جامعة بجاية

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة و الأدب العربي

عنوان المذكّرة:

التلقّي والتّأويل في الخطاب القرآني

سورة الكهف – أنموذجا -

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في اللغة والأدب العربي

تخصص:أدب عربي حديث و معاصر

إعداد الطالبتين:

عطسي نوارة

عدنان فازية

إشراف الأستاذة:

كريمة بلخامسة

أعضاء لجنة المناقشة:

أ . د. عايدة حوشي:..... جامعة بجاية .....رئيسة.

أ .د. كريمة بلخامسة:..... جامعة بجاية .....مشرفة ومقرّرة.

أ .د. عبلة معاندي:..... جامعة بجاية ..... عضوا مناقشا.

تاريخ المناقشة: 26 06 2018

السنة الجامعية: 2018/2017

إهداء وشُكر

شكرٌ..كنفحةٍ من طِيبِ الفردوس

..ويُوفّر لنا هذا الفضاءُ فرصةً.. لنخبر العالمينَ ما كُنهُ الشّكرِ الحقِّ يا ترى..

دعونا نكسرُ الأفق... فنقول:

لكل من يعرفها ولكل من لا يعرفها أنّه

..حينما تجتمع الصّرامةُ باللُّطف...تلك هي الأستاذة بلخامسة كريمة..

...وإنّ ردّ الجميلِ واجب...

فمن باب الأمانة الأخلاقية، أحببنا أن نُبرز لهذه السيّدةِ خصالها الطيّبة.. وشتّانَ بين المجاملةِ وعرض الحقيقة.

بإخلاصٍ وتفانٍ ممزوجينِ باللّطفِ والمحبّة

..أدّت هذه الأستاذة مهمّة إشرافها علينا..

قد يقول قائل: أنّ هذا واجبها، وهي مدفوعة الأجر عن هذا...ولكن: أن يؤدَّيَ المرء واجبه تصنّعا، وتكلّفا، ورغبة في اكتساب مقابلٍ ومادّة..وأن يؤدّيه إخلاصا وأخلاقا وحبّا في المهنةِ وإنسانية..فهنا مكمنُ الفرقِ يا سادة.

طُوبىَ لمن أعطى للواجبِ بُعده الأخلاقي، أكثر من كونه واجبا تقابله حفنة من المادةِ والفائدة!.

أستاذٌ يدفعك للعمل ويُشعرك بجمالية جيل ذهبيّ مضى، فتلك هي الغنيمةُ الباردة.

ربّما سينتقدنا قارئ هذا العمل أنّ الشّكر هنا قد تجرّد من حيّزه الأكاديميّ العلميّ، ولكننا نقول أليستِ الأمانةُ الأخلاقية علم راقٍ، بل أسمى العلومِ على الإطلاق.. وإبراز أخلاق الأستاذ وعطاءه الحق، هو عماد من أعمدة السمو والعلمية والحضارة، ودفعٌ للأستاذ نحو مزيد من البذلِ والتفاني والعطاء؟

إنّ من لم يشكر النّاس لم يشكر اللّه

شكرا لك أستاذتي وشكرا للّهِ الذي لا زال يمدّنا بخيرة من هم أمثالكِ في ميدان المعرفة.

.نفحة من طيبِ الفردوس.....عن الطالبتين.

أقول

الحياةُ عطاء

وخير العطاءِ..ما يبثّه المرءُ في فضاءِ الإنسانيةِ جمعاء

فإن كانت لنا يا ربّي بدايةُ العطاء هنا

فوفّقنا لعطاءات كثيرة

فما خاب يا ربّي من أعطى

....

أشكر الجميع.. وأحبّ الجميع

تحياتي الخالصة

..نوارة..

إهداء

إلى أمّي وأبي.. وجميع من يضمّهم لفظ العائلة..

إلى شريكي في مستقبل الحياة سليمان وعائلته الكريمة..

إلى كل أحبابي، أصدقائي، أجمل من صاحبتُ وصاحبني في درب أيّامي.

إلى صديقتي وزميلتي في العمل: نوارة.

إلى هؤلاء جميعا، أمنح نصيبي ممّا في هذا العمل

.هكذا أحببت أن أرسم إهدائي..وهكذا أحببت رسم كلماتي.

.فازية

مقدّمة

مقدمة:

تحمل هذه المقدّمة مجموعة من النّقاط المهمّة، في طليعتها مسألة دراسة النّص القرآنيّ وفق آليات التّحليل المسطّرة من قبل مدرسة التلقّي الألمانية.

حيث سعت دراسات كثيرة قبل هذه، لتحليل النّص المقدّس عموما، والنّص القرآنيّ على وجه الخصوص، وكلّ دراسة أتت على شاكلة خاصّة، وذات فائدة معيّنة، مع ذلك لم تتوصّل أيّة واحدة منها إلى نتائج نهائية مضبوطة في هذا الصّدد، ما حفّزنا على اختيار موضوع دراستنا مشابها لمواضع هذه الدّراسات السّابقة في هذا المجال، لعلّنا بذلك سنساهم ولو بالقدر اليسير في إضافة نقطة معيّنة، أو إعادة تحليل لدراسة سبقت وفق منظورنا الخاص.

وغايتنا الأساسية من وراء بحثنا هذا، هي محاولة تحليل نصّ مقتبس من الخطاب القرآني، وهي سورة الكهف، وذلك وفق آليات نظرية التلقّي الألمانية، رغبة منّا الوصول إلى خلاصة تكشف لنا عن حال هذا الخطاب، كيف كان سابقا، وما هو واقعه الرّاهن.

وأهمّ أسئلة أردنا الانطلاق على أساسها، هي الاستفسارات الآتية: ما هي العلاقة الرّابطة بين مصطلح التّلقّي وفعل الفهم وبلوغ المعنى، لاسيما أثناء تحليل مختلف الخطابات والنّصوص والأثر بشكل شامل على رأسها النّص القرآنيّ؟

من أين أتى مفهوم التلقّي؟ ما دوره في تحليل واستنطاق المحتوى محتوى الأثر؟ كيف تطوّر مع الزّمن حتى أصبح نظرية؟ وفي أيّة لحظة وجدت هذه النظرية ضالّتها، وحقّقت دورها في التّحليل ومحاولة الكشف عن المعنى؟، ما علاقة فعل التلقّي بالظّاهرة القرآنية؟، وإلى أيّ مدًى يمكننا اعتبار نظرية التلقّي الألمانية ذات جدوى في تحليل الخطاب الدّينيّ؟، ثمّ، إلى أيّ مدى يمكننا الاستفادة من آليات القراءة والتلقّي، لمعرفة الواقع الرّاهن لنص سورة الكهف؟.

كيف ظلّ النّص القرآنيّ عامة، وسورة الكهف على وجه الخصوص نصّا حيّا متجدّدًا وخالقا لآفاق توقّع جديدة، مع أنّه النّص ذاته عبر الزّمن لم يتغيّر؟ مع ذلك فإنّ الآفاق تكبر وتتوسّع، والدّلالات تزداد وتتكثّف..بالمقارنة مع أشكال أخرى من الخطابات والأثر والإبداع.

فهذه الأشكال(روايةً، وشعرًا، ومسرحًا..)، قد يُرجع الواحد منّا السبب في ازدياد التوقّعات والآفاق والجمالية فيها، إلى أنّها آثار تطرأ عليها مع الزّمن إضافات، وتعديلات معيّنة وتظهر في نوع كلّ واحدة منها أمورا جديدة وآليات تُطوّرها. أمّا النّص القرآنيّ فهو أثر ذو طبيعة واحدة، وذو وجه واحد عبر الزّمن، إلّا أنّه ظلّ ينافس بل تجاوز بتنّوع آفاق قُرّائه كلّ لون من ألوان الإبداع والخطابات والآثار.

فهل يمكننا القول، أنّ في هذا الخطاب سيمات ذات خصوصيات معينة، قد جعلته يأتي دفعةً واحدة، ليختصر فيها كل التّطوّرات التي قد يشهدها لو أتى رُويدًا مع الزّمن، ولم يأتِ كُلّاً متكاملاً عهد نزوله؟

هذه الحيرة التي خلقها نصّ القرآن في أذهاننا، دفعتنا لاختيار البحث فيه وفي من فسّروه وقرؤوا محتواه، رغبة منّا الوصول إلى إجابات نهتدي من خلالها إلى معرفة سرّ خلود وتجدّد هذا النّص وهذا الإبداع.

ولقد جاء البحث في فصلين، حاولنا فيهما احتواء إشكاليته، والتّمكّن من خلالهما من الإحاطة بجميع جوانبها، والإجابة عن الأسئلة المطروحة فيها.

ففي الفصل الأوّل: الذي يحمل عنوان: "نظرية التّلقّي الأصول والمبادئ"، أردنا المجيء بلمحة تاريخية عن "نظرية التلقّي" بشكلها العام، وعن مكانتها بالنّسبة لمدرسة "التّلقّي الألمانية". ثمّ تحدّثنا عن الظّاهرة القرآنية كخطاب، وحاولنا ربط هذا الخطاب بهذه النّظرية لمعرفة مدى إمكانية اجتماعهما في دراسة واحدة.

بعدها انتقلنا إلى الفصل الثّاني: الموسوم ب: سيرورة فعل التّلقّي في سورة الكهف، أين حاولنا تطبيق أسس هذه النّظرية إجرائيّا على خطاب السّورة، لتحقيق الغايات السّالف ذكرها خاصّة منها، تلك التي سطّرها **ياوس**، كأساس **التّاريخانية**، وأساسيّ **أفق التوقّع والمسافة الجمالية**، اللّذان يندرجان فيه ضمنيّا، إلى جانب آلية منطق السّؤال والجواب؟.

حيث عمدنا إلى استقراء أربعة تّفاسير مختلفة تعرّضت لتفسير "**سورة الكهف**"، وهي تفسير الطّبري والقرطبي، ومحمّد الطّاهر ابن عاشور، ومحمّد متولّي الشّعراوي. إلى جانب أربعة بحوث أكاديمية تمّت حول السّورة نفسها، من إنجازِ باحثين هم: عبد العزيز مشري وزهدي أبو نعمة، وأثير بنت إبراهيم المبارك، ومحمّد محمود عبد اللّه المحمود، وقد أتينا بها مرتّبة كرونولوجيّا، لما تتطلّبه طبيعة هذا البحث.

وبعد قراءة محتوى كلّ قارئ من هؤلاء وفق تلك الآليات، توجّهنا إلى المقارنة بين ردود أفعالهم الحاصلة بعد قراءتهم للسّورة، وذلك وفق تسلسل تلك القراءات عبر التّاريخ، بداية من فترة التّفسير وهي القراءة الأولى إلى عصرنا ووقتنا الحاليّ مع القراءة الممنهجة، وفق مناهج النّقد الحديثة

وغايتنا من ذلك هي محاولة النّظر (تحليلا ومقارنة)، في نصوص هؤلاء القُرّاء لنستخلص الرؤية الخاصّة لكلّ واحد منهم اتجاه هذا الخطاب، ونستنبط أفقه الخاص وقناعته الذّاتية، بعدها سيتسنّى لنا الكشف عن ذلك البعد التّأويليّ الذي منحه إيّاها.

ومحاولة الوصول إلى نتيجة تفتح لنا نافذة نُطلّ من خلالها على الواقع الرّاهن لهذه السّورة، أو هذا الخطاب كنصّ مبدعه هو الخالق سبحانه وتعالى.

ثم خَتَمنا البحث بمجموعة من النّتائج التّي توصّلنا إليها، مع نهاية كل مبحث من مباحث العمل.

وعن المُعيقات التي واجهتنا أثناء عملنا هذا، فهي لا تتعلق بمادّة البحث، فالمصادر والمراجع متوفّرة بخصوص هذا الشّأن، لكن العارض الوحيد الذي واجهنا، هو عدم توافق هذه الدّراسة(موضوع بحثنا)، مع المدّة الزّمنية التي مُنحت لنا لإنهاء البحث في حدودها المبرمجة. حيث أنّ هذه الدّراسة أو هذا الموضوع بحاجة إلى فترة زمنية أطول، حتى يأتي بنتيجة أكثر فائدة.

الأمر الذي يُلزمنا على التّصريح بحقيقة، أنّنا لم نأتِ بالفائدة في هذا العمل إلّا بقدر ضئيل جدّا، لا يعدو عن كون أنّنا اكتسبنا فكرة مبدئيّة عن مضامين هذا النّوع من الدّراسات وهي الدراسات القرآنية على ضوء آليات مناهج النّقد الحديثة، على رأسها نظرية التلقّي الألمانية.

هذا، وخاتمة القول أنّنا ولازلنا على دراية تامّة، أنّنا أبدا لن نتمكّن من استفاء مجال البحث هذا، حقّه الكامل بالدّراسة والتّحليل المنشودين. ذلك أنّه مجال عميق ومتشعّب أوّلا، إلى جانب كونه مجال يتضمّن دراسة النّص المقدّس، الذي سيبقى نصّا مفتوحُ الدّلالة إلى ما لا نهاية من الزّمن. ولا شكّ أنّ هذه الحقيقة لن يختلف فيها اثنان ممّن كانت لديهم معرفة مسبقة هذا المجال، مع ذلك فإنّ المطلوب منّا هو أن نظلّ في سعي جادّ، دؤوب على مستوى ميدان البحث والتقصّي، عسى أن نبلغ ولو قسطا يسيرا من المعرفة في هذا الميدان، ومع أشكال مماثلة له من هذه الدّراسات.

الفصل النّظري: نظرية التلقّي الأصول والمبادئ.

الأصول الفلسفية والمعرفية لنظرية التلقّي.

نظرية التلقّي الألمانية.

نظرية التلقّي وأساليب القراءة في الظاهرة القرآنية.

تقديم:

يُلزَمُ الباحث، وقبل الدّخول في موضوع بحثه، المجيء بتعريف للمصطلحات المفتاحية التي سيقوم عمله على أساسها، فهي عماد البحث وركيزته الأساسية.

وعن هذه الدّراسة، فإنّ أهمّ عنصرين ستقوم عليهما، هما مصطلحا "التلقّي" و"التّأويل". وبخصوص مدلولهما في اللّغة والاصطلاح فهو على النّحو الآتي:

مفهوم التّلقي:

لغة: «لقي..ولاقت بين فلان وفلان،...تلاقيا واجتمعا، وكل شيء من الأشياء إذا استقبل شيئا أو صادفه فقد لقِيه. والرّجل يُلقي الكلام والقراءة، أي يُلقّنه. وتلقّيت الكلام منه، أخذته عنه»[1].

نفهمه من هذا التّعريف اللّغوي للفراهدي، أنّ مفهوم "التّلقّي"، مرادف لمعنى الاستقبال وقد يُوظَّفُ هذا المفهوم للدلالة على استقبال الكلام، مثلما قد يُستخدم للتعبير عن التقاء بين عنصرين، سواء أكانا من الذّوات أو من غيرها.

اصطلاحا: نفس الدّلالة أعطاها له الباحث محمّد عبّاس، حين عرّف هذا المفهوم من جانبه الاصطلاحي، في قوله:« يُقال في العربية "تلقّاه"، أي استقبله. والتلقّي هو الاستقبال»[2]. وتعريف اصطلاحيّ آخر لهذا المفهوم، وهو أنّه «...مصطلح يدخل تحت صفة النّظرية، أي

[1]–أبي عبد الرحمان بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، مادة "لقى" ج1، تحقيق: مهدي المخزومي وآخرون، منشورات مؤسّسة الأعلمي، ط1، بيروت، لبنان، 1988م، ص.215.

[2]–محمود عبّاس عبد الواحد، قراءة النّص وجماليات التّلقّي بين المذاهب الغربية الحديثة وتراثنا النّقدي دراسة مقارنة دار الفكر العربي، ط1، القاهرة، 1996، ص.13.

نظرية التّلقّي*...»[1].

ولعلّ هذه النّظرية التي تقصدها الباحثة، هي "نظرية التلقّي الألمانية" التي سيأتي الحديث عنها لاحقا في هذا العمل.

وعن مفهوم **التّأويل**، فبالرّغم من أنّه يلتقي ويفترق مع كلمة **التّفسير**** في مواطنَ جوهرية عديدة، مع ذلك فإنّ المصطلحين «...عند علماء السّلف كانا يعنيان معنًى واحدا...»[2]. أي لا فرق عندهم بين مدلول كلمة "التّفسير" وكلمة "التأويل"، بالرّغم من أنّ القارئ من أوّل وهلة يطّلع فيها على هذين المفهومين في لحظة واحدة، يتراءى له أنّ بينهما تباين في الدّلالة. إلّا أنّ علماء السّلف قد ذهبوا برأيهم إلى أنّ بينهما فرق في الدّلالة ضمنيّا، أي حسب السيّاق الذي يُوضع كلّ واحد فيهما داخله.

مفهوم التّأويل: أعطى ابن منظور "للتأويل" مدلولا لغويّا في قوله: «أوَّلَ الكلام وتأوَّلَ، دبّره وقدّره. وأوّله وتأوّله: فسّره...قال **ابن الأثير**: هو من آل الشيء، يؤول إلى كذا، أي رجع وصار

*القرآن الكريم عوّل على هذه المادّة في أنساقه التّعبيرية، ولم يستخدم مادة الاستقبال في هذا المجال. ففي أجلّ مواطن التّلقّي لأشرف النّصوص، يقول تعالى:﴿ وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾.[النّمل:6].(محمود عبّاس عبد الواحد، قراء النّص وجماليات التّلقّي بين المذاهب الغربية الحديثة وتراثنا النّقديّ، ص.13).

[1]–دليلة مروك، إستراتيجية القارئ في شعر المعلّقات "معلّقة امرئ القيس أنموذجا"، مذكّرة مقدّمة لنيل درجة الماجستير في الأدب، إشراف: ليلى جبّاري، جامعة منتوري، قسنطينة، 2010/2009 ص.10.(لم تنشر).

**هو الإبانة والكشف والإيضاح، ويطلق على:-تأويل الأحلام..وشرح معاني النّصوص،.. وشرح المصنّفات العلمية..، وتفسير القرآن الكريم..(محمّد التونجي،المعجم المفضّل في الأدب، ج1، دار الكتب العلمية، ط2 بيروت لبنان، 1999، ص.270).

[2]–علي محمّد بن أحمد الشّهري، التّأويل النّحوي وأثره في توجيه المعنى في تفسير الفخر الرّازي، رسالة مقدّمة لنيل درجة الدّكتوراه في اللّغة العربية وآدابها، إشراف: سعد بن حمدان الغامدي، جامعة أم القرى 1426هـ، ص.10(لم تنشر).

إليه. والمراد بالتّأويل: نقل ظاهر اللّفظ عن وضعه الأصليّ إلى ما يحتاج إلى دليل لو لاه ما ترك ظاهر الكلام»[1] .

وقصده من هذا التّعريف، أنّ التّأويل، هو تقدير الكلام وترجيحه، وأضاف فقال أنّ التّأويل قد يحمل معنى الرّجوع، وقد يعبّر عن نقل الكلمة من وضعها الأصلّي إلى وضع نودّ تبيانه وشرحه، وهذا أشبه ما يكون مقارنة شيء بشيء آخر، لتوضيح صورته في ذهن المستمع أو المتلقّي.

ونفس التّعريف اللّغوي عرّف محمّد التونجي هذا المفهوم، في قوله أنّ التّأويل هو «التّرجيح، وحمل اللّفظ على غير مدلوله الظّاهر، مع احتمال له بدليل يؤيّده»[2].

وأمّا من ناحية الشّرع فقد عُرّف التّأويل على أنّه « صرف اللّفظ عن معناه الظّاهر إلى معنًى يحتمله، إن كان المحتمل الذي يراه موافقا للكتاب والسنّة »[3]، ومعنى هذا التّعريف، هو أنّ التّأويل، هو تحويل اللّفظ من معناه إلى معنًى يحتمله، فقط إنّ كان هذا الذي يراه، محتملا يوافق ما في القرآن الكريم والسّنة النّبوية.

وأمّا الفائدة التي يمكننا أن نخلُصَ إليها بعد أن تعرّفنا على مفهوم التّلقّي والتّأويل، هي أنّهما مصطلحان يجتمعان في علاقة وطيدة جدّا، وأنّهما عنصرين مكمّلين لبعضهما البعض كون أنّ كلّ واحد منهما قد ارتبط ارتباطا وثيقا بمسألة تبليغ المعنى.

---

[1]–ابن منظور، لسان العرب، (فصل اللّام) حقّقه وعلّق عليه ووضع حواشيه: عامر أحمد حيدر، راجعه:عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، ط1 بيروت، لبنان، 2003م

[2]–محمّد التونجي، المعجم المفصّل في الأدب، ج1، ص.220.

[3]–المرجع نفسه، ص. نفسها.

المبحث الأوّل: الأصول الفلسفية والمعرفية لنظرية التلقّي:

1 التلقّي في الفكر اليوناني القديم:

أ عند السّفسطائيّين:

ظهرت جماعة السّفسطائيّون في العهد اليوناني القديم، وهي جماعة تهتمّ بالمسائل الفكريّة، إلى جانب ذلك، لديها اهتماماتها الخاصّة بقضية التّواصل، وتبليغ محتوى تفكيرها وتوجّهاتها إلى الطرف المقابل لها.

«...الذّات تشترك مع ماهية الشّيء وطبيعته في إنتاج المعنى، على ما ذهب إليه السفسطائيون..»[1]، حيث حضيَ المتلقّي بمكانة مميّزة عندهم، واعتبروه طرفا فاعلا ومساهما في إنتاج المعنى، إذ ...يولون أهمية كبرى لطرف المتلقّي، حيث كانوا يسعون إلى التّأثير عليه من خلال الخطابة ببنيات كلامية مرصّعة بالبديع والزخارف اللّفظية المؤثّرة، قصد إحداث استجابة عنده، وبالتّالي إحداث فعل الإقناع. وهو ما يمثّل غايتهم الأساسيّة، وهي الوصول إلى قناعة ذلك الطّرف[2]. بالتّالي إشراكه في خلق المعنى وبناءه داخل محتوى الخطاب.

وانطلاقا من هذا القول، يمكن للقارئ أن يهتدي إلى أنّ لكلمة التّلقّي، ولوظيفتها وجودا قديما يعود إلى عهد اليونان، قد سبق إلى توظيفها مفكّرون قدامى، انتبهوا إلى أهميتها الكبيرة في العملية التّواصلية، فانصبّ تركيزهم عليها وعلى محاولة إيجاد آلياتها الفعّالة في إحداث عملية الفهم وتبليغ المعنى. ثم إنّ السفسطائيّون أيضا، في اهتمامهم بعنصر التّلقّي عمدوا إلى

---

[1]–ناظم عودة خضر، الأصول المعرفية لنظرية التلقّي، دار الشّروق، ط1، عمّان، 1997، ص.21.

[2]–يراجع: عبد الرحمان تيبرماسين وآخرون، نظرية القراءة، المفهوم والإجراء، منشورات وحدة التّكوين والبحث في نظريات القراءة ومناهجها، ط1، بسكرة، الجزائر، 2009، ص.ص. 13 و15.

جعل «..المتلقّي يتأثّر ويفهم المعنى على النّحو الذي يرتضونه، ويريدونه هم..لا على النّحو الصّائب والحقيقيّ»[1].

فهم يمارسون أسلوبا خاصّا بهم على الطّرف المقابل لهم، يتمثّل في توظيف كل ما أتيح لهم من مواد كلامية مؤثّرة، حتى وإن غاب فيها المنطق والمعقول.

فالغاية عندهم، ليست تبليغ الحقيقة والصّواب، بقدر ما هي محاولة التّأثير والحصول على ردّة فعل المتلقّي، السّامع، وتحريك انفعاله ليتفاعل مع مادّة خطابهم.

هكذا، فالفكر السّفسطائيّ، فكر يطغى عليه طابع الجمالية والتأثير، أكثر من ميله إلى المنطقيّة وتبليغ المعنى المعقول والحقيقيّ. مع ذلك فإنّ مفهوم "**التّلقّي**"، قد نال حظّه من اجتهاداتهم، وكانت هذه الجهود إضافة لتاريخ هذا المفهوم، بل كانت ضمن جملة الأسس التي مهّدت له، إلى جانب أسس أخرى سيتمّ العروج للحديث عنها لاحقا.

ب عند أرسطو:

كان **لأرسطو** من جهته اهتمام خاص بمسألة التّلقّي وجماليته، وكان له اهتمام بشأن "**المتلقّي**"، إذ أنّ «..الاستجابة في فكر..أرسطو تنطلق من فكرة الإبداع القائمة على المحاكاة..»[2]. والمحاكاة (Mimésis)، هي التقليد، وعند أرسطو فإنّ الإبداع يستلهم مادّته الأوّلية من الطبيعة والمبدع –حسبه–، يتخذ من عناصرها، مُنطلقا يستوحي منه أفكاره ويصهرها في قالب فنيّ ذو أبعاد متعدّدة ومتنوّعة.

[1]–عبد الرحمان تيبرماسين، نظرية القراءة المفهوم والإجراء، ص.ص.15،16.

[2]–مراد حسن فطّوم، التلقّي في النّقد العربي في القرن الرّابع الهجري، منشورات الهيئة العامة السّورية للكتاب، وزارة الثقافة، ط1، دمشق، 2013، ص.18.

كما يرى أرسطو «..أنّ المحاكاة تنطوي على الإبداع في حالات الخلق الفنّي، فالفن يقوم بتصوير الحياة البشريّة الأرضية، ويؤدّي إلى التّأثير المباشر في المتلقّي.. ولعلّ أهم وظيفة للفن تتأتي من الاستجابة التي تحدث عند المتلقّين، وهي الوظيفة التّطهيريّة* للفن.. ونمط الاستجابة هذا نفسيّ يُحرّر البشر من الانفعالات السّلبية ويسمو بوظيفة الفن»[1]

وغاية أرسطو من كل هذا، أنّ وظيفة الفن هي التخليص والتطهير، والتّنقية لكوامن الإنسان، من آثار التّرسّبات اللاّشعورية النّاتجة عن الكبت في نفسه.

وهذا الفن –حسبه– هو ذلك الذي يتّسم بقوّة التأثير إلى حدّ يُحدث معه ألم قوي أو سعادة عميقة، تُحدث انفعالا يخترق كوامن المتلقّي، فيسحب ما ترسّب في أعماقه من طاقة سلبية بالتّالي تخلّصه من تلك الطّاقة، فيتطهّر منها ويتعافى.

هذا هو الفن الحق عند أرسطو، أو هكذا تتم عملية الاستجابة عنده. فمتى تخلّص الإنسان من انفعاله وطاقته الفائضة، فإنّ الاستجابة أيضا قد تحقّقت.

وقد ركّز على ربط الفنّ بالطّبيعة، كون أنّ الطّبيعة تُمِدّ الفنّ بطاقة تأثير كبيرة جدّا تجعل منه آلية جديرة بالتّطهير والاستجابة. وهكذا يفهم معنى التّلقّي عند أرسطو.

ج عند لونجينيوس:

يركّز لوجينيوس في علاقته مع مفهوم التّلقي على فكرة "**السّمو**" أو "**الجلال**"، وهي

*لفظ استعمله أرسطو في وصفه لتأثير المأساة، ومؤدّاها: التّطهير بالانفعالات ممّا يؤدّي إلى التجدّد الأخلاقيّ، أو التّخلّص من التوتّر والقلق.. ويرى أرسطو أنّ التّراجيديا فعل جليل كامل معروضة بشكل ممتع وتتضمّن الرّحمة والخوف.(محمّد التّونجي، المعجم المفصّل في الأدب،ج1، ص.263).

[1]–مراد حسن فطّوم، التلقي في النقد العربي في القرن الرّابع الهجري، ص.ص.19، و20.

شكل من أشكال الاستجابة عنده.. وفكرة السّمو هذه هيّ، العمل على خلق صوّر مجرّدة عن طريق الأدب، لها القدرة على التّأثير(Action)، عن طريق الإيحاء..[1].

وهنا لونجينيوس اعتمد فكرة السموّ بغرض تفعيل المتلقّي، لأنّ هذا المتلقّي حسبه يستميله كل ما هو متعال وراق، ويجذبه كل ما هو مثاليّ وكامل. بل ويُشعره وكأنّه هو نفسه من أبدع هذا الأدب، أو هذا الأثر الذي تلقّاه، فيجعله هذا الأمر يتعايش مع الوضع، فتحدث الاستجابة تلقائيّا.

2 التلقّي في الفكر العربي القديم:

ساهمت الجهود العربية بدورها، في إرساء معالم نظرية التّلقّي، وكان لهذه الجهود قديما دورها في اكتمال معالم هذه النّظرية، بالرّغم من عدم بروزها للعيان أمام النّقد الغربي، وحتى أمام الدّارسين العرب أنفسهم.

إذ « نشأت في أحضان البلاغة العربية نظرية،..لها أصولها في الدّراسات التي دارت حول فكرة الإعجاز البيانيّ في القرآن الكريم. ويمكن أن تعمّم نتائجها على الفنّ كلّه، وذلك لأنّ صلتها القوية بوضعية المعنى(إنتاجه وتلقّيه)، تجعل منها نظرية ممكنة التّطبيق في ميدان الفنّ كلّه..وغرض البلاغة عند العرب(بوصفها صفة من الكلام)، تمكين المعنى في ذات السّامع (المتلقّي)»[2].

وما دامت وظيفة هذه النّظرية (البلاغة)، هي العمل على توفير وسائل تبليغ المعنى أُذن

[1]–يراجع: ناظم عودة خضر، الأصول المعرفية لنظرية التّلقي، ص.ص. 51 و52.

[2]–المرجع نفسه، ص.61.

السّامع وقلبه، فهذا يعني أنّها تُولي اهتماما خاصّا بهذا العنصر، وهو المتلقّي أو القارئ. والبلاغة عند «ابن المعتز*..تتضمّن عنصرين هما: المعنى والأسلوب(الإيجاز)...»[1] ويقصد الرماني** بالبلاغة «..."حسن الصّورة" القادرة على "إيصال المعنى إلى القلب" أي تمكينه بالأسلوب وحسن الصّورة..»[2].

إذًا، أهم ما يمكن استخلاصه، انطلاقا من تعريفا ابن المعتز والرمّانيّ لمادّة البلاغة، أنّ اسم البلاغة ذاته، مرتبط بوظيفتها، وهي وظيفة التّبليغ وإيصال المعنى إلى ذهن وقلب السّامع المتلقّي. والمعنى ذو علاقة وطيدةُ الصّلة بالتّلقّي، ليتّضح لنا أكثر أنّها نظرية، جديرة بأن تندرج ضمن أسس نظرية التّلقّي.

وتأكيدًا لفكرة ارتباط العرب بكلمة التّلقّي، فإنّ القرآن الكريم قد نُزّل على العرب..فتلقّوه بقلوبهم..وأتت القراءة المتدبّرة الواعية، ثمارها في حياتهم، سلوكا وحضارة وانفتاحا على العالم بأسره، على الرّغم من أنّهم لم يتوفّر لهم من آليات القراءة والكتابة، إلّا القدر اليسير[3].

---

* هو عبد اللّه أبو العبّاس، شاعر وأمير وخليفة،..وهو من أهم شعراء العصر العبّاسي..له كتاب "البديع"..قتل سنة 296هـ.(محمّد التّونجي، المعجم المفصّل في الأدب، ج1، ص.23).

[1]–ناظم عودة خضر، الأصول المعرفية لنظرية التلقّي ص. 67.

** هو أبو الحسن الوارق علي بن عيسى الرمّاني، 276-384هـ، من علماء القرن الرّابع الذين بحثوا في البلاغة..كان إماما في علم العربية، علامة في الأدب..وللرمّاني تصانيف كثيرة..ومن كتبه المتّصلة بالبلاغة رسالة "إعجاز القرآن"، يسمّيها البعض" النّكت في إعجاز القرآن".(عبد العزيز عتيق، في تاريخ البلاغة العربية، دار النّهضة العربية، (د.ط)، بيروت، (د.ت)، ص.174).

[2]–ناظم عودة خضر، الأصول المعرفية لنظرية التلقّي، ص.68

[3]–يراجع: رقيّة طه جابر العلواني، تدبّر القرآن الكريم بين النّظرية والتّطبيق، ط1، (د.ب) 2008،ص.4. Https://media.tafsir.net/ar/book/385/Tadabbor-QuranAlolwany.pdf تاريخ تصفّح الموقع:6-6-2018 على الساعة: 12:12.

إذًا، أنزل هذا الخطاب على العرب، فكانوا في وضعية متلقّ له، وقد كانت صفة تلقّيهم لتلك الرّسالة آنذاك، استقبالا بالقلب وتذوّقا عن طريق التدبّر وعلى درجة من الوعي، ما أثمر في حياتهم سلوكا وحضارة وانفتاحا على العالم، وفهما لِما يدور في فلكه.

وكلّ هذا، إنّما أتى نتيجة تلقّيهم السّليم لهذا الخطاب. وهي الإضافة التي تعزّز فكرة ارتباط العرب قديما بعنصر التّلقّي، مفهومًا ووظيفةً.

3 التلقّي بين الفينومينولوجيا والهيرمينيوطيقا*:

كان لهاتين الفلسفتين دور مهم، وفضل كبير في ميلاد نظرية التلقّي، وتطوّرها عمّا كانت عليه الكلمة سابقا، لاسيما مع مفهوم «..المتعالي والقصدية لدى إنغاردن(Ingarden) وقبله أستاذه هوسل(Husserl)، واللّذان أطّرا هذه النّظرية وأسّسا لها، لتُستثمر فيما بعد أفكارهما(المتعالي والقصديّة)»[1].

والحقيقة أنّ هاتين الفلسفتين، هما أقرب ما يمكن اعتباره، الفاعل الحقيقي الذي أتى وراء ظهور هذه النّظرية. فأغلب ما تضمّنته الفلسفتين، تبنّته النّظرية فيما بعد، من أفكار وآليات حيث « حاول إنغاردن تطوير بعض المفاهيم، خصوصا ما تعلّق بعملية الفهم. من ضمنها مفهوم "اللّاتحديد"، (سدّ الفراغات النّصيّة)..حتى لا يتيه القارئ في مسارب، تُبعده عن الفهم الصّحيح»[2].

* هما فلسفتان ألمانيتان ظهرتا مؤخّرا، الأولى لها مسمّى آخر هو" الظّاهيراتية" والثّانية لها مسمّى آخر هو" التّأويلية

[1]–عبد القادر خليف، مصطلح القراءة في كتاب" القراءة وتوليد الدّلالة لحميد الحميداني"، مذكّرة مقدّمة ضمن متطلّبات شهادة الماجستير في الأدب العربي، إشراف: العيد جلّولي، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر 2011-2012، ص.36،(لم تنشر).

[2]–المرجع نفسه، ص.37.

والقصد من سدّ الفراغات، هو ردم وملئ تلك الفجوات التي يتضمّنها النّص –كإستراتيجية تعمَّد المبدع توظيفها–، والتي من مهمّة القارئ ملؤها، ومن خلال ذلك يجد نفسه متفاعلا مع محتوى النّص، ومحاورا له.

إذ أنّه أثناء هذه العملية، سيحاول القارئ طرح تساؤلات عمّا تحويه هذه الفراغات من أبعاد، وما غاية المبدع من تركها فارغة...وبالتّالي فإنّه سيحاول وضع إجابات محتملة من لدنه الخاص.

وعن التأويلية، وتحديدا تأويلية غادامير (H.G.Gadamer)، فهي « تأويلية تهدف بدورها إلى تحقيق فهم الفهم، وهي جدلية بين آفاق المؤوّلين في الزّمن الحاضر، وبين أفق التّراث الذي يصل إلينا. فتتشكّل تجربة تأويلية تكتمل بما يسمّيه غادامير، الوعي التّاريخيّ (Conscience Historique) الذي يُعدّ بمثابة الأفق التّأويليّ، الذي تتأسّس من خلاله نصوص التّراث في الحاضر »[1].

ومن خلال كلّ هذا، نستخلص أنّ إنغاردن وغادامير، كلاهما له غاية تصبّ في المنبع ذاته، وهي محاولة الوصول إلى معنى الأثر، واختلف الإثنان في الوسيلة أو الآلية المعتَمَدِ عليها لبلوغ هذه الغاية.

حيث أنّ الأوّل، قد اعتمد عامل التّاريخ وعلاقته بسلسلة من آفاق القرّاء، وتحليل رؤاهم وانطباعاتهم المتشكّلة حول الأثر المراد بلوغ معناه، وهو غادامير، في حين أنّ إنغاردن، يعتمد في ذلك على آلية أخرى، هي العمل على دفع القارئ إلى ملء ما هو فارغ في محتوى النّص حتّى يكتمل هذا الأثر في النّهاية ويتحدّد معناه كاملا.

[1]– عبد القادر خليف، مصطلح القراءة في كتاب" القراءة وتوليد الدّلالة لحميد الحميداني"، ص.34.

هكذا إذًا، أسهمت هاتين الفلسفتين، في بناء نواح معيّنة من هذه النّظريّة، –نظرية التّلقّي– وأضافتا جديدًا ما كان موجودًا من قبل، من مثل عنصر التّاريخانية مع غادامير، وآلية مواقع اللّاتحديد مع إنغاردن.

4 الأصول النّقديّة لنظرية التّلقّي:

أسهم النّقد الحديث بدوره في تشكّل هذه النّظرية، واتّساع رقعة أُسسها، وتهذيب بعض من تلك الأسس، وتخليصها ممّا فيها من نقائص وشوائب، حيث « كان لظهور المقاربات النّقدية الحديثة، كالشكلانية والبنيوية والتّفكيكية وغيرها، الأثر البالغ في نشأة جمالية التّلقّي، إذ عارضت بعض أفكارها وطوّرت أفكارًا أخرى لها»[1].

والحقيقة أنّ هناك من هذه المناهج من اهتمّ بشأن المبدع وأهمل شأن النّص والقارئ ومنها من اهتمّ بالنّص وأهمل المبدع والقارئ معا، ومن هذه المناهج أيضا من اهتمّ وشدّد تركيزه وجهوده على عنصر المتلقّي وأولاه عناية خاصّة، ولكن بصورة تنقصها العناية في بعض الجوانب لم تتفطّن إليها، وكلّ هذه المقاربات قد التقت في الهدف ذاته، وهو الرغبة في تفسير محتوى الخطاب والوصول إلى فهمه وتفكيك بنيته المعقّدة، الأمر الذي تشترك فيه معها نظرية التّلقّي، إذ نجدها في تقارب –في مبادئها– مع بعض هذه المناهج، لاسيما تلك التي اهتمّت بالمتلقّي وأولَته العناية والاهتمام، من مثل (التّأويلية، والتّفكيكية، والسّميولوجيا...).

مع ذلك، فإنّ نظرية التّلقّي، قد برزت على حساب جميع هذه المقاربات –حتى تلك التي كان المتلقّي هو محور جهودها– إلّا أنّها لم تمنحه دوره بالشّكل الذي مُنح له مع نظرية التّلقّي « ولم يحظ القارئ بمكانة تجعل منه طرفا مشاركا في إنتاج المعنى، وغُيّب تماما في العملية

[1]–عبد الرّحمان تيبرماسين وآخرون، نظرية القراءة- المفهوم والإجراء، ص.27.

التّواصليّة، إلى أن ظهرت نظرية القراءة وحملت بديلا مفاده أنّ إنتاج المعنى مرتبط بنقطة التّفاعل بين النّص والقارئ»[1].

لقد كانت هذه المقاربات النّقدية جزء من كيان هذه النّظرية، كل منهج من هذه المناهج قد أعطى فكرة أو إضافة، أو آلية أضيفت إلى هذه النّظرية حتى اكتملت، ثمّ بعد اكتمالها نجحت بأن تجاوزت كل هذه المدارس وتربّعت إلى الآن، قمّة الهرم في مسألة تحليل الإنتاجات الإبداعية والنّصوص ومختلف الخطابات.

هكذا استطاعت هذه النّظرية بفضل جهود روّادها أوّلا، وبمساعدة من جميع الأطراف الخارجية التي سبق ذكرها(الأصول الفلسفية والمعرفية والنّقدية)، أن تبرز أخيرًا كنظرية تُعتمد في دراسة الأدب، واتّخذت لنفسها تسمية تحمل مدلول وظيفتها وهي "جمالية التّلقّي" وانتسبت إلى مدرسة كونستانس الألمانية(Studies Konstanz).

[1]–بلخامسة كريمة، إستراتيجية التّلقّي في أعمال كاتب ياسين، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2016 ص.12.

المبحث الثّاني: نظرية التّلقّي الألمانية:

تضافرت جهود كثيرة متباينة المنابع والمصادر، في سبيل قيّام هذه النّظرية، وهذه المدرسة، مع ذلك فإنّ ظهورها الفعليّ والمستقل، واكتمال كيانها لم يُجسّد على السّاحة النّقديّة إلّا مع المدرسة التي حملت اسمها فيما بعد، وهي مدرسة

إذ أنّ «كان النّاقد الألماني"هانز روبرت ياوس*"(Hans Rebert Jauiss)، يصوغ مجموعة من المقترحات في نهاية الستّينات، عُدّت الحجر الأساس لنظرية جديدة في فهم الأدب وتفسيره...وصيغت هذه المقترحات في محاضرة عام 1967، في جامعة كونستانس تحت عنوان" لم تتم دراسة تاريخ الأدب"»[1]، تلك المقترحات هي عبارة عن مجموعة من الآراء تتضمّن دعوة منه إلى إعادة النّظر في تاريخ الأدب، وذلك بالعودة إلى سلسلة القراءات التي تمّت حول أثر أدبيّ معيّن وإخضاعها لقراءة ستتم عليها هي الأخرى، ثم تحليل تلك القراءات واستنباط آفاق قرّائه، أي قرّاء هذا الأثر الأدبي.

وتلك التّحليلات لتلك القراءات، إنّما تُختار وفق تسلسل زمنيّ مرتّب لتأتي النتائج مرتّبة ذات جدوى وفائدة، ومع تلك القراءات تتضح آفاق القرّاء مرتّبة، بالتّالي تُسجّل الانطباعات والتّساؤلات والآفاق التي تركها النصّ وخلقها في ذهن هؤلاء القرّاء، ويُعرف من خلال كل ذلك واقع ذلك الأثر، ومدى فاعليته وتفعيله للقارئ، وكذلك مدى قدرته على إشراك هذا القارئ في فضائه، ودمجه مع أفقه الخاص به.

---

* في شهر مارس عام 1997 توفي المؤرّخ والمنظّر الأدبي هانز **روبرت ياوس**..الذي ارتبط عمله كمنظّر أدبي بجماعة بحثية ظلّ هو المتحدّث الرّسميّ لها على مدار أربعة عقود، بداية من عام 1963 وحتى وفاته. هذه الجماعة سمّيت باسم" مدرسة كونستانس للدّراسات الأدبية(Studies Konstanz School Of Literary) (سامي إسماعيل جمالية التلقّي، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2002، ص.9).

[1]–ناظم عودة خضر، الأصول المعرفية لنظرية التلقّي، ص. 133.

ومن ضمن مقترحات ياوس التي أدلى بها في محاضرته بجامعة كونستانس بألمانيا قوله أنّ «...إعادة الإنتاج الإيجابية لإرث الماضي لا ينبغي أن يظل محصورا في الأعمال منظورا إليها، معزولا كل منها عن الآخر. بل يتعيّن كذلك...إدراج العلاقة بين هذه الأعمال ضمن ذلك التّفاعل الذي يربط العمل بالبشرية، ووضع العلاقة التّاريخية بين الأعمال ضمن شبكة العلائق المتبادلة بين الإنتاج والتلقّي. وبتعبير آخر فإنّ الأدب والفن لا ينتظمان في تاريخ نسقيّ إلّا إذا نُسبت سلسلة الأعمال المتوالية لا إلى الذّات المنتجة وحدها، وإنّما إلى الذّات المستهلكة أيضا –أي التّفاعل بين المؤلّف والجمهور»[1].

وقصده من وراء هذا الاقتراح، هو أنّ رغبتنا في إعادة بعث وإحياء التّراث الفنّي والأدبي لا يتمّ بصورة فعّالة، من خلال إعادة استحضار الأعمال، كلّ عمل منعزل عن الآخر، ثمّ أيضا إعادة قراءة هذا العمل، هكذا فقط مجرّد قراءة من أجل القراءة، بل الواجب استحضار هذه الأعمال بعضها إلى جانب بعض، وفوق ذلك استحضار أيضا سلسلة القراءات التي تمّت حول هذه الأعمال، لتحضُر بذلك الذّات المبدعة مع الذّات المتلقية لذلك الإبداع، وترتيب كل هذا وفق تسلسل تاريخيّ مُنظّم عبر الزّمن.

وزاد ياوس فأوضح لنا مقترحه هذا، حينما قال أنّ الأعمال الأدبية والبعد الفنّي فيها، لا يجتمعان بشكل مرتّب ومنتظم، ولا تظهر العلاقة الكامنة بينهما إلّا بعد استحضار الذّات القارئة لها، أو مجموع الذّوات التي تناولت هذه الأعمال بالقراءة عبر الزّمن منذ صدورها، وتحليل ذلك التفاعل الذي حدث بين المؤلّف وجمهور قُرّاءه من خلال إبداعه.

[1]–هانس روبرت ياوس، جمالية التلقّي من أجل تأويل جديد للنّص الأدبي، تر: رشيد بن حدّو، منشورات الاختلاف ط1، الجزائر، 2016، ص.43.

كما أضاف ياوس اقتراحا آخر مفاده أنّ «..قيمة عمل أدبيّ ومرتبته لا يُستنبطان من الظروف البيوغرافية أو التّاريخية لنشأته، ولا من موقعه فحسب ضمن تطوّر الجنس الذي ينتمي إليه، بل من معايير أدق من ذلك، هي وقع هذا العمل و"تلقّيه" وتأثيره وقيمته التي تعترف له بها الأجيال القادمة»[1]، تحدّث هنا ياوس عن قيمة العمل الإبداعي أين يمكن استنباطها والحصول عليها، وكيف يمكن تذوّقها، وأيضا كيف عسانا الوصول إليها.

فقال أنّ قيمة الأثر الإبداعيّ–خاصّة منه الأدب– لا يمكننا أبدا الحصول عليها ومعرفتها عن طريق مراجعة السّياق التّاريخيّ ولا الظروف الخارجية المنتجة له، ولا من خلال معاينة ظروف نشأته، ولا حتى من خلال مقارنته بأمثاله من النِتاجات الأدبية.

وإنّما قيمة العمل الأدبيّ –حسبه– ومكانته تتّضح أكثر من خلال تحليل ردود أفعال قرّاءه والتأمّل في ذلك الوقع الذي أحدثه في كلّ ذات قارئة له، مطّلعة عليه، ومدى تأثيره فيها واستنطاق قرّاءه كل جيل وكلّ فئة قد مرّ عليها هذا الفن وهذا الأثر. بعدها يتسنّى لنا تحديد وقيّاس قيمة هذا العمل.

هذا فقط بعض من جملة ما اقترحه ياوس حول مسألة إعادة أو رغبته ودعوته إلى إعادة النّظر في محتوى الظّاهرة الأدبية، من خلال إعادة النّظر في تاريخها، ومن خلال مقترحاته هذه، أسّس ياوس لقاعدة جديدة في فهم الأدب، وأعاد الاعتبار للعنصر الثّالث وهو القارئ.

« إلى جانب أفكار ياوس هذه، كان "فولفغانغ آيزر"(W.iser)، يقدّم مجموعة من الافتراضات التي تصبّ في الاتجاه نفسه»[2]. ليكونا بذلك مؤسّسا هذه المدرسة، ومن ثمّة، فإنّ

[1]–هانس روبرت ياوس، جمالية التلقّي من أجل تأويل جديد للنّص الأدبي، ص.ص.25 و26.

[2]–ناظم عودة خضر، الأصول المعرفية لنظرية التلقّي، ص.133.

دراسة جمالية التّلقّي ستنصبّ على جهود كل من هانز روبرت ياوس، وفولفغانج آيزر..الأوّل يرى أنّ عملية الفهم تتمّ بتتبّع التطوّر الأدبي من خلال أفق الانتظار، والثّاني يرتكز على إجراءات المتلقّي في بناء المعنى الأدبي[1].

وهنا نودّ الإشارة إلى أنّ ياوس في تكوين رؤيته هذه، خاصّة مسألة أفق الانتظار، وكذا مسألة التاريخانية، قد تأثّر بتوجّه غادامير، في حين أنّ إنغاردن، لاسيما في قضية بنية الفراغات، كان له الأثر البالغ فيما افترضه آيزر في هذه المدرسة.

1 هانس روبرت ياوس:

تكمن نظرة ياوس إلى مسألة الأدب كما سبق لنا الحديث عن ذلك، في كون أنّه «عمل..على إعادة دراسة تاريخ الأدب انطلاقا من تجاوزه للرّؤية السّابقة.. وجمالية الاستقبال كما سمّى نظريته، والتي تتضمّن أنّ الخلاصة التاريخية للعمل الفنيّ، لا يمكن توضيحها بتفحّص المنتوج أو وصفه ببساطة، بل يجب معاملة الأدب كإجراءات جدلية للإنتاج والاستقبال. لذلك ركّز على إعادة الاعتبار للقارئ. لأنّه يمتلك الخبرة الأدبية والتي تعمل بدورها على صنع أفق التوقّع لدى القارئ»[2].

وانطلاقا ممّا سبق، فإنّ ياوس يدعو إلى إعادة التأمّل في الأثر الأدبي، من خلال تاريخ تلقّيه كسلسلة منتظمة كرونولوجيّا، والنّظر في جملة القراءات التي تمّت حوله، من أفق لآخر لتتحدّد بذلك وجهة الفهم لهذا الأثر، وليس مجرّد تفحّص ووصف سطحيّ له.

[1]–يراجع: عبد الرحمان تيبرماسين وآخرون، نظرية القراءة المفهوم والإجراء، ص. 30.

[2]–عبد القادر خليف، مصطلح القراءة في كتاب" القراءة وتوليد الدّلالة لحميد لحميداني "، ص.25.

ومصطلح أفق الانتظار أو التوقّع الذي عُرف به ياوس(Horizon d'attente)، فإنّ هولب(Robert Holub) يرى أنّ فيلسوف العلوم كارل بوبر(K.R.Popper)، وعالم الاجتماع كارل مانهايم(Karl Manheim)، قد تبنّيا هذا المصطلح قبل ياوس بزمن طويل[1]. ثمّ أضاف هولب منتقدا إيّاه بشأن هذا المصطلح، فقال:« ... المشكلة في استخدام ياوس لمصطلح "الأفق" هي أنّه عرّفه تعريفا غامضاً للغاية، إلى درجة قد يتضمّن –أو يستبعد–أي معنىً سابق للكلمة»[2].

كما واصل هولب في انتقاده له بشأن عنصر الأفق، فقال «... يضاف إلى هذا أنّ هذا المصطلح يظهر ضمن جملة من الألفاظ والعبارات المركّبة، فياوس يشير إلى" أفق التّجربة" و"أفق تجربة الحياة" و"بنية الأفق" و"التّعبير في الأفق" و"الأفق المادّي للمعطيات"... وقد ظلّت العلاقة بين هذه الاستخدامات المختلفة تعاني من الإبهام، ما تعانيه مقولة " الأفق" ذاتها»[3]، ثمّ طرديّا أوجد هولب مُسوّغا يشفع له في هذا الانتقاد، حيث قال « ويبدو أنّ ياوس قد اعتمد على الإدراك العام، لدى القارئ في فهم مصطلحه الأساسي على الأقل»[4].

ولعل هولب هنا محقّا في وصفه لمصطلح أفق الانتظار بالغموض والإبهام، ذلك أنّ عبارة "أفق التجربة" وعبارة "أفق تجربة الحياة" ليستا ذات معنًى واحد، فأفق التجربة" أعمّ وأشمل من" أفق تجربة الحياة ، وهنا قد يقع اللُّبس في ذهن القارئ، ولكن كما أتبع هولب نقده، فقال أنّ ياوس ربّما فتح المجال أمام قارئه ليفهم–العبارات التي وضعها بخصوص الأفق– كلٌّ حسب قدرته في استيعاب المعنى، وفهم العبارة حسب السّياق الذي وُضعت فيه.

---

[1]–يراجع: روبرت هولب، نظرية التّلقّي، مقدّمة نقدية، تر: عزّ الدّين اسماعيل، المكتبة الأكاديمية، ط1، القاهرة 2000، ص,104.

[2]– المرجع نفسه، ص.105.

[3]–المرجع نفسه ص. نفسها.

[4]– المرجع نفسه، ص.نفسها.

مع ذلك فإنّ لهذا العنصر– أفق الانتظار– دورا بارزا في دراسة الأدب، وقد وُفّق هذا الأخير في إدراجه ضمن أسس جمالية التّلقّي وقبله غادامير، فدراسة تاريخ الأدب على ضوء هذا العنصر، يُعدُّ أمرًا مميّزًا جدّا ومثمرًا للدّراسة، حيث أنّه:«...بمقدار ميل كلّ إنسان إلى سمة جمالية مُعيّنة، يُؤدّي ذلك إلى إصدار حُكم جماليّ خاصّ به»[1].

وعلاقة هذا الرّأي بفائدة دراسة الأدب وفق تتبّع ورصد الآفاق، هي أنّ كلّ قارئ يصدر عنه أفق، وذلك الأفق يتضمّن وجهة نظر حول ذلك الأثر، وكل وجهة نظر، إنّما هي إضافة ونافذة جديدة تُفتح على رؤية ومعرفة جديدة مُعيّنة، فإن كان بعد ذلك الرّأي الذي تضمّنه الأفق صائبا فهو صائب، وإن كان خاطئا فمن المؤكّد أنّه يحمل فائدة معيّنة بأيّة حال من الأحوال.

وكلّ مُساهمة من شخص في إبداء رأيه في مسألة من المسائل، تكون إضافة وجديدا يُضافُ عن تلك المسألة، ولو عُدنا إلى النّص الأدبي، أو الإبداعي لوجدنا أنّ لكلّ قارئ فيه ذوقه الجماليّ، الذي به سيزيدُ للأثر جمالية وفائدة، حيث أنّ «...الجمال معنًى من المعاني...لا يقوم بنفسه، وإنّما يقوم بغيره...واختلاف الأفراد في تقديرهم للجمال وكذلك في درجة تذوّقهم له...»[2].

ومن هنا يمكننا استخلاص فكرة، أنّ معنى النّص وقيمته الجمالية لن يظهرا ولن يتكوّنا إلّا بقارئ ومُحلّل ومتأمّل فيه، يستنطقه ويكشف عن السّر الكامن فيه، هذا عن عنصر التّاريخانية وأفق التّوقّع عند ياوس. وهناك عنصر ثالث يعتمده هذا الأخير في تحليله للأثر ويدعونا إلى اعتماده بدورنا، وهو عنصر "المسافة الجمالية"، وهي مقدار الانحراف الكائن بين

[1]–وحيد حرحوز، الذّوق الجمالي في القرآن الكريم، مُذكّرة مقدّمة لنيل شهادة الماجستير في العلوم الإسلامية، إشراف الطّاهر عامر، جامعة الجزائر، 2012،2013، ص.ص.2 و3(لم تنشر).

[2]–صالح أحمد الشّامي، الظاهرة الجمالية في الإسلام، المكتب الإسلامي، ط1، بيروت، 1986، ص.24.

أفق انتظار القارئ وما يقوله النّص ومن خلال ردود أفعال القرّاء يمكن لنا معرفة مقدار هذه المسافة الجمالية...وكسر أفق توقّع القارئ، هو ما يخلق تلك المسافة الجمالية[1]، إذ يرى بأنّ ذلك الفضاء المُجرّد الذي يتراوح بين مقصد النّص واعتقاد القارئ أو رؤيته، هو فضاء يعبق بالجمالية، وكأنّه مزيج بين أفق الأوّل وأفق الثّاني، وانصهار بينهما للخروج بأفق ثالث هو إضافة لهذا النّص.

وهكذا تكون عملية الخلق في أجمل صفاتها. إذ« يرى ياوس أنّ القيمة الفنيّة للنّصوص تكمن في الحوار بين أفق التّوقّع عند القارئ»[2]. والإبداع الحقّ عنده هو ذلك الذي يُحطّم توقّع متلقّيه، نحو قوله:«فإذا استجاب له بالتّماهي معه كان رديئا، وإذا استجاب له بتخييبه، كان عديم الأثر، أمّا إذا استجاب له بتغييره–وهذا أفضل الاحتمالات–، فهذا يعني أنّه جيّد»[3].

وهذا كلّه، إنّما يحدث في خضمّ تلك المسافة الجمالية، فهي الأرضية المُهيّأة لكلّ هذه التفاعلات من صدام، وتوافق وتنافر والتحام... ما يحقّق الهدفين معا، (جمالية اللّحظة، وبلوغ الفهم والمعنى).

وهناك أهداف عديدة يجب على القارئ أن يبلغها أثناء قراءته للنّص، حتى يُصبح قارئا جيّدا، منها القدرة على تفسير الرّموز المكتوبة إلى معان، والقدرة على القراءة مع الفهم واكتساب المهارة التي تُؤهّل القارئ لقراءة نماذج متنوّعة، كما أنّه يجب أن يكون قادرا على تمييز أشكال الكلمات ومعرفة عدد مقاطعها. كلّ هذا لكي يستطيع قراءة ما يقع–لأوّل وهلة– تحت بصره من

---

[1]–يُراجع: مراد حسن فطّوم، التّلقّي في النّقد العربي في القرن الرّابع الهجري، ص.34.

[2]– عبد القادر خليف، مصطلح القراءة في كتاب "القراءة وتوليد الدّلالة" لحميد لحميداني"، ص.26.

[3]–هانس روبرت ياوس، جمالية التلقّي، من أجل تأويل جديد للنّص الأدبي، ترجمة: رشيد بن حدّو (المقدّمة) ص14.

الكلمات الجديدة، وكذلك لكي يستطيع أن يربط الرّموز بمعانيها ومفاهيمها، وينبغي للمبدع أن يعتني عناية كبيرة بأساليب الفهم والاستيعاب وتفسير المعاني، حيث ترتبط تلك الأساليب بمهارات القراءة لقُرّائه[1].

أي أن يتعرف المبدع مسبقا، على تلك الآليات التي قد تساعد القارئ على استعاب ما سينتجه له، وتُمكّنه من فهم الرسالة التي هو بصدد إرسالها له. هكذا سيتمكّن هذا المبدع من إعطاء مهمّته الإبداعية أبعادا عميقة، ستكون فيما بعد فوائد تضاف لهذا العمل.

2 فولفجانج آيزر:

نجد إلى جانب ياوس، النّاقد فولفجانج آيزر، والذي وضع مجموعة من الفرضيات بخصوص عملية قراءة النّص الأدبي، حيث« ينطلق من "فعل القراءة" الذي يقوم به المتلقّي عبر طريقة الرّبط بين المستويات النّصيّة المختلفة، بهدف "سدّ الثّغرات" للبحث عن "المسكوت عنه" ويبدأ فعل القراءة من ركيزة أساسية هي مفهوم "القارئ الضّمني" وهو قارئ موجود داخل النّص يمثّل الحدّ الأدنى للوعي والتّجربة التي يبنى عليها فعل القراءة كاملا »[2].

هذا عن قول مراد حسن فطّوم الذي جمع لنا أسس آيزر في هذه الفقرة. وأمّا عن تصريح آيزر نفسه بخصوص القارئ الضّمني، فقد قال أنّ « هناك أنواع مختلفة من القرّاء تُستحضر حين يُدلي النّاقد الأدبي برأي عن تأثيرات الأدب، أو ردود الأفعال إزاءه. وبصورة عامّة هناك صنفان...الصّنف الأوّل لدينا القارئ "الحقيقي" المعروف لنا بردود أفعاله الموثقة

[1]–يُراجع: فهيم مصطفى، مهارات القراءة، قياس وتقويم مع نماذج اختبارات القراءة لتلاميذ المدارس الابتدائية، مكتبة الدّار العربية، ط1، القاهرة، 1998 ص.48.

[2]–مراد حسن فطّوم ، التّلقّي في النّقد العربي في القرن الرّابع الهجري، ص.35.

و..الصّنف الآخر لدينا القارئ "الافتراضي" الذي قد يتمّ إسقاط كلّ تفعيلات النّصّ عليه...»[1] وهنا القارئ الافتراضي، هو نفسه القارئ الضّمني، والمقصود بكونه ضمنيّ، أي أنّه متوار داخل محتوى النّص، يلعب وظيفته ضمنيّا فقط داخل هذا النّص الذي يتضمّنه.

وأمّا عن قوله أنّه يتمّ إسقاط كلّ تفعيلات النّص على هذا القارئ الافتراضيّ، فمعنى ذلك أنّ كونه افتراضيّ متخيَّل، فإنّ من مهمّة المبدع أن يضع في حُسبانه كلّ التّوقّعات وكل الفرضيات بخصوص طبيعة هذا القارئ المجهول، ويُعبّئ بالتّالي نصّه وإبداعه بكلّ الأدوات اللّازمة لمواجهة هذا المتلقّي الغائبّ–المفترَض– لأنّ ردود أفعاله دائما تبقى غائبة، على الكاتب أن يتكفّل باستحضارها.

كما كانت لآيزر أيضا آليات – فعل قراءة–أخرى، إلى جانب آلية القارئ الضّمنيّ وهي آلية الاستراتيجيات النّصيّة، ووجهة النّظر الجوّالة، وبنية الفراغات، وطاقة النّفي...وغيرها.

وعن الاستراتيجيات النّصيّة يقول أيزر«...تقوم الاستراتيجيات بتنظيم كلّ من مادّة النّص والظروف التي يتمّ توصيل تلك المادّة في ظلّها»[2]، معنى ذلك أنّ هذه الاستراتيجيات تعمل على خلق نوع من المرونة ليتكيّف من خلالها ذهن القارئ مع مادّة النّص.

وعن وجهة النّظر الجوّالة أيضا يقول آيزر«..العلاقة بين النّص والقارئ تختلف تمام الاختلاف عن العلاقة بين الشّيء ومن ينظر إليه، فبدلا من علاقة الفاعل والمفعول، هناك وجهة نظر متحرّكة تجوس خلال ما تريد أن تدركه...وكلّ لحظة قراءة بمثابة جدالية من التّوتّر القبلي والاسترجاع، تنقل أفقا مستقبليّا لم يتمّ شغله بعد، وأفقا ماضويّا(يخفت بصورة

[1]–فولفجانج إيسر، فعل القراءة، نظرية الاستجابة الجمالية، تر: عبد الوهّاب علّوب، المجلس الأعلى للثقافة (د.ط) (د.ب)، 2000، ص.33.

[2]–المرجع نفسه، ص.95

مطردة)...وتحفر وجهة النّظر الشّاردة طريقها خلل كلّ منهما في نفس الوقت، وتدعهما يندمجان معا بعدها»[1].

وحسب ما ذهب إليه آيزر، فإنّ النّص وقارئه لا يلتقيّان لوحدهما بمعزل عن متدخّل خفيّ أسماه وجهة نظر جوّالة، تتراوح بين القارئ والنّص. ووظيفتها في هذا الموقع، هي البحث عمّا يريد المتلقّي أن يصل إليه داخل هذا النّص.

وقد وصف آيزر تلك العلاقة بين القارئ والنّص بحضور هذه الآلية –أي وجهة النّظر الشّاردة- بحالة من التوتّر واشتداد وتيرة الأخذ والرّد بين النّص والقارئ، وهذه العملية هي نفسها تحمل من القارئ سؤالا وحيرة تذهب بهما إلى النّص، وتعود من النّصّ إلى القارئ، مُحمّلة بإجابة محتملة.

كما وضع أيضا آيزر آلية أخرى، يرى أنّ من خلالها يمكن لفعل القراءة أن يكون مُثمرا وهي "بنية الفراغات". إذ قال في هذا الشّأن « إنّ ما أسميناه فراغا ينشأ عن إبهام النّص...والفراغ يُشير إلى مساحة فارغة في النّسق الكلّي للنّص يؤدّي ملؤها إلى تفاعل الأنماط النّصيّة»[2].

وهذه الفراغات والفجوات التي يتضمّنها نصّ ما، يتعمّد الكاتب وجودها في نصّه، إذ هي بمثابة أداة تبعث الحياة والنّشاط في فضاء لحظة القراءة، حيث يُستفزّ القارئ من خلالها ويتوتّر ذهنه، وتراوده استفسارات يُخالطها إبهام، تتولّد من جرّائه آفاق وتوقّعات عديدة في ذهنه دون دراية منه، فتجده في لحظة واحدة، وُضع أمام مهمة طرح السّؤال، ومحاولة البحث عن جواب محتمل.

[1]–فولفجانج إيسر، فعل القراءة، نظرية الاستجابة الجمالية، ص.ص.116 و119

[2]–المرجع نفسه، ص.187.

المبحث الثّالث: نظرية التلقّي وأساليب القراءة في الظاهرة القرآنية:

تحدّثنا فيما سبق عن نظرية التلقّي، على أنّها نظرية تعمل على تحليل مختلف الظّواهر الأدبية والفنية، وهذا أمر مفروغ منه تماما، والذي أهمّنا شأنه في هذا الجزء من العمل، هو محاولة النّظر في إمكانية تطبيق آليات هذه النّظرية على الظّاهرة القرآنية، وذلك بالتّعريف أوّلا بطبيعة هذه الظّاهرة، ثمّ العروج إلى ذكر العلاقة الرّابطة بينها وبين قارئها، ونحن نعلم أنّ نظرية التلقّي، أكثر ما تركّز عليه أثناء تحليلها للأثر الفنيّ، هي علاقة النصّ بقارئه، ثمّ بعدها سنحاول المجيء بمجموعة من المقترحات التي قُدّمت لتحليل هذا الخطاب، من ضمنها تلك التي قُدّمت من قِبل أنصار نظرية التلقّي، حتى يتسنّى لنا معرفة مدى إمكانية نجاعة دراسة هذا الأثر على ضوء أسسها.

والنّص القرآنيّ قد تعرّض لمئات الدّراسات المختلفة، والأبحاث المتنوّعة، وهذا ممّا لاشكّ فيه أبدا، حيث أنّ النّص الجدير بالقراءة، لا يحمل في ذاته دلالة جاهزة ونهائية، بل هو فضاء دلاليّ، وفضاء تأويليّ، مليء بكم هائل من المعاني والدّلالات، هذا ما نجده في نصّ القرآن الكريم[1]. وقد اتّحدت كل الأبحاث التي تمّت على هذا النّص في نفس الهدف، وجمع الباحثين كلّهم مرمًى وحدا متمثّلا في البحث عن سُبل بلوغ معنى هذا الأثر.

فما هي طبيعة هذا النّص يا ترى؟، وما هي صفته؟، كيف هي علاقة هذا الخطاب

بقارئه؟، ما هي المقترحات المقدّمة لدراسته؟ وما هي المنهجية المُثلى لتحليل مثل هذا النوع من الإبداع؟. ثم ما مدى جدوى تحليله وفق أسس نظرية التلقّي؟.

[1]– يراجع: عرابي لخضر، محاضرات في نظرية التلقّي، كلية الآداب واللّغات، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان الجزائر (د.ت)، ص.13.

1 وصف الظّاهرة القرآنية:

النّص القرآنيّ، خطاب وأثر ونِتاجٌ، يتضمّن رسالة موجّهة من الإله (الخالق)، إلى خلقه (البشر)، والذي يندرج ضمن ظواهر الوجود، غير أنّه ظاهرة ذات خصوصيات معيّنة، على غِرار باقي الظّواهر.

ومن ضمن الأمثلة التي تُدعّم هذا الوصف قول من قال أنّ اللّه تعالى قد تعهّد بحفظ القرآن الكريم حفظا مطلقا، فقال عزّوجلّ ﴿إنّا نحنّ نزّلنا الذكر وإنّا له لحافظون﴾.[الحجر:9]. والسبب في هذا العهد الإلهي المطلق، هو أنّ الإنسان لا يستطيع أن يحيا على هذه الأرض حياة سوية ولا أن يحقّق رسالته في هذه الحياة الدّنيا بنجاح، دون هِداية ربّانية، خاصّة في الأمور التي يعلم اللّه...بعلمه المحيط أنّ الإنسان عاجز عجزا كاملا عن الوصول فيها إلى أيّة تصوّرات صحيحة، وذلك من مثل قضايا: العقيدة والعبادة والأخلاق والمعاملات، التي تشكّل ركائز الدّين[1].

أي أنّ هذا الأثر، هو أثر محفوظ من طرف مبدعه، وهي السّمة التي لا نجدها في غيره من الآثار، حيث أنّ الإبداع المُنتج من طرف البشر، ما إن يخرج للسّاحة الفنية والإبداعية حتى ينطلق في الآفاق، وينفلت من قبضة مبدعه، ويصبح في قبضة الآخرين، يتصرّفون فيه فيزيد الواحد فيه، ويُعدّل الآخر شيئا من محتواه، ويُنقص الآخر بعضا من أفكاره لأسباب مختلفة سواء باحترام مبادئ الأمانة العلمية، أو بخرقها، في حين أنّ هذا المتن المتّسم

[1]– يراجع: زغلول راغب محمّد النجّار، في نور القرآن الكريم، تأمّلات في كتاب اللّه، الدّار المصرية اللّبنانية، ط1 القاهرة 2008، ص. 13.

بخصوصيات من ضمنها هذه، هو إبداع محفوظ تماما من طرف مبدعه، مهما تحرّر ومهما انطلق في الآفاق.

ومن سيمات هذا النّص أيضا، أنّ الإنسان في حاجة دائمة على مرّ حياته، إلى تعاليمه الذي هو أشبه ما يكون دستورا، تستقيم على أسسه حياته بأكملها، وغيابه قد يُؤدّي إلى حلول الخراب بحياته، والقصد من غيّابه، هو أن يحلّ بأيدي البشر فيغيّرون ما فيه من مبادئ ثابتة بالتّالي تغيب عنه صورته الأولى، فلا يُستفاد منه بعد ذلك.

وقد تميّز أيضا هذا نص القرآن بلغة ثرية الألفاظ والتراكيب، ما جعلها لغة مفتوحة على تعدّدية في الدّلالة والمعاني المتنوّعة، الأمر الذي من شأنه أن يخلق في الذّات المتلقية حالات عديدة من الانفعالات والتّأثير والتفعيل. حيث أنّ «..تعدّد الدّلالات يستحضر ما يمكن أن تفعله اللّغة من استنفار واستفزاز للذّات المتلقية التي تُهيمن عليها الدّهشة والحيرة. و بذلك تتغطّى اللّغة بحجاب وتتدثّر الصّدفة وتهيمن التعمية وتتحجّب الرؤية أمام هذا التشكيل اللّغوي، فالذات المتلقية لا تستطيع أن تكون ذاتا بعيدة عن الصدمة المنبثقة من بلاغة اللّغة»[1].

ولاشكّ أنّ هذه الميزة إنّما هي إضافة لهذا النّص، إلى جانب قدرة هذه اللّغة على خلق تأويلات وتفسيرات عديدة في ذهن القارئ، فنجده « يشعر أنّه أمام قول...لا يستطيع أن يقرأه قراءة تأويلية نهائية بل تبقى في نفسه احتمالات أخرى للقراءة والتأويل..»[2].

[1]– موسى سامح ربابعة، جمالية الأسلوب والتلقّي –دراسات تطبيقية–، دار جرير، ط1، عمّان، الأردن، 2008 ص.157.

[2]– المرجع نفسه، ص. 160.

ويضيف الباحث فيقول« إنّ هذا التشكيل اللّغوي لا يؤمن بحرفية اللّغة وأحادية الدّلالة وإنّما تنفتح الدلالة بشكل يُكوِّن آفاقا للتأويل،...فاللّغة هنا ليست لغة مباشرة أو تقريرية، وإنّما هي لغة..تتفتّح دلالة..»[1].

هكذا إذا تميّزت لغة الخطاب القرآني، بثراء في الدلالات، ناتج عن لغة منفتحة على تأويلات متنوّعة، لا حصر لها، تترك القارئ دائما في حاجة مُلحّة إلى مطالعته لاستزادة معنًى جديدا مع كلّ قراءة جديدة له، حتى ولو كانت القراءة هي تكرار للآية ذاتها، أو للسّورة نفسها على فترات مختلفة، إلّا أنّ القارئ مع كلّ قراءة لها، يكتسب معنًى جديدا للآية، لم يكن على دراية به من قبل.

كما تمّيز هذا النّص أيضا بآلية أخرى هي، آلية إنتاج المعنى، وتغيير معنىً كان سائدا من قبل في الأذهان، حيث أنّ «وسائل الإعلام الجماهيرية تستخدم في إنشاء ودعم الصوّر الذهنيّة من خلال مصادر غير محدودة للمعلومات، والتي تصوغ معان جديدة، أو تبدّل المعاني التي خبرها النّاس عن كل شيء، وهذا جوهر إستراتيجية إنشاء المعاني كمرتكز...للإقناع في الرّسالة الإعلامية..وفي القرآن الكريم نجد استخداما واسعا لهذه الإستراتيجية، خاصّة وأنّ الإسلام جاء لتغيير مجتمع كان يعيش في جهل وتخلّف ويحتاج إلى صيّاغة جديدة تقوم على قِيَّم فاضلة...وكان التغيير بحاجة إلى إنشاء معان جديدة، وتغيير معان أخرى راسخة، وفي القرآن الكريم آيات كثيرة جاءت في هذا السيّاق، من ذلك قوله تعالى: ﴿ يا أيّها الذين آمنوا لاتقولوا راعنا وقولوا انظرنا واسمعوا وللكافرين عذاب أليم﴾ [البقرة: 104] »[2].

---

[1]– موسى سامح ربابعة، جمالية الأسلوب والتلقّي–دراسات تطبيقية–، ص. 155.

[2]–معتصم بابكر مصطفى، (من أساليب الإقناع في القرآن الكريم)، مجلّة كتاب الأمانة، سلسلة دورية، تصدر كل شهرين عن وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلامية، قطر، العدد:95، ط1، جمادى الأولى، 1424هـ، السّنة الثالثة والعشرون، 2003، ص.96.

وعملية إنتاج المعنى، هي عملية خلق، لا يأتي بها إلّا من امتلك خصوصية إبداعية منفردة، وقد نُسمّي المبدع من البشر، خلّاقًا، ولكن هذه التّسمية لا تخلو من السّطحية، نُطلقها عليه من باب الإطراء، ومحاولة تشجيعه نحو مزيد من النّجاح والاجتهاد، في حين أنّ صفة الخلق والإبداع التي يتّصف بها مبدع المتن القرآنيّ، إنّما هي صفة حقيقية، لم يستلهما من أيّ مصدر يعلوه، بل هو خَلق منبثق من لدنه الخاص تماما.

ويتميّز هذا النّص بميزة أخرى، وهي أنّه نصّ مُهيّأ على إرضاء«...العامّة والخاصّة: وهي ميزة لا توجد في غير هذا الكتاب...حيث يغلب على كلام البشر أنّه يرضي صنفا واحدا من النّاس قد يكون صنف المتعلّمين، وقد يكون صنف الأميّين. وقد يُرضى كلامنا الشّعراء والأدباء ولا يرضي مثلا القضاة والصّناع»[1]، معنى ذلك، أنّه نصّ قد فتح مصراعيه، على تقبّل كل التوجّهات الفكرية، على اختلاف صفاتها وحمل لكل توجّه منهجية ملائمة تُسيِّره وفق نظام محكم، يعود عليه بالثمرة والفائدة.

2 علاقة النّص القرآني بقارئه:

وكما سبق الحديث عن هذه الظّاهرة، على أنّها خطاب له مبدع قد أبدعه، فلابدّ له من قارئ ومتلقٍّ ومستقبل، على درجة من الوعي والكفاءة التّحليلية القرائية. ولكي تتمّ عملية الاستقبال هذه في مستواها المنشود، على المتلقّي أن يتّسم بالقدرة التي تُؤهّله لفكّ شفراته.. ثمّ إنّه لابدّ عليه من الاستناد إلى أسس ومنهجية مُحكمة، توفّر له مساحة التّحليل والتدبّر الأمثل حتى يتسنّى له الوصول إلى المعنى المتضمَّن إيّاه. فمن هو قارئ النّص القرآني؟، وما هي طبيعة العلاقة الرّابطة بينهما يا ترى؟.

[1]– عبد الرّحمان سعود إبداح، أدب الخطاب في القرآن الكريم، دروب ثقافية، الطّبعة العربية، عمّان، الأردن 2016. ص. 35.

هناك من الآراء ما ذهب إلى أنّه « ليس بالإمكان تصوّر النّص في وجوده المتعيّن إلّا من خلال تحقّقه في القراءة. فأن تعرف ما هو النّص، هو أن تعرف كيف قُرئ، وكيف تمّ تلقّيه في سلسلة من القراءات المتعاقبة. وهو لا يعيش إلّا من خلال القارئ، ومن خلال اشتغال المتلقّي به، بل لا معنى لنص ما إلّا بعد قراءته، ومنحه دلالة معيّنة. وبهذا لا يتحقّق النّص إلّا من خلال القارئ، والقارئ لا يحقّق وجوده إلّا من خلال القراءة »[1]، معنى هذا، أنّ النّص لا وجود له بمعزل عن قراءة قارئ له، فالنّص والقارئ في علاقة تكامل على حدّ قول الباحثة، ولا يسعنا وصف النّص، إلّا بعد أن تطرأ عليه قراءة من متلقّيه، وانطلاقا من نوعية القراءة التي مُنح إيّاها، يتسنّى لنا الحكم عليه بالجِدّةِ أو الرّداءة.

كما أضافت الباحثة أنّ القراءة الواحدة لهذا الأثر ليس بإمكانها أن تُفصح لنا عن صفته. ذلك أنّ النّص لكي تتضّح معالمه، وتظهر سماته، ويتحقّق وجوده، لابدّ من قراءات كثيرة تطرأُ عليه، هذا ما سيؤدّي إلى اتّضاح حال هذا النّص، وبروز قيمته الفنية والمعرفية.

والنّص – حسب ما ذهبت إليه- لا يمكنه أن يستمر في الحياة ما إن غاب عنه قُرّاءه. أي أنّ القراءة والتلقّي هي حياة النّص وانتعاشه وديمومته، وغيّاب هذا العنصر، هو حتما غيّاب حياة النّص لأنّ الدّلالة التي يمنحها هذا القارئ للنصّ هي سرّ بقائه قائما، حيّا، وأنهت الباحثة قولها بذكرها لحقيقة مهمّة، هي أنّ حتى القارئ ذاته، لا وجود له، ولا معنًى له، ما دام مُنعزلا عن القراءة وعن عالم النّص. فالنصّ حياة القارئِ، والقارئ حياة النصّ وكلّ واحد منهما رهينة بيد الآخر.

[1]–كريمة بلخامسة، إستراتيجية التلقّي في أعمال كاتب ياسين،ص.ص، 12 و13.

هذا ما يدعمه مراد حسن فطّوم، في قوله أنّ «..النّص الأدبي يُعاد تشكيله من خلال القراءة التي هي عملية تواصل دائم بين عناصر العمل الأدبي، وثقافة القارئ، الذي يستند بدء إلى ثقافته الاجتماعية والنّقدية، وذاكرته الأدبية، ثمّ يعيد تكوين الاستجابة بناء على مدى التّطابق بين أثر النّص وأفق التوقّع، أو بناء على مقدار البعد الذي بينهما. عندما يكسر المنتَج أفق التّوقّع لدى المتلقّين، وبذلك يمكن أن نفهم جمالية التلقّي عند "ياوس"، من خلال أثر المنتج وتلقّيه والمكانة التي يحظيان بها في تاريخ الأدب، في محاولة لإعادة المتلقّي إلى مكانه في عملية التفسير والتّأريخ»[1]، أي أنّ النّص هو في حالة تشكّل دائم، كلّما طرأت عليه قراءة جديدة، اتّخذ لنفسه شكلا جديدا، ولا شكّ أنّ هذا ممّا تميّز به النّص القرآنيّ، ولا شكّ أيضا في أنّه نصّ أشدّ ارتباطا بقارئه.

وأضاف الباحث فقال: «..التاريخ الأدبي لا ينبني على أساس السّبق الزّمني، والفهم السّابق لا يُلغي الفهم اللّاحق، إنّ حضور أي نصّ في عملية القراءة لأي تلقّ، محكوم بالأدوات النّقدية والمعرفية للعصر الذي تتم فيه القراءة، وبذلك فإنّ التّاريخ العام للأدب، يرتبط بتاريخ التلقي من خلال بيان تلك العلاقة بين النصّ والمتلقّي في ظروف تاريخية معيّنة»[2] معنى ذلك، أنّ القراءة الجديدة التي تطرأ على نصّ ما من النّصوص، لا تلغي ما طرأ على هذا النّص من رؤية سابقة، ومن استنتاجات توصّل إليها قرّاء قد قرؤوه فيما قبل ذلك، وأنّ كلّ فهم مرتبط بمنهج تلك الفترة التي قُرئ فيها، فهو الذي من شأنه أن يعطي له مدلولا جديدا بغضّ النّظر عن المدلول الذي أُعطي له سابقا.

[1]– حسن فطّوم، التلقّي في النّقد العربي في القرن الرّابع الهجري، ص.34.

[2]– المرجع نفسه، ص.32.

ونفس الرّأي ذهب إليه آخرون، حين قالوا «...إنّ أي تفسير يتطلّب إطارا مرجعيّا يمكن ربط النّص المراد تفسيره به، ويساعد هذا الإطار المرجعي المفسّر على صيّاغة مجموعة من الأسئلة يسعى للحصول على إجابات تساعده على تفسير النّص...»[1]، أي أنّ الفهم السّابق ليس عالة على الفهم الجديد، ولا حاجزا له، بل هو دعم له وسند يرتكز عليه كأساس، ليأتي على أحسن صورة، باطنها مرجعية قديمة، وظاهرها صيّاغة جديدة في الفهم والتّأويل.

وقد تحدّث جون بول سارتر عن القارئ المعاصر، يصفه بالقارئ الذي أصبح ينتظر النّص الذي سيأتي بما يخالف ما كان مؤمنا به، ولعلّ إرادته هذه هي إرادة ناتجة عن سأمه من النّص الذي كان يأتيه دائما بما كان متوقّعا منه، ومألوفا، فأراد أن يغيّر الوجهة ناحية النّص الذي سيكون في علاقة سلبية معه، أي في تصادم للآفاق، وهو بحث عمّا سيخرجه من رتابة النّص القديم المألوف، إلى رِحاب النّص النّاطق باللّامألوف الذي يحمل الكثير من التحدّي والغموض والتّشويق والمتعة. الغاية التي ستتحقّق له مع نصّ القرآن الكريم.

حيث قال سارتر في هذا «...أمّا اليوم فعلاقة الجمهور بالكاتب في حالة سلبية، فهو ينتظر ما يُفرض عليه من أفكار أو من شكل فنيّ جديد وهو الكتلة الجامدة التي تتجسّد فيها فكرة الكاتب...»[2]، ثمّ أضاف واصفا ذلك القارئ الذي يكتب له، فقال « القارئ الذي أتوجّه إليه..إنّما أكتشف له بعض مظاهر العالم...لأحاول تلقينه ما لم يعلم»[3].

---

[1]–محمّد سعيد فرح وآخرون، علم اجتماع الأدب، دار المسيرة، ط1، عمّان، الأردن، 2009، ص.155.

[2]– جان بول سارتر، ما الأدب؟، تر:محمّد غنيمي هلال، دار نهضة مصر، (د.ط)، مصر 2005، ص.ص.89 و90.

[3]–المرجع نفسه، ص 74.

ولا شكّ في أنّ اللّه حينما وضع هذا الخطاب، خطاب القرآن الكريم، بين أيدينا، إنّما وضعه ليُعلمنا بأمور كنّا نجهلها عن هذا الوجود، وقد وجّهه للإنسانية كافة، مادام يجمعها كلّها حيّز كونيّ واحد. وهذا القول أكثر ما يمكن أن ينطبق عليه، هو هذا النّص.

والقرآن الكريم، لم يُحدّد مُتلقّيا معيّنا، يُوجَّه إليه على وجه الخصوص، حيث أنّ «..المتلقّي للنّص القرآنيّ هو الإنسان بغضّ النّظر عن عرقه، أو جنسه، أو ثقافته، أو انتمائه وقد خاطبه القرآن على امتداد صفحاته، وجعله مركز الاهتمام وموضع العناية، وهذا المتلقّي...مهما اختلف، يؤول إلى مشترك جامع هو مناط الخطاب القرآنيّ. وقد وظّف القرآن الكريم في الدّلالة على هذا المتلّقي العام، مجموعة من المصطلحات، استثمرها لإيصال خطابه للإنسانية كافّة وعلى رأسها لفظ(النّاس)، و(العالمين)، و(الأمّة)، و(بني آدم)، و(الإنسان)..وهي مفاهيم مركزية في الخطاب القرآنيّ، تتردّد كثيرا ضمن توزيع مُحكم، داخل القرآن الكريم..يحكمها ..بُعد كونيّ وأفق إنسانيّ رحب»[1]

إذا اتّضح لنا انطلاقا من هذا القول، أنّ القرآن الكريم لا يستثني أيّ واحد منّا ليتلقّى محتواه هذا، فهو نصّ مُهيّأ لاستقبال جميع الملكات الفكرية والألوان العرقية والإيديولوجية العالمية، للتفاعل معه، والاستفادة منه.

والرّسول صلّى اللّه عليه وسلّم هو أوّل قرّاء هذا لخطاب، والذي تلقّاه على أشكال منوّعة من وحي مُباشر ورُؤىً في المنام، وإلهامات روحية تُقذف في خاطره صلّى اللّه عليه وسلّم.

[1]– عدنان أجانة، (خطاب النّاس في القرآن الكريم، قراءة في نوعية المضامين وآفاقها)، بحث عام، مجلّة مؤمنون بلا حدود للدّراسات والأبحاث، قسم الدّراسات الدينية، المملكة المغربية الرباط، أكدال، 20يناير، 2017، ص. 6. Info@ mominoun. com أو www. mominoun. com، تاريخ تصفّح الموقع: 6-6-2018 على الساعة:13:06.

3 الاقتراحات المقدّمة حول كيفية قراءة النّص القرآني:

يقرأ الإنسانُ فيزداد انفتاحا على الوجود، وكلّما دنى أكثر من مصادر المعرفة، كلّما قلّص شساعة المسافة الفاصلة بينه وبين جهله. ولكن أيّ معرفة تلك التي من شأنها أن تفصل بينه وبين جهله ذلك؟ وأيّ مصدر بوسعه أن يُدنيه من معرفة سرّ الوجود وكنه الحياة، ويُباعد بينه وبين ما يجهله، ويحميه من شرّه وتبعيته؟.

ولو قلنا أنّ القرآن الكريم، هو ذلك الدّستور الذي تضمّن منهجا إن سار الإنسان على خُطاه اهتدى إلى سبيل الرّشاد، ونال قسطا وافرا من النّجاح في هذه الحياة، فما هو الأسلوب الأجدى لقراءة هذا المتن الخاص، حتى يتسنّى له الحصول على مضامينه، وفهم محتواه وتحقيق الفائدة المتضمَّن إيّاها؟.

والحقيقة أنّ الآراء قد تعدّدت، والاقتراحات قد كثُرت حول المنهج الملائم لقراءة النّص القرآني، ذلك أنّه خطاب ذو صفات خاصّة، على غرار غيره من الخطابات، هذا ما خلق تعدّدية في الآراء حول المنهج الملائم ليُقرأ على ضوء أُسسه وآلياته.

فهل الصّواب مع من قال أنّ تفسير القرآن بالقرآن أصحّ طرق التفسير.. وأوّل من طبّق هذه الطريقة ووجّه إليها، الرّسول صلّى اللّه عليه وسلّم. وفي هذا القول، منطقية يتقبّلها العقل كون أنّ القرآن الكريم يمتلك لغة قادرة على أن تخلق السّؤال والجواب في الآن ذاته، وهذا عمل لا يقدر عليه إلّا من امتلك معرفة الضوابط والقواعد الموجّهة لهذا النّوع من التّفسير، حيث أنّه من الصّعب أن تفهم معنى آيتين، ثمّ تهتدي إلى أنّ الواحدة منها، قد وُظّفت لشرح وتفسير

الأخرى[1].

وهناك من رأى أنّ لأسلوب التعامل مع هذا النّص، علاقة بفهم ما فيه وذلك أن القرآن قد « دعا...إلى التّأدّب في الخطاب على نحو يحقّق الهدف..الذي نُزل من أجله هذا الذكر الحكيم، فقال سبحانه ﴿ وقولوا للنّاس حسنا ﴾.[البقرة: 83]،...وقال تبارك وتعالى:﴿ وقال لهما قولا كريما ﴾.[الإسراء:23].. وهذه الدّعوة القرآنية..عامة شاملة، فالمسلم مدعوّ للتأدّب في مخاطبة سيّده ومولاه سبحانه..»[2]، والقصد من تحقيق الهدف، أي هدف فهمه وتدبّره للاستفادة منه، وهذا هو الغرض الذي أُنزل لأجله، ودعما لهذا الرّأي السّابق يقول محمّد عيّاش أنّ «القراءة القرآنية الخالصة، قد تستطيع أن تُجلي الحقيقة بصورة أوضح، لاسيما إذا ابتعد الباحث عن الأحكام المسبقة، التي تترتّب في ذهنه من خلال التّأثّر بمناهج أخرى، حتى ولو عاد بعد ذلك إلى القرآن الكريم »[3].

وذات الرّأي نجده مع باحثة أخرى، تقول أنّ «...العوامل التي تعيق تحقيق التّدبّر في حياة الأفراد..وجود بعض جوانب الخلل في مناهج التعليم والتلقّي..واستعمال وسائل الإدراك الإنسانية كالسّمع والبصر بشكل صحيح فعّال يقود إلى تفهّم الآيات وتدبّرها»[4].

---

[1]–يراجع: جميلة موجاري، (تفسير القرآن بالقرآن– نموذج من تفسير النّبي صلّى اللّه عليه وسلّم)، مجلّة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، مطبعة ومكتبة–إقرأ– العدد 32، قسنطينة، الجزائر، 2013، ص.59.

[2]–عبد الرّحمان سعود إبداح، أدب الخطاب في القرآن الكريم، ص.ص. 91 و92.

[3]–محمّد عيّاش الكبيسي، (مصادر المعرفة ووسائلها في القرآن الكريم)، مجلة كلية الشريعة والدّراسات الإسلامية جامعة قطر، 2002م ص.84.http://libray.tafsir.net/book/7049 تاريخ تصفّح الموقع: 10–6–2018.

[4]– رقية طه جابر العلواني، تدبّر القرآن الكريم– بين النّظرية والتّطبيق، ط5، (د.ب)، 2008.ص.2

www.drruqaia.com أو drruqaia@yahoo.com ، تاريخ تصفّح الموقع: 6–6–2018، على السّاعة 12:12

وهذا هو بيت القصيد تماما من القول السّابق، أي أنّ التعامل مع النّص القرآنيّ بتدبّر والتّعامل معه بمعزل عن كلّ حكم ناتج عن تأثّر خارجيّ، هو بمثابة التأدّب معه، والعناية التّامّة به، وهذا قد يساعد قارئه على فهم أعمق له، كما سبقت الإشارة إلى هذه المسألة.

وهناك من قال بأنّ قراءة متن السنّة النّبوية من شأنها أن تُجلي معاني هذا النّص، ومن ضمن هؤلاء نجد ناصر الدّين الألبانيّ في قوله أنّ اللّه قد « أنزل... القرآن.. على قلب رسوله محمّد صلّى اللّه عليه وسلّم، وجعله مبينا لما في القرآن، ومفسّرا وموضّحا له، فقال تعالى ﴿وأنزلنا إليك الذّكر لتبيّن للنّاس ما نزّل إليهم ولعلّهم يتفكّرون﴾.[النّحل: 44]، فجاءت السنّة مفسّرة لما في القرآن الكريم، وهي وحي من عند اللّه، قال تعالى ﴿ وما ينطق عن الهوى، إن هو إلّا وحي يوحى ﴾.[النّجم: 3-4]...»[1].

وهذا الرأي أيضا ليس بعيدا عن المعقول، ونحن قد علمنا، أنّ السنّة النّبوية قد جاءت مع مجيء هذا المتن القرآنيّ، واتحادهما في زمن الوجود، من شأنه أن يساعد على فهم كل واحد منهما انطلاقا من فهم الآخر.

وبهذا يمكننا اعتبار السنّة النّبوية، أقرب مُصنّف من شأنه أن يتقارب مع مفاهيم النّص القرآنيّ كونهما قد نُزلا على قارئ واحد، من مصدر واحد، وفي حدود فترة زمنية متقاربة جدّا.

ومن الآراء من ذهب إلى أنّ « أساسا كانت رسالة القرآن، هي رسالة اللّه إلى الإنسان لتعريفه بنفسه عسى أن يبدأ السير في طريق المعرفة باللّه، إذ معرفة النّفس هي أوّل مدارج

[1]-محمّد ناصر الدّين الألباني، كيف يجب علينا أن نفسّر القرآن الكريم، المكتبة الإسلامية، ط1، عمّان، الأردن 1421هـ، ص.35.

التعرّف إلى اللّه..»[1]، وهذا القول، هو قول ناتج عن نظرة ذات بعد نفسانيّ إلى هذا النّص وهذا الرّأي دليل على أنّ صاحبه قد تأثّر بهذا الخطاب في شقّه الذي يخاطب فيه النّفس البشرية وقد يكون فيه صواب إلى حدّ ما، ولكن تحليل هذا النّص في شقّه النّفسي فقط، قد لا يأتي بنتيجة كاملة، بل بنتيجة جزئية فقط، وهي معرفة الجوانب النّفسية في الذّات. ما يُبقي معرفة باقي الجوانب غائبة عن الفهم والتّفسير، وهناك من رأى بأنّ «...المنهج التأويليّ، أو "التّأويلية"، أو "الهيرمنيوطيقا"...هي أصلح المناهج النّقدية إجرائيا لمثل هذا الخطاب..والهيرمينيوطيقا ولدت مع مولد النّص المقدّس...»[2].

هنا، يمكننا القول أنّ التّأويلية منهج جدير بتحليل النّص القرآنيّ، ولكن يبقى تحليلها له غير مكتمل، كون أنّ هذا المنهج، هو منهج ذو منابع غربية، قد نجد فيه آلية تصلح لتحليل الخطاب القرآني، كونه يشترك مع النّص المقدّس(التوراة والإنجيل) في بعض الجوانب، مثلما قد نجد في هذا المنهج آلية لا تصلح لتحليله وفقها، كون أنّ القرآن الكريم يختلف عن باقي النّصوص السّماوية بعد أن طرأ على تلك النّصوص تغيير وتحريف.

وذهب أنصار نظرية التلقّي الألمانية إلى أنّ «...جمالية التلقّي، يمكن أن تعتبر نفسها..إبدالا جديدا وصيغة جادّة في طروحاتها..ومن مميّزات هذه النّظرية، أنّها تعيد النّظر...في خطاباتها باستمرار، ممّا يجعلها منفتحة على إمكانيات التجدّد والتطوّر»[3].

---

[1]– فريد الأنصاري، مجالس القرآن مُدارسات في رسالات الهدي المنهاجي للقرآن الكريم من التلقّي إلى البلاغ دار السلام، ط1، القاهرة، مصر، 2010، ص19.

[2]– عبد الرّحمان تيبرماسين وآخرون، نظرية القراءة–المفهوم والإجراء–، ص98.

[3]– الهاشم أسمهر (جمالية التلقّي)، مجلّة علامات، العدد 17، (د.ب)، (د.ت)، ص. 122.

انطلاقا ممّا قيل سالفا، ربّما يمكننا اعتماد أسس هذه النّظرية، في دراستنا للنّص القرآنيّ، كونها نظرية تعيد النّظر في خطاباتها، وهي خطابات تلتقي في مواطن عديدة مع خطاب القرآن الكريم.

وهنا يمكننا دعم هذا القول، برأي بشرى موسى صالح حين قالت بأنّ لهذه النّظرية «...دور في صهر كل من المؤلّف والنّص والقارئ جميعا في آلية القراءة الحديثة،...كما كان لها الدّور الأهم في إتاحة الانفتاح على التعدّد المنهجي..وإنشاء شبكة حوارية بين جملة من المناهج...الأمر الذي بوسعه أن يمنح التّحليل تكامليته المطلوبة»[1].

والحقّ أنّ الظاهرة القرآنية، نصّ لا يستبعد حضور قارئ لها، يحلّلها ويفسّرها، لتتّضح معالمه الأمر الذي بوسع هذه النّظرية أن تضع له منهجية محكمة، حتى تتحقّق فائدة تلك العلاقة الرّابطة بين النصّ القرآنيّ وقارئها.

كما أنّ من إيجابيات هذه النظرية على هذا النصّ، أنّها تتوفّر على إمكانية دمج جملة من المناهج النقدية، وكل منهج من شأنه أن يمدّ ما عنده من إمكانات وأدوات، حتى يتسنّى لنا تحليل النّص القرآنيّ تحليلا ناجحا، يوصلنا إلى فهم شيء من محتواه المتشعّب، وكميزة تضاف لهذه النّظرية أنّها «نظرية...وضعت بعض المبادئ الأوّلية التي وجد الدّارسون فيما بعد أنها ضرورية في أيّ منهج من مناهج تاريخ الأدب...»[2].

الأمر الذي من شأنه أن يعزّز دور هذه النّظرية، ويجعلنا ننظر إليها، على أنّها نظرية

[1]–بشرى موسى صالح، نظرية التّلقّي– أصول وتطبيقات، المركز الثّقافي العربي، ط1، الدّار البيضاء، المغرب 2011م، ص.ص. 6 و32.

[2]– دليلة مروك، إستراتيجية القارئ في شعر المعلّقات" معلّقة امرئ القيس" أنموذجا، ص.55.

مقبولة إلى حدّ كبير لدراسة النّص القرآنيّ، على ضوء أسسها وآلياتها المتنوّعة.

إذ يوافقنا هادي نهر في رأينا هذا نحو قوله أنّ «...من نافلة القول التّأكيد على أنّنا لا نستطيع في أغلب الأحيان إقامة دراسة لأديب أو ظاهرة أدبية، أو نصوص أدبية استنادا إلى منهج واحد، يمكن اعتماده من أوّل خطوة للبحث إلى نهايته، إذا نجد أنفسنا في أكثر الأحيان مضطرّين إلى المزاوجة بين أكثر من منهج»[1].

هذا إن كان الأمر متعلّقا فقط بالظّاهرة الأدبية، والتي رأى الباحثون أنّه من الضّروريّ المزاوجة بين أكثر من منهج لدراستها، حتى يتسنّى لنا الوصول إلى معانيها، فما بالنا بالظّاهرة القرآنية، التي تُعدُّ من أكثر الظّواهر ثراء من حيث لغتها، ودلالاتها اللّامتناهية.

هذا فقط ما سيدفعنا إلى اعتماد كل المناهج المتاحة لدراسة هذا النّص، لاسيما أسس نظرية التلقّي، التي تعتبر إلى حدّ الآن، تلك النّظرية التي تمكّنت من صهر آليات مناهج كثيرة في بعضها البعض، الأمر الذي قد يجلها أنجع النظريات في تحليل محتوى الأثر الفنيّ والأدبي ولِما لا المتن القرآني.

[1]– هادي نهر، البحوث اللّغوية والأدبية، الاتجاهات والمناهج والإجراءات، علم الكتب الحديث، ط1، الأردن 2009 ص.76.

الفصل الثّاني: سيرورة فعل التّلقّي في نص سورة الكهف.

المفسّر قارئا لسورة الكهف.

الدّارس الأكاديمي قارئا لسورة الكهف.

المقارنة بين ردود أفعال المفسّرين والقرّاء.

تقديم:

أردنا من خلال هذا الفصل، العمل على تطبيق آليات نظرية التّلقّي على نصّ سورة الكهف، عسى أن نحقّق ولو قدراً يسيرا من التّدبّر الصّحيح في معانيه، عبر الاستعانة بما توصّلت إليه رؤية المفسّرين كقرّاء أوائل، والأكاديميين كقرّاء معاصرين لها.

ربّما هذا ما حملنا على اختيار دراسة سورة الكهف، على ضوء أسس هذه النّظرية، في محاولة منّا النّظر في جملة القراءات التي تمّت حولها، وذلك بربط هذا النّص بآفاق قُرّاءه هؤلاء، لنرى ما إذ تجدّد في تحليله شيء بالموازاة مع ما وصلت إليه الدّراسات التّي تمّت عليه سابقًا، والنّظر فيما يخصّ تطوّر النّتائج في قراءته، لنعرف هل النّص المقدّس أخذ أبعادًا أخرى أم بقي على حاله، ولم يخطو أية خطوة إلى الأمام.

وهل النتائج التي وصل إليه المفسّرين في القرون الماضية صالحة لأن تُسيّر حياة الإنسان المعاصر، وهل القراءة المعاصرة قد وصلت إلى نفس الدّلالات المتوصَّل إليها سابقا. وهنا بالنّظر إلى خصوصيات لغة النّص المقدّس من جهة، على أنّه نصّ إلهيّ، وكذلك تغيُّر الأفق التّاريخيّ والاجتماعيّ والحضاريّ للقارئ.

كيف أتى تلقّي هؤلاء لخطاب السّورة؟، ما هي الفروق التي حصلت بين تلك القراءات التي قاموا بها؟، هل حدث تصادم بين التّفسير وأفق انتظار القارئ، أم أتى مضمون هذا النّصّ مُسايرا لرؤية هذا المتلقّي؟.

كيف كانت طبيعة القراءة وفق منهج التفسير الخاص بالمتن القرآنيّ؟، وكيف جاءت الدّراسات المعاصرة، المستندة إلى مناهج نقدية عامة، قد وُضعت في الأساس لدراسة نصوص أدبية وفنيّة؟. ما هو الجديد الذي أتى مع تحليلات هؤلاء القرّاء لسورة الكهف؟، وما هو الواقع الرّاهن الذي يشهده هذا النّص في زمننا المعاصر؟. عن كل هذا، أردنا العمل في هذا الجزء من البحث، بُغية الوصول إلى نتائج تكون بمثابة إجابات ن هذه الاستفسارات.

المبحث الأوّل: المفسّر قارئا للسّورة:

إنّ المفسّر، إنّما هو قارئ قد تلقّى هذا الخطاب، ثمّ قرأه، بعدها سعى إلى تفسيره وشرحه، ثم حاول إعطاء آياته دلالات معيّنة، على قدر رصيده الخاص، وما له من مرجعية ومكتسبات قبلية في مجال هذا الخطاب.

وهنا، سنحاول تحليل أربع قراءات لمفسّرين قد تلقّوا هذا الأثر، واجتهدوا نحو بلوغ فهم مدلولات مضمونه، علما أنّ آليات التّحليل المنتهجة من قِبل هؤلاء القرّاء قد اختلفت، الأمر الذي عزّز رغبتنا في تحليل هذه القراءات.

1 التفسير والرّواية:

أ تفسير الطبري*:

بعد قراءتنا لمضمون تفسير الطّبري، واطّلاعنا على فكره من خلال نافذة هذا المصنّف**[1]، تمكّننا من التعرّف على قدر يسير جدّا، من رُؤيته الخاصّة اتجاه نصّ هذا الخطاب(السورة). مع أنّنا لم نجد منفذا واسعا نتغلغل من خلاله إلى كوامن ذهنه لنكتشف ووجهة نظره الخاصّة، وانطباعه المتشكّل في فكره بعد قراءته للسّورة، حيث وجدناه قارئا يتوخّى الإدلاء بوجهة نظره، ويتحفّظ في شرحه. لأسباب هو أدرى بها حيث يعتمد في أغلب مواطن تفسيره على الرّوايات –التي تُعد في حقيقة الأمر مرجعية ورصيدا يُضافُ لهُ، الأمر الذي أعاق علينا سبيل الحصول على أثر السّورة في نفسه وذهنه.

---

*ولد محمّد بن جرير بن يزيد بن كثير الطبري في آمال طبرستان أواخر سنة 224هـ، وأوائل سنة 225هـ.(الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن، هذّبه وحقّقه وضبط نصّه وعلّق عليه: بشّار عوّاد معروف وآخرون، المجلّد الأوّل الفاتحة- البقرة، مؤسّسة الرّسالة، ط1، بيروت، 1994، ص. 9).

** تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن.

وشرحه شرح تاريخيّ في أغلبه، معنى ذلك أنّه يُعيد سرد ما قيل وما دُوّن من آراء ويجمع سلسلة من الآفاق والرُّؤى التي كُوّنت حول آيات السّورة، بعدها يُرجّح لواحدة من هذه الرّوايات، حين يراها الأقرب إلى الصّواب. نحو قوله « وأمّا قوله﴿ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا﴾.[الكهف:19]، فإنّ أهل التّأويل اختلفوا في تأويله، فقال بعضهم: معناه فلينظر أيّ أهل المدينة أكثر طعاما..وقال آخرون: بل معناه أيّها أحلّ طعاما..وقال آخرون: بل معناه: أيّها خير طعاما، وأولى الأقوال عندي في ذلك بالصّواب: قول من قال: معنى ذلك: أحلّ وأطهر وذلك أنّه لا معنى في اختيار الأكثر طعاما للشّراء منه إلّا بمعنى إذا كان أكثرهم طعاما...»[1].

وقرأ الطبري آية أخرى من السورة فقال فيها «وقوله: ﴿ وَاذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾.[الكهف:24]، اختلف أهل التّأويل في معناه، فقال بعضهم: واستثنِ في يمينك إذا ذكرت أنّك نسيت ذلك في حال اليمين. وقال آخرون: معناه واذكر ربّك إذا عصيت. وأولى القولين في ذلك بالصّواب، قول من قال معناه: واذكر ربّك إذا تركتَ ذكره لأنّ أحد معاني النّسيان في كلام العرب الترك...»[2]، وهنا يمكننا التّعرّف على قدر يسير من رؤيته لمعنى هذه الآية، انطلاقا من رؤية غيره لها. مع ذلك فإنّه من الواجب علينا اعتبار ما رجّح له من رواية أو رأي، هو أفقه الخاص وتفسيره لمدلول الآية، كونه ذهب نحو ما ذهب إليه صاحب هذا الرّأي.

إضافة إلى ذلك، فإنّ القارئ بصفة عامة، أوّل ما تقع عيناه على نصّ معيّن، فإنّ أفقه طرديا قد حضر وتجسّد وتشكّل. فقط قد يكمن الاختلاف بين كلّ قارئ وآخر، في مدى اتّضاح

[1] - الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ص.88.

[2] –المصدر نفسه، ص. 92.

هذا الأفق، أو غموضه. ولعلّ ما استنتجناه نحن عن أفق الطبري هنا، هو أنّه أفق حاضر حقّا، لكنّه بقي أفقا فيه نوع من الإبهام، أو بمعنًى آخر، أفق متوار خلق أفق أصحاب الرّوايات التي اعتمد عليها، وهنا يُداهمنا تساؤل مُهمّ مفاده: كيف لهذا المفسّر أن يتحفّظ برأيه ويحجب عن عين تحليلنا وجهته في النّظر لآيات القرآن؟ فمن المؤكّد أنّه قارئ غنيّ المرجعيّة، ذو قريحة خصبة الرّصيد في مجال القراءة القرآنية، وقد يكون إجحافا في حقّه لو شككنا في رصيده الزّاخر في هذا المجال، ولنا فقط أن نرجّح أو نُرجع ميله إلى الاختصار في الشّرح، واستناده إلى الرّواية في التّفسير، إلى التّخوّف من الإطناب الذي قد يدخله غفلة في الخطأ، ومن ثمّة المساس بقدسية النّص، والانزياح عن المعنى الحقيقيّ له، ربّما هذا ما حمله على الإبقاء على رأي الأوائل من المفسّرين، وهذا هو المبرّر العام الذي بوسعنا إيجاده لهذه الحالة التي استنتجناها من خلال هذا التحليل، وحول هذا القارئ.

كما أنّنا لاحظنا من خلال ما أدلى به من الآراء القليلة الخاصّة به، أنّه يُعطي معنًى واحدا فقط للآية ويربطها بالحدث الذي أُنزلت لأجله، دون التّوسّع في الشّرح لإعطائنا معان متعدّدة لآية واحدة قد تكون مُحتملة. وهذا أمر منطقيّ في حقيقة الأمر، ما دام يعتمد على روايات ينقلها عن الآخرين، فإنّه سيأتي بالرّواية ثمّ يتوقّف عندها، وقد يزيد على ذلك، حينما يُرجّح فقط بين تلك الرّوايات، لا أكثر من ذلك، كما يمكننا أنّ نفهم اعتماد الطبري على المرويات في تفسيره لنصّ السّورة، أنّه قد جعل الرّواية بابا يدخل من خلاله لقراءة الآية، وبابا يُبلّغنا من خلاله رؤيته وانطباعه وأفقه المتشكّل بعد قراءته لها، وهنا يستوقفنا هذا الاختيار منه وهذا الاعتماد الذي يعتمده في الشّرح والتّفسير، فننظر إليه على أنّه قارئ على درجة عالية من الحساسية اتّجاه هذا النّص، وكأنّه يتوخّي الإدلاء المباشر برأيه، فيمرّره عبر رواية ورأي وترجيح.

ويعتبر الطّبري قارئا ومفسّرا قارب زمنه زمن الرّسول صلّى اللّه عليه وسلّم وهي فترة

معروفة بتأزّم الوضع بخصوص هذا النّص، أو بعبارة أوضح، فإنّ زمن الذين حملوا مهمّة ومسؤولية هذا المتن في تلك الفترة، كانوا في حرص شديد على إبقاءه على صورته الأصلية مخافة أن تنفتح أبوب الشّماتة في وجه كفّار قريش واليهود، ربّما هذا ما دفع المفسّر إلى الإبقاء على آراء الصّحابة وكبار أتباعهم، تفاديا الوقوع في مزالق غير مقصودة، تهدّد حرمة هذا المتن وتزعزع هيبته، أمام مُعارضيه من الكفّار.

ب تفسير القرطبي*[1]:

قراءتنا لتفسير القرطبي، وعلى وجه التّحديد تفسيره وتأويله لآيات سورة الكهف، وصلت بنا تقريبا إلى نفس ما وصلت بنا إليه قراءة تفسير الطّبري، إذ أنّ القارئ اعتمد نفس الآلية-أي آلية تفسير الآيات بالرّواية-، حيث يُقدّم مع كلّ آية سلسلة من الرّوايات. وأكثر ما صعّب علينا مهمّة تحليل أفقه ومعرفة رأيه، أنّه نادرا ما يُتبع تلك الرّوايات برأي يُرجّحُ أنّه الصّواب منها. بخلاف الطّبري الذي يُنهي كلّ سلسلة من تلك الآراء المُتباينة بالتّرجيح لواحدة منها تُمكّننا من إلقاء الضّوء على ما ذهب هو إليه، وما رآه قريبا من مقصد اللّه حول الآية.

وقد نجد في بعض تفسيراته، أنّه يُدلي برأي مُختصر له، ويُدمجه برواية مُعيّنة، ولكن دون أن يُرجّح في ذلك، أيّهما هو الأقرب للصّواب وبلوغ المعنى المقصود، الأمر الذي يُبقي قارئ تفسيره حائرا، مُستفسرا عن مكمن معنى الآية. هل هو في مضمون الرّواية أم في

* اسمه محمّد بن أبي بكر بن فرح، بفتح الفاء وإسكان الرّاء والحاء المهملة...ولد بقرطبة في عصر الموحّدين بالأندلس، ولم تشر المراجع التاريخية إلى السنة التي ولد فيها، ومن خلال البحث يمكن القول إنّ ولادته كانت في العقد الأخير من القرن السادس الهجري أو في بداية القرن السابع الهجري وهو الأرجح.(جمال عبد اللّه أبو سحلوب منهج القرطبي في القراءات وأثرها في تفسيره، رسالة مقدّمة لاستكمال درجة الماجستير، إشراف: عبد الرحمان الجمل الجامعة الإسلامية، الدّراسات العليا، (د.ب)، (د.ت)، ص.23)، (لم تنشر).

مضمون ما صرّح به بشكل مُختصر، لا يُشفي غليل القارئ المُحلّل لتفسيره. مع ذلك يُمكننا استخلاص بعض المواطن التي كشف لنا فيها عن معان مُعيّنة، لبعض الآيات تعود لرُؤيته الخاصّة، وتُوحي لنا بأفقه المباشر، دون الاعتماد على أفق الآخر من مثل قوله «﴿وَلْيَتَلَطَّفْ﴾.[الكهف:19]: أي في دخول المدينة وشراء الطّعام ﴿ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا﴾.[الكهف:19]، أي لا يُخبرنّ»[1]. وقوله:« ﴿ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ ﴾.[الكهف:21] أي ليعلم الملك وراعيته أنّ القيامة حقّ والبعث حق»[2]. وقوله أيضا «﴿ لِيُنْذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا﴾.[الكهف:2]، لينذر محمّد أو القرآن. وفيه إضمار، أي: لينذر الكافرين عقاب اللّه. وهذا العذاب الشديد، قد يكون في الدّنيا وقد يكون في الآخرة»[3].

وعلى هذه الشّاكلة تأتي آراءه على مُستوى مُجمل تفسيره، مُختصرة مُتحفّظة. وما عاد ذلك، فإنّ تفسيره كلّه قد جاء روايات وأقوال وآراء، ما جعلنا نراه قارئا غائبا برأيه الخاص المباشر، مُحتفظا برؤيته الذّاتية، أو مُدليا بها بشكل متوار داخل رؤية الرُوّاة، مثلما هو الحال مع قراءة الطّبري. ما يجعلنا نطرح تساؤلا مفادُه: هل يمكننا يا ترى أن ننظر إلى القرطبي على أنّه قارئا لسورة الكهف، وللنّص القرآني، أم أنّه مُبلّغ فقط مُجتهد، قد بلّغنا سلسلة الآراء المتباينة التي كُوّنت حول نصّ هذه السّورة؟. وقد يرجع السّبب في هذا النّوع من القراءة التي قدّمها القرطبي لنصّ السّورة، إلى نفس السّبب الذي دفع الطّبري إلى تفسيرها على شاكلة الاعتماد على الرّواية، مخافة تحريف أصول هذا المتن، وجعله في قبضة المعارضين لهذا الدّين. هكذا

---

[1]–أبي عبد اللّه محمّد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمُبيّن لما تضمّنه من السّنّة وآي الفرقان، تحقيق: عبد اللّه بن عبد المُحسن التّركي وآخرون، ج13، مؤسّسة الرّسالة، (د.ط)، بيروت، لبنان 2006م 1427هـ ص.237.

[2]–المصدر نفسه، ص.241.

[3] –المصدر نفسه، ص. 205.

يمكننا أن نستخلص أفق هذا القارئ إلى حدّ الآن.

2 التفسير والبلاغة:

ابن عاشور*[1] مفسّرا :

قرأنا تفسير ابن عاشور، وقِراءتنا له، هي نقلة خاصّة مميّزة، قد اختلفت عن تلك القراءتين التي سبق وأن اطّلعنا على مضمونهما. فمن المحدودية، التي فُرضت علينا أثناء تحليلنا لآفاق القارئَين (الطّبري والقرطبي)، إلى رحابة الفرصة التي وجدناها مُتاحة لنا، مع تحليل أفق المفسّر ابن عاشور. وهذا ليس استصغارا لأفق القارئين السّابقين، إذ لهما من المرجعية في شأن الرّوايات، كمّ زاخر يعكس مُستوى اجتهادهما. ولكن قصدنا من هذا، أنّ ابن عاشور قارئا بسَط لنا رؤيته بسطا دون إدراج روايات وآراء، قد تُصعّب على الباحث مهمّة الحصول على قراءة واضحة في تفسيره، حيث فتح لنا ابن عاشور أبوابا، مكّنتنا من الدّخول من خلالها، واستقصاء رؤيته ناحية معاني السّورة. ذلك أنّه اعتمد مفاتيح عديدة، وضعها في أيدي تحليلنا، نفتح من خلالها بابا بابا لنصل عن طريق كلّ باب، إلى رؤية مُعيّنة قد تكوّنت في ذهنه، عندما قرأ السّورة وحلّلها وأولى هذه الأبواب، باب البلاغة نحو قوله «..الشّطط: الإفراط في مُخالفة الحق. وهو مُشتق من الشطّ. وهو البُعد عن الموطن، لما في البعد عنه من كراهية

---

* ولد الشيخ ابن عاشور بمدينة تونس في عهد الدولة الحسينية، في عهد الأمير المشير الثالث محمّد الصّادق باي ..."سنة 1879"(عثمان بطّيخ، الشيخ محمّد الطّاهر ابن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، أبحاث ووقائع المؤتمر العام الثّاني والعشرين، تونس، (د.ت)، ص.2.)، أفنى الشيخ..عمرا مديدا قضاه ما بين البحث والتدريس والعلم والتأليف.توفي...يوم الأحد 13 رجب سنة" 1393هـ، 1973م.(رانية جهاد إسماعيل الشوبكي، الطّاهر ابن عاشور وجهوده البلاغية في ضوء تفسيره التّحرير والتنوير " المعاني والبديع " ، قدّم البحث استكمالا للحصول على درجة الماجستير في البلاغة العربية، إشراف: محمّد شعبان علوان، الجامعة الإسلامية، غزّة، 2009، (لم تنشر).

النّفوس، فاستُعير للإفراط في شيء مكروه..»[1]. إذا من خلال شرحه البلاغي هذا يمكننا أن نفهم شيئا من معنى كلمة الشّطط، حينما بيّن لنا الوجه البلاغي من ذلك، وهو استعارة عن الإفراط في شيء مذموم مُستقبح، حيث أنّ المفسّر ابن عاشور قد عُرف عند الباحثين في نِتاجاته المتنوّعة، لاسيما تفسيره للقرآن الكريم، أنّه قارئ يعتمد على هذه الآلية في تفسيره لآيات هذا الخطاب، أي آلية الشّرح البلاغيّ.

وأمّا عن الأسباب التي دفعت به إلى اعتماد هذا الأساس، لنا أن نستند إلى قول أدلى به الباحث برّي حوّاس، حين قال «...لمّا كان كلام العرب هو معيار النقد، فإنّ الاستدلال به على تبيين المباحث البلاغية في القرآن الكريم، يصير مسألة مقرّرة، ومن ثمّ فإنّ ابن عاشور ظلّ يعود إليه في تبيين المعاني البلاغية التي تضمّنتها الآيات القرآنية، وقد وجدناه يعود إلى الشعر العربي ليوازن بينه وبين أسلوب الآية، في المبحث البلاغي»[2]. وما نفهمه من هذا القول، أنّ المفسّر ابن عاشور، حين اعتمد هذه الآلية، فإنّه لم يعتمدها هكذا جُزافا واعتباطا إنّما لمعرفته الواسعة أنّ العرب خاصّة، والقارئ العام بصفة شاملة، تستهويه الأبعاد البلاغية وفنون الكلام، في أيّ أثر من الآثار، وعلم كذلك، أنّ هذا الانجذاب الوجدانيّ للقارئ، من شأنه أن يُفيد المبدع والكاتب، في إيصاله لأفكاره، ولتبليغه لرسالة معيّنة، يودّ تبليغها، ورسالة ابن عاشور هنا، هي تبليغ معاني آيات سورة الكهف، ورسم تلك المعاني في ذهن القارئ، فاعتمد هذه الآلية لتحقيق هذه الغاية، وهذا التوجّه منه ناحية اعتماد الجانب البلاغيّ، إنّما ينِمُّ عن فطنته وحكمته، كمبدع قد أتقن فنّ الكتابة، وأحسن فنّ تبليغ رسالته. هذا ما من شأنه أن يدفعنا

---

[1]–محمّد الطّاهر ابن عاشور، تفسير التّحرير والتّنوير، ج15، الدّار التونسية للنشر، (د.ط)، تونس، 1984، ص. 274.

[2] –برّي حوّاس، المقاييس البلاغية في تفسير التّحرير والتّنوير لمحمّد الطّاهر ابن عاشور، المؤسّسة العربية للدّراسات والنّشر، ط1، بيروت، 2002، ص.ص. 88 و89.

إلى التّصريح على أنّه قارئ مميّز من بين جملة قُرّاء هذا الخطاب.

وباب ثان يلج من خلاله قارئ التّفسير ليتزوّد بمعنًى مُعيّن حول آيات السّورة من وجهة نظر ابن عاشور، باب النّحو واللّغة، نحو قوله:«..قوله﴿ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾.[الكهف:48] واقع موقع المفعول المُطلق المُفيد للمُشابهة، أي جئتمونا مجيئا كخلقكم أوّل مرّة. فالخلق الثّاني أشبه الخلق الأوّل، أي فهذا خلق ثان. و"ما" المصدرية، أي كخلقنا إيّاكم المرّة الأولى»[1]، وهذا الباب الذي فتحه لنا أيضا هذا القارئ، لا يقلّ أهمية عن الذي سبق. لأنّ اولاء اللّغة أهمية في الشّرح والتّحليل والتفسير، أمر في غاية الأهمية. كيف لا والمادّة الخام لأيّ نصّ في أصلها هي اللّغة.

وقد قال برّي حوّاس في هذا الصّدد «...ما دام الشّعر الجاهليّ قد استوعب أساليب العرب، فإنّه من اللّازم والمؤكّد أن يتضمّن الشّواهد النّحوية التي تتقرّر بها قواعد النّحو العربي ولذلك اعتمده ابن عاشور في تفسيره كي يبيّن به معاني التراكيب القرآنية وعلاقتها بالنّحو العربي»[2] وهنا أيضا، يمكننا اعتبار هذا القول دليل نؤكّد من خلاله، أنّ هذا القارئ، قد أجاد في أسلوب التّعامل مع هذا الأثر المقدّس، فعرف كيف يقرأ في محتواه، ثمّ عرف بعد ذلك كيف يُفعّل القارئ، ويُشركه معه في فعل القراءة والتّحليل والتّفسير. وهذه إضافة تُحسب له وإضافة تفيدنا في تعلّم منهجية القراءة في نصوص ذات صلّة بالقرآن الكريم(سوّر وآيات).

إذا من خلال شرح بلاغيّ، وشرح لغوي كاللّذان سبق ذكرهما، حتما سيتمكّن القارئ الثّاني وهو(نحن ومن اطّلع على هذا التّفسير)، من تكوين صورة واضحة المعالم في ذهنه حول

[1] –محمّد الطّاهر ابن عاشور، تفسير التّحرير والتّنوير، ج15، ص.ص.336، و337.

[2] –برّي حوّاس، المقاييس البلاغية في تفسير التّحرير والتّنوير لمحمّد الطّاهر ابن عاشور، ص92.

أفق ورصيد ومرجعية هذا القارئ الأوّل، وهو (ابن عاشور)، الذي اطّلع على متن السّورة وحلّلها بأبعاد متنوّعة، ونظر إليها من كلّ زاوية – زاوية اللّغة، وزاوية البلاغة وزوايا أخرى عديدة لم يسعفنا الزّمن للمجيء بها كلّها-. فأعطى الدّلالة من هنا ومن هناك، حتى ارتسمت لنا صورة السّورة واضحة أكثر ممّا كانت عليه في أذهاننا سابقا، مع تفسيرات من سبقوه من قُرّاءها ومُفسّريها، مع ذلك فإنّ ما خلصنا إليه أيضا من خلال قراءتنا لمُصنّف هذا المفسّر، أنّه إلى جانب البُعد البلاغي والبعد اللّغوي اللّذان يعتمدهما في أثناء تفسيره، أنّه لم يُهمل الاستناد إلى الرّواية في مواطن مُعيّنة في تفسيره، من مثل قوله:« وفتى موسى: خادمه وتابعه...وقد قيل إنّه ابن أخت موسى...»[1]، وكلمة "قيل" راجعة إلى قارئ سابق، ومفسّر معيّن قد قال هذا القول بشأن هذه الآية، فنقلها لنا ابن عاشور، إلى جانب رأيه هو بخصوص – فتى موسى-. وهذا ممّا لا شكّ فيه أبدا، أنّها ميزة تُحسب له، وتُثري مجال تفسير النّص القرآنيّ.

فأن تجد مفسّرا قد اعتمد ثلاث آليات في ذات الوقت لشرح معاني الآيات، فهذا دليل على عمق انتباه هذا القارئ، وهي ميزة خاصّة ليست في متناول كلّ مفسّر، أو قارئ عادي وهذه أيضا دلالة على عمق اطّلاع هذا المفسّر على أنواع عديدة من قرّاء النّص القرآنيّ، فمن يلائمه الشّرح البلاغيّ، وفّر له شرحا بلاغيا، ومن يلائمه شرح لغويّ، وفّر له شرحا لغويّا، ومن تمسّك بالشّرح المستند إلى الرّواية، وجد مُبتغاه مع هذا المفسّر، وهي دلالة أخرى على إقبال هذا المفسّر، على هذا النّص، وتمكُّن النّص القرآنيّ، من تفعيله معه، وتسخيره، لتُبلَّغ بعضُ معانيه عن طريق تفسيره هذا.

وخلاصة القول هنا، هي أنّ حركة التفسير للمتن القرآنيّ بين فترة الطبري مع فترة القرطبي، قد تغيّرت بشكل ملفت للانتباه مع فترة القارئ ابن عاشور. وقد أتى هذا القارئ

[1] –محمّد الطّاهر ابن عاشور، تفسير التّحرير والتّنوير، ج15، ص.ص.359، و360.

بجديد، ليس في معاني الآيات، ومقاصد اللّه من ورائها-فهذا في الأغلب ظلّ نفسه-، وإنّما في أسلوب القراءة، وفي الآليات المستخدمة أثناء عملية قراءة هذا المتن.

3 التّفسير بالرّأي:

الشعراوي مفسّرا:

ننتقل إلى قارئ آخر للنّص القرآنيّ، قارئ مخضرم، عاش بين العصر الحديث والعصر المعاصر، وكانت له قراءة خاصّة في خطاب القرآن عامة وسورة الكهف على وجه الخصوص وهو المفسّر محمّد متولّي الشعراوي*. مع أنّ تسميته بالمفسّر**، ليست تسمية في كامل دقّتها، كون أنّه لم يتطرّق إلى تفسير النّص القرآنيّ عل -حدّ قوله- الذي صرّح به في مُصنّفه -خواطر حول القرآن- حين قال «خواطري حول القرآن الكريم لا تعني تفسيرا للقرآن.. إنّما هي هبات صفائية..تخطر على قلب مؤمن في آية أو بضع آيات..»[1]. بل تعرّض لقراءة القرآن على شاكلة خاصّة، تفرّد بها على غيره من القرّاء، فذهب البعض إلى فهم هذه القراءة على أنّها تفسيرا، وذهب البعض الآخر إلى اعتبارها قراءة مميّزة للقرآن الكريم ولكنّها ليست تفسيرا.

والموقف الذي أردنا نحن تبنّيه في كل هذا، هو أنّ محمّد متولّي الشعراوي، هو قارئ

---

*ولد محمّد متولّي الشعراوي في 15 أفريل 1911، بقرية دقادوس، بمركز ميت غمر، محافظة الدّهقلية مصر..توفي..صباح يوم الأربعاء 17 جوان 1998.(العيد علّاوي، التفكير اللّغوي عند الشيخ محمّد متولي الشعراوي: دراسة في تفسيره، رسالة مقدّمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم اللّسانية واللّغة العربية، إشراف: محمّد خان جامعة محمّد خيضر، بسكرة، الجزائر، 2014، 2015، ص.ص، 9 و20، (لم تنشر).

**قصدُنا: تسميته كمفسّر للقرأن الكريم، وإدراجه ضمن مفسّري هذا النّص-تفسيرا تقليديا-، موجّه مباشرة لغاية التّفسير وليس لغاية القراءة والتأثّر والاستمتاع بأسلوبه وأسراره.

[1] -محمد متولّي الشعراوي، تفسير الشّعراوي، المجلّد1، راجع أصله وخرج حديثه أحمد عمر هاشم، أخبار اليوم قطاع الثقافة و الكتب والمكتبات، (د.ط)، (د.ب)، 1991 ص.9.

لهذا المتن، ومفسّر في الآن ذاته، لكنّه مفسّر ليس على شاكلة التّفسير المعتمدة قديما، والموجّه خصّيصا لتفسير النّص القرآنيّ، –أي تفسيرا لغاية التّفسير ذاتها–، وإنّما نسمّيه مفسّرا–من وجهة نظرنا الخاصّة–، كون أنّ القارئ بصفة عامة، بمجرّد أنّه يقرأ ولو لهدف الاستمتاع بالقراءة فقط، فإنّه مفسّر لذلك النّص الذي يقرأه، وربّما هذا ما حصل للشّعراوي، –أي أنّه قارئ يقرأ في نفس الوقت يفسّر– دون دِراية منه، ما جعل طائفة من المحلّلين لمصنّفه –خواطر حول القرآن– قد أدرجوه ضمن فضاء المفسّرين، مع ذلك نكرّر رأينا –نحن بخصوص هذا الأمر–، أنّ محمّد متولّي الشّعراوي، ليس مفسّرا قد انطلق بنيّة التفسير الموضوعيّ الذي يُعتمد لغاية تبليغ معاني الآيات للآخرين، وإنّما هو قارئ بإرادته، ومفسّر دون علم منه، قد انطلق من مبدأ التّأثّر والقراءة من أجل تحقيق متعته الذّاتية في القراءة، فأتت نتائج قراءته هذه بالتّفسير والتّأويل في النّهاية. وهنا ليس هذا الذي قام به الشعراوي أنانية في فهم نصّ القرآن، وإنّما قد يرجع هذا التّوجّه الذي نحاه في قراءته، إلى تأثّره بخصوصيات هذا النّص ومضامينه، كما سبق وأن تحدّثنا عن هذه المسألة.

وبربط كلّ هذا الكلام الذي قيل أعلاه ببعض ما أتت به نظرية التلقّي الألمانية، فسوف نجد أنّ هذا القارئ، قد حقّق جوانب معيّنة من جملة ما نادت به، إذا استندنا إلى قول بعض الباحثين المهتمّين بهذا المجال، وهو أنّ...المناهج الحديثة قد خطّت على يد (ياوس وأيزر) خطوة جديدة تغيّرت بها تقاليد النّظام السّائد في قراءة النّص...فمهمّة القارئ يجب أن تقوم على مدى قدرته في طرح تقاليد جديدة يغيّر بها نظام التّقاليد السّائدة...[1].

ولا شكّ أبدا و بعد اطّلاعنا على متن القارئ المفسّر محمّد متولّي الشّعراوي، أن نقول

[1]– يُراجع: خالد علي مصطفى وآخرون، (مفهومات نظرية القراءة والتلقّي– الكلمة المفتاح: قرأ، تلقّى)، البحث مُستلّ من أطروحة الدّكتوراه، مجلّة ديالي، كلية التربية للعلوم الإنسانية، العدد التاسع والستّون، (د.ب)، 2016، ص.158.

أنّه، هو ذلك القارئ الذي جسّد هذا البعد، وحمل هذه المهمّة، وهي مهمّة العمل على محاولة تغيير تقاليد قراءة كانت سائدة. لاسيما تلك القراءات التي تمّت حول النّصوص المقدّسة، من ضمنها القرآن الكريم، حيث أتى هذا القارئ الحديث– المعاصر، وفتح مجال الرّؤية للقارئ، على فهم آخر جديد للمتن القرآنيّ، وعلى شاكلة جديدة، وفي ذات الوقت كسر أفق التوقّع للقارئ ذاته، الذي تعوّد منهجا معروفا في القراءة والتفسير، يُعاد كلّ مرّة، وكسر أفق القارئ في النّظر إلى من يقرأ القرآن ويشرحه، أنّه بالضّرورة غايته الوحيدة من وراء ذلك، هي التّفسير الموضوعيّ من أجل التّفسير، واستبعاده لغايات أخرى قد تكون هي المقصودة أكثر من قبل هذا القارئ الشّارح للقرآن.

ولعلّ السبب الذي شكّله قارئا للقرآن على هذا النّحو، هو عامل الزّمن الذي عاش فيه. إذ أنّه عاش فترة قاربت فترة مفسّرين سابقين، فأتت جوانب من تفسيره مشابهة للتفاسير القديمة من مصنّفه الذي أتى على شكل كتاب ضخم، احتوى على عدد كبير من الأجزاء والمجلّدات والذي يطّلع عليه من النّظرة الأولى، يحمل فكرة أنّه مفسّر محض، وليس قارئا ثمّ مفسّرا وهي صفة ثانوية لهذا القارئ، إلى جانب كون هذا المصنّف الذي ألّفه، هنالك من الطّبعات من أسمته "خواطر حول القرآن" وهناك من أسمته" تفسير الشّعراوي"، الأمر الذي خلق في ذهن القارئ، تشتّتا و خلطا في الفهم، أهو قارئا للنّص القرآنيّ، أم هو مفسّرا له. والحقيقة التي نريد أن نصرّح بها نحن، هي أنّ تسمية هذا المصنّف ب "خواطر حول القرآن"، هي التّسمية الأدق من تسميته "تفسير الشّعراوي"، وقد أدلى بهذه الحقيقة هو نفسه كما سبقت لنا الإشارة إلى ذلك.

إلى جانب ما تميّز به هذا القارئ المفسّر سابقا، نجد أنّه نادرا ما يعتمد على مرجعية جماعية(رواية متّفق عليها)، أو على معطيات تاريخية. حيث يفتح المجال لذاته على أن يفصح عمّا تزخر به قريحته من حكمة، مع ذلك نجده في بعض المواقف ضمن فضاء الأفق ذاته مع المفسّرين الذين فسّروا النصّ تفسيرا موضوعيّا لغاية التّفسير. حيث وجدنا أنّه يعطي المعاني

مضبوطة بعيدا عن الاعتماد على مرجع معيّن، أو رأي لعالم قد سبقه. بل أحيانا نجده يُوصل إلينا معان خاصّة جدّا، عميقة الدّلالة، ثرية الأبعاد، ولم ينتبه إليها سابقوه، ولا من عاصروه من أمثاله، إلّا القلّة القليلة جدّا، والتي اقتربت قليلا من أسلوب تفسيره، من مثل المفسّر محمّد الطّاهر ابن عاشور.

وقد قيل أنّ «...المستمع، هو المتلقّي للمنتوج الفنّي بحسّ جماليّ تفاعليّ، مستفيدا من مخزونه التاريخيّ السّماعيّ، متفاعلا مع حاضره، مستشرفا لمستقبله...»[1]، وحين نُسقط هذا القول على هذا المتلقّي المفسّر–الشعراوي–، نجده ينطبق عليه في أغلبه. ذلك أنّ خطابه عندما نُلقي عليه نظرة تحليلية، يوحي لنا أنّه قارئ يسعى لإخبارنا أنّ النّص القرآني، نصّ مُوجّه – ليس للرّسول صلّى اللّه عليه وسلّم فحسب –،وإنّما لكلّ البشر من جميع الإيديولوجيات والفئات ولكل أشكال التّفكير، وعن كلّ قضية، ولكلّ زمان ومكان.

إنّ أسلوب القراءة في النّص القرآني إذا لدى الشعراوي، وأسلوب تفسيره وتبليغنا للمعنى المتضمَّن في طيّاته، يتّسم بالشّمولية، أو الرّغبة في إضفاء وإسدال القرآن الكريم على الكون الشّامل، وعلى مراحل كل زمن. ومثالا على ذلك قوله في تفسيره لأية في سورة الكهف:«..لذلك خاطبه ربّه تبارك وتعالى بقوله:﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا 23 إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ..24﴾.[الكهف:23–24]، وهذه الآية بحدّ ذاتها دليل على صدق رسول اللّه، وعلى أدبه وأمانته في البلاغ عن ربّه عزّ وجلّ وقد أراد الحق سبحانه وتعالى أن يكون هذا الدّرس في ذات الرّسول ليكون نموذجا لغيره وحتّى لا يستنكف أحد إذا استُدرك عليه شيء، فها هو محمّد

[1] –طارق حسن خليل البحر وآخرون، (السمعانية والتلقّي في دراما الرّاديو)، مجلة العلوم الإنسانية، المجلّد17، العدد 3، جامعة السّودان للعلوم والتكنولوجيا، كلية الفنون الجميلة والتطبيقية، 2016، ص.224.

رسول اللّه يستدرك عليه ربّه ويُعدّل له»[1]، هنا قوله "نموذجا لغيره" لم يحدّد لنا، بل ترك هذا الغير هكذا دون تبيان هويته، لنعلم أنّه الإنسان بصفة شاملة، تخاطبه الآية، والرّسول صلّى اللّه عليه وسلّم بصفة خاصّة، ذلك أنّه يحاول أن يبرز شمولية هذا الخطاب السّماويّ، ويستنبط لآية واحدة، معان متعدّدة، فيُفصِّل في الشّرح، مضمّنا في أثناء شرحه ووصفه لتلك الآيات بُعدا حِكميّا.

كما أنّ « المتأمّل في خطاب النّاس في القرآن الكريم، يجد فيه معالم هادية وأصول جامعة تخاطب النّاس عامّة بعمق وشمول، وترتقي بالمخاطبين إلى أفق إنسانيّ رحب...»[2] وها هو محمّد متولّي الشّعراوي، قد جسّد تلك التّأمّلية في نصّ السورة، فاهتدى إلى أنّه نصّ يحتوي في خطابه رسالة متعدّدة المزايا، ثرية النّصائح والتّوجيهات، غايتها تلقين البشرية جمعاء أصول الحضارة في الدّنيا، وتمهّد لهم سبيل الفلاح في الدّار الثانية.

ولنا أن نأتي بمثال للقارئ من متن قراءته لسورة الكهف، أين تأمّل عبارة هنالك بعين بصيرته وفسّرها لنا على أنّها عبارة تتضمّن معنى الشمولية والعموم، حين قال « وكلمة "الحمد للّه" هذه هي الصّيغة التي علّمنا اللّه أن نحمده بها... فتحمّل اللّه عنّا جميعا هذه الصّيغة وجعلها متساوية للجميع، الكلّ يقول "الحمد للّه"، البليغ يقولها والعيّ يقولها، والأميّ يقولها»[3]. أليس القارئ هنا يوضّح لنا كيف أنّ خطابات اللّه في محتوى آياته، هي رسائل قد صُبغت

---

[1] –محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، المجلّد14، ص.ص 8843، 8844.

[2] –عدنان أجانة، (خطاب النّاس في القرآن الكريم، قراءة في نوعية المضامين وآفاقها)، ص4.
www. mominoun. Com أو Info@ mominoun com تاريخ تصفّح الموقع: 6-6-2018 على الساعة:13:06

[3] –محمّد متولّي الشعراوي، تفسير الشعراوي، المجلّد 14. ص.8828.

بصبغة الإحاطة بجميع خلقه، وعلى جميع مستويات الفكر لدى هذا الخلق؟، ثمّ أيضا أليس هذا القارئ، المفسّر، هو ذلك القارئ الذي تفاعل مع أثر المبدع وهو اللّه، فاستنبط معنًى كهذا وخلق في أذهاننا أفقا جديدا نحو هذا النّص، ما كُنّا لنهتدي إليه لو لا أن بلّغنا إيّاه بقراءته الجادّة في معانيه؟، هذا ما جعلنا نرى منه قارئا يستلهم معنى الآية التي تبدو في ظاهرها، أنّها موجّهة لقضية من الزّمن الماضي ثمّ يحاول إبراز المعاني التي تتحدّث فيها حتى على قضايا الحاضر، ثمّ يعطي للقارئ نظرة أيضا، على أنّها آية يمكن من خلالها أن يستشرف على المستقبل، وذلك كلّه من خلال آية واحدة فقط، يأخذ منها معنىً وضعه اللّه يصلح للماضي ويتماشى مع العصر الرّاهن، وتربطه صلة بالمستقبل. فيبيّن لنا هذا القارئ كلّ هذه المعاني. أي يبيّن لنا المفسّر أنّ معنى هذه الآية، يصلح لزمن الماضي والحاضر والمستقبل. وهي ميزة في النّص القرآنيّ قد قلّ جدّا-إن لم نقل غاب تماما- من انتبه إليها من قرّاء هذا النّص. وهكذا استطاع هذا القارئ، أن يُبرز ذلك البُعد اللّغويّ والدّلاليّ الذي تميّز به النّص القرآنيّ، أي أنّ لغة خطاب القرآن، تتميّز بثراء عميق من حيث الدّلالة. وقد بيّن لنا هذا المتلقّي هذه الميزة التي احتواها هذا النّص.

إذا انطلاقا ممّا سبق ذكره، يتّضح لنا أنّ هذا، المفسّر قد جسّد جانبا ممّا خطّت له المناهج النّقدية الحديثة في فعل القراءة والتّأويل، وبلوغ المعنى وإبلاغه. ذلك أنّه كان قارئا خاصّا قد حطّم تقاليد قديمة ثابتة، ورسم لنفسه تقاليد قراءة وفهم وتفسير، وإعادة طرح جديدة لمعان قد أُعطيت لهذا النّص من قبل.

وبعد قراءتنا لمقاطع من تفسيره أيضا، اهتدينا إلى أنّ أسلوبه في عرض الأفكار والمعاني وشرحه للآيات القرآنية، من شأنه أن يخلق في ذهن قارئه عددا معتبرا من الآفاق والاعتقادات والتّساؤلات، حول هذه السّورة، ذلك أنّه يوظّف في إيصاله للفكرة لونا من الحكمة والمجاز، إلى جانب بُعد تخييليّ، ما يجعل المتلقّي مجبرا على تسخير ملكته الخيالية وتفعيل

ذهنه في سبيل الوصول إلى تلك المعاني الرّفيعة، التي يسمو بأسلوبه الشيّق إلى مدرجها. وفي كل ذلك متعة فكرية للقارئ قد رأت منها مدرسة التّلقّي، أنّها صفة المبدع الحقيقيّ، يُضمّنها نصّه، والتي تجعل ذهن هذا القارئ، خصبا متفاعلا ساعيا نحو بلوغ ذات الأفق الذي بلغه القارئ المفسّر. لأنّ الشّعراوي في ذلك، قد حسّس القارئ بصدق ما قاله حول معنى آية معيّنة أو سيّاق ما من سيّاقات السّورة، وما عليه بعد ذلك سوى السّعي لمزيد من البحث والاستقصاء في أفقه الذي يرى أنّه سيؤدّي به نحو فهم أعمق لمعاني الخطاب القرآني. هكذا إذا نجد محمّد متولّي الشّعراوي، أوّل قارئ للنصّ القرآني، قد اختار لنفسه أسلوب قراءة وتحليل لآيات اللّه ونصوصه، ينفرد به عن غيره من القرّاء الذين مرّوا على قراءة هذا النّص في محاولة منهم تحليله واستنباط مدلولاته وأبعاده المختلفة.

يقول العيد علّاوي عن القارئ الشّعراوي أنّه «..استقلّ بتفكيره وفهمه بعيدا عن الموسوعات الكبيرة في التّفسير القرآني...»[1]، وهذه من مميّزات القارئ النّشيط المتحمّل أعباء التّحليل والقراءة الجادّة، التي لا تستند إلى أيّة ركائز، من المصادر والمراجع السّابقة. على الرّغم من أنّ ذلك قد يُوقعه في مضاعفات معيّنة، كونه ليس على دراية مسبقة بآراء مضت قد تعرّضت لأخطاء معيّنة، فيستدرك هو إن اطّلع عليها-خاصّة وأنّه نصّ مقدّس على درجة عالية من الحساسية- مع ذلك فضّل القارئ خوض مغامرة البحث والتّحليل الذّاتيّ له. إذ قال الألبانيّ في هذا الصّدد«..هناك...بعض الآيات تفسّر بالرّأي...ولم يأت في ذلك بيان عن النبي صلّى اللّه عليه وسلّم مباشرة..وهذه مسألة خطيرة جدّا...»[2]. ولعلّ هذا ما لم يأبه القارئ المفسّر له، أو لم ينتبه إلى خطورته وهي، المساس بقدسية هذا الخطاب.

---

[1]-العيد علّاوي، التّفكير اللّغوي عند الشّيخ محمّد متولّي الشّعراوي- دراسة في تفسيره، ص20.

[2]- محمّد ناصر الدّين الألباني، كيف يجب علينا أن نفسّر القرآن الكريم، ص.36.

المبحث الثّاني: الباحث الأكاديمي قارئا للسّورة:

يتّسم كل عصر من الزّمن بخصوصيات معيّنة، قد تكون امتدادا لما مضى مع إضافات معيّنة، وقد تكون خصوصيات مستحدثة، ومبتكرة في حدود ذلك العصر الرّاهن فقط، لاسيما في مجال المعرفة والبحث العلميّ، الذي ما انفكّ سائرا إلى الأمام.

وفي مجال الدّراسات القرآنية، نجد أنّ النّص القرآنيّ قد مرّت عليه أزمنة متتالية، تعرّض مع كلّ زمن إلى قراءات معيّنة، وفق آليات يحكمها العصر الذي وصل هذا النّص إليه، وقد سبق لنا الحديث عن حال هذا المتن مع زمن كان فيه أسلوب القراءة تفسيرا، وفق معايير دينية بحتة، وعلى أساس منهج خاص بهذه المسألة فقط. أمّا الآن، فقد وصل الحال به، إلى ضرورة قراءته، وفق أسس جديدة مستحدثة وإن احتوت على بعض المبادئ التي استقتها من مناهج قراءة تقليدية، أحيانا للضرورة، وأحيان لنجاعتها، حيث أنّه في ساحة الدّراسات العربية، تتنامى الجهود القرائية خاصة في ميدان الدّراسات القرآنية، والتي تحاول هي الأخرى إنجاز الجسر المعرفي الضّروريّ بين الماضي والحاضر[1]. لم تتخلّف الجهود العربية عن غيرها من الجهود في دأبها لاستحداث آليات قراءة ناجعة مع كل فترة، عسى أن تساهم بدورها في إثراء هذا المجال –مجال قراءة النّص عامة والنّص القرآنيّ خاصة–، فمع عهود مضت، قرأت هذا النّص وفق ما وفّره وفرضه الزّمن من آليات، وها هي اليوم تحاول قراءة نفس النّص، مع آليات هي من إنتاج العصر الرّاهن. وعلى ضوء هذا القول، حاولنا جعل هذا المبحث يتناول مسألة دراسة النّصّ القرآنيّ وفق آليات القراءة المعاصرة، مع أربع بحوث أكاديمية، تمّت حول نص سورة الكهف علما أنّها قراءات متنوّعة فيما بينها، (دلالية وموضوعية، ومقارنَة...)، سعت إلى

[1]–يراجع: جمال حضري، المقاييس الأسلوبية في الدّراسات القرآنية، مجد المؤسّسة الجامعية للدّراسات، ط1، بيروت لبنان 2010، ص.5.

استنطاق هذا الخطاب وإعطائه أبعادا معيّنة، غير التي أُعطيت له سابقا، وهو مبحث جاء امتدادا للمبحث السّابق الذي تعرّضنا فيه إلى تحليل قراءات تقليدية تمّت حول النّص ذاته وهي القراءة في نصوص التّفاسير الدّينية.

1 قراءة دّلالية في سورة الكهف:

سنعمد إلى الدراسة التي قام بها الباحث عبد النّاصر مشري، من خلال قراءته في نصّ سورة الكهف، والتي أدرجته واحد من ضمن مجموع قُرّاء هذه المدوّنة، ومحلّلا لها، وفق أسس قراءة معاصرة، حيث اعتمد في ذلك دراسة دلالية قائلا في هذا الصّدد أنّ« البحث في الدّلالة مُساءلة للّغة، واستنباط للدّليل بحثا عن المدلول، والمعنى هو القضية الجوهرية في الدّرس الدّلاليّ كلّه»[1].

وغاية القارئ من وراء هذه الدّراسة، هي الرّغبة في الوصول لمدلولات آيات هذه السّورة. وحسبه، فإنّ مهمّة البحث عن المعنى، وعملية التّحرّي والاستقصاء في متن معيّن، هي القضية المحوريّة والأساسيّة التي يسعى مجال علم الدّلالة إلى بلوغها. أي أنّ هذه القضية، قضية البحث عن تفسيرات النّصوص وقراءتها واستنباط معانيها، هي مادّة الاستثمار لدى الدّرس الدّلاليّ. والقارئ هنا في هذه الدّراسة، حاول تطبيق آليات علم الدّلالة، رغبة منه بلوغ معان خفية تضمّنها نصّ هذه السورة، ورغبة منه بلوغ فهم معيّن لمضامينها، عسى أن ينال من خلال ذلك ولو قدرا معتبرا من القناعة، أو يلقى إجابات معيّنة، لمجموعة من التّساؤلات التي ظلّ فكره يطرحها عليه ردحا من الزّمن، والشّاهد على هذا، قوله أنّ « أوّل ما يتبادر إلى الذّهن لدى

[1]– عبد النّاصر مشري، سورة الكهف– دراسة دلالية–، مذكّرة مقدّمة لنيل شهادة الماجستير، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، إشراف:أحمد جلايلي، الجزائر، 2006، ص.7. (لم تنشر).

تناولنا هذه السّورة التّساؤل عن علّة تسميتها بسورة "الكهف" أو سورة "أصحاب الكهف"...»[1]. إذا الباحث هنا، اتّخذ التّساؤل مُنطلقا لقراءته لهذا الخطاب، وتعرّض فكره إلى تفعيل من السّورة في مقدّمتها، أي أنّه ما إن ألقى نظرته الأولى على متنها، إلّا وبادره أو داهمه أوّل شعور، خلق تساؤلا في ذهنه، وحيرة عن سبب عنوَنة السّورة ب: "سورة الكهف" أو سورة "أصحاب الكهف"، وهذا التساؤل الذي داهمه، إنّما هو واحد من المعايير التي يُقاس عليها نصّ ما من النّصوص، أو أثر ما من الآثار لدى ياوس.

فإنّ النّص الحق، والإبداع الجدير بأن يُسمّى إبداعا، هو ذلك الأثر الذي يدقّ في أوّل وهلة فكر المتلقّي بالسّؤال. وهي حتما بداية حياة جديدة لهذا النّص في ذهن قارئه هذا، وما إن يشعر القارئ أنّه يقترب خطوة من الإجابة عن تساؤله هذا، حتى يُداهمه تساؤل ثان، وثالث فتساؤلات كثيرة معقّدة، تزيد وتيرة استفزازه شدّة وأزمة في ذهنه، فنجد ذلك النّص في الآن ذاته يزداد تطوّرا وحياة وحيوية وإقبالا على التميّز، بين مؤلّفات من ذات جنسه، ومن أجناس أخرى بما يحويه الإبداع بصفة عامة. ولا شكّ أنّ لجوء القارئ إلى دراسة السّورة بآليات الدّرس الدّلاليّ، هي علامة مهمّة يضعها في أذهاننا بشأن دراسته هذه، وهي أنّه قارئ مُقبل برغبة كبيرة نحو فهم مدلولات السّورة، وهو الذي قد أفصح عن ذلك في مقدّمة بحثه، بأن وسَمها ب:"الدّراسة الدّلالية". والحقيقة هي أنّ العنوان نفسه في أيّة دراسة، يُنبّئ القارئ عن أفق من هو بصدد القيّام بهذه الدّراسة.

وقد «...قدّم علماء الأصوات مفاهيم صوتية جديدة عزّزت مكانة علم الدّلالة فالدّال (الصوت) عند هؤلاء، إنّما يُشكّل حزمة صوتية قائمة بدورها من تشكيل حزمة صوتية أخرى وهذا يدعو إلى أن يكون المعنى حزمة من العناصر الأوّلية، حيث تصير كلّ كلمة رمز

[1]– عبد النّاصر مشري، سورة الكهف– دراسة دلالية–، ص.8.

لدلالات متعدّدة، فكلمة(رجل) حزمة دلالية، لها أبعادها المتعدّدة، فهي:...عامل، ذكر بالغ...وكلّ بُعد فيها يُمثّل عنصر دلاليّ»[1]. والدّراسة الدّلالية، تُفهم من لفظها أنّها تسعى إلى استنباط الدّلالة والمعنى، فهي إذا تسمية لم تُضع اعتباطا، إنّما أتت وفق ما تلعبه من دور وما تقدّمه من وظيفة.

ثمّ أيضا القارئ عبد النّاصر مشري، قد تغلغل إلى محتوى سورة الكهف، وصرّح عن ذلك فقال أنّه « كثيرا ما تتناغم الدّلالة المعجمية مع صفات أصوات الكلمة، ويعكس امتداد الصّوت، أو تكراره دواما في الفعل أو تجدّد، كما في ألفاظ "أيقاظا"، "رقودا"، "فراق" وهو ما يثبت أنّ التنوّع الصوتي ترجمة للانفعال النّفسيّ»[2]. وهكذا إذا، فإنّ القارئ قد تسلّل إلى الشخصيات المتحرّكة داخل السّورة، عن طريق الدّلالة الصّوتية، حيث قام بقراءة لغوية لسانية وحلّل "الشخصية" في السّورة تحليلا صوتيّا وبلغ بذلك معنى الدّور الذي لعبته داخل المحتوى وأعلن عن شقّ من أفقه، حينما تحدّث عن فتية الكهف، لمّا كانوا رقودا وأيقاظا، ولامس الحالة النّفسية التي قد تخالج النّاظر في صوّرهم إن أُتيح له النّظر إليهم.

و قد عَنونَ مبحثا من دراسته هذه بـ: "علاقة أصوات الكلمة بدلالتها" قسّمه إلى قسمين هما "الصّوامت والصّوائت". وفي قسم "الصّوائت"، أخذ كلمة "أيقاظا" من السّورة في قوله تعالى ﴿ وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ ﴾.[الكهف: 18]، وأخذ كلمة "رقود" أيضا فبيّن الوجه اللّغوي (الدّلاليّ) فيها، وفسّرها من خلال مدلول هاتين الكلمتين فقال: «...وشدّة يقظتهم البادية لكل راء تعكسها أصوات الكلمة صوتا صوتا، وبخاصّة شدّة الهمزة والقاف، واستطالة الأخير فضلا عن الألف بقامته..التي سوّرت الكلمة بداية ونهاية، حتى لكأنّ إشالة الظاء ممدّد لألفات الكلمة

[1] – هادي نهر، البحوث اللّغوية والأدبية، الاتجاهات والمناهج والإجراءات، ص.67.

[2] –عبد النّاصر مشري، سورة الكهف– دراسة دلالية–، ص.193.

كي يتم بناؤها عموديّا، تماما كحال اليقظ القائم استعدادا لكل طارق، والفتحة الطويلة بعد القاف الشديدة، تعكس استمرارية اليقظة ودوامها»[1]، وكلمة "رقودا" قال فيها :« عبّر فيه صوت الضمّة الطويلة عن طول الرّقدة تماما مثلما عبّرت الفتحة الطويلة في اللّفظ السّابق عن طول اليقظة»[2]. إذا القارئ اختار البحث في الدّلالة سبيلا، لمحاولة فهم ما تختزنه مواضيع السّورة من أبعاد ومعان متنوّعة.

2 قراءة نسقية في سورة الكهف:

من خلال العودة إلى الدّراسة التي قدّمها الباحث زهدي أبو نعمة، تتشكّل لدينا فكرة ورُؤية عامّة أوّلية عن السورة، ما من شأنه أن يخلق في أنفسنا انطباعا، أنّ في السّورة دعوة معيّنة موجّهة لنا من اللّه لنتّصف بالإيجابية مثلا، أو أنّ هنالك في متن هذا النصّ حركة تمارسها شخصيات معيّنة، ذات حيوية ووظيفة، ثمّ طرديّا يُداهمنا سؤال آخر امتدادا للذي سبقه، مستفسرين من خلاله عن صفة هذه الشّخصيات، وعن وظيفتها، وعددها. وهل هي شخصيات حقيقية، أم هي شخصيات رمزية افتراضية، وُظّفت لغاية معيّن؟!. ما هي تلك الغاية؟ ولمن وُجّهت الرّسالة وما الحكمة التي تحملها في طيّاتها؟!. كلّها تساؤلات قد تُسيطر على فكرنا كقُرّاء، من أوّل وهلة أثناء قراءتنا، فيبدأ الأفق بالارتسام في أذهاننا، وتبدأ الصّورة الذّهنية تتشكّل حول السّورة، بالتّالي تتزاحم الأسئلة، بغية بلوغ فهم أعمق للمعنى المتضمّنة إيّاه.

إذا، الباحث زهدي أبو نعم هنا، لعب دور القارئ من جهة، ودور المبدع لقارئ آخر من جهة ثانية، وذلك حينما اختار لبحثه عنوانا، خلق من خلاله انطباعات في فكر القارئ من أوّل وهلة، وأوّل نظرة تُلقى على غلاف دراسته، ثمّ أتى من خلال هذا العمل، بأربعة قصص مهمّة

---

[1] – عبد النّاصر مشري، سورة الكهف–دراسة دلالية ، ص.25.

[2] – المرجع نفسه ، ص. نفسها.

تضمّنها محتوى السّورة، وهي القصص التي لعبت تلك الشخصيات دورها داخلها. وأوّلُ تلك الشّخصيات، هم "أصحاب الكهف"، أو "فتية الكهف" في قوله تعالى:﴿ أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا ﴾.[الكهف: 9]، حيث قال القارئ مُبرزا جوانب الإيجابية في شخص هؤلاء: « الإيجابية في إيمان الفتية واعتزالهم المجتمع الكافر ذكرت آيات سورة الكهف قصّة الفتية الذين آمنوا باللّه..ودعوا إلى توحيده تعالى، رغم أنّ القرية التي عاشوا فيها كانت محكومة من ملك ظالم، غير مؤمن، فلم يستسلموا لهذا الملك الظّالم ووقفوا موقفا إيجابيا فآمنوا باللّه وأصلحوا أنفسهم...»[1]. إذا الباحث هنا كشف للقارئ عن ثان رؤية له ناحية السّورة بعد رؤية أولى كُوّنت في ذهنه من خلال العنوان، كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

ومثال ثان عن شخصية إيجابية أدّت وظيفة مثمرة داخل سيّاق السّورة، بحسب الباحث محمّد زهدي، وهي شخصية العبد المؤمن الذي كان مع صاحب الجنّتين، في قوله تعالى ﴿وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ وَحَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا 32 كِلْتَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ شَيْئًا وَفَجَّرْنَا خِلَالَهُمَا نَهَرًا 33 وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا 34 وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا 35 وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُدِدْتُ إِلَى رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا 36 قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا 37 لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا 38﴾ [الكهف 32-38]. وهنا الباحث بيّن للقارئ موطن الإيجابية في الآيات التي تروي لنا قصّة "صاحب الجنتين والعبد الصّالح"، فقال: « من خلال المثل... الذي ضربه اللّه تعالى نجد أنّ المؤمن عندما رأى الكافر قد ظلم نفسه، عندما خطر بباله الاستعلاء والغرور بالنّعمة....لم يسكت ووقف موقفا إيجابيّا فأخذ يعِظُ الكافر، ويدعوه إلى عدم الغرور

[1] -زهدي محمّد أبو نعمة، (الشّخصيات الدعوية الإيجابية في سورة الكهف-دراسة موضوعية-)، مجلة جامعة فلسطين للأبحاث والدّراسات، العدد الخامس، يوليو، (د.ب)، 2013، ص. 310.

والتكبّر...وهكذا لابدّ أن يكون المؤمن رجلا إيجابيا، يعمل لنُصرة دينه»[1]. وهنا، بالرّغم من فائدة الفكرة الجديدة التي ستفيد القارئ من جانبه المعرفيّ، إلّا أنّ الذي لم يحقّقه الباحث هنا هو أنّه قد بسط الأفكار والأفق الخاص به بسطا سهلا أمام فهم القارئ ين فصّل له في الشّرح دون أن يُبقيه على ذات الوتيرة من الحيرة في ذهنه.

مثلما نقرأ ونتصفّح في دراسة الباحثة أثير المبارك، التي اخترناها كنموذج، فتستوقفنا التّساؤلات في كلّ مرّة، عن مكمن آليات الرُقيّ الفكريّ، والمادّي في السّورة، وفي النّص القرآنيّ شاملا وكيف عساها تُطبَّق تلك الآليات وتُجسَّد على مستوى الواقع. وقد انتبهت القارئة إلى مسألة مهمّة، أرادت أن تفتح من خلال نصّ السّورة بابا إليها واختارت آياتها، مَعلَما من شأننا أن نهتديَ من خلاله، إلى ما سينهض بنا مادّة وشكلا ومعنىً.

والمُلفت للانتباه في هذا البحث، أنّه نصّ توجيهيّ، بنّاء، مُوجّه نحو فئات منوّعة من القُرّاء، أصحابُ تخصّصات وأدوار متباينة في الحياة. حيث حاولت الباحثة مُخاطَبَةُ المتعلّم والحكيم، والصّانع والفلّاح،..إلخ. واجتهدت لإيصال خطاب اللّه لهؤلاء، والمتضمَّنِ في كتابه وقد يرجع هذا، إلى عُمق تأثُّرها بهذا الخطاب، وفهما لهذه الرّسالة التي أودعها اللّه في سورة الكهف وأراد إبلاغها لهاته الفئات، ودعوته للالتفات ناحية هذا النّص، واستنباط كلّ واحد منهم آية أو مجموعة من الآيات، تتضمّن معان حضارية، تدعو إلى البناء، والنّهوض بالأمّة. فالمتعلّم من شأنه أن يستقي من هذا الخطاب منهجا للتربية والتلقين وأسلوب التّعليم الأمثل يُنمّي من خلاله مجال تخصّصه، والحكيم من شأنه أن يستزيد ويتزوّد برصيد من الحكمة وينهل من منابعه أُسسا تُرتِّب له ما هو مشوّش في فكره، حتى تستقيم فيه حكمته ويرقى بالتّالي

[1]– زهدي محمّد أبو نعمة، (الشّخصيات الدعوية الإيجابية في سورة الكهف–دراسة موضوعية–)، ص.ص. 315 و316.

مستواه، والصّانع يخطو على ذات الشّاكلة، والفلّاح أيضا. وهنا يمكننا الانتباه إلى نقطة مهمّة جدّا، وهي أنّ الخطاب القرآنيّ، قد أشرك الباحثة في مهمّة إيصال رسالته الموجّهة إلى هؤلاء وتمكّن نصّ السّورة من تفعيل القارئة، وتسخيرها للمساهمة في تبليغ المعنى والرّسالة التي يحملها. إذا، عرفت الباحثة كيف تخلق لنصّها أكثر من قارئ واحد، وفسحت المجال في بحثها أمام تنوّع قُرّاء، ما قد يُعزّز لها من قيمة هذا الأثر. ونفس الأمر ينطبق على كلّ باحث قد وسم بحثه بهذه التّعدّدية في أصوات المخاطَبين، والتي حتما ستُثمر تعدّدية في الأذان الفكرية المُنصتة له، والرّاغبة في الاطّلاع عليه، لأنّ النّفس مجبولة على طاعة من يُوليها العناية والاهتمام. ولا شكّ أبدا في أنّ القرآن الكريم هو أكثر الخطابات التي اتّسمت بهذه السمة، وهي سمة التعدّدية والتنويع في المخاطَبين من طرفه.

ومن أمثلة ما أشارت إليه القارئة أثير المبارك في هذا الشّأن، ذكرها لعلاقة الزّراعة مثلا بالحضارة، وذلك من خلال آية من سورة الكهف في « قوله تعالى: ﴿ وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً ﴾.[الكهف:47]، ومعنى "بارزة": أي لا شجر فيها..فأي حضارة هذه التي لا تأبه لزراعتها، ولا تعتني بتشجير مدنها وقُراها!، إنّ أرضا لا زراعة فيها ولا شجر أشبه بالأراضي التي نُزل بها العقاب، أو بأرض حلّت بها يوم القيّامة وأهوالها، إنّ مثل هذه الحضارة أبعد ما تكون عند روح الحضارة، وفلسفتها»[1]. ولا شكّ في أنّ هذا مثال واضح أوصَلَتهُ الباحثة للمتلقّي بمستوى يعكس قدرتها على ربط محتوى النّص القرآني، مع ما أُوجِد لغايته في أرض الواقع وهذه سمة المبدع الفطن الذي يعرف مواطن شغل ملكة القارئ، وتوجيهه لما أراده واقتنع به ومال ناحيته.

---

[1] –أثير بنت إبراهيم المبارك، الأسس الحضارية في سورة الكهف –دراسة تحليلية–، رسالة مقدّمة لاستكمال متطلّبات الحصول على درجة الماجستير في الثّقافة الإسلامية، جامعة طيبة، إشراف: محمود بن محمّد بن عبد الرّحيم الصّاوي، المملكة السّعودية، 2015، ص.ص. 219 و 220.(لم تنشر).

4 قراءة نقدية في سورة الكهف:

توجّه القارئ إلى تحليل سورة الكهف على شاكلة خاصّة، معتمدا في ذلك "دراسة مقارنة نقدية"، حيث تطرّق في أثناء هذا البحث، إلى الحديث عن مسألة القصص الواردة في السورة (القرآن الكريم)، ثم عمد إلى المقارنة بين كيفية وُرودها فيها، والكيفية التي أتت بها مصادر يهودية، وأخرى نصرانية، مُركّزا في ذلك على ما جاء به أركون* من أفكار، والتي تُعتبر –حسبه– أنّها ادّعاء منه، على أنّه يوجد تداخل نصّي بين ما ورد ذكره من تلك القصص في القرآن الكريم، وما ورد في نصوص اليهودية والنّصرانية. حيث قال في هذا الصّدد:«...عقدت العزم...على دراسة دعوى التّداخل النّصّي في قصص سورة الكهف من خلال ما كتبه أركون في كتابه "القرآن من التفسير المورث إلى تحليل الخطاب الدّيني" »[1].

وقد تحدّث الباحث عن أنصار هذا التّوجّه، وقصده، التّوجّه العلمانيّ الذي حاول وفي ذات الوقت دعا، إلى إعادة النّظر في التّراث الدّينيّ الإسلامي(القرآن الكريم والسنّة)، فقال «وكان من الباحثين المعاصرين، من تأثّر بالمناهج الحديثة في نقد النصوص كالمنهجية البنيوية والمنهجية التفكيكية والمنهجية التاريخية، وأراد تطبيق هذه المناهج على النص القرآني

*مفكّر جزائري الأصل،..وهو من هؤلاء الحدثيين الذين أدركوا أهمية إعادة قراءة التّراث قراءة جديدة، والانطلاق منه لترسيخ مبادئ العلمانية الغربية،..له مشروع (نقد العقل الإسلامي)..يُعدّ أخطر المشاريع التي تناولت التّراث لكونه يتناول بالنّقد الأصول التي تُستنبط منها العقيدة والشّريعة. أي أنّه..ينقد ما يسمّيه بالعقل التّأسيسيّ وهو القرآن والسنّة..حيث اعتبر كل ما أنتجه العقل الإسلامي شفهيا كان أو كتابيّا، فلسفيا أو دينيّا، يجب التوقّف عنده والبحث في أسسه، مع الانتباه إلى المسكوت عنه، واللّا مُفكّر فيه.(محمّد محمود عبد اللّه المحمود، دعوى التّداخل النصّي في قصص سورة الكهف عند أركون، قدّمت هذه الرّسالة استكمالا لمتطلّبات الحصول على درجة الماجستير، إشراف محمّد عبد اللّطيف، جامعة قطر، 2017م.(لم تنشر).ص.ص.78 و80).

[1] –المرجع نفسه، ص. 2.

بغرض الكشف عن البنية اللغوية لهذا النص، وشبكة التوصيل المعنوية والدلالية التي ينبني عليها فنتج عن ذلك تفسيرات حداثية للنص القرآني، حاولت إفراغ النص القرآني من مضمونه وقد تزعم هذه الحركة المعاصرة مجموعة من الباحثين منهم محمد أركون، وحسن حنفي ونصر حامد أبو زيد وغيرهم»[1].

ومن ضمن هؤلاء المفكّرين العلمانيين الذين ذكرهم محمّد المحمود، اختار أركون ليُدرج أفكاره في دراسته هذه، والحقيقة أنّ أركون، هو من أشدّ العلمانيين الذين تعرّضوا لانتقادات لاذعة موجّهة إليه بخصوص ما جاء به من أفكار، وما نحى نحوه من توجّه، قد طال به أبزر أساس من أسس الحضارة الإسلامية برُمّتها، على حدّ قول مُنتقديه ومعارضي أفكاره ودعوته. وإدراج القارئ محمّد المحمود لمحمّد أركون في دراسته هذه لسورة الكهف، هي فكرة سديدة أثْرَتْ له موضوعه، ما قد يجعلها تستقطب القارئ نحوها، خاصّة وأنّ القارئ العربيّ هو فرد شديد الحساسية أمام مسائلَ ذات بُعد إيديولوجيّ، وهنا حتما سيجد القارئ لهذه الدّراسة –إن لم يكن على دراية مُسبقة بمحمّد أركون–، ما سيكسر أفقه، وينفي ما كان مؤمنا به سابقا ويُحدث في ذاته الفكرية زعزعةً، وتفعيلا، سيدفع به حتما إلى البحث في حقيقة هذا الرّجل وتحديدا في آراءه الخاصّة بسورة الكهف. وهذا أيضا ما من شأنه أن يُعزّز من مكانة هذا النّص، حينما يطرح متلقّي هذه الدّراسة سؤالا مفاده، هل كيف يمكننا يا ترى، أن نُبطل زعم هذا المفكّر، ونثبت حقيقة عدم ورود قصص هذه السّورة إلّا في المتن القرآنيّ؟، هذا إن كان معارضا لأفكار أركون.

وأمّا إنّ كان ممّن أمن بما جاء به من دعوة إلى نقد العقل التّأسيسيّ وهو القرآن الكريم والسنّة النبوية، فإنّه رغم ذلك، قد يحضره تساؤل في ثوب الدّهشة والإعجاب بهذا الرّجل

[1] –محمّد محمود عبد اللّه المحمود، دعوى التّداخل النصّ في قصص سورة الكهف عند أركون، ص.1.

فيقول: "كيف أمكن هذا المفكّر، أن يسعى وراء إثبات فكرة ضرورة إعادة النّظر، في مُصنّفين اثنين، هما عماد حضارة بأسرها، وروح أمّة جاءت على امتداد قرون من الزّمن لم يتجرّأ أي مفكّر قبله، على التّصريح علنا بما صرّح به هو؟. ربّما هكذا إذا، بوسع بحث محمّد المحمود أن يُفعِّل القارئ العربي خاصّة، والإسلامي عامة، ويُشْركه في مهمّة البحث في حقيقة هذا المفكّر، وحقيقة هذا النّص، خاصّة ما تعلّق منه بالقصص الوارد في سورة الكهف. مثلما هي غايته هو نفسه، من وراء دراسته هذه، وهي السّعي كما صرّح بذلك، للبحث عن إجابات لأسئلة من ضمنها معرفة « النتائج المترتّبة على مقارنة قصص سورة الكهف، بما في اليهودية والنّصرانية »[1]، ولعلّ ما حمله على هذه المهمّة، هي رغبته في السّعي بمبادرة منه، لمحاولة كشف السّتار عن مسألة ادّعاء وجود تداخل نصّي، بين مضامين القرآن الكريم وما في كتب اليهود والنّصارى، خاصّة ما تعلّق بما ورد في النّص القرآنيّ من قَصص، ليُظهر ما في هذه المسألة من لُبس، ويسعى في محاولة منه، لمعالجتها عن طريق المقارنة والنّقد.

ومن ضمن ما ورد في الخطاب القرآنيّ، قصّة أصحاب الكهف، حيث ذكر لنا أنّها حقيقة واردة وموجودة في القرآن الكريم، ونفى وجودها في كتب اليهود والنّصارى، ورأى في من قالوا بوجودها في تلك المصادر، أنّه محضُ كذب وافتراء منهم، وأنّ النّص القرآني هو الوحيد المتَفرِّدُ بهذه القصّة دون غيره من الكتب السماوية. وقد قال في هذا الصّدد « تبين عدم ورود قصة أهل الكهف في شيء من الكتب اليهودية، ولا شيء من الكتب النصرانية المتقدمة، وكان أول ورود لها في القرن الخامس الميلادي، في قصيدة للشاعر مار يعقوب السروجي ، وتسمى بقصة النيام السبعة، أي أنّها لم تحدث في عهد المسيح عليه السلام، وإنما في عهود بعده»[2].

---

[1]– محمّد المحمود عبد اللّه المحمود، دعوى التّداخل النّصي في قصص سورة الكهف عند أركون، ص. 2.

[2]– المرجع نفسه، ص.173.

وهنا يأتي محمّد المحمود بمجموعة من الآراء التي تعلّقت بهذه المسألة، ليدعم بها رأيه من ضمنها، قول أحد الباحثين، مُفصحا عن السّبب الذي يؤكّد حقيقة عدم ورود هذه القصّة في متن اليهودية، حيث قال « وعدم وجود ما يشير –ولو من بعيد–إلى قصّة أصحاب الكهف في كتب اليهود، يرجع إلى سبب واحد، وهو أنّ الفتية الذين قال عنهم يهود المدينة إنّهم: "ذهبوا في الدّهر الأوّل" (أي أصحاب الكهف)، كانوا من اليهود الذين آمنوا بالمسيح عيسى بن مريم بشرا رسولا...»[1]، وما نفهمه من هذا القول، أنّ أصحاب الكهف في الحقيقة–على حدّ قول الباحث–، هم من طائفة اليهود الذين كانوا على دين سيدنا عيسى عليه السّلام، فكيف ترد قصّتهم في متن اليهودية، وهذه القصّة نفسها قد وقعت في نفس الزّمن الذي أتت فيه التوراة؟

وعن مسألة ادّعاء ورود هذه القصّة ذاتها في كتب النّصارى، يقول محمّد المحمود نافيا –هذا الزّعم حسبه– « تبين أن قصة أصحاب الكهف في النصرانية لا تكاد تتفق مع القصة الواردة في القرآن، إلا في إثبات حقيقة البعث بعد الموت، أما باقي تفصيلاتها فلا تتفق مع القصة القرآنية، بل إنّها تخرج القصة من ثوب الإيمان الخالص إلى ثياب الكفر الصريح»[2]. يدعم نفيه هذا، أحمد المجدوب، في قوله «...هكذا نجد أنّ الروايات المسيحية نفسها تختلف فيما بينها في أمور كثيرة،...و..القصّة النّصرانية ليس فيها من الحقيقة إلّا أقل القليل وأنّ معظم ما تضمّنته من تفاصيل وبيانات ومعلومات لا أساس له من الصحّة، لأنّ القصّة لم تقع حيث قيل إنّها وقعت، أي في (أفسوس) ولم يكن من بين أشخاصها لا هذا الملك المسمّى(داقيوس) الذي قيل أنّه اضطهد الفتية ففرّوا منه إلى الكهف، ولا الملك الآخر المسمّى (ثيودوسيوس)، الذي قيل إنّ الفتية استيقظوا في عهده.. فكل ذلك من الأكاذيب التي أضافها "جيمس السّاروجي" إلى القصّة الحقيقية...»[3]، وما يجعلنا نرى في هذا الرّأي صوابا، أنّ حتى

---

[1]–أحمد علي المجدوب، أهل الكهف في التوراة والإنجيل والقرآن، الدّار المصرية اللّبنانية ط3، القاهرة 1998.ص. 57.

[2] –محمّد المحمود عبد اللّه المحمود، دعوى التّداخل النّصي في قصص سورة الكهف عند أركون، ص. 173.

[3] –أحمد علي المجدوب، أهل الكهف في التوراة والإنجيل والقرآن ص. 78.

الرّوايات التي أتت في كتب المسيحية قد اختلفت فيما بينها، وتضاربت، فكيف يمكن للمطّلع عليها أن ينتظر منها أن تأتيَ بالصّواب سواءً بخصوص هذه القصّة، أو بخصوص قصص أخرى ممّا ورد من الكتب السّماوية.

ثم يقول محمّد المحمود « تبيّن أن القرآن الكريم تفرّد بمرويات قصصية خاصّة، إمّا بإيراد قصص كاملة، لم ترد في شيء من الكتب السّابقة...أو بذكر تفصيلات لقصص موجودة فيها لكنها لم تعرف هذه التّفصيلات...»[1]، والحقيقة هي هذه، حيث أنّ جميع الكتب السّماوية قد جاءت بالمضامين نفسها في الأساس، إلّا أنّها بعد نزولها، ووقوعها في قبضة البشر تعرّضت كلّها للتّحريف والتّغيير، ما عاد نصّ القرآن الذي بقي على صورته محفوظا إلى يومنا هذا، وربّما ما زالت في المتون السماوية الأخرى بعض آثار ما جاء فيها في الأساس، هذا ما جعل البعض ربّما يعتبر أنّ هذه القصّة، لازالت واردة فيها. وقد أدرج الباحث نقدا بخصوص هذه المسألة، وجّهه إلى محمّد أركون، كواحد من أعلام التوجّه العلماني، الذي سعى إلى إضفاء بُعد آخر لتفسير القرآن، حيث قال « سعى هذا البحث إلى إنجاز مقاربة تحليلية نقدية لأطروحة...محمد أركون المتعلقة بالتداخل النصي في قصص سورة الكهف، وقد انتهيت...وخلصت إلى أنه مجموعة من العلاقات القائمة بين نص أدبي ونصوص أخرى تحيلنا إلى نصوص خارجية تثبت تعالق النصوص بعضها ببعض...وأنّه قد تأثر محمد أركون ومشروعه النقدي بنظرية فلهاوزن، بتعدد المصادر في الكتب المقدسة" ونظرية نولدكه" الترتيب الزمني لسور القرآن الكريم»[2]، أي أنّ هذا التوجّه من محمّد أركون ناتج عن تأثُّر خارجّي، وربمّا ليس عن قناعة داخلية محضة.

ومهما يكن، فإنّ ما يهمّ من كل هذا في هذه الدّراسة، هو ذلك البعد الخاص الذي أعطاه القارئ لدراسته هذه، والمتضمّنة سورة الكهف. حيث أنّه فسح للمتلقّي مساحة للقراءة

[1] –محمّد المحمود عبد اللّه المحمود، دعوى التّداخل النّصي في قصص سورة الكهف عند أركون، ص.174.

[2] –المرجع نفسه، ص. 173.

ليكتشف جديدا من النّاحية المعرفية، ويكتشف أسلوبا مُبتكَرا للتحليل والتّأويل، ما قد يجعل الآفاق تتجدّد في ذهنه، من خلال قراءة في أسلوب جديد، لشرح وفهم وتأويل آيات النّص القرآني.

اختار الباحث باب المقارنة والنّقد ليلج من خلالهما إلى مضمون السورة، ما جعل القراءة، تأتي ذات سمة خاصّة، حيث كسر طريقة معروفة و متكرّرة، تُعتمد في بعض الدّراسات الأكاديمية لقراءة نصوص شبيهة بهذا النّص، وعمد إلى استحداث آلية المقارنة إلى جانب النّقد، وبين ثلاث كتب سماوية هناك من ادّعى –حسبه- أنّ بينها تداخل نصيّ من ضمنهم محمّد أركون، الذي تطرّق إلى تحليل جوانب من فكره، ارتبطت بهذه المسألة، لينهي كلّ هذا بنقد وجّهه لهذا الرّجل وذلك لدعم مقارنته السّابقة، ليؤكّد في النّهاية –على حدّ قوله- جدارة النّص القرآني بضمّ جل القصص التي تحمل عبرة وحكمة مصدرها سماوي، هذا ما من شأنه أن يجعل هذه الدّراسة أهم دراسة، مقارنةً بتلك التي سبق ذكرها، ذلك أنّها دراسة وبحث كثيف جدّا، يحمل التّساؤل تلوى الآخر في ذهن القارئ، حيث أنّه تناول من جهة تحليل سورة الكهف وكيف وردت في مصادر سماوية وأخرى وضعية مختلفة، ومن جهة مقابلة أدرج مسألة ادِّعاء وجود تداخل نصيّ بين هاته المتون، ومن جهة ثالثة تعرّض لنقد آراء وأفكار المستشرق محمّد أركون.

المبحث الثّالث:المقارنة بين ردود أفعال المفسّرين والقرّاء:

تعرّضنا لدراسة في قراءة كل واحد من هؤلاء الذين تلقّوا خطاب السّورة، ولكن لن يتّضح حالها أكثر إلّا من خلال اللجوء إلى مقارنة بين نتائج هذه القراءات أوّلا، وتبيان ردود أفعال كلّ قارئ بعد أن تلقّى هذا الخطاب ثانيّا، وذلك من خلال العمل على المجيء بآيات من السّورة كأمثلة، ثم النّظر في قراءة كل واحد من هؤلاء القرّاء لهذه الآيات، والتّفسيرات التي أعطوها إيّاها، لتتّضح لنا مواطنٌ قد تقاربت فيها الرّؤية بينهم، وأخرى قد تباعدت وتنافرت فيها. بعدها ستظهر لنا صورة هذه السّورة، ويظهر لنا حالها الرّاهن كيف هو.

1 مواطن التشابه والتقارب:

ولو أخذنا أوّلُ مثال على ذلك بخصوص الآية الأولى من السّورة، في قوله تعالى:﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا ﴾[الكهف: 1]، لوجدنا أنّ الطّبري قد فسّرها على النّحو الآتي: « يقول تعالى: الحمد للّه الذي خصّ برسالته محمّدا وأنزل عليه كتابه لبلاغها...وقيل: إنّما افتتح جلّ ثناؤه هذه السّورة بذكر نفسه بما هو له أهل »[1]، ثمّ قرأها القرطبي فقال في شأنها: « افتتح السّورة تبارك وتعالى بحمده وذكر نبوّة رسوله(ص) فقال:﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا ﴾.[الكهف:1] يعني: محمّدا إنّك رسول منّي»[2]، وحلّلها ابن عاشور، فقال في معناها « الحمد للّه..أخبر اللّه نبيّه والمسلمين بأنّ مستحقّ الحمد هو اللّه لا غير..وذكر النّبي صلّى اللّه عليه وسلّم بوصف العبودية للّه تقريب لمنزلته وتنويه به لما في إنزال الكتاب عليه من رفعة قدره»[3]، ليأتي الشّعراوي مُؤيّدا لسابقيه

---

[1]–الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ص.77.

[2]–أبي عبد اللّه محمّد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، والمبين لما تضمّنه من السنّة وآي الفرقان الجزء13، ص.200.

[3] –محمّد الطّاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج15، ص.264.

حيث قال:«..والحمد للّه كذلك تكبيرة للذّات..فقول الحقّ "الحمد للّه" بالألف واللّام الدّالة على الحصر، فالمراد الحمد المُطلق الكامل للّه»[1].

ثمّ أيضا فسّرها الدّارسين التّفسير ذاته، حيث قال عبد النّاصر مشري بشأنها: «..ردّ اللّه الحمد لنفسه المقدّسة على إنزاله الكتاب»[2]، وفسّرها الباحث الثّاني فقال: «...والحمد للّه فيه ثناء وشكر للّه على نعمه وعطائه»[3]، ثمّ تلاه تفسير الباحثة أثير المبارك، حيث قالت استنادا إلى رواية، أنّه « قيل: سورة الإسراء افتتحت بالتّسبيح وهذه بالتّحميد وهما مقترنان في سائر الكلام في نحو سبحان اللّه وبحمده، وأيضا تشابه ختام السّالفة وافتتاح هذه أنّ كل منهما حمد»[4]، أمّا القارئ محمّد المحمود فلم يتعرّض لتفسير وشرح الآية كونه قرأ السّورة قراءة إجمالية فأتى شرحه لهذه الآية ضمنيّا، ولم يرد بشكر مباشر للقارئ.

إذًا، لقد أتى فهم الآية الأولى من السّورة كلّه على شاكلة واحدة تحمل معنى أنّ، الحمد للّه عائدة على اللّه تعالى، غرضها –حسبهم– هو إعلاءً لشأنه، وتكبيرةً لمقامه.

ولنا مثال ثان يُؤكّد وحدة التّأويل بين المفسّرين والدّارسين في مواطن هذا الخطاب، مثلما هو الحال مع الآية الأخيرة في قوله تعالى﴿ قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾.[الكهف: 110]، إذ فسّرها الطبري على النّحو الآتي: « يقول عزّ ذكره: قل لهؤلاء المشركين يا محمّد إنّما إنا بشر مثلكم

[1] –محمّد متولّي الشعراوي، تفسير الشّعراوي المجلّد الرّابع عشر: (الإسراء– الكهف)، ص.ص. 8827 و8828.

[2] –عبد النّاصر مشري، سورة الكهف –دراسة دلالية–، ص.11.

[3] –زهدي محمّد أبو نعمة. الشّخصيات الدعوية الإيجابية في سورة الكهف –دراسة موضوعية–، ص.308.

[4] –أثير بنت خالد إبراهيم المبارك، الأسس الحضارية في سورة الكهف –دراسة تحليلية–، ص.31.

من بني آدم لا علم لي إلّا ما علّمني اللّه...»[1]، وفهمها القرطبي على نحو أنّ «..لا علم لي إلّا ما يعلّمني اللّه تعالى»[2]، وجاء تفسير ابن عاشور كما يلي: «...الرّسول لم يُبعث للإخبار عن الحوادث الماضية والقرون الخالية..ولكنّه بشر علمه كعلم البشر أوحى اللّه إليه بما شاء إبلاغه عباده..»[3]، لنختم برأي الشعراوي في هذه الأية حيث قال: « قل أي يا محمّد: ﴿ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ ﴾.[الكهف:110]، يعني خذوني أسوة فأنا لست ملكا إنّما بشر مثلكم...»[4].

وقد قرأها الباحثون أيضا، حيث ذهب عبد النّاصر مشري إلى شرحها شرحا لغويّا، وذلك بالحديث عن بناء الفعل في سورة الكهف، حيث قال: « ولما وراء هذا التّغييب من دلالة...فإنّ الأغراض التي تدفع المتكلّم إلى حذف الفاعل كثيرة لكنّها لا تخلو من كونها لفظية من ضمنها تعظيم المتكلّم للفاعل بصون اسمه من أن يجري على الألسن...بذكر الفاعل...وأنّه أيضا لا فائدة من ذكر الفاعل "يُوحى" لأنّه لا فاعل له غير اللّه»[5]، ولعلّ قصده بلفظة التّغييب، هو أنّ اللّه تعالى لا حاجة لِأن يُذكر، خاصّة في مواطن وردت فيها صفات أو أفعال لا يمكن لأحد غير اللّه أن يأتي بها. بالتّالي ما نفهمه هنا هو أنّ الرّسول صلّى اللّه عليه وسلّم يُوحى إليه من اللّه وليس الوحي يأتيه من تلقاء ذاته، وصفة الوحي، إنّما هي صفة خالق لا غير مطلقا.

ثمّ فسّرتها الباحثة أثير المبارك، فقالت:« السّورة كلّها خُتمت بالتّحذير من الشّرك، وذلك في قوله سبحانه ﴿ أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ

---

[1] –الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ص. 139.

[2] – أبي عبد اللّه محمّد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، والمبين لما تضمّنه من السنّة وآي الفرقان الجزء13، ص. 398.

[3] –محمّد الطّاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج16، ص. 54.

[4] –محمّد متولّي الشعراوي، تفسير الشّعراوي، الجلّد الخامس عشر(الكهف–مريم–الأنبياء)، ص. 9012.

[5] –عبد النّاصر مشري، سورة الكهف–دراسة دلالية–، ص.108.

عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا ﴾.[الكهف:110] »[1]. ولعلّ الباحثة من خلال قولها هذا تودّ إخبارنا بأنّ الذي يظنّ أنّ الرّسول صلّى اللّه عليه وسلّم عالما بالغيب، قد يقترف بذلك شركا وأنّ العلم وحده لله سبحانه وتعالى، وعن تفسير القارئ زهدي أبو نعمة، والقارئ محمّد المحمود فإنّه لم يرد بخصوص هذه الآية تفسيرا خاصّ بهما. ولم يُوردا شرحا، ولم يُدلِيَا برأي لهما حول معنى هذه الآية.

وآية أخرى وقعت موقع اتّفاق في معناها بين هؤلاء القرّاء، وهي الآية التّاسعة، في قوله تعالى: ﴿... أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا ﴾.[الكهف: 9]، حيث فسّرها القارئ الأوّل(الطّبري)، وقال في شأنها: « يقول تعالى ذكره لنبيّه محمّد صلّى اللّه عليه وسلّم أم حسبت يا محمّد أنّ أصحاب الكهف والرّقيم كانوا من آياتنا عجبا، فإنّ ما خلقت من السّماوات والأرض، وما فيهنّ من العجائب أعجب من أمر أصحاب الكهف وحُجّتي بكلّ ذلك ثابتة على هؤلاء المشركين من قومك، وغيرهم من سائر عبادي»[2]، وأمّا عن القرطبي، فقد أتى بروايات وآراء كثيرة بشأن هذه الآية، كلّها ذهبت نحو ما ذهب إليه الطّبري، ولم يُرجّح القرطبي في ذلك، بل ترك المسألة على هذه الحال، أي حال الرّوايات التي أتى بها، أمّا بخصوص فهم ابن عاشور لمدلول هذه الآية، فقد أتى على النّحو التّالي «...والتّقدير هنا: أحسبت أنّ أصحاب الكهف كانوا عجبا من بين آياتنا. أي: أعجب من بقية آياتنا، فإنّ إماتة الأحياء بعد حياتهم، أعظم من عجب إنامة أهل الكهف... وهذا تعريض بغفلة الذين طلبوا من النبي صلّى اللّه عليه وسلّم، بيان قصّة أهل الكهف، لاستعلام ما فيها من العجب بأنّهم سألوا عن عجيب

[1] –أثير بنت خالد إبراهيم المبارك، الأسس الحضارية في سورة الكهف–دراسة تحليلية–، ص. 57.

[2] –الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن،ص. 80.

وكفروا بما هو أعجب. وهو انقراض العالم...»[1]، وفسّرها الشّعراوي، فقال فيها: « فالمراد: إن سألك كفّار مكّة عن مسألة أصحاب الكهف، على أنّها مُعضلة، يريدون إحراجك بها، فدعك من كلامهم، ودعك من سوء نيّتهم، ولا تحسب أنّ أهل الكهف، هي العجيبة الوحيدة لدينا فالعجائب عندنا كثيرة، وهذه واحدة منها»[2].

ثمّ أيضا فسّرها الدّارسين على شاكلتهم، حيث اعتمد القارئ عبد النّاصر مشري شرحا لغويّا، مثلما سبق وأن تحدّثنا عن ذلك، دون أن يُدلي بمعنى الآية ومدلولها، وإنّما تحدّث عن حال الجملة الفعلية في هذه السّورة، فذكر هذه الآية، حيث قال:« قوله تعالى: ﴿ إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ ﴾.[الكهف:10]، حيث كانت هذه الجملة هي بداية تفسير الكلام في خبر أهل الكهف، فكان من الضّروري أن تظهر جميع عناصر التّركيب في التعبير، ولم يمنع كون الجملة استئنافا بيانيّا للجملة التي قبلها ﴿ أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا ﴾.[الكهف:9] »[3]، وفسّرتها أثير المبارك، فقالت فيها :« صحيح أنّ قصّة أصحاب الكهف، قصّة عجيبة، ولكن لا ينبغي أن يُظنّ أنّها أعجب من الآيات والمعجزات التي منحها اللّه لنبيّنا محمّد صلّى اللّه عليه وسلّم»[4]، وأمّا عن محمّد زهدي أبو نعيمة ومحمّد المحمود فلم يرد تفسيرا خاصّا بهما للآية، و لم يُوردا شرحا ولا رأيا، بخصوصها.

إذًا اتّفق القرّاء حول مقصد اللّه في هذه الآيات، وفي أغلب آيات السّورة، وتوحّدت رؤيتهم نحوها. ولكن هذا الاتّفاق يا ترى، أهو دلالة على أنّه مقصد اللّه تعالى ما دام أنّهم

---

[1] –محمّد الطّاهر ابن عاشور،تفسير التحرير والتنوير، ج15، ص. 259.

[2] –محمّد متولّي الشعراوي، تفسير الشعراوي، المجلّد14، ص. 8847.

[3] –عبد النّاصر مشري، سورة الكهف–دراسة دلالية، ص.131.

[4] –أثير بنت خالد إبراهيم المبارك، الأسس الحضارية في سورة الكهف–دراسة تحليلية–، ص. 172.

جميعا قد تشكّل لديهم ذات الأفق؟!. أم هو اتّفاق ناتج عن مرجعية يأخذها اللّاحق عن السّابق منهم، حتّى تشكّل لكل واحد منهم رصيد أساسه واحد ومنبعه مُتّحد، فتراءى لنا على أنّه الأفق الذّاتي لكلّ واحد منهم.

2 مواطن الاختلاف والتضارب:

جاء تأويل آيات السّورة في أغلبه متقاربا، ولكن هذا لم يمنع من وجود اختلافات معيّنة وطفيفة، في شرح وتأويل بعض الآيات، أو الكلمات، أو المقاطع من السّورة ذاتها، مثلما هو الحال في الآية السّابعة عشر في قوله تعالى: ﴿ وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَت تَّزَاوَرُ عَن كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَت تَّقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِّنْهُ ذَٰلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ مَن يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُّرْشِدًا ﴾.[الكهف:17].

حيث جاء تفسير الطّبري لها على النّحو الآتي: « وترى الشّمس إذا طلعت تعدل عن كهفهم فتطلع عليه من ذات اليمين لئلّا تصيب الفتية، لأنّها لو طلعت عليهم قَبَالهم لأحرقتهم وثيّابهم، أو أشحبتهم...»[1]، وتفسير القرطبي لها كان على النّحو الآتي، حين قال في معناها أنّ لفظة "أحسبت" هو استفهام تقرير أي: أحسبت ذلك فإنّهم عجب[2] ثمّ فسّرها أيضا ابن عاشور فقال: «...والمعنى أنّ أجرى عليهم حال الأحياء الأيقاظ فجعلهم تتغيّر أوضاعهم من أيمانهم إلى شمائلهم والعكس. وذلك لحكمة لعلّ لها أثر في بقاء أجسادهم في حال سلامة...ثمّ قال: ﴿ وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ ﴾.[الكهف:18]، هذا يدل على أنّ تقليبهم لليمين والشّمال كرامة بمنحهم حالة الأحياء وعناية بهم، وذلك لم يذكر التّقليب لكلبهم بل استقرّ في

[1] –الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ص. 85.

[2] –يراجع: أبي عبد اللّه محمّد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، والمبين لما تضمّنه من السنّة وآي الفرقان الجزء13، ص.211.

مكانه باسطا ذراعيه شأن جلسة الكلب[1]، ليأتي بعد ذلك تفسير وفهم الشعراوي لهذه الآية، إذ ركّز أكثر على الشّمس، على أنّها آية من آيات اللّه، حيث قال:«...والشّمس خلق من خلق اللّه لها مدار ثابت وقانون لا يتخلّف... ولكن الخالق سبحانه وتعالى خرق لهم نظام الشّمس حتى لا يزعجهم ضوءه، فجعلها (تزاور) أي تميل...وإذا غربت تقرضهم ذات الشّمال..." فكأنّ الشّمس تقرضهم... ولا شكّ في أنّ هذه العملية، مظهر من مظاهر قدرة اللّه التي تصنع الشّيء وضدّه»[2].

وفسّرها الدّارسون فقال عبد النّاصر مشري متحدّثا عن مسألة الإيجاز « هي وظيفة تشبه وظيفة الضّمير الذي يُغني استعماله عن تكرار ما يعود عليه تلافيا للإخلال ببلاغة الإيجاز... وقد وجد هذا المعنى محقّقا في قوله –تعالى– :﴿ ذَٰلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ ﴾.[الكهف:17] حيث أشار" ذلك " إلى كلام طويل هو ﴿ وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَت تَّزَاوَرُ عَن كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَت تَّقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِّنْهُ ﴾.[الكهف:17]، وربّما كانت الإشارة إلى قصّة الفتية من بدايتها، فكان ذكره مغنيّا عن إعادة هذا الكلام بحرفية، فضلا عمّا فيه من إشارة إلى عظيم قدرة اللّه في ازورار الشّمس عن الكهف بما يناسب المعجزة التي قدّرها اللّه وما فيه...من فرصة للتّفكير في هذه المعجزة»[3]، وجاء فهم زهدي أبو نعمة كالآتي: « وحقّق اللّه لهم العديد من المعجزات، قال تعالى ﴿ وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَت تَّزَاوَرُ عَن كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَت تَّقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ....﴾.[الكهف:17]، فكل هذه المعجزات كانت لأجل الحفاظ على هؤلاء الفتية إلى أن استيقظوا بعد ثلاثمائة وتسع سنين...وفي قصّة أصحاب الكهف أعظم دليل على أنّ من فرّ بدينه من الفتن سلّمه اللّه منها...وكان آخر أمره وعاقبته العزّ العظيم من

[1] –يراجع: محمّد الطّاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج15، ص. 281.

[2] –محمّد متولّي الشعراوي، تفسير الشّعراوي، المجلّد14، ص.ص. 8857 و8858.

[3] –عبد النّاصر مشري، سورة الكهف –دراسة دلالية–، ص. 68.

اللّه من حيث لا يحتسب...وأنّ اللّه يدافع عنهم»[1]، كما فسّرتها القارئة أثير المبارك، فقالت «﴿وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَت تَزَاوَرُ عَن كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَت تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ ﴾.[الكهف:17]، ثمّ قال تعالى:﴿ وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ﴾.[الكهف:18]، ثم قال تعالى: ﴿ وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ ﴾.[الكهف:18]، إنّ التأمّل لهذه الآيات، يجد أنّ اللّه سبحانه وتعالى، عندما كتب تلك النّومة الطويلة على أهل الكهف، لم يهمل بقية الجوانب المتعلّقة بهذا النّوم، فهناك ثلاث مسائل: منها : أنّ نومهم كان في مكان بعيد عن أشعة الشّمس، فلا يتعرّضون لها وقتا طويلا حتى لا تحرق بشرتهم»[2]، وعن تفسير محمّد المحمود، فإنّه لم يورد تفسيرا له بخصوص هذه الآية.

ولنا مثال ثان أين وقع التّضارب في آراء هؤلاء القرّاء في الآية الرّابعة من السّورة في قوله تعالى: ﴿ وَيُنْذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا ﴾.[الكهف: 4]. حيث فسّرها الطبري فقال «القول في تأويل قوله تعالى: ﴿ وَيُنْذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا ﴾.[الكهف:4]، يقول تعالى ذكره: ويحذّر أيضا محمّد القوم ﴿ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا ﴾.[الكهف:4]، من مشركي قومه وغيرهم... على قيلهم ذلك... الذين قالوا: اتّخذ اللّه ولدا والملائكة بنات اللّه»[3]، وأوّلها القرطبي على النّحو الآتي فقال :«﴿ وَيُنْذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا ﴾.[الكهف:4]، وهم اليهود، قالوا عُزيَر ابن اللّه، والنّصارى قالوا: المسيح ابن اللّه، وقريش قالت: الملائكة بنات اللّه. فلإنذار في أوّل السّورة عام، وهذا خاص في من قال للّه ولد»[4]، ثمّ أتى تفسير ابن عاشور لهذه الآية فقال

---

[1] –زهدي محمّد أبو نعمة، الشّخصيات الدّعوية الإيجابية في سورة الكهف –دراسة موضوعية–، ص. 311.

[2] –أثير بنت خالد إبراهيم المبارك، الأسس الحضارية في سورة الكهف –دراسة تحليلية–، ص. 206.

[3] –الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ص.ص. 78 و79.

[4] – أبي عبد اللّه محمّد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، والمبين لما تضمّنه من السنّة وآي الفرقان الجزء13، ص. 206.

«...والمراد بـ﴿ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا ﴾.[الكهف:4]، هنا المشركون الذين زعموا أنّ الملائكة بنات اللّه، وليس المراد به النّصارى الذين قالوا بأنّ عيسى ابن اللّه تعالى، لأن القرآن المكّي ما تعرّض للردّ على أهل الكتاب مع تأهّلهم للدّخول في العموم لاتّحاد السّبب»[1]، وفسّرها أيضا الشّعراوي، فقال عنها:« والإنذار هنا غير الإنذار الأوّل، لقد كرّر الإنذار ليكون خاصّا بقمّة المعاصي، إنذار للذين قالوا اتّخذ اللّه ولدا، أمّا الإنذار الأوّل فهو مطلق الكفر والمعصية وأمّا الإنذار الثّاني فهو لإعادة الخاص مع العام، كأنّ لهؤلاء الذين نسبوا للّه الولد عذابا يناسب ما وقعوا فيه من جرأة على الحق سبحانه وتعالى»[2].

وعن ما جاء في الدّراسات الأكاديمية بشأن هذه الآية، فقد قال عبد النّاصر مشري «..أيًّا كان المقصود فإنّ الذي يعنينا منه في هذا المقال هو زمانه، حيث نلاحظ اجتماع صيغتيّ الماضي والضارع في الفعلين "كبرت"، "تخرج" وإذا كان الماضي مستعملا في الحقيقة فماذا وراء صيغة المضارع؟»[3]، وفسّرتها الباحثة أثير المبارك، فقالت:« إنّ من أهم القضايا التي عالجتها سورة الكهف، تحذير الأمم من الشّرك، وعبادة غير اللّه... قال تعالى: ﴿ وَيُنْذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا ﴾.[الكهف:4]»[4]، ولعلّها في ذلك، تريد أن تشير إلى مسألة مهمّة وهي أنّ إنساب الولد للّه، هو من ضمن ألوان الشّرك باللّه، وعن زهدي محمّد أبو نعمة، ومحمّد المحمود، فإنّهما فلم يُورِدا تفسيرا لهذه الآية، حيث اندرج فهمها لها ضمنيا في محتوي شرحهما العام، ولم يكن بوسعنا النّظر في التحليل الخاص بكل واحد منهما لهذه الآية، واكتفى محمّد المحمود، برواية نقلها لنا، وهي عائدة للدّراسات الكاثوليكية والمصرية.

---

[1] –محمّد الطّاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج15، ص. 251.

[2] –محمّد متولّي الشّعراوي، تفسير الشعراوي، المجلّد14، ص. 8836.

[3] – عبد النّاصر مشري، سورة الكهف–دراسة دلالية–، ص.ص.102 و103.

[4] –أثير بنت خالد إبراهيم المبارك، الأسس الحضارية في سورة الكهف –دراسة تحليلية–، ص. 57.

وفي الآية الثامنة عشر من السّورة، لاحظنا أيضا فرقا طفيفا في فهم مدلولها بين هؤلاء القرّاء، إذ فسّرها الثّنائي الأوّل من المفسّرين (الطّبري والقرطبي)، على نحو، وفسّرها الثّنائي الثّاني(ابن عاشور والشعراوي)، على نحو آخر. وهي قوله تعالى: ﴿ وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَلَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْبًا ﴾.[الكهف:18]. حيث قال الطّبري في معناها: « لو اطّلعت عليهم في رقدتهم التي رقدوها في كهفهم لأدبرت عنهم هربا منهم فارّا، ولمُلئت منهم رُعبا...ولمُلئت نفسك من اطّلاعك عليهم فزعا، لمّا كان اللّه ألبسهم من الهيبة كي لا يصل إليهم واصل، ولا تلمسهم يد لامس، حتى يبلغ الكتاب فيهم أجله وتوقظهم من رقدتهم...»[1].ومثله نحى القرطبي في تأويل الآية، حيث قال: «...لو أشرفت عليهم لهربت منهم...لما حفهم اللّه تعالى من الرّعب، واكتنفهم بالهيبة... كان النّاس محجوبين عنهم بالرّعب، لا يجسر أحد منهم على الدنوّ لهم»[2].

في حين قال ابن عاشور أنّه:« لو اطّلعت عليهم ولم تكن علمت بقصّتهم لحسبتهم لصوصا...ففررت منهم ولملكك الرّعب...وليس المراد الرّعب من ذواتهم إذ ليس في ذاتهم ما يخالف خلق النّاس، ولا الخوف من كونهم أمواتا إذ لم يكن الرّعب من الأموات من خلال العرب، على أنّه قد سبق ﴿ وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ ﴾.[الكهف:18]»[3]. ومثله قال الشّعراوي « أي لو أُتيح لك النّظر إليهم لخُيّل لك أنّهم أيقاظ غير نائمين. ذلك أنّ ربّهم سبحانه حفظهم على حال اليقظة وعلى هيأتها...»[4].

---

[1]–الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ص. 87.

[2]–أبي عبد اللّه محمّد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، والمبين لما تضمّنه من السنّة وآي الفرقان الجزء13، ص. 234.

[3] –محمّد الطّاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج15، ص. 282.

[4] –محمّد متولّي الشعراوي، تفسير الشّعراوي، المجلّد14، ص. 8860.

وأيضا فسّرها الدّارسون، حيث تحدّث عبد النّاصر مشري أثناء دراسته عن علاقة أصوات الكلمة بدلالتها، وفيها تحدّث عن مسألة الصّوائت الطويلة، حيث قال:« نبحث علاقة الصّوائت الطّويلة بالمعنى خلال ثلاث نماذج منها: "أيقاظ"، "رقود"...وقد وصف اللّه تعالى هيأة الفتية بأنّها توهّم من يراهم بأنّهم أيقاظ. بل يكاد يقطع بذلك لما كانوا فيه من تقلّب دائم وعيون مفتّحة، ولما أُلقيَ على المكان من هيبة، وشدّة يقظتهم البادية لكل راء»[1]. ثم قال:«والفتحة الطويلة بعد القاف الشديد، تعكس استمرارية اليقظة ودوامها»[2]. ثم شرح كلمة "رقود" ووضعها في الآية، فقال: « رقود: الذي عبّر فيه صوت الضمّة الطويلة عن طريق الرّقدة، مثلما عبّرت الفتحة الطويلة في اللّفظة السّابقة عن طول اليقظة وسواء بسواء. لأنّ الفترة واحدة...ولا يخلو وُرود اللّفظ بهذا العدد من الضمّات المتتابعة من إشارة إلى ما في الضمّة من شبه بحال النّائم نوما عميقا، إذا كان يتنفّس من فِيه*، لأنّ الضمّة وسط بين سعة الفتحة وحدّة الكسرة، وهو ما يعطي الفم وضعا وسطا بين الانفتاح والانغلاق تماما كحال الفتية بين الموت والحياة...»[3].

أمّا القارئة أثير المبارك فقد قالت فيها:« إنّ طبائع النّفوس جبلها اللّه تعالى لأن تتأثّر بما تشاهده وتُحسّ به... وهذا أمر قد نطق به القرآن الكريم في قصّة أصحاب الكهف، يقول تعالى:﴿وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ..﴾.[الآية: 18]، فقد شهد أهل القرية أهل الكهف، وكان ذلك دليلا حسيّا على قدرة اللّه تعالى، وآية من آياته على حُسن تدبيره الكون وتسييره...»[4] وكأنّها

---

[1] –عبد النّاصر مشري، سورة الكهف–دراسة دلالية–، ص.25.

[2] –المرجع نفسه، ص.25.

*فيه: فم

[3] –المرجع نفسه، ص.ص. 25 و26.

[4] –أثير بنت خالد إبراهيم المبارك، الأسس الحضارية في سورة الكهف–دراسة تحليلية–، ص.ص. 48 و49.

هنا تُرجع هذه الظّاهرة إلى علم اللّه، بأنّ خلقه سيُؤمنون به انطلاقا من قناعات ماديّة ملموسة أو منظورة، فجعل لهم هذه الظّاهرة سببا ليؤمنوا عن طريقها. وعن الباحث محمّد زهدي أبو نعمة، والباحث محمّد المحمود، فإنّهما فلم يُوردا رأيا خاصّا بهما بخصوص هذه الآية، واكتفى الأوّل بذكر مجموعة من الآراء، تحدّثت في هذه المسألة. بينما محمّد المحمود، أتى الحديث عن الآية فقط، من خلال ما جاء فقط في بحثه بشكل مُجمل، دخل فهمه للآية ضمنيا في محتوى شرحه العام للسّورة.

وعلى العموم فإنّ ما نستخلصه من قراءتنا هذه، أنّ الرّؤية في أغلب مواطن السّورة، قد جاءت واحدة متقاربة، وفهم مقاصد الآيات يكاد يكون فهما واحدا، حيث فُهمت بنفس الطّريقة وأُوّلت بنفس التّأويل، وجاء أفق القرّاء متقاربا، بالرّغم من أنّ هؤلاء القُرّاء، منهم من نحى منحى التفسير بالرّواية، ومنهم من اعتمد على التّفسير البلاغيّ واللّغوي وهناك فئة اختارت أن تُفسّرها تفسيرا بالرّأي والاعتماد على الملكة الفكرية بمعزل عن أي منهج ومن هؤلاء القرّاء من قرأها قراءة معاصرة، كما يُقرأ أيّ نِتاج يندرج تحت مُسمّى النّص. إلّا أنّه في النّهاية أتت نتيجة قراءاتهم للآيات كلّها قراءة واحدة، باستثناء بعض الاختلافات الطّفيفة في بعض المواطن أين وجدنا بعض الآيات التي حدث فيها اختلاف، أحيانا في الآية كاملة وأحيانا أخرى آية قد اتُّفق في جزء منها واختُلف في جزئها الآخر وهنالك آية قد اختلف فيها فقط في معنى لفظة واحد لا أكثر، مثلما هو الحال بالنّسبة لمواطن التقارب أيضا.

ومهما كان فإنّ هذا النّص، يبقى كغيره من نصوص القرآن، لم يخلو من مواطن تضاربت فيها الآفاق، واصطدمت في فضائها الرّؤى، وجعلت الأفق الواحد من خلال ذلك يتفرّع إلى مجموعة آفاق متعدّدة، بعد أن كانت مواطن التشابه قد خلقت أفقا واحدا مستقيما، لا انكسار له ولا تصادم فيه. ولاشكّ أنّ مواطن الاختلاف هذه، إنّما هي زيّادة ذات جمالية أُضيفت لهذا النصّ.

خاتمة

خاتمة:

سعت هذه الدّراسة، إلى محاولة الوصول إلى خلاصة، تكون بمثابة إجابة عمّا طُرح من تساؤلات في مقدّمة هذا العمل، والحقيقة أنّنا قد توّصّلنا بعد سلسلة من الخطوات المسطّرة إلى النتائج التّالية:

أنّ " التلقّي " كان مُنطلقه مجرّد كلمة، كانت تُوظّفُ نظريا وإجرائيّا منذ القديم تحت مسمّيات عديدة، دون أن يُنتبه إليها، وإلى دورها الفاعل، على أنّها مفهوما ذو قيمة معتبرة في العملية التّواصلية، حتى تُوضع في إطارها الصّحيح، الممنهج وتُستغلُّ الاستغلال الأمثل، حيث أنّها وُجدت مع وجود العلوم اليونانية القديمة، وكذا العلوم الغربية والعربية، وأخذت في التطوّر لوحدها دون متابعة منظّمة لها، وسارت على هذا المنوال حتى بلغ بها الزّمن إلى العصر الحديث، أين تغيّر الوضع بخصوص هذه الكلمة.

أنّ مدرسة كونستانس الألمانية، قد كان لها الفضل الكبير في اتّضاح معالم هذا المصطلح وبروزه للسّاحة الفنية عامّة، وساحة النقد والأدب على وجه الخصوص. وذلك بفضل جهود رائديها "هانس روبيرت ياوس" و"فولفغانغ أيزر". اللّذان جعلا منها نظرية ذات أسس خاصّة لاسيما ما تعلّق بمسألة تلقّي الخطاب أو الأثر، ثمّ تحليله وقراءته على ضوء تلك الآليات التي سطّروها لها.

أنّ النّص القرآنيّ عبارة عن خطاب، من شأن هذه النّظرية نظرية التّلقّي الألمانية أن تُطبّق عليه (نظريةً وإجراءات)، وأنّ هنالك إمكانية كبيرة، في أن تأتي هذه الإجراءات بثمارها، أثناء تحليلنا للخطاب الدّينيّ، ما دام أنّه نصّ يحثّ على الدّراسة والتّحليل، ونظرية التلقّي هي نظرية تعمل لأجل تحقيق هذه الغاية في مختلف النّصوص والخطابات.

أنّ المفسّر للنّص القرآنيّ، هو قارئ بدوره لهذا الخطاب، وأنّ مهمّته في التّفسير هي إضافة لهذا النّص حتى يتسنّى لنا فهمه كلّ مرّة أكثر من التي سبقت، وأنّ التفسير ذو علاقة وطيدة بنظرية التلقّي، هذا ما يُعزّز فكرة ارتباط قراءة النّص القرآنيّ وفق أسس هذه النّظرية.

أنّ الدّراسة الأكاديمية الحديثة والمعاصرة للنّص القرآنيّ، هي جديد يُضاف لهذا الخطاب خاصّة وأنّها دراسات تستند إلى آليات تحليل منظّمة وممنهجة، هذا ما يجعل النتائج المتحصَّل عليها تأتي في ثوب أكثر وضوح وفائدة.

أنّ سورة الكهف كجزء من الخطاب القرآنيّ العام، هي نصّ مُنفتح على آفاق القرّاء، نحو تأويلات لا متناهية، وكدليل على هذه الحقيقة أنّنا في أثناء عملنا فيها صادفتنا دراسات وأبحاث كثيرة قد تمّت حولها، هذا ما يثبت أنّها من أكثر النّصوص استدعاء للتحليل والتدبّر والدراسة. مع ذلك فإنّ مع التفاسير الدّينية، والبحوث الأكاديمية التي تمّت حولها، وعمدنا إلى تحليلها توصّلنا إلى نتيجة مفادها أنّ آفاق أصحاب هذه القراءات، قد أتت على طول البحث في توافق مع أفق نص السّورة، تخوّفا أحيانا من خطر المساس بقدسية المتن، وعجزا في أحايين أخرى من الارتفاع عن أفق هذا النّص. فظلّ القارئ على طول قراءته لها، يُساير مضمونها كما هو وارد لم يُغيّر منه شيئا.

أنّ المفسّرين قد فسّروا سّورة الكهف آيةً آية، في حين أنّ الباحثين الأكاديميين قد فسّروها تفسيرا عامّا، بالاستناد إلى مناهج النقد الحديثة.

أنّ المفسّر لديه منهج خاص مسطّر للنصّ القرآني خصّيصا، بينما الدّارس اعتمد على المناهج النّقدية(القراءة الممنهجة)، التي تتمّ على كلّ نصّ، والتي هي في الأساس تُطبّق على النّصوص الأدبية والآثار الفنية، مع ذلك توفّرت إمكانية تطبيقها على نص القرآن.

أنّ هناك من هؤلاء القرّاء الذين تعرّضنا لتحليل دراساتهم من إختار الرّواية بابا ليفسّر لنا

معاني نصّ السّورة، وهناك من اختار البلاغة بابا لذلك، ومنهم من اختار باب الحكمة، وآخر اختار الدّلالة بابا، ومنهم أيضا من اعتمد باب المقارنة والنّقد لفهم هذا النّص وتفسيره، ورغم ذلك إلّا أنّه ظلّ نصّا مفتوحا، والحقيقة أنّه يجب أن تُسخّر كل هذه الأبواب لخدمته، مع ذلك فإنّ الاحتمال سيضلّ واردا بأنّه سيبقى نصّ مفتوح الدّلالة إلى أجل لا يُعرف زمنه.

أنّ المفسّرين والدّارسين، هم في هذا البحث قُرّاء للسّورة، في ذات الوقت مبدعين لقارئ آخر. ولعلّ هذا دلالة على أنّ هذا الخطاب أثّر في قرّاءه إلى حدٍّ، أجادوا فيه التفنّن في تبليغ ما فهموه منه، واستنتجوه.

أنّ هناك من هؤلاء القرّاء من لجأ إلى مهمّة التفسير لغاية التفسير ذاتها وليس المنطلق الأوّل المتعة القرائية، من مثل الطبري والقرطبي وابن عاشور وعبد النّاصر مشري...بينما لجأ آخرون منهم إلي القيام بهذه المهمّة بغية تحقيق متعة قرائية ثمّ أتى التفسير بعدها عفوي (أي ضمنيّا)، من مثل الشعراوي، وزهدي أبو نعمة، وغيرهما ممّن تعرّضنا لتحليل قراءاتهم في هذا العمل.

ولكن على العموم، فإنّ هذا الموضوع قد فتح لنا أفقا جديدا، على مجال الدّراسات القرآنية، وفق مبادئ مدرسة كونستانس الألمانية.

كما أنّه تكوّنت لدينا فكرة حول مسألة التّلقّي والتّأويل، بكل ما يخصّهما، وعلاقتهما بالنّص القرآنيّ، وكيفية اجتماعهم معا في علاقة خاصّة، هذا من النّاحية النّظرية.

أمّا من النّاحية التّطبيقية، فقد تكوّنت لدينا فكرة أيضا هذه التّفاسير، اطّلعنا على جزء منها، أين تمّ تفسير سورة الكهف، مثلما استفدنا من خلال هذا العمل، وتمكّننا من التعرّف على محتوى هذه البحوث الأكاديمية التي تمّت حول هذه السّورة، فاتّضحت لنا فكرة عن أصحاب هذه التّفاسير وهذه الدّراسات، كقرّاء للسّورة بعد أن ربطنا تحليلاتنا لدراساتهم بأسس نظرية التّلقّي خاصّة مع أسس ياوس ، واتّضح لنا من خلال هذا الرّبط ما معنى كلمة "نص" أو "خطاب"

ما معنى عبارة "قارئ"، وكيف تتم "عملية القراءة" حسب هذه المدرسة ، وأيضا،كيف يجب أن تُطبّق أسسها، أثناء عملية القراءة، حتى يتسنّى لنا الوصول إلى نتائج قراءة ناجحة.

مُلحق

نص سورة الكهف

المدوّنة المطبَّق عليها

باسم اللّه الرّحمان الرّحيم

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا ﴿1﴾ قَيِّمًا لِيُنْذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِنْ لَدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا ﴿2﴾ مَاكِثِينَ فِيهِ أَبَدًا ﴿3﴾ وَيُنْذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا ﴿4﴾ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنْ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا ﴿5﴾ فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا ﴿6﴾إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴿7﴾ وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا ﴿8﴾ أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا ﴿9﴾ إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا ﴿10﴾ فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا ﴿11﴾ ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا ﴿12﴾ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُمْ بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى ﴿13﴾ وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُوَاْ مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا ﴿14﴾ هَؤُلَاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا ﴿15﴾ وَإِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأْوُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيُهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مِرفَقًا ﴿16﴾ وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضْلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا ﴿17﴾ وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَلَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْبًا ﴿18﴾ وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا ﴿19﴾ إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذًا أَبَدًا ﴿20﴾ وَكَذَلِكَ أَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِمْ بُنْيَانًا رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَى

أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا ﴿21﴾ سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا ﴿22﴾ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا ﴿23﴾ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَاذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنِ رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا ﴿24﴾ وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا ﴿25﴾ قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا لَهُ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَبْصِرْ بِهِ وَأَسْمِعْ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا ﴿26﴾ وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا ﴿27﴾ وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا ﴿28﴾ وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا ﴿29﴾ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا ﴿30﴾ أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِنْ سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُتَّكِئِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ نِعْمَ الثَّوَابُ وَحَسُنَتْ مُرْتَفَقًا ﴿31﴾ وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ وَحَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا ﴿32﴾ كِلْتَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ شَيْئًا وَفَجَّرْنَا خِلَالَهُمَا نَهَرًا ﴿33﴾ وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا ﴿34﴾ وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا ﴿35﴾ وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُدِدْتُ إِلَى رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا ﴿36﴾ قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا ﴿37﴾ لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا ﴿38﴾ وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ إِنْ تَرَنِ أَنَا أَقَلَّ مِنْكَ مَالًا وَوَلَدًا ﴿39﴾ فَعَسَى رَبِّي أَنْ يُؤْتِيَنِ خَيْرًا مِنْ جَنَّتِكَ وَيُرْسِلَ عَلَيْهَا حُسْبَانًا مِنَ السَّمَاءِ فَتُصْبِحَ صَعِيدًا زَلَقًا ﴿40﴾ أَوْ يُصْبِحَ مَاؤُهَا غَوْرًا فَلَنْ تَسْتَطِيعَ لَهُ طَلَبًا ﴿41﴾ وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ

يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَى مَا أَنْفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا ﴿42﴾ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ فِئَةٌ يَنْصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَمَا كَانَ مُنْتَصِرًا ﴿43﴾ هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا ﴿44﴾ وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا ﴿45﴾ الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا ﴿46﴾ وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا ﴿47﴾ وَعُرِضُوا عَلَى رَبِّكَ صَفًّا لَقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ بَلْ زَعَمْتُمْ أَلَّنْ نَجْعَلَ لَكُمْ مَوْعِدًا ﴿48﴾ وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ﴿49﴾ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا ﴿50﴾ مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا ﴿51﴾ وَيَوْمَ يَقُولُ نَادُوا شُرَكَائِيَ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ فَدَعَوْهُمْ فَلَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُمْ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ مَوْبِقًا ﴿52﴾ وَرَأَى الْمُجْرِمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا أَنَّهُمْ مُوَاقِعُوهَا وَلَمْ يَجِدُوا عَنْهَا مَصْرِفًا ﴿53﴾ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا ﴿54﴾ وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى وَيَسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ قُبُلًا ﴿55﴾ وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَمَا أُنْذِرُوا هُزُوًا ﴿56﴾ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا ﴿57﴾ وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ لَوْ يُؤَاخِذُهُمْ بِمَا كَسَبُوا لَعَجَّلَ لَهُمُ الْعَذَابَ بَلْ لَهُمْ مَوْعِدٌ لَنْ يَجِدُوا مِنْ دُونِهِ مَوْئِلًا ﴿58﴾ وَتِلْكَ الْقُرَى أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا ﴿59﴾ وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَّى أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا ﴿60﴾ فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنِهِمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا ﴿61﴾

فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ آتِنَا غَدَاءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا ﴿62﴾ قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَا أَنْسَانِيهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا ﴿63﴾ قَالَ ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ فَارْتَدَّا عَلَى آثَارِهِمَا قَصَصًا ﴿64﴾ فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا ﴿65﴾ قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا ﴿66﴾ قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ﴿67﴾ وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا ﴿68﴾ قَالَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا ﴿69﴾ قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا ﴿70﴾ فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا ﴿71﴾ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ﴿72﴾ قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا ﴿73﴾ فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا ﴿74﴾ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ﴿75﴾ قَالَ إِنْ سَأَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبْنِي قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّي عُذْرًا ﴿76﴾ فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا ﴿77﴾ قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا ﴿78﴾ أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا ﴿79﴾ وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا ﴿80﴾ فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا ﴿81﴾ وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا ﴿82﴾ وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا ﴿83﴾ إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا ﴿84﴾ فَأَتْبَعَ سَبَبًا ﴿85﴾ حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا قُلْنَا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا ﴿86﴾ قَالَ أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَى رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُكْرًا ﴿87﴾

وَأَمَّا مَنْ آَمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءً الْحُسْنَى وَسَنَقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا ﴿88﴾ ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا ﴿89﴾ حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَطْلُعُ عَلَى قَوْمٍ لَمْ نَجْعَلْ لَهُمْ مِنْ دُونِهَا سِتْرًا ﴿90﴾ كَذَلِكَ وَقَدْ أَحَطْنَا بِمَا لَدَيْهِ خُبْرًا ﴿91﴾ ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا ﴿92﴾ حَتَّى إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا ﴿93﴾ قَالُوا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَى أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا ﴿94﴾ قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا ﴿95﴾ آَتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّى إِذَا سَاوَى بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا حَتَّى إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آَتُونِي أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا ﴿96﴾ فَمَا اسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا ﴿97﴾ قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا ﴿98﴾ وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا ﴿99﴾ وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرْضًا ﴿100﴾ الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا ﴿101﴾ أَفَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِنْ دُونِي أَوْلِيَاءَ إِنَّا أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ نُزُلًا ﴿102﴾ قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا ﴿103﴾ الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴿104﴾ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآَيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا ﴿105﴾ ذَلِكَ جَزَاؤُهُمْ جَهَنَّمُ بِمَا كَفَرُوا وَاتَّخَذُوا آَيَاتِي وَرُسُلِي هُزُوًا ﴿106﴾ إِنَّ الَّذِينَ آَمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا ﴿107﴾ خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا ﴿108﴾ قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا ﴿109﴾ قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا ﴿110﴾.

.صدق اللّه العظيم

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم (سورة الكهف).

المصادر:

1- أبي عبد اللّه محمّد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، والمبين لما تضمّنه من السنّة وآي الفرقان، الجزء13، تحقيق عبد اللّه بن عبد المحسن التّركي وآخرون، مؤسّسة الرّسالة، ط1، لبنان، 2006م، 1427هـ.

2- ابن منظور، لسان العرب، (فصل اللّام)، ط1، تحقيق: عامر أحمد حيدر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1424هـ، 2013م.

3- الخليل بن أحمد الفراهدي، كتاب العين، الجزء 5، (مادة لقى)، ط1، تحقيق: مهدي المخزومي وأخرون، مؤسّسة منشورات الأعلميّ، بيروت، لبنان، 1408هـ، 1988م.

4- الطّبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، هذّبه وحقّقه عوّاد معروف وآخرون، المجلّد الخامس: الإسراء إلى النّمل، مؤسّسة الرّسالة، ط1، 1994، بيروت.

5- محمّد الطّاهر ابن عاشور، تفسير التّحرير والتنوير، الجزء الخامس عشر، والجزء السادس عشر، الدّار التونسية، (د.ط)، تونس، 1984.

6- محمّد متولّي الشعراوي، تفسير الشّعراوي، المجلّد الرّابع عشر: (الإسراء – الكهف)، والجلّد الخامس عشر (الكهف – مريم –الأنبياء)، راجع أصله وأخرج أحاديثه: أحمد عمر هاشم أخبار اليوم، قطاع الثقافة والكتب والمكتبات، (د.ط)، (د.ب)،1991.

المراجع:

1- أحمد علي المجدوب، أهل الكهف في التوراة والإنجيل والقرآن، الدّار المصرية اللّبنانية ط3، القاهرة، 1998.

2- برّي حوّاس، المقاييس البلاغية في تفسير التّحرير والتّنوير لمحمّد الطّاهر ابن عاشور المؤسّسة العربية للدّراسات والنّشر، ط1، بيروت، 200م.

3- بشرى موسى صالح، نظرية التّلقّي- أصول وتطبيقات، المركز الثّقافي العربي، ط1، الدّار البيضاء، المغرب، 2011م.

4- جان بول سارتر، ما الأدب؟، تر:محمّد غنيمي هلال، دار نهضة مصر، (د.ط)، مصر 2005م.

5-جمال حضري، المقاييس الأسلوبية في الدّراسات القرآنية، مجد المؤسّسة الجامعية للدّراساتط1، بيروت، لبنان، 2010م.

6- روبرت هولب، نظرية التلقّي- مقدّمة نقدية، تر: عز الدّين اسماعيل، المكتبة الأكاديمية ط1، القاهرة، 2000م.

7- زغلول راغب محمّد النجّار، في نور القرآن الكريم، تأمّلات في كتاب اللّه، الدّار المصرية اللّبنانية، ط1، القاهرة، 2008.

8- سامي إسماعيل، جمالية التّلقّي، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2002م.

9- صالح أحمد الشّامي، الظاهرة الجمالية في الإسلام، المكتب الإسلامي، ط1، بيروت 1407هـ، 1986م.

10- عبد الرحمان تيبرماسين وآخرون، نظرية القراءة، المفهوم والإجراء، منشورات وحدة التّكوين والبحث في نظريات القراءة ومناهجها، ط1، بسكرة، الجزائر، 2009.

11- عبد الرّحمان سعود إبداح، أدب الخطاب في القرآن الكريم، دروب ثقافية، الطّبعة العربية عمّان، الأردن، 2016.

12- عبد العزيز عتيق، في تاريخ البلاغة العربية، دار النّهضة العربية، (د.ط)، بيروت (د.ت).

13- عرابي لخضر، محاضرات في نظرية التلقّي، كلية الآداب واللّغات، جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان، الجزائر.

14- فريد الأنصاري، مجالس القرآن- مُدارسات في رسالات الهدي المنهاجي للقرآن الكريم من التّلقّي إلى الإبلاغ، دار السّلام، ط2، القاهرة، مصر، 2010م.

15- فهيم مصطفى، اختبارات القراءة لتلاميذ المدارس الابتدائيّة، مكتبة الدّار العربية، ط1 القاهرة، 1998.

16- فولفجانج إيسر، فعل القراءة- نظرية الاستجابة الجمالية، تر: عبد الوهاب علوب، المجلس الأعلى للثقافة،(د.ط)، (د.ب)، 2000.

17- كريمة بلخامسة، إستراتيجية التّلقّي في أعمال كاتب ياسين، منشورات الاختلاف، ط1 الجزائر، 2016م.

18- محمّد التونجي، المعجم المفصّل في الأدب، ج1، دار الكتب العلمية، ط2، بيروت لبنان، 1999.

19- محمّد سعيد فرح وآخرون، علم اجتماع الأدب، دار المسيرة، ط1، عمّان، الأردن 2009.

20- محمّد ناصر الدّين الألباني، كيف يجب علينا أن نفسّر القرآن الكريم، المكتبة الإسلامية ط1، عمّان، الأردن، 1421هـ،

21- محمود عبّاس عبد الواحد، قراء النّص وجماليات التّلقّي بين المذاهب الغربية الحديثة وتراثنا النّقديّ دراسة مقارنة دار الفكر العربي، ط1، القاهرة، 1996.

22- مراد حسن فطّوم، التلقّي في النّقد العربي في القرن الرّابع الهجري، منشورات الهيئة العامّة السّورية للكتاب، وزارة الثقافة، ط1، دمشق، 2013م.

23- موسى سامح ربابعة، جمالية الأسلوب والتلقّي -دراسات تطبيقية-، دار جرير، ط1، عمّان الأردن، م2008.

24- ناظم عودة خضر، الأصول المعرفية لنظرية التّلقّي، دار الشّروق، ط1، عمّان، 1997م.

25- هادي نهر، البحوث اللّغوية والأدبية، الاتجاهات والمناهج والإجراءات، علم الكتب الحديث، ط1، الأردن، 2009م.

26- هانس روبيرت ياوس، جمالية التّلقّي من أجل تأويل جديد للنّص الأدبي، تر: رشيد بن حدّو، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، م2016.

الدّوريات:

1- جميلة موجاي (تفسير القرآن بالقرآن-أنموذج من تفسير النّبي صلّى اللّه عليه وسلّم)، مجلّة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، تمّ الطّبع بمطبعة ومكتبة -إقرأ-، العدد:32 قسنطينة، الجزائر، ديسمبر، 2013م.

2- خالد علي مصطفى، و آخرون، (مفهومات نظرية القراءة والتّلقّي- الكلمة المفتاح: قرأ تلقّى)، البحث مستل من أطروحة الدّكتوراه، مجلة ديالي، جامعة ديالي، كلية التربية للعلوم الإنسانية، العدد:69 (د.ب)، 2016م.

3- زهدي محمّد أبو نعمة، (الشّخصيّات الدّعوية الإيجابية في سورة الكهف- دراسة موضوعية) مجلة جامعة فلسطين للأبحاث والدّراسات، العدد الخامس، (د.ب)، م2013.

4- طارق حسن خليل البحر وآخرون، (السّمعانية والتلقّي في دراما الرّاديو)، مجلّة العلوم الإنسانية، المجلّد: 17، العدد: 3، جامعة السّودان للعلوم والتكنولوجيا، كلية الفنون الجميلة والتّطبيقية، 2016م.

5- عثمان بطّيخ، (الشيخ محمّد الطّاهر ابن عاشور وكتابه: مقاصد الشريعة الإسلامية) أبحاث ووقائع المؤتمر العام الثّاني والعشرين، تونس، (د.ت).

6- معتصم بابكر مصطفى، (من أساليب الإقناع في القرآن الكريم)، مجلّة كتاب الأمانة سلسلة دورية، تصدر كل شهرين عن وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلامية، قطر، العدد:95 جمادى الأولى، 1424هـ، السّنة الثالثة والعشرون، ط1، 2003.

7- الهاشم أسمهر، (جمالية التّلقّي)، مجلّة علامات، العدد: 17، (د.ب)، (د.ت).

الرسائل:

أ ماجستير:

1- أثير بنت خالد إبراهيم المبارك، الأسس الحضارية في سورة الكهف- دراسة تحليلية، رسالة مقدّمة لاستكمال متطلّبات الحصول على درجة الماجستير في الثقافة الإسلامية، إشراف

محمود بن عبد الرّحيم الصّاوي، جامعة طيبة، المملكة العربي السّعودية، 1436هـ 2015م. (لم تنشر).

2- جمال عبد اللّه أبو سحلوب، منهج القرطبي في القراءات وأثرها في تفسيره، رسالة مقدّمة لاستكمال درجة الماجستير، إشراف: عبد الرّحمان الجمل، الجامعة الإسلامية، (د.ب)، (د.ت).

3- دليلة مروك، استراتيجية القارئ في شعر المعلّقات" معلّقة امرئ القيس" أنموذجا، مذكرة مقدّمة لنيل درجة الماجستير في الأدب، إشراف: ليلى جبّاري، جامعة منتوري، قسنطينة 2009، 2010م.(لم تنشر).

4- رانية جهاد إسماعيل الشوبكي، الطّاهر ابن عاشور وجهوده البلاغية في ضوء تفسيره التّحرير والتنوير "المعاني والبديع" ، قدّم البحث استكمالا للحصول على درجة الماجستير في البلاغة العربية، إشراف: محمّد شعبان علوان، الجامعة الإسلامية، غزّة، 2009م.(لم تنشر).

5- عبد القادر خليف، مصطلح القراءة في كتاب "القراءة وتوليد الدّلالة" لحميد لحميداني، مذكرة ضمن متطلّبات شهادة الماجستير في الأدب العربي، إشراف: العيد جلّولي، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، 2011-2012م.(لم تنشر).

6- عبد النّاصر مشري، سورة الكهف- دراسة دلالية، مذكّرة مقدّمة لنيل شهادة الماجستير إشراف: أحمد جلايلي، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، 2005-2006م.(لم تنشر).

7- محمّد محمود عبد اللّه المحمود، دعوى التداخل النصّي في قصص سورة الكهف عند أركون، قدّمت هذه الرّسالة استكمالا لمتطلّبات الحصول على درجة الماجستير، إشراف: محمّد عبد اللّطيف، جامعة قطر، 2017م.(لم تنشر).

8- وحيد حرحوز، الذّوق الجمالي في القرآن الكريم، مذكّرة مقدّمة لنيل شهادة الماجستير في العلوم الإسلامية، إشراف: الطّاهر عامر، جامعة الجزائر، 2012-2013م.(لم تنشر).

ب دكتوراه:

1- علي محمّد بن أحمد الشّهري، التّأويل النّحوي وأثره في توجيه المعنى في تفسير الفخر الرّازي، رسالة مقدّمة لنيل درجة الدّكتوراه في اللّغة العربية وآدابها، إشراف: سعد بن حمدان الغامدي، جامعة أم القرى، 1426هـ.(لم تنشر).

2- العيد علّاوي، التّفكير اللّغوي عند الشّيخ محمّد متولّي الشعراوي- دراسة في تفسيره، رسالة مقدّمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم اللّسانية واللّغة العربية، إشراف: محمّد خان، جامعة محمّد خيضر، بسكرة، 2014-2015م.(لم تنشر).

المواقع الالكترونية:

1- رقية طه جابر العلواني، تدبّر القرآن الكريم- بين النّظرية والتّطبيق، ط5، (د.ب)، 2008. Https://media.tafsir.net/ar/book/385/Tadabbor-QuranAlolwany.pdf. تاريخ تصفّح الموقع:6-6-2018 على الساعة: 12:12.

2- عدنان أجانة، (خطاب النّاس في القرآن الكريم، قراءة في نوعية المضامين وأفاقها)، بحث عام، مجلّة مؤمنون بلا حدود للدّراسات والأبحاث، قسم الدّراسات الدينية، المملكة المغربية الرباط، أكدال، 20يناير، 2017.Info@ mominoun. com أو www. mominoun. Com تاريخ تصفّح الموقع: 6-6-2018 على الساعة:13:06.

3- محمّد عيّاش الكبيسي، (مصادر المعرفة ووسائلها في القرآن الكريم)، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية- جامعة قطر، 2002م.http://libray.tafsir.net/book/7049 تاريخ تصفّح الموقع: 10-6-2018.

فهرس المحتويات

شكر

إهداء

مقدّمة.....5

الفصل الأوّل: نظرية التلقّي الأصول والمبادئ.....10

- ✓ المبحث الأوّل: الأصول الفلسفية والمعرفية لنظرية التّلقّي.....13
- ✓ المبحث الثّاني: نظرية التّلقّي الألمانية.....22
- ✓ المبحث الثّالث: نظرية التلقّي وأساليب القراءة في الظاهرة القرآنية.....32

الفصل الثّاني: سيرورة فعل التفسير في سورة الكهف.....48

- ✓ المبحث الأوّل: المفسّر قارئا للسّورة.....49
- ✓ المبحث الثّاني: الدارس الأكاديمي قارئا للسّورة.....65
- ✓ المبحث الثّالث: المقارنة بين ردود أفعال المفسّرين والقرّاء:.....79

الخاتمة:.....92

مُلحق(نص سورة الكهف):.....97

قائمة المصادر والمراجع:.....103

فهرس المحتويات:.....110

ملخص

يحمل هذا البحث مجموعة من النّقاط المهمّة، في طليعتها مسألة دراسة النّص القرآنيّوفق آليات التّحليل المسطّرة من قبل مدرسة التلقّي الألمانية.حيث سعت دراسات كثيرة قبل هذه، لتحليل النّص المقدّس عموما، والنّص القرآنيّ على وجه الخصوص، وكلّ دراسة أتت على شاكلة خاصّة، وذات فائدة معيّنة، مع ذلك لم تتوصّل أيّة واحدة منها إلى نتائج نهائية مضبوطة في هذا الصّدد، ما حفّزنا على اختيار موضوع دراستنا مشابها لمواضع هذه الدّراسات السّابقة في هذا المجال، لعلّنا بذلك سنساهم ولو بالقدر اليسير في إضافة نقطة معيّنة، أو إعادة تحليل لدراسة سبقت وفق منظورنا الخاص.وغايتنا الأساسية من وراء بحثنا هذا، هي محاولة تحليل نصّ مقتبس من الخطاب القرآني، وهي سورة الكهف، وذلك وفق آليات نظرية التلقّي الألمانية، رغبة منّا الوصول إلى خلاصة تكشف لنا عن حال هذا الخطاب، كيف كان سابقا وما هو واقعه الرّاهن.

وأهمّ أسئلة أردنا الانطلاق على أساسها، هي الاستفسارات الآتية: ما هي العلاقة الرّابطة بين مصطلح التّلقّي وفعل الفهم وبلوغ المعنى، لاسيما أثناء تحليل مختلف الخطابات والنّصوص والأثر بشكل شامل على رأسها النّص القرآنيّ؟. من أين أتى مفهوم التلقّي؟ ما دوره في تحليل واستنطاق المحتوى محتوى الأثر؟ كيف تطوّر مع الزّمن حتى أصبح نظرية؟ وفي أيّة لحظة وجدت ضالّتها، وحقّقت دورها في التّحليل ومحاولة الكشف عن المعنى؟، ما علاقة فعل التلقّي بالظّاهرة القرآنية؟، وإلى أيّ مدًى يمكننا اعتبار نظرية التلقّي الألمانية ذات جدوى في تحليل الخطاب الدّينيّ؟، ثمّ، إلى أيّ مدى يمكننا الاستفادة من آليات القراءة والتلقّي، لمعرفة الواقع الرّاهن لنص سورة الكهف؟.