القراءات الحداثية المتصارعة في تأويل النص القرآني
- سورة الفاتحة أنموذجاً -

الأستاذ الدكتور
سامي علي جبار
جامعة البصرة ـ كلية التربية للعلوم الإنسانية

القراءات الحداثية المتصارعة في تأويل النص القرآني "سورة الفاتحة أنموذجاً"

الأستاذ الدكتور
سامي علي جبار
جامعة البصرة ـ كلية التربية للعلوم الإنسانية

في المناهج القرائية:

بعد أن قطعت المناهج النقدية أشواطاً في التنظير والتطبيق، حصلت رِدة فعل على تحول هذه المناهج من الوصفية إلى المعيارية مرة أخرى.

ففي الوقت الذي اعتمدت فيه هذه المناهج في اول ظهورها على نقد المعيارية والتحول إلى الوصفية والوظيفية والتحليل، نجد كثرة الممارسات أعطت الناقدين الحق في وضع معايير وقواعد تُبيّن للقارئ عدم تجاوزها، حتى أصبحت هذه القواعد نذيراً لعودة هذه المناهج إلى الأهداف التي سعت إلى ترسيخها من حيث الابتعاد عن المعيارية.

ولذا أصبحت المناهج القرائية وسيلة لتخليص النقد من القراءة النهائية، والتوجه إلى القراءة التي تلد قراءة غيرها، ومن هنا جاءت نظرية استجابة القارئ التي تعتمد الفهم والتأويل وإنتاج نص مغاير لنص المؤلف اعتماداً على وعي القارئ في كشف نقص النص والبحث عن ثغراته ليتحول النص من سلطة الناقد إلى سلطة القارئ.

وفي ضوء هذه المقدمة سنجد ان قراءتنا جاءت لمعاينة ثلاث قراءات دارت في صلب وحول نص واحد هو سورة الفاتحة.

هذه القراءات هي قراءة محمد بازي النصية التقابلية وقراءة محمد أركون الألسنية وقراءة جمال علي الحلاق التاريخية التفكيكية. لقد انطلقت القراءات الثلاث من قول الحسن البصري (ان الله أودع علوم الكتب السابقة في القران، ثم

أودع علوم القران الفاتحة، فمن علم تفسيرها كان كمن عَلِمَ تفسير جميع الكتب المنزلة)[1].

ولكل قراءة منهج وآليات واستنتاجات من داخل النص وخارجه.

النص القرآني واشكالية القراءة الحداثية:

خرج النص القرآني من كونه نصا دينيا مقدسا إلى كونه نصا ادبيا يمثل اتجاهين: الاتجاه النصي المنفتح والاتجاه التاريخي لكونه محكوما بحقبة زمنية تاريخية وإيديولوجية.

وقد تحول النص القرآني من حقبة التفسير وعلومه وصفته التقديسية لغويا لكونه (كتاب العربية الاكبر) إلى حقبة القراءة التي تنظر إليه نصا يمكن ان يقرأ كسائر النصوص ويخضع لسلطة القارئ بعد ان خضع المفسرون لسلطته.

وتباينت المناهج القرائية من لغوية بلاغية واسلوبية إلى القراءة الالسنية بشقيها اللغوي التراثي والحداثي العلماني، ثم القراءة التأويلية الخاضعة لسلطة الناقد وتوجهاته الايديولوجية، ثم القراءة التفكيكية التاريخية التي تنظر إليه باعتباره نصا تاريخيا في سياق الأفكار المتغيرة.

وقد أخضع النقاد النص القرآني إلى آليات الفهم والتحليل النصي باعتباره نصا لغويا، وبنية لغوية مكتفية بنفسها من حيث مستوياته الصوتية والمفرداتية بشقيها المعجمي والصرفي، ثم المستوى التركيبي والمستوى الدلالي.

وهو ما سارت عليه المناهج النصية الداخلية التي هدفت إلى تطبيق نظريات بلاغية ودلالية وألسنية لاستجلاء جوانب التماسك والانسجام النصي سواء ما كان منها تراثيا يمثل اتجاهات الألسنية الحديثة في دراسة بنية النص وروابطه الداخلية بعيدا عن المؤثرات الأيديولوجية خارج النص.

وقد تراوحت هذه القراءات الحداثية بين قراءة تنطلق من كون النص القرآني

نصاً مقدساً، وان أي قراءة لا بد ان تكون موجهة لأثبات تماسك النص القرآني لكونه أعلى مثال في أدبية النص القرآني موحىً من الله، في حين تتطرق القراءات الالسنية الحديثة في قراءة النص القرآني وتتعامل معه ضمن هدف واحد واليات مختلفة، والهدف هو نزع القداسة عن النص القرآني واعتباره نصاً مساويا لغيره من النصوص وليس له أي صفة خارج النص.

أما الاليات فاختلفت من منهج إلى اخر، فالبنيوية تدرس النص في ضوء نظرية (موت المؤلف) واعتبار النص - أي نص - حين ولادته يكون مؤلفه قد مات، في حين تنطلق القراءات التفكيكية من مبدأ نقص النص وتخلخله ووجود الثغرات والبياض والغياب، ويكون دور القارئ إعادة بناء النص بعد تفكيكه واكتشاف جوانب النص والتخلخل فيه، ومن ابرز اهداف القراءات التفكيكية، تقويض المركز وإحلال الهامش محله، وهذا ما سنجده في قراءة جمال علي الحلاق، الذي جعل النص القرآني نصا تاريخيا، وساق أحاديث وروايات هامشيةً من تراث المرويات ليصبح الهامش مركزا والمركز هامشاً.

وهكذا تتجه القراءات الحداثية إلى انتاج نص مغاير متعدد القراءات من أجل إلغاء القراءة النهائية وإحلال القراءات المتعددة ودخولها في صراع التأويلات المختلفة.

إن القراءات الحداثية التي سيتناولها البحث تمخضت عنها جملة نتائج سنوردها بالتفصيل (يمكن اجمالها في هذه المقدمة). وابرز هذه النتائج:

١- ان النص القرآني ما زال يحظى بأهمية الدارسين في ضوء اتجاهات القراءة التراثية والقراءات العلمانية الحديثة.

٢- تثير هذه القراءات إشكالية تطبيق المناهج الحداثية بشقيها الجزئي والكلي، ففي الوقت الذي نجد فيه استيراد هذه المناهج تنشيطا للفكر النقدي العربي في إعادة قراءة التراث، وتطبيق هذه المناهج على نصوص الاجناس

الأدبية كالشعر والقصة والرواية وغير النصوص الأدبية كالنصوص التاريخية والفلسفية وغيرها، فان المشكلة تكمن في أهداف هذه القراءات مما يؤثر في قضية التطبيق الكلي أو الجزئي.

فاذا كانت النصوص عامة يمكن اخضاعها لأليات هذه المناهج القرائية فإنَّ النص القرآني يتميز عن سائر النصوص باعتباره نصاً يحمل صفة القداسة لكونه موحىً من الله، ولكون النص القرآني يتجسد فيه الاثر الاعجازي وهو ما يجعل علوم العربية توظف من اجل خدمته واثبات اعجازه على صعيد التماسك النصي والانسجام اللغوي، فضلا عن كونه كلام الله القديم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهذا ما يتعارض مع قراءة البنيوية في فصل النص عن مؤلفه في نظرية (موت المؤلف) وكذلك تتعارض القراءات الحداثية مع النص القرآني في نزع القداسة عنه، وهو ما تشترك فيه القراءة الالسنية العلمانية، والقراءة البنيوية، والقراءة التفكيكية.

ولعل القراءة التفكيكية هي اخطر القراءات، لأنها فضلا عن مشاركتها غيرها من القراءات في نزع القداسة عن النص القرآني، فأنها تسعى إلى جعل النص القرآني مفككا يسعى القارئ إلى اكتشاف الثغرات لملئها بأفكار ينتج عنها نص اخر مختلف.

١- ان هذه القراءات الحداثية تثير إشكالية التعامل مع نصوص التراث ففي الوقت الذي نجد فيه روايات تراثية تؤكد قيمة النص القرآني وتماسكه، نقرأ نصوصا وروايات واخباراً تصب في مصلحة القراءة التفكيكية في ان النص القرآني هو نتاج بشري شارك فيه اشخاص وصحابة.. كما جاءت في روايات نقلها السيوطي في (الاتقان) وغيره من كتب التراث العربي.

ولعل هذا الاتجاه في اعتماد الروايات الهامشية واحلالها محل الروايات المتواترة، قد ادخل الدارسين في قراءات أخرى، وأصبحت القراءة الحداثية في

صراع مع نفسها سواء التي نظرت إلى النص القرآني باعتباره نصا ادبياً، أو القراءة التي نظرت إلى القرآن باعتباره نصاً دينياً، كما هو الحال في قراءة عبد المجيد الشرفي وغيره التي تضمنها اعمال ندوة القراءة التي حملت عنوان (في قراءة النص الديني) وقد شكل كتاب (الاتقان)للسيوطي مفصلا قرائيا عند عبد المجيد الشرفي في نقده السيوطي فكان رداً غير مباشر على قراءة جمال علي الحلاق التي استندت إلى مرويات السيوطي وتضمنها كتابه التفكيكي (الهة في مطبخ التاريخ - قراءة في تاريخ سورة الفاتحة)

وبذلك نقف على إشكاليات قرآنية متصارعة بين المحدثين انفسهم، بسبب اليات القراءة وأهدافها، مما يشكل عبئا على القارئ في تلقي هذه القراءات وتطبيقها على تراثنا عامة ونصوصنا النقدية خاصة.

٢- ان تقبل هذه المناهج القرائية ورفضها ليس مقتصرا على النص القرآني، بل سبقته دعوات رافضة لهذه المناهج في قراءة النص الادبي، فقد جاءت هذه التوجهات مكملة لسياق ظهور هذه النظريات وانحسارها.

ففي الوقت الذي اعلن فيه عن موت البنيوية في حاضنتها الغربية وتلاشي آثار نظرية (موت المؤلف) لأنها بحسب تعبير غارودي (فلسفة موت الانسان) لم يمنع النقاد العرب المعاصرين من تطبيقها على النص القرآني كما فعل اركون في قراءته الالسنية.

وقد جاء مقال د. علي جواد الطاهر (البنيوية أعلى مراحل السوء في ترف نظرية الفن للفن)[٢] رفضا صريحا لأسس البنيوية ونتائجها التحليلية.

وفي الوقت الذي جاءت نظريات القراءة مخففة من حدة القراءة التفكيكية فان رفض اليات القراءة التفكيكية وتطبيقاتها على النص الادبي جاء في مقال لسامي مهدي عنوانه (تفكيك التفكيك) قراءة أولى [٣] مما يستدعي ان تتوقف عند مخاطر هذه القراءة على النص القرآني، بعد ان ثبتت مخاطرها على قراءة النص الادبي

بصورة عامة.

وفي ضوء ما سبق فان قراءتنا لهذه القراءات الثلاث هي قراءة وصفية تحليلية تتوخى اثارة الأسئلة حول هذه القراءات بما فيها من تنوع معرفي، وصراع نقدي يثري البحث ويلفت نظر القارئ إلى تحديات الحداثة والمعاصرة واستجابة القارئ العربي سلباً وايجاباً لغربلة هذه المناهج وما اثارته من منبهات في التعامل مع موروثنا الادبي بشقيه الشفاهي والمكتوب، فضلاً عن المواقف الاجتزائية من المناهج الحداثية المستوردة.

ان قراءتنا لهذه القراءات الثلاث تهدف إلى الوقوف على الياتها وأهدافها في ضوء المناهج القرائية نفسها، وليست معنية بتوجهات أصحابها، فلكل قراءته ولكل قراءة من يقف معها أو ضدها وسيكون لباحثين اخرين موقفهم من هذه القراءات لتتكامل صورة القراءات الحداثية ولتكون النتائج متوافقة مع ما تضمنه العنوان من حيث الحداثة والتأويل والصراع بين هذه التوجهات الحداثية قبولاً ورفضاً.

١ـ القراءة التقابلية:

القراءة الأولى للدكتور محمد بازي (المغرب ١٩٧٠)[٤] بعنوان (بلاغة التقابل في الخطاب القرآني - سورة الفاتحة) ضمن كتابه (تقابلات النص وبلاغة الخطاب نحو تأويل تقابلي).

وقد شاع مصطلح التقابل والمقابلة في تراث علم البديع البلاغي وتوسع به باحثون غربيون وعرب أمثال: غريماس وامبرتو ايكو وطه عبد الرحمن[٥].

تستند قراءة محمد بازي التقابلية إلى اثر التقابل المفرداتي في توليد المعاني وتقابلات الحركات الاعرابية في تقابل المعنى المؤكد من الحركة مقابل الحركة الأخرى.

يقول محمد بازي: ((الحمدُ ابتداء للكلام يفتح باب السؤال عن الخبر، الحمدُ لمن؟ مقابل الخبر (لله) الذي يبعد كل التباس، ويؤكد حقيقة واحدة انه حمدلله، ورد الحمدلله الذي اراده الله لعباده مرفوعاً بالضمة، دلالة على الثبوت والاستقرار وهو يقابل الحمد المنصوب والمجرور وهو متغير غير وارد))[٦].

ويستخلص منه ان المقابلة بين النص القرآني وقراءته يكشف عن التصور بين الثابت والمتغير، إذ ان التغاير الصوتي بين الحركات عند اللغويين ينصرف إلى الخفة والثقل في حين ان المسألة عند الدارسين تنحصر في التقابل بين الثابت والمتغير وهو ما أورده النحاس (٣٣٨هـ) في قراءة هذه الآية، منها اقوال تستند إلى لهجات القبائل فقد ذكر ان (الحمدُ) بالرفع (لغة بعض بني ربيعة) و (الحمدِ) بالكسر (لغة تميم) ثم قال: ((فأما اللغة بالكسر (أي: الحمدِ) فان هذه اللفظة تكثر في كلام الناس، والضم ثقيل، ولاسيما إذا كانت بعده كسرة، فابدلوا من الضمة كسرة وجعلوها بمنزلة شيء واحد، والكسرة مع الكسرة اخف، وكذلك الضمة مع الضمة...))[٧].

ويظهر كذلك ما سماه محمد بازي الثبات مقابل التغير، وهذا يعني ان للمعنى الواحد حركة واحدة، في حين يظهر نص النحاس ان المعنى الواحد يمكن ان يؤدي بأصوات مختلفة دون ان يؤثر في الثبات، ومن ثم تصبح الأصوات عند النحاس قضية لهجيه اختيارية وفردية شكلية، في حين ان دلالة الصوت من الحركة دلالة معنوية تقابلية لا اختيار أو بديلا عنها عند محمد بازي.

وثمة من يرى ان تعدد القراءات القرآنية مسالة احتمالية ويختار قراءة الرفع، فقد قال ابن خالويه: ((وهذه الوجوه الأربعة في الحمد وان كانت سائغة في العربية فاني سمعت ابن مجاهد يقول: لا يقرأ بشيء من ذلك الا بما عليه الناس في كل مصر، الحمد لله، بضم الدال وكسر اللام))[٨] وهو ما يؤكد منهج محمد بازي في (تقابلات النص وبلاغة الخطاب)

إن ميزة التأويل التقابلي، انه تفسير نصي يبدأ بالنص وينتهي به لكنه يعتمد على تداعي المعاني واحالاتها على معان لا تفارق النص لكنها تحيل على مرجعيات خارجية كالترادف أو التماثل المعنوي، أو تقابل التضاد أو التخالف، لان الأشياء تتجلى بنظائرها، أو بأضدادها، أو بتمائمها[٩].

ومنهج التقابل منهج تراثي يحيلنا إلى مرجعيات الفروق اللغوية والاشباه والنظائر ومفردات فقه اللغة، ولكن يختلف عنه في ابعاد الافتراضات ويحل محلها حركة النص واتجاهاته من الداخل إلى الخارج وليس العكس.

ويحاول المنهج التقابلي عند محمد بازي تصحيح المفاهيم المتوارثة فيرى: ((أنَّ بين "الرحمن" و "الرحيم" تقابل تتميم، فدقائق، ولطائف معاني الرحمة من الرحيم اكمال لجلائل وعظائم معاني الرحمة في الرحمن))[١٠].

وفي ذلك تصحيح لما ورد عند القدماء من تغاير في معنى (الرحمن) و (الرحيم) يقول ابن خالويه: ((وقدم الرحمن على الرحيم لان الرحمن اسم خاص بالله، والرحيم اسم مشترك، يقال: رجل رحيم ولا يقال رحمن، فقدم الخاص على العام.. وقال أبو عبيدة: رحيم ورحمن نعتان، فرحيم فعيل من الرحمة، ورحمن فعلان من الرحمة، وذلك لاتساع اللغة عندهم))[١١].

وبذلك يكشف المنهج التقابلي الوحدة الدلالية للنص، مقابل التفسيرات الأحادية المختلفة في تراثنا التفسيري اللغوي، ويظهر كذلك ان النص القرآني له محددات في التأويل في حين تكشف القراءات القرآنية عن عدم الثبات الدلالي في الكشف عن القيم الدلالية في النص القرآني.

وفي الوقت الذي تكشف الاختلافات الدلالية الصوتية للحركات تباينا في المنحى الدلالي يتفق محمد بازي مع اختلاف الرؤيا في انتاج دلالية موحدة ، فقراءة (مالك) و(مَلِك) عنده قراءتان صحيحتان[١٢] لكن يستدرك بلاغيا في ان ((مالك) ابلغ في مدح الخالق مقابل (ملكِ) ابلغ في مدح المخلوقين))[١٣].

وبذلك ينحو التحليل التقابلي منحى تصحيحياً دلالياً للألفاظ في ضوء (بلاغة الخطاب) باستعمال صيغة التفضيل (افعل / ابلغ)، وذلك ان (المالك) دلاليا ملك في مقابل ان ليس كل (مالك) ملكاً[١٤] ويضيف منحى دلاليا اخر، وهو ((ان نقص مِلك الخلائق يقابله كمال الملك والعدل لله تعالى))[١٥].

يصحح محمد بازي ومنهجه التقابلي مباحث الفروق اللغوية في الالفاظ من حيث الاضطراب بين (الفرق) و(الترادف) أو (الاشباه والنظائر) وما بين (الاتفاق) و(الاختلاف) وبين المنهج المفتوح في عرض الآراء في كتب (مفردات القران).

٢- القراءة الألسنية العلمانية للدكتور محمد اركون[١٦] في كتابه (القران من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني).

يعد النهج الالسني ثورة في مجال علم اللغة، فقد عُدّتْ محاضرات دي سوسير تغيرا جذرياً في منهجية الدراسة اللغوية، على الرغم من ان ثمة جهوداً سبقته مهدت له أفكاره، وجهودا اعقبته طورت مبادئه، واهم ما تميزت به الالفية الألسنية دراسة اللغة أو النص وتطبيق مبدأ الثنائيات اللغوية: الدال والمدلول، التزامن والتعاقب أو الافقي العمودي، وثنائية اللغة والكلام.

وتميز المنهج اللساني باستبعاد الأفكار القبلية التي كانت تسود الدراسة اللغوية التاريخية وحلول الوصفية ثم الوصفية التحليلية بدل المعيارية وفرض القواعد.

وقد تميز النصف الثاني من القرن العشرين بتحول مسار الدرس اللساني في التطبيقات العربية إلى اتجاهين:

الاتجاه الأول: يرى في اللسانيات منهجا حديثا انهى حقبة طويلة من هيمنة المعيارية وتأثير فقه اللغة بمنحاه التاريخي الغيبي.

والاتجاه الثاني: يرى ان المنهج اللساني حفز الدارسين العرب إلى العودة إلى التراث واكتشاف الجذور اللسانية في الفكر اللغوي العربي وقد تمثل ذلك بكتاب الدكتور عبد السلام المسدي، (التفكير اللساني في الحضارة العربية)[١٧] وقد لخص هذا الاتجاه د. نصر حامد أبو زيد بقوله وهو يتحدث عن (العلامات بين المصطلح والتراث) ((فكيف نربط هكذا بين هذا العلم الجديد وبين التراث العربي؟ وما قيمة هذا الربط وما جدواه. اهو وهم التأصل الذي يتنازعنا، فكلما اتتنا صيحة من الغرب هُرِعنا إلى تراثنا نلوذ به ونحتمي كأن المعرفة لا تستقر في وعينا إلَّا إذا كان لها سند من تراثنا حقيقي أو وهمي))؟[١٨].

ويبدو ان د. محمد أركون قد جمع الاتجاهين، فهو من حيث التوجه التراثي اختار النص القرآني باعتباره نصاً منفتحاً على المناهج الحديثة، واختار الالسنية منهجاً علمانياً يدرس النص باعتباره بنية السنية، متجاوزا تراث الالسنية العربي، متخذا الالسنية الحديثة منهجا غير محتاج لأن يُهرَع للتراث ففي قواعد الالسنية الحديثة ما يغني توجهه ويحقق أهدافه المعلنة في (نزع القداسة) عن النص القرآني.

يصف أركون تحليله الالسني أو قراءته بقوله ((ان للقراءة الالسنية قيمة لا تضاهى من حيث التقشف والدقة والصرامة))[١٩].

وتأتي هذه القراءة ضمن مسار له ثلاث مراحل:

١- تحديد الشيء الذي سنقرءه.

٢- اللغة الالسنية أو (اللغوية).

٣- العلاقة النقدية.

ويؤكد قراءته الألسنية النصية بقوله ان القراءة الألسنية: ((تجبرنا على ان نظل محصورين داخل الحدود الصارمة للإمكانيات التعبيرية للغة مع استبعاد كل المفترضات الصريحة والضمنية))[٢٠] وان هذه القراءة ((لا تزعم الارتباط بأية

ابستمولوجية جاهزة))[٢١].

وقد ألمح مترجمة هاشم صالح إلى ان أركون قضى عمره في إيديولوجية مادية تحاول نزع القداسة من النص المدروس فأركون ((يستعمل المنطوقة أو العبارة بدل الآية والمدونة النصية بدلاً من القران من أجل نزع الهيبة عنها))[٢٢]. وعلى الرغم من وصف أركون قراءته بالدقة والتقشف يعترف بعد سطور بالنواقص أو نقاط الضعف التي تعتري القراءة الالسنية[٢٣].

وقد تكون هذه إشارة إلى انه مثلما يحاول نزع القداسة عن النص المدروس فهو يعترف بعدم قداسة المنهج الذي يعتنقه باعتبار ان الالسنية منهج علماني في طور التكوين وليس منهجا مقدساً كما يفعل أصحاب التوجهات الدينية في إضفاء القداسة على النصوص الدينية. ولذا يبدو منهج اركون ناقصاً غير مقدس في موازاة دراسة نص يحاول اكتشافه وليس تقديسه.

ان هذه القراءة الالسنية تدعي (البراءة)، باستبعاد المسلمات، فالنص في نظرها مجرد كلام منطوق أو مدون أو (عبارة) أو (مدونة نصية)، وهو بذلك يتوسل بهذه المصطلحات ليعلن (براءة) قراءته، ولكن أركون في الحقيقة يهدف من هذه القراءة الالسنية تحويل النص القرآني من نص مقدس إلى نص يدرس في سياقه التاريخي المحدود على أساس المنهج الالسني الحداثي يتعامل مع (الحداثة) وليس مع (اللغة التاريخية).

إن قراءة أركون الالسنية تحمل في طياتها اتهاماً للألسنية نفسها بعدم التحرر من القدسية، فهو يذكر من بروتوكولات التفسير. ((ان علم النحو وعلم اللغة التاريخي (الفيلولوجيا)، وعلم البلاغة، وعلم المنطق، كلها تعلمني تقنيات الوصول إلى المعنى، وتقنيات أنتاج المعنى، وبالتالي، فهي تتيح لنا انْ نستخلص من النص الذي يمثل كلام الله الحقيقة التي تضيء عقلي وارادتي واعمالي))[٢٤].

وفي ضوء ما ذكره اركون فأنَّ المنهج التأويلي البلاغي التقابلي الذي نهجه

محمد بازي يعد منهجاً متقوقعاً في ضمن المنهج التفسيري اللاهوتي الذي يتحكم في النص الديني، ومن ثم فهو متهم في نظر ألسنية اركون بانه ألسني يخون الألسنية!!

ان من سمات هذه القراءة الألسنية الأركونية العلمانية تجريد النص وما حوله من أي قدسية تشير إلى انه غير خاضع لأي نقد أو تشكيك فمن جانب انه يتحدث عن القرآن والتوراة والانجيل على حد سواء بل انه يشير إلى ترجمة القران باعتباره نصاً موازيا على شاكلة الانجيل والتوراة، ومن ثم فهو لا يعير أهمية إلى ما يحظى به القران عند المسلمين من أي صفة تبجيلية تصفه ب(الكريم)، ولا صفة (تعالى) بالنسبة لله ولا (ص) بالنسبة للرسول محمد بل هو يطلق الالفاظ هكذا: الله، القرآن، محمد تمهيداً لتأويله الالسني العلماني.

وفي ضوء هذا المنحى يرى ناقدوه ان ((محمد اركون بمنهجه هذا يبدو هادفاً إلى نزع القداسة من ظاهرة الوحي والنبوة والهدف من قراءة القران عنده ((ليس تقويم المعنى ولا إعادة الاعتبار إلى الظاهرة المعجزة التي يمثلها الوحي القرآني وانما هدفه تفكيك المعنى بالبحث عن اصوله وتبيان كيفية انتاجه))[٢٥].

ويلاحظ على محمد اركون انه لا يصادر قداسة النص القرآني فحسب بل يصادر (تراث النص التفسيري) فهو لا يعتدُّ بمصادر النحو العربي حتى لو كانت في اطارها التاريخي التأسيسي باعتبارها اقترنت بالتراث الوصفي للغة العربية، بل ينحو في مصادره نحواً غربياً متمثلاً بمصادر الالسنية الغربية باعتبارها منقطعة الجذور عن تراث العرب اللغوي، ففي الإحالة على الاضافة يذكر دراسة (اميل بنفست) (١٩٠٢-١٩٧٦) وهو لساني فرنسي، المعنونة بـ(الجملة النسبية) المنشورة في كتاب (مبادئ في علم الالسنيات العامة)[٢٦] ولم يتكرر من مصادر التراث اللغوي التفسيري غير تفسير الرازي (٦١٦هـ)، المسمى بـ (مفاتيح الغيب) لأنه يساعده في مبدأ التشكيك الذي اعتمده.

ولذلك ظل المبدأ الذي يتحكم في قراءة اركون في ظل علمائية الالسنية هو

(إزالة طابع التقديس) عن النص القرآني وذلك من اجل ربطه بشروطه التاريخية واللغوية والثقافية، كما تسعى من جهة أخرى إلى ((نزع عن كل تركيباته الفكرية والعقائدية السابقة... فهي قراءة تفكيكية...))[٢٧].

يرى محمد أركون ((الواقع انه ينبغي ان تتلى الفاتحة في بداية كل ركعة من ركعات الصلاة الإسلامية، أي سبع عشرة مرة في اليوم على الأقل، وهذه الحالة تعقّد لنا قراءتنا)) [٢٨] اما التفاسير الإسلامية فيعدها اركون عائقا ثانياً (وقد ظلت هذه المبادئ مقدمة لا يمكن مسها حتى يومنا هذا))[٢٩].

ولذلك اتخذت قراءته مسارين:

الأول: نزع القداسة عن تراث المقدس (التفاسير وعلوم اللغة).

الثاني: نزع قداسة النص.

وهو بذلك يسير في قراءته الالسنية سيراً مبسطاً على شاكلة اللسانيات الغربية فيقسم دراسة الألسنية إلى حقول:

١- الضمائر: اياك، انعمت.

٢- الأفعال: الماضي (انعمت) والمضارع (نعبد، نستعين) والامر (أهدنا).

٣- المعارف: المعرف بال: الله، العالمين، الضالين، والاضافة: رب العالمين، مالك يوم الدين.

وهذا المنهج الذي وصف بـ(التفكيك) وصف أيضا بـ(البنيوي) واهم الأسس التي قامت عليها البنيوية ومن ثم التفكيك هو فكرة (موت المؤلف) فهو يقول: ((الضمائر في سورة الفاتحة تمثل صنفاً اخر من أصناف المحدودات التي تتيح متابعة تدخل المتكلم وتحليلها يمثل إحدى اللحظات الحاسمة لقراءتنا، وذلك لأنه يجبرنا على معالجة تلك المسالة الحساسة جداً والخاصة بمؤلف النص))[٣٠].

وعبارة (مؤلف النص) تنسخ قول اركون في كتابه ص١١٣ ان منهجية علم التحليل الدلالي التي سيتبعها اركون لا تجد تبريرها.. في ضرورة تجاوز المسلمات التي لا تحتمل ولا تطامن للالسنيات البنيوية، في حين يؤكد هاشم صالح في هامش (٢) من ص١٣٣: ان البنيوية كانت سائدة حين كتب أركون دراسته هذه، يعني انه هنا يعمل بالنظرية التي ادعى تجاوزها القائلة بموت المؤلف، فعبارة (مؤلف النص) إشارة واضحة إلى (موت المؤلف) وهو يتعامل مع النص القرآني على انه نص منفتح لا مؤلف له، وبذلك يزيح القدسية عنه ليتمكن من تطبيق اليات الالسنية.

إن تجاوز (موت المؤلف) أو (مؤلف النص) سمح لأركون بالخوض في أسلوب متعال ينظر إلى اللغة وكانه لغوي محنك غير عابئ بالخلفية التراثية للنحو العربي، وحين وصف غارودي البنيوية بانها (فلسفة موت الانسان) يكون منهج اركون الالسني والبنيوي قد تلاشى بحكم الضرورة التاريخية للأفكار فقد أصبحت قراءته تاريخية أيضا تجاوزها منطق التاريخ ومتغيراته.

يقول اركون ((ينبغي ان نعلم انه لا توجد في النص اية علامة قواعدية دالة على هوية المؤلف))[٣١] فهو لا يكتفي باستبعاد نسبة القران إلى الله، بل يحاول ان يثبت ذلك من النص نفسه، أي ان النص هو من ينفي نسبة القران إلى الله، وليس اركون!!)).

وبعد اثباته ان لا مؤلف لنص، يصبح النص مجهول المؤلف وان أحدا ما الفه ولذلك يتحدث عن هذا المؤلف المفترض بقوله: ((يوجد هنا عمل معروض وكأنه موجه إلى الله خارج كل إشارة إلى متكلم معين أو إلى زمن محدد، فالله اذن هو المُرسَل إليه المستمر، اقصد يرسلون إليه عملاً (هو الحمد) ويمكن صياغة قول اركون بالخطاطة الاتية:

مؤلف مجهول ← الرسالة ← مُرسَل إليه (الله)

بلا شك ان قصد اركون من هذه القراءة كلها هو معاملة النص القرآني على انه نص غير مقدس / غير الهي، انه نص قرائي كبقية النصوص، وان قراءته البنيوية الألسنية ما هي إلَّا وسيلة لغاية.

وانطلاقاً من قول الحسن البصري فان اركون قد علم تفسير سورة الفاتحة وبذلك يكون مدخلا له لفهم (النص القرآني) كله.

هكذا استعان بالمنهج البنيوي لنزع قداسة النص الديني، ثم نزع قداسة التراث الذي دار حوله، وهو عن طريق التراث (مقولة الحسن البصري) امكن ان يفهم التراث الديني، ويؤهله ذلك للحكم من خلال التحليل والتأويل.

هذا المنهج الإقصائي وجد مسوغاً شرعياً لتحدي نص الحسن البصري، بل اوجد مسوغاً ألسنياً لإلغاء التراث اللغوي العربي فهو يقول ((ان الممارسة الدينية الإسلامية تؤكد على الصحة الألسنية أو اللغوية))[٣٢] بمعنى انه، وهو ينفي التراث، يؤكد ان التراث نفسه يقصي نفسه ويؤكد صحة (الالسنية اللغوية) واقصاء التراث يعني ذلك مسوغاً لسيادة الفكر الالسني الحديث، وبذلك يفترض اركون ويصدق افتراضه فهو يحاول اقناع المتلقي انه لا يفعل غير تطبيق (الحتمية التاريخية) كما نادت بها الجدلية الماركسية.

ولعل من نقص إدراك المحلل، وهو أركون هنا، كلامه على مستوى (النظم والايقاع) دون ان يتخذ مساراً علمياً كما تتوخاه الالسنية في تحليلها بربط الدال (الصوت) بالمدلول (المعنى). فاركون يكشف عن نقص في تخصصه في مجال الأصوات الدقيق، ويكتفي بتكرار لفظ الأصوات، ويدعو اخرين بانه "لا تزال تنتظر من يدرسها طبقاً للمناهج الحديثة" في التحليل العلمي)) !. وهو بذلك يدعي الإحاطة ولكنه مرة يشكك بقدرة الالسنية، وتارة يحيل على غيره في التعمق في دراسة المستوى الصوتي على الرغم من وجود دراسات مكثفة في هذا الجانب سبقت اركون ومنها دراسة د. احمد مختار عمر (دراسة الصوت اللغوي) لذا فان

حلم اركون في استبعاد القداسة عن النص القرآني، حدث بفرضيات دخل اليها اركون من خارج النص، وهو في الوقت الذي اتخذ مبادئ اللسانيات في (قراءته الحداثية) يقول د. علي حرب ((إنَّ أركون يصرح في حديث جرى بينه وبين ادونيس، ان مشروعه النظري يقوم على تحرير النص الأول أي الوحي القرآني من النص الثاني أي تأويله وشروحاته، لان هذا الأخير حجب النص الأول واسره))[٣٣].

وهو حُلُم أو افتراض لم يكتمل عند اركون لأسباب تتعلق بنهاية المنهج الذي اتبعه وهو (الألسنية البنيوية) وبنقص أدوات التحليل عنده، إذ ان منهجه المتعالي حجب عنه الاستفادة من تراث الالسنية العربي، ودقة التحليل الصوتي الذي لم يتمكن اركون من الخوض فيه واحالها على غيره من المتخصصين.

وفي اعتراف أخير ينقل د. نصر حامد أبو زيد عن أركون قوله في كتابه (الفكر الإسلامي: قراءة علمية)، ص٧: ((والان ربما لم اكن قد نجحت تماماً في مهمتي هذه لأني اعرف بسبب ممارستي لعلم الالسنيات انه ليس هناك خطاب بريء..))[٣٤].

وهذا دليل واضح على أن مجرد الحلم أو الادعاء بقناعة المنهج دون احاطة بمفردات التحليل ودون ادراك بان ما انطبق على المنهج التاريخي يمكن ان ينطبق على المنهج البديل وهو ما حدث في انطفاء شعلة البنيوية وحلول التفكيك محله ثم نهاية التفكيك بالمناهج القرائية، يؤكد ذلك ان التذبذب في اختيار المنهج خضع لاختيار المنهج الالسني نفسه من حيث البدء بالثنائيات والتحول إلى اليات البنيوية ثم إلى اليات التفكيك حتى اصبح أدق وصف لمنهج اركون بانه منهج (اللامنهج) وقد اختزل أحد ناقديه منهج أركون بالقول: ((كيف يخضع القران لمحك النقد التاريخي المقارن، وللتحليل الالسني، التفكيكي وللتأمل الفلسفي؟))[٣٥].

ولعل هذا التشكيك في توجه اركون الالسني لم يمنع آخرين من الاعجاب

بتحليلاته الألسنية ونقده الفكر الديني الإسلامي[٣٦] فان انبهاره بالألسنية الغربية لم يمنحه وقتاً للوقوف عند ما وقف عنده المتخصصون في علم الأصوات، وهو المستوى الذي أولته الألسنية أهمية كبيرة في التحليل النصي فهو يقول: ((ان علم الألسنيات المعاصر يميز بين عملية النطق، أو فعل انتاج النص من قِبل متكلم وبين المنطوقة أو العبارة التي هي النص المنجز أو المتحقق))[٣٧] ويرد عليه احد الدارسين بقوله: ((فإنتاج النص شيء مختلف تماماً عن النطق به، وهو مختلف عن النص المنطوق به فهل غاب هذا عن اركون حين ساوى بين عملية النطق، وفعل انتاج النص؟ على انه لا احد على وجه الأرض يدعي ان نطقه بسورة الفاتحة مثلاً يعني انتاجه لها، ومعلوم حتماً ان الانسان لا ينطق فقط بما ينتج من نصوص، بل ان اكثر نطقه مما انتجه غيره))[٣٨].

ولعل هذه المساواة الالسنية تتناغم مع مساواة القرآن بالإنجيل والتوراة مع فارق وحدة النص القرآني واختلاف نصوص غيره التي حرفت ثم كتبت مرات.. وهذه الأفكار ان لم تكن من بنات أفكار المستشرقين فأنها تخدم اغراضهم وتصب في الغايات التي سعوا اليها وهي اما قراءة (النص الديني) قراءة بشرية أو محاولة إعلاء النص الإنجيلي أو التوراتي على حساب النص القرآني وهي توجهات معروفة الأهداف عند أصحابها ومن يروج لها من التابعين أو المغفلين.

فلكي يكون أركون حداثياً علمانياً لا بد ان يتقمص لغة الحداثة ويسعى إلى ما سعى إليه مروجو الحداثة الغربية.

وفي ختام قراءته الألسنية، ولشعوره أنَّ نقص معلوماته الحداثية ولا سيما في علم الأصوات قد أحدثت قطعاً في الاستقبال، يفتعل أركون كلاماً يدبج فيه مصطلحات غامضة لا تضيف إلى نسق تحليله السابق سوى عودة إلى إشادة بالصفحات التي خصصها الرازي لتفسير سورة الفاتحة. فكانه أراد سد الفراغ بجملة الفاظ حداثية وعودة غير ألسنية لتراث سعى إلى تجاوزه لكي يتجاوز قداسة

النص في قراءة ألسنية ادعت البراءة وهي غير بريئة قطعاً لا تطبيقاً ولا ادعاء.

اما ادعاء اركون انه اتخذ مساراً تفكيكياً فانه وقع في خطأ اخر وذلك في اعتقاده ((ان الحقيقة شيء يمكن الإمساك به، والقبض على معانيها إلى حد ما لم يذهب إليه انصار استراتيجية التفكيك: نيتشه، فوكو، دريدا)) وبذلك يكون الخطاب التفكيكي ومن على شاكلته ((لا يختلف عن الفكر المنغلق الذي جاء لتحريره))[٣٩].

إذ ان ((التفكيك) كما هو معروف، مشروع نقدي جاء لتصحيح مسار الحداثة، وإعادة الاعتبار لخطاب الاختلاف، وثقافة المغايرة وذلك بتقويض كل الخطابات المركزية التي تدعي امتلاك الحقيقة والحفر في ما سكت عنه العقل، أو طمسه بفعل الحضور))[٤٠].

وهو ما لم يفعله اركون بنيوياً، ولا تفكيكياً، بسبب ضبابية المصطلح، وجزئية التطبيق ومصادرة تراث المقدس ثم العودة إليه من خلال تفسير الرازي لسد النقص الحاصل في التطبيق. فضلاً عن ان نهاية المنهج البنيوي ثم تحول التفكيك إلى وجه من وجوه القراءة، القى ستاراً على قراءة أركون وجعلها إحدى القراءات وليس القراءة النهائية كما أراد اركون نفسه.

وقد ادعى بعض الدارسين ((أنَّ القراءة اللسانية تعني قراءة القران كما لو كان كتاباً عادياً))[٤١] وهذا ما لم يقل به احد فشرط الالسنية ان تكون منهجاً نصياً استكشافياً ولا علاقة لها بكون النص عادياً أو غير عادي، بل ان اللسانيات بآلياتها الصارمة قد تكون عوناً في فهم النص واعلاء شانه واكتشاف مافيه من اسرار عن طريق الوصف والتحليل والتصنيف وهو مالم يرده اركون بقدر ما أراد ان يتخذ اللسانيات وسيلة لعزل النص عن منشئه ثم نزع القداسة عنه وتحليله باعتباره نصاً معزولاً عن مؤلفه..

ولعل نكوص أركون عن تحقيق أغراض الألسنية تبعَه نكوص أشمل في تحقيق

المشروع الأكبر الذي سعى إليه سواء في كونه حقق الحلم الاستشراقي الغربي في تقويض مركزية الإسلام، أو في مشروعه الحداثي الغربي في اللحاق بركب الحداثة التي خسرها في النهاية، كما انتهى إليه جورج طرابيشي بقوله: ((ان محمد اركون بعد نحو من عشرة كتب وربع قرن من النشاط الكتابي، قد فشل في المهمة الأساسية التي نذر نفسه لها كوسيط بين الفكر العربي والفكر الأوربي))[٤٢].

٣. **القراءة الثالثة:** قراءة النص من الخارج: دور التأريخ في تقويض النص، قراءة جمال علي الحلاّق في كتاب (آلهة في مطبخ التاريخ: قراءة في تاريخ سورة الفاتحة)[٤٣].

كانت قراءة محمد بازي في أصول البلاغة مستثمرة (التأويل التقابلي) فهي في حد ذاتها السنية، قرائية معاصرة، اما قراءة محمد أركون فقد استثمرت القراءات الاستشراقية ولدت من رحمها وترعرعت عبر النقد الذاتي، إذ ان أفكار أركون كانت امتداداً للقراءات العلمانية الاستشراقية بما امتلكته من رصيد فكري، برز في اتجاهات مختلفة من اتجاهات الاستشراق في دراسة النص القرآني جزء من التوجه الغربي الذي أراد اخضاع الشرق لحضارة الغرب عبر التغلغل في صميم أفكاره ومنها قراءة التراث بعين واحدة هي عين الغالب واستثمار ما فيه من ثغرات جلبتها الروايات والاخبار التي احتفظت بها كتب التراث العربي.

إن النقد العلماني الأوربي اعتمد النظرة المادية وحوَّل التراث الروحي إلى نتاج التطورات التاريخية بعد افراغها من محتواها وجوهرها الديني المستند إلى صلة الفكر الديني بالخالق أو الاله الذي انبثقت منه الأديان السماوية.

وقد اعتمدت المناهج اللسانية والفلسفية على سلسلة من (الموت) بدءاً من موت الاله ثم موت النص وموت البلاغة وموت المؤلف. وقد أعلنت الالسنية موت النحو التاريخي.

ويمثل الفكر الإلحادي ابرز نتاجات الفلسفة المادية الغربية بدءاً من نيتشه وانتهاءً بالفلسفة المادة الهيجلية التي انتجت الماركسية.

ومن مظاهر المادية والاتجاه الإلحادي بعث الاساطير والحكايات الخرافية والبحث عن الأخبار والأفكار والشخصيات المنحرفة أو الشاذة.

وفي هذا السياق كتب جمال علي الحلاق كتابه (آلهة في مطبخ التاريخ) بعنوانه الساخر وبعنوان فرعي (قراءة في تاريخ سورة الفاتحة) فكان تاريخ سورة الفاتحة عنده نتاج آلهة طبخت في (مطبخ التاريخ).

لماذا سورة الفاتحة بالذات؟ انها قراءة لا تختلف كثيراً من حيث الأهداف عن قراءة محمد أركون، فكلاهما توسل بالحداثة الغربية لترسيخ نزعة الحادية نقدية تراثية لقراءة النص التراثي بأفكار مسبقة كثيراً ما انتجها الفكر الاستشراقي الغربي، فقد توسل أركون بالألسنية لكونها نتاجاً حداثياً مادياً غربياً. واختار الحلاق احياء الفكر الأسطوري والمثيولوجيا بديلاً عن الوحي وفكرة القداسة الدينية، وقد قامت البنيوية على تراث الانثروبولوجيا عند شتراوس لتكون المهاد الفلسفي للبنيوية.

وقد تكون قراءة اركون اكثر عقلانية باعتبارها ذات صلة بالفكر اللغوي العربي الذي رسخت جذوره اكثر من الف سنة، وان تجاوزها اركون بتطبيقاته الغربية، غير ان الحلاق لم يكن على صلة بالفكر اللغوي وهو يحلل ويؤول اهم كتاب انتج حركة لغوية عربية وإنسانية واسعة وهو النص القرآني.

والمنهج التفكيكي الذي اعتمده الحلاق لا صلة له بالتفكيكية النصية الأدبية بل اقرب إلى تفكيك النص التاريخي، باعتبار ان النص القرآني نتاج مراحل تاريخية ويبدأ الحلاق بربط مفردات النص الديني بنشوء الفكر الإنساني عبر التاريخ. فهو يقول في لفظة (الله) ((ان نحت (الله) كان تجربة مجازية صرفة، استغرقت زمناً قرابة قرن ونصف من الجدل الحنيفي، مرت خلالها بكل المراحل

التي تحدثنا عنها سابقاً ابتداءً من مرحلة (الله) التوحيدية الخالصة على يد زيد بن عمرو بن نفيل التي تبناها محمد بن عبدالله مع بداية دعوته، ومن ثم تبلورت وتكرست ضمن المنظومة المعرفية الإسلامية لاحقاً))[٤٤].

وعنده ان (اللهم) ليس لفظة (الله) في حالة نداء حذفت منها (يا) النداء وعوض عنها بميم مشدده، كما يقول النحاة بحيث عدوا وجود (يا) مع (اللهم) شذوذاً لأنه جمع بين العوض والمعوض، وقد اختلف النحويون فقد عد البصريون ان تشديد الميم تعويض عن (يا) المحذوفة، اما الفراء من الكوفيين فعنده ان (اللهم) وأصلها الدعاء أي "يا الله امنًا بخير" [٤٥].

وقد أورد الحلاق بيت عمرو بن نفيل:

رضيت بك اللَّهُمَّ ربا ولا أرى أدين إلها غيرك الله ثانيا

ويعلق عليه: ((فالبيت يشير صراحة ان اسم (اللهمَّ) اسم الله وانه يعنيه تماماً وان الله اله واحد، وان اسمه بصيغة المفرد ايضاً، كما انه نحت عربي خالص كل هذه الإضافات ستساهم كثيراً في عملية تكريس الاسم لاحقا))[٤٦]، وهذا بلا شك عبث بالتراث الذي انتجته مئات العقليات اللغوية والنحوية والا فأي كلام على (اللهم) غير الكلام على (الله) الا من حيث الوظيفة النحوية الاعرابية؟.

وقد ورد (اللهم) إلى جنب لفظ (الله) في خمسة مواضع من القران الكريم فضلاً عن وروده في الشعر وكلام العرب ليدل على ان استعمال (اللهم) هو استعمال لغوي لا علاقة له بتطور كلمة عن أخرى خلافاً لزعم الحلاق.

ومن مواضع وروده في القران الكريم:

١- قوله تعالى: ﴿قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِّنَ السَّمَاءِ﴾ (المائدة: ١١٤).

٢- قوله تعالى: ﴿دَعْوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ﴾ (يونس: ١٠).

٣- قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً﴾ (الانفال: ٣٢).

٤- قوله تعالى: ﴿قُلْ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾ (الزمر: ٤٦).

وفي هذه النصوص ما هو واقع في زمن السيد المسيح (ع) وبعضها زمن الرسول (ص) والثانية إخبار عن سلام أهل الجنَّة مع اختلاف صيغ الجمل ومنها الدعاء (امطر) والدعاء (دعواهم) والدعاء (فاطر السموات) والطلب بالأمر (انزل).

والحلاق لا يكتفي بمصادرة الفكر النحوي وسياق النص بل هو يحمِّل (المؤرخين) وليس (النحويين) تبعات تفسير استعمال (اللهم)، فهو يقول:

((ان ارتباك المؤرخين الإسلامويون (كذا)❖ إضافة إلى ارتباك الباحثين الجدد ايضاً امام ورود أسماء (اللهم) و (الاله) و (الله) في الادب العربي قبل الإسلام، انما هو نتاج قراءة خاطئة قائمة على اعتبار ان اسم (اللهم) واسم (الاله) يشير إلى (الله) وقد تم تؤسيخ (كذا) هذه القراءة بعد انتصار (الإسلام))[٤٧].

لا شك في ان هذا الراي فيه مكابرة ومصادرة تراث عمره عشرات السنين وليس تفسيراً قائماً على حجة أو حقيقة وانما هي مجرد أوهام ليس فيها دليل.

ويخلص إلى القول ((وقراءتي تقوم على اعتبار ان الأسماء (اللهم) والاله و (الله) هي أسماء علم لا علاقة لبعضها ببعض، وان رسوخ تجربة اسم (الله) على الصعيد الاجتماعي، هو الذي جعل اسم (الله) يطغى على الاسمين الاخرين بل إنهما، بفعل قراءة المؤسسة الإسلامية، اندرجا تحت ابطين كظلين من ظله، وتدريجياً فقد انحسر استخدام اسم (الاله) بينما اقتصر استخدام اسم (اللهم) على الدعاء)) [٤٨].

إن أهم مغالطات هذه القراءة:

١- اعتمادها القراءة التاريخية البشرية لتاريخ الأديان في الوقت الذي يدين القراءة التاريخية لكونها، بزعمه من نتاج المؤسسة الإسلامية.
٢- انها إحالة على الاساطير والخرافات والمثيولوجيا واحلالها محل القراءة العلمية العقلية.
٣- ان قراءته قائمة على استبعاد فكرة المقدس واعتمادها القراءة التاريخية المادية.
٤- ان قراءته خارج متن النص جعلته بمنأى عن الخوض في التراث اللغوي للنص والدليل على ذلك جهله بأمور اللغة والنحو واعتباره (اللهم) اسماً وليس جملة مركبة حذف منها النداء وعوّض عنها بالميم المشددة.
٥- يحيله خياله إلى ان (محمداً) تبنى فكرة (الله)، وان القران من تأليفه واخرين وهذه فكرة استشراقية بحتة اعانتهم عليها بعض الروايات والاخبار التي نقلتها بعض مصادر التفسير كالإتقان للسيوطي وغيره.

ان تفسيرات الحلاق تفسيرات فردية غير مقنعة تجعل الاساطير والشعر والاخبار متناً بعد ان كانت هامشاً، والقران هامشاً بعد ان كان متناً ومركزاً.

فلكي يؤكد فكرته ان القران صناعة بشرية جاء في سياق تاريخي يأتي بالنصوص الشعرية يجعلها من مصادر القران وليس لان القران اكد ما جاءت به الأديان والكتب المنزلة قبله وان الناس كانوا قد استلهموا هذه الأفكار وجاء القران ليؤكدها.

يقول الحلاّق: ((قال ورقة بن نوفل في رثاء زيد بن عمرو بن نُفيل: بدينك رباً ليس رباً كمثله) التي أصبحت فيما بعد (ليس كمثله شيء) (الشورى:١١)) [٤٩].

هذه المقدمات كلها تمهيد للعنوان الرئيسي المتصل بعنوان الكتاب الذي جاء بعد ص٩١ من كتابه ويبدأ من عنوان (الجذر التاريخي العميق لسورة الفاتحة)، فهو يصرح في هدفه الرئيسي قائلاً ((اريد ان اشير هنا إلى نقطة في غاية الأهمية، وهي

ان كل ما كتب في حقل (علوم القران) اسلامياً قد انطلق من مسلمة واحدة وهو القران كلام موحى، في المقابل اعد المستشرقون ان القران هو كتاب محمد بن عبدالله دوَّن فيه انفعالاته الحسية والذهنية، وحاولوا من خلال هذا المنظار تتبع نشوء وصيرورة الانفعال داخل النص القرآني))[٥٠].

وهذا الهدف الذي يصرح فيه الحلاق بان فكرته استشراقية هو الذي سعى إليه د. محمد اركون قبله وان اختلفت الوسائل لتحقيقه وقد ذكر الحلاق هنا كتاب: (تطور القران التاريخي لكانون رسل نموذجاً).

ولعل من الأهداف التي جمعت الفكر الاستشراقي بالمنهج التفكيكي وقبله البنيوي هي جمعه افكاراً أحادية مستندة إلى نصوص اما ضعيفة أو هامشية لإحلالها محل مركزية النص.

فبعد موت المؤلف جاء المنهج التفكيكي بفكرة تقويض المركز واحلال الهامش محله والهامش جملة اخبار وبروايات قليلة أو ضعيفة أخرجت من الزوايا لتجعل في محل الصدارة ((ان استراتيجية التفكيك، استراتيجية البحث عن المواطن الرخوة والضعيفة في الخطابات والنصوص أو الحفر في هوامشها بقصد تقويضها من داخلها، عملية هدميه خالصة.. ان التفكيك هو في الوقت نفسه فعل مقصود وصادر عن نية مسبقة أو هو (قصد مغرض) قصد يخلو من البراءة وهو فعل ماكر، يترصد مواطن الضعف واللاتجانس، ويتصيد النواقص والهفوات، ثم يتسلل اليها ويتموضع داخلها ويلجأ إلى أدوات صاحب الخطاب ويوجهها ضده، وهو بعد هذا وذاك فعل عنيف تكثر في خطابه المفردات ذات الايحاءات العسكرية والجنسية ومن هذه المفردات: الستراتيجية، والتموضع، والانتهاك، والحفر، والضرب، والتقويض، والاطاحة، والتدمير، والتفتيت))[٥١] ويتساءل نقاد التفكيك: ايمكننا القول ان هذه الستراتيجية لا أخلاقية؟ انها انتقام من العقل - السيد- انها كشف عن خطأ لغة المعلم (يكون فيه) نوع من الضحك جائزا وممكناً،

وهي كما وصفها هيللس ميلر (طفل يحطم ساعة ابيه محوِّلا إيَّاها إلى فتات غير قابل لإعادة التركيب))[٥٢].

وهذا نفسه ينطبق على قراءة الحلاق، فقبله اسقط اركون تراث التفسير وانشغل بجزئيات النص، اما الحلاق فلا يهم ما قيل في تفسير الفاتحة، فهو يعمد إلى روايات ونصوص هامشية ليحلها محل المتن التفسيري، واهم هذه المقدمات الهوامش القول ان عبدالله بن مسعود اسقط سورة الفاتحة والمعوذتين من مصحفه، وان بعض الآيات نزلت مطابقة لكلام بعض الصحابة، وان بعض الصحابة قرأوا غير ما هو موجود في نص القران فمثلاً قراءة عبدالله بن مسعود: ارشدنا بدل اهدنا وان في القران كلاما لبعض الدهريين والوثنيين، وكان للأحناف دور في انتاج النص القرآني[٥٣].

ويزيد في ذلك ان النبي محمداً ﷺ التقى مسلمة الحنفي (كما يسميه الحلاق وهو مسيلمة الكذاب كما تؤكد نصوص التراث الإسلامي) وبذلك يكون النص القرآني نصاً بشرياً شارك في صنعه بعض الصحابة وبعض النساء ومسلمة الحنفي وبعض الدهريين والوثنيين!!

فمن الأشخاص الذين وردت اقوالهم في تأليف القران (عند الحلاق): أُمية بن ابي الصلت وخالد بن سنان العبسي وقس بن ساعدة الايادي (٥٤) وهو ما عبر عنه المستشرقون قبل الحلاق بإرهاصات ظهور الدين الإسلامي.

ويؤكد الحلاق ذلك بقوله: ((وكل هذه إشارات إلى حضور وتأثير الجيل الأول من الأحناف على محمد بن عبدالله وعلى عملية انتاج النص القرآني))[٥٥].

هذه القراءة الأحادية الجانب صناعة أوهام وليست صناعة حقائق، هذا إذا لم نستبعدْ ان الحلاق وضع في ذهنه مسبقاً ان فكرة الالحاد لا بد ان تقوم على الجزئيات وليس الكليات، فكيف يمكن القفز على الحقائق من اجل خلق عالم متخيل يناقض منطق الاحداث والمسار الجمعي الذي يؤكد حقيقة النص القرآني

وانه كلام موحى، وان ما فعله المفسرون وما انتجته حركة التفسير من مدونات وكيف ان علوم اللغة والنحو والبلاغة كلها جاءت لاكتشاف اسرار النص القرآني وعرض الاحداث عليه، وليس جعل الاحداث حكماً على التفسير والتأويل.

وبذلك تكون قراءة الحلاق اقرب إلى الفوضى منها إلى النظام لأسباب منها انها ليست قراءة في النص وانما في خارج النص وانها قراءة لما يمكن ان يكون النص القرآني شاهداً عليها، وهي قراءة هدم وليست قراءة بناء وقد حذر بول ارمسترونج من أمثال هذه القراءة بقوله:

((في مثل هذه الحالة من التنوع وعدم الاستقرار الابستمولوجي، لم يكن من المستغرب ان ينبعث الجدل القديم بين الأحادية والتعددية، وغالباً ما كان مشوباً بالثأر والانتقام، إذ حذر دعاة الأحادية من ان الفوضى وفقدان النظام سيعمان إذا ما سقط مثال القدرة على حسم القضايا النصية (برغم اختلافهم في مسالة الطريقة التي يمكن التوصل إلى يقين بصددها) وأجاب دعاة النسبية من مختلف المشارب ان قدرة المؤول على صناعة المعنى (لا اكتشافه) تعد مصدر حرية وقوة، ولابد من الاحتفاء بها لا انكارها))[٥٦].

ومن هنا تأتي قراءة الحلاق (لا تأويله) قراءة أحادية، يمكن تفكيكها فهي لا تصمد امام النقد، لان بناءها سرعان ما يتهاوى لسبب واضح هو ان هذه القراءة الحداثية تقف مقابلها قراءة حداثية أخرى، لا تلبث قراءة الحلاق ان تتهاوى امامها وهي قراءة في بناء المؤسسة الدينية التي سبق ان نقدها الحلاق.

إن القراءة التاريخية للموروث الديني عند الحلاق تستند إلى أخبار وروايات وردت في كتب السيرة وعلوم القران وكتب الادب والتاريخ والقراءات القرآنية، فهو يربط بعض الكلمات والوقائع، سيرة زيد بن عمرو بن نفيل ومحاربة عبادة الاصنام ووصف النصارى له بانه ضال وورود لفظة (الضالين) في سورة الفاتحة ثم قراءة ابن مسعود (ارشدنا) بدل (اهدِنا) وانه اسقط الفاتحة والمعوذتين من

النص القرآني. وورود لفظيّ (نعمت وارشدت) في رثاء ورقة بن نوفل لزيد بن عمرو بن نفيل وغير ذلك من الالفاظ والوقائع الهامشية التي لا تشكل نقضاً للنص القرآني، على فرض انها صحيحة أو ان فهم الحلاق لها لم يكن مخطوءاً، مثل قراءة ابن مسعود التي لا تعارض اصل النص القرآني وفي القراءة القرآنية ما هو شاذ، ولكن المشكلة في نوايا سوء الفهم وحيل التأويل ويقول الحلاق في احدى مقدماته:

((وأريد التركيز هنا على رواية الواحدي التي تشير إلى طلب ورقة بن نوفل من محمد ان يثبت عند سماع الوحي، وان سورة الفاتحة كانت اول ما تلقاه محمد (أسباب نزول، ٩ - ١٠) وهذه الرواية قد تفتح باب احتمالية ان يكون ورقة بن نوفل هو صاحب النص...))[٥٧].

وهنا لاحظ الفاظ الحلاق المواربة كـ (التركيز) لماذا التركيز هنا مع وجود عشرات النصوص التي تنقض هذا القول؟ ثم هل في العقل (يثبت) شيء يثير الريبة؟ ولاحظ (قد تفتح) وقد حرف تقليل، ولفظة (احتمالية) ولا احد يحتمل غير الحلاق نفسه.. كل ذلك لغاية في نفسه قضاها.

ولا شك في ان خيال الحلاق قادر على انتاج كثير من المعاني التي لا يهم تحققها في الواقع بقدر ما تتحقق في ذهن المؤلف، فهو وحده الذي يخلقها ويسجد في محرابها فرحاً، فهو يقول:

((وقد أثبتُّ في كتاب (مسلمة الحنفي) انَّ دخول الرحمن ضمن المنظومة المعرفية الإسلامية حدث نتيجة زيارة قام بها مسلمة الحنفي إلى مكة قبل الهجرة، قرب السنة الثالثة تحديداً، وان لقاءً تم بين مسلمة ومحمد نتج عنه تحالف حقيقي جمع الهين متمايزين هما (الرحمن) و(الله) في شعار واحد، لذا تم انتاج اية ﴿قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَانَ﴾ أي ان محمد بن عبدالله كان يدعو إلى عبادة (الله) فقط إلى السنة الثامنة للدعوة، الا انه بعد تحالفه مع مسلمة الحنفي بدأ يدعو لله وللرحمن

باعتبارهما الهين متساويين وان رسم كل منهما يشير إلى الاخر))[٥٨].

ويصل إلى ذروة مبتغاه في البلوغ إلى ما وضعه من الأصل واراد اثباته وهو انكار وجود الله في قوله (ان الله) لم يكن موجوداً وان تحول الرحمن ذاته تدريجياً إلى اسم من أسماء الله ضمن بنية العقل الإسلامي، أي ان عبادة الله على الصعيد الاجتماعي ابتلعت عبادة الرحمن واصبح التصريح بالرحمن كانه خاص خروجاً على المنظومة الدينية الإسلامية))[٥٩].

لا شك في ان خيال الحلاق كان يحلق خارج النص ولا يجرؤ على اقتحامه لسبب بسيط هو جهله باللغة وتأويل النص ولذلك راح يرتب مسائل في ذهنه تفتقر إلى الواقع التاريخي فهي مجرد أفكار ليس لها سند في حقائق التاريخ.

أما بعده عن واقع النص فقد جنبه الخوض في آفاق اللغة لتأويلها ولذلك ما سهَّل عليه ان الف حقائق في ذهنه لتوافق ما أراده من اثبات فكرة الالحاد في ذهنه يقول د. مصطفى ناصف ((ومن لا قِبَلَ له بالتحليل اللغوي فهو دخيل على التأويل، فالتأويل ليس اشباعاً لرغبة أو مكافحة لإحباط شخصي))[٦٠].

إن هروب الحلاق من النص إلى خارجه، يشكل ابرز سمات الضعف في قراءته، بل ان القراءة الأحادية الجزئية تدل على نقص في وسائل التلقي، فاقتصاره على تاريخ الالفاظ كما رآه هو خارج النص، يؤكد الفرضية التي قرأ بها النص القرآني.

ومن مناقشة ما ذهب إليه الحلاق بشان لفظة (الرحمن) التي عدها اسماً لأله وليست صفة من صفات الله يقول (محمد شحرور): ((ان كلمة (الرحمن) اصل في اللسان العربي يدل على الرقة والعطف والرأفة (وأضاف القران الكريم لها معنى اخر فالرحم وظيفته التوليد ومن هنا جاء اسم الرحمن على وزن فعلان لان النون في الرحمن ليست من اصل الكلمة (وقد كان هذا المعنى جديداً على

العرب) وذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَانِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَانُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا﴾ (الفرقان: ٦٠).

فلو كانت (الرحمن) اسماً لإله كما يزعم الحلاق لما انكروا وقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ٥) يؤكد خطأ قراءة الحلاق التاريخية.. وقوله تعالى ﴿الرَّحْمَانُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾ (الرحمن: ١ - ٢) يقول شحرور (فنقول الله الرحمن، ولا نقول الرحمن الله) ولو كانت كلمة (الله) قد ابتلعت (الرحمن) كما يزعم الحلاق فكيف يفسر قوله تعالى ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَانُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٦) على فرضية الحلاق ان الرحمن اختفى حين ظهرت كلمة الله!![٦١].

أما قراءة النص الحداثية عند الحلاق فتجد من يعارضها في قراءة المحدثين ايضاً، وذلك فيما يتعلق باعتماد نصوص ثانوية واحلالها محل النصوص المركزية.

ففي دراسة لـ(عبد المجيد الشرفي) بعنوان (في قراءة التراث الديني الاتقان في علوم القران نموذجا) خصصها لدراسة (النوع العاشر في (الاتقان): فيما نزل من القران على لسان بعض الصحابة) يقول فيها:

((وحيث ان الامر يتصل بأقوال ينطق بها الصحابة، وعمر بن الخطاب بالخصوص فاذا بالرسول يبلغها كما هي بصفتها قرانا، نراه يعتبره نوعاً من أسباب النزول ويفتتحه بحديث (ان الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه) وهو حديث يذكر لا محالة بآية (نزل به الروح الأمين على قلبك) وكأنَّ السيوطي شعر بما عسى ان يترتب على هذا الحديث من بلبلة في ذهن المؤمن، وهو يسوي بين الرسول وعمر في نزول الحق على قلب هذا وذاك من الناحية الشكلية على الأقل، فاذا به يعودُ له بإرادفه بقول مجاهد ((وكان عمر يرى الراي فينزل به القران، فتكون المطابقة بين راي عمر والقرآن وبين قوله والقرآن)[٦٢].

وينتهي الشرفي إلى القول: ((ان ما أورده السيوطي هو جزء من محاولة نقل

الاخبار دون تمحيص لكونها تتعارض مع النص القرآني فيقول (وإذا كان منهج المحدثين والمنهج النقلي عموماً غير مرضي فهذا يعني اننا مدعوون إلى عدم الثقة في هذه الاخبار ككل)) (٦٣).

ويؤكد كلامه قائلاً ((وهنا لذلك لا يسع الباحث إزاء سكوت القدماء عن اثارة هذه المشاكل الا ان يتساءل عن سبب ابراز دور عمر على حساب علي ابن ابي طالب بصفة خاصة! الا ان تكون هذه الاخبار من اثار الصراع السياسي الذي دار حول الخلافة؟ ولكن كيف يفسر نزول القران على نحو قاله سعد بن معاذ أو قالته امرأة غير مسماة أو قاله مصعب بن عمير؟ وكيف يفسر ما جاء في القران على لسان غير الله ولا يمكن ان يقدر فيه (قل) مثل ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (٦٤).

إن هذه التساؤلات تؤكد ان الاحتكام إلى هذه الاخبار والروايات ينبغي ان يقف منها الباحث المتعقل وقفة تأمل، فأن لم يستطع نقضها ونفيها، فليس اقل من ان يستعمل منهج الشك وهو منهج حديث نادى به ديكارت، فأما ان تكون هذه المرويات على قلتها وتناقضها واحتمال الوضع فيها، مصدراً يحتكم أيها باحث يدعي الحداثة، فليس اقل من ان تكون هذه الحداثة لا تعني غير السلفية الجديدة.

ويكفي ايراد هذه الآراء لأنها ان لم تنقض ما ذهب إليه الحلاق، فليس اقل من ان تجعل القارئ ان يستقبل قراءته بحذر شديد ويبقى اجتهاده ضمن حدود حرية التفكير امرا لا يمكن انكاره.

ولذا تجد ان الشرفي نفسه ينتقد المؤسسة الدينية نفسها التي نقدها الحلاق، فالمؤسسة الدينية في كل الأحوال متهمة: مرة لأنها تركت هذه الاخبار الآحاد ولم تأخذ بها وراحت تعلي من شان المقدس في حين كان عليها ان تنساق وراء رأي واحد مخالف وتنبذ ما اجمع عليه الناس، هذا ما أراده الحلاق.

والمؤسسة الدينية أيضا متهمة لأنها احتفظت بهذه الآراء والاخبار الشاذة ولم تحاول تنقية كتب التراث منها، هذا ما ذهب إليه الشرفي بقوله:

((لم يكن يخطر ببالهم ان الأطراف المساهمة فيها يمكن ان يخطئوا أو يصدر عنهم ما من شانه ان يعلي مصالح انانية أو مواقف تخالف المثل الأعلى الإسلامي... ان التراث الديني الذي اعتبرنا كتاب الاتقان انموذجاً له هو بالحقيقة انتاج المؤسسة الدينية بالمعنى العام للكلمة)) [٦٥].

وهكذا تصبح المؤسسة الدينية مدانة في الحالتين نفسها، وتكون مروياتها مرة شاهد اثبات ومرة شاهد نفي ونقد.

وهكذا تصبح قراءة الحلاق الحداثية قد وقعت في الفخ نفسه الذي وضعه وعاظ السلاطين في اقل تقدير، وتكون هذه الاخبار المحتملة الوضع قد انتجت عند الحلاق احتمالية نقص النص القرآني باعتباره نصاً بشرياً وليس نصاً موحى سواء اقصد الوضاع ذلك ام لم يقصدوه لان هذه الاخبار انتجت صناعة أفكار متطرفة وأصبحت سلاحاً بيد المستشرقين ومن نسج على نسجهم كالحلاق وغيره[٦٦].

الاحالات

(١) الاتقان في علوم القران للسيوطي (٩١١هـ): ١٢٠/٤.

(٢) جريدة (الجمهورية) بغداد - الاحد ١٩٨٥/١٢/٨. ثم في كتابه (اساتذتي ومقالات أخرى)، دار الشؤون الثقافية، بغداد ١٩٨٧، ص٣١٥-٣٢٢.

(٣) تفكيك التفكيك - قراءة أولى - سامي مهدي - مجلة (الموقف الثقافي) بغداد - ١٩٩٦/٦: ص ٢٣-٣٠ ثم في كتابه (آفاق نقدية: قراءآت في المتون وفي مناهج التحليل) دار ميزوبوتاميا - بغداد ط٢٠١٤/١ ص٩ - ٨٨.

(٤) الدكتور محمد بازي مواليد اغادير - المغرب سنة ١٩٧٠ تخرج في جامعة مراكش ١٩٩٩ ونال دبلوم الدراسة العليا في (النص واستراتيجيات التأويل مقاربة في خطاب التفسير) والدكتوراه سنة ٢٠٠٦ في (التأويلية العربية: تجليات التساند ومستويات انفتاح السياق) منشورات - الاختلاف - الجزائر - بيروت ٢٠٠٠ وله كتاب: العنوان في الثقافة العربية: التشكيل ومسارات التأويل: الدار العربية ناشرون بيروت، الاختلاف - الجزائر - ودار الأمان - المغرب ٢٠١١.

و(نظرية - التأويل التقابلي: مقدمة لمعرفة بديلة بالنص والخطاب - منشورات ضفاف بيروت، والاختلاف - الجزائر - ودار الأمانة- الرباط ٢٠١٣.

(٥) ينظر: قراءة في مشروع محمد بازي من خلال كتابيه: (التأويلية العربية وتقابلية النص وبلاغة الخطاب) التاد عمر، مجلة اللغة العربية، المغرب ٢٠١٤/٢/٢٤ (النت).

(٦) تقابلات النص وبلاغة الخطاب: ص ٥.

(٧) اعراب القران: ص ٩٣.

(٨) اعراب ثلاثين سورة: ١٩.

(٩) تقابلات النص: ٢٠.

(١٠) تقابلات النص: ٢٠-٢١.

(١١) اعراب ثلاثين سورة: ص ١٣.

(١٢) تقابلات النص: ٢١.

(١٣) تقابلات النص: ٢١-٢٢.

(١٤) تقابلات النص: ٢٢.

(١٥) تقابلات النص: ٢٢.

(١٦) محمد اركون (الجزائر ١٩٢٨/٢/١ - باريس ٢٠١٠/٩/١٤)

ولد في بلدة تاوريت الامازيغية بالجزائر ١٩٢٨ - ودرس الادب العربي والقانون والفلسفة والجغرافيا في جامعة الجزائر، وبتدخل من ماسنيون انتقل إلى الدراسة في جامعة السوربون في باريس واهتم بنتاجات مسكوية وموضوع الاناسة.

اصبح عام ١٩٨٠ استاذاً في جامعة السوربون في تاريخ الفكر الإسلامي والفلسفة وبين ١٩٨٦ - ١٩٨٧ كان باحثاً مرافقاً في برلين، وفي عام ١٩٩٣ عضواً في مجلس إدارة معهد الدراسات الإسلامية لندن.

له اكثر من (١٨) كتاباً وحظي بترجمة المترجم د. هاشم صالح، من آرائه ان القران محرف بسبب ان النقل غير مؤتمن، نقده اكثر من باحث ومفكر ، توفي محمد لركون في باريس في ٤ أيلول سنة ٢٠١٠.

(١٧) التفكير اللساني في الحضارة العربية: د. عبد السلام المسدي، ط١ الدار العربية للكتاب - ليبيا - تونس ١٩٨١ ط٣، الكتاب الجديد - بيروت - طرابلس - ٢٠٠٩.

(١٨) العلامات في التراث: دراسة استكشافية: د. نصر حامد أبو زيد، ضمن كتاب (أنظمة العلامات في اللغة والادب والثقافة) مدخل إلى السيميوطيقا، سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد، دار التنوير ٢٠١٤ ص ١٠٩ والكتاب صدر بطبعته الأولى عن دار الياس العصرية، القاهرة ١٩٧٧، والنص فيه ص ٧٣، والبحث ضمن كتاب د. نصر حامد أبو زيد (إشكالية القراءة واليات التأويل، المركز الثقافي العربي- بيروت - ط٧ /٢٠٠٥ ص ٥١).

(١٩) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني / ص١٢.

(٢٠) الهامش السابق.

(٢١) الهامش السابق.
(٢٢) الهامش نفسه، هامش ١١٩.
(٢٣) الهامش نفسه.
(٢٤) الهامش نفسه ص١٢٢.
(٢٥) المستشرقون وبنية النص القرآني: د. رمضان حنيوني: ٣٧، وينظر: فعالية القراءة واشكالية تحديد المعنى في النص القرآني / محمد بن أحمد جهلان: ص ٢٨٦
(٢٦) القرآن من التفسير الموروث.. هامش ٢ ص ١٢٧.
(٢٧) قراءة في مشروع محمد أركون الفكري: ١٠٩.
(٢٨) القرآن من التفسير الموروث:١١٩.
(٢٩) نفسه: ١٢٠.
(٣٠) نفسه: ص١٢٨.
(٣١) نفسه: ص١٢٩.
(٣٢) نفسه: ١٣٠.
(٣٣) نقد النص: علي حرب: المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٥، ص ٦٦.
(٣٤) الخطاب والتأويل: ١١٠ بحث بعنوان (اللغة الدينية والبحث عن ألسنية جديدة، قراءة في فكر محمد أركون)، نشرت اولاً في مجلة (الناقد) ١٩٩٤/٧٤ وينظر د. الحسن العباقي في (القران والقراءة الحداثية: ص٢٦٠.
(٣٥) نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون: مختار الفجاري: ٥٨.
(٣٦) انظر وجيه قانصو في (قراءة النص القرآني في أعمال محمد أركون ضمن كتاب (محمد أركون المفكر والباحث والانسان) مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - ٢٠١١ ص ٧١-١٠٨.
(٣٧) القرآن من التفسير الموروث: ١٢٥.
(٣٨) القرآن الكريم والقراءة الحداثية: ٢٦٢.
(٣٩) الهرمنيوطيقا والفلسفة: عبد الغني بارة: ٥٥٥.
(٤٠) نفسه: ٥٥٧.
(٤١) محمد أركون والمنهج الالسني النقدي في دراسة الظاهرة القرآنية، أحمد بوعود ص٥.
(٤٢) محمد أركون ازدواجية النص والخطاب، ضمن كتابه (من النهضة إلى الردة) تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة - دار الساقي - بيروت ط٢ / ٢٠٠٦، ص١٣٤.
(٤٣) منشورات دار الجمل - المانيا - ط٢٠١٢/١.
(٤٤) آلهة في مطبخ التاريخ: ٩٢.
(٤٥) معاني القران: ٢٠٣/١ واعترض عليه الأنباري في أسرار العربية، ص٢١١ والانصاف المسالة ٤٩ ص٢٩٠ في قوله تعالى ﴿وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِنَ السَّمَاءِ أَوِ ائْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾"

وإذ قالوا اللهم ان كان هذا هو الحقَّ من عندك فأمطر علينا حجارةً من السماء أو أئتنا بعذاب أليم " الانفال: ٣٢، إذ ان هذا دعاء عليهم وليس لهم ينظر: أساليب الطلب عند النحويين والبلاغيين: (قيس إسماعيل الاوسي: ٢٧٣ -٢٧٥).

(٤٦) آلهة في مطبخ التاريخ: ٨٨.

❖ يصادر الحلاق سلطة النحو في التحليل النصي ولذلك ظهرت في اسلوبه جملة من الأخطاء النحوية، بالإضافة إلى هذا الخطأ (وصوابه: الاسلامويين) نجد في اسلوب الحلاق الأخطاء النحوية الآتية: ص١٠٠ ((مع هذا فقد كان لأئمة المسلمين في حقل تاريخ القرآن جدلا طويلا وعميقا)) والصحيح: كان.. جدلٌ طويلٌ وعميق- كلها بالرفع ص١٠٢: ((كان واقعا اساس)) الصحيح اساسا (بالنصب)، ص١٣٤: ((يمكنني القول انه كان هناك تأثير وتأثير واضحين)) والصحيح: واضحان

(٤٧) نفسه: ٩٢.

(٤٨) نفسه: ٩٣.

(٤٩) نفسه: ٩١.

(٥٠) نفسه: ١٠٠.

(٥١) تفكيك التفكيك: قراءة أولى. سامي مهدي ضمن كتاب (آفاق نقدية)، ص٢٥، ٢٧ والمقالة نشرت اول مرة في مجلة (الموقف الثقافي، ع ٦ سنة ١٩٩٦، ص٢٣-٣٠ وسبقها نقد البنيوية في مقال د. علي جواد الطاهر (البنيوية اعلى مراحل السوء في ترف نظرية الفن للفن) في جريدة الجمهورية - بغداد - الاحد ١٩٨٥/١٢/٨، ثم في كتاب (اساتذتي ومقالات أخرى) دار الشؤون الثقافية - بغداد ١٩٨٧ ص ٣١٥-٣٢٢.

(٥٢) آفاق نقدية، ٢٧.

(٥٣) آلهة في مطبخ التاريخ، ١٣٤.

(٥٤) نفسه: ١٣٥-١٣٧.

(٥٥) نفسه: ١٣٧.

(٥٦) القراءات المتصارعة: ص٩.

(٥٧) آلهة في مطبخ التاريخ، ١٤٦.

(٥٨) نفسه: ١٥٦.

(٥٩) نفسه: ١٦٨.

(٦٠) مسؤولية التأويل: ١٣.

(٦١) الكتاب والقرآن: ١٥٤-١٥٥.

(٦٢) في قراءة النص الديني: ٢٣.

(٦٣) نفسه: ١٨.

(٦٤) نفسه: ٢٥-٢٦.

(٦٥) نفسه: ٢٦-٢٧.

(٦٦) في مواقف المستشرقين من النص القرآني يراجع (المستشرقون والقران الكريم): د. محمد أمين حسن محمد بني عامر- دار الأمل للنشر والتوزيع - الأردن - إربد / ٢٠٠٤ ولاسيما ص ٢٠٦-٢٧٠ بعنوان (موقف المستشرقين من مصدر القران) وكتاب (المستشرقون وبنية النص القرآني) د. محمد رمضان حينوني.

مصادر الاحالات

- الاتقان في علوم القران: جلال الدين السيوطي (٩١١هـ) تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم ، دار التراث القاهرة ١٩٨٥
- أساتذتي ومقالات أخرى: د. علي جواد الطاهر - دار الشؤون الثقافية العامة- بغداد ١٩٨٧.
- أساليب الطلب عند النحويين والبلاغيين: د. قيس إسماعيل الاوسي - دار الكتب - الموصل ١٩٨٨.
- أسرار العربية: أبو البركات الانباري (٥٧٧هـ) حققه محمد بهجت البيطار، وعاصم بهجت البيطار، دار البشائر - دمشق ط٢/٢٠٠٤ وتحقيق د. فخر صالح قدارة - دار الجبل - بيروت ١٩٩٥.
- إشكالية القراءة وآليات التأويل، د. نصر حامد أبو زيد - المركز الثقافي العربي - بيروت، ط٧/٢٠٠٥.
- اعراب ثلاثين سورة من القران الكريم - ابن خالوية (٣٧٠هـ)، دار المعارف العثمانية، حيدر اباد - الدكن - ١٩٤١.
- اعراب القران: أبو جعفر النحاس (٣٣٨هـ) تحقيق د. زهير غازي زاهد - عالم الكتب - بيروت ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م).
- آفاق نقدية - قراءة في المتون وفي مناهج التحليل - سامي مهدي - دار ميزوبوتاميا - بغداد ٢٠١٤.
- آلهة في مطبخ التاريخ: قراءة في تاريخ سورة الفاتحة - جمال علي الحلاق - منشورات الجمل - المانيا ٢٠١٢.
- الإنصاف في مسائل الخلاف: أبو البركات الانباري (٥٧٧هـ) تحقيق د. جودة مبروك محمد مبروك - مكتبة الخانجي - مصر ٢٠٠٢.
- البنيوية أعلى مراحل السوء في ترف نظرية الفن للفن - د. علي جواد الطاهر - جريدة الجمهورية - بغداد - الاحد ١٩٨٥/١٢/٨.

- التفكير اللساني في الحضارة العربية، د. عبد السلام المسدي- الدار العربية للكتاب، تونس - ليبيا - ١٩٨١ وط٣، دار الكتاب الجديد، بيروت ٢٠٠٩.
- تفكيك التفكيك - قراءة أولى - سامي مهدي- مجلة (الموقف الثقافي) بغداد س١ع٦ - ١٩٩٦.
- تقابلات النص وبلاغة الخطاب - نحو تأويل تقابلي - محمد بازي - الدار العربية للعلوم، ناشرون - بيروت -٢٠١٠.
- الخطاب والتأويل - د. نصر حامد ابو زيد - المركز الثقافي العربي - بيروت ٢٠٠٠.
- فعالية القراءة واشكالية تحديد المعنى في النص القرآني، محمد بن احمد جهلان، دار صفحات للدراسات والنشر - سورية - دمشق ٢٠٠٨.
- في قراءة النص الديني: عبد المجيد الشرفي واخرون الدار التونسية للنشر - تونس - ط٢ / ١٩٩٠.
- قراءات في مشروع محمد اركون الفكري - ندوة فكرية - تقديم عبد الاله بلقريز، منتدى المعارف - بيروت ٢٠١١.
- القراءات المتصارعة: بول. ب. ارمسترونج، دار الكتاب الجديد - بيروت ٢٠٠٩ .
- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني - محمد أركون - ترجمة هاشم صالح - دار الطليعة - بيروت، ط٢ / ٢٠٠٥.
- الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، محمد شحرور - شركة المطبوعات - بيروت ط٢٠٠٥/٩.
- مدخل إلى السيميوطيقا - اشراف سيزا قاسم ونصر حامد ابو زيد - دار الياس العصرية - القاهرة ١٩٧٧ - ودار التنوير - بيروت ٢٠١٤م.
- المستشرقون وبنية النص القرآني - د. رمضان حنيوني- دار اليازوري - عمان - الأردن ٢٠١٣.
- المستشرقون والقرآن الكريم - د. محمد امين حسن محمد بني عامر، دار الامل للنشر - الأردن - اربد - ٢٠٠٤.
- محمد أركون: المفكر والباحث والانسان، حلقة نقاشية، مركز الوحدة العربية - بيروت ٢٠١١.
- محمد أركون والمنهج الالسني النقدي في دراسة الظاهرة القرآنية: احمد بوعود (شبكة المعلومات).
- مسؤولية التأويل: د. مصطفى ناصف. دار السلام - القاهرة - د١/ ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م.
- معاني القران: الفراء، (٢٠٧هـ)، تحقيق احمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار ج١ دار الكتب المصرية - القاهرة ١٣٧٤ هـ: ١٩٥٥.

- من النهضة إلى الردة: تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة - جورج طرابيشي - دار الساقي - بيروت - ط٢ / ٢٠٠٩.
- نقد العقل الإسلامي عند محمد اركون، مختار الفجاري، دار الطليعة، بيروت، ط١ / ٢٠٠٥.
- نقد النص - علي حرب- المركز الثقافي العربي - بيروت - ط٤/٢٠٠٥.
- الهرمينوطيقا والفلسفة / نحو مشروع عقل تأويلي - عبد الغني بارة - الدار العربية للعلوم ناشرون - منشورات الاختلاف - بيروت - الجزائر - ٢٠٠٨.