني أن اسم الرحمن تأخّر دخولهُ فيها ، وأنّه لم يكن جزءاً منها طيلة وجود محمد بن عبد الله في مكةِ ، واستمرت

---

(1) ينظر آلهة في مطبخ التاريخ ، جمال علي الحلاق ، ص 164
(2) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها
(3) ينظر نفسه ، ص 165 .
(1) ينظر آلهة في مطبخ التاريخ ، ص 165. وينظر تفسير القرآن العظيم ، عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي (ت 774 هـ) ، دار الكتب المصرية ، (د. ط) (د. ت) ، ج1 ، ص 153

السورة بدون اسم (الرحمن) إلى أن تمّ إضافتهُ لاحقاً - بعد هجرته إلى المدينة – نتيجةً لحدثٍ اجتماعي إستوجب ذلك))[1] .

ويذهب الحلاق إلى أنّ الإضافات والتغيرات التي طرأت على نص الفاتحة بإدخالِ اسم (الرحمن) أسهم في عمليةِ تمتين العلاقة والصلة بين المسلمين الذين يعبدون الله في الحجاز وأماكن من تهامة ، وبين باقي الاطياف المنسوبة إلى الحنيفيةِ والواقعة في شبهِ الجزيرة العربية التي كانت تعبد الرحمن ، وهذا الأمر ألقى بظلالهِ بأن جعل المسلمين يشعرون بالقوةِ والسند الحقيقيين بعد هذا التلاحم [2] ،ويمكن تلمس ذلك في قولِ بجيرٍ بن زهير بن أبي سُلمى :

وَاللهُ أَكرَمَنا وَأَظهَرَ دينَنا

وَأَعزَّنا بِعبادِةِ الرَّحمنِ [3]

ومعنى ذلك أنّ عبادة (الرحمن) ، هي إضافة لاحقة ، كانت داعمة للمسلمين في إظهارِ دين الله . وبحسب رأي الحلاق قد تكون هذهِ الإضافة مرُتبطة بحادثةِ مجيء وفدٌ من اليمنِ إلى يثربِ في السنةِ التاسعةِ للهجرة[4].

ويذكر الحلاق حديثاً ذكرهُ ابن الحفيد في كتابهِ (الدر النضيد) أنّ النبي (صل الله عليه واله وسلم) قال : ((إنّي لأجد نَفَسَ الرحمنِ من جانبِ اليمن))[5] ، فرغبة النبي

---

(1) آلهة في مطبخ التاريخ ، ص 165

(2) ينظر المصدر نفسه ، ص 166

(3) السيرة النبوية لابن هشام ، تحقيق: مصطفى السقا ، ابراهيم الابياري ، عبد الحفيظ شبلي ، دار احياء التراث العربي ، بيروت ، (د.ط) ، (د.ت) ، ص 102

(4) ينظر آلهة في مطبخ التاريخ ، ص 166

(5) الدر النضيد لمجموعة ابن الحفيد ، سيف الدين بن يحيى بن سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الهروي (ت 1390 هـ) ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، 1980 م ، ص 79

محمد (صل الله عليه واله وسلم) بمجيء أهل اليمن إلى يثرب ، واحتفائهِ الحار بهم أفضى به إلى جعل الإيمان يمانياً .

ويركز الحلاق هنا على عبارةِ (نفس الرحمن) ، وكلّ هذهِ الدلائل دفعته إلى الاعتقادِ بأنّ الإضافة التي أُضيفت أخيراً على السورةِ في المرحلةِ الثانية كانت مُتزامنةً مع قدوم أهل اليمن المرحب فيهم ، والإضافة التي كانت في إدخالِ اسم (الرّحمن) ضمن نصّ السورة ليس فقط في البسملةِ ، بل بإدخالِ آية ((الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ)) التي تحمل الرقم (3) في النصِ المدوّن في مصحفِ عُثمان[1]. أي تمّ إدخال اسم (الرحمن) كأحد اجزاء السورة ، وهو تغيرٌ يستهدف الشكل والمضمون معا ، ومفاد هذا التغيير أنّ اسم (الرحمن) لم يردّ على ألسنة المسلمين في صلواتهم إلى لحظةِ إعادة انتاج السورة في السنة التاسعة للهجرة ، وهذا ما يجعل الأحاديث الواردة حول قراء النبي (صل الله عليه واله وسلم) لسورة الفاتحة بدون البسملة أكثر منطقية وعقلانية[2] . ((وإذا ما كان ذكر اسم (الرحمن) في السورة السابقة للتعديل الجديد – الذي طرأ على سورة الفاتحة – بدءاً بسورةِ (الإسراء) في السنة الثامنة للبعثة وما بعدها كإشارة ضمنية للتحالف الإجتماعي بين أطياف الحنيفية في شبهِ الجزيرة العربية ، فإنّ إدخال اسم الرحمن ضمن بنية صلاة المسلمين رسّخ تدريجياً نتيجة لتكرار قراءة النصّ الجديد في الصلاة بشكل يومي))[3] ، ونتيجةً لسيطرة تيّار المسلمين على أطيافِ الحنيفية في شبه الجزيرةِ العربية بعد وفاة النبي (صل الله عليه واله وسلم) ، وتحت تأثير أساليب الرفضِ الديني لكلّ محاولات فتح النوافذ البدائية الاجتماعية الأولى ، ناهيك عن الفترةِ الزمنية الطويلة ، كلّ هذهِ الأسباب اجتمعت لتعرض فهماً جديداً عن الله لم يكن معهوداً من ذي قبل ، فقد صار الله وفق النصّ

---

(1) ينظر آلهة في مطبخ التاريخ ، ص 167
(2) ينظر المصدر نفسه ، المكان نفسه
(3) نفسه ، المكان نفسه

الجديد هو المهيمن ، بعد أن كان مساوياً للرحمن في فتراتٍ سابقة ، وبدأت صورة (الرحمن) كإله مُستقل تبتعد وتخفت ، بل تحوّل (الرحمن) تدريجياً إلى اسم من أسماء الله ضمن بنية العقل الإسلامي[1] .

ويظهر من خلالِ ذلك إنّ عبادة الله على الصعيد الاجتماعي ذوبت عبادة (الرحمن) ، واصبح معروفاً بأن الاعتقاد بالرحمنِ كإله خاص يعد خروجاً وتطاولاً على مجملِ المنظومة المعرفية الإسلامية ، وهذا قد يلقي بظلالهِ على ممارسةِ عقوبة بحقِ المرتدين والمُصرين على عبادةِ الرحمن على شكلِ مراحل فيستتاب أولاً ، وإنْ بقي مصرّاً على اعتقادهِ القديم عُرِضَ للقتلِ ، وهذا ما حصل فعلاً مع اصحاب مسلمة الحنيفي في بلدةِ الكوفة[2].

ويعتقد الحلاق أنّ من أهم أسباب قدرة المسلمين على اختراقِ الفرس والروم - بعد وفاة النبي محمد (صل الله عليه واله وسلم) - كان بسبب ((صهر عبادة الرحمن في مسبك عبادة الله ... أي أنّ عبادة الله امتلكت ضمناً قدرة إحتواء الآخر قسراً ، وإعادة صهره في مسبكِها ، وهذهِ الممارسة أسّست لاحقاً إمكانية إعادة صياغة صورة (الله) وفق الإضافات المتجدّدة ، أي جعلت الله إلهاً حيّاً وقابلاً للنمو كمعرفة)) [3].

سورة الفاتحة في عهدها الأول :

وقد بين جمال الحلاق تصورهُ إلى القراءةِ الأولى لسورةِ الفاتحة ، فقد جاءت تلك

الصيغة وفق قراءة زيد بن عمرو بن نفيل ، والجيل الأوّل من الاحنافِ كورقة بن نوفل وآخرين ، وقد عمل جاهداً على تثبيتِ هذهِ الصيغة ، مستنداً على نتائجِ المباحث السابقة ، مُشيراً إلى أنّ اسم السورة لم يكن الفاتحة ، مُعلّلاً ذلك باقترانِ اسمها بعمليةِ

---

(1) ينظر آلهة في مطبخ التاريخ ، جمال علي الحلاق ، ص 167- 168
(2) ينظر المصدر نفسه ، ص 168
(3) نفسه ، المكان نفسه

تدوينها ضمن المُصحف أكثر من اقترانهِ بتاريخِ إنتاجها على صعيدِ الوعي الحنيفي ، مُرجحاً تسميتها بسورةِ (الحمد) ، مُستشهداً بالحديثِ الوارد ((إذا قرأتم الحمد)) ، أو اتكاءً على أوّلِ كلمة وردت فيها ، كما درج القرآن على تسميةِ العديد من السورِ على اساس الكلمة الأولى فيها مثل سورة العصر، القارعة ، الفجر ، العاديات وغيرها من السورِ ، كما رجح أن تكون تحت اسم سورة الصلاة ، أو الصلاة[1].

وينتهي الحلاق إلى الصيغة الأولى لسورة الفاتحة ، وهي : ((الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (1) مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (2) إِيَّاكَ نَعْبُدُ (3) وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (4) أرشدنا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (5) صِرَاطَ من أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ (6) غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَ غَيْرِ الضَّالِّينَ (7))) ، وبهذهِ الصيغة قد تحقّق مفهوم السبع المثاني أيضاً [2].

بعد ذلك يذهب الحلاق إلى تخريج النص بحسب الصياغة الأولى التي كان يُقرأ بها ، وكالآتي :

- (ملِكِ) : بحسب قراءة عبد الله بن مسعود ، وعمر بن الخطاب ، وأبي بكر إذ يذكر الحلاق نقلاً عن ابن وثيق الاندلسي في كتابهِ (الجامع لما يحتاج إليه) من أنّ المصاحف إتّفقت على كتابة (مالك) بغير ألف (ملك)[3] .
- ((أرشدنا الصراط المستقيم)) ، بدلاً من ((اهْدِنَا الصِّرَاطَ)) بحسب قراءة عبد الله بن مسعود[4] .

---

[1] ينظر آلهة في مطبخ التاريخ ، ص 169

[2] ينظر المصدر نفسه ، ص 169 _ 170

[3] ينظر نفسه ، ص 170 . وينظر الجامع لما يحتاج إليه من رسم المصحف ، مصدر سابق ، ص 87

[1] ينظر آلهة في مطبخ التاريخ ، ص 170 . وينظر مختصر في شواذ القرآن لابن خالويه ، ص9 .

- ((من أنعمت)) بدلاً من ((الَّذِينَ أَنْعَمْتَ)) بحسب قراءة عبد الله بن مسعود ، وقراءة عمر بن الخطاب أيضاً[1] .
- ((وغير الضالين)) بدلاً من ((وَلَا الضَّالِّينَ)) بحسب قراءة عمر بن الخطاب[2].

وتأسيسا على ما تقدم يتوصل الحلاق إلى أنّ النص الأوّل للسورة كان يخلو من ذكر (الرحمن) ، وذلك لتأخّر دخوله ضمن المنظومة المعرفية الإسلامية إلى السنةِ الثامنة للبعثة ، وكذلك يخلو من آية (البسملة) وآية (الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) .

وأما بصدد الإشكال الذي طرحهُ الحلاق من حيثِ عدد آيات السور ، فيمكن أن تكون سبع آيات كما وضعهُ لها ، وعلى أساسِ ذلك يتم التوافق مع رؤية المؤسسة الرسمية على اعتبارِ أنّ سورة الفاتحة هي المقصودة بعبارةِ (السبع المثاني) ، بيد أنّ الحلاق يميلُ إلى رأي (علي نصوح الطاهر) في أنّ (السبع المثاني) لا يقصد بها سورة الفاتحة ، وإنما هي مجموعة سور (الحواميم) السبع[3] .

وبعد أن عرضنا أهم مفاصل هذا الفصل نحاول إيضاح آلية الاشتغال النقدي في تلقي الحلاق لسورةِ الفاتحة ، وكالآتي :

1- إن كتابات الحلاق ذات طبيعة تقتربُ من التأملِ الأدبي ، وتبتعدُ بالقدرِ نفسه من أنْ تكون كتابات أكاديمية صارمة وملتزمة بطبيعةِ البحوث الأكاديمية واشتراطاتها المعروفة .
2- تنمي هذهِ الكتابات في المجتمعاتِ العربية ظاهرة نقد النصوص الدينية وهذا ما تحتاج إليه هذهِ المجتمعات التي تتعامل مع الدين على أنهُ منطقة محظورة لا يجوز المساسُ بهِا ، وإنّا وإن كنّا بالضدِ من مثلِ هذه الكتابات – أيديولوجيا -

---

[2] ينظر آلهة في مطبخ التاريخ ، ص 170 . وينظر مختصر في شواذ القرآن لابن خالويه ، ص9 . وينظر كتاب المصاحف ، السجستاني ، مصدر سابق ، ج1 ص 284

[3] ينظر آلهة في مطبخ التاريخ ، ص 170 . وينظر كتاب المصاحف مصدر سابق ، ج1 ، ص 284

[3] ينظر آلهة في مطبخ التاريخ ، ص 170 _ 171

فعلينا أن نشجع حرية التفكير وأن ندافع عن هذهِ الحرية في معاهدنا الأكاديمية خاصة ، لنتأكد من متانة معتقداتنا وصدقها على الأقل .

3- حاول الحلاق من خلال آلية التلقي التي تبعها في قراءةِ النص القرآني تقويض المركز واحلال الهامش محلهُ ، بمعنى زعزعة الأصل الثابت المتمثل بمركزية سورة الفاتحة في المنظومة الإسلامية التي أقصيت لصالح الأخبار والأحداث والشخصيات الأخرى المرتبطة بها .

4- جعل الحلاق النص القرآني نصاً يتمُ تلقيهِ على وفقِ إطار تاريخي ، وساق احاديثاً وروايات هامشية من تراثِ المرويات الإسلامية والاستشراقية على اعتبارِ أن النص القرآني نتاج مراحل تاريخية معروفة وثابتة .

5- إنّ الحلاق أحال الواقع المحيط بالنص إلى موضوعٍ للقراءة ، بينما غدا النص المثقل بالمعاني والمحمّل بالدلالاتِ مجموعة إشارات ترمزُ إلى ذلِك الواقع وتدل عليه .

6- وبذلك سيعود المطلق أو الجوهري أو الثابت أو المركزي (نص الفاتحة هنا خاصة والقرآن عامة) بعد التفكيك إلى أصلهِ التاريخي والثقافي والعرضي والنسبي والمتحول ! وهنا مكمن خطورة هذه الدراسة وأهمية الإحاطة المعرفية بها.

الفصل الثالث

الفصل الثالث : محمد بازي والقراءة التأويلية لسورة الفاتحة

أولاً : محمد بازي ، السيرة والمنجز الفكري

ثانيا : المرجعيات الموضوعية والفكرية ، والمفاهيم العامة عند محمد بازي

ثالثاً : قراءة سورة الفاتحة عند محمد بازي في ضوء التأويل التقابلي

أولاً : محمد بازي ، السيرة والمنجز الفكري

كاتب ومفكر مغربي ولد في قرية (أولاد ميمون) عام1970م ، وانطلقت مسيرتُهُ الدراسية من القريةِ نفسها ، إذ حصل على الشهادة الابتدائية في مدرسةِ تلك القرية ، ثُم انتقل بعد ذلك إلى مدينة (بيوكرى) ، حاصلاً منها على شهادةِ البكلوريا وذلك عام 1989 م ، وملتحقاً بعد ذلك بكليةِ الآداب والعلوم الانسانية بجامعة(ابن زهر) الواقعة في مدينة (أكادير) المغربية ، حيث نال منها شهادة الإجازة (البكلوريوس) في اللغةِ العربية وآدابها عام 1993 م .

وفي عام 1995 م تخرج من المدرسةِ العليا للأساتذة في مدينة مراكش ليلتحق بالتدريس الثانوي[1]. ثم تابع بعد ذلك دراساتهِ للحصول على دبلوم الدراسات العليا عام 1999 م في جامعة محمد الخامس الواقعة في مدينةِ الرباط ، وذلك عن رسالتهِ الموسومة بـ (النص واستراتيجيات التأويل مقاربة في خطابِ التفسير)[2] ، ثم حصل على شهادة الدكتوراه في الأدب عام 2006 م من الجامعةِ نفسها بأطروحتهِ الموسومة بـ (التأويلية العربية : تجليات التساند ومستويات انفتاح السياق) [3]. إلى جانبِ ذلك حصل على شهادة من برنامج تعميم تقنيات المعلومات والاتصال عام

---

[1] ينظر في هذا الشأن التقرير الذي نشرهُ عبد الرحيم أوخراز في الجريدة الالكترونية ، شتوكة بريس بعنوان " تكريم الدكتور محمد بازي الحائز على جائزة المغرب لسنة 2010م بتاريخ 8 يونيو 2011م ،
https \\www .chtoukapress .com \online \details-1803-html

[2] ينظر التعريف بمحمد بازي ومشروعه التأويلي ، الحسن إفركان ، مؤلف جماعي ضمن كتاب النموذج التأويلي التقابلي معالم التأصيل ومستويات التنزيل ، دراسات محَكَّمة في إعمال الكاتب والباحث الأكاديمي محمد بازي ، إعداد : د. إبراهيم أسيكار ، تقديم : أحمد بوحسن ، مؤسسة مقاربات للنشر ، وزارة الثقافة ، (د.ط) ، 2018 م ، ص 10

[3] ينظر نظرية التأويل التقابلي ، الانبثاق التصوري ، وآليات التجسيد النصي رؤية في مشروع الباحث المغربي محمد بازي ، د. السعيد ضيف الله ، ضمن الدورية العلمية : دفاتر مخبر الشعرية الجزائرية ، المجلد 3 ، العدد 8 ، 2018م ، ص 245

2007 م [1].

وفي عام 2009م حصل على شهادةِ التبريز في اللغةِ العربية ، ونال محمد بازي العديد من الجوائزِ منها جائزة المغرب في حقلِ الدراسات الأدبية والفنية عام 2010 م والجائزة الأولى لمسابقةِ الألوكة في المقالِ النقدي عام 2012م ، وجائزة التميز عام 2013م ، وجائزة النادي الثقافي العربي في عام 2016م[2].

وشغل الدكتور محمد بازي مهام عدة في سلكِ التعليم الثانوي والجامعي، منها : أستاذ الأطر التربوية والإدارية بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين في مدينة (إنزكان) ، ورئيس فريق علوم الخطاب ومناهج تدريس اللغات والآداب في مدينة (أكادير) ، ورئيس شعبة اللغة العربية بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين في مدينة (إنزكان وأكادير) .

إنّ البازي كاتب وباحث توزعت اهتماماتهِ وتنوعت بين التأويلية بامتداداتها العربية والغربية ، والبلاغة وتحليل الخطاب ، ومناهج تدريس اللغات والآداب ، ثم الكتابة الأدبية [3] ، وينبغي الإشارة إلى أن للدكتور محمد بازي كُتباً متنوعة تعددت وتنوعت ما بين أعمال أدبية ونقدية وعلوم تربوية نذكرها حسب تسلسلها[4] ، كالآتي :

1. التأويلية العربية ، نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات ، الدار العربية للعلوم ، بيروت ، ومنشورات الاختلاف ، الجزائر ، 2010 م . وهذهِ أطروحتهِ

---

(1) ينظر في هذا الشأن التقرير الذي نشرهُ عبد الرحيم أوخراز ، مصدر سابق

(2) حوار شخصي اجراه الباحث مع الدكتور محمد بازي بتاريخ 4/6/ 2019 م

(3) ينظر عالم جديد ببلاغة مواكبة أفكار لتطوير الدراسات التأويلية والبلاغية ، محمد بازي ، مؤلف جماعي ضمن كتاب نحو بلاغة تأويلية جديدة أبحاث محكمة في جهود الباحث الأكاديمي المغربي محمد بازي ، تقديم الدكتور الحسين اخليفة ، مطبعة قرطبة ، أكادير ، ط1، 2019 ، ص 15

(4) ينظر التعريف بمحمد بازي ومشروعه التأويلي ، الحسن إفركان ، مؤلف جماعي ضمن كتاب النموذج التأويلي التقابلي معالم التأصيل ومستويات التنزيل ، مصدر سابق ، ص 10-11

للدكتوراه بالأصل .

2. تقابلات النص وبلاغة الخطاب ، نحو تأويل تقابلي ، الدار العربية للعلوم ، بيروت ، ومنشورات الاختلاف ، الجزائر ، 2010م . وهو الكتاب الذي تضمن قراءته لسورة الفاتحة على وفق المقاربة التأويلية التي سنتناولها في هذا الفصل .
3. صناعة التدريس ورهانات التكوين ، منشورات علوم التربية ، الدار البيضاء، 2010 م
4. الجوهر المكنون في كلام أولاد ميمون ، منشورات وزارة الثقافة ، سلسلة الكتاب الأول ، الرباط ، 2010 م
5. أمواج الجنة ، نصوص أدبية من النثر الشعري ، منشورات وزارة الثقافة ، سلسلة الكتاب الأول ، الرباط ، 2010 م
6. العنوان في الثقافة العربية ، التشكيل ومسارات التأويل ، الدار العربية للعلوم ، بيروت ، ومنشورات الاختلاف ، الجزائر، 2011 م
7. نَظَرِيَّةُ التَّأْوِيلِ التَّقابُلي مُقَدِّماتٌ لِمَعْرِفَة بَديلَة بالنَّصِّ والخِطاب، منشورات ضفاف، بيروت ، ومنشورات الاختلاف ، الجزائر، ودار الأمان ، الرباط ، 2013 م
8. البُنَى التَّقابُليَّة ، خَرائِطُ جَديدَةٌ لتَحْليل الخِطاب ، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان ، الأردن ، 2015 م
9. صِناعَةُ الخِطابِ ، البُنى العَميقَة للتَّأْويلِيَّة القُرآنِيَّة ، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع ، عمان ، الأردن ، 2015 م
10. صحائف التكوين ، مدونة شاملة لكل ما يحتاجه مدرس اللغة العربية وآدابها تمثلا وعملا، دار ضفاف ، بيروت ، ومنشورات الاختلاف ، الجزائر ، ودار الأمان ، الرباط ، 2017 م

11. البُنى الاستعارية ، نحو بلاغة موسعة ، منشورات ضفاف ، بيروت ، ومنشورات الاختلاف ، الجزائر، ودار الأمان ، الرباط ،2017م
12. تحليل الخطاب ، معالم التساند المنهجي ومقومات تأصيل النموذج ، ضمن مؤلف جماعي : "المناهج وتكامل المعارف" ، مؤسسة مقاربات ، فاس ،2017 م
13. القارئ البليغ ، المسار المسلوك والأفق المنتظر ضمن مؤلف جماعي (في الحاجةِ إلى التأويلِ) ، منشورات باب الحكمة ، تطوان ، 2018م .
14. المدرس البليغ ، نحو مشروع قرآني متعدد الاستراتيجيات ، دار القلم ، الرباط ، 2019م.
15. النص القرآني، إشكالات الفهم والإفهام ، (مؤلف جماعي : الإشراف والتنسيق : محمد بازي) ، دار العرفان ، 2019 م
16. صناعة القادة في المجال التربوي ، دار القلم ، الرباط ، 2019 م .

هذا فضلاً عن العديد من البحوث والحوارات والمقالات الأدبية والنقدية المنشورة في العديدِ من المجلاتِ والمواقع الالكترونية .

ثانياً : المرجعيات الفكرية والمفاهيم العامة عند محمد بازي :

أولا : المرجعيات الموضوعية والفكرية

إنّ المتتبع للمرجعيات الفكرية عند محمد بازي يجدها مرجعيات كثيرة متعددة ومتنوعة ما بين فلسفية وبلاغية و نقدية ولغوية ، فهو يؤمن بالانفتاح على تعدد النظريات والفلسفات ولديه قناعة بأن الاضافة النوعية في المجالِ النظري والتطبيقي تحتاج إلى إعادة تركيب المعارف والأفكار وإخضاعها لرؤيةٍ بانية تعكسُ أسلوبه الكتابي بحقولِ المعرفة وفلسفتهُ في التفكيرِ والاشتغال[1].

اما أهم المرجعيات التي شغلت المنظومة الفكرية والمعرفية عند محمد بازي ، فهي :

- **المرجعية التراثية** :

إنّ المنظومة التراثية العربية الإسلامية في منظورِ الدكتور بازي تضمنت جهوداً عالية القيمة في حقلِ المعرفة الإنسانية المختلفة [2] ، وقد بذل الرجل جهداً استثنائياً للإفادة من التراثِ العربي في تأصيلِ نظريتهُ ، ويظهر ذلك جلياً في تجربتهِ مع المفسرين والشراح من جانب ، ومن جانب آخر قدرته على توظيفهِ للمبحث البلاغي القديم (التقابل)* من خلالِ محاولة اثرائه بأنواعٍ جديدة من المعالجةِ ، وتوسيع مفهوم

---

(1) حوار شخصي اجراه الباحث مع المفكر محمد بازي بتاريخ 2019/6/4 م

(2) ينظر صناعة الخطاب ، الأنساق العميقة للتأويلية العربية ، د. محمد بازي ، كنوز المعرفة للنشر والتوزيع ، عمّان ، الاردن ، ط1 ، 2015م ، ص 19

*جاء في لسان العرب إنّ التقابل أو المقابلة ((قابل الشيء مقابلةً وقبالاً : عارضهُ، والمقابلة : المواجهة والتقابل مثلهُ)) . ينظر لسان العرب ، العلامة ابن منظور ، مصدر سابق ، ص21 . أما في الاصطلاح فهو: ((أنْ يؤتى بمعنيين متوافقين أو معانٍ مُتوافقة ، ثُم يؤتى بما يقابل ذلك على الترتيب)) . ينظر جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع ، أحمد الهاشمي ، ايران ، قم ، (د.ط) (د.ت) ، ص 360

التقابل نفسهُ بُغية بناء نظرية تأويلية يمكن الاستفادة منها في قراءةِ النصوص على اختلافِ ألوانها وتوجهاتها[1].

ويعتقد الدكتور محمد بازي باكتنافِ التراث العربي لجميعِ مناحي البحث اللغوي والادبي من خلالِ الأسس النظرية التي نجدها مُتكاملة حيناً ، أو متفرقة أحايين أُخرى ، فالتراث العربي الإسلامي القديم كان يؤسس بعداً كونياً إنسانياً وعلمياً واسع الحضور ، سخياً في عطائهِ قوياً في أطروحاتهِ ، مما يعني إيمان البازي بمبدأ خصوبة تراثنا العربي وثرائهِ ، وإمكانية الاحتفاء بهِ والتنقيب عنه ، بعدما تمت عملية التحقيق في امهاتِ الكتب وإظهارها في الصورة القريبة من الأصلِ ، وهذا يُعد جهداً استثنائياً كبيراً من قبل الباحثين العرب والمستشرقين الذين قدموا من خلالهِ خدمة عظيمة للتراث العربي وللأجيال القادمة من بعدهم[2].

كما يذهب بازي إلى أنّ من يبحث في المنظومةِ التراثية والتأويلية سيجد عالماً مليئاً بالموادِ الغنية والنصوص الثرية ، والخطابات التأويلية المتكاثرة والباعثة على الحيرةِ والاندهاش ، ولكن إذا ما صبر الباحث في هذهِ المنظومة وتأنى في التتبعِ والمقايسة والمراجعة يكتشفُ - حينئذ - ذخائر معرفية جمة .

إنّ هذا التراث يستحقُ الاهتمام ، إذ ليس لدى الغربيين احسن مما عندنا في الاهتمامِ بقضايا المعنى التي تعد اليوم الشغل الشاغل في الفكر الأدبي والنقدي الحديث لدى الغرب ، فالثقافة العربية الإسلامية كانت مبنية في مجملها على المعنى ، كما بُنيت علومها على المعنى أيضاً ، فالنحو والبلاغة وعلم اللغة و المنطق وعلم الكلام وغيرها بُنيت داخل ثقافة تؤمن بأهمية المعنى إنتاجاً وتلقياً ، وانتفعت بذلك الشروح

---

[1] ينظر نظرية التأويل التقابلي من التأصيل إلى التجريب ، أ /سليمة جلال ، جامعة قسطنطينية ، مجلة فتوحات ، ع 2 ، 2015 م ، ص 257

[2] ينظر حوار نقدي وتأويلي مع محمد بازي ، حاورهُ سعيد العوادي ، هشام دركاوي ، منشور بالعدد 88 من المجلة اللبنانية " كتابات معاصرة" ، وعلى موقع التأويلية العربية .
http://attaweliaalarabia.blogspot.com/2013/08/88.html

والتفاسير والمذاهب الفقهية وكتب البلاغة والمؤلفات الفكرية والأدبية ، وهذا العمل بدورهِ يجعل قارئ الكتابات التراثية يخوض في بحرٍ زاخر هو : بحر المعنى[1] .

أما تجليات هذا الحضور في التعلق بالمعنى فقد اتخذ ألواناً و أشكالاً مُختلفة وتفاعلت فيهِ اتجاهات سياسية وحزبية ودينية ، لذا فالباحث عن المعرفةِ المبثوثة في متونِ التراث العربي الإسلامي شبيه بالذي يتأمل البحر من بعيد، محاولاً بذلك فهم ما يجري بداخلهِ ، وهو محتاج إلى الغوصِ تبعاً لذلك ، لكنه بحاجةٍ مُلحة إلى دُربةٍ ومران مع القدرة على الثباتِ والحذر واليقظة من الانجرافِ مع التيارات المتضاربة، إذا كان غرضهُ هو التوصيف وتحليل الخطابات ومعرفة بلاغتها التأويلية ، و يستدعي هذا الجهد الادوات الضرورية في عمليةِ التحليل اللازمة عسى أن يخرجُ بخلاصاتٍ مثمرة ، ذلك ان تراثنا العربي- كما يرى بازي - مليء بالكنوزِ والجواهر الفكرية الحقيقية ، وهي : الخطابات التفسيرية ، والمذاهب الفقهية وعلم الأصول ، والفلسفات العربية ، وكتب النحو ، واللغة ، والبلاغة ، وكتب الأدب ، وهي بحاجةٍ إلى عملياتِ غربلة واسعة لا ينبري لها إلاّ العارف المُتخصص[2].

ويتضح مما سبق أن المفكر محمد بازي يعد من المدافعين عن التراث العربي بوصفهِ مادة خاماً من الممكن أن يحتويها كل فكر نظري مُجدّد[3] ، وبهذا الصدد يقول : ((أجدُ نفسي ضمن المدافعين عن تأصيلِ المعرفة ، بالاطلاعِ على المنجزاتِ

---

(1) ينظر حوار نقدي وتأويلي مع محمد بازي ، حاورهُ سعيد العوادي ، هشام دركاوي ، مصدر سابق

(2) ينظر المصدر نفسه

(3) ينظر صناعة الخطاب ، الأنساق العميقة للتأويلية العربية ، ص 20

التراثية في جميع الحقول المعرفية وقراءتها قراءة مُنتجة ومُجددة))[1] . وبذا حاول بازي الانتفاع من التراث ، من دون أن ينتقص منهُ أو يقدسه ، فالتراث العلمي والأدبي والفكري يُقدم ثراءً كبيراً ، ويسمح للعقل النقدي المحاور بالإفادة منهُ ، ولذلك فهو لا يكتفي بما ورد في التراث حرفياً ، وإنما يحاول إخضاعه لنسقٍ جديد من التفكيرِ التجديدي والتطويري تبعاً لحاجاتِنا المنهجية ، وكما سيتضح لنا .

- **المرجعية اللغوية :**

تعدُّ المرجعية اللغوية عتبة مهمة من عتباتِ القراءة والتأويل [2] ، فهي ((تطلب من القارئ المؤوّل امتلاك ذخيرة لغوية ونصية ، و ملكة تذوقية تمكنهُ من إحداث التطابق بين الأصل الاستعمالي المعروف ، وبين الحالة الراهنة المرتبطة بمساق داخلي وسياق الإنتاج الخارجي))[3]. وبذا تعد هذهِ القضية من أبرز القضايا ارتباطاً بالفهمِ وإنتاج المعنى المرتبط بلغةٍ رمزية خاصة ، فالمنتج و المؤول لا يستطيعان التخلص من ذاكرتهما ، غير أن الاتكاء على معنى اللفظ ليس دائماً معبراً سهلاً للوصول إلى القصدِ ، خاصة إذا عُلم أن اللفظ يشتغل على واجهاتٍ مُتعددة : اشتقاقية ، واصطلاحية ، وعُرفية[4].

و كما يذهب بازي فإنهُ يتحتم على المؤولِ أو القارئ امتلاك جهاز لغوي واسع ، حتى تُحظى تخريجاتهِ بالمقبولية والانسجام مع الثقافة المؤطرة لعلمهِ، فاللغة -أذن- عتبة مهمة للفهم والافهام [5]، ومن ثمة فالمادة اللغوية تُعد عتبة ضرورية ومهمة

---

(1) حوار شخصي اجراه الباحث مع المفكر محمد بازي ، في موقع التواصل الاجتماعي (الفيس بوك) ، بتاريخ 2019/6/4 م

(2) ينظر صناعة الخطاب الأنساق العميقة للتأويلية العربية ، محمد بازي ، ص 53

(3) التأويلية العربية نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات ، محمد بازي ،الدار العربية للعلوم ناشرون ، بيروت ، ومنشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط1 ، 2010 م ، ص 193

(4) ينظر المصدر نفسه ، ص 72

(5) ينظر نفسه ، 193

لإزالة عقبات الفهم وبناء المعنى[1]. وبحسب بازي فـ ((إن اشتراط علم اللغة للقارئ المفسر معناهُ ضرورة إلمامه بمعاني المفردات ومدلولاتها على مستوى الوضع))[2]. فالكلمة المفردة في أفقِ النسق الخطابي قد تدلُ على معانٍ كثيرة في الاستعمال ، إذ ينتقي منها المؤول ما ينسجمُ مع خطابه ومقصديته . ولذا فأن من يتفحص المعاجم العربية وغيرها سيقفُ على هذهِ الحقيقية، بل يندهش أحياناً لوجود معانٍ لم تخطر لهُ على بالٍ من ذي قبل ، وذلك لانحصار استعمال الكلمات في معانٍ محددة وقارة وتأسيساً على ما تقدم فإن ثراء المعجم يمنحنا انتاج طاقة جديدة على تركيب الأفهام وتبيان وجه الخطاب. كما يكتشف تحرر مستعملي اللغة الأوائل في جعلهم اللفظ الواحد دالاً على معانٍ كثيرة مما يوحي بإبداعية اللغة وتعدد وجوهها عند الاستعمال . وهذا ما يجعل المعاجم اللغوية مرجعاً مهماً ومجالاً لصناعةِ الخطاب عند العرب[3].فاللغة العربية كأية لغة اخرى تُمثل أداة مهمة لتبليغ الخطاب في النص القرآني وفي سواه ، وهي كذلك تُعد نقطة انطلاق لبلوغ المعنى في الخطاب التفسيري . كما إن تحليل اللغة الحاملة للخطاب القرآني - خاصة - هي عملية تأويلية لا غنى عنها في الفهمِ بسبب رمزيتها العالية ، وإنّ ((معرفة أكبر قدر من المادة اللغوية المتعلقة بهذا النص – القرآن – مطلب أساس لصناعة خطاب التفسير ، حيث يتم ربط الألفاظ بسياقات تداولها ، أي أن التناول اللغوي للفظة لا ينحصر في حدود النص ، بل يتم ربطها بمجالاتها التداولية ، وسياقاتها الأصلية في الاستعمال ، ثم في السياق النصي موضوع التأويل)) [4]. وهو ما يدلل على قيمة المرجعية اللغوية ضمن المرجعيات الثقافية الأخرى المشكّلة للرؤية الفكرية الخاصة عند المفكر الناقد محمد بازي .

ثانيا : المفاهيم العامة :

---

(1) ينظر نفسه ، ص 196

(2) صناعة الخطاب الأنساق العميقة للتأويلية العربية ، ص 52

(3) ينظر صناعة الخطاب الأنساق العميقة للتأويلية العربية ، ص 53

(4) المصدر نفسه ، ص 54

- **النص والنص القرآني**

يذهب محمد بازي إلى أن مفهوم النص من المفاهيم العائمة والمتشابكة التي ينتابها اللبس والغموض في بعض الأحيان ، ومرد ذلك إلى ارتباط هذا المفهوم بعددٍ من الحقولِ المعرفية المختلفة كالسيميائيات واللسانيات ، والنظريات النصّية[1].

والمُتتبع لمفهومِ النص عند بازي يجد لهُ تعريفات عدة ، منها أنّ النصّ ((بُنية لُغوية مُتسقة ذات صناعة ونسج ، موجهة إلى مُتلقٍ ، وراءها مُنتج لهُ مقاصد مُعينة ، وهي قابلة للفهم والتأويل بأشكالٍ مُتباينة ، وفي مُقتضياتِ أحوال مُختلفة))[2]. ويرى في موضعٍ آخر أنّ النص ((كونٌ لغويٌ مُتقابلٌ ومتسق ذو صناعة ونسج ، وراءهُ مُنتج لهُ مقاصد مُعينة وموجه إلى مُتلقٍ ، وهو قابل للفهم والتأويل بأشكالٍ مُتشابهة أو مُتباينة ، وفي مُقتضيات أحوال مُختلفة))[3] . والنص في تصور - تأويلية التقابل التي يتبناها بازي - هو ((مجموع الوحدات المعنوية الحاضرة والممثلة لغوياً عبر تقابل المكونات والعناصر ، بأي علاقة أو أي اعتبار ، وتبعاً لهذا ومن زاوية نظر تقابلية ، فهو ليس تاماً إلا بحضورِ قوة تلق افتراضية وتأويلية بانية للمعنى))[4] . فالنص بحسب هذا المنظور لا يقتصر على نسيجهِ اللغوي ، بل يستدعي أمورًا عدة خارجة عنه ، لا يفهم معناها إلا بها ، وعلى هذا الأساس فما الجمل والكلمات المترابطة في النص إلا مكون من مكوناتهِ هدفها الأول ((توجيه المعنى ، ثم يكتمل ذلك المعنى باستدعاءِ مكونات النص الأخرى ، التي تقابل نسيجه اللغوي على التوالي ، كالقراءة والفهم ، مما ينبأ

---

(1) ينظر تقابلات النص وبلاغة الخطاب ، نحو تأويل تقابلي ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، بيروت ، ط1 ، 2010 م ، ص 131

(2) التأويلية العربية نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات ، ص 355

(3) البُنى الاستعارية نَحو بَلاغة موسَّعة ، د. محمد بازي ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، و منشورات ضفاف ، بيروت ، ط1 ، 2017م ، ص 149

(4) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها

عن تشكيل وعي كبير بالدورِ الهام للمتلقي ، بوصفهِ عنصراً فاعلاً في بناءِ معنى النص وتشييده))[1] .

وبحسب بازي فإن النصّ الذي نشأ وترعرع في الثقافةِ العربية القديمة ، واكتمل في العلوم الأصولية والفقهية لم يُكتب لهُ التطور والتوسع ، إلا انهُ بقيَ مُتماسكاً ومحافظاً على معناهُ وحدودهُ النظرية والتطبيقية إلى الآن .

والنص يعبر عن وجهةِ نظر أصحابهِ للعالم والمعرفة والإنسان ، فمثلا النصّ في المجالِ الأدبي تحكّمت فيهِ مُنطلقات مُتباينة، ففي نظرية الأدب تستحضر أسئلة مُتنوعة تتحدث عن ماهية الأدب وأنواعهِ المتغيرة ، والسمات الشكلية والموضوعية للنصّ المكتسب صفة الأدبية ، وفي مجالِ النقد يرتبط النصّ بمرجعيتهِ التي صدر عنها ونوعية الاشتغال المُستهدفة على النصوص[2].

أما بخصوصِ النص في مجالِ الحقول الدلالية ، فقد شاع استعمال هذا المصطلح بوصفهِ ذريعة للتعليمات[3] ، وهو يُنظر إليهِ بكونهِ ((مجموع المكونات اللغوية المُعترف بانتمائها نظرياً إلى نوعٍ أدبي أو نمط خطابي معروف ، مُضافاً إلى ما يُحيط بهِ من طريقةِ العرض والإخراج والصور الموازية والأسئلة وغير ذلك))[4] .

وبخصوص النص في مجالِ الثقافة العربية الحديثة ، فإن محمد بازي يذهب إلى أن مصطلح النص في هذا المجالِ ليس تطوراً طبيعياً لمفهومِ النص في علميّ الأصول والتفسير، ((وإنما هو استمداد من معانٍ لغوية عميقة مُستعملة في اللسانِ العربي مثل الظهور ، والثبات ، وعلوم المصدر ، والاستقصاء التام ، و التركيب والترتيب ،

---

(1) جهود محمد بازي في إرساء تأويلية بليغة ، د. محمد مساطة ، مؤلف جماعي ضمن كتاب نحو بلاغة تأويلية جديدة ، أبحاث محكمة في جهود الباحث الأكاديمي المغربي محمد بازي ، مصدر سابق ، ص 90

(2) ينظر البُنى الاستعارية نَحو بَلاغة موسَّعة ، ص 148 _ 149

(3) ينظر المصدر نفسه ، ص 149

(4) نفسه ، المكان نفسه

والاقتصاد ، ثم استحضارها في لحظةِ تفاعل ثقافي قوي مع نسق ثقافي غربي عُرِف بدورهِ تشعبات شتى في حقولِ المعرفة الإنسانية المُتباينة))[1].

أما النص القرآني ، فهو أعظم كتاب عرفتهُ البشرية ، لهُ أحكام شاملة ، و يشتمل على أخبار الأمم السالفة والأمور الغيبية ، وسُمي هذا النص بأسماءٍ كثيرة ، وتعدد هذهِ التسميات يدلُ على شرفِ المُسمى ، فهو أكثر النصوص شهرة وتداولاً في الثقافةِ الإسلامية والكونية عموماً ، لأنهُ كتاب الله عزوجل ، ومعجزة رسوله الكريم (صل الله عليه واله وسلم) ، والموجه لحياة المسلمين في كُل الأمور، والمصدر الأول والمركزي في العباداتِ ، والمعاملات ، وقضايا الشريعة ، والقوانين[2] ، فهو أعظم آيات الوجود يتلوهُ الناس في كلَّ وقتٍ وحين ، وينتفعون بهِ كُلَّ لحظة مثلما ينتفعون بالشمسِ والهواء والنور[3].

إنّ النص القرآني - كما يرى بازي - ذو بنيات مُتفاوتة الوضوح ، ولا تدرك تأويلاً وفهماً بالقدرِ نفسه من الجهدِ ، وعلى الرغمِ من أن النص القرآني ورد بأساليبِ العرب نفسها في القولِ ، فإن التباين في مستوياتهِ الحاملة للمعنى تسمح بحصولِ إفهاماً متعددة لمجموعةٍ من المتلقين بإختلافِ مستويات تفكيرهم واستقبالهم للنص[4] . ولذا نجد ابن قتيبة (ت 276 هـ) قد سبق إلى القولِ بهذا الصدد : ((القرآن نزل بألفاظ العرب ومعانيها ومذاهبها في الإيجاز والاختصار ، والإطالة والتوكيد ، والإشارة إلى الشيء وإغماض بعض المعاني حتى لا يظهر عليهِ إلا اللّقن ، وإظهار بعضها ، وضرب الأمثال لما خفي، ولو كان القرآن كلهُ ظاهراً مكشوفاً حتى يستوفي في معرفتهِ

---

(1) نفسه ، ص 147

(2) ينظر العنوان في الثقافة العربية ، التشكيل ومسارات التأويل ، محمد بازي ، الدار العربية للعلوم ، بيروت ، ومنشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط1 ، 2011م ، ص 27 _ 31

(3) حوار اجراهُ الباحث مع المفكر محمد بازي، في موقع (الفيس بوك) ، بتاريخ ،4/ 6 / 2019م

(4) ينظر صناعة الخطاب ، الأنساق العميقة للتأويلية العربية ، ص 113

العالم والجاهل لبطل التفاضل بين الناس، وسقطت المحنة ، وماتت الخواطر، ومع الحاجة تقع الفكرة والحيلة ، ومع الكفاية يقع العجز والبلادة))[1] .

ويرى بازي أنّ التباين في النص القرآني من حيث الوضوح والغموض قد أصبح مدعاةً لجعلهِ أرضية مُختلفة المداخل للتلقي والفهم والتأويل ، ولعل علوماً عديدة جاءت نشأتها استجابةً لحاجةِ الباحثين المختصين بالدراساتِ القرآنية ، مثل الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه وعلم المقيّد والمطلق والمجمل والمفصّل . وعليه فالنصّ القرآني لم يكن مقتصراً على هدايةِ الناس في دينهم وسلوكياتهم فحسب ، بل - كذلك - في علومهم[2] ، فمثلاً ((الفقيه يستنبط منهُ الأحكام ، والنحوي يرجعُ إليهِ لمعرفة الخطأ من الصوابِ ، ونستشهدُ كثيراً بالقرآن للاستدلال على صحةِ التركيب ، كما يعود اللغوي إليهِ للاستدلال على وجودِ الكلمة في لسانِ العرب))[3] .

●الوحي :

هو الكلام الموجّه من الله سبحانهُ وتعالى إلى النبي (صل الله عليه واله وسلم) ونحوهُ بواسطة أو بغير واسطة وقد سُميّ وحياً ؛ لأن الملك أسرَّهُ على الخلقِ وخص بهِ النبي المبعوث ، ولا يجوز ان تُطلق الصفة بالوحي إلا لنبي، وهو أيضاً بمعنى َالموحى بهِ[4] . كما جاء في قولهِ تعالى : ((وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ. إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ))[5].

ويذهب بازي إن الوحي يأتي بأشكالٍ عدة منها ((الرؤية الصالحة في المنام ، والكلام من وراءِ حجاب ، ووحي المَلَك إلى الرسول (صل الله عليه واله وسلم) ، وهو

---

(1) تأويل مشكل القرآن ، ابن قتيبة (ت 276 هـ) ، تحقيق : السيد أحمد صقر ، المكتبة العلمية ، المدينة المنورة ، ط3 ، 1991 م ، ص 86

(2) ينظر صناعة الخطاب ، الأنساق العميقة للتأويلية العربية ، د. محمد بازي ، 113 _ 114

(3) المصدر نفسه ، ص 114

(4) ينظر أنسنة الوحي ، دراسة نقدية ، الدكتور حسان القاري ، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية ، المجلد 26 ،ع 2 ، 2010 م ، ص 382

(5) سورة النجم 3_4

الذي ُنزل بهِ القرآن الكريم وهو إحدى حالتين : إتيان الصوت مثل صلصلة الجرس ، أو إتيان المَلَك في صورةِ بشر . و الحالتان يُشير إليهما الحديث النبوي الشريف في جوابٍ عن سؤالِ الحارث بن هشام : يا رسول الله كيف يأتيك الوحي ؟))[1] قال رسول الله (صل الله عليه واله وسلم) : ((أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس ، وهو أشد علي ، فيُفصم عني، وقد وعيتُ عنهُ ما قال ، وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعجب لما يقول))[2].

وعلى طريقتهِ الخاصة في الفهمِ يُحدد بازي مفهومه للوحي فيقول : ((يحدثُ الانسلاخ من البشرية بشكل فطري ، ويتم التوجه نحو ذلك الأفق لتلقي الرسالة رمزاً (دوياً) ، يأخذُ منهُ المعنى ، أو مَلَكاً يتمثلُ في صورةِ رجل . وعملية الانسلاخ هاتهِ تتُم بسرعة عالية ، وتكون مصحوبة بشدةٍ ناتجة عن مفارقةِ الذات ذاتها إلى المدارك الملكية وتلقي كلام النفس ، أي التحول من أفقٍ إلى أفقٍ آخر))[3] .

ومن الواضح أن بازي يؤمن بالأمثلة المعروفة في التراث الإسلامي لكيفيةِ نزول الوحي من دون أن يستبعد الوحي الخارجي الموضوعي المتمثل بتواصل مادي بين طرفين ، وهو ما ينسجم وطبيعة العقيدة الإسلامية التي فسحت مجالاً واسعاً للإيمان بالغيبِ المطلق .

- **التقابل :**

يرتبط مفهوم التقابل أو المقابلة بعلم البديع وهو أحد اقسام البلاغة العربية القديمة، وهذا المفهوم له جذور تاريخية قديمة ، وقد انشغل بهِ الخطاب التأويلي العربي القديم

---

(1) صناعة الخطاب ، الأنساق العميقة للتأويلية العربية ، ص 92

(2) كتاب السير والمغازي ، محمد ابن اسحاق ، تحقيق : سهيل زكّار ، دار الفكر ، بيروت ، ط1 ، 2004م ، ج1 ، ص21

(3) صناعة الخطاب ، الأنساق العميقة للتأويلية العربية ، ص 95

ووظفه الخطاب التفسيري في فهم النصوص ، مثلما اهتم بهِ المناطقة ، وسعى إلى توسيع دلالتهِ باحثون غربيون كثر[1].

ويعد المفكر محمد بازي من أبرز المهتمين بالتقابلِ النصّي في النقد العربي المعاصر ، فقد بذل جهداً كبيراً في رصدِ هذا المفهوم بمختلفِ أنواعه ومستوياته ، ووضع لهُ بحثاً مميزاً تحت عنوان (نظرية التأويل التقابلي، مقدمات لمعرفة بديلة بالنص والخطاب) . فقد حاول أن يخرج هذا المفهوم من دلالتهِ المعروفة والقديمة ، إلى معنى أكثر توسيعاً ، وبذا فقد جاء عملهُ في هذا السياق إعادة تنشيط لهذا المصطلح وتقوية فعاليتهُ ، وتحويلهُ إلى استراتيجيةٍ قرائية بالغة الغنى تصلح لقراءة مُختلف أنماط النصوص الدينية والأدبية[2].

فالتقابل عند بازي ،هو : ((محاذاة المعاني بعضها ببعض ، والتقريب بينها في الحيزِ الذهني والتأويلي ، عبر مواجهتها ببعضها وجهاً لوجه ، لإحداث تجاوب ما أو تفاعل معرفي ، أو دلالي وتأويلي))[3]. فهو خاصية تواصلية وإدراكية يمكن من خلالها فهم الأشياء وتمثلها بشكلِ أفضل عن طريق عرضها على مقابلاتِها ،لأن الحياة في رأيهُ ((مبنية على أساس تقابلي ، تخالفي ، أو تماثلي أو توافقي أو نقيضي))[4] ، لذا فلا يمكن أن يوجد شيء في الكون إلا وفيهِ ما يقابلهُ [5] ، فالأشياء تتقابل من جهاتٍ أربع : ((عن طريقِ الإضافة ، أي الأشياء التي تُفهم قياساً إلى غيرها ، مثل الأب

---

(1) ينظر بلاغة التأويل والتقابل البديعي محاولة في التوسيع ، سعيد العوادي ، ضمن كتاب النموذج التأويلي التقابلي ، معالم التأصيل ومستويات التنزيل ، دراسات محكّمة في أعمال الكاتب والباحث الأكاديمي محمد بازي ، إعداد د. ابراهيم أسيكار ، تقديم د. أحمد بوحسن ، مصدر سابق، ص 37

(2) ينظر بلاغة التأويل والتقابل البديعي محاولة في التوسيع ، سعيد العوادي ، مصدر سابق ، ص 37

(3) التأويلية العربية نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات ، ص348

(4) المصدر نفسه ، ص 222

(5) ينظر فلسفة التأويل ، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي ، نصر حامد أبو زيد دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1983م ، ص 362

والابن ، والعبد والسيد ، فكل منهما إزاء صاحبه كالمقابل لـهُ ، أو عن طريقِ التضـاد ، مثل أن نعبر عن الحار بالبارد ، والأبيض للأسود ، والمفازة للمنجاة والمهلكة . أو عن طريق العدم ، كالبصير للأعمى . أو عن طريق النفي والإثبات ، مثل : أحمد جالس ، أحمد ليس جالساً)) [1] .

ويبدو أن بازي في تعريفه لهذا المفهوم لم يبتعد عن تعاريف القدماء ، ((ولكن الجديد الذي يُحسب له هو ربط مفهوم التقابل بالتأويل ، واقتراح آليات جديدة لجعل هذا التقابل أكثر فاعلية في فهم النصوص وتفهيمها))[2] .

وبذا فإن استراتيجية التقابل - بحسب بازي - حاضرة ضمنياً في ما نقول ، وما نقرأ ونسمع ونكتب [3] ((إذ عبر توسيع آلية التقابل يمكن إثراء عملية الفهم في جميع ألوان الخطاب ... إنّ توليد التقابلات رهين بقدرة المؤوَّل واتساع مداركه وحدود تمثله للمعطى المؤوَّل . وبوسعنا القول إنّ استراتيجية التقابل توسع تموجات المعنى انطلاقاً من نقطة مركزية يقع فيها الفهم والافهام))[4].

وعليه ، فقد استطاع محمد بازي توسيع هذا المفهوم واستثمارهِ في دراستهِ وتقديم نماذج من التقابل للاشتغال بهِ على الخطاب القرآني ، والنصوص الأدبية . فهو يرى إن الآلية التي يعملُ فيها هذا المفهوم حاضرة بقوة في الخطاب القرآني، مما دفعهُ إلى عدِّه أهم وسائل التعبير القرآني[5] ، لأن التقابل ((من الآليات التي يتبعها الخطاب القرآني في الربط بين أجزائهِ ، عبر عرض المعاني بشكلٍ يسمح ببيانها بوضع بعضها بمحاذاة بعض ، فمن عادة القرآن الكريم ذكر الإيمان إلى جانب الكفر ،

---

(1) التأويلية العربية نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات ، ص224

(1) التقابلية منهجاً لانسجام التأويل التقابلي ،(تلقي سورة الكهف تمثلاً) ، د. ميلود عرنيبة، ص 41

(3) ينظر التأويلية العربية نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات ، ص 223

(4) المصدر نفسه ، ص 229 ، 234

(5) ينظر نفسه ، ص 229_ 230

والوعد رفقة الوعيد ، والترغيب بمحاذاة الترهيب ، ومشاهد النعيم بمقابل مشاهد العذاب ، وهكذا في عرضِ المقابلات))[1].

ونظراً لتنشيط هذا المفهوم أي (التقابل) وتوسيعهُ ، وتشعب أشكاله عند بازي فقد

أفرد لهُ ، شبكة مصطلحية تُسمي هذهِ الأشكال والتجليات[2] ، وقد وصلت هذه الشبكة إلى ما يقارب السبعة والثلاثين مصطلحاً هي[3] : تقابل الثبات والنفي، تقابل الآحاد ، التقابل الافتراضي ، تقابل الأمكنة ، التقابلات الاستتباعية ،التقابلات الصُغرى المؤطرة التقابلات الكبرى، التقابلات النصّية المؤطرة ، تقابل التحاور ، تقابل التراتب ، تقابل التشابه ، تقابل التشارك اللفظي ، تقابل التشاكل ، تقابل التصدير ، تقابل التفارق ، تقابل التمثيل ، تقابل التناسب ، تقابل الحاضر والغائب ، تقابل حال الذوات ، تقابل الخبر والإنشاء ، تقابل الخطاب ، التقابل الزمني ، تقابل الصيغ والأوزان ، تقابل الظاهر والباطن ، تقابل الفاعل والمفعول ، التقابل المُتعدد ، تقابل المعنى ومعنى المعنى ، تقابل المقاصد ، تقابل المقاطع أو الفقرات ، تقابل النسق ، تقابل النسق التواصلي، تقابل النص وسياقهُ ، تقابل النص والعنوان ، التقابل النظيري ، تقابل النظائر النصية ، التقابل النقيضي ، التقابل النووي . كما أن توسيع هذهِ المفاهيم ((دليلٌ على قدرةِ المفهوم الأصلي المُولّد على التشعب إلى مفاهيم إجرائية ، هذا التشعب مؤشر قوي ، على أن إجراءات تأويلية التقابل تستطيعُ النفاذ إلى تفاصيلِ الظاهرة النصّية والخطابية ،وعلى التموضعِ المنهجي المناسب ، والمتلائم مع خاصياتها ومميزاتها))[4] وهذا إن دلَ على شيءٍ فإنما يدلُ على أن ((المنهج التقابلي في فهمِ النصوص

---

(1) التقابلية منهجاً لانسجام التأويل التقابلي ، (تلقي سورة الكهف تمثلا) ، د. ميلود عرنيبة ، ص106

(2) ينظر بلاغة التأويل والتقابل البديعي محاولة في التوسيع ،سعيد العوادي، مصدر سابق، ص83

(3) ينظر تقابلات النص وبلاغة الخطاب ، نحو تأويل تقابلي ، ص 172 _ 175 وينظر التأويلية العربية نحو نموذج تساندي في فهم النصوص و الخطابات ، ص 348 _ 351

(3) سيمياء النص وكيمياء التأويل (بحث) ، محمد بازي ، مجلة اللغة العربية ، مجلة أكاديمية يصدرها قسم اللغة العربية وآدابها ، جامعة الجزائر ، ع 21 ، 2014 م ، ص 101

والخطابات لا ينطلقُ من العدمِ ،وإنما يستفيدُ من الجهودِ المنهجية السابقة، ويلتقي معها في كثيرٍ من المواطن التي اهتمت بها المناهج النقدية ،على اختلافِ منظوراتها للظاهرة الأدبية ، والخلفيات الفلسفية أو الفكرية ، أو النظرية التي تحكمت فيها)) [1].

فالتقابل - إذن - بكلِ تجلياته وألوانه هو الاستراتيجية المحورية التي تولد عنها الأفكار والمعاني والخواطر، وهي تتخذ أشكالاً عدة من العلاقات والتمثلات ، لأمر بسيط وواضح ((هو أن القول إعادة تشكيل للعالم وفق رؤية محددة ، ولأن الحياة مبنية على الثنائيات والأزواج ، فإنها أخذت طريقها إلى النصوص بكيفية من كيفيات التجلي والحضور))[2] ، ويأتي التأويل التقابلي– كما سيتضح لنا - ليعيد الاشياء إلى منطلقاتِها مع ما يحصل أثناء التلقي من تذوقٍ وتأثّر وتفاعل مع النصّ المقروء وتحول في القيمِ و التصورات حول العالم وظواهره [3] .

وبناءً على ما تقدم يتضحُ أن التأمل في الكون يوصلنا إلى حقيقيةٍ مفادها : أن كل شيء فيه بنيّ على ثنائياتٍ وأزواج مُتقابلة ، ويشمل هذا الحكم العناصر المادية والمعنوية ؛ إذ كما تتقابل العناصر المادية في الكون المادي ، تتقابل العناصر المعنوية في الكون المعنوي . وهكذا يمكن القول إن الأفكار والمعاني والخواطر تولد في الذهنِ أو النفس بطريقةٍ تقابلية ، الأمر الذي ينتج عنه الإقرار بفعالية التأويل عبر التقابل للنصوص ؛ فإن كان التقابل يولد الأفكار ، فإنه بالضرورةِ يسهل فهمها وتأويلها .

- **التساند** :

يدعو محمد بازي إلى تأويليةٍ تقومُ على التساندِ الذي يعد مُعطى قاعدياً في كلِ تأويل

---

[1] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها

[2] تقابلات النص وبلاغة الخطاب نحو تأويل تقابلي ، ص127

[3] ينظر المصدر نفسه ، المكان نفسه

عربي أو غربي[1] ، ويقصدُ البازي بالتساند* : ((تبادل العون والمساندة في عملية بلوغ المعنى بين العناصر المُعتمدة في الفهمِ ؛ فاللغة مثلاً تسندُ التخريج النحوي أو البلاغي ، والاشتقاق يسند اللغة والنحو ، والنصوص الموازية تسندُ الدلالة ، والمثل يدعم المعنى ... إنهُ تساند يتأسسُ لحظة الاشتغال بالتأويل بين الدوائر النصية والدوائر السياقية*، وهو تساند تتحقق فيهِ المُلائمة والانسجام بين العناصر والمستويات))[2] .

ويرى بازي إن التساندية : ((مبدأ أساس في التأويل التقابلي ، إذ عبر تساند الآت الفهم النصية والسياقية ، يتمُ الكشف عن البُنيات المعنوية الباطنية والظاهرية على السواءِ ، ولأن العلوم الآلية ما وُضعت إلا لخدمة النص وقراءته ، فهي تتساند وتتعاون لرفد التأويلات ودعمها))[3]. ومن أجل ذلك حاول بازي أن يكرس هذا المفهوم أي - التساند - ويستثمره في دراساتهِ انطلاقاً من تفسير الزمخشري ، وتفسير ابن كثير لسورة الفاتحة[4] . لذا يحاول بازي استثمار هذا المفهوم في بناء نظريته للتأويل ، لأن التأويل بحسبهُ هو عبارة عن مجموعة أفعال تساندية يمكنها ان تتبادل المساعدة فيما بينها ، وتنفتح على بعضها البعض ، مُنتجة ما يُماثل ورشة عمل قرائية

---

(1) ينظر بلاغة التأويل والتقابل البديعي محاولة في التوسيع ، سعيد العوادي ، مصدر سابق ، ص 36

*يقال في اللغة : (تساند يتساندُ تساندا ، فهو متساندٌ ، والمفعول مُتساندٌ إليه ، وتساند الناس : تعاونوا وساعد بعضهم بعضاً ، تآزروا ، تضافروا ، وتساند الرجال وقت الشدة ، وتساند إلى أبيه : أستند إليه ، واعتمد عليه ، وارتكز إليه ، واستعان بهِ) . معجم اللغة العربية المعاصر ، أحمد مختار عمر وآخرون ، عالم الكتب ، القاهرة ، ط1 ، 2008 م ، مجلد1 ، ص 1117

* يقصد محمد بازي (بالدوائر النصية) : (كل المؤشرات النصية الدالة التي ينطلق منها الفعل التأويلي الباني للمعنى ، من أفعال وحروف وأسماء ، وتراكيب نحوية ، وبلاغية ، وعلامات سيميائية قابلة للفهم والتأويل) . أما (الدوائر السياقية) : هي مجمل الأشياء التي يقدمها السياق الخارجي للنص (في شكلِ معلومات أو أخبار أو نصوص أو معارف أو قيم اجتماعية وثقافية و غيرها) . التأويلية العربية نحو نموذج تساندي في فهمِ النصوص والخطابات ، محمد بازي ، ص 67 ، 352

(2) التأويلية العربية نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات ، ص 348

(3) سيمياء النص وكيمياء التأويل ، مصدر سابق ، ص 98

(4) ينظر التأويلية العربية نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات ، ص 166 _ 185

هي مُنطلق الفهم والإفهام ؛ ((إذ إن كل تأويل هو تعرف على المؤشرات البنائية النصّية : لغةً ، وتراكيب نحوية ، وبلاغية ، وعلامات ، ورموز . وبعدها يتم الانفتاح على قنواتٍ سياقية خارجية ، تمد بها العلوم المرجعية ، مثل علم اللغة ، وعلم النحو ، وعلم البلاغة ، وعلم العلامات ، وعلم التاريخ ، وعلم النفس والنصوص

الغائبة وظروف إنتاج النص ، وكُل مادة لها سبيل للدخول إلى فضاء القراءة التأويلية لرفدها ودعمها وتوسيعها وإغنائها))[1].

فالمبدأ الذي قدمه بازي والمتجسد في التساند يسعى إلى الافادةِ من مختلفِ المداخل التي يمكن أن تساعد المؤول اثناء تأويل النصوص ،لأن ((الخطاب التأويلي غير مكتف بذاته ، ولا هو حبيس الآليات النصّية وحدها ، وإنما هو إجراء لفهم المعاني والوقوف على المقاصد ، تتفاعل فيه انساق معرفية متعددة وتتقاطع فيه خطابات ونصوص تقترحها الثقافة ، ويتخذها المؤوَّل سنداً صلباً لا غنى عنه))[2].

(1) تقابلات النص وبلاغة الخطاب نحو تأويل تقابلي ، مصدر سابق ، ص 130
(2) التأويلية العربية نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات ، ص 180

ثالثاً : قراءة سورة الفاتحة عند محمد بازي في ضوء التأويل التقابلي

لم تكن قراءة محمد بازي للنص القرآني بعيدةً عن الأطر التقليدية والثوابت المعرفية التي سارت عليها الدراسات الكلاسيكية في تعاملها مع النص القرآني ، وفي الوقتِ نفسه لم تكن مُنغلقة ، بل كانت منفتحة على المناهج الحديثة- كما سيتضحُ لنا - فقد حاول الدكتور بازي بذل مجهود كبير من أجلِ أن يوجد مشروعاً تأويلياً أَطلق عليهِ عنوان (التأويل التقابلي) ، محاولاً استثماره في دراستهِ لسورة الفاتحة في كتابهِ (تقابلات النص وبلاغة الخطاب ، نحو تأويل تقابلي) ولمعرفة آلية الاشتغال المعرفي عند الدكتور محمد بازي في قراءتهِ لسورة الفاتحة، يتحتمُ علينا الوقوف عند مفهوم التأويل بوصفهِ علماً ، حاول بازي استثمارهِ في دراساتهِ لهذهِ السورة المباركة .

إن المتتبع لمفهوم التأويل يجدُ جذورهُ ممتدة في التراث اليوناني عند أفلاطون وأرسطو خاصة ، كما كان معروفاً بالتراث العربي ، فقد ارتبط هذا المفهوم بشرحِ الكُتب المقدسة (التوراة ، والإنجيل ، والقرآن) ، وتأويل معانيها وترجمة دلالاتها المتوارية .

و قد أزدهر التأويل بشكلٍ كبير في الثقافة العربية الإسلامية ، ويظهر ذلك جلياً في تفسير القرآن والحديث النبوي ، وفي قراءة بعض النصوص الأدبية الكاملة للرموز والاشارات العديدة . أما في الثقافة الغربية فقد ارتبط هذ المفهوم باللسانيات والفيلولوجيا والنقد الأدبي[1].

وقد اقترن الحديث عن التأويل بالحديثِ عن التراث الإنساني بشكلٍ عام ، وبحكمِ أن النصوص الدينية أعظم وأقدم ما ورثتهُ البشرية منذ - آدم عليه السلام - إلى خاتم الأنبياء والمرسلين محمد (صل الله عليه واله وسلم) ، فقد عُدَّ النص الديني من أكثر منابع

[1] ينظر نظريات النقد الأدبي في مرحلة ما بعد الحداثة ، مصدر سابق ، ص 68_ 70

التراث والتاريخ التي تظل بحاجةٍ دائمة إلى التأويل وإعادة الإنتاج .

وقد ارتبطت التأويلية في بادئ الأمر بالتوراة القديمة ، وبعد تأويلها للنصوص الدينية انتقلت إلى دراسة أهم المستويات الخطابية المتعلقة بالرواياتِ التاريخية الحافة بالنصوص الدينية ، بعدها تركزت العناية على دراسة نصوص العهد الجديد ثم دراسة الجوانب الأنثربولوجية التي ارتبطت بالبنية الاجتماعية لتلك النصوص[1] . واقترن مفهوم التأويل في التراث الأدبي العربي بالنص بغية فهمهُ ومعرفة مضمونهُ ، إذ كان الاعتقاد السائد في البداية هو وجود مضامين ثابتة وحقائق نهائية مختصة بالمعاني المطروحة في النص ، وتماشى فعل القراءة مُسايراً لهذا المفهوم لفتراتٍ زمنية طويلة ، حتى ظهور ما يُسمى بالمدارس النقدية الحديثة ، إذ عملت على وضع مفهوم جديد للقراءة ربطته بفعل التأويل ، محاولةً في ذلِك إعادة النظر في علاقة القارئ بالنص الأدبي ، وتحدي عناصر المعادلة التفاعلية التي تجمعهما معاً ، والتغلب على الفكرة القديمة المُعلية من شأنِ صاحب النص أو من نصِّه التي ظلت فترة طويلة تُسيطر على فعلِ القراءة الذي أعاد كفة الموازين لصالحِ القارئ [2].

والتأويل مفهومٌ واسعٌ يستوعب كل النصوص بالدراسةِ والتحليل ، كما انهُ يتجدد ليشمل العديد من المعاني القديمة منها والحديثة . وقد تعددت تعريفات التأويل عند الدارسين القدماء والمحدثين من المفسرين والفقهاء والفلاسفة ، وهذا ما يدلُ على تشعبِ هذا المفهوم وتوسعهُ .

فالتأويل كما حدد دلالته علماؤنا القدماء المشتغلون قريباً من ضفافهِ هو : ((إخراج دلالة اللفظ من الدلالةِ الحقيقية إلى الدلالةِ المجازية من غيرِ أنّ يخلّ في ذلك بعادةِ

---

[1] ينظر الرؤيا والتأويل لعبد القادر فيدوح دراسة وصفية تحليلية ، ثريا تواتي ، (رسالة ماجستير) كلية الآداب واللغات ، قسم اللغة والآداب العربي ، جامعة محمد بوضياف بالمسيلة ، الجزائر 2016 _ 2017 م ، ص 22

[2] ينظر المصدر نفسه ، ص 24 - 25

لسان العرب في التجوّزِ من تسمية الشيء بشبيهه او بسببهِ او لاحقهِ او مقارنه او غير ذلك من الأشياء التي عُدت في تعريف اصناف الكلام المجازي))[1] . بينما يحدد دلالته صاحب التعريفات بـ ((صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتملهُ إذا كان المُحتمل الذي يراهُ موافقاً للكتاب والسنة ، مثل قولهِ تعالى : ((يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ))[2] إن أراد بهِ إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأُويلاً))[3] .

أما تعريف التأويل من وجهة نظر المحدثين ، فقد حددهُ أحد الدارسين المحدثين بـ ((إعادة تعريف الاشياء ، ومن ضمنها إعادة تعريف الفكر والعقل والحقيقة والمنهج المؤدي إليها))[4]. وغير بعيد عن هذا التحديد ينعت التأويل دارسٌ آخر بأنه : ((تحديد المعاني اللغوية في العمل الأدبي من خلال التحليل وإعادة صياغة المفردات والتركيب ومن خلال التعليق على النص . أما في اوسع معانيه فالتأويل هو توضيح مرامي العمل الفني ككل ومقاصده باستخدام وسيلة اللغة . وبهذا المفهوم ينطوي التأويل على شرح خصائص العمل وسماته))[5] .

وبذا فمفهوم التأويل يتجدد ويتوسع كل يوم من دون أن يتخلّى من هاجس الكشف عن المعنى الذي كان هو هاجس تأسيس التأويلية بوصفها علماً من العلوم الإنسانية الباحثة بين (الوحي) ، ((بما هو رسالة وبين التلقي بما هو (فهم) تحجبهُ طبقات المجاز وبلاغات الاستعارة التي قد لا تأبه بنصيّةِ النص ما دامت رمزيتهُ (لا ماديتهُ) هي التي

---

(1) فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة والاتصال ، القاضي أبو الوليد محمد بن احمد بن رشد ، المطبعة الكاثوليكية ، دار المشرق ، بيروت ، ط2 ، 1986م ، ص 35

(2) سورة الانعام :95

(3) معجم التعريفات ، العلامة علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني (ت 816هـ) ، تحقيق ودراسة محمد صديق المنشاوي ، دار الفضيلة ، القاهرة ، ص 46

(4) التأويل والحقيقة قراءات تأويلية في الثقافة العربية ، علي حرب ، دار التنوير ، بيروت ، (د.ط) ، 2007م ، ص15

(5) دليل الناقد الأدبي ، مصدر سابق ، ص 88

تعطي معناهُ))[1] ، وهو ما يعني إيلاء التأويلية الأهمية القصوى لتقلبات العلاقة بين المعنى الظاهر والمعنى الباطن في النصوص التي تتصدى لمحاولة قراءتها وفهمها[2].

ويعد الدكتور محمد بازي من ابرز النقاد البلاغيين الذين اعتنوا بنظرية التأويل ، ويظهر ذلك واضحاً وجلياً من خلال كتابيهِ (التأويلية العربية نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات) ، و (تقابلات النص وبلاغة الخطاب نحو تأويل تقابلي) .

ويذهب بازي إلى أن التأويل ((حركة لولبية من حيث تكرار الأفعال ، وخطية من حيث اختراقها للزمن ، وتحولها في كل مرة نحو نقطة جديدة ، وفي أحيان أُخرى تتم العودة إلى المُنجز ، مثلما نحن فاعلون إلى الماضي القريب أو البعيد ، للقبضِ على خيوطِ الخلاص ، عندما يعجزُ الحاضر عن تقديمها))[3].

وقد عمل بازي على بناء نظرية تأويلية معتمدة على كُتب التفاسير والكتابات التراثية، اعتقاداً منهُ انها تُمثل خير نموذج يُمكن ان تستنبط منهُ آليات التأويل القادرة على فهم النصوص[4] ، إذ يرى ((أن الثقافة التأويلية العربية القديمة تسندها ثوابت عامة ، هي بمثابة آليات إلزامية نابعة من النسق الثقافي المعرفي العام ، ومن متغيرات تُلحظ في تمييز هذا المؤوَّل عن ذاك ، على مستوى المذهبية او الموهبة التأويلية أو اتساع محدودية ذخيرته ، أو موسوعتهِ ، وهي في جميع الحالات غير

---

(1) أصول التأويلية ، جورج غوسدروف ، ترجمة فتحي إنقزو ، مراجعة وتقديم محمد أبو هاشم محجوب ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود ، المركز الثقافي للكتاب ، المغرب ، ط1 ، 2018م ، ص8 - 9

(2) ينظر المصدر نفسه ، ص 9

(3) التأويلية العربية نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات ، ص 15
[الخلاص من التبعية الثقافية والنقدية والمنهجية] .

(4) ينظر نظرية التأويل التقابلي ، الانبثاق التصوري ، وآليات التجسيد النصي ، مصدر سابق ، ص 250

مُصرح بها في مقدمات التفاسير أو الشروح كاستراتيجيات مُنتظمة بهذا الشكل الذي حددناه))[1] .

ويعتقد بازي أن جميع أفكار النظريات التأويلية تواجدت بشكل ما في الكتابات التراثية [2] . لذا يقول بهذا الصدد: ((بأن ما في تراثنا من دقةٍ واحتياطات وخصوبة وتنوع يغنينا عن التعرف على ما عند الغربيين ، لكن مع ذلك نستأنس باقتراحاتهم بما يقوي طرحنا وينير سبيلنا))[3] ، ولذلك حاول بازي الافادة مما قدمهُ الغربيون في هذا المجال ، مع إيمانه القوي بخصوصيات كل ثقافة وأصالة ما قدمتهُ كل أمة داخل مجالها الحيوي الخاص[4].

ويعرف بازي التأويل بأنه : ((كل فعل قرائي يروم بناء المعنى، استناداً إلى أدوات ومرجعيات وقواعد في العمل ، والتزام مطلق بحدود البلاغة التأويلية ، وهي خلاصة تجارب جماعية في تأطير الفهم وبلوغ الدلالة))[5]. كما يذهب إلى أن التأويلية التي ارتضاها النسق التأويلي العربي الإسلامي قد تأسست على قاعدتين هما : الارتداد الفعال نحو المرجع المؤطر ببعدهِ الديني ، والعقدي واللغوي، والبلاغي، والاجتماعي والثانية : بلاغة الامتداد في اتجاه استقصاء المعنى وتكوينهُ[6].

إن فهم النص القرآني على وفق آلية التأويل - كما يرى بازي - يتجلى في ((حركة ذهنية ارتدادية وامتدادية في الوقتِ ذاتهِ ؛ فهي ارتداد نحو مرجع ما ، أو أصل ثابت معروف ، يُبنى عليهِ اللاحق ، وحركة امتدادية نحو غاية أو مقصد بناءً على وسائطٍ

---

(1) التأويلية العربية نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات ، ص69
(2) نظرية التأويل التقابلي من التأصيل إلى التجريب ، أ .سليمة جلال ، ص 236
(3) التأويلية العربية نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات ، ص66
(4) ينظر المصدر نفسه ، ص 70
(5) المصدر نفسه ، ص 21
(6) ينظر نفسه ، المكان نفسه

أو مؤشرات مُعيّنة))[1] .

ويتضح مما سبق أن الدكتور محمد بازي تعامل مع التأويل كإجراء وفق آليتين، الأولى عن طريق العودة إلى الأصول ، والثانية عن طريق مراعاة استجابتهِ للتصور المقترح ، وكذلك ملاءمتهِ للظاهرة النصية في بعدين بارزين : هما ، الديني والأدبي في أفق يفهم هذا التصور على بقية أنواع النصوص الأخرى : التاريخية والفلسفية والقانونية بما يلائمُ خصائصها النوعية[2].

ويحاول بازي استلهام نظرية عربية أصيلة نابعة من الجذور التراثية كامتداد طبيعي يتواصل مع نتاج القدامى ، واستثماره في تلقي النصوص ، وفي ظل فهمه الخاص للتأويل يسعى بازي إلى اعتماد نظرية (التأويل التقابلي) بوصفهِ نموذجاً تسانديا تتكامل فيهِ الدوائر النصية مع الدوائر السياقية ، وحاول الإفادة من هذا المفهوم وتطبيقهُ على نماذجٍ مختلفة من النصوصِ و الخطابات على حدٍ سواء [3] .

وتبلور هذا المفهوم - أي التأويل التقابلي - لم يقتصر على الأصولِ التراثية المغذية ، بل تجاوز ذلك إلى محاولة استثمار الدراسات الغربية الحديثة ايضاً ، ويتجلى ذلك في قول محمد بازي : ((أفادتنا المباحث البلاغية القديمة في إدراك المعاني ، وكيفيات تشكلها ، وقدمت لنا في هذا الجانب زاداً مُفيداً خاصةً فيما يتعلق بالطباق والمقابلة. كما أننا استفدنا من بعض المباحث الغربية الحديثة في رصدها واعتنائها بالتقابل من زوايا منطقية أو نقدية أو لغوية . وكل هذا شكل لدينا قناعة بضرورةِ توسيع هذا المفهوم وإغنائهِ ليشمل كل المستويات التي بإمكانِ القارئ المؤوّل أن يشركها في حدودِ بلاغتهِ التأويلية في إعادة إنتاج المعنى في حلّةٍ جديدة))[4].

---

(1) التأويلية العربية نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات ، ص 24
(2) ينظر المصدر نفسه ، ص 21
(3) ينظر نظرية التأويل التقابلي من التأصيل إلى التجريب ، أ . سليمة جلال ، ص 235
(4) التأويلية العربية نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات ، ص 241

ويعد مفهوم التأويل التقابلي من المفاهيم الأساسية التي بنيت عليها أطروحة بازي ؛ إذ إنه عمد إلى وصف التأويل بـ (التقابلي) قاصداً نوعاً خاصاً محدداً من التأويل ذلك الذي يتوخاهُ من خلالِ إرساء اسسه ومرتكزاته ضمن نظرية تأويلية عربية[1] ، لذلك عمد إلى ربط التقابل بالتأويل محاولةً منه في جعل التقابل ((مرتكزاً للقراءة التأويلية ، واصبح لا يذكر التقابل إلا مقروناً بالتأويل ، مما أنتج مفهوماً جديداً يجمع بينهما سماه صاحبه بـ (التأويل التقابلي)))[2] . وعليه ، فالتأويل التقابلي عنده هو : ((إجراء في الفهم ، يقوم ذهنياً على التقريب التقابلي بين العناصر والمستويات ، في المعطى موضوع التأويل بأي شكل ممكن . إنهُ إحداث لتواجه بين بنيتين ، أو موقفين ، أو وضعين ، أو عنصرين ، أو غير ذلك . وهو ما يُنتج علاقات مُتباينة لها معانٍ))[3].

ويجعل بازي من هذا المفهوم آلية أو استراتيجية قرآئية يمكن عبرها إنتاج المعنى ، كما يمكن الاشتغال على وفقِ هذهِ الاستراتيجية لفهم النصوص الدينية والشعرية وتفهيمها للمتلقي . وهذهِ الآلية هي : ((اختيار إجرائي أُسهُ محاذاة المعاني بعضها ببعض ، والتقريب بينها في الحيزِ الذهني والتأويلي ، عبر مواجهتها وجهاً لوجه ، لإحداث تجاوب ما ، أو تفاعل معرفي ، أو دلالي وتأويلي))[4] ، كما تُفيد هذهِ الاستراتيجية في التقريبِ بين العناصر والمستويات ذهنياً ، بأي شكل من الأشكال ، وذلك عن طريق إحداث تواجه بين بنيتين ، أو وضعين ، أو موقفين ، أو غير ذلك [5].وهذهِ الاستراتيجية تُمثل الفهم الذي ((يقوم على التساند بين الآليات التي تنبني

---

[1] ينظر التقابلية منهجاً لانسجام خطاب التأويل – تلقي سورة الكهف تمثلا- ، د. ميلود عرنيبة ، مصدر سابق ، ص43

[2] جهود محمد بازي في إرساء تأويلية بليغة ، د. محمد مساطة ، ضمن مؤلف جماعي ، مصدر سابق ، ص 88

[3] التأويلية العربية نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات ، ص 346

[4] تقابلات النص وبلاغة الخطاب ، نحو تأويل تقابلي ، ص9

[5] ينظر المصدر نفسه ، المكان نفسه

عليها النصوص والخطابات من جهة ، وعلى الجهد الذهني المستقصي للمعاني والعلاقات الممكنة بين العناصر النصية والمستويات السياقية))[1] .

إن التأويل التقابلي كما يقترح محمد بازي ((إستراتيجية تأويلية يمكن العمل بها كلياً أو جزئياً ، عبر تطعيمها باختيارات أخرى عند الاشتغال بأدواتها ؛ ذلك أن التقابل – ما ظهر منه وما خفي – يظل خاصية كونية وإنسانية ومعرفية وإنتاجية وتأويلية ؛ وبالتالي فهو منطلق قرائي يمكن العمل به لتحليل الظواهر الأدبية والفكرية ومعالجة الأفكار والمعاني ، وتذوق الأساليب الفنية والجمالية في الخطاب))[2] ، كما أن هذا المفهوم يُمكن من خلالهِ اقتناص الأسرار والدلالات الخفية بطريقةٍ متأنية وبسيطة بحيث تفيد الدرس الأدبي ، فهو ((أداة وطريقة تدريجية في عزلِ المستويات الدلالية و تشقيق المعاني ، ثم إعادة بنائها عبر المداخل النحوية ، والتركيبية ، والصرفية ، والأسلوبية ، والبيانية ، والدلالية ، والرمزية في الخطاب موضوع المقاربة التأويلية))[3] .

ويقوم مفهوم التأويل التقابلي - بحسب بازي - على أساس مبدأ الانفتاحية ، فهو لا يحبس الفهم في المستويات النصّية ، بل يسمحُ باستدعاءِ كل ما من شأنهِ تيسير الفهم أو تطعيمه أو إغناءه [4] ، بمعنى أن هذا المفهوم يُمكّن المؤول ويفسح لهُ المجال للوقوف على التعالقاتِ النصّية الممكنة فيما يتعلق بالمعاني النصّية موضوع التأويل وما شابههُ في نصوصٍ أُخر [5].

وينبغي الإشارة إلى أن هذا المفهوم ينبني في صورتهِ البسيطة على رصد التقابلات داخل بُنية اللغة على أساس أن نظام اللغة قائمٌ على التقابلِ ، الذي بمعرفتهِ سيُسهم في

---

(1) تقابلات النص وبلاغة الخطاب ، نحو تأويل تقابلي ، ص9
(2) المصدر نفسه ، المكان نفسه
(3) نفسه ، المكان نفسه
(4) ينظر سيمياء النص وكيمياء التأويل ، مصدر سابق ، ص 98
(5) ينظر المصدر نفسه ، ص 95

فهم المعنى لدى الذكي المُتفهم من الناس[1].

والأساس الذي ينطلقُ منهُ التأويل التقابلي يبقى واحداً ، إذ من غير المجدي أنّ تُقال المعاني أو تُكتب قبل أنّ تعرض بشكلِها التقابلي على الذهنِ ، فالخطابات بمجملِها لا يُمكن انتاجها أو تصديرها إلا بعد العرض والمقابلة والمجاورة والمماثلة والشرح والتفسير ، فإنتاج أي خطاب أدبي لا يتمُ إلا من خلالِ الاختيارات الدلالية الواعية للمنتج[2].بمعنى آخر مقابل ((إنّ الاختيارات الإنتاجية للخطاب نابعة أساساً من الوجودِ المُتقابل ، والمعاني المُتقابلة ، ثُم من العلاقاتِ المُتقابلة بين المعاني، وتبعاً لذلك المنطق يحدث فهمها وتأويلها، ثم تفهيمها للآخرين عن طريقِ التقابل وذلك أيسر السُبل))[3]. وتأسيساً على ما تقدم حاول بازي أن يثبت أن التقابل أصل في فلسفةِ الوجود عموماً وفي بناءِ الخطاب خصوصاً ، وأن هذا التقابل يحدث على مراحلٍ في مستوى المعاني ، أو لنقل المضامين ، فإن الذهن يستعرضها مُتقابلة ويحللها متقابلة ، ثم عندما يبحث لها الكاتب عن قالبٍ شكلي أو لفظي فإن ذلك يتم هو الآخر وفق بناء تقابلي شكلي، يقابل بين أسلوب وأسلوب ،ولفظ وآخر، وصيغة وأخرى، ووفق هذا البناء يقوم القارئ بالتحليلِ والفهم ،مع أن الكاتب يتحدث عن مفهومٍ موسع للتقابل يتجاوز المعنى البلاغي الضيق إلى معنى أرحب وأوسع يشمل كل صيغ التقابل والتواجه والمماثلة والمضاهاة .

ويذهب بازي إلى أن إستراتيجية التأويل التقابلي يمكنها أن تمنح القراء قدرةً وثراءً وغنى وتعدداً وخصوبةً ((وإن بدأ لأول وهلة أن النص موضوع المقاربة يسير دلالياً في مسارٍ واحد)) [4] ؛ لأن القراءة التأويلية التي تقوم على مبدأ مقاربة العوالم والوضعيات والحالات ، تستطيع أن تُمكن القارئ من استخلاص إمكانيات كبيرة لبناءِ

---

(1) ينظر نظرية التأويل التقابلي ،الانبثاق التصوري ، وآليات التجسيد النصي رؤية في مشروع الباحث المغربي محمد بازي ، مصدر سابق ، ص 247

(2) ينظر تقابلات النص وبلاغة الخطاب ، نحو تأويل تقابلي ، ص 10

(3) المصدر نفسه ، المكان نفسه

(4) المصدر نفسه ، ص11

المعنى . فما من عوالمٍ أو أحوال يذكرها النص أو الخطاب إلا وفي ذهنِ القارئ ما يقابلها ويغنيها ويوسعها بنحوٍ من انحاء التقابل ظاهراً كان أم خفياً ، أسواء أعلن عنهُ أو اجتهدنا بأيضاحهِ أو تحصيله عبر أفعال التأويل[1] ((وذلك لأن الله تعالى خلق في الكون تقابلات بديعية ، سواء على مستوى الماديات أو المعنويات ، وهذا التقابل الكوني الموجود سلفاً هو ما تتأسس عليه الكتابة والتواصل ، كما أن اختيار عناصرهُ بدقة أثناء صناعة النص هو ما يعطي الخطاب التأويلي قوتهُ وجماليتهُ ، وإثارتهُ التي تظهر في تجلياتٍ فنية مُختلفة، لكن الذي يوحدها ويلم شتاتها هو التقابل))[2]. وعليهِ فمفهوم التأويل التقابلي بديل مهم لاستثمار طاقات النص بالمعاني عن طريق الاجراءات المهمّة كما قدمها بازي انطلاقاً من اقتراح تعريف تقابلي للنصّ وصولاً إلى تتبع التقابلات المشكلة لعالم النصّ والتي حاولت الكشف عن زوايا بقيت خفيّة عن القارئ زمناً طويلاً [3].

ويرى بازي أنّ قوة المعاني المتقابلة تُحيلنا على وجهٍ من وجوهِ البلاغة في الخطابِ القرآني ، إذ يتم اكتشافها عبر التأويل التقابلي، لعرضِ الحقائق والأحوال في الظواهر والخفايا القرآنية ، وهذا يؤدي بالقارئ إلى جدوى التأسيس لبلاغةٍ تأويلية تقابلية في إطارِ التفسير تعتمدُ اسس المداخل اللغوية والنحوية والبلاغية والدلالية ، ليتسنى لهُ الوقوف على أسرارِ معاني النص القرآني ، ومن ثم فهي تخدمُ الإنسان وتأخذ بهِ إلى سبيلِ الرضوان[4].

يحاول بازي استثمار هذا المفهوم(التأويل التقابلي) في دراستهِ لسورة الفاتحة ، في كتابهِ (تقابلات النص وبلاغة الخطاب نحو تأويل تقابلي) ، ويتضمن هذا الكتاب

---

(1) تقابلات النص وبلاغة الخطاب نحو تأويل تقابلي ، ص 11

(2) المصدر نفسه ، ص11_ 12

(3) ينظر من بلاغة الإنتاج إلى بلاغة التأويل دراسة في بلاغة الإقناع ، أ. بشير عزّوزي ، جامعة محمد البشير الإبراهيمي ، برج عويريج ، مجلة المقري ،ع 1 ، 2017 م ، ص 35

(4) ينظر تقابلات النص وبلاغة الخطاب نحو تأويل تقابلي ، ص 30

مجموعة من المقاربات التأويلية المرتكزة على استراتيجية التقابل ، إذ حاول الرجل من خلالهِ إعادة بناء معاني السورة الكريمة ، وذلك لإبراز بلاغتها وإعجازها ، وتقريب معانيها إلى القراءِ والمتلقين[1].

ويبدو أن السبب الذي دفع الدكتور محمد بازي لدراسة هذه السورة بالذات يتمثل بأن في مضامِينها تكثيفاً بليغاً مُعجزاً ، واختزالاً للكليات المفرّعة والموسَّعة في خفاياها ، فهي عنوان القرآن الكريم ، وكل عنوان هو تجميع لمقاصد كتاب أو نص في أولهِ ، فضلاً عمّا تحتويه السورة من نظمٍ معجز ، لذلك يقف بازي طويلاً عند هذهِ السورة لبيان بلاغتها وإيجاز معانيها وجمال أساليبها[2] ، ونص الفاتحة عندهُ خطابٌ ثري عميق المعاني ، مُتشعب الفهوم ، لأنه نص اساس في حياتنا اليومية والتعبدية ، لذا يحتاج كل قارئ أن يضبطَ معانيهِ ، ويفهم أسراره ، كما أن هذا النص يستحقُ أن يُدرّس لكل الفئات العمرية[3]، فضلاً عن ذلك يُعد عتبة مهمة لقراءةِ القرآن وفهمهُ ، وآياتهُ المعدودة بمثابةِ إشارات إلى معارفٍ وقضايا كثيرة ، فهو يقدم الجزء (النواة) ، ويحتفظ للمجتهد المؤوَّل باكتشافِ الفروع . كما أن النص اختص بسماتٍ مُميزة ، مما جعل الناس يتفاوتون في إدراكِ هذهِ السمات ، ومن ثم جعلهم يطلقون أسماء مُختلفة عليهِ ، وهذا دليلٌ على ثراءِ النص وغزارة فوائده[4].

ويرى بازي أن ثمة أموراً احتوت عليها سورة الفاتحة تتمثل بإقرار الحمد المطلق له سبحانه وطلب العون منه وانحسار العبادة بهِ ، وهذا يظهر مدى أهمية السورة ، وما تحملهُ من سماتٍ بلاغية (نظمية) تساير الزمن ، فضلاً عن خصوصيتها الحيوية ومدى الحظوة التي تشتمل عليها هذهِ السورة ، وعدم الملل من تلاوتِها على الرغمِ من اعادتِها سبع عشرة مرة في اليوم في الفرائض ناهيك عن المستحبات ، فالسورة

---

(1) ينظر تقابلات النص وبلاغة الخطاب ، نحو تأويل تقابلي ، ص 10

(2) ينظر المصدر نفسه ، ص 14

(3) حوار شخصي اجراهُ الباحث مع الدكتور محمد بازي ، في موقع (الفيس بوك) 4/ 6 / 2019 م

(4) ينظر العنوان في الثقافة العربية ، التشكيل ومسارات التأويل ، مصدر سابق ، ص 37 _ 42

تحملُ الكثير من المعاني والدلالات الدقيقة ، لذلك وقع اختيارها من الله سبحانه لتكون روح الصلاة ومن دونها لا تصح مطلقاً ، إذ لا يمكن الاستغناء عنها بأية حالٍ من الأحوال لما لها من فوائدٍ عظيمة وجمة[1].

ويذهب الدكتور محمد بازي إلى أن العمق المعنوي الذي تكتنفهُ السورة يُمثل مدخلاً مهماً في إمكانية المشاركة التأويلية بالمقاربة التي اختارها ، محاولاً الوقوف على ابرز المحطات التقابلية الظاهرة منها والخفية ، جاعلاً من المفاتيح المفهومية مدخلاً رئيساً في عملية بناء المعاني والدلالات [2].

فالسورة احتوت على أدق المطالب والدلالات العميقة ، ويذكر بازي حديثاً مفادهُ : أن النبي محمد (صل الله عليه واله وسلم) قال لأُبي بن كعب : ((ألا أخبرك بسورةٍ لم ينزلُ في التوراةِ والإنجيل والقرآن مثلها ؟ قلتُ : بلى يا رسول الله . قال : فاتحة الكتاب إنها السبع المثاني و القرآن العظيم الذي أوتيتهُ))[3]. ويذكر الرجل حديثاً آخر منسوباً إلى الامام علي (عليه السلام) يقول فيهِ : ((لو شئت أن أُوَقَّر سبعين بعيراً من تفسير أم القرآن لفعلت))[4] . ومعنى ذلك أن السورة على اختزالِها وإيجازها تحتوي على معانٍ عدة وعلوماً شتى ، ولقد افاض المفسرون في هذهِ المعاني والدلالات[5] .

ويفتتح الدكتور محمد بازي قراءتهِ لسورة الفاتحة بقولِ الحسن البصري (ت110هـ) :

((إن الله أودع علوم الكتب السابقة في القرآن ، ثُم أودع علوم القرآن في الفاتحة ،

---

(1) ينظر تقابلات النصّ وبلاغة الخطاب ، نحو تأويل تقابلي ، ص 27 _ 28

(2) ينظر المصدر نفسه ، ص 15

(3) نفسه ، ص 18. وينظر اسباب النزول ، مصدر سابق ، ص 20

(4) تقابلات النصّ وبلاغة الخطاب ، نحو تأويلي تقابلي ، ص 18 . وينظر بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار ، العلامة الشيخ محمد باقر المجلسي ، مؤسسة الوفاء ، بيروت – لبنان ط2 ، 1983 م ، ج 89 ، ص 103

(5) ينظر تقابلات النص وبلاغة الخطاب ، نحو تأويل تقابلي ، ص 18

فمن علم تفسيرها كان كمن علم تفسير جميع الكُتب المُنزلة))[1].

ويبدأ بازي بعرض السورة كما ثُبتت في المصحف الكريم :

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (1)

((الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (2) الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (3) مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (4) إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِين (5) اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (6) صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (7)))[2].

- ففي قوله تعالى : **((بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ))**

يُشير بازي إلى انهُ لكشف أسرار هذا الخطاب الكريم وبلاغتهِ المعجزة ، ينبغي على القارئ الذي سيعتمد خطة التأويل التقابلي أن يستخلص من البسملة الإمكانات التقابلية الآتية :

المتبرك هنا (القارئ) ، والمتبرَّك بهِ هو (الله تعالى) . كما أن هُناك تقابلاً خفياً أشار إليهِ هو : التبرك باسم الله تعالى مقابل التبرك باسم غير الله ، ويقصد بالتبرك بغير اسم الله هُنا (اللات) الإلهة التي كان الجاهليون يتبركون بها ، وإن حضور اسم الله هُنا بحسب ما يرى بازي هو دليلٌ على صحة فعل التبرك بهِ ونفي التبرك بغيرهِ[3] ، يقول : ((ويسمحُ لنا المكون المعجمي " الله " بإبراز التقابل بين : الله / المألوه ، والله أصلهُ الإله ، وهو اسم جنس يطلق على كل معبود بحقٍ وبباطلٍ ، ثم

---

[1] تقابلات النص وبلاغة الخطاب ، نحو تأويل تقابلي ، ص 15 . وينظر الإتقان في علوم القرآن السيوطي ، مصدر سابق ، ج2 ، ص 420

[2] سورة الفاتحة : 1-7

[3] ينظر تقابلات النص وبلاغة الخطاب ، نحو تأويل تقابلي ، ص 16

غلب على المعبود بحق . أما الله فلا يطلق إلا على المعبود بحق))[1] .

ويرى بازي أن في دلالة مفردة (إلِه) إحالة على التَّحَيُّر، لأن الله تعالى تتحير الأوهام في معرفتهِ[2]. وبناءً على ذلك فإن المُتحيرين هُم الخلق مُقابل المُتحيَّر فيهِ (الله تعالى) ، فكلما جاءت محاولات التوسع في البحثِ اللغوي كلما اثرت القراءة بدلالاتٍ جديدة . لذا فالمعاني اللغوية والمداخل المُعجمية تُضفي على التأويل التقابلي إمكانيات معنوية ثرية . بيد أن القارئ الاعتيادي غالباً لا يتوقف إلا عند المعاني الظاهرة المُشخصة ، ويبقى استنتاج المعاني الدقيقة من صنيعِ المُتخصصين من أربابِ اللغة والتفسير والفقه . فالتأويل التقابلي عملية فاحصة ومتأنية لمكامنِ المعاني وآليات صياغتها [3] . إذ يقول : ((لو حاولنا فهم الاشياء بمقابلاتِها سواء كانت مرادفة أو مضادة ، ظاهرة أو خفية ، فإن المكونات المعجمية في هذهِ السورة تمنحنا إمكانيات هائلة ، وهكذا فلن نسيرُ في منحى خطي على غرارِ التفاسير، بل نتقدم في جميع الاتجاهات التأويلية بهدفِ إثراء القراءة ، وإيقاف القارئ على بعض مواطن الخصوبة والبلاغة في هذهِ السورة البديعة))[4] .

ويتابعُ الدكتور بازي دراسة حيثيات السورة المباركة وما تحملهُ من صفات الله عزوجل ، إذ يرى ان الصفة (الرحمن) تقابل الصفة (الرحيم) . ومما تجدر الاشارة إليهِ أن التقابل لا ينحصر بالتضاد أو التماثل فحسب ، بل يعني التكامل والتتميم أيضاً

---

[1] تقابلات النص وبلاغة الخطاب ، نحو تأويل تقابلي ، ص 16. وينظر الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، جار الله أبي محمود بن عمر الزمخشري (ت 538 هـ) ، تحقيق : الشيخ عادل أحمد عبد الموجود ، والشيخ علي محمد معوّض ، مكتبة العبيكان الرياض ، ط1 ، 1998 م ، ج1 ، ص 108

[2] ينظر تقابلات النص وبلاغة الخطاب ، نحو تأويل تقابلي ، ص 16 . وينظر الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، ج1 ، ص 108

[3] ينظر تقابلات النص وبلاغة الخطاب ، نحو تأويل تقابلي ، ص 16_ 17

[4] المصدر نفسه ، ص 18

((فصفة " الرحمن" تتناولُ جلائلُ معاني الرحمة وعظائمها و"الرحيم" تتميمٌ لما لطف منها ، والرحمة معناها العطف والحنو ، ومنها الرحم لإنعطافها على ما فيها))[1] .

ويذهبُ بازي إنهُ بالإمكان مُلاحظة التقابل الثلاثي بين أسماء الله الثلاثة (الله، الرحمن ، الرحيم) فهو تقابل تتميمي ، يظهر من خلالهِ إثبات معنى الألوهية الحقة ، ومن خلالِ ذلك التقابل تتحقق معنى الرحمة الكاملة بالعباد ، وارشادهم للتبرك والتحميد والتمجيد بهِ سبحانه من قبل العباد[2] . وينقلُ بازي عن أبي حامد الغزالي (ت 505 هـ) قوله : ((إذا تفكرت وجدت الفاتحة على إيجازها مُشتملة على ثمانية مناهج فقولهِ ((بسم الله الرحمن الرحيم)) نبأ عن الذات ، وقوله : ((الرحمن الرحيم)) نبأ عن صفةٍ من صفاتٍ خاصة ، وخاصيتها أنها تستدعي سائر الصفات من العلمِ والقدرة وغيرها، ثُم تتعلق بالخلقِ وهم المرحومون تعلقاً يؤنسهم بهِ ، ويشوقهم إليهِ ، ويرغبهم في طاعتهِ))[3] .

ويوظف بازي في آية ((بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ)) تقابلاً ضمنياً خفياً يُفهم من السياقِ وهو أن ذكر صفة (الرحمن) في آية البسملة يسدي على النفسِ فرحاً وشوقاً ، وفي ذلك مدعاة إلى الرغبةِ في الطاعاتِ ، خلافاً للغضب الذي يوحش النفوس ويخوفها ويبعدها[4]. فالقراءة التقابلية - بحسب بازي - تقومُ على العناصر الغائبة والحاضرة والمبنية على التأويل ، لأن النسق الأسلوبي هو الصورة اللغوية المُشخصة الواضحة التي تثوي وراءها ظلال المعاني ، إلى أن يقفُ عليها ذهن مؤول يُخصبها ، ومعنى

---

(1) تقابلات النص وبلاغة الخطاب، نحو تأويل تقابلي ، ص17. وينظر الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، الزمخشري ، ج1 ، ص 110 - 111

(2) ينظر تقابلات النص وبلاغة الخطاب ، نحو تأويل تقابلي ، ص 17

(3) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها . وينظر جواهر القرآن ودررهُ ، حجة الإسلام أبي حامد مُحمد بن مُحمد الغزالي (ت 505هـ) ، تحقيق: الدكتور محمد نجران المحمد ، دار الهادي ،دمشق ، ط1 ، 2006م ، ص 72

(4) ينظر تقابلات النص وبلاغة الخطاب ، نحو تأويل تقابلي ، ص17

ذلك أن العمل التأويلي ينطلقُ من تشخيصِ الوحدات التعبيرية ثُمّ رصد شبكة علاقاتها لجعل كل ذلك في بوتقةٍ واحدة تعودُ إلى السطحِ أولاً ثُم تمتد إلى الذهنِ ثانياً [1].

وفي قوله تعالى : **((الْحَمْدُ للهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (2) الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (3) مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ))** يذهب بازي إلى أن ((الحمد لله حاصل ، وهو تعليم من الله لعبادهِ كيف يحمدونهُ ، مقابل الحمد لغير الله وهو متروك لأنهُ كفر وجحود وضلال . الحمد المطلق ثابت مقابل الحمد النسبي: بعض الحمد لا يدخل في تعليم الله خلقه وما يريدهُ لهم . ثُم إن الحامدين هم المؤمنون والمسلمون مقابل المحمود (الله تعالى) . كما أن الحمد الدائم ثابت ومستقر مقابل الحمد المؤقت غير وارد إطلاقاً))[2] .

فالحمد - كما يرى بازي - كلمة تنطلق من الله أولاً ، تُقابل بذلك الحمد من المخلوقين ، وهو تعليمٌ من الله مُقابل (الحمد) تبعاً لذلك حمد من العباد وتعلم قول الحمد لله دائماً[3]. ويذهب بازي إلى أن ((الحمد: ابتداء للكلام يفتحُ باب السؤال عن الخبر: الحمد لمن؟ مقابل الخبر (لله) الذي يبعد كل التباس ، ويؤكد حقيقة واحدة أنهُ حمد لله . ورد الحمد ألذي ارادهُ الله لعبادهِ مرفوعاً بالضمة دلالة على الثبوت والاستقرار وهو يقابل الحمد (المنصوب أو المجرور) وهو متغير غير وارد . والحمد هو الثناء الكامل مقابل الذم : النقيض الغائب . ثم إن الحمد : حمد الله الكامل لنفسهِ مُنذ الأزل يقابلُ حمد الخلق المشوب بالعلل ، وقالوا إن الحمد والشكر (نصف الإيمان) مقابل الصّبر (النصف الثاني للإيمان)))[4] .

ويرى بازي ان مجمل الخلاصات التي يمكن أن يفضي إليها استقصاء التقابلات الموجودة في (الحمد لله) يمكن تجميعها كما يأتي : إن الحمد لله دائمٌ مستمرٌ لا ينقطع

---

(1) ينظر تقابلات النص وبلاغة الخطاب ، نحو تأويل تقابلي ، ص 17 _ 18
(2) المصدر نفسه ، ص 18
(3) ينظر نفسه ، ص 19
(4) نفسه ، المكان نفسه

ولا يضمحل ؛ وذلك لشمولِ نعمهِ عمومها (الظاهرة والخفية) على خلقهِ ، وفي الوقتِ نفسه ، أن حمد الله لنفسهِ كان منذ الأزل لعلم الباري جل وعلا بعجزِ المخلوقين من عبادهِ عن اداء الحمد الكامل لهُ أو ما يستحقهُ من الحمد ، وإنه حمد كامل ممتدٌ لا ينتهي ، ويستغرق الزمكانية عبر الحياة كلها ، فالحمد شطر الايمان العملي ، وهو أول الصراط المُستقيم[1].

- وفي قولهِ: **((ربّ العالمين))**

يحاول بازي -هُنا- استقصاء التقابلات الآتية : ((الرب يقابلهُ ضمنياً وجود مربوبين. وهو يقابل دلالياً السيد المُصلح والمدبّر والمربّي . الرب بالتعريف خاص بالله تعالى مقابل رب الشيء بالإضافة أي صاحبهِ ، مثل رب البيت ، يصدقُ على المخلوقين الرب مقابل المالك : أي مالك العباد وهم مملوكون . العالمون مقابل غير العالمين ، كما أن العالمين تُقابِل الإنس والجن والملائكة والشياطين . والعالم الظاهر يقابل العالم الخفي ، ويقابِل أولو العلم (المكلفون) ما لا يعقل إجمالاً))[2] .

إن تشقيق المعاني انطلاقاً من الألفاظ اليسيرة ،تمدُ القارئ الواعي والمؤوَّل بإمكانيات هائلة بُغية التوسع في الدلالة ، سواءً تعلق الأمر بتقابل الترادف أم بالتماثل المعنوي ، أو تقابل التضاد والتخالف ؛ وذلك لتجلي الاشياء بنظائرها ، أو بأضدادها أو بمتمماتها[3] . وهكذا فمعنى ((رب العالمين سيدهم ومالكهم ومربيهم ؛ فالله هو الخالق المالك ، والعالَمُ هو المخلوق بتنوعهِ ، مُدين لله بإنعامهِ وخلقهِ وتربيته))[4] .

فالمعنى المُستفاد من إجراء التقابلات الممكنة - بحسب بازي - هو تفرد الربّ (تبارك وتعالى) بالربوبية المطلقة وقدرتهِ على تدبيرِ شؤون الخلق وإفاضة الرزق

---

(1) ينظر تقابلات النص وبلاغة الخطاب ، نحو تأويل تقابلي ، ص 19
(2) المصدر نفسه ، ص19 _ 20.
(3) ينظر نفسه ، ص 20
(4) نفسه ، الصفحة نفسها

والعطايا والنعم عليهم بمختلف ألوانها ، واشكالها ، فمن كانت كُل أمور الخلق منوطةً بهِ من البداية إلى الأزل فهو المُستحق بالعبادة والطاعة والامتثال التام عمن سواه ، فالحمد لله لربوبيتهِ وخلقه و إلهيته وعظمته وجلاله ، فهو يستحق المحامد جميعها ، إذ من علامات ربوبيتهُ هو ذلك اللطف الصادر من لدنهِ سبحانهُ بإرسالِ الأنبياء إلى الانسانيةِ لهدايتِهم إلى الصراطِ المستقيم [1].

- **((الرّحمن الرّحيم))**

سبقت الإشارة إلى أنّ هُناك تقابل تتميم بين صفتي (الرحمان والرحيم) ، فدقائق ولطائف معاني الرحمة في صفةِ (الرحيم) هي تتميم لجلائل وعظائم معاني الرحمة في (الرحمن) ، وهنا يقوم بازي بمقابلة الصفتين المذكورتين آنفاً بعبارة (رب العالمين) ؛ وتحمل عبارة" رب العالمين "معاني العظمة والجلال ، وفي ذلك ترهيب للعباد ، فقوبلت ضمنياً بمعاني الرحمة في : " الرحمن الرحيم "، وفي ذلك تقابل بين : (الرهبة من الله و الرغبة إليهِ) ،وذلك أعون على طاعتهِ[2]. كما قال الله تعالى في تقابل البديع: ((نَبِّئْ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ (49) وَأَنَّ عَذَابِي هُوَ الْعَذَابُ الْأَلِيمُ)) [3] . ومن تمام نعم الله تعالى ولطفهِ بعبادهِ انهُ لطف بهم بأن عرفهم على ما ينالهم من الكمالات الدنيوية والأخروية ، وتتم تلك الكمالات عبر إرسال الرسل والأنبياء الذين حملوا مشعل الهداية والرحمة إلى الناسِ جميعاً[4].

ومن المعاني الفرعية المتقابلة داخل معنى الرحمة التي أشار إليها بازي : ((الرحمة بالماديات من المأكل والمشرب والملبس وغيرها من نعمِ الله التي لاتعدّ ولا تحصر

---

(1) ينظر تقابلات النص وبلاغة الخطاب ، نحو تأويل تقابلي ، ص 20
(2) ينظر المصدر نفسه ، ص 20 _ 21
(3) سورة الحجر 49 _ 50
(4) ينظر تقابلات النص وبلاغة الخطاب ، نحو تأويل تقابلي ، ص 21

والأنعام الروحي بما فيه حياة القلوب والأرواح ، وكل ذلك ضمن رحمة الله))[1] .

- **وفي قولهِ تعالى : ((مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ))**

يذهبُ بازي إلى أن هذهِ الآية يمكن ان تمنحنا أمكانيات تقابلية وهي: (ملك) : الله مقابل (المملوكين) : العباد. و(مالك) ، قراءة صحيحة عن النبي (صل الله عليه واله وسلم) مقابل (مَلِك) وهي قراءة صحيحة أيضاً. و(ملك) مقابل (يوم الدين) . الزمان (يوم) يقابل ضمناً المكان ، وفضاء الحساب ومكانه مملوكان للهِ سبحانهُ وتعالى ، فهو المالك الحقيقي لهما [2].

كما يحاول بازي التوسيع من دائرة التقابل ، إذ يذهب إلى أن: ((اليوم على الحقيقة : من طلوعِ الشمسِ إلى غروبِها مُقابل اليوم على الاتساع ما بين بداية القيامة إلى حين استقرار أهل الدارين فيهما . وتسمحُ لنا كلمة " الدين " بتوليد معان إضافية ، فيوم الدين يحتملُ ضمنياً وجود المُدين : المحاسِب : الله تعالى مُقابل المدانين : المحاسبين وهم الخلق . ومن ثمة فالامتلاك الكلي ليوم الدين حاصل لله تعالى ، ويقابلهُ كون الامتلاك الجزئي والكلي مُنتفياً في حقهِ تعالى))[3] .

ويُشير بازي إلى أن ((الممتلك امتلاكاً تاماً ليوم الدين أحق بالحمدِ . أما المعاني الفرعية التي يمكنُ توليدها وتنميتها من ذلك فهي : مالِك أبلغ في مدحِ الخالق مُقابل مَلِك أبلغ في مدحِ المخلوقين . يضاف إلى ذلك أن المالك دلالياً ملك في مُقابل أن ليس كل مالك ملكاً))[4] . ويستتبع ذلك على مُستوى الشرح والتوضيح (أن سائر الأيام عمل ولا حساب ، مُقابل يوم الدين حيث الحساب بعد انقطاع العمل بالموت . وحيث

---

(1) تقابلات النص وبلاغة الخطاب ، نحو تأويل تقابلي ، ص 21

(2) ينظر المصدر نفسه ، ص 21

(3) نفسه ، المكان نفسه

(4) نفسه ، ص 21 - 22. وينظر فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير ، محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت 1250 هـ) ، عالم الكتب ، (د.ط) ، (د.ت) ، ج1 ، ص 21 - 22

كمال الملك يوم الدين للهِ ، ويقابلهُ سلباً انقطاع أملاك الخلائق. ثم هو يوم للجزاء ((أهل الجنة) مُقابل العقاب (أهل النار) ، بناء على ما جاء بهِ الناس من اعمال الخير مُقابل ما جاؤوا بهِ من أعمال الشر)) [1] ، وكل ما يتعلق بهذا اليوم من مكونات يمكن استحضارهُ بشكلٍ تقابلي لتتم الصورة ، ((وهو أسلوبٌ حاضرٌ بقوةٍ في الخطابِ القرآني ، وفي عرض مشاهد القيامة ، فالفقراء والأغنياء على السواء ينتظرون الجزاء والأحرار والعبيد كذلك ، الذكور والاناث ، المؤمنون والكفار))[2] .

ومما يسمح بتقريب المعاني من قارئ نص الفاتحة - بحسب بازي- هو((عرض المعاني المفهومة عرضاً تقابلياً ، ومن ذلك أن نقص مِلْك الخلائق يقابلهُ كمال الملك والعدل لله تعالى))[3] .

ويبدو من خلالِ توظيف بازي لآلية التأويل التقابلي أنه أراد أن ينبه المُتلقي على بلاغة النص الكريم (الفاتحة خصوصاً) وغزارتها بالمعاني العظيمة الظاهرة والخفية من خلال تمكنه من الافادة من الاتساع الدلالي الذي يسمحُ به الاجراء التأويلي في التعامل مع لغة النص القرآني[4].

ويذهب بازي إلى إمكانية تجميع المعاني التي منحتها لنا الابعاد التقابلية في السورة عن طريق استحقاق الحمد المطلق لله سبحانهُ وتعالى ، الذي منشؤهُ القلوب العامرة بالإيمان على مختلف الازمنة والامكنة ، لربوبيتهِ وألوهيته وعظمته ، ولأنهُ يملكُ مقادير الأمور يوم الحشر، وهو الذي يمنحُ الثواب والعقاب، والمتصرف المالك لشؤون العباد جميعاً ، ((ومن ثمة فهو أدعى للرهبة والخوف ، لأن مصائر العباد متعلقة بخالقهم ، فمن شاء أدخله الجنة ، ومن شاء أدخله النار ، ومن شاء غفر له ومن شاء

---

(1) تقابلات النص وبلاغة الخطاب ، نحو تأويل تقابلي ، ص 22
(2) المصدر نفسه ، المكان نفسه
(3) نفسه ، المكان نفسه
(4) ينظر نفسه ، ص 23

عذبه ، إنه اليوم الذي تنقطع فيه أملاك الخلائق ويبقى الملك لله ، وتثبت هذه الآية المعاد والجزاء والعقاب)) [1].

- **((إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ))**

ومن التقابلات الظاهرة التي أشار إليها بازي في هذهِ الآية: تقابل نحوي ظاهر أصل مُقابل بناء نحوي مُحوَّل لدواعٍ بلاغية عن الترتيب الأصلي ، وقد أفاد المفعول المُقدم (إياك) ، حصر العبادة في الله وحدهُ ، مُقابل الفاعل المؤخر (الذي أصله ضمير مُستتر تقديرهُ نحن) . كما ((تمت مقابلة العبادة الدالة على الخضوع والالتحام الإيماني الكبير بالاستعانةِ القائمة على جلبِ المنافع ودفع المضار))[2]. ثم الانتقال الأسلوبي من الغيبة إلى الخطاب ، ممّا يخلق جواً نشطاً عند السامع، وبناءً تقابلياً بديعياً في تلوين الضمائر أو ما يصطلح عليهِ المتقدمون بأسلوب الالتفات[3] ، لذا يحقق الانتقال من ضميرٍ إلى آخر، ونقل الكلام من أسلوبٍ إلى آخر تلويناً بلاغياً ، وفي ذلك اطراء لسماع المتلقي ، خصوصاً وأن السورة يُرددها المتعبدون في أثناء الصلوات كثيراً ، وتنطوي بُنية الزمن على الحاضر والمُستقبل ، ويفصحُ عنها الفعلان (نعبدُ ونستعين) ، وفيها دلالة على امتداد الفعل من الزمن الحاضر نحو المستقبل المُمتد غير المُحدد، ومهما بلغ العابدون من طول العمر فلن يعيشوا هذا الزمن اللامحدود الذي يدلُ عليهِ هذان الفعلان (نعبدُ ، نستعين) مُقابل ذلك فالإقرار بالحمدِ المُطلق للهِ وحدهُ ، وحصر العبادة بهِ وطلب الاستعانة منهُ دون سواه يشمل أعمار كل الداعين بهذهِ السورة المباركة ، ومرتليها ، في أي زمن عاشوا وفي أي مكان كانوا[4].

فالأساس في العبادة يَكمنُ في ذوبان الانصهار في بوتقة التذلل لله الواحد والخضوع لهُ ، وفي ذلك إيذانٌ بالضعفِ والاستسلام للخالق عزوجل ، ثُم يكتمل إظهار الافتقار

---

(1) تقابلات النص وبلاغة الخطاب ، نحو تأويل تقابلي ، ص 23

(2) المصدر نفسه ، المكان نفسه

(3) ينظر نفسه ، ص 23 - 24.

(4) ينظر نفسه ، ص 27 . وينظر الكشاف ، ج1 ، ص 120

إليه عبر مُقابل مُماثل وهو الاستعانة باللهِ وحدهُ ؛ وكلاهما طريق مُعبد مُذلل للسالكين، وتتفرع عنهما معانٍ خفية ((فالعبادة تقوم على تحلية النفس والإخلاص في أداء الشعائر مُقابل الاستعانة وهي تزكية النفس من الشَّركِ وطلب الحول والقوة من الله تعالى دون غيره ، ولابد من الإشارة إلى تقديم العبادة وهي والوسيلة والسبيل ، مُقابل تأخير الاستعانة وهي الغايات ، وكأن في ذلك إقراراً بضرورة إنجاز العمل وتقديم الطاعة وإظهار التذلل قبل طلب المعونة))[1] وفي ذلك اشارة واضحة إلى الأدب في التعامل مع رب العالمين سبحانه وتعالى ، فهو أهلٌ للاستجابة كما هو واضحٌ في الكثير من النصوصِ القرآنية والحديثية[2] .

ويكمل بازي عرض التقابلات الموجودة في آية ((إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ)) إذ يذهب إلى أنّ ((الاستعانة المرادة مُطلقة غير محددة ، ومقابلها الضمني الاستعانة المحدودة في أمرٍ مُعين ، وهي غير واردة ، وهو دليل قدرة الله تعالى على الاستجابةِ لكل ما يطلبهُ عبادهِ ، فلو حُدّد موضوع الاستعانة في أمرٍ واحدٍ دقيق، لفُهِم العَجز عن إجابةِ كل الدعوات ،وذلك منفي ضمنياً، فقدرة الله تعالى تتسع لجميعِ حاجات عباده))[3] ويحاول بازي ان يستخلص من هذهِ التقابلات المعاني والدلالات وابرازها بأجلى صورة ((بعد حمد الله حمداً كاملاً مُستغرقاً تاماً لانقص فيهِ ولا انقطاع لاستحقاقهِ العبودية ؛ لأنهُ الخالق والرب والرحمن والرحيم ، يقرّ المؤمن - كما علّمهُ الله أن يتضرع إليهِ ويدعوهُ - بأن العبادة للهِ وحدهُ ، والاستعانة عليها وعلى غيرها من أمورِ الدنيا مطلوبة منهُ وحدهُ))[4] . وقد افاد دور الحصر وتقديم المخصوص بالعبادة والاستعانة على قصر التذلل والخضوع والطاعة على اللهِ سبحانهُ وتعالى وحدهُ من

---

(1) تقابلات النص وبلاغة الخطاب ، نحو تأويل تقابلي ، ص 24
(2) ينظر المصدر نفسه ، الصفحة نفسها
(3) نفسه ، الصفحة نفسها
(4) نفسه ، الصفحة نفسها

دون غيره من المخلوقين والمخلوقاتِ[1].

كما يذهب بازي إلى أن آية ((إياك نعبدُ وإياك نستعين)) تختزلُ جانبين اساسيين من عقيدة المؤمن، هما (التحلية والتزكية) بمعنى تحلية النفس بالعبادة والإخلاص للهِ تعالى ، و((تزكيتها بنفي ما لا ينبغي ، وقد تضمنهما التقابل الخفي المبني انطلاقاً من الصراط المُستقيم ، وهي دون جدال طريق تحلية النفس بما ينبغي ، وتزكيتها مما لا ينبغي))[2].

- **((اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ)) .**

في هذهِ الآية يرى بازي أن القراءة التأويلية بوسعِها أن تختزلَ مجموعة من الإمكانيات التقابلية التي تُسهم في الفهمِ العميق لدى المُتلقي ، واستقصاء فضاءات واسعة من الدلالةِ انطلاقاً من الآيةِ : ((الأمر الحقيقي مقابل الأمر الاستلزامي ، حيث إن الأمر هُنا خرج عن مُقتضاه الأصلي الذي هو طلب الفعل على وجهِ الوجوب الاستلزام - من مقامٍ أعلى إلى مقامٍ أدنى - ليتخذ معنى الدعاء والطلب و السؤال))[3] ، لأنهُ صادر من مقام أدنى (العبد) إلى مقام قطعي لا ينتابهُ الشك ولا يعلوه مقام (الله)[4] ، وعلى اثر ذلك ((فهناك طالب الهداية مُقابل القادر على الهدايةِ والمأمولة فيهِ بشكلٍ مؤكد . وهو كذلك تقابل في فاعلية الهداية (لله) مع المهدي (العبد) أولاً ، والمهتدى إليهِ ثانياً وهو الصراط المُستقيم))[5].

وبالعودة إلى الآية الأولى مرة أخرى ، يلحظُ بازي أن السورة بأكملها يحكمها (

---

(1) ينظر تقابلات النص وبلاغة الخطاب ، نحو تأويل تقابلي ، ص24 _ 25

(2) المصدر نفسه ، ص 25

(3) نفسه ، المكان نفسه

(4) ينظر نفسه ، المكان نفسه

(5) نفسه ، المكان نفسه

تقابل نووي مركزي) * ، وهو يكمنُ في ((مجمع الثناء والشكر مقابل مجمع المطالب والحاجات))[1] .

ومعنى الهداية هنا هي ((الإرشاد والإمالة إلى الصراط المُستقيم ، وفي ذلك تقابل إدراك الداعي لأمرينِ مُتقابلين : الصراط المُستقيم مُقابل الصراط غير المستقيم وأصل الصراط : السَّراط ، من الاستراط ، وكأن الطريق تسترط من يسلكها. وهو تقابل آخر بلاغي بين الصراط على الحقيقةِ (غير وارد) والصراط مجازاً وهو المراد))[2] .

ويرصدُ بازي ثمة تقابل مُفارقة بين معنى (الصراط المُستقيم) ، (والصراط المعوج أو الملتوي) . أو (صراط المغضوب عليهم) و(الضالين) ، ومن خلال هذهِ الآيات المذكورة آنفاً يُمكن ملاحظة (التقابل التماثلي) * بين (الصراط المُستقيم) ، وبين (صراط المُنعم عليهم) على اساس أن (الصراط) الثانية بدلاً من الأولى نحوياً . وكذا ((تقابل المُنعِم والمُنعَم عليهم ، والغاضب والمغضوب عليهم . والمنعَم عليهم والمغضوب عليهم ، والمغضوب عليهم والضالون ،والضال والمُضل))[3] . وكل هذه المقابلات هي آفاق وإمكانيات تحليلية وتأويلية من شأنها أن تفصلُ بين المُستويات

---

[1] تقابلات النص وبلاغة الخطاب ، نحو تأويل تقابلي ، ص 26

*التقابل النووي كما يذهب بازي : (هو التقابل المركزي في النص ، بين موضوعين أو حالتين أو زمنين أو قيمتين أو وضعين . ويتبينه المؤول من خلال اطلاعه الأولي الاستقصائي على النص . وهو غير كاف لبناء الدلالة الكلية ، لكنه قد يعتمدُ كقاعدة لفهم النص أو تفهيمه – خاصة في المجال التعليمي – ليتم استكمال التقابلات الصغرى . وقد نعدله كلما تعمقنا في التأويل وعليه تتأسس بقية التقابلات التفصيلية والجزئية) . ينظر التأويلية العربية نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات ، محمد بازي ، مصدر سابق ، ص 351 . وينظر تقابلات النص وبلاغة الخطاب ، نحو تأويل تقابلي ، ص 175 - 176

[2] تقابلات النص وبلاغة الخطاب ، نحو تأويل تقابلي ، ص 26

* التقابل التماثلي : (تقابل يُقيمهُ المؤوَّل بناءً على واقعةٍ أو حدث فيبني معنى مقابلاً يستخلصه اعتماداً على طاقتهِ التأويلية ، ويتخذهُ حالة اعتبارية). ينظر التأويلية العربية نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات ، محمد بازي ، ص 350

[3] تقابلات النص وبلاغة الخطاب ، نحو تأويل تقابلي ، د ، ص 26

الدلالية وعوالمها[1].

ويرى محمد بازي أن هذهِ الآية تحفلُ بإمكانيات تقابلية ،منها ((النعمةُ على الأولياء مُقابل النقمة على الكفار ، وهو كذلك تقابل ترغيب للمؤمنين وترهيب للمغضوبِ عليهم (اليهود) والضالين (النصارى)))[2] . فالتقابل في هذهِ السورة ليس مُقتصراً على الاسماء بل حتى على الضمائر ، فمثلاً الضمير المُنفصل (إياك) الدال على الخطاب ، يُقابل ضمير المُتكلم الموجود في (نعبدُ) ، ثُم المخاطَب المفرد مُقابل جمع المُتكلمين . والمعنى المفاد من ذلك أن الداعين كثيرون ، وفي كل زمان ومكان أما من سُئل الإعانة فواحد في كل زمانٍ وكل مكان ، وهذا دليلٌ واضحٌ وجلي على عظمة الله وربوبيتهُ وقدرتهُ على إجابة السائلين اينما كانوا ، وحيثُما نزلوا بغض النظر عن ازمنتهم ، ومطالبهم القريبة أو البعيدة، الصغيرة منها والكبيرة ، وهو معنى يدعو إلى التأمل والتفكر في عظمة الخالق سبحانهُ[3].

ويشخص بازي إمكانيات تقابلية في آية : **((صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عليهم غير الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ))**[4] . فالخطاب في (أنعمتَ) مقابل الغياب (عليهم) ، والمخاطَب مُنعِم (الله تعالى) ، والمُتكلَّم عنهم (مُنعَم عليهم أو مغضوب عليهم) وهم العباد . وفي هذا اشارة على حتمية تحقق النعمة على المؤمنين بدلالة التعبير بالفعل (أنعمت) والذي يُحيل على حتمية التحقيق والوقوع ، وتحقيق الغضب على الكافرين[5] .((وبذلك ينفتحُ النص على قصصِ الأولين واليهود والنصارى ، وعلم التاريخ والنبوات ، فيقدمُ للمؤمن الشغوف بمعرفةِ أسباب الإنعام على المنعم عليهم وأسباب الغضب على المغضوب عليهم مفاتيح البحث والسؤال عن قصصِ الأولين ؛

---

(1) ينظر تقابلات النص وبلاغة الخطاب ، نحو تأويل تقابلي ، ص 26
(2) المصدر نفسه ، المكان نفسه
(3) ينظر نفسه ، ص 26 _ 27
(4) سورة الفاتحة : 7
(5) ينظر تقابلات النص وبلاغة الخطاب ، ص 27

وهو ما سيزيدهُ اطلاعاً وتمعناً في الرسالات السابقة ، ومصير المؤمنين ونهايات الجاحدين ،حيث يطلع قارئ القرآن الكريم على تفاصيل قصص الأنبياء والمرسلين مقدمة بشكل بديع وبليغ))[1].

ومن الإمكانيات التقابلية التي يمكن ملاحظتها في الآية هي : (الصراط المُستقيم وطريق الاعوجاج) : فـ ((الصراط المستقيم : (المُفسَّر موضوع التفسير في النص) والمُفسَّر لهُ (صراط الذين أنعمت عليهم)))[2] ؛ فالصراط المُستقيم هو الطريق الواضح الذي لا اعوجاج فيهِ فهو طريق المنعم عليهم ، ويشملُ النبيين والرسل والملائكة والصالحين والشهداء ؛ يُقابل ذلك مسلك المغضوب عليهم والضالين (طريق الاعوجاج)[3] .

ويتوسع بازي بعرضِ التقابلات المتفرعة المبنية على هذا التقابل في السورة ، إذ يرى: أن ((المُنعَم عليهم عارفون بالحق عاملون بهِ مُقابل المغضوب عليهم : عارفون للحق غير عاملين بهِ ، وهم اليهود ... ويقابل المؤمنين المُنْعَم عليهم . كذلك الضالون وهم النصارى)) [4]. بمعنى أن هُناك تقابل عارفٍ عاملٍ ، وعارفٍ جاحدٍ . ويحاول بازي التأمل في بعض الامكانيات التقابلية الدقيقة لكلمة (اهدنا) ، والتي يُمكن بناؤها على المنهاجية المُعتمدة وهي: ((قبل الهداية يقابل بعد الهداية .الهادي يقابل المهدي. المهديون في مقابل المهتدى إليهِ . الضلالة تقابل الهداية. الهداية الجزئية تُقابل الهداية التامة. المعلوم من الهداية قليل عند أكثر الخلق مقابل المجهول من الهداية كثير عند أكثر الخلق . الهداية مع العمل القليل مقابل الهداية مع العمل الكثير . سؤال الهدايا

---

(1) تقابلات النص وبلاغة الخطاب نحو تأويل تقابلي ، ص 27
(2) المصدر نفسه ، ص 28
(3) ينظر نفسه ، المكان نفسه
(4) نفسه ، المكان نفسه

(اهدنا) للهداية مقابل سؤال الهداية للتثبيت . الهدايا في الدنيا إلى طرقِ الخير مُقابل الهداية يوم القيامة إلى طريقِ الجنة))[1] .

ومن خلال آلية التأويل التقابلي التي سار عليها محمد بازي في تحليلهِ السورة الكريمة يتضحُ أن كُل كلمة من كلمات النصّ تحتوي على مضامين دقيقة ، ومعان عميقة ، وعلومٍ مختلفة ، وبلاغات داخلية موحية ذات قابلية كبيرة على التأويل وتوسيع معانيها ؛ ((فمن كان ضالاً فهو يطلب الهداية الأولية ، ومن كان مهدياً فهو يطلبُ الاهتداء إلى ما يجهل من أسرار الصراط المُستقيم ، ومن كان مُهْدِياً عاملاً فهو يطلب التثبيت والاستمرار ، أو يطلبُ الاهتداء إلى طريقِ الجنة في الاخرة))[2].

أما قوله تعالى : ((أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ)) فيرى بازي أن في هذهِ الآية تقابلات نحوية بديعية ثرية ،تفضي بنا إلى بناء معانٍ مُهمة ، إذ يقول : ((لاحظ أن الله أضاف النعمة إليه ، مُقابل حذف فاعل الغضب وبنائهِ للمجهول ؛ لأن النعمة فضل وخير ، والغضب انتقام ، فأضاف إلى نفسهِ أحسن الأمرين وأفضلهما (النعم) ، وخص غضبهُ بغيرهِ ، فالذين يغضبون للهِ هم ملائكته وأنبياؤهُ ورسله))[3] .

ويرى أيضاً أن : ((من بلاغة حذف فاعل الغضب معنى الإشعار بالاحتقار ،وتصغير شأن المغضوب عليهم . أما ذكر فاعل النعمة ففيه إكرام للمنعم عليهِ ورفع من شأنهِ . فإن قلنا : هذا الذي أكرمهُ الخليفة ، فهو أبلغ في الثناء والتعظيم من قولنا : هذا الذي أُكرم))[4] .

وعبر آلية التأويل التقابلي هذهِ يرى بازي أنهُ بإمكاننا أن نُبني من (أنعمتَ) تقابلاً آخر ، هو (النعمة المُطلقة ومُطلق النعمة) ، فـ ((النعمة المُطلقة (خاصة بالمؤمنين)

---

(1) تقابلات النص وبلاغة الخطاب ، نحو تأويل تقابلي ، ص 28
(2) المصدر نفسه ، ص29
(3) نفسه ، المكان نفسه
(4) نفسه ، المكان نفسه

مُقابل مُطلق النعمة الذي يشملُ المؤمن والكافر. كما أن التقابل واضح بين الهداية والنعمة ، والغضب والضلال ، فالهدى والسعادة مُترابطان ومُتلازمان ، والضلال والشقاء مُتلازمان))[1] . أما الطريق المؤدي إلى الله ، فهو الطريق المفتوح والواضح والسالك والقريب الذي يتسعُ لمرور كل من يتبعه ويسلكه ، وهو الطريق الذي عيّنهُ الله ، بغية الوصول إليهِ والظفر بجنتهِ ورضاه ، فهو (الطريق المُستقيم) [2].

ومما لا ريب فيهِ أن ظاهرة التعدد في الإمكانيات التقابلية بشقيها الظاهرة والمبنية تُعد مؤشراً لما تحتويهِ هذهِ السورة الكريمة من غنى في المعنى والبلاغة ، والعمق في الأسرار، وبناء على هذا أطلق عليها الغزالي (مفتاح الجنة) ، فهي فاتحة لكتاب الله ، و حافلة بالمعاني ، وما تحملهُ من إشاراتٍ موجزة إلى الذاتِ والصراط المستقيم بجنبتي التحلية و التزكية ، وذكر المعاد ، ونعمة الأولياء ، وغضب الأعداء[3].

وبعد أن أنهينا الآلية التي استثمر بازي من خلالِها تلقيهِ لسورة الفاتحة من الممكن أن نوجز خلاصة هذا الاستثمار بالآتي :

1. حاول بازي بناء نظريتهُ الجديدة (التأويل التقابلي) ، من خلال عودتهِ للمدونة التراثية ومن تجاربهِ أو قراءتهِ للشراح والمفسرين وفهمه الخاص لنظرية التأويل وتجربة التلقي في مظانها الأوربي لينتهي إلى منهجٍ تركيبي لا يستنسخ التراث ولا يُقحم المناهج المستوردة في معالجة النصوص القرآنية ذات الخصوصية الشديدة .
2. تعامل بازي مع النص القرآني على أساس أنهُ كلام الله الواحد ، والمصدر الأول والمركزي في العبادات والمعاملات والقوانين لدى المسلمين المؤمنين بما جاء فيهِ .

---

(1) تقابلات النص وبلاغة الخطاب ، نحو تأويل تقابلي ، ص 29

(2) ينظر المصدر نفسه ، المكان نفسه

(3) يُنظر نفسه ، ص 30 . وينظر جواهر القرآن ودررهُ ، مصدر سابق ، ص 78 _ 79

3. جعل بازي من استراتيجية التقابل التي تقومُ على مبدأ الانفتاحية وعلى التقريب بين العناصر والمستويات ذهنياً آلية إدراكية وتواصلية إنسانية يتوسل بها الأفراد لبناءِ المعاني والمفردات وتحصيلها .
4. إنّ المقصد من الاشتغال بآلية التأويل التقابلي يُمثل الإشارة إلى إعجاز النص القرآني وبلاغتهِ التي يكتشفها المؤول المُتخصص باللغة ، والنحو ، والبلاغة ولم تُحدد بزمانٍ ومكان معينين .
5. إنّ إستراتيجية التقابل روح جديدة وفلسفة تأويلية يمكن من خلالها تطعيم أية قراءة بها ؛ لأن التقابل خاصية كونّية وطريقة في التأويل البشري صالحة لكلِ زمان ومكان .
6. إن قوة المعاني المتقابلة تُعدّ وجهاً من وجوه بلاغة الخطاب القرآني عبر اقتفاء التأويل التقابلي إذ يُمكن عرض الحقائق الظاهرة والخفية عرضاً وافياً بُغية الإفادة والإيضاح والتفهيم ، وقد حاول من خلال آلية التقابل هذهِ الوقوف عند التقابلات الظاهرة والخفية في السورة الكريمة .
7. اتّخذ محمد بازي من استراتيجية التأويل التقابلي وسيلة لإثبات إعجاز النص القرآني ممثلاً بسورة الفاتحة ، وتأييد تماسكها النصي ، وتضمنها المعاني التي تؤكد عمق النص الكريم في دلالتهِ ولغتهِ وبلاغتهِ .

نتائج البحث

من الممكن أن نوجز أهم نتائج هذه الدراسة بالآتي :

1. دراسات المحدثين للنص القرآني هي دراسات استهدت بكشوفات الحداثة بوصفها رؤية ساعية لتحرير العقول والانقلاب على الماضي من دون أن يعني ذلك التزامها جميعاً بمبدأ نسف المقدسات وإدانتها .
2. وبفعل هذا التأثير صار النص القرآني قابلاً لأصناف من دراسات التلقي الممجدة أو غير الممجدة مما يؤكد أن القرآن ما يزال وسيبقى نصاً (إشكالياً) مؤثراً بمتلقيه سلباً أو إيجاباً .
3. ركّزت هذه الدراسة على ثلاثة نماذج قرآئية متنوعة ومن أقطار عربية مختلفة في تعاملها مع سورة الفاتحة تحديداً مُقصيّة نماذج أخرى وجدت أنها تكرر الرؤية التقليدية في التعامل مع النص القرآني وتكرّس هذه الرؤية بما لا يجوز إدخالها ضمن دراسات المحدثين ، وإن كانت دراسات معاصرة .
4. تؤكد النماذج الثلاثة في جملتها احتفاظ النص القرآني بمكانةٍ مرجعية محورية في الثقافةِ العربية على الرغمِ من حجمِ التحولات التي عرفتها المجتمعات العربية الحديثة في علاقتِها بالنصِ المقدس وتأثيرات الوعي الحداثي في هذا المقدس .
5. القراءات الثلاثة المختلفة المناهج وظفّت خلفيات معرفية وشعورية متنوعة و مختلفة فيما بينها من أجلِ إقناع القرّاء بما توصلت إليه من نتائجٍ مختلفة في تلقيها لسورةِ الفاتحة كنموذج خصب للقراءة المنفتحة على مناهجٍ وخلفيات معرفية مختلفة .
6. سعت قراءة محمد أركون للوصول إلى غايةٍ مسبقة أعلنها صراحة في كُل دراساته وبحوثه بما فيها دراسته لسورةِ الفاتحة ، وقد تمثلت هذه الغاية بمحاولتهِ تحرير العقل الإسلامي من المسلمات الايديولوجية والقيود الدوغمائية التي وضع نفسه ضمن إطارها موظفاً معطيات الألسنية في التعاملِ مع النص

القرآني بوصفهِ مدونة لغوية قابلة للفحص والنقد ، ومنتهياً في دراستهِ لسورة الفاتحة إلى أن المتكلم الذي صاغ سورة الفاتحة بوصفها خطاباً نصّياً موجود ومنبثق من داخلِ النص نفسه ولا حاجة للاعتقاد بمسلماتٍ وأفكار أخرى للكشفِ عنه !

7. وإن كانت دراسة جمال علي الحلاق تهدف إلى ضرورة التعامل مع النصوص الدينية لا على أنها نصوص لا يجوز المساس بها ؛ فهي دراسة أقرب إلى التأمل الأدبي منها إلى الدراسات الملتزمة بالمعيارِ الأكاديمي ، ومع محاولاتها ضرب مركزية نص الفاتحة وإحلال الهوامش المتعلقة بالأخبارِ والحوادث والسير الحافة بالمركزِ ، فهي تبقى محاولة لإعادة تشكيل التاريخ المتصل بسورةِ الفاتحة ثم إعادة قراءة ذلك التاريخ على وفقِ آلية تضع الكثير من مواقفِ هذه الدراسة و نتائجها في موضعِ استفهام !

8. أما محمد بازي فاجتهد في تعاملهِ مع سورة الفاتحة كي يكون (قارئاً بليغاً) يستثمر التأويل بالتقابلِ من خلالِ توطيده العلاقة بين بعض القضايا اللسانية والتأويلية والدلالية . من أجلِ تحقيق غاية محددة في تلقيه لسورةِ الفاتحة ، وهي إنسجام الفهم ، مما يؤكد ويثبت ضرورة وجود تناغم هادف بين موضوع التأويل والمتلقي الذي تختلف نتائج تلقيه ومستوياته سلباً وإيجاباً باعتبارِ وجود هذا التناغم الهادف أو باعتبارِ عدم وجوده .

المصادر والمراجع

الكتب :

القرآن الكريم

1 اتجاهات النقد الأدبي في القرن العشرين ، د . ابراهيم عبد العزيز السمري ، دار الآفاق ، القاهرة ، ط1 ، 2003 م .

2 الاتقان في علوم القرآن ، السيوطي ، تحقيق : سعيد مندوب ، دار الفكر ، لبنان ، ط1 ، 1996.

3 أسباب النزول ، أبي الحسن علي أحمد الواحدي النيسابوري (ت 468هـ) ، تدقيق :عصام بن عبد المحسن الحمداني ، دار الاصلاح ، الدمام ، المملكة العربية السعودية ، ط2 ، 1992 م .

4 استراتيجيات القراءة ، التأصيل والاجراء النقدي ، بسام قطّوس ، مؤسسة حمادة ، إربد ، الأردن ، (د.ط) ، 1998 م .

5 استقبال النص عند العرب ، د. محمد مبارك ، دار الفارس للنشر والتوزيع ، الأردن ، ط1 ، 1999م .

6 الإسلام ، أوربا ، الغرب ، رهانات المعنى وارادات الهيمنة ، محمد أركون ، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، ط2 ، 2001 م .

7 الإسلام الأخلاق والسياسة ، محمد أركون ، ترجمة هاشم صالح ، مركز الانماء القومي ، بيروت – لبنان ، ط1 ، 1990 م

8 اسلام المجددين ، محمد حمزة ، دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ، ط1 ،2007 م

9 أصول التأويلية ، جورج غوسدروف ، ترجمة فتحي إنقزو ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود ، المملكة المغربية ، الرباط ، ط1 ، 2018 م .

10 الأصول المعرفية لنظرية التلقي ، ناظم عودة خضير ، دار الشروق ،عمان ، الأردن ، ط1 ، 1997 م .

11 إعجاز البيان في تفسير أم القرآن ، صدر الدين قونوي ، حققه : السيد جلال الدين ، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي ، ط1 ، 2000 م .

12 إعجاز القرآن ، الباقلاني (ت 403 هـ) ، تحقيق : السيد أحمد صقر ، دار المعارف ، القاهرة ، ط3 ، (د.ت) .

13 الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب المستعربين والمستشرقين خير الدين الزركلي ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط16 ، 2005 م .

14 آلهةٌ في مطبخِ التاريخ ، قراءةٌ في تاريخِ سورة الفاتحة ، جمال علي الحلاق ، دار الجمل ، المانيا ، ط1 ،2012 م
15 أم القرآن ، دراسة وتحليل ، د. مصعب الراوي ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ط1 ، 2001 م .
16 الأنسنة والإسلام مدخل تاريخي نقدي ، محمد أركون ، ترجمة وتقديم ، د. محمد عزب ، دار الطليعة ، بيروت ، ط1 ، 2019 م .
17 الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون ، كيحل مصطفى ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، دار الامان ، الرباط ، ط1 ، 2011 م .
18 الأوائل ، الحافظ أبي القاسم بن أحمد الطبراني (ت 360 هـ) ، تحقيق : محمد شكور بن محمود الحاجي أمرير ، دار الفرقان للنشر والتوزيع ، مؤسسة الرسالة بيروت ، ط3 ، 1987 م
19 أوائل السور في القرآن الكريم ، علي نصوح الطاهر ، (د.ط) ، 1954 .
20 بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الائمة الأطهار ، العلامة الشيخ محمد باقر المجلسي ، مؤسسة الوفاء ، بيروت – لبنان ، ط2 ، 1983 م .
21 البحوث الكيفية في العلوم الإجتماعية ، شارلين هس – بيبر ، باتريشا ليفي ، ترجمة هناء الجوهري ، ط1 ، 2011 م .
22 بحوث في القراءة والتلقي ، مجموعة باحثين ، تحقيق : د. محمد خير البقاعي ، مركز الأنماء القومي الحضاري ، حلب ، ط1 ، 1998م .
23 البرهان في تفسير القرآن ، العلامة المحدث المفسر السيد هاشم الحسيني البحراني (ت 1107 هـ) ، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية ، مؤسسة البعثة ، قم ، ط1، 1994 م .
24 البرهان في علوم القرآن ، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي ، تحقيق : محمد ابو الفضل إبراهيم ، مكتبة دار التراث ، القاهرة ، (د.ط) ، (د.ت) .
25 البلاغة تطور وتاريخ ، د. شوقي ضيف ، دار المعارف، القاهرة ، ط9 ، (د.ت)
26 البُنى الاستعارية نحو بلاغة موسعة ، محمد بازي ، ناشرون، بيروت ، ومنشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط1 ، 2010 م .
27 بوح السرد ، تمارين في الاصغاء ، جمال علي الحلاق ، منشورات نابو ، بغداد ط1 ، 2018 م .

28 تأجيل اللذة تأملات في الأدب والفن والحياة ، جمال علي الحلاق ، دار مقهى ، كاليفورنيا ، ط1 ، 2012 م .
29 تاج العروس من جواهر القاموس ، محبّ الدين أبي فيض السيد محمد مرتضى الواسطي الزبيدي (ت 1205 هـ) ، تحقيق : علي شبري ، دار الفكر ، بيروت ، لبنان ، 2005 م .
30 تاج العروس من جواهر القاموس ، السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي (ت 1205 هـ) ، تحقيق عبد الستار احمد فرج ، مطبعة حكومة الكويت ، التراث العربي سلسلة تصدرها وزارة الإعلام في الكويت ، 1971 م ، (د.ط) .
31 تاريخ اليعقوبي ، احمد بن يعقوب بن جعفر بن وهب ابن واضح الكاتب العباسي المعروف باليعقوبي (ت 283هـ) ، تحقيق :عبد الامير مهنا ، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات ، بيروت ، ط1 ، 1993 م .
32 تاريخ الصلاة في الإسلام ، د . جواد علي ، مطبعة ضياء ، بغداد (د .ط) ، 2006 م .
33 تاريخ القرآن ، تيودور نولدكه ، تعديل فريدريش شفالي ، تحقيق : جورج تامر، مكتبة ودار نشر ديتريش ، بيروت ، ط1 ، 1919 م .
34 تاريخ القرآن الكريم ، الدكتور محمد سالم محسين ، مؤسسة شباب الجامعة ، الاسكندرية ، (د.ط) ، 1999 م .
35 تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، محمد أركون ، ترجمة هاشم صالح ، مركز الانماء القومي ، بيروت ، ط2 ، 1996 م .
36 تأويل مشكل القرآن ، ابن قتيبة (ت 276 هـ) ، تحقيق : السيد أحمد صقر ، المكتبة العلمية ، المدينة المنورة ، ط 3 ، 1991 م .
37 التأويل والحقيقة قراءات تأويلية في الثقافة العربية ، علي حرب ، دار التنوير ، بيروت ، (د.ط) ، 2007 م .
38 التأويلية العربية ، نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات ، د. محمد بازي ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، بيروت ، ومنشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط1 ، 2010م .
39 التراث بين أركون والجابري ، الدكتورة نايلة أبي نادر ، مكتبة مؤمن قريش بيروت ، ط1 ، 2008 م .

40 التشكيل البشري للإسلام ، محمد أركون ، ترجمة هاشم صالح ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1 ، 2012 م .
41 التعبير القرآني والدلالة النفسية ، د. عبد الله محمد الجيوسي ، دار الغوثاني للدراسات القرآنية ، دمشق ، ط1، 2006 م .
42 تفسير البغوي معالم التنزيل ، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت 516هـ) ، تحقيق : مجموعة باحثين ، دار طيبة ، الرياض ، (د.ط) ، 1409 هـ
43 تفسير التحرير والتنوير ، الشيخ محمد الطاهر أبن عاشور ، الدار التونسية للنشر ، تونس ، (د.ط) ، 1984 م
44 تفسير القرآن الحكيم المشهور بتفسير المنار ، السيد محمد رشيد رضا ، دار المنار، القاهرة ، ط2 ، 1947 م .
45 تفسير القرآن العظيم ، عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي (ت 774 هـ) ، دار الكتب المصرية ، (د. ط) ، (د. ت) .
46 تفسير القمي ، أبي الحسن علي إبراهيم القمي (ت 940 هـ) ، تحقيق ونشر: مؤسسة الامام المهدي ، قم ، ط1، 2015 م .
47 التفسير الكبير ، الامام ابو عبد الله محمد بن عمرو الرازي (ت 606هـ) ، دار احياء التراث العربي ، بيروت ، ط1 ، 1995 م .
48 تفسير سورة الحمد ، السيد محمد باقر الحكيم ، مجمع الفكر الإسلامي قم ، ط1 1998 م .
49 التفكير اللساني في الحضارة العربية ، الدكتور عبد السلام المسدي ، الدار العربية للكتب ، ط1 ،1981 م .
50 تقابلات النص وبلاغة الخطاب ، نحو تأويل تقابلي ، محمد بازي ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، بيروت ط1 ، 2010 م .
51 التقابلية منهجاً لانسجام خطاب التأويل التقابلي ، (تلقي سورة الكهف تمثلا) ، د. ميلود عرنيبة ، مطبعة قرطبة ، أكادير ، المغرب ، ط1 ، 2019 م .
52 تقويم نظرية الحداثة ، عدنان علي رضا النحوي ، دار النحوي للنشر والتوزيع السعودية ، ط1 ، 1992 م .
53 التلقي في النقد العربي في القرن الرابع الهجري ، مراد حسين فطوم ، منشورات الهيئة العامة السورية ، وزارة الثقافة ، دمشق ، (د.ط) ، 2013 م .

54 جاك دريدا والتفكيك ، د . أحمد عبد الحليم عطية ، دار الفارابي ، بيروت ، ط1 ، (د.ت) .
55 جامع البيان من تفسير آي القرآن ، الأمام الكبير أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت923هـ) ، تحقيق: محمود شاكر ، دار احياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان ، ط1 ،2001 م .
56 الجامع لما يحتاج إليه من رسم المصحف ، ابن وثيق الأندلسي (ت 654 هـ) ، تحقيق : الدكتور غانم قدوري حمد ، مطبعة العاني ، بغداد ، ط1 ، 1988 ،
57 جمال القراء وكمال الإقراء ، لعلم الدين السخاوي علي بن محمد (ت 643 هـ) ، تحقيق: الدكتور علي حسين البواب ، مكتبة التراث ، مكة المكرمة ، ط1، 1987 م
58 جماليات الخطاب في النص القرآني، قراءات تحليلية في مظاهر الرؤية وآليات التكوين ، لطفي فكري محمد الجودي ، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع ، ط1 ، 2014م .
59 جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع ، أحمد الهاشمي ، ايران ، قم ،(د.ط)، (د.ت) .
60 جواهر القرآن ودررهُ ، حجة الإسلام أبي حامد مُحمد بن مُحمد الغزالي (ت 505 هـ) ، تحقيق: الدكتور محمد نجران المحمد ، دار الهادي ، دمشق ، ط1 ، 2006 م .
61 الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة ونموذج هابرماس ، محمد نور الدين أفاية ، افريقيا الشرق ، المغرب ، ط2 ، 1998م .
62 خمسون فيلسوفاً معاصراً من البنيوية إلى التفكيك ، جون ليتشه ، ترجمة : د. فاتن البستاني ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ، ط1 ، 2008 م .
63 الدر النضيد لمجموعة ابن الحفيد ، سيف الدين بن يحيى بن سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الهروي (ت 1390هـ) ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، 1980 م
64 دراسة في علم الأصوات ، د. حازم علي كمال الدين ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، ط1 ، 1999م .
65 دليل الناقد الأدبي ، د. سعد البازعي ، د . ميجان الرويلي ، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ، المغرب ، ط3 ، 2002 م .
66 الدين والنص والحقيقة قراءة تحليلية في فكر محمد أركون ، د . مصطفى الحسن ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت ، ط1 ، 2012 م .

67 سلطة النص قراءات في توظيف النص الديني ، د. عبد الهادي عبد الرحمن ، سينا للنشر، مؤسسة الانتشار العربي ، ط1، 1998 م .
68 سلطة النص والقراءة ، الدكتور سامي علي جبار ، منشورات اتحاد الأدباء في البصرة ، دار الرافدين - لبنان ، ط1 ، 2017 م .
69 السيرة النبوية لابن هشام (1360هـ) ، تحقيق: مصطفى السقا ، إبراهيم الأبياري عبد الحفيظ شبلي ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، (د.ط) ، (د.ت) .
70 شرح ديوان أمية بن أبي الصلت ، قدم لهُ وعلق حواشيه سيف الدين الكاتب ، وأحمد عصام الكاتب ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، (د .ط) ، (د.ت) .
71 الشعر العربي القديم في ضوء نظرية التلقي والنظرية الشفوية – ذو الرمة أنموذجاً – د. حسن البنا عز الدين ، مؤسسة عين للدراسات والبحوث ، القاهرة ، ط1 ، 2001م .
72 صناعة الخطاب ، الأنساق العميقة للتأويلية العربية ، د. محمد بازي ، كنوز المعرفة للنشر والتوزيع ، عمان ، الاردن ، ط1 ، 2015 م .
73 العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب (الجهود الفلسفية عند محمد أركون) ، رولان هاليبر ، ترجمة :جمال شحيد ، الأهالي للتوزيع ، سورية ، ط1 2001م .
74 علم اللغة العام ، فردينان دي سوسير ، ترجمة يوئيل يوسف عزيز ، دار آفاق عربية ، الأعظمية ، بغداد ، (د .ط) ، 1985 م .
75 علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات ، د. سعيد حسن بحيري ، مكتبة لبنان ناشرون بيروت ، الشركة المصرية العالمية للنشر ، مصر، ط1 ، 1997 م .
76 العلمنة والدين ، الإسلام ، المسيحية ، الغرب ، محمد أركون ، دار الساقي ، بيروت ، لبنان ، ط2 ، 1996 م .
77 العنوان في الثقافة العربية ، التشكيل ومسارات التأويل ، محمد بازي ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، بيروت ، ومنشورات الاختلاف ، الجزائر ، دار الامان ، الرباط ، ط1 ، 2011 م .
78 فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، الإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت 852 هـ) ، تحقيق : مُحي الدين الخطيب ، دار المعرفة ، بيروت ، (د.ط) ، (د.ت) .

79 فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير تأليف محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت 1250 هـ) ، عالم الكتب ، (د.ط) ، (د.ت) .
80 فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة والاتصال ، القاضي أبي الوليد محمد بن احمد بن رشد (ت 520 هـ) ، المطبعة الكاثوليكية ، دار المشرق ، بيروت ، ط2 ، 1986 م .
81 الفكر الإسلامي قراءة علمية ، محمد أركون ، ترجمة هاشم صالح ، مركز الانماء القومي ، بيروت ، ط2، 1996 م .
82 الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، محمد أركون ، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقي بيروت ، ط 4 ، 2007 م .
83 الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي ، محمد أركون ترجمة هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، ط1 ، 1999 م .
84 فلسفة التأويل ، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي ، نصر حامد أبو زيد ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1983 م .
85 فنّ الإصغاء للذات قراءة في قلق المنفتح ، جمال علي الحلاق ، منشورات الجمل ، عمّان ، ط1 ،2014 م .
86 القاموس المحيط ، بطرس البستاني ، تحقيق : محمد عثمان ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، (د.ط) ، (د.ت) .
87 القراءة الأركونية للقرآن دراسة نقدية ، أحمد فاضل السعدي ، مكتبة مؤمن قريش بيروت ، ط1 ، 2012 م .
88 القرآن الكريم والقراءة الحداثية (دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون) ، د. الحسن العباقي ، دار صفحات للدراسات والنشر ، سوريا دمشق ، الإصدار الاول ، (د.ط) ، 2009 م .
89 القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، محمد أركون ، ترجمة هاشم صالح ، دار الطليعة ، بيروت ، ط1 ، 2001 م
90 قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم ؟ ، محمد أركون ، ترجمة هاشم صالح ، دار الطليعة ، بيروت ، (د.ط) ، (د.ت) .
91 كتاب السير والمغازي ، محمد ابن اسحاق ، تحقيق سهيل زكّار ، دار الفكر ، بيروت ، ط1 ، 2009م .

92 كتاب العين ، لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 175 هـ) ، دار احياء التراث العربي ، بيروت ، (د.ط) ، (د.ت) .
93 كتاب المصاحف ، أبي بكر عبد الله بن سليمان بن الأشعث السجستاني الحنبلي المعروف بابن ابي داوود (ت 316هـ) ، تحقيق: الدكتور محب الدين عبد السجان دار البشائر الاسلامية ، بيروت ، ط1 ، 1995 م
94 الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، جار الله أبي محمود بن عمر الزمخشري (ت 538 هـ) ، تحقيق : الشيخ عادل أحمد عبد الموجود ، والشيخ علي محمد معوّض ، مكتبة العبيكان ، الرياض ، ط1 ، 1998 م
95 لسان العرب ، العلامة ابن منظور (ت 711 هـ) ، تحقيق : أمين محمد عبد الوهاب ، دار احياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان ، (د.ط) ، (د.ت) .
96 اللسانيات العامة واللسانيات الخاصة تعاريف – أصوات ، عبد العزيز حليلي ، الدار البيضاء مطبعة النجاح الجديدة ، (د.ط) ، 1991 م .
97 اللسانيات في الثقافة العربية المعاصرة ، دراسة تحليلية نقدية في قضايا التلقي وإشكالاته ، د. حافظ إسماعيل علوي ، دار الكتاب الجديد ، بيروت ، ط1 ، 2009م .
98 مباحث في البلاغة وإعجاز القرآن الكريم ، د. محمد رفعت أحمد زنجير، عبد الله أحمد الموسى ، ط1 ، 2007 م .
99 مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي المصري (ت 807 هـ) تحقيق : محمد عبد القادر عطا ، دار الكتاب العلمية ، بيروت ، (د.ط) ، 1971 م .
100 محمد اركون ، دراسة النظريات ونقدها ، مجموعة مؤلفين ، العراق ، النجف ، ط1 ، 2019 م .
101 مختار الصحاح ، محمد بن ابي بكر عبد القادر الرازي (ت 666 هـ) ؛ تحقيق دائرة المعاجم ، في مكتبة لبنان ، (د.ط) ، (د.ت) .
102 مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع لأبن خالوية ، عنى بنشره براجشستراسر مكتبة المتنبي ، مصر ، (د.ط) ، (د. ت) .
103 مداخل إلى التفكيك (البلاغة المعاصرة) ، جاك دريدا ، بول دي مان وآخرون ، تحرير وترجمة حسام نايل ، د. محمد بدوي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ط1 ، 2013م .

104 معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية ، سعيد جلال الدين ، دار الجنوب للنشر ، تونس ، (د. ط) ، 2004 م
105 الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والاحزاب المعاصرة ، مانع بن حماد الجهني ، دار الندوة العالية ، ط4 ، (د.ت)
106 المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك ، د. عبد العزيز حمودة ، سلسلة عالم المعرفة الكويتية ، العدد (232) ، لسنة 1998م .
107 مسلمة الحنفي ، قراءة في تاريخ محرم ، جمال علي الحلاق ، دار الجمل ، المانيا ، ط1 ، 2008 م .
108 معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية ، محمد أركون ، ترجمة هاشم صالح ، در الساقي ، بيروت ، ط1 ، 2001 م .
109 معجم التعريفات ، العلامة علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني (ت 816 هـ)، تحقيق : محمد صديق المنشاوي ، دار الفضيلة ، القاهرة ، (د.ط) ، (د.ت) .
110 معجم السرديات ، مجموعة مؤلفين ، إشراف محمد القاضي ، دار الفارابي ، لبنان ط1 ، 2010 م .
111 معجم الفلاسفة والمناطقة ، المتكلمون ، اللاهوتيون ، المتصوفة ، جورج طرابيشي دار الطليعة ، بيروت ، ط3 ، 2006م .
112 معجم اللغة العربية المعاصر ، أحمد مختار عمر وآخرون ، عالم الكتب اللبناني ، بيروت ، ط1 ، 1985 م .
113 معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة ، د. سعيد علوش ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ط1 ، 1985 م .
114 المفاهيم ، تكونها وسيرورتها ، تنسيق محمد مفتاح ، وأحمد بوحسن ، مطبعة النجاح الجديدة ، الدار البيضاء ، ط1 ، 2000م .
115 مقاييس اللغة ، لأبي الحسن أحمد بن فارس بن زكريا (ت 395هـ) ، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون ، دار الفكر ، 1979 م .
116 مقدمة في نظرية الأدب ، تيري ايجلتون ، ترجمة : أحمد حسان ، القاهرة (د ط) 1991 م .
117 من قضايا التلقي والتأويل ، مجموعة مؤلفين ، مطبعة النجاح الجديدة ، الدار البيضاء ، ط1 ، 1994 م .

118 المنظور التأويلي لأعمال محمد أركون ، د، محمد عبد الله الطوالبة ، الآن ناشرون وموزعون ، الاردن ، ط1 ، 2016 م
119 نافذة على الإسلام ، محمد أركون ، ترجمة صياح الجهيم ، دار عطية للنشر ، لبنان بيروت ، ط1 ، 1996 م .
120 نحو بلاغة تأويلية جديدة أبحاث محكمة في جهود الباحث الأكاديمي المغربي محمد بازي ، مؤلف جماعي ، تقديم الدكتور الحسين اخليفة ، مطبعة قرطبة ، أكادير ، ط1، 2019م .
121 النص القرآني من الجملة إلى العالم ، د . وليد منير، المعهد العالمي للفكر ، مكتبة القاهرة ، (د.ط) ، 1997م .
122 النص القرآني و آفاق الكتابة ، أدونيس ، دار الآداب ، بيروت ، ط1 ، 1993م
123 نظرية التأويل ، د. مصطفى ناصف ، النادي الثقافي بجدة ، السعودية ، ط1 ، 2000م .
124 النظرية التفكيكية ، نظرة عن قرب ، علي عبد الواحد عبد الحميد ، معهد الدراسات في جامعة القاهرة ، مصر ،(د.ط) ، 2011م .
125 نظرية التلقي إشكالات وتطبيقات ، مجموعة مؤلفين ، مطبعة النجاح الجديدة ، الدار البيضاء ، (د. ط) ، 1970 م .
126 نظرية التلقي بين ياوس وإيزر ، د. عبد الناصر حسن محمد ، دار النهضة ، القاهرة ، (د. ط) ، 2002م .
127 نظرية التلقي مقدمة نقدية ، روبرت هولب ، ترجمة عز الدين إسماعيل ، نادي الأدبي الثقافي ، ط 1 ، 1994م .
128 نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون ، مختار الفجاري ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، ط1 ، 2005 م
129 النموذج التأويلي التقابلي ، معالم التأصيل ومستويات التنزيل ، دراسات محكّمة في أعمال الكاتب والباحث الأكاديمي محمد بازي ، إعداد د . ابراهيم أسيكار ، تقديم د أحمد بو حسن ، صدر عن مؤسسة مقاربات للنشر ، 2018 م.
130 الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر ، محمد أركون ، ترجمة: هاشم صالح ، دار الطليعة ، بيروت ، ط1 ، 2010 م .
131 الوحي في تفسير فاتحة الكتاب والإخلاص ، محمد طاهر آل شبير الخاقاني ، انتشارات انوار الهدى ، ايران ، ط2 ، (د.ت) .

الرسائل و الاطاريح :

1 الإسلاميات التطبيقية في فكر محمد أركون ،إعداد شاشو محمد ، إشراف الأستاذ العربي محمد (رسالة ماجستير) ، قسم الفلسفة ، كلية العلوم الاجتماعية ، جامعة عبد الحميد بن باديس ،الجزائر، 2012 _ 2013 م .

2 أسلوب التقابل في الربع الأخير من القرآن الكريم ، دراسة أسلوبية ، عماري عز الدين ، إشراف الأستاذ الدكتور حجيج معمر ،(رسالة ماجستير) ، جامعة الخضر باتنة ، قسم اللغة العربية وآدابها ، الجزائر ،2009 _ 2010 م .

3 إشكالية النص الديني عند محمد أركون ، إعداد محمود سيف الدين ، إشراف الاستاذة مزواد نسيبة (رسالة ماجستير) ، جامعة بوضياف ، كلية العلوم الانسانية ، قسم الفلسفة ، الجزائر ، 2016 _ 2017 م .

4 البنية المنطقية لنقد العقل العربي والإسلامي عند كل من محمد عابد الجابري ومحمد أركون ، إعداد الطالب حمادي النوي ، إشراف بوكرلدة زواوي ، (أطروحة دكتوراه) ، قسم الفلسفة ، كلية العلوم الاجتماعية ، جامعة وهران ، الجزائر ، 2015_ 2016 م .

5 التلقي في القرآن الكريم – السور المكية – إعداد هدى عبد العزيز علي ، إشراف الاستاذ الدكتور عمر محمد الطالب (أطروحة دكتوراه) ، جامعة الموصل ، كلية التربية ، 2005 م .

6 الحداثة في العالم العربي المعاصر (محمد سبيلا انموذجاً) ، إعداد فوزية تومي ، حياة قوادري ، (رسالة ماجستير) ، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية ، قسم العلوم الاجتماعية ، 2016 _ 2017 م .

7 الرؤيا والتأويل لعبد القادر فيدوح دراسة وصفية تحليلية ، إعداد ثريا تواتي ، إشراف الدكتور عمار بن لقريشي ، (رسالة ماجستير) ، كلية الآداب واللغات ، قسم اللغة والأدب العربي ، جامعة محمد بوضياف بالمسيلة ، الجزائر ، 2016 _2017 م .

8 فلسفة الدين في فكر محمد أركون ، إعداد الدكتور جاسم علك شهاب الربيعي ، إشراف الدكتور سامي شهيد مشكور الميالي ، (اطروحة دكتوراه) كلية الآداب ، قسم الفلسفة ، جامعة الكوفة ، 2015 م .

9 القراءات الحداثية للقرآن الكريم كتاب " القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني (لمحمد أركون نموذجاً) ، إعداد الباحثتين ويسام حفظ الله ، عائدة خموج ، إشراف ليلى نصيب ، (رسالة ماجستير) ، كلية الآداب واللغات ، قسم اللغة والأدب العربي جامعة تبسة ،الجزائر ، 2016 _ 2017 م
10 القراءة الحداثية للقرآن الكريم (محمد أركون نموذجاً) ، إعداد بلمهيوب هند إشراف الاستاذ مونسي حبيب ، (اطروحة دكتوراه) ، كلية الآداب واللغات والفنون ، قسم الفلسفة ، جامعة الجيلالي اليابس / سيدي بالعباس ، الجزائر ، 2014 _ 2015 م .
11 مباحث الدلالة القرآنية ، دراسة في كتب إعجاز القرآن وعلومه ومعانيه ، محمد عبد الرسول سلمان ، (اطروحة دكتوراه) ، كلية التربية ، الجامعة المستنصرية ، 2008 م .
12 المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي اصولها وحدودها (دراسة تحليلية نقدية مقارنة) ، فارح مسرحي ، إشراف الدكتور عبد المجيد عمراني ، (اطروحة دكتوراه) ، كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية والعلوم الإسلامية ، قسم العلوم الإنسانية ، شعبة الفلسفة ، جامعة الحاج الخضر باتنة ، الجزائر 2010 _2011 م .
13 مستويات التلقي وأنماطه في القرآن الكريم ، إعداد ضحى عبد الستار جبار العيسى ، إشراف : الأستاذ المساعد الدكتور حسين عبود الهلالي ، (رسالة ماجستير) ، كلية التربية ، جامعة البصرة ، العراق ، 2005 م .
14 مستويات التلقي للخطاب القرآني عند المفسرين ، إعداد إيمان طالب عبد زيد الموسوي ، إشراف الأستاذ الدكتور محمد كاظم البكاء ، (رسالة ماجستير) ، كلية الفقه ، جامعة الكوفة ، العراق ، 2011 م .
15 المقاربة السيميائية في تحليل الخطاب القرآني عند محمد أركون - سورة الفاتحة - نموذجاً ، إعداد هشام مداقين ، إشراف الدكتور عباس بن يحي ، (رسالة ماجستير) ، كلية الآداب والعلوم الاجتماعية ، قسم اللغة العربية وآدابها جامعة المسيلة ، الجزائر ، 2009 _ 2010 م .
16 النص القرآني دراسة بنيوية ، إعداد باب العياط نور الدين ، إشراف الاستاذ الدكتور الجيلالي سلطاني ، (اطروحة دكتوراه) ، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية ، قسم الحضارة الإسلامية ، الجزائر ، 2014 _ 2015 م .

17 الـنص الـديني والمنـاهج الغربيـة فـي الفكـر العربـي المعاصـر (محمـد اركـون نموذجـاً)،حـاجي رشيد ،إشـراف البخـاري حمانـة ، (رسـالة ماجستير) ، كليـة العلوم الاجتماعية ، جامعة وهران ، الجزائر ، 2012 _ 2013 م .

المجلات والدوريات :

1 الإسـلاميات التطبيقيـة ومهـام العقـل الاسـتطلاعي ، عبـد المجيـد خليفـي ، مجلـة الأزمنة الحديثة ، ع 3_4 ، أكتوبر ، 2011 م .
2 أنسـنة الـوحي ، دراسـة نقديـة ، الـدكتور حسـان القـاري ، مجلـة جامعـة دمشـق للعلوم الاقتصادية و القانونية ، المجلد 26 ،ع 2 ، 2010 م .
3 الإبستمولوجيا التكوينية للعلوم مقاربة بينيـة للنموذج اللسـاني المعاصـر ، د. عبـد الله محمد طعمة ، مجلة اللغة العربية ، القاهرة ، ع 38 ، 2017 م
4 تأويل النص القرآني سلطة القارئ أم سلطة النص ، د . حمزة فاضل يوسف ، جامعة القادسية ، ع (1_2) ، مجلد 7 ، 2008 م .
5 الرصف وعلم لغة النص ، زينب عادل خلف ، مجلة الأنبار ، ع 6 ، 2012 م
6 سـيمياء الـنص وكيميـاء التأويـل ، محمـد بـازي ، مجلـة اللغـة والأدب ، مجلـة أكاديمية يصدرها قسم اللغة العربية وآدابها ،جامعة الجزائر ،ع 21 ،2014م .
7 ضوابط القراءة التأويلية وآليات الاستدلال عند الأصوليين ، رضوان الرقبي ، مجلة جذور ، مجلد 110 ، ذو القعدة ، 1428ه _ ديسمبر ، 2007 م .
8 القراءة المعاصرة للنص لسورة الفاتحة عند محمد أركون (عرض ونقد) د. محمود علي أحمد علي صالح ، مجلة قلم للعلوم الانسانية التطبيقية ، إب ، اليمن ، ع 4 ، 2015 م .
9 المرجعية معناها وأهميتها وأقسامها ، سعيد بن ناصر الغامدي ، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية ، ع 50 .
10 من بلاغة الإنتاج إلى بلاغة التأويل دراسة في بلاغة الإقناع ، أ . بشير عزّوزي ، جامعة محمد البشير الإبراهيمي ، برج عويريج ، مجلة المقري ،ع 1، 2017 م .
11 نظريـة التأويـل التقـابلي مـن التأصـيل إلـى التجريـب ، أ / سـليمة جـلال ، جامعة قسطنطينية ، مجلة فتوحات ، ع 2 ، 2015 م .

12 نظرية التأويل التقابلي ، الانبثاق التصوري ، وآليات التجسيد النصي رؤية في مشروع الباحث المغربي محمد بازي ، د. السعيد ضيف الله ، ضمن الدورية العلمية : دفاتر مخبر الشعرية الجزائرية ، المجلد3 ،ع 8 ، 2018 م .
13 نظرية التلقي في ضوء النقد الأدبي ، دراسة موجزة ، أ. م. د طالب خليف جاسم السلطاني ، م .م محمد أحمد زكي ، مجلة كلية التربية الأساسية ، جامعة بابل ، ع 2 ،2013 م .
14 نماذج من أشكال الخطاب حول الحداثة في السياق العربي الاسلامي ، د. جمال الدين بن عبد الجليل ، فيينا ، النمسا ، العدد الأول ، 2012 م .

المواقع الالكترونية

1 الاصطفاف حال قطعي ، جمال علي الحلاق ، مقال منشور في صحيفة بانورما الاسترالية ، https\\ panoromanews.net 26آذار ، 2017م .
2 آن للشارع ان يحرك الدمى ، جمال علي الحلاق ، مقال منشور في موقع الحوار المتمدن www. m. ahewar. org ، 21/ 3 / 2011 م .
3 بين قراءة النص الديني والنص الأدبي ، يحيى محمد ، موقع فهم الدين ، fahmaldin . net
4 تعطيل آية السيف أو حذف نصف القرآن ، جمال علي الحلاق ، مقال منشور في موقع الحوار http://www.ahewar 27 / 7 / 2006م .
5 التقرير الذي نشرهُ عبد الرحيم أوخراز في الجريدة الالكترونية ، شتوكة بريس بعنوان " تكريم الدكتور محمد بازي الحائز على جائزة المغرب لسنة 2010م بتاريخ 8 يونيو ، 2011 م https \\www .chtoukapress .com \online \details-1803-html
6 التمثال لا يسقط منفرداً ، جمال علي الحلاق ، مقال منشور في موقع الحوار المتمدن http://www. ahewar ،4 / 6 / 2011م .
7 خدمات بلا مساجد ، جمال علي الحلاق ، مقال منشور على موقع الحوار المتمدن http://www. ahewar ، 14 /2 / 2011 م .
8 علاقتي ببيتهوفن ، صفحة من كتاب اصدقائي ، جمال علي الحلاق ، مقال منشور في موقع الحوار المتمدن www.m.ahewar ،6/ 6 / م 2009م .

9 نظريات النقد الأدبي في مرحلة ما بعد الحداثة ، د . جميل حمداوي ، منشور على موقع الالوكة WWW . ALULKAH . NET
10 هكذا إنقلبت على القُرَوِي ، جمال علي الحلاق ، مقال منشور في صحيفة بانورما الاسترالية ، https\\panoromanews.net/،1 اغسطس ، 2017 م .

المؤتمرات والحوارات :

1 جمال علي الحلاق ، أنا مسكون بالأسئلة منذ طفولتي ، حوار اجراهُ علي الربيعي ، على موقع جمعية الأوان https:www.alawan.org ، 3/21/ 2018م .
2 حوار شخصي اجراه الباحث مع المفكر جمال الحلاق في موقع التواصل الالكتروني (الفيس بوك) 23 /4 / 2019 م .
3 حوار شخصي اجراه الباحث مع المفكر جمال علي الحلاق ، بتاريخ 2019/2/20 م ، في موقع التواصل الالكتروني (الفيس بوك) .
4 حوار شخصي اجراه الباحث مع المفكر محمد بازي بتاريخ 2019/6/4 م ، في موقع التواصل الالكتروني (الفيس بوك) .
5 حوار نقدي وتأويلي مع محمد بازي ، حاورهُ سعيد العوادي ، هشام دركاوي ، منشور بالعدد 88من المجلة اللبنانية " كتابات معاصرة" ، وعلى موقع التأويلية العربية . 2013

http://attaweliaalarabia.blogspot.com/.88/08/2013 .html

6- الخطاب القرآني والمناهج الحديثة في تحليله – دراسة نقدية - ، أ . صليحة بن عاشور ، اشغال الملتقى الدولي الثالث في تحليل الخطاب ، جامعة قصدي مرباح ، مدينة ورقلة ، الجزائر ، (د.ت)

Abstract

The theory of receiving (Talaqqi) in the Islamic religious writings formed a basic pillar in the possibility of reading the religious text away from the barriers restricting the reader, and this theory is exhausted by the pens of hadith scholars and researchers. They expressed their views and attitudes towards this theory. And since the field of my study is the Holy Qur'an and Surat al-Fatihah in particular, then it is one of the most important reasons that motivated me to address the theory of receiving through what was presented by the hadith scholars, describing their opinions and commenting on their approaches.

This study is divided into three chapters that began by an introduction and concluded with the most important results and a list of proven sources and references as well as an abstract in English. The first chapter is entitled (Muhammad Arkoun and the Linguistic Reading of Surat Al-Fatihah), followed by the second chapter which is entitled (Jamal Ali al-Hallaq and Deconstructive (Tafkiki) Reading of Surat Al-Fatihah), whereas the third chapter (Muhammad Bazi and the corresponding (Taqabuli) interpretation of Surat Al-Fatihah) using the descriptive analytical approach in all of the chapters.

The Republic of Iraq
Ministry of Higher Education and Scientific Research
University Of Kerbala
College of Islamic Sciences
The department of Arabic language

Receive the Quranic text in the studies of the modernists
An example of Surat Al-Fatihah

A message submitted by the student
(Ali Jaafar Hassan Ali)

To the Council of the College of Islamic Sciences At the University of Karbala It is a requirement for obtaining a master's degree In the language of the Holy Quran And its literature / literature.

Under the supervision of
Ass. Pro. Dr.Ali Muhammad Yassin

2020 م 1442 هـ