الجمـهورية الجـزائرية الـديمقراطية الـشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة أحمد دراية – أدرار

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية.

قسم العلوم الإسلامية – تخصص دراسات قرآنية.

نيابة مديرية الجامعة للتكوين العالي في الطور الثالث والتأهيل الجامعي والبحث العلمي وكذا التكوين العالي فيما بعد التدرج.

المناهج اللسانية و أثرها في الدراسات القرآنية المعاصرة

بحث مقدم لنيل درجة ماجستير في العلوم الإسلامية – تخصص دراسات قرآنية–

إعداد الطالب :

لشخب زين الدين

إشراف :

الدكتور: يونس ملال

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الدرجة	الجامعة الأصلية	الصفة
أ.د رابح دفرور	**أستاذ التعليم العالي**	**جـــامـــــعة أدرار**	**رئيســا**
د.يونس ملال	**أستاذ محاضر.أ**	**جـــامـــــعة أدرار**	**مشرفا ومقررا**
د.حدبي بلخير	**أستاذ محاضر.أ**	**جـــامـــــعة أدرار**	**مناقشا**
د. بلالي مبارك	**أستاذ محاضر.أ**	**جـــامـــــعة أدرار**	**مناقشا**

الموسم الجامعي: 2016 -2017

إهداء:

إلى الوالدين الكريمين اعترافا بحقهما، وردا للاعتبار أمام ظروف حرمتهم من مقاعد الدراسة ورمتهم إلى مدرسة الواقع لينقلوا لنا بعد ذلك ما تعلموه في هذه المدرسة.

إلى رحم العلم، من زرع فيَّ قيم العلم ومحبة أهله خلال مسيرتي العلمية، أخص منهم بالذكر رفيق الدراسة "طيايبة عبد اللطيف" وأساتذتي بكلية الشريعة بباتنة وقسم الشريعة بجامعة أدرار.

إلى كل العاملين من أجل أن يكون يوم هذه الأمة خيرا من أمسها، وغدها خيرا من يومها، أهدي هذا العمل على استحياء لأن جميلهم أعظم أن ترده صفحات معدودات.

زين الدين.

شكر وتقدير:

الشكر أولا وآخر لله عز وجل الذي بنعمته تتم الصالحات.

وأثنّي بجزيل الشكر إلى كل من كان له إسهام في هذا البحث، وبالأخص الأيادي البيضاء للدكتور المشرف يونس ملال الذي شجعني على هذا الموضوع، وكان دائما يحفزني على العمل والبحث، وتفضل علي بالإشراف دون أن يبخل بنصح أو إرشاد.

وأثلّث بالأستاذ الدكتور رابح دفرور عميد الكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية ومن خلاله كل الأساتذة قسم الشريعة الذين أشرفوا على تكويننا، والذين بعثوا فينا الأمل وفتحوا لنا آفاق البحث والتطلّع، دون أن أنسى كل من كان له أثر في هذا البحث بمرجع أو استشارة أو إجراء إداري أو كلمة طيبة.

ومن كنت ذهلت عن شكره فإن الله يعلمه وهو خير مكافئ له.

المقدمة

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين وبعد:

تعتبر علوم اللغة من أهم العلوم التي يحتاج إليها المفسّر، فمن خلالها يتمكّن من استخراج العديد من المعاني واستنباط الكثير الدلالات المتعلقة بالآيات القرآنية، ولهذا كان الدرس التفسيري يحث على التمكن من ناصية اللغة العربية قبل الخوض في تفسير القرآن الكريم، بل تعدّى الأمر بعد ذلك إلى ظهور التفاسير لغوية أطال أصحابها النفَس في عرض جملة من المسائل النحوية والبلاغية والصرفية، وقد كان كل ذلك خدمة للقرآن الكريم في بادئ الأمر ومنتهاه، وكان لذلك أثر معتبر في الكشف والبيان عن روعة القرآن نحويا وصرفيا وصوتيا ودلاليا، وبذلك أضحت علوم اللغة خادمة للقرآن الكريم تدور في فلكه وتستفيد من بلاغته ونظمه، وفي ذات الوقت حافظت على أصالتها عن طريق ارتباطها بالقرآن الكريم.

بقي الحال على ما هو عليه حتى دخلت الأمّة في حالة من التخلف والجمود الفكري نتيجة تضافر جملة من العوامل، مما أدى إلى تعطيل ملكات الاجتهاد في العلوم الشرعية وغيرها، ولم يكن علما التفسير واللغة بمعزل عن ذلك خلا بعض المحاولات التجديدية على قلتها وعدم استمرارها. ثم عادت بوادر حركة التجديد في علم التفسير في العصر الحديث وسعت إلى المساهمة في إخراج الأمة من تخلّفها انطلاقا من الدرس التفسيري، ولكن مقارباتها التجديدية اختلفت بين من يرى ضرورة العودة إلى الجهود علماء الأمة في عصور خلت بإعادة بعثها وتطويرها، وبين من يرى أن الأجدى في هذا الأمر هو الاستفادة من الدراسات العلمية الجديدة في الغرب خاصة ما تعلق بعلم اللغة الحديث أو ما يعرف بعلم باللسانيات، هذا الأخير الذي انبثق عنه العديد من المناهج اللسانية التي وظّفت في قراءة وفهم النصوص الأدبية البشرية بوجه عام، وانتقلت بعد ذلك إلى فهم نصوص الكتب المقدّسة كالتوراة والإنجيل، فأبهرت هذه المناهج الدارسين الغربيين بقدرتها على التحليل والبيان، هذا الانبهار سرعان ما استقطب اهتمامات جملة من الدارسين المشتغلين بالقراءة المعاصرة للقرآن الكريم فحاولوا تطبيقها في تفسير آي القرآن الكريم، وهذا التوظيف كان له أثره ونتائجه التي تجعل من التطرق إلى بيان أثره ضرورة مُلِحّة.

إشكالية البحث:

لقد كانت مرحلة اللسانيات منعطفا حاسما في تاريخ البحث اللغوي بوجه عام بعد مرحلتي النحو وفقه اللغة، وكانت المناهج اللسانية بمثابة ثمرة منهجية وظّفت في قراءة النص، ولكنها كانت منخرطة تداوليا في سياق الثقافي الغربي الذي يختلف عن السياق الثقافي للمجتمعات المسلمة، في ظل كل ذلك نلاحظ وبشكل لافت دعاوى لقراءة النص القرآني بهذه المناهج، وهو ما يطرح الكثير من الإشكالات ويفتح باب التساؤلات، وعليه فإن زوايا تناول هذا الموضوع كثيرة ومتعددة لدرجة أن دراسة واحدة لا تكفيها، وهذا ما يجعل تخصيص المجال الدراسة في جانب واحد ضرورة منهجية، وقد خصصت الدراسة مجالها في مناقشة الأثر المترتب عن استخدام المناهج اللسانية في فهم النص القرآني من خلال الدراسات التي تبنت المقاربة اللسانية وبيان ما وصلت إليه هذه الدراسات من نتائج ومدى توافقها مع الفهم السديد للقرآن، وعليه تتحدد إشكالية البحث الأساسية وما تتضمنه من تساؤلات جزئية فيما يلي :

ما الأثر المترتب عن تطبيق المناهج اللسانية المعاصرة على النص القرآني من خلال الدراسات القرآنية المعاصرة التي وظفتها؟

- كيف كان توظيف المناهج اللسانية في الدراسات القرآنية المعاصرة، وهل كان هذا التوظيف محايدا؟ أم أن وراءه خلفيات إيديولوجية تحكمت فيه.

- ما مدى إمكانية تحقق التوظيف النافع هذه المناهج بعيدا عن الإيديولوجيات والعوائق المعرفية التي تعتري اللسانيات؟، وهل يمكن ذلك من خلال إحياء القراءة الأصولية وكذا الاستفادة من الأبحاث المعاصرة دون المساس بقداسة القرآن الكريم وخصائصه التي تميّزه عن غيره من النصوص البشرية؟

وتجدر الإشارة إلى أن الدراسة لم تستقص كل النماذج التي وظفت المناهج اللسانية تبعا لتوصيات الأساتذة الأفاضل الذين تمت استشارتهم حول الموضوع، وعليه فإن مجال البحث اقتصر على جملة من الدراسات التي شغلت الأوساط العلمية وكانت في متناول القارئ العربي بوجه عام، فمن الدراسات الحداثية اخترت قراءة محمد أركون ونصر حامد أبو زيد بالإضافة إلى قراءة محمد شحرور التي تتفق مع قراءتهما من حيث التوجه العام، ومن الدراسات غير الحداثية اخترت دراسات أبو

القاسم حاج حمد وتمام حسان وكذا دراسة "إيزوتسو" الموسومة بـ: الله والإنسان في القرآن، بالإضافة إلى النموذج التراثي المتمثل في جهود علماء أصول الفقه.

أهمية البحث: يندرج هذا البحث ضمن نظرية التفسير بوجه عام، ويعالج إشكالا جوهريا فيما يتعلق بالأصيل والدخيل في مناهج التفسير، ومن منطلق حساسية هذا الموضوع فإنه يطرح نفسه بإلحاح مما يحتم على المشتغلين بالدراسات القرآنية دراسته وإعطاء التصور اللازم حوله، إذ أنه وبالرغم من وجود دراسات كثيرة تعنى بالجانب التطبيقي إلا أن الدراسة أثر توظيف المناهج اللسانية على نصوص القرآن الكريم لا تزال بحاجة إلى إثراء، خاصة في ظل الجدل الكبير الذي أثاره توظيف هذه المناهج، فخلفيتها الوضعية جعلتها لا تولي عناية بالغة بقداسة النصوص الدينية، بل يجد الدارس لها أن بعض من وظّف المناهج اللسانية يدعو من خلالها إلى خلع القداسة عن نصوص القرآن الكريم والتعامل معه كنص يخضع للتحليل اللغوي شأنه في ذلك شأن بقية النصوص البشرية، في المقابل من ذلك رأت طائفة من الدارسين أن الدراسة اللسانية للقرآن ليست دائما ضد القرآن وأنها تحتاج إلى ترشيد وضبط لتتوافق مع مقاصد القرآن وتكون خادمة له، وأن بإمكانها أن تساهم بعد كل ذلك في تجلية الكثير من المعاني بما تتوفر عليه هذه المناهج من قدرة على فهم معاني النصوص، وعليه فإن الدراسة العلمية لهذا الموضوع ستساهم بقدر معين في تقريب وجهات النظر حوله.

دوافع البحث:

لقد كان تناول القراءة الحداثية للمناهج اللسانية كآلية من آليات قراءة النص القرآني دافعا أوليا لدراسة هذا الموضوع ليتوسع بعد ذلك إلى الاهتمام بالنماذج غير الحداثية، خاصة وأن القراءة الحداثية كانت ولا تزال تستقطب إليها عددا معتبرا من الباحثين، سواء منهم المؤيدين لها أو الذين حملوا على عاتقهم نقدها وبيان أخطائها، يضاف إلى ذلك اهتمام الدوائر العلمية بالمناهج اللسانية وتوظيفها في قراءة النص بوجه عام والنص القرآني بوجه خاص، كل هذا يدفع المشتغل بالدراسات القرآنية إلى ضرورة سبر أغوار هذا الموضوع في ظل الجدل الدائر حول جدوى توظيف المناهج اللسانية في قراءة النص القرآني.

أهداف الدراسة: وانطلاقا من الدوافع السالف ذكرها سعى هذا البحث إلى أن يحقق جملة من الأهداف وأن يسلط الضوء على جملة من معالم هذا الموضوع لعل أهمها ما يلي:

– محاولة الكشف عن الكيفية التي وظّفت بها المناهج اللسانية من خلال جملة من الدراسات القرآنية، انطلاقا من التعريف بها والتركيز على أهم الدراسات التي طبّقتها قصد إعطاء صورة حول خلفية هذا التوظيف وكيفيته، وكذا بيان أثره في عملية الفهم والتفسير، ومدى مراعاة النتائج المتوصّل إليها لقداسة القرآن الكريم وخصائصه.

– محاولة إعطاء البدائل اللازمة لتوظيف هذه المناهج توظيفا أيديولوجيا من خلال التعريف بالدراسات وظفت المناهج اللسانية بعيدا عن إيديولوجيا الحداثة، وكذا من خلال عرض البدائل المنهجية التراثية عند الأصوليين واللغويين الذين كانت لهم مقاربتهم اللسانية التي تتقاطع مع اللسانيات المعاصرة في الكثير من المسائل؛ وقد تمكنت في ذات الوقت من خدمة النص بوجه عام والقرآن الكريم بالخصوص.

– السعي إلى إعطاء صورة شاملة عن أهم الدراسات التي وظّفت المناهج اللسانية المعاصرة أثناء دراستها للقرآن الكريم، مما قد يفتح المجال بعد ذلك لتناول توظيفها في كل دراسة على حدة.

– إثراء مجال البحث في الدراسات القرآنية بوجه عام، ونظرية التفسير بوجه خاص، وكذا الإشكالية التي تناولها البحث بوجه أخص.

منهج البحث: يتحدد منهج الدراسة حسب طبيعة الموضوع الذي تعرّضت إليه، والمنهج الذي تراه الدراسة ملائما لمناقشة هذه الموضوع هو المنهج الوصفي، فهو الأنسب لبيان الأثر الذي أحدثه توظيف هذه المناهج اللسانية، وقد حاولت الدراسة التعرض إلى ذلك من خلال تناول جملة من النماذج بالتحليل والنقد؛ ابتداء بالدراسات الحداثية مرورا بالدراسات غير الحداثية وانتهاء بالبديل التراثي المتمثل في الجهود اللسانية لعلماء أصول الفقه خدمةً للقرآن الكريم.

لكن ذلك لا يعني إهمال بقية مناهج البحث، فقد كانت الاستعانة بها حسب متطلبات البحث، كالاستعانة بالمنهج التاريخي في رصد الحركة التطورية للبحث اللغوي، وكذا المنهج المقارن في بيان سبق البحث اللغوي العربي لطرح بعض المسائل التي طرحتها اللسانيات المعاصرة.

الدراسات السابقة: استلهم هذا البحث فكرته من خلال الإطلاع على جملة من الدراسات ولا يدّعي في ذلك السبق والتفرد في كل ما طرح، فالموضوع قد شغل بال العديد من الدارسين ويمكن أن نصنّف الدراسات السابقة في الموضوع إلى ما يلي:

– الدراسات التي وظّفت المناهج اللسانية وأهمها ما تناوله البحث بالدراسة، ولا شك أنه في ثنايا هذه التطبيقات يوجد العديد من الآراء حول تطبيق المناهج اللسانية، وجوانب قصور هذه الدراسات لاشك أنه مبسوط في ثنايا المذكرة.

– دراسات تناولت الموضوع بصفة جزئية من خلال بعض الفصول أو المباحث، وهي كثيرة من بينها كتاب: "الخطاب القرآني ومناهج التأويل" للدكتور عبد الرحمن بودرع، وكتاب: "خطاب الحداثة رؤية نقدية" للدكتور حميد سمير، وكتاب : "المدخل المعرفي واللغوي للقرآن الكريم" للدكتورة خديجة إيكر، وقد أفاد البحث من الأفكار المطروحة والرؤى النقدية لأصحاب هذه الدراسات ولكنها تناولها للموضوع كان في معرض الحديث عن موضوعات أخرى مثل الحداثة والدراسة اللغوية للقرآن الكريم.

– دراسات تصب في نفس توجّه المذكرة وتتقاطع معها في العديد من الأفكار ويتعلّق الأمر بدراسة الدكتور عمر حسن القيام الموسومة بـ: "أدبية النص القرآني"، ودراسة الدكتور سعيد النكر الموسومة بـ: "سؤال المعاصرة والشرعية في قراءة النص القرآني" ، ومقال الدكتور عبد الرحمن حاج إبراهيم الموسوم بـ: " المناهج المعاصرة في تفسير القرآن الكريم وتأويله"، وقد أفادت هذه الدراسات في إدراج بعض العناصر المهمة أثناء الدراسة

لكن هذه الدراسات على أهميتها وأثرها البارز في إثراء موضوع البحث إلا أنه – في حدود ما اطلعت عليه– لا توجد دراسة بعينها خصصت للحديث عن أثر المناهج اللسانية في الدراسات القرآنية المعاصرة، وهو ما حاولت المذكرة مناقشة بعض القضايا المتعلقة به.

منهجية البحث:

اعتمدت الدراسة على جملة من النقاط المنهجية لعل أهمها ما يلي:

– كتابة الآيات القرآنية بالرسم العثماني وعزوها إلى مواضع ورودها في القرآن الكريم بذكر اسم السورة ورقم الآية في الهامش.

– تخريج الأحاديث كان بعزوها إلى كتب السنة، فإن كان الحديث مما ورد في الصحيحين أكتفي بهما، فإن لم أجد خرجته من الكتب التي أوردته ثم أذكر بعد ذلك درجته بالاستناد إلى أقوال أهل الحديث.

– أما ترجمة الأعلام فقد شملت كل أعلام الغرب الوارد ذكرهم في متن الدراسة بالإضافة إلى الأقل اشتهارا من أعلام المسلمين الذين رأيت أنه من الضروري الترجمة لهم، ولم أترجم لبقية الأعلام حتى لا أثقل هامش الدراسة بالتراجم.

– تذييل الدراسة بفهارس علمية شملت فهرسة الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والأعلام والمصادر والمراجع والموضوعات، فكان ترتيب الآيات حسب ورودها في المصحف مع عزوها إلى رقم صفحتها في البحث، أما الأحاديث فكان ترتيبها تبعا لطرف الحديث مع ذكر صفحتها دون التمييز بين الحديث والأثر، في حين كانت فهرسة الأعلام مرتبة ترتيبا هجائيا دون مراعاة "أبو" و"ابن" و"ال" التعريف، كما خضعت قائمة المصادر والمراجع للترتيب الهجائي دون التمييز بين المصادر والمراجع أو تصنيفها ضمن مجالات معرفية معينة، وكانت بذكر الكتاب ثم الاسم الكامل للمؤلِّف على خلاف ذكرها في الهوامش بتقديم المؤلِّف على الكتاب ثم ذكر معلومات النشر، في حين خضع فهرس الموضوعات لترتيب فصول الدراسة ومباحثها ومطالبها.

خطة البحث:

ولتحقيق كل ذلك قسمت الدراسة إلى ثلاثة فصول ، فتناولت الدراسة في **فصلها التمهيدي** جملة من القضايا التأسيسية المتعلقة بالموضوع، فمن خلال المبحث الأول كان التأريخ لمراحل تطور الدرس اللغوي، وفي المبحث الثاني كان بيان علاقة الفهم للقرآن الكريم وتفسيره بكل مرحلة من المراحل، وكذا التعريف بأهم المناهج اللسانية الموظفة في الدراسات القرآنية المعاصرة، أما في **الفصل**

الأول فقد تطرقت الدراسة إلى بيان أثر المناهج اللسانية في القراءة الحداثية المعاصرة عند كل من محمد أركون ونصر حامد أبو زيد ومحمد شحرور، أما **الفصل الثاني** فقد تضمن نقدا وتقويما لتوظيف المناهج اللسانية عند أصحاب القراءة الحداثية ومحاولة عرض نماذج وظّفت المناهج اللسانية بعيدا عن إيديولوجيا الحداثة، وفي الأخير حاولت الدراسة أن تنوه بجهود علماء الأصول في تفسير النص تبعا للمعرفة اللسانية المتوافقة معه.

مصادر البحث ومراجعه:

استندت المادة العلمية في البحث إلى جملة من المصادر والمراجع وقد تنوعت أوجه الاستفادة منها حسب متطلبات البحث، وقد جاءت متنوعة بين كتب التفسير واللغة والفلسفة والمعاجم وكتب التراجم، وفي مقدمتها الكتب التي تصب في صميم الدراسة تليها المصادر والمراجع التي حرصت قدر الإمكان على الإحالة عليها دون واسطة إلا إذا تعذّر ذلك فأورد النقل بواسطة حتى لا تفوت القارئ الفائدة المرجوة.

صعوبات البحث:

تكمن صعوبة البحث في سعة الموضوع الذي تتجاذبه وجهات نظر عديدة تصل إلى حد التعارض في بعض الأحيان بين من يقدّس المناهج اللسانية ومن يدنسها، كما أنه أثناء البحث والدراسة تبرز جملة من الصعوبات الأخرى مثل شح المادة العلمية المتعلقة ببعض المباحث والمطالب، وكذلك صعوبة التعامل مع بعض المراجع المتعلقة باللسانيات التي تحتاج إلى القراءة المتأنية والمتمعنة، كل هذا لا يقارن مع الآفاق التي توفرها المؤسسات البحثية من دراسات وأبحاث ذللت الكثير من الصعاب.

الفصل التمهيدي

مقدمات أساسية:

- المبحث الأول: مراحل تطور البحث اللغوي.
- المبحث الثاني: القرآن الكريم وعلاقته بالبحث اللغوي العربي.

الفصل التمهيدي: مقدمات أساسية:

تعتبر الظاهرة اللغوية من أهم الظواهر المرافقة للحياة الإنسانية بوجه عام، فالكلام نوع من أنواع التكريم الرباني للنوع الإنساني الذي أخرج الإنسان من حريم البهيمية ليدخل حد الإنسانية، ويجعل منه مركز الوجود الذي ينبني بالأساس على الحدث اللساني، فالإنسان في كينونته الجوهرية موجود متكلم، وعليه فإن الارتباط بين البعد اللغوي والبعد الوجودي للإنسان هو ارتباط جوهري وليس ارتباطا عرضيا، وقد ظهر هذا الارتباط من خلال النصوص الدينية بوجه عام والقرآن الكريم بالخصوص، وستحاول الدراسة من خلال فصلها التمهيدي عرض جملة من القضايا التأسيسية من خلال بيان علاقة القرآن الكريم بالدرس اللغوي وفي ثنايا ذلك سيكون التعريف بأهم المناهج اللسانية التي وظفت في الدراسات القرآنية المعاصرة.

المبحث الأول: مراحل تطور البحث اللغوي:

لقد بيّن القرآن الكريم طبيعة العلاقة بين خلق الإنسان وقدرته على التواصل باستعمال اللغة في عديد من الآيات والسور فقال تعالى: ﴿وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحِكْمَةَ وَفَصْلَ ٱلْخِطَابِ﴾[1] فهذه الآية تؤكد بوضوح أن الكلام واللغة من مظاهر تكريم الإنسان، كما بين القرآن الكريم أن الحدث اللساني كان مرافقا للإنسان منذ بدء خلقه فقال تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾ [2]، وقد أورد المفسرون في تأويل هذه الآية العديد من الأقوال أوصلها الإمام الطبري إلى خمسة عشر قولا[3]، وبالاستناد إلى هذه الأقوال بنى المتأخرون ترجيحاتهم في المسألة المتعلقة بكيفية تعليم الأسماء حيث أشار الإمام ابن عاشور في تفسيره إلى أن

---

[1]- سورة ص: الآية 20.

[2]- سورة البقرة: الآية 31.

[3]- محمد بن جرير الطبري ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: محمود محمد شاكر،مكتبة ابن تيمية، ط2، د.س،د.م، ص514 وما بعدها، وقد رجح الإمام الطبري:" أنها أسماء ذريته وأسماء الملائكة ، دون أسماء سائر أجناس الخلق" وقد استند في ترجيحه هذا إلى قرينة لغوية في الآية التي بعدها في قوله تعالى:﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ﴾ إذ أن العرب لا تكاد تكني بالهاء والميم إلا عن أسماء بني آدم والملائكة، وتكني عن البهائم والجمادات بالهاء والألف أو بالهاء والنون ولقيل: عرضها أو عرضهن. (أنظر تفسير الطبري، ص518).

تعليم الأسماء إما أن يكون بطريقة التلقين أو بالعلم الضروري الذي مكّن آدم من أن يسمي كل ما يعرض عليه عن طريق الإلهام [1]، ورغم أن الإمام ابن عاشور لم يجد في الآية ما يسيغ عدها من الدلائل على توقيفية اللغات إلا أنه أكد على علاقة اللغة بكرامة الإنسان قائلا: "وأيا ما كانت كيفية التعليم فقد كان سببا لتفضيل الإنسان على بقية أنواع جنسه بقوة النطق وإحداث الموضوعات اللغوية للتعبير عما في الضمير"[2]، ولا شك أن هذه الآية تتحدث عن أقدم حدث تاريخي الذي تظهر فيه التجليات الأولى لعلاقة الإنسان بالبحث اللغوي؛ والذي ارتبط بخلق سيدنا آدم (عليه السلام).

أمام هذه الحقيقة صار البحث اللغوي مقترنا أساسا بالنصوص الدينية، وهو ما يبدو جليا عند الأمم والحضارات قديما، فقد أدى اهتمام الإنسان بعقيدته ودينه إلى العناية بلغة هذا الدين وتناول نصوصها المقدسة بالبحث والدراسة[3] فكان القدماء حتى عصر التوراة على دراية باللغة ومشكلاتها كما هو ثابت في الفصل الخاص ببرج بابل الوارد في سفر التكوين :"قال الرب : هوذا شعب واحد ولسان واحد لجميعهم ، وهذا ابتداؤهم بالعمل والآن لا يمتنع عليهم كل ما ينوون أن يعملوه . هلم ننزل ونبلبل هناك لسانهم حتى لا يسمع بعضهم لسان بعض" [4] فقد بيّن هذا النص التصور التوراتي نشأة اللغة عند اليهود وأن اختلافهم في لغتهم كان بأمر الرب، ومن الأمثلة على ذلك أيضا ما نجده في بلاط الفراعنة والنقوش المكتوبة، وكذلك معجم الأنواع مزدوج اللغة في بلاد ما وراء النهرين وقد كان مكتوبا باللغة السومرية والأكادية حيث ساهم هذا المعجم مساهمة بالغة في تعليم الأكاديين اللغة السومرية بعدما هاجر الأكاديون إلى بلاد ما وراء النهر قادمين من شبه جزيرة العرب وعاشوا مع الشعب السومري[5] وتعلموا منهم كتابة لغتهم بخطهم المسماري.[1]

---

[1]– محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ، الدار التونسية للطباعة والنشر، د.ط، تونس، 1984، مج1، ج2 ص 410، 411.

[2]– محمد الطاهر ابن عاشور، المرجع نفسه، ص 410.

[3] – محمد جاد الرب، علم اللغة نشأته وتطوره، دار المعارف، ط1، 1985م، ص3 .

[4]– الكتاب المقدس، ترجمة: كرنيليوس فانديك ، سفر التكوين ، الأصحاح الحادي عشر، ص16.

[5]– السومريون والبابليون: لقد كانت الحضارة السومرية من أقدم حضارات بلاد الرافدين والمعروفة بكتابتها المسمارية، أما الأكاديون فهم عبارة عن قبائل نزحت من شبه جزيرة العرب إلى وسط بلاد الرافدين واحتلت الأراضي السومرية، ولكنهم سرعان ما ذابو في بيئتهم الجديدة وتأثروا بها على الرغم من أنهم أسهموا بنصيب من الحضارة يحمل طابع حياتهم الأولى =

ومن أبرز المحاولات التي اعتبرها الدارسون علمية جادة في تاريخ البحث اللغوي المرتبط بالكتب المقدسة جهود الهنود في دراسة اللغة السانسكريتية باعتبارها لغة كتابهم المقدس "الفيدا"[2]، فالمجتمع الهندي في تلك الفترة كان مقسما إلى طوائف ولذلك اعتنوا باللغة عناية بالغة، وتجلى ذلك من خلال بروز نخبة من النحويين سهرت بشكل كبير على ضمان نقاء اللغة السانسكريتية ونظامها النحوي بالأساس ، وكل هذا كان في سبيل خدمة كتابهم المقدس ولذلك كانت العديد من القضايا اللسانية تناقش فيما يسمى بالمجموعة الثالثة من نصوص "الفيدا"[3].

وانطلاقا من كل ما سبق يمكن القول أن اهتمام الشعوب القديمة بالعديد من القضايا اللسانية كان راجعا بالأساس إلى الكتب المقدسة التي أضفت نوعا من القداسة على اللغات التي كتبت بها، وعليه فقد كان للكتب المقدسة دور اجتماعي بارز بالنظر إلى "تطلع الأتباع إلى معرفة لغة الطقوس الدينية، ولا سيما في الشكل الذي سجلت به اللغة في نصوص دينهم"[4].وعلى هذا الأساس كان البحث اللغوي يتطور بشكل لافت ولكن هذا التطور كان خاضعا لقانون التدرج والمرحلية ومن هنا حاول العديد من الدارسين رصد حركة البحث اللغوي ضمن مسارها التاريخي. ونظرا لأن اللسانيات كانت مرحلة فارقة في تاريخ البحث اللغوي فإنه يمكننا تقسيم تاريخ البحث اللغوي إلى مرحلتين أساسيتين: المرحلة الأولى وهي مرحلة البحث اللغوي قبل اللسانيات، والمرحلة الثانية هي مرحلة البحث اللغوي في مرحلة اللسانيات، وبذلك يكمن التعرف على طبيعة المسائل المطروحة قبل ظهور اللسانيات وكيفية عرضها، ثم نتعرف بعد ذلك على النقلة النوعية التي أحدثتها اللسانيات في العديد من قضايا

= (أُنظر سبيتينو موسكاتي، الحضارات السامية القديمة، ترجمة: يعقوب بكر، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، د.ط، القاهرة، د.س، ص73)

[1]– محمود جاد الرب، علم اللغة نشأته وتطوره، ص6.

[2]– الفيدا: أولى الوثائق الأدبية في الهند، وهي نصوص دينية تواترت مشافهة ثم دونت كما وردت على ألسنة الرواة ولغتها هي السانسكريتية القديمة، وهي مجهولة الكاتب والتاريخ، ويرجع لويس رينو كتابتها إلى جماعة آرية (من جذور هندو أوروبية) التي غزت الهند من شمالها الغربي حوالي (200 ق.م) واستمر تدوينها حتى القرنين الخامس والسادس (ق. م) (أُنظر لويس رينو، آداب الهند، ترجمة: هنري زغيب، منشورات عويدات، ط1، بيروت – باريس، 1989م، ص6)، وقد رجح رينو هذا الاحتمال بالنظر إلى أنه يتوافق مع النظرية القائلة بأن النظرية الأم هي اللغة الهندو أوروبية، وفي ذات الوقت لكي يُرجِعَ الفضل إلى الحضارة الأوروبية في وضع قواعد اللغة السانسكريتية.

[3]– ميلكا إفيتش، اتجاهات البحث اللساني، ترجمة: سعد مصلوح ووفاء كامل، المجلس الأعلى للثقافة ، ط2، د.س، ص22.

[4]– ميلكا إفيتش، المرجع نفسه، ص5.

البحث اللغوي إلى حد الانبهار بنتائجها، هذا الانبهار الذي سرعان ما انتقل إلى الثقافة العربية المعاصرة.

استهل "دي سوسير"[1] كتابه في علم اللغة العام بالتأريخ لعلم اللغة قبل مرحلة اللسانيات، فقال: "إن العلم الذي نشأ من دراسة الحقائق اللغوية مرَّ بثلاثة مراحل، قبل أن يحدِد هذا العلم هدفه الحقيقي الخاص به"[2]، أي قبل أن يحدد الهدف الخاص به في مرحلة اللسانيات، وتحدث دي سوسير عن ثلاث مراحل فرعية مرَّ بها البحث اللغوي وهي: مرحلة القواعد، مرحلة الفللوجيا، مرحلة الفللوجيا المقارنة، ولكن تجدر الإشارة إلى أن الحكم على مرحلة من المراحل بطبيعة معينة، وأن ظهورها في زمن معين ليس على إطلاقه، وإنما بالنظر إلى السمة الغالبة وطبيعة القضايا المطروحة في العصر الذي جسد ازدهار فرع من فروع اللغة على حساب غيره من فروع اللغة الأخرى.

المطلب الأول: البحث اللغوي في مرحلة القواعد:

1- تعريف القواعد(grammair): وهي المحطة الأولى من محطات الظاهرة اللغوية وقد تأسست من طرف الإغريق، ويمكن أن نقابل مصطلح القواعد في الفكر اللغوي الغربي بمصطلح النحو في الفكر اللغوي العربي، ولذلك سيعرّف كل مصطلح منهما حسب مجال تداوله:

أ- في الفكر اللغوي الغربي: وقد جاء تعريفه في معجم روبير ما يلي:" اسم مؤنث ظهر سنة 1120م، وأصله في اللاتينية(grmmatica)، وفي اليونانية (grammatiké) بمعنى فن القراءة والكتابة، عبارة عن مجموعة من القواعد التي تتبع من أجل نطق وكتابة اللغة بطريقة صحيحة "[3].

ب- في الفكر اللغوي العربي:

- لغة: جمع قاعدة، ومادتها اللغوية تدور حول معنى الأصل والأساس، قال ابن منظور: " والقاعدة الأصل والأُسُّ، والقواعد الإساس، وقواعد البيت إِسَاسُه وفي التنزيل: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ

[1]- فرديناند دي سوسير (1857م- 1916م) من أعظم الباحثين اللسانيين ومؤسس علم اللغة الحديث، درس اللغات الهندوأروبية في جامعة جينيف وباريس، ومن أشهر مؤلفاته (دروس في اللسانيات العامة) الذي نشره طلبته بعد وفاته سنة 1916م. (أُنظر ميلكا إفيتش، اتجاهات البحث اللساني، ص213، 214).

[2]- فرديناند دي سوسير، علم اللغة العام، ترجمة يوئيل يوسف عزيز، دار الآفاق، بغداد، د.ط، د.س، ص19.

[3]-Paul Robert,Le petit Robert2012, Normandie Roto,France,2011,220.

ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَٰعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١٢٧﴾ ﴾ [1][2] فقد وسّعت المعاجم العربية من الدلالة اللغوية للكلمة وربطتها بأمور حسية كأساس البيت وغيره، في حين اقتصر تعريف المعاجم اللغوية الغربية للكلمة على مجال اللغة في حد ذاته.

ب – اصطلاحا: لم يصبح مصطلح القواعد خاصا بالقوانين التي تعرف بها أحوال أواخر الكلمات العربية إلا في العصر الحديث، حين ظهرت العديد من المؤلفات والمناهج الدراسية التي تتخذ من مصطلح القواعد عنوانا لها[3]؛ وفي مجال التعريف يلاحظ أن المعاصرين أيضا ساروا على جادة القدماء في تعريفهم للنحو بدلا من القواعد، وربما يعود السبب في ذلك إلى اشتراك فنون أخرى مع اللغة في هذا الاصطلاح كالقواعد الفقهية والقواعد الأصولية وغيرها.

و**النحو:** في اللغة القصد والطريق[4]، أما في الاصطلاح: فيعرِّفه الشريف الجرجاني بأنه: " علم بقوانين يعرف بها أحوال التراكيب العربية من الإعراب والبناء وغيرها، وقيل: النحو علم يعرف به أحوال الكلم من حيث الإعلال، وقيل: علم بأصول يعرف بها صحيح الكلام وفساده"[5].

2– تطور البحث اللغوي في مرحلة القواعد: تأسست هذه المرحلة مع البوادر الأولى للبحث اللغوي عند اليونان والرومان والهنود، وكان لهم فضل السبق في طرح العديد من القضايا اللغوية ذات الطابع النحوي، إلا أن ذلك لا يعني أن البحث اللغوي عندهم كان نحويا بحتا بل تميز أيضا بطرح العديد من القضايا اللغوية المرتبطة بفقه اللغة وغيرها.

كانت البداية الفعلية لهذه المرحلة على يد اليونان إذ نشأ التفكير اللغوي عندهم في أحضان الفلسفة، وذلك قصد إضفاء الكمال على آراءهم الفلسفية والتدقيق في صياغتها[6] ولذلك نجد أنها

---

[1]– سورة البقرة: الآية 127.

[2]– جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: محمد علي كبير وآخرون، دار المعارف، د.ط، القاهرة، مصر، ج39، مادة (قَعَدَ).

[3]– أُنظر على سبيل المثال كتاب أحمد الهاشمي بعنوان: القواعد الأساسية للغة العربية، وقداشتهرت بعد ذلك هذه التسمية من خلال المناهج الدراسية في المدارس.

[4]– جمال الدين ابن منظور، المرجع نفسه، ج48، مادة (نحا).

[5]– الشريف الجرجاني، التعريفات، مكتبة لبنان، د.ط، بيروت، لبنان، 1985م، ص259.

[6]– ميلكا إفيتش، اتجاهات البحث اللساني، ص9.

اقتصرت في الغالب على النماذج الأدبية الممتازة مثل الإلياذة والأوديسا، وانبنى التفكير النحوي عندهم على العديد من الآراء اللغوية التي طرحها "أفلاطون"[1] و"أرسطو"[2] اللذان قسما الكلام إلى تركيب اسمي وتركيب فعلي لكل منهما دلالته المستقلة، وأضافا قسما ثالثا سمياه الرابطة ويتضمن سائر الكلمات التي ليس لها سوى الوظيفة النحوية[3]. وبقيت الدراسات اللغوية تنمو في كنف الفلسفة إلى أن تمكن الرواقيون من فصل الدراسات اللغوية عن الفلسفة واهتموا اهتماما بالغا بالدراسات النحوية، وبالرغم من اختلافهم مع فلسفة أرسطو إلا أنهم اعتمدوا على آراءه في قواعد اللغة وهو ما جعل الدارسين يعتبرونه المؤسس الفعلي للنحو الأوروبي الحديث،[4] فقد اعتمد الرواقيون على المنطق الأرسطي وعينوا الحالات الإعرابية المختلفة التي قال بها أرسطو وكانت دراساتهم أكثر انتظاما وتدقيقا على يد الفيلسوف الإغريقي "ديوجينيس"[5] حوالي العام (150ق.م)ولكن دراسته وصلت منقوصة.

وفي القرن الثالث بدأ النحو اللاتيني في التطور بعد امتداد حكم اليونان ليشمل الكثير من المناطق في مصر وبلاد الشام وآسيا الصغرى والتي تعلمت اللغة اليونانية إلى جانب لغاتها الأصلية، ونتج عن ذلك ظهور حركة علمية لاتينية تهدف إلى الحفاظ على اليونانية الكلاسيكية اتسمت بالطابع المعياري الوصفي الذي مثلته مدرسة الإسكندرية. وكان من روادها " أبولونيوس"[6] الذي جسد بكتاباته بداية

[1]- أفلاطون (Ploton):أعظم فيلسوف في كل العصور ولد حوالي 427ق.م تلميذ سقراط، من أشهر كتبه كتاب الجمهورية (في العدالة وتنظيم الدولة المثالية (أُنظر جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، ط3، بيروت، لبنان، 2006م، ص72.)

[2]- أرسطو طاليس (Aristote):(384 ق.م - 322 ق.م) فيلسوف يوناني وتلميذ أفلاطون من نوابغ الفكر الفلسفي على مر العصور ومؤسس علم المنطق من أشهر كتبه : السياسة وفن الشعر والأورغانون والخطابة. أُنظر جورج طرابيشي، المرجع نفسه، ص52 إلى 57.)

[3]- وهي الكلمات التي لا تفيد إلا في ربط العمليات المنطقية للتفكير (syndesmoi).

[4]- تقول ميلكا إفيتش: "وقد كان أرسطو Aristote هو الذي دخل تاريخ الدراسات اللسانية على أنه المؤسس الحقيقي للنحو الأوروبي التقليدي، ومن خلال القرون التالية لم يتغير فكره حول أقسام الكلم إلا تفاصيل لم تمس جوهره الضئيل، وللمقاربة التقليدية للنحو جذورها الضاربة في الطرق التي اعتمدها أرسطو لرصد ظاهرة اللغة " ص11.

[5]- ديوجينيس (Diogenes): فيلسوف يوناني من المدرسة الرواقية (240 ق.م- 150 ق.م) أولى اهتماما بالتنجيم والعرافة وتفسير الأحلام.

[6]- أبولونيوس (Apolloonius): فيلسوف رواقي كتب باليونانية وعاش في روما ومات بها سنة (150 ق.م). (أُنظر جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص39.)

مرحلة جديدة في النحو، لكن ما يعاب على أبحاثه هو افتقارها إلى الدراسات التاريخية التي تبرز الصلات اللغوية بين اللاتينية واليونانية إضافة إلى حصر مجال الدراسة في هاتين اللغتين.[1] واستمر البحث اللغوي في عصر الإمبراطورية الرومانية على نفس الوتيرة التي سار بها عند الإغريق واللاتينيين وتوسع بعد ذلك ليشمل العرب واليهود الذين يمثلون مجموعة اللغات السامية، وتربع التفكير النحوي على عرش البحث اللغوي طيلة قرون خلت إلى غاية نهاية القرن الثامن عشر مرورا بعصر النهضة الأوروبية الحديثة التي سادت خلالها فكرة فلسفية مفادها أن منطقية اللغة هي الدعامة النظرية الأساسية للنحو.

وفي الوقت الذي كان النحو اليوناني والإغريقي يشهد تطورا كبيرا في أحضان الفلسفة نشأ التفكير النحوي عند الهنود في كنف النصوص الدينية ، وتجدر الإشارة إلى أنها تعود إلى قرون عديدة قبل الميلاد وبلغ عدد المدارس النحوية عندهم اثنتي عشرة مدرسة وعدد المؤلفين في النحو ثلاثمائة، ووصلنا ما يزيد عن ألف دراسة بعضها أصلي وبعضها شارح للأصل[2]. ويعتبر "بانيني"[3]من أعظم النحاة القدماء في الهند إذ أن كتابه المسمى"الأقسام الثمانية" . وهو من الدراسات التي تتسم بالعلمية . قدّم من خلاله وصفا دقيقا للعديد من الظواهر اللغوية ذات الصلة بالنحو.

وقد تميز التفكير النحوي عند الهنود بالدقة والشمول ويظهر ذلك من خلال تحديدهم لأقسام الكلمة تحديدا دقيقا، وتمييزهم الجذر اللغوي عن أحرف الزيادة، وتقسيمهم الكلمة إلى مفرد ومثنى وجمع ، وتقسيمهم الفعل حسب الزمن إلى: ماضٍ وحاضر ومستقبل. وبفضل هذا العطاء المتميز بقيت الدراسات النحوية الهندية موضع تقدير واحترام لدى الباحثين في الحقل اللغوي، ولذلك فإن الهنود القدماء هم موضع التقدير من قبل اللسانيين المعاصرين، وذلك بالنظر إلى ما تمتعوا به من حس خاص وانضباط في المنهج، على اعتبار أنهم يمثلون مرحلة النشأة للّسانيات البنيوية والرياضية السائدة في هذا الزمان[4].

[1]– محمود جاد الرب، علم اللغة نشأته وتطوره، ص10،11.

[2]– أحمد مختار عمر، البحث اللغوي عند العرب، الناشر عالم الكتب، ط6، القاهرة، مصر، د.س، ص59.

[3]– تقول ميلكا إفيتش: " لا يعرف على وجه اليقين متى عاش بانيني، ويبدو أنه لا بد قد عاش في بدايات القرن الرابع قبل الميلاد". ميلكا إفيتش، اتجاهات البحث اللساني، ص26.

[4]– ميلكا إفيتش، اتجاهات البحث اللساني، ص21.

وعلى الرغم من أن المدرسة النحوية الهندية قد حاولت إلى حد ما معالجة المسائل النحوية من الوجهة الآنية الوصفية فإن البحث اللغوي في مرحلة القواعد قد اتسم عند غير الهنود بالمعيارية، هذه الأخيرة حالت دون الملاحظة الصحيحة للحقائق اللغوية، وفي هذا الصدد يقول دي سوسير: "لقد اهتم الدارسون في بادئ الأمر بفرع من فروع المعرفة سمي بالقواعد. إن هذه الدراسة التي بدأها الإغريق وأخذها عنهم الفرنسيون اعتمدت على علم المنطق. وهي تفتقر إلى النظرة العلمية ولا ترتبط باللغة نفسها، وليس لها من هدف سوى وضع القواعد التي تميز بين الصيغ الصحيحة، وغير الصحيحة، فهي دراسة معيارية، تبتعد عن الملاحظة الصحيحة للحقائق، ومجالها محدود ضيق"[1].

وبناء على ما سبق فإن البحث اللغوي في مرحلة القواعد كان محطَّة مهمَّة من محطات تاريخ الظاهرة اللغوية بوجه عام اكتسب من خلالها البحث اللغوي خاصية التقعيد، وبفضلها وجد الدارسون تراثا لغويا كان هو المنطلق للعديد من المسائل اللغوية، لكن اتصاف هذه المرحلة بطابع معياري حال دون الملاحظة الصحيحة للحقائق اللغوية كما عبر عن ذلك "دي سوسير"، ولكن ما يمكن أن يعاب على "دي سوسير" أنه أسقط عن قصد أو غير قصد جهود اللغويين العرب، وقد تنبه لذلك الدكتور مالك المطلبي أثناء مراجعته لترجمة الكتاب حيث قال: "أريد أن أعود إلى التراث اللغوي العربي، وأذكِّر بمنتجي البحوث اللغوية العرب، قبل ما يربو على ألف سنة"[2] وضرب أمثلة على ذلك بكل من الخليل بن أحمد الفراهيدي والجرجاني.

إن هذه القفزة التي قام بها "دي سوسير" من البحث اللغوي الإغريقي إلى البحث اللغوي الحديث في أوروبا تحدث قطيعة معرفية مع البحث اللغوي عند العرب، ففي الوقت الذي كانت أوروبا قابعة في تخلفها، كان البحث اللغوي عند العرب يشهد ازدهارا لا نظير له ويتطور بشكل لافت وسيتجلى ذلك في المبحث الموالي، ولكن هذا التنكر من "دي سوسير" تغذيه بالأساس فكرة المركزية الأوروبية التي سيطرت على العديد من الأبحاث الغربية في اللغة وغيرها من العلوم.

[1]- مالك المطلبي نقلا عن فرديناند دي سوسير، علم اللغة العام، ص19.

[2]- مالك المطلبي نقلا عن فرديناند دي سوسير، المرجع نفسه، ص9.

المطلب الثاني:البحث اللغوي في مرحلة فقه اللغة:

1- تعريف فقه اللغة (la philolgie): تعتبر "الفيللوجيا" أو"فقه اللغة" مرحلة ثانية من مراحل البحث اللغوي ونقلة نوعية زادت من آفاق البحث اللغوي بوجه عام، ونظرا لاختلاف زاوية النظر إلى مصطلح فقه اللغة (الفللوجيا) يكون لزاما التطرق لدلالة المصطلح في الفكرين الغربي والعربي على حد سواء.

أ- فقه اللغة في الفكر الغربي: جاء في معجم لاروس بأن مصطلح الفللوجيا من أصل يوناني، وهو بمعنى دراسة لغة عن طريق نصوصها المكتوبة من خلال دراسة هذه النصوص وتطورها[1]، ويعرفها دي سوسير بأنها :

"علم يهدف إلى مقارنة نصوص ترجع إلى حقب زمنية متباينة وتحديد اللغة الخاصة لكل مؤلف".[2]

ب- فقه اللغة في الفكر اللغوي العربي: إن المصطلح المعادل للفيللوجيا في الفكر اللغوي العربي هو مصطلح فقه اللغة، ولذلك سيتم تعريف المصطلح على ما هو متداول في الدراسات اللغوية العربية.

أ- لغة: يتكون مصطلح فقه اللغة من كلمتين: فقه و اللغة.

والفقه لغةً هو: "العلم بالشيء والفهم له"[3]، واللغة في عرف اللغويين: " اللَّسْن، وحدُّها أنها أصوات يعبّر بها كل قوم عن أغراضهم"[4].

ب- اصطلاحا: تجدر الإشارة إلى أن من الدارسين من حاول عقد مقارنات بين دلالة المصطلح في الفكرين العربي والغربي، فقد عرض الدكتور" زكي مبارك" للمصطلح بالمعنى الغربي المعاصر (philolgie) وبين أن المستشرق "جويدي"[5] في محاضرته التي ألقاها عام 1926م بالجامعة المصرية

[1] -Larousse, dictionnaire de français,présent edition,france,2008, p315.

[2]- فرديناند دي سوسير، علم اللغة العام، ص19.

[3]- جمال الدين ابن منظور لسان العرب، ، ج38، مادة (فقه).

[4]- جمال الدين بن منظور، المرجع نفسه، ج45، مادة (لغا).

[5]- ميكلنجلو جويدي (Guidi): فيلسوف إيطالي (1886- 1940) من أسرة عريقة، وفي سنة 1869 زار مصر وألقى فيها محاضرات في فقه اللغة وكان من أبرز طلبته طه حسين اهتم، بالأدب العربي والمخطوطات العربية حتى أنه أنشأ فهرسة=

يرى أن المصطلح يصعب ترجمته إلى اللغة العربية بالنظر إلى أن له دلالته في اللغات الغربية والتي لا يتفق عليها أصحاب العلم والأدب عند العرب، فمن الباحثين الغرب من يرى أن هذا العلم هو درس قواعد الصرف والنحو ونقد النصوص الأدبية، ومن الباحثين من يرى أن ذلك لا يقتصر على اللغة فقط بل يتعدى لدراسة الحياة العقلية بوجه عام من جميع وجوهها؛ الأمر الذي يجعل فقه اللغة مجالا واسعا يحتم المتخصص فيه البحث في التمدن والسياسة والتاريخ العقائد والأديان وغيرها من العلوم ذات الصلة [1]، وقد عاب زكي مبارك على "جويدي" هذا التوسع الذي يجعل الباحث في هذا العلم أمام مهمة شاقة تنوء بها عزائم الآحاد.

ويعرف زكي مبارك هذا المصطلح في التراث العربي بأنه "فن جديد يجمع بين أسرار اللغة وأسرار الإعراب"، وقد بين أن دراسات فقه اللغة عند العلماء العرب المتقدمين من أمثال "أبي منصور الثعالبي"[2] و"ابن جني" و"ابن سيدة"[3] لا تزال بحاجة إلى مزيد من العناية والبحث في المصادر الأولى التي استعانوا بها، وعاب عليهم إهمال الإحالة إلى المصادر التي أخذوا منها مادتهم[4].

2- تطور البحث اللغوي في مرحلة فقه اللغة:

أ- فقه اللغة عند الإغريق: بدأ الاهتمام بفقه اللغة مع الإغريق فقد كانوا هم السبّاقين لذلك وكان مجال دراستهم النصوص المدونة، ويعتبر "أرستاركوس"[5] من أبرز فقهاء اللغة في العصور القديمة، ومن أهم أعماله أنه قدم لنا دراسة فيللوجية للإلياذة والأوديسا مهدت الطريق لنشأة المدرسة

=للمخطوطات الشرقية في المكتبات الإيطالية. (أُنظر عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، ط3، بيروت، لبنان ، 1993م، ص213.)

[1]- زكي مبارك، النثر الفني في القرن الثاني، ، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط2، د.س، ج2، ص37،38.

[2]- أبو منصور الثعالبي: عبد الملك بن محمد بن إسماعيل (350هـ - 429هـ) من أئمة اللغة والأدب والتاريخ، من أهل نيسابور، من كتبه : يتمية الدهر، غرر أخبار ملوك الفرس، الإعجاز والإيجاز (أُنظر الزركلي، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستغربين والمستشرقين)، دار العلم للملايين، ط15، بيروت، لبنان، 2006م، ج4، ص163).

[3]- ابن سيدة: أبو الحسن علي بن إسماعيل ، ولد شرق الأندلس وعاش في دانية، كان ضريرا ونبغ في علوم اللغة، من كتبه: المخصص، المحكم، (أُنظر خير الدين الزركلي، الأعلام، ج4، ص263.)

[4]- زكي مبارك، المرجع نفسه، ص38.

[5]- أرستاكوس (Artarchus): (261- 114ق.م) لغوي وفلكي من مدرسة الإسكندرية، كتب باليونانية وعاش في القرن الثالث ق.م، من أبرز رواد المدرسة الكوبرنيكية إذ قال بدوران الأرض حول نفسها وحول الشمس. (أُنظر جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 52.)

الإسكندرية في فقه اللغة[1] التي ساهمت مساهمة كبيرة في حفظ التراث الأدبي، وتقديم شروح وتوضيحات للعديد من أشعار الأدباء الكلاسيكيين والألفاظ التي تنتمي إلى لهجات خاصة[2].

ب- فقه اللغة في الحضارة العربية: لقد أحب المسلمون اللغة العربية وأعجِبوا بها باعتبارها لغة الشعر ثم زاد إعجابهم بها بعدما أصبحت لغة التنزيل، وانصبت جهودهم في كشف أسرارها ودراسة خصائصها، وجرتهم هذه الدراسات إلى بروز عديد من القضايا ذات الصلة بفقه اللغة لعل أهمها على الإطلاق قضية أصل اللغة بين القول بالتوقيف والقول بالاصطلاح والتواضع[3]، وقد فتحت المسألة الباب إلى الكتابة في قضايا هي من صميم البحث فيها، ولعل أبرز المؤلفات في ذلك كتاب "الخصائص" لابن جني الذي تناول هذه القضية في "باب القول على أصل اللغة أإلهام هي أم اصطلاح "، وقد مال ابن جني إلى القول بالاصطلاح مخالفا للعديد من الآراء التي سبقته، ولكن المتأمل لقول ابن جني يلحظ نوعا من التردد في موقفه، فبعدما نصب الأدلة على الاصطلاح نجده يعود ويقول "إذا تأملت حال هذه اللغة الشريفة، الكريمة اللطيفة، وجدت فيها من الحكمة والدقة، والإرهاف والرقة ما يملك عليَّ جانب الفكر حتى يكاد يطمح به أمام غُلْوة السحر فمن ذلك ما نبه عليه أصحابنا رحمهم الله ... وانضاف إلى ذلك الأخبار المأثورة بأنها من عند الله جل وعز، فقوي في نفسي اعتقاد كونها توقيفا من الله سبحانه، وأنها وحي"[4]، كما أشار ابن جني إلى جملة من القضايا المتعلقة بفقه اللغة مثل معاني الألفاظ وتعليل الظواهر اللغوية واختلاف اللغات وغيرها[5]، فاجتمع في كتابه ما تفرق في غيره ولذلك يعتبر كتابه أولى المحاولات الجادة للتأليف في فقه اللغة.

ومن علماء العربية من وظّف مصطلح فقه اللغة مثل ابن فارس الذي عنون كتابه بـ: "الصاحبي في فقه اللغة " وقد قسم علم العربية إلى أصول وفروع وقال: " وأما الأصل فالقول على موضوع اللغة وأوليتها ومنشأها، ثم على رسوم العرب في مخاطبتها، وما لها من افتنان تحقيقا ومجازا".[6] وتناول عدة

[1]- ميلكا إفيتش، اتجاهات البحث اللساني، ص13.

[2]- محمود جاد الرب، علم اللغة نشأته وتطوره، ص12.

[3]- إبراهيم السمرائي، فقه اللغة المقارن، دار العلم للملايين، ط3، بيروت ، لبنان، 1983م، ص7.

[4]- أبو الفتح عثمان ابن جني ، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، ج1، دار الكتب المصرية، د.ط، د.س، ص47.

[5]- أُنظر فهرس موضوعات كتاب الخصائص لابن جني، ج1، ص401.

[6]- أحمد ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تعليق: أحمد بسج ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1997م، ص11.

مباحث مثل: توقيفية اللغة وسنن العرب في كلامها، أجناس الكلام، التضاد، النحت والاشتراك...[1]، ويؤكد ابن فارس أن هذه المسائل كانت مفرَّقة في تصنيفات المتقدمين وأن حظه من كل ذلك هو البسط والاختصار والتوضيح وجمع المفترق[2].

كما يظهر أيضا مصطلح فقه اللغة عند أبي منصور الثعالبي في كتابه "فقه اللغة وأسرار العربية " إذ يقول في سبب تسميته :" وقد اخترت لترجمته، وما أجعله عنوانا لمعرفته، ما اختاره أدام الله توفيقه[3] من فقه اللغة وشفعته بسر العربية ليكون اسما يوافق معناه"[4]، وكتابه متعدد الموضوعات والمباحث ولذلك فهي تتعدى مسائل فقه اللغة ليدخل فيها الكثير من المباحث المتعلقة ببيان أسرار العربية إضافة إلى جملة من المسائل التي كانت تشغل الفكر اللغوي آنذاك.

جـ- فقه اللغة في الحضارة الغربية الحديثة: ويعتبر الدارسون الغربيون -وعلى رأسهم دي سوسير- أن تسمية الفللوجيا غالبا ما تطلق على الحركة العلمية التي بدأها "فرديريك أوغست ولف"[5] ولف"[5] وقد اهتم علماء فقه اللغة بالمكتوب أكثر من عنايتهم بالشفوي، فصححوا النصوص وشرحوها وعلقوا عليها، وقارنوا بين النصوص التي كتبت في أزمنة مختلفة قصد معرفة اللغة التي يختص بها كل مؤلف من مؤلفي هذه النصوص وحل رموز اللغات القديمة وتفسيرها. ولكن الاعتماد على المكتوب والاقتصار على اللغتين الإغريقية واللاتينية وإهمال اللغات الحية كالفرنسية والإنجليزية جعلها تحت طائلة النقد[6]، وهذا ما صرح به دي سوسير قائلا: "ولكن النقد الفللوجي -أي استخدام

[1]- أُنظر فهرس موضوعات كتاب أحمد ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة، ص231.

[2]- قال أحمد ابن فارس: " والذي جمعناه في مؤلفنا هذا مفرق في أصناف العلماء المتقدمين رضي الله عنهم وجزاهم عنا أفضل جزاء. وإنما لنا فيه اختصار مبسوط، أو بسط مختصر، أو شرح مشكل، أو جمع متفرق"(أُنظر خطبة كتابه الصاحبي، ص12).

[3]- يقصد الثعالبي عبيد الله المكيالي (ت436) أمير خراسان الذي عاش الثعالبي في كنفه ردحا من الزمن وأشار عليه أن يعنونه "فقه اللغة وأسرار العربية".

[4]- أبو منصور الثعالبي، فقه اللغة وأسرار العربية، تحقيق: ياسين الأيوبي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط2، 2000م، ص40.

[5]- فريديريك أوغست ولف (fridirich August wolf): وقد بدأت هذه الأبحاث التي قام بها في عام 1777م واستمرت إلى بدايات القرن التاسع عشر على يد نخبة من اللغويين.

[6]- فرديناند دي سوسير، علم اللغة العام، ص19.

أسلوب النقد في فقه اللغة– له عيب مهم: فهو يعتمد اعتمادا كليا على اللغة المكتوبة. ثم إن جل اهتمامه انحصر في اللغة الإغريقية واللاتينية القديمة"[1].

لقد مهدت الدراسات فقه اللغة الطريق لظهور الدراسات المقارنة في مجال فقه اللغة أو ما اصطلح عليه بـ: "فقه اللغة المقارن"(comparative philology) بعد اكتشاف اللغة السانسكريتية ، حيث قام "فرانز بوب"[2] بعقد مقارنات بين السانسكريتية من جهة واللغة الألمانية واللاتينية والإغريقية وغيرها من جهة أخرى.

ولكن مدرسة فقه اللغة المقارن لم تفلح في إنشاء علم لغة حقيقي خاصة وأنهم لم يسألوا أنفسهم عن فائدة هذه المقارنات وأهملوا الناحية التاريخية، وكانت نظرتهم إلى المقارنة تشبه نظرة علماء الطبيعة إلى نمو نبتتين[3]، مما أدى إلى ظهور اتجاه يدعو إلى ضرورة العناية بالمبادئ التي تتحكم في حياة اللغات ونموها على يد نخبة من الفلاسفة الرومانسيين الألمان في القرن التاسع عشر، ومن بينهم شليغل[4] ودلتاي[5] وشلايرمخر[6] فأصبح التعامل مع فقه اللغة بوصفه تأويلا عاما للنصوص، وسادت النزعة التأويلية التي تسعى إلى فهم مقاصد النص والكاتب على حد سواء عن طريق الربط التفسيري والنحوي والبلاغي المستند إلى قواعد التاريخ والفلسفة.

[1]– فرديناند دي سوسير، علم اللغة العام، ص19.

[2]– فرانز بوب (franz bopp) من لغويي القرن الثامن عشر وقد بدأ عقد هذه المقارنات سنة 1716.

[3]– فرديناند دي سوسير، المرجع نفسه، ص21.

[4]– فريديريش شليغل(Schleger): فيلسوف رومانسي ألماني من فلاسفة القرن التاسع عشر عرف بصداقته لشلايرماخر وعملا مع بعضهما البعض على ترجمة رسائل أفلاطون إلى الألمانية.(أُنظر جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص396.)

[5]– فلهلم دلتاي: (Wilhelm Dilthey): (1833– 1911) فيلسوف ألماني عمل أستاذا في جامعة بال وبرلين وجامعات نمساوية، من مؤلفاته: حياة شلاير ماخر ومدخل إلى العلوم الإنسانية (أُنظر جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص304.)

[6]– فريديريش شلايرماخر(Schleiermacher): (1768م– 1834م) فيلسوف لاهوتي رومانسي ألماني ، درس في جامعة هال وتميز بنزعته العقلانية من مؤلفاته الأخلاق الفلسفية ودروس في علم الجمال.(أُنظر جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص396.)

وقد أخذ فقه اللغة في التراجع بعد سنة 1920 بعد أن فسح المجال لظهور اللسانيات الوصفية، خاصة اللسانيات البنيوية الرافضة للمنهج التاريخي في فقه اللغة، وبذلك ضاق نطاق استعماله والاشتغال به رغم وجود بعض المحاولات التجديدية[1].

لقد انحصر مجال دراسة فقه اللغة في التركيز على اللغة المكتوبة دون الشفوية، وبذلك ضيقت نطاق الدرس اللغوي، كما أن الاشتغال بالتأريخ والمقارنة جعل منها تطورية لا تعطي تصورا واضحا عن الظاهرة اللغوية، إذ أن دراسة الظواهر اللغوية حال حركتها لا يعطي تصورا واضحا عنها، ومنطلق اللسانيات في نقدها لفقه اللغة فيزيائي بالأساس، فرؤية الأشياء في حال حركتها ليس بنفس جودة رؤيتنا لها في حال السكون والثبات، ومن هنا تطلب الأمر ظهور دراسات سكونية الوصفية التي تولي عناية بالغة بتوصيف الظاهرة اللغوية ودراستها دراسة وصفية علمية، وهذا ما سعى إليه الدارسون للغة في مرحلة اللسانيات، وعلى الرغم من أن اللسانيات لم تنكر أهمية الدراسة التاريخية للغة، إلا أنها كانت تعطي الأولوية للوصف على حساب التأريخ والمقارنة.

المطلب الثالث: البحث اللغوي في مرحلة اللسانيات:

تعريف اللسانيات(l'inguistique): وتعريفه من حيث اللغة والاصطلاح كالآتي:

أ– لغة: سيتم تعريف المصطلح لغويا في المعاجم الغربية والعربية على حد سواء:

– في المعاجم العربية: لقد تباينت ترجمة مصطلح (l'inguistique) إلى العربية، فاللسانيات أو علم اللغة أو علوم اللسان أو الألسنية كلها ترجمات لذات المصطلح ولكن يبقى مصطلح اللسانيات أشهرها نظرا إلى أنه يميّز هذا العلم عن غيره من مجالات البحث اللغوي الأخرى.

وقد ارتبط هذا المصطلح بمفهوم اللسان ولذلك كان من تسميات هذا العلم علوم اللسان[2]، وقد عرّفت المعاجم العربية اللسان باستفاضة مما يدل على غزارة مادته اللغوية ومن أبرز معانيه ما يلي:

1– آلة القول: قال الزبيدي: "اللِسان بالكسر المِقْوَلُ أي آلة القول"[1].

[1]– إسلام دية، الفللوجيا بين نزعتي التأريخ والتأويل، أعمال الندوة العلمية لرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، المملكة المغربية، 2013م، 1434هـ، ص235.

[2]– من ذلك ترجمة منذر العياشي لكتاب "أوزوالد ديكرو" و"جان ماري سشايفر" بعنوان: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، المركز الثقافي العربي، د.ط، الدار البيضاء، المغرب، د.س.

1- آلة القول: قال الزبيدي: "اللِسان بالكسر المِقْوَلُ أي آلة القول"[1].

2- الثناء الحسن: قال ابن منظور: " يقال: إن لسان الناس عليك لَحَسَنَةٌ وحسنٌ أي ثناؤهم... وقوله عزّ وجل: (واجعل لي لسان صدق في الآخرين) معناه اجعل لي ثناءً حسنا باقيا إلى آخر الدهر"[2].

3- اللغة: قال الزبيدي: " اللغة وتؤنّث حينئذ لا غير، ومنه قوله تعالى: (وما أرسلنا من رسولٍ إلا بلسان قومه) أي بلغة قومه، والجمع: ألسنة، ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱخۡتِلَٰفُ أَلۡسِنَتِكُمۡ﴾ [3]".

4- الرسالة: قال الزبيدي: "واللسان الرسالة مؤنّثة" واستدل لذلك بقول أعشى باهلة[4]:

إنّي أتتني لسانٌ لا أُسِرّ بها من عَلْوَ لا عجبٌ منها ولا سَخَرٌ

إضافة إلى معان أخرى مجازية مثل لسان القوم أي المتكلم عن القوم، واللسان بمعنى الميزان للدلالة على العدل، بالإضافة إلى دلالة اللسان عن بعض الأماكن والنباتات والثمار[5]. وبذلك تتأكد غزارة المادة اللغوية لكلمة اللسان، ولعل أشهرها هو إطلاق اللسان على آلة القول وكذا على اللغة، بالإضافة إلى دلالة اللسان على الرسالة والذي نستفيد منه تضمن مصطلح اللسان للشفوي والمكتوب وللشكل والمضمون على حد سواء.

- في المعاجم الغربية:لقد جاء تعريف مصطلح اللسانيات في معجم روبير الصغير بأنها: "اللسانيات اسم مؤنث وصفة، ظهر سنة 1826 ...علم يتخذ من اللغة المستعملة موضوعا له باعتبارها نظاما من الإشارات"[6].

---

[1]- محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد الكريم العزباوي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب لدولة الكويت، ط1، الكويت، 2001م، مادة (لَسِنَ).

[2]- جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، ج45، مادة (لَسِنَ).

[3]- سورة الروم: الآية 21.

[4]- أعشى باهلة: عمار بن الحارث بن رياح الباهلي، شاعر جاهلي يكنّى (أبا قحفان) أشهر أشعاره رائية له في رثاء أخيه لأمه (المنتشر بن وهب) . (أنظر خير الدين الزركلي، الأعلام، ج3، ص250).

[5]- محمد مرتضى الزبيدي، المرجع نفسه، مادة (لسن).

[6] -Le petit Robert. p215.

ب- اصطلاحا: تدور جل التعريفات الغربية لعلم اللسانيات أو علم اللغة حول تعريف "دي سوسير" لهذا العلم مبينا لمفهومه ولموضوعه في آن واحد حين قال: "العلم الذي يدرس اللغة ضمن الدراسة العلمية للسان"[1].

ويوضح "أندري مارتيني"[2] هذا التعريف: "الدراسة العلمية للغة الإنسانية، يقال لدراسة أنها دراسة علمية عندما تقوم على مراقبة الوقائع، وتمنع من اختيار هذه الوقائع باسم بعض المبادئ الجمالية أو الأخلاقية، وعليه فإن مصطلح علمي يعارض مصطلح معياري بالنسبة للّسانيات"[3].

ولم تخرج التعريفات العربية هي الأخرى عن تعريف "دي سوسير" ولذلك يقول حاتم صالح ضامن: "فاللغة التي يبحث فيها هذا العلم ليست هي اللغة العربية أو الإنكليزية أو الألمانية، وإنما هي (اللغة في ذاتها ومن أجل ذاتها)كما يقول "دي سوسير".[4] ولهذا السبب اعتبر دي سوسير مؤسس اللسانيات الحديثة رغم أن العديد من الآراء التي طرحها قد سبق إليها بطريقة أو بأخرى، إلا أن الفضل يعود إليه في إرساء العديد من مبادئ هذا العلم ووضع حدوده وبيان موضوعه.

1-لسانيات دي سوسير: يُؤرَّخ لمرحلة اللسانيات بسلسلة المحاضرات التي ألقاها "فرديناند دي سوسير" مابين (1906-1909) في جامعة جونيف، وجمع هذه المحاضرات مجموعة من طلابه، ونشرت في طبعتها الأولى سنة 1916 وفي طبعتها الثانية سنة 1922 وحملت عنوان: "محاضرات في اللسانيات العامة".

لقد حدد "دي سوسير" موضوع علم اللغة منذ البداية وبين أن موضوع علم اللغة هو اللغة في ذاتها ومن أجل ذاتها[5]، واعتبر أن مادة اللغة تضم جميع مظاهر الكلام عند الإنسان، سواء كان ذلك عند المجتمعات البدائية أو المتمدنة. وأن اللغوي لا يجب أن تقتصر دراسته للسان على اللغة الراقية

[1]- دي سوسير، علم اللغة العام، ص37.

[2]- أندريه مارتيني (Andre martinet): لساني فرنسي كانت له اتصالات مع نادي علماء براغ اللساني وشارك في أعمال نشاطاته ومتابعة تطور نظرية الرياضيات اللغوية (الغلوسيماتيك). (أُنظر سعيد شنوقة، مدخل إلى المدارس اللسانية، ص72.)

[3]- أندري مارتيني، نقلا عن العمري مرزوق، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي المعاصر،، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2012م، ص245.

[4]- حاتم صالح الضامن، علم اللغة، بيت الحكمة ، د.ط، بغداد، العراق، د.س، ص34.

[5]- محمود السعران، علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، دار النهضة العربية، د.ط، بيروت، لبنان، د.س، ص49.

والمنمقة فحسب بل يتعدى الأمر إلى جميع أنواع التعبير الأخرى، وبناء على ذلك فقد حدد دي سوسير مجال علم اللغة وأنه "لابد وأن يشتمل على[1]:

1- وصف تاريخ جميع اللغات المعروفة، ويعني ذلك تتبع تاريخ الأسر اللغوية وإعادة بناء اللغة الأم لكل أسرة على قدر المستطاع.

2- تحديد القوى التي تعمل بصورة دائمة وعامة في جميع اللغات، واستنتاج القواعد العامة من جميع الظواهر التاريخية خاصة.

3- تحديد معالمه وطبيعته

لقد تأثر دي سوسير بالعديد ممن سبقه وعاصره ويظهر ذلك من خلال فكرة الثنائيات التي عرض من خلالها أهم آرائه اللغوية، ومن أهم هذه الثنائيات مايلي:

أ- اللغة والكلام: فقد تأثر دي سوسير" بآراء "أوغست كونت[2] و"إميل دوركايم"[3] التي فصلا فيها بين موضوعية الظاهرة الاجتماعية وذاتية النشاط الفردي[4]، وعلى هذا الأساس اعتبر "دي سوسير" أن اللغة نظام اجتماعي مختزن في ذهن كل فرد، واعتبر أن اللغة حتمية من نتاج المجتمعات، وأن اللغة هي مجال الدراسة العلمية في مقابل الكلام الذي لا يمكن دراسته دراسة علمية لاعتماده على الاختيار[5]. ولذلك فهو يُعدّ رائد المدرسة الاجتماعية في الدراسات اللغوية أو ما عرف فيما بعد باللسانيات الاجتماعية.

[1]- فرديناند دي سوسير، علم اللغة العام، ص24.

[2]- أوغست كونت (Auguste comte): (1798م- 1857م) فيلسوف فرنسي، من مؤسسي علم الاجتماع في العصر الحديث، يعود له الفضل في إرساء الفلسفة الوضعية، ومن أشهر كتبه كتاب: دروس في الفلسفة الوضعية. (أُنظر جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص540).

[3]- إميل دوركايم (1858م- 1917م): عالم اجتماع فرنسي ولد في اللورين من أسرة يهودية ، يعتبره الكثيرون مؤسس علم الاجتماع الحديث. (أُنظر عبد الباسط عبد المعطي، الاتجاهات النظرية في علم الاجتماع، سلسلة عالم المعرفة، الإصدار: 44، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، د.ط، الكويت، 1981م، ص78.)

[4]- محمود جاد الرب، علم اللغة نشأته وتطوره، ص85،86.

[5]- فرديناند دي سوسير، علم اللغة العام، ص37،38.

ب- الدايكرونية والسنكرونية: وقد بيّن وظيفة كل منهما قائلا: "ولكن إذا أردنا أن نبرز التقابل بين نمطين من الظواهر التي تعود إلى موضوع واحد، فمن الأفضل أن نستخدم علم اللغة السنكروني وعلم اللغة الدايكروني. فكل شيء يتعلق بالجانب الثابت لعلم اللغة إنما هو تزامني، وكل شيء يتعلق بالتطور إنما هو زمني. كما أن السنكرونية والدايكرونية يدلان على حالة لغوية وجانب تطوري على التوالي".[1] إن علم اللغة التطوري ناتج عن تأثر "دي سوسير" بآراء مدرسة النحويين الشبان التي ظهرت في ألمانيا نهاية القرن التاسع عشر على يد نخبة من العلماء بجامعة "لايبزج"[2]، فقد استفاد من نظرتهم التاريخية ذات الطابع الدايكروني، وخالفهم في اعتبار أن التغير اللغوي ينبع أساسا من الفردية، وجعل لعلم اللغة التطوري ما يقابله ألا وهو علم اللغة الثابت ذو الطابع السنكروني، ودعا إلى ضرورة التفريق بين العلمين، وعقد جملة من المبررات التي تدعو إلى ذلك.

ج- الدال والمدلول: إن الإشارة اللغوية (sign) تتكون من عنصرين هما : الدال (signifler) والمدلول (signifled) وقد أشار إلى أن العلاقة بينهما هي علاقة اعتباطية، وبين أن العلم الذي من شأنه أن يعتني بهذا المجال هو علم الإشارة أو (Semiology) واعتبر أن هذه الفكرة قابلة للتطور إلى أن تصير علما قائما بذاته، وتساءل عن إمكانية إدراج الإشارات غير اللغوية ضمن دائرة هذا العلم.[3] فقد غيّرت هذه الثنائية التصور القديم للّغات الذي كان يعتبرها قائمة من الألفاظ كل لفظة تدل على الشيء الذي تسميه، وبين أن الوحدة اللغوية أو الإشارة اللغوية ذات طبيعة سيكولوجية متأثرا في ذلك بآراء مدرسة التحليل النفسي.

د- العلاقات التركيبية والعلاقات الاستبدالية: يرى "دي سوسير" أن اللغة تتكون من وحدات، وأن العلاقة بين هذه الوحدات هي علاقة اتصال، ويميز بين نوعين من الصلات في إطار ما يسميه العلاقات التركيبية والاستبدالية:

---

[1]- فرديناند دي سوسير، علم اللغة العام، ص 100.

[2]- يقول محمود جاد الرب: " وقد أسس هذا الاتجاه من العلماء الألمان: "بروجمان"، "أوستهوف"، "ديلبروك"، ومن علماء الدراسات الألمانية: براوني وباول... وكان أول من أطلق عليهم هذا الاسم (مدرسة النحاة الشبان) عالم الدراسات الألمانية "زارنكي" لأنهم كانوا ينتمون إلى علماء اللغة من جيل جديد هذا بالإضافة إلى أنهم صغار السن." (محمود جاد الرب، علم اللغة نشأته وتطوره، ص74).

[3]- فرديناند دي سوسير، المرجع نفسه، ص87.

– **العلاقات التركيبية:** وهي العلاقات التي توجد بين الوحدة اللغوية وغيرها من الوحدات في ذات التركيب أو الجملة ، وهي علاقة أفقية ويمكن أيضا تسميتها بالعلاقة النحوية.

– **العلاقات الاستبدالية:** وهذه التسمية أطلقها أتباع "دي سوسير" على هذا النوع من العلاقات في حين سماها هو العلاقات الإيحائية ، وهي العلاقة بين الصيغة وما يدور في مجالها المعنوي من وحدات أخرى[1].

ويفرق "دي سوسير" بين العلاقتين قائلا:" إن السنتاكم (أي العلاقات التركيبية) يدل دائما على نظام من التعاقب وعلى عدد ثابت من العناصر، أما العناصر في المجموعة الإيحائية فهي لا تقع في نظام ثابت أو عدد ثابت فإذا ربطنا إيحائيا بين: (painfil وdelightful وfrighrful) وغيرها، فإننا لا نستطيع التنبؤ بعدد الكلمات التي توحي بها الذاكرة أو النظام الذي تظهر فيه هذه الكلمات"[2].

لقد أعاد "دي سوسير" عرض العديد من القضايا اللغوية عرضا علميا فاستقطبت أفكاره بذلك اهتمام الدارسين، فقد حدد موضوع علم اللغة بدقة والمنهج المتبع في تناول الظاهرة اللغوية وهو المنهج الوصفي الآني، واعتبرت أفكاره حول بنية اللغة أرضية صلبة استند إليها أصحاب الاتجاه البنيوي على اختلاف توجهاتهم، كما وضع اللبنات الأساسية لعلم السيمياء (Simiologie) والذي تطور بعد ذلك ليصبح علما مستقلا بذاته.

2– اللسانيات البنيوية: لقد تطورت بعد ذلك أفكار "دي سوسير" فيما يعرف بحلقة "جنيف" على يد كبار تلامذته [3] وكان لهذه المدرسة دور كبير في إرساء العديد من المفاهيم الأسلوبية المعاصرة، كما أثرت أفكاره في المدرسة الشكلانية الروسية التي يرى روادها أن الأثر الأدبي يتميز ببروز شكله، ودعت إلى الاهتمام بالجانب الشعري للأثر الأدبي بصرف النظر عن العوامل الخارجية التي تؤثر فيه، وانتقدت بذلك النقد الروسي التقليدي الذي كان يهتم بالعوامل الخارجية المحيطة بالعمل الأدبي[4].

[1]– محمود جاد الرب، علم الغة نشأته وتطوره، ص102.

[2]– فرديناند دي سوسير، علم اللغة العام، ص145.

[3]– من أشهر هؤلاء التلاميذ"شارل بالي" و" سيشهاي".

[4]– السعيد شنوقة، مدخل إلى المدارس اللسانية، المكتبة الأزهرية للتراث، ط1، القاهرة، مصر، 2008، ص69.

ولكن التطوّر الفعلي لأفكار دي سوسير تجسد بوضوح وجلاء مع نشوء ما يعرف بحركة "براغ" اللسانية، ويعتبر روادها هم السبّاقين إلى استخدم كلمة بنية (Structure) كمفهوم جديد في عام 1928، واعتبروها دراسة العلاقات داخل لغة من اللغات. ولكن الإضافة الفعلية لحلقة براغ كانت على يد "رومان جاكوبسن"[1] الذي أسس نظرية وظائف اللغة، فقد بين "جاكوبسون" أن اللغة، أو الرسالة، أو الخطاب، تتم من خلال المرسل أو الباعث و المستقبل أو المتلقي، والرسالة أو الخطاب، وأن للغة وظائف أساسية من أهمها: الوظيفة الإحالية، الوظيفة التعبيرية، وظيفة ما بعد اللغة، الوظيفة الاتصالية، الوظيفة الشعرية، وبين ذلك في كتابه "محاولات في الألسنية العامة" وساهمت هذه النظرية مساهمة كبيرة في فهم بنية اللغة وفي تقدم الدراسات اللسانية.[2]

لقد استمرت أفكار البنيوية في التطور مع المدرسة الأمريكية بمختلف اتجاهاتها، ومن أهم أعلامها "إدوارد سباير"[3] الذي تأثر باللسانيات البنيوية ولكن إضافته تكمن في وضعه لأهم الأسس والمبادئ الأنثربولوجية لدراسة اللغة، وبذلك فقد استطاع أن يجمع بين اللسانيات وفلسفة اللغة والحياة الاجتماعية أثناء دراسته للغة، وساهمت أفكاره في تطوير الدراسات اللغوية والإنسانية على حد سواء. كما ظهرت في أمريكا النزعة التوزيعية مع "ليونارد بلومفيلد"[4] الذي تأثر بالمذهب السلوكي في علم النفس، وأكد على ضرورة الاهتمام بالسياق بدلا من الوظيفة والمعنى، وضرورة القيام بعملية وصفية دقيقة تقتصر على وصف اللغة في حد ذاتها[5].

[1]- رومان جاكوبسن: لغوي روسي ولد بموسكو سنة 1896م أسس حلقة براغ اللسانية سنة 1920م ، ثم رحل إلى أمريكا سنة 1941م ودرّس بها ، ومن مؤلفاته: "محاولات في اللسانيات العامة". (أنظر السعيد شنوقة، مدخل إلى المدارس اللسانية، ص69).

[2]- الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة (نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة)، دار الطليعة، ط1، بيروت، لبنان، 2005م، ص38.

[3]- إدوارد سباير (Edwaard Spair): لساني توفي سنة 1920م، صاحب كتاب اللغة، لم يكن سلوكيا مثل بلومفيلد وإنما ركز على إبراز الصفة الاجتماعية للغة وأهمية الفرد فيها. (أنظر سعيد شنوقة، مدخل إلى المدارس اللسانية، ص87.)

[4]- ليونارد بلومفيلد: (1887م - 1949م) فيلسوف أمريكي مؤسس اللسانيات الحديثة الوصفية في أمريكا من خلال كتابه : "دليل اللغات الهندية الأمريكية".(أنظر السعيد شنوقة، مدخل إلى المدارس اللسانية، ص88).

[5]- الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة (المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة) ، ص 139، 140.

3-لسانيات ما بعد البنيوية: لم تسلم اللسانيات البنيوية من النقد، ولكن هذا النقد كان ابتداء نقدا ذاتيا بالأساس، ويظهر ذلك جليا عند "نعوم تشومسكي"[1] مؤسس النظرية التوليدية التحويلية الذي انتقد الاتجاه البنيوي وحاول تجاوز العديد من أفكاره، كما ركز أيضا على الوظيفة الإبداعية للغة، وحاول تجاوز فكرة الثنائيات عند البنيويين، واعتبر أن دراسة الجملة يتم على مستوى بنيتين: البنية السطحية والبنية العميقة، كما ميز أيضا بين الكفاءة اللغوية للمتكلم المثالي والأداء الكلامي للفرد قصد التواصل[2]. كما اعتبر أيضا أن اللسانيات البنيوية لم تتجاوز مرحلة الملاحظة والتصنيف، وأنها لا تختلف عن الدراسات اللغوية القديمة سوى بالكم لا بالكيف، وبالتالي فالخلل في اللسانيات البنيوية يكمن في اقتصارها على الوصف دون التفسير، وحاول نقل اللسانيات من الطابع الوصفي إلى الطابع التفسيري.

لقد تفاعلت البنيوية مع فلسفات أخرى مثل الماركسية مما أدى إلى ظهور ما يسمى بالبنيوية الماركسية، ولكنها هي الأخرى لم تسلم من المؤاخذة، فالبنيوية تعتمد على الآنية الوصفية بالأساس بخلاف الماركسية تعتمد التفسير التاريخي وفق نظام تعاقبي، ولهذا لم تستطع الماركسية أن تصل لتأقلم مع البنيوية التي اعتبرت سجنا للغة. الأمر الذي جعلها – أي البنيوية – عرضة للنقد والتجاوز[3].

لقد أدى هذا التجاوز إلى ظهور اتجاه لغوي جديد سمي "ما بعد البنيوية" إثر المظاهرات التي حدثت سنة 1968 وجسدت ثورة الفرد والذات والفاعل على البنى، ودافعت عن الحرية الفكرية التي قيدتها البنيوية، وقد أحدث هذا الاتجاه ثورة لغوية وفلسفية في آن واحد فظهرت فلسفات جديدة باسم ما بعد الحداثة:كالتفكيكية وفلسفة الاختلاف. ويعتبر "دريدا"[4]

---

[1]- نعوم تشومسكي: (1928- ...) عالم أمريكي، له إسهامات فكرية في علم اللغة وفلسفة العقل والسياسة وكذا في علوم الاتصالات والحاسوب، كما يعرف أيضا بدفاعه عن حقوق الإنسان في العالم.(أُنظر مصطفى مرشد جبير وآخرون، معجم الفلاسفة الأمريكان (من البراجماتيين إلى ما بعد الحداثيين)، تقديم: محمد الشيخ، وإشراف: علي عبود المحمداوي ، دار الإيمان، ط1، الرباط، المغرب،2015م، ص573).

[2]- الزواوي بغورة، المرجع نفسه، ص 140، 141.

[3]- عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة (من البنيوية إلى التفكيك)، سلسلة عالم المعرفة، د.ط، 1978م، ص226.

[4]- جاك دريدا(Jacque derrida): فيلسوف فرنسي، ولد في الجزائر سنة 1930م تخرج من قسم الفلسفة بدار المعلمين العليا ودرّس بها، من مؤلفاته: الكتابة والاختلاف، هوامش الفلسفة، توفي سنة 2004م. (أُنظر جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص283).

وكذلك "ميشال فوكو"[1] من أهم رواد ما بعد البنيوية أو البنيوية الجديدة، ولكنها على الرغم من اعتبارها حركة جديدة إلا أنها على ترابط كبير بالبنيوية؛ وقد كان لهذا الاتجاه أثر مهم في علم اللغة، ويكمن الخلاف الجوهري بينهما في موضوع اللغة، إذ تعتبر ما بعد البنيوية أن الاتجاه البنيوي عبارة عن نسق مغلق والعلاقة بين الدال والمدلول علاقة اعتباطية، في حين يرى الاتجاه ما بعد البنيوي أن استعمال الكلمة هو مصدر المعنى والدلالة التي تبرز وتظهر من خلال الاختلافات.

وبما أن القراءة اللسانية للقرآن الكريم تتعامل مع القرآن الكريم بوصفه نصا لغويا يتضح جليا أثر التفريق بين البنيوية وما بعد البنيوية على مستوى الفهم والتفسير، حيث تظهر البنيوية على أنها اتجاه حداثي بامتياز دعا إلى أحادية القراءة، في حين تظهر مناهج ما بعد البنيوية على أنها وليد فلسفة ما بعد الحداثة، ولذلك فقد فتحت الباب لتعدد القراءة ووسعت من دلالة العلامة اللسانية، فإذا كان المنهج البنيوي يعتبر أن اللغة عبارة عن نظام مغلق وجب فهمه بمعزل عن المؤثرات الخارجية مما يساهم في الحد من احتمالية تعدد المعاني، فإن مناهج ما بعد البنيوية، سمحت بتعدد التفسيرات والقراءات أثناء تعاملها مع النصوص بالفهم والتحليل. وفي ظل كل هذا الحراك العلمي كان الباحث العربي يكتشف معالم الثورة المعرفية التي أحدثتها اللسانيات على صعيد البحث اللغوي ويحاول قدر الإمكان نقل التجربة إلى الدراسات اللغوية العربية وكذا الدراسات القرآنية بغية تطويرها والتجديد في مباحثها.

المطلب الرابع: تأثر اتجاهات البحث اللغوي العربي باللسانيات:

بعد الأزمة الحضارية التي عاشتها الحضارة الإسلامية في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين بدأت تظهر بواكير الأولى للتجديد في شتى العلوم استجابة لدعوة الإصلاح، ولم تكن العلوم اللغوية بمعزل عن ذلك، وقد اختلفت الرؤى بعد ذلك حول طريقة هذا التجديد بين من يرى أن ذلك يكون بالعودة إلى الأصول اللغوية القديمة، ومن يرى أن ضرورة التجديد لن تتحقق إلا بالإطلاع على ما عند الغرب من بحوث لغوية، ومحاولة الاستفادة منها بما يخدم الدرس اللغوي العربي. وقد كانت اللسانيات هي الجديد الفعلي الذي جاء به الفكر الغربي الحديث في مجال البحث اللغوي، ولذلك وجد الباحث العربي الجديد الذي ينشده في اللسانيات وما تفرّع عنها من علوم.

[1]- ميشيل فوكو(Michel Foucault): (1926م - 1984م) مفكر فرنسي حصل على شهادة التبريز في الفلسفة وشغل منصب أستاذ كرسي تاريخ مذاهب الفكر في الكوليج دي فرانس، من أشهر مؤلفاته: أركيولوجيا المعرفة وإرادة المعرفة. (أنظر جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص469).

1- أثر اللسانيات في الدراسات اللغوية العربية الحديثة:لقد أثّر تعدد الاتجاهات والمدارس اللسانية في القرن العشرين على الدراسات اللغوية العربية سلبا وإيجابا على حد سواء، وقد بدأ هذا التأثر مع "رافع رفاعة الطهطاوي" في كتابه "التحفة المكتبية لتقريب اللغة العربية" الذي اتبع فيه النمط الفرنسي في تأليف النحو، ولكن الرافد الأساس لاتصال العرب بالدراسات اللغوية الغربية يتمثل في إنشاء الجامعة الأهلية عام (1908م) التي ضمّت العديد من المستشرقين في هيئة تدريسها (خصوصا الألمان) واهتموا كثيرا بعلم اللغة التاريخي المقارن للغات السامية ومن أبرز المستشرقين العاملين في هذا المجال: "أنولتمن"[1] و"برجشتر يسر"[2] وغيرهم.

وحاول مهدي المخزومي إتباع طريقة اللسانيات في دراسة اللغة وحدد مستويات التحليل اللغوي الثلاثة: الصوتي والصرفي والنحوي لكنه أهمل المستوى الدلالي، لتأتي بعد ذلك محاولات شوقي ضيف في كتابه "تجديد النحو العربي" والذي دعا من خلاله إلى الاستغناء عن نظرية العامل، وإلغاء التأويل والتقدير في النحو. وظهر اتجاه لغوي يدعو إلى تطوير الفصحى لتتوافق مع الواقع اللغوي، ومن أنصار هذا الاتجاه حسين كامل الذي اقترح الفصحى المخففة كنموذج جديد، ثم ظهرت الدعوة إلى العامية مع سلامة موسى الذي دعا إلى ضرورة تبني العامية وإحلال الحروف اللاتينية محل الحروف العربية[3] وقد أثارت الدعوة إلى العامية جدلا كبيرا في الأوساط العلمية وكانت عرضة للنقد.

وتعتبر كتابات الدكتور "إبراهيم أنيس" من أبرز المحاولات العلمية الجادة التي اشتملت على كل مستويات التحليل اللغوي من أصوات وصرف وتركيب ودلالة، وقدّم لأول مرة دراسة متكاملة للأصوات العربية استنادا إلى مناهج البحث اللغوي الحديث نظير اتسامها بالوضوح والشمول، واستعرض كذلك المستويات النحوية والصرفية والدلالية للهجات العربية إضافة إلى جملة من القضايا

[1]- أنو لتمن (Enno Littmann): (1958م- 1875م) مستشرق ألماني عني بالنقوش العربية القديمة، وترجم (ألف ليلة وليلة) واهتم بالأدب الشعبي، أستاذا زائر بالجامعات المصرية خلال العشرينيات والثلاثينيات (أُنظر عبد الرحمن بدوين موسوعة المستشرقين، ص512).

[2]- برجشتر يسر (Gotthelf Bergstàsser): (1886م - 1933م) مستشرق ألماني، مسيحي بروتستنتي (لوثري) برز في نحو العبرية واللغات السامية، وعني بدراسة اللهجات العربية، وبقراءة القرآن، واستقدمته القاهرة لإلقاء محاضرات في فقه اللغة من 1929م إلى 1934م (أُنظر عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص85).

[3]- أحمد عبد العزيز دراج، الاتجاهات المعاصرة في تطور الدارسة العلوم اللغوية، مكتبة الرشد،الرياض، السعودية، د.ط، 2003، ص139.

أهمها العلاقة بين اللفظ والمعنى وقوانين التطور الدلالي[1]. وعَقِب كل ذلك ظهر جيل آخر ينتسب إلى المدرسة اللغوية الأوروبية في النصف الثاني من القرن العشرين، وكانت لهؤلاء اللغويين جهود معتبرة أثرت في الدراسات اللغوية العربية ويمكن تقسيمهم إلى ثلاث اتجاهات[2]:

أ- اتجاه الوصفي النقدي: ويمثّل هذا الاتجاه الدكتور "عبد الرحمن أيوب" الذي تبنى وجهة النظر الأوروبية الحديثة السوسيرية في مقابل الدراسات العربية القديمة الأصيلة للغة، وذلك بالاعتماد على منهج التحليل الشكلي بدلا من منهج التحليل الجزئي للغة الذي كان سائدا في الدراسات اللغوية القديمة. وكان يرفض المعيار الدلالي في تقسيم الكلام ورفض علل البناء والإعراب التي تقوم على مبدأ القوة والضعف، واعتمد المنهج الشكلي الذي بني على أساس وظائف العناصر اللغوية. كما يظهر أيضا أثر هذا الاتجاه عند الدكتور "تمام حسان" في كتابه "اللغة بين المعيارية والوصفية" الذي نعت الدراسات اللغوية العربية – السائدة في وقته- بالمعيارية في مقابل المنهج الوصفي الذي تبناه، ولكن هذا الاتجاه قد اكتفى بالنقد ولم يقدم بديلا يرقى إلى مستوى النظريات الدقيقة والمنضبطة[3].

ب- اتجاه التحليل البنيوي: وقد واكب هذا الاتجاه ظهور المنهج الوصفي وذلك لأن معظم الوصفيين اتبعوا منهجا بنيويا في التحليل ويظهر ذلك من خلال كتاب "علم اللغة مقدمة للقارئ العربي" لمحمود السعران الذي اهتم فيه بالإطار التاريخي لعرض أصول النظرية الوصفية البنيوية، واعتبر أن اللغة ظاهرة اجتماعية داخلة ضمن علم الاجتماع العام وأنها تستعين بعلوم أخرى حيث يقول: "إن كثيرا من المعلومات الخاصة بنشأة اللغة الإنسانية، وبتطورها، وبصلة ذلك بالمخ الإنساني، وكثيرا من المسائل المتعلقة باكتساب اللغة، لا غنى في التعرض لها عن الاستعانة بعلم الأجناس البشرية (الأنثروبولوجيا) وبعلم الوراثة، وبعلم الحياة العام فضلا عن علم الاجتماع"[4]. وانتقد اعتماد الدراسات اللغوية القديمة على المنطق من أجل تفسير الظواهر، ولم ير مانعا من وجود نظرة فلسفية للدراسة اللغوية شرط أن تكون مستمدة من اللغة حتى لا يفقد علم اللغة استقلاليته وموضوعيته[5].

[1]- أحمد عبد العزيز دراج، الاتجاهات المعاصرة في تطور الدارسة العلوم اللغوية، ص142.

[2]- وقد اعتمد هذا التقسيم حلمي خليل في كتابه " العربية وعلم اللغة البنيوي".

[3]- أحمد عبد العزيز دراج، المرجع نفسه، ص144.

[4]- محمود السعران، علم اللغة (مقدمة للقارئ العربي)، ص69.

[5]- محمود السعران، المرجع نفسه، ص74.

جـ- اتجاه النظرية اللغوية الحديثة:وقد ظهر هذا الاتجاه مع كتاب آخر لتمام حسان وهو "علم اللغة معناها ومبناها" الذي حاول تطبيق نظرية السياق الغربية على اللغة العربية، وأعاد ترتيب أبواب النحو والصرف التقليدي وفق معطيات علم اللغة الحديث، كما وضح أيضا أهمية المعنى في دراسة اللغة وارتباطه بالشكل والمبنى وهذا يعارض المدرسة الشكلية التوزيعية التي يقوم تحليلها على أساس شكلي خالص، وقد بين الغرض من تأليف كتابه قائلا:" والغاية التي أسعى وراءها في هذا البحث أن ألقي ضوءا جديدا كاشفا على التراث اللغوي العربي منبعثا من المنهج الوصفي في دراسة اللغة، وهذا التطبيق الجديد للنظرة الوصفية في هذا الكتاب... يعتبر أجرأ محاولة شاملة لإعادة ترتيب الأفكار اللغوية تجري بعد سيبويه وعبد القاهر"[1].

إن الوعي العربي باللسانيات في الدراسات اللغوية العربية الحديثة كان خاضعا لقانون للتدرج والمرحلية، فقد كان في البداية عبارة عن نقد ذاتي للعديد من مباحث علم اللغة القديم، ثم ارتقى بعد ذلك إلى تبني اتجاه التحليل البنيوي بعد الإطلاع على أشهر المدارس اللسانية البنيوية، ثم جاء بعد ذلك الاتجاه الوصفي كاتجاه توفيقي يستفيد من النظرية اللغوية الحديثة ويحاول في نفس الوقت الاستفادة من التراث اللغوي العربي.

2- علاقة القراءة المعاصرة للقرآن باتجاهات البحث اللساني: إن المتأمل في المؤلفات العربية التي حاولت التطرق لمباحث اللسانيات بالعرض والتبسيط يلتمس أنها كانت موجهة للقارئ العربي (المعرب) بالتحديد، وهذا ما يظهر من خلال كتاب محمود السعران مثلا، الذي بين أنه قصد من كتابه هذا أن يعطي "مقدمة للقارئ العربي" تعرّفه تعريفه بأهم مباحث اللسانيات، وهذه الدراسات كانت اللبنة الأولى التي شكلت وعي القارئ العربي باللسانيات قبل أن تنشط حركة الترجمة، وفتحت المجال لدراسات عربية أصيلة حاولت أن تبين جهود العرب قديما وسبقهم إلى مناقشة العديد من القضايا اللغوية التي طرحتها اللسانيات العربية القديمة تحت ما يسمى بـ:"لسانيات التراث".

ولكن هذه الدراسات اللسانية عند الدارسين العرب لم يكن لها أثر كبير على أصحاب القراءات المعاصرة للقرآن الذين أخذوا اللسانيات من مشربها الغربي دون المرور بالكتب والدراسات التي دوّنها أصحاب الاتجاهات اللسانية الحديثة في العالم العربي، ويرجع ذلك إلى تمكن أصحاب القراءة المعاصرة

[1]- تمام حسان، علم اللغة معناها ومبناها، دار الثقافة، د.ط، الدار البيضاء، المغرب، 1994م، ص10.

للقرآن من اللغات الأجنبية وانفتاحهم على المدارس اللسانية الغربية، خصوصا وأنهم تلقوا تعليمهم في الجامعات الغربية وأن منهم من كان يكتب باللغات الأجنبية وينقل أفكاره إلى القارئ العربي عن طريق وسيط الترجمة مثل محمد أركون.

ويبين محمد أركون انتماءه إلى لسانيات ما بعد الستينيات وهي اللسانيات ما بعد البنيوية، ويظهر ذلك من خلال تأثره البالغ بآراء "ميشال فوكو" خاصة فكرة أركيولوجيا المعرفة، وقد حاول إسقاط هذا المنهج على القرآن الكريم والتراث الإسلامي بوجه عام[1]، ولكن ذلك لا يعني أنه كان يسعى إلى إحداث قطيعة مع اللسانيات البنيوية، بل يدع لنفسه حرية اختيار المناهج التي تساهم في البرهنة على أفكاره، فنجده –على سبيل المثال– يدعو إلى قراءة تزامنية للنص القرآني[2]، ومعروف من أن التزامنية فكرة بنيوية بالأساس وهي مستوحاة من ثنائيات "دي سوسير"، كما يصرّح أيضا بتحرره من الخضوع لأي مدرسة لسانية بعينها حين يقول: "مهما يكن الأمر فإننا نعلن قائلين منذ البداية بأننا لا نخضع لأي مدرسة ألسنية محددة دون غيرها، فنحن نرفض الاستبعادات والتحييدات الاعتباطية أو التعسفية التي تختار الألسنيات البنيوية بواسطتها نصوصها المتخذَة كعيّنات للدراسة"[3]

وفي المقابل من ذلك يظهر نصر أبو أبو زيد قريبا من اللسانيات البنيوية حسب أحد دارسيه وهو الدكتور مصطفى الحسن حيث يقول: "إن نصر أبو زيد أقرب ما يكون إلى ما قبل الستينيات وهو يعتمد على البنيوية في شكلها الأقدم، وبينت سابقا أنه لم يضف السيميائيات إلى أبحاثه إلا في كتاباته الأخيرة، ولا يعني هذا أنه لم يطلع على الاتجاهات الجديدة، بل هو يشير إلى المعاصرين أمثال جاك دريدا، لكنه لم يتكون وفق مناهجهم".[4]

[1]– مصطفى الحسن، النص والتراث: قراءة تحليلية في فكر نصر أبو زيد، الشبكة العربية للأبحاث، ط1، بيروت، لبنان، 2012م، ص82.

[2]– محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، مركز النماء القومي، المركز الثقافي العربي، ط2، 1996م، ص213.

[3]– محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، ط2، بيروت، لبنان، 2005م، ص113.

[4]– مصطفى الحسن، المرجع نفسه، ص82،83.

وفي الوقت الذي كانت الاتجاهات اللغوية في العالم العربي تحاول تقريب وجهات النظر من أجل صياغة لسانيات عربية تستفيد من الأبحاث اللغوية الغربية وتستمد أصولها في ذات الوقت من التراث اللغوي العربي؛ كان الدارسون الذين استعملوا المقاربة اللسانية على نصوص القرآن الكريم يتلقون اللسانيات من مصادرها الغربية، وهذا الأمر خلق اختلافا كبيرا في تصور العديد من القضايا اللسانية خاصة فيما يتعلق بالقرآن الكريم. وعودا على بدء لا بد من التنبيه إلى أن التراث اللغوي العربي كان على قدر من الوعي بالعديد من المسائل المطروحة في مرحلة القواعد أو فقه اللغة وكذا فيما يتعلق باللسانيات العربية التي سميت بعد ذلك لسانيات التراث، وكل ذلك كان له علاقة وطيدة بدراسة القرآن الكريم وخدمته كما سيتبين في المبحث الموالي.

المبحث الثاني: القرآن الكريم وعلاقته بالبحث اللغوي العربي:

من الجدير بالذكر أن البحث اللغوي عند العرب قد نشأ لبواعث كثيرة أهمها على الإطلاق الحفاظ على القرآن الكريم، ولذلك نجد أن العرب لم يكن عندهم أي نوع من الدراسات اللغوية قبل نزوله، فقد تأخّر ظهور البحث اللغوي عندهم إلى ما يقارب القرن الثاني الهجري، ولم يتزامن مع نزول القرآن مباشرة نظرا لأنهم وجّهوا اهتمامهم في بادئ الأمر للفهم والعمل المباشر لا للتقعيد العلمي أو الفلسفي. وقد يجد المتأمل بعض المحاولات اللغوية في القرن الأول مثل محاولات عبد الله بن عباس (رضي الله عنه) في جمع الكلمات الغريبة وشرحها، وكذا جهود أبي الأسود الدؤلي في نقط المصحف، وكل ذلك لم يقصد لذاته وإنما لاعتبار أنه كان خادما للنص القرآني[1].

تتابعت بعد ذلك المصنفات في غريب القرآن وغريب الحديث واتسعت لتشمل كتبا في النوادر والحيوان وخلق الإنسان، وكانت السمة الغالبة على هذه التصنيفات تتمثل في اعتمادها منهج الجمع كمرحلة أولى، يقول محمود جاد الرب: "وتتبع كلها منهجا واحدا وهو جمع المادة اللغوية وشرح مفرداتها وتنظيمها دون وضوح في المنهج أو في الطريقة، ويمكن القول باختصار بأن الاهتمام بجمع المادة اللغوية ومفرداتها والذي يندرج تحت ما يسمى بمتن اللغة سبقَ الاهتمامَ بالفروع اللغوية الأخرى من نحو وصرف وأصوات". وقد استغلت المادة اللغوية المجموعة في المرحلة الثانية وهي مرحلة التي توجت بظهور المعجمية العربية مع تدوين الخليل بن أحمد الفراهيدي لمعجم العين، وبذلك دخلت الدراسات اللغوية مرحلة التأليف والتبويب.[2] وفيما يلي ستحاول الدراسة بيان العلاقة بين القرآن الكريم والنحو العربي، وذلك ببيان أثر نزول القرآن في البحث اللغوي العربي نشأة وتطورا، وكذا تسليط الضوء على خدمة البحث اللغوي العربي للقرآن الكريم.

المطلب الأول:علاقة القرآن الكريم بالبحث النحوي العربي:

لقد كانت بداية البحث النحوي متأخرة عن مرحلة جمع اللغة، وسبب ذلك أن تقعيد القواعد يعتمد على فحص المادة اللغوية ومحاولة استنباط الأسس والنظريات التي تحكمها، ولكن أحمد مختار عمر أشار إلى مسألة في غاية الأهمية حين يقول: "وفي رأينا أن النحو العربي قد نشأ فنا قبل أن يكون

[1]- أحمد مختار عمر، البحث اللغوي عند العرب، ص89.

[2]- محمود جاد الرب، علم اللغة نشأته وتطوره، ص27.

علما، أي أن هذه الطرق الخاصة بالأداء في اللغة قد التزمت باطّراد في أساليبها ومرنت عليها ألسنة العرب وتمكنت منها طبائعهم قبل أن توضع لها القواعد النحوية"[1]، وعليه فقد كانت هذه القواعد أشبه بالأعراف والتقاليد التي يشب الصبي على إتباعها وعدم الخروج عن نظمها وقواعدها فتصبح بعد ذلك سليقة وطبعا. ولما كان القرآن الكريم من أبرز العوامل التي أثرت تأثيرا كبيرا على مسار البحث اللغوي فإنه من الضروري بيان العلاقة الوطيدة بين القرآن الكريم والبحث النحوي بمختلف اتجاهاته.

أ – أثر القرآن الكريم في الدراسات النحوية: لقد كان شيوع اللحن من أهم العوامل التي دعت إلى نشأة علم النحو العربي بعد اتساع رقعة دولة الإسلام ودخول الأعاجم الذين تعلموا اللغة العربية محاكاة وتقليدا، ولكن ألسنتهم لم تطاوعهم في النطق بعربية خالصة إذ سيطرت عليهم اللكنة الأعجمية ومن ثَم ظهر اللحن[2] ، وقد كانت بداية اللحن في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وذلك من خلال ظهوره على ألسنة بعض الأعاجم مثل : صهيب بن سنان[3] وسحيم عبد بني الحسحاس[4] وهذا الأخير يروي ابن قتيبة أنه كان يقول "أحسنكُ والله" ويقصد "أحسنتُ والله"[5]، إلا أن اللحن لم يصل إلى درجة كونه ظاهرة سائدة في المجتمع إلا في عهد الخلفاء الراشدين ومن بعدهم، فقد كان ظاهرة قبيحة ومستهجنة نظرا إلى أنها تخل بسلامة اللغة، وتحطم مقاييسها وتنفُر منها الطباع ولا تستريح إليها النفوس إذا تعلق الأمر بالكلام العادي، فكيف يكون الحال إذا تعلق الأمر باللحن في بالقرآن الكريم؟

---

[1]– محمود جاد الرب، علم اللغة نشأته وتطوره، ص27.

[2]– عبد العال سالم مكرم، القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية، مؤسسة علي جراح الصباح للنشر، ط2، الكويت، 1978م،ص47.

[3]– صهيب بن سنان بن مالك (32 ق.هـ – 38هـ): صحابي نشأ (رضي الله عنه) ببلاد الروم، أسلم في دار الأرقم وهاجر مع علي (رضي الله عنه) في آخر من هاجر وكان ممن شهد بدرا (أُنظر الزركلي، الأعلام، مج3، ص210. وانظر كذلك ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، طبعة الزارع عمرو، مج،2، ج3، ص254).

[4]– سحيم عبد بني الحسحاس: (نحو 40هـ) شاعر رقيق الشعر وأعجمي الأصل، رآه النبي (صلى الله عليه وسلم) وكان يعجب بشعره عاش إلى أواخر أيام عثمان (رضي الله عنه) وقتله بنو الحسحاس لتشبيبه بنسائهم (أُنظر الزركلي، الأعلام، ج3، ص79.)

[5]– وقد اشتراه عبد الله بن أبي ربيعة المخزومي وكتب إلى عثمان أني قد اشتريته لك فرده عثمان قائلا :" فإنما حظ أهل العبد منه إذا شبع أن يشبب بنساءهم وإذا جاع أن يهجوهم". (أُنظر ترجمته عند ابن قتيبة ، الشعر والشعراء، دار إحياء العلوم، ط3، بيروت، لبنان، 1987م، ص263).

وكان اللحن في القرآن الكريم على لسان بعض الأعاجم منذ عهد النبي (صلى الله عليه وسلم) فقد أخرج الحاكم عن أبي الدرداء (رضي الله عنه) قال: سمع النبي (صلى الله عليه وسلم) رجلا يقرأه فلحن، فقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): "أرشدوا أخاكم"[1]. وكانت هذه الرواية وغيرها تشير إلى شيوع ظاهرة اللحن خاصة بعد عهد النبوة وفي ذلك يقول الدكتور عبد العال سالم مكرم: "ولما اتسعت رقعة الفتوح الإسلامية في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وفتحت الدولتان، فارس والرومان، امتد السيل العجمي على بناء اللغة العربية فأحدث فيه من الخلل ما جعله يوشك على الانهيار"[2]، ولذلك فقد احتيج إلى علم يحافظ على سلامة اللغة بوجه عام وسلامة النطق بالقرآن دون لحن ولا تبديل ومن ثم ظهر علم النحو.

وقد اختلف العلماء في واضع النحو ومؤسسه وكثرت الروايات في ذلك، ولكن الملاحَظ على هذه الروايات أن جلها متعلق بالقرآن الكريم، فقد كان العامل الحاسم في هذه الاستفاقة العلمية في مجال الدراسات النحوية، ونستشف ذلك أيضا من خلال الروايات التي حاولت التوصّل إلى معرفة واضع علم النحو، ومن ذلك ما رواه ابن الأنباري عن أبي عمر ابن العلاء أنه قال: جاء أعرابي إلى علي رضي الله عنه، فقال السلام عليك يا أمير المؤمنين. كيف تقرأ هذه الحروف؟ لا يأكله إلا الخاطون، كلنا والله يخطو، فتبسم أمير المؤمنين وقال: يا أعرابي: ﴿ لَّا يَأْكُلُهُۥٓ إِلَّا ٱلْخَٰطِـُٔونَ ﴾ [3] قال صدقت يا أمير المؤمنين، ما كان الله ليظلم عباده، ثم التفت أمير المؤمنين إلى أبي الأسود الدؤلي، فقال: إن الأعاجم قد دخلت في الدين كافة، فضع للناس شيئا يستدلون به على صلاح ألسنتهم، ورسم له الرفع والنصب والخفض"[4].

ومن هنا نشأت علاقة وطيدة بين القرآن والدرس النحوي، فالقرآن الكريم كان عاملا أساسا في ظهور علم النحو ودعامة مهمة لاستمراره وازدهاره كما أن النحو كان له دوره البالغ في الكشف عن العديد من المعاني، وهذا ما حاول ابن جني بيانه في معرض حديثه عن تعلق الإعراب التقديري بالمعنى

[1]- أخرجه الحاكم في المستدرك على الصحيحين، كتاب التفسير، باب تفسير سورة (حم السجدة)، ج2، دار المعرفة ، د.ط، د.س، ص439. وقد وافق الحافظ الذهبي الحاكم النيسابوري في تلخيص المستدرك في تصحيح هذا الحديث.

[2]- عبد العال سالم مكرم، القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية، ص48.

[3]- سورة الحاقة: الآية 37.

[4]- نقلا عن أبو بكر ابن الأنباري، عبد العال سالم مكرم، المرجع نفسه، ص52.

المفهوم من الآيات وكذلك عند حديثه عن تجاذب المعاني والإعراب، وقد مثل لذلك بشواهد من القرآن من ذلك قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُنَادَوْنَ لَمَقْتُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ مِن مَّقْتِكُمْ أَنفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى ٱلْإِيمَٰنِ فَتَكْفُرُونَ ﴾[1]، قال ابن جني: " ف(إذ) في المعنى متعلقة بنفس قوله: لمقت الله إياكم وقت دعائكم إلى الإيمان فكفركم، أكبر من مقتكم أنفسكم الآن؛ إلا أنك إن حملت الأمر على هذا كان فيه الفصل بين الصلة التي هي إذ، وبين الموصول الذي هو لمقت الله. فإذا كان المعنى عليه ومنع جانب الإعراب منه أضمرت ناصبا يتناول الظرف ويدل المصدر عليه، حتى أنه قال بآخره: مقتكم إذ تدعون "[2]، ويظهر من خلال كلام ابن جني أن للنحو القرآني خصوصيته التي تميزه عن نحو الكلام العادي، وهذا ما أدركه المفسرون واللغويون على حد سواء من خلال تأليفهم للعديد من التفاسير ذات الطابع النحوي لعل أهمهما تفسير الكشاف للزمخشري وكذا تفسير البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي وغيرهما، وبذلك اكتسب النحو ثراءه المعرفي خاصة بعد المناقشات التي أثيرت حول إعراب العديد من الكلمات القرآنية وما تفرع عن ذلك من اختلاف في استنباط للأحكام وبيان للمعاني.

2- أثر القرآن الكريم في اختيارات المدارس النحوية: كما أن للقرآن الكريم أثره في اتجاهات المدارس النحوية حين دار الخلاف بينهم حول بعض الآيات القرآنية، ولكن هذا الخلاف لم يكمن في كون القرآن الكريم مصدرا لبناء القواعد، فهذا الأمر كان متفقا عليه حتى بين المدارس التي كثر فيها الخلاف مثل مدرستي الكوفة والبصرة، ولكن الخلاف كان حول طائفة من الأساليب القرآنية، فقد اعتمد النحو البصري على القياس بالاستناد إلى المصادر اللغوية أهمها لغات القبائل البدوية وأشعار العرب في الجاهلية بالإضافة إلى آيات القرآن الكريم، ولكنهم جعلوا مقاييسهم حكما على آيات القرآن الكريم، فعندما يجدون أن طائفة من أساليب القرآن لم تخضع لأقيستهم كانوا يرفضون الأخذ بها ويحاولون تأويلها وتخريجها من أجل أن تتفق مع مقاييسهم، وفي ذات الوقت يشيدون بقرآنية الأساليب التي تتفق مع مقاييسهم، في حين اتسم النحو الكوفي بروح علمية فآثروا الأخذ بظواهر الآيات على التكلف في التأويل والتخريج، ولكن النحويين الكوفيين لم يلتزموا هذا المنهج في كل آيات القرآن والسبب في ذلك كما يقول الدكتور عبد العال سالم مكرم هو تأثر النحو الكوفي

[1]- سورة غافر: الآية 10.

[2]- أبو الفتح عثمان ابن جني، الخصائص، ج3، ص256.

بالمذهب البصري الذي احتواه كتاب سيبويه والذي قام على المنطق والقياس في كثير من المسائل[1]، وعلى كل حال فإن الأمر لا يمكن أن يقبل بأي حال من الأحوال، لأن القرآن الكريم وإن كان قد ساهم مساهمة بالغة في تطور المدارس النحوية إلا أنه لا يمكن أن يكون خاضعا لأقيسة البصرة ولا لأقيسة الكوفة ، لأنه نزل بلغة العرب ولذلك فهو الأصل الذي يجب أن يقاس عليه لا أن يخضع لقياسات بنيت على المنطق والعلة والقياس[2]. ومن هنا فإن القرآن الكريم كان الحافز للعديد من الآراء النحوية بوصفه مصدرا مهما من مصادر الاحتجاج اللغوي، وإذا كان الشعر والنثر بوصفهما كلاما بشريا يتطرق إليهما اللحن والخطأ، فإن الاستناد للقرآن أثناء الاحتجاج للمسائل النحوية يكتسي مصداقية لا نظير لها بالنظر إلى أنه كونه نازلا بلسان عربي مبين وفي ذات الوقت لا يتطرق إليه الخطأ والزلل.

3- أثر النحو العربي في الرد على الشبهات المتعلقة بالقرآن الكريم: وقد ساهمت القواعد وعلم النحو في الرد على العديد من الشبهات التي أثيرت حول القرآن الكريم بوجه عام والقراءات القرآنية بصفة خاصة، ويتجلى ذلك من خلال علم التوجيه اللغوي للقراءات القرآنية والذي يهتم ببيان الوجه المقصود من القراءة، أو تلمس الأوجه المحتملة التي يجري عليها التغاير القرائي في مواضعه ويسمى توجيه القراءات أو الاحتجاج للقراءات في اصطلاح المتأخرين[3]، وقد ذكره الزركشي في البرهان في النوع الثالث والعشرون (معرفة توجيه القراءات وتبيين وجه ما ذهب إليه كل قارئ) وقد بيّن الزركشي حاجة هذا الفن إلى غيره من العلوم وبالأخص علوم اللغة: " وهذا فن معرفته تحتاج إلى علوم كثيرة؛ قال أبو بكر بن مجاهد: لا يقوم بالتمام في الوقف إلا نحوي عالم بالقراءات، عالم بالتفسير والقصص وتلخيص بعضها من بعض، عالم باللغة التي نزل بها القرآن".[4] ومن هنا تظهر أهمية علم النحو في توجيه القراءات وبيان صحتها من جهة موافقتها للغة العربية وبيان ورود شواهد تؤكد هذه الموافقة من كلام العرب الفصحاء في عصور الاحتجاج، وهذا ما نجده في أمهات الكتب التي صنفت في هذا الفن مثل كتاب "الحجة" لابن خالويه، و"الحجة" لأبي علي الفارسي، وكتاب

[1]- عبد العال سالم مكرم، القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية، ص124.

[2]- عبد العال سالم مكرم، المرجع نفسه، ص105.

[3]- أحمد سعد محمد، التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية، مكتبة الآداب، د.ط، القاهرة ، مصر، د.س، ص23.

[4]- بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة التراث، د.ط، القاهرة ، مصر، د.س، ص343.

"الكشف" لمكي بن أبي طالب، وكذا كتاب " المحتسب" لابن جني الذي خصصه لتوجيه القراءات الشاذة[1].

المطلب الثاني: علاقة القرآن الكريم بفقه اللغة:

لقد احتلت اللغات على اختلافها مكانة مرموقة في كل الحضارات الإنسانية باعتبارها الوسيلة المثلى للتعبير عن المخزون الثقافي لهذه الحضارات بالإضافة إلى وظيفتها التواصلية، وبناء على ذلك فقد أعجبت الأمم والحضارات بلغاتها حتى تجاوزوا في ذلك حدود المعقول؛ و قال كل منهم بتقدم لغته، فزعم الصينيون ذلك. كما ادعى الأرمن أن باقي اللغات تفرعت عن لغتهم بحجة أن آدم (عليه السلام) جُبل من تربتهم وأنه عاش في أرضهم.

ولم يبتعد العبرانيون كثيرا عن دعوى الأرمن فقالوا أن الله قد علم آدم العبرانية[2] وحاولوا إثبات ذلك انطلاقا من نصوص التوراة، ومن ذلك ما جاء في سفر التكوين: "وجبل الرب الإله من الأرض كل الحيوانات البرية وكل طيور السماء، فأحضرها إلى آدم ليرى ماذا يدعوها، وكل ما دعا به آدم ذات نفس حية فهو اسمها، فدعا آدم بأسماء جميع البهائم وطيور السماء وجميع طيور البرية"[3].

واعتبر الآرمن أن شرف لغتهم يكمن في كونها لغة الأسفار المقدسة،[4] وأنها لغة المسيح (عليه السلام) وأمه العذراء، وذهب الإغريق إلى أبعد من ذلك فاعتبروها مرآة ينعكس عليها نظام الكون ككل وذلك انطلاقا من نظرتهم الفلسفية، وافتخروا كثيرا بالإلياذة والأوديسا التي جذبت بروعتها جمهور المتأدبين ولذلك دعوا إلى وجوب تعلم اللغة اليونانية من أجل دراستهما وتذوق روعتهما[5]. ولم يكن العرب بمعزل عن كل ذلك فقد اعتنوا ببيان خصائص لغة العرب من خلال ما ألفه علماء العربية في مجال فقه اللغة، وكان ربطها بالقرآن الكريم سمة واضحة في مؤلفاتهم.

---

[1]- أحمد سعد محمد، التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية، ص25.

[2]- إبراهيم السمرائي، فقه اللغة المقارن، ص7.

[3]- الكتاب المقدس، سفر التكوين، الإصحاح الثاني، ص5.

[4]- فقد كتب بها سفر دانيال، وطوبيا، وسفر يهوديت، وسفر عزرا، وسفر إستير. أُنظر إبراهيم السمرائي، فقه اللغة المقارن، ص7.

[5]- إبراهيم السمرائي، فقه اللغة المقارن، ص8.

1- أثر القرآن الكريم في فقه اللغة العربي: لقد أبهر القرآن الكريم العرب زمن التنزيل فسحرهم بيان القرآن الكريم منذ اللحظة الأولى، سواء من آمن به أو من كفر، وقد كان سحر لغة القرآن عاملا حاسما من عوامل الإيمان خاصة في الأيام الأولى من أيام الدعوة إذ لم يكن للإسلام في بداية الدعوة منعة ولا قوة .[1] ولما أحب العرب القرآن فقد أحبوا أيضا اللغة التي نزل بها؛ ولبيان أفضلية اللغة العربية على غيرها من اللغات فقد طبقوا منهج فقه اللغة المقارن وعقدوا مقارنات بين العربية وغيرها من اللغات، وهذا ما نجده عند القلقشندي في معرض حديثه عن حاجة الكاتب إلى المعرفة باللغة العربية، فقد عقد باباً سماه: (في فضلها-أي العربية- وما اختصت به على سائر اللغات) ونقل عن الفراء قوله: " وجدنا للغة العرب فضلا على لغة جميع الأمم اختصاصا من الله تعالى وكرامة أكرمهم بها؛ ومن خصائصها أنه يوجد فيها من الإيجاز مالا يوجد في غيرها من اللغات"[2] ومثَّل لذلك بمعنى الضرب، فهو في الوجه اللطم، وفي القفا الصفع، وفي الرأس إذا أُدْمِيَ الشجّ، ولذلك فإذا قال أحدهم لُطم فإن ذلك أوجز وأحسن في البيان من أن يقال ضُرب على وجهه. ونقل القلقشندي أيضا عن أبي عبيد قوله: " وللعرب في كلامها علامات لا يَشْرَكُهم فيها أحد من الأمم كعلامة إدخالهم الألف واللام في أول الاسم، وإلزامهم إياه الإعراب في كل وجه مع نقلهم كل ما احتاجوا إليه من كلام العجم إلى كلامهم؛ فقد نقل ما قالت حكماء العجم والفلاسفة إلى العربية ولم يقدر أحد من الأمم على نقل القرآن إلى لغته لكمال لغة العرب."[3]

وتعتبر قضية اللهجات العربية من أهم قضايا فقه اللغة التي كان للقرآن الكريم بوجه عام وعلم القراءات القرآنية بوجه خاص أثر بالغ في إثراء مجال دراستها، فقد طبعت لغة القرآن الكريم البيان العربي بطابع خاص وقضت على العديد من آثار اللهجات التي كانت سائدة[4]. والناظر في تاريخ

---

[1]- سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، دار الشروق، ط17، ، القاهرة، مصر، 2004م، ص11.

[2]- أبو العباس القلقشندي، صبح الأعشى في كتابة الإنشا، دار الكتب المصرية، دط، القاهرة ، مصر، 1922م، ج1، ص149.

[3]- أبو العباس القلقشندي، صبح الأعشى في كتابة الإنشا، ص149.

[4]- زعم المستشرق "فولرز" (Vollers) أن القرآن نزل في البداية بلهجة مكة المجردة من الإعراب ثم وضع له العلماء بعد ذلك القواعد والمقاييس، قال صبحي صالح: " ألا وإن كبار المستشرقين لم يستسيغوا هذا الرأي العقيم فلقد قيض الله لكتابه مستشرقا آخر أشهر من فولرز وأكثر تحقيقا وتدقيقا هو "نولدكه" (Noldeke)، كفانا مؤونة الرد على هذا الرأي الصبياني وسفَّهه وفنّده ونقده نقدا علميا موضوعيا أقام فيه الحجة على أن أغلب ما توهمه فولرز تجردا من الإعراب إنما كان صورا من تساهل الناس في=

القرآن تتضح له الجهود التي بُذِلت كي تسود لغة التنزيل على غيرها من اللهجات العربية فاستطاعت أن تلغي تداول الكثير من لهجات العربية، وإذا نظرنا إلى الكتب التي جمعت القراءات الشاذة فسنجد أنها حافلة باللغات واللهجات التي طرحت بعد ذلك لأنها لم تكن تدل إلا على لهجات إقليمية[1]، ومثال ذلك ما ذكره ابن خالويه في شواذ سورة الفاتحة: " (مَلَكَ يوم) نصب على النداء أبو هريرة وعمر بن عبد العزيز. (مَلِكَ يوم الدين) أبو حيوة شريح. مَلْكَ عبد الوارث عن أبي عمرو. و(مَلَكَ يوم) أنس بن مالك فعل ماض. (مَالِكْ) هارون الأعور في النحو في غير قراءة. (مَليكِ) بعضهم. (هِيَّاك) بالهاء أبو سوار الغنوي. (إيَاك) بتخفيف الياء عمرو بن فايد، (إِيَّاكَ يُعْبَدُ) الحسن البصري. (أَيَّاكَ نَعْبُدُ) بفتح الهمزة أبو الفضل الرقاشي، (نِستعين) بكسر النون جناح بن حبيش المقرئ، (إِهْدِنَا) إجماع إلا ابن مسعود فإنه قرأ أَرْشِدْنَا"[2]. وعليه فإن القراءات الشاذّة في مجملها تشكل وثيقة تاريخية للعديد من اللهجات العربية التي طرحت ولم تعد تستعمل نتيجة تأثر اللغة العربية بلغة القرآن وأساليبه التي قضت على العديد من اللهجات الإقليمية والمحلية.

ويظهر تأثر فقهاء اللغة العربية بلغة القرآن من خلال تخصيصهم العديد من المباحث لدراسة الأساليب القرآنية وأثرها على البيان العربي بوجه عام، فقد كان لألفاظ القرآن الكريم مزية على غيرها نظرا لورودها في كتاب الله عز وجل، وهذا ما يعطيها مصداقية وأولوية في البيان، ولذلك كانوا يجعلون القرآن الكريم منطلقا تتأسس عليه العديد من القضايا التي يريدون بيانها أو البرهنة عليها، ومثال ذلك ما نجده عند "أبي منصور الثعالبي" أثناء بيان معنى لفظة "كل" عند علماء اللغة واستهل ذلك بالحديث عن ورود لفظ "كل" في القرآن على ما جاء تفسيره وبيانه عن الأئمة الثقاة، قال الثعالبي: " كل ما علاك فأظلك فهو سماء، كل أرض مستوية فهي صعيد، كل حاجز بين شيئين فهو موبق، كل بناء مربع فهو كعبة. كل بناء عالٍ فهو صرح..."[3] وسرد قائمة لدلالة لفظ كل على العموم في آيات القرآن الكريم ليجعلها منطلقا تتأسس عليه دلالة "كل" في اللغة العربية بوجه عام.

= القراءة بعد اختلاطهم بالأعاجم وشيوع اللحن والتحريف، فليس للنص القرآني صلة بشيء من هذه الملاحن من قريب أو من بعيد" انظر صبحي صالح، دراسات في فقه اللغة، دار العلم للملايين، ط3، بيروت، لبنان، 2009، ص122.

[1]- إبراهيم السامرائي، فقه اللغة المقارن، ص21،22.

[2]- أبو عبد الله الحسين ابن خالوية، مختصر في شواذ القراءات من كتاب البديع، مكتبة المتنبي، د.ط، القاهرة، مصر، د.س، ص9.

[3]- أبو منصور الثعالبي، فقه اللغة وأسرار العربية، ص43.

2- دور علم فقه اللغة في بيان خصائص القرآن الكريم: كذلك كان لفقه اللغة أثر مهم وبالغ في مناقشة العديد من المسائل المتعلقة بالقرآن الكريم والتي يمكن اعتبارها من صميم درس فقه اللغة، ومن ذلك مسألة اللغة التي نزل بها القرآن وما نزل من القرآن بغير العربية، فقد أثارت المسألة جدلا واسعا قديما وحديثا بالنظر إلى أنها ترتبط ارتباطا وثيقا بإعجاز القرآن الكريم، وبأن الله تحدى العرب بمعجزة هي من جنس ما برعوا فيه وألفوه. ومن بين فقهاء اللغة الذين ناقشوا هذه المسألة أحمد بن فارس، وعقد لذلك بابا سماه (باب القول في اللغة التي نزل بها القرآن وأنه ليس في كتاب الله جل ثناؤه شيء بغير لغة العرب)، ونقل عن أبي عبيد قولا توفيقيا في المسألة، قال أبو عبيد: "والصواب عندي - والله أعلم- مذهبٌ فيه تصديق القولين جميعا. وذلك أن هذه الحروف وأصولها عجمية - كما قال الفقهاء- إلا أنها سقطت إلى العرب فأعربتها بألسنتها، وحولتها عن ألفاظ العجم إلى ألفاظها فصارت عربية. ثم نزل القرآن وقد اختلطت هذه الحروف بكلام العرب. فمن قال إنها عربية فهو صادق، ومن قال عجمية فهو صادق"[1].

ولم يسلِّم ابن فارس لقول أبي عبيد الذي حاول التوفيق بين المذهبين وحاول أن يبين مكمن الخلل في القول بوجود شيء في كتاب الله بغير لغة العرب حيث قال ابن فارس -معقبا على كلام أبي عبيد- : "لو كان فيه من غير لغة العرب شيء، لتوهم متوهم أن العرب إنما عجزت عن الإتيان بمثله لأنه أتى بلغات لا يعرفونها، وفي ذلك ما فيه. وإذا كان كذلك فلا وجه لمن يجيز قراءة القرآن في صلاته بالفارسية لأن الفارسية ترجمة غير معجزة. وإنما أمر الله جل ثناؤه بقراءة القرآن العربي المعجز. ولو جازت القراءة بالترجمة الفارسية لكانت كتب التفسير والمصنفات في معاني القرآن باللفظ العربي أولى بجواز الصلاة بها، وهذا لا يقوله أحد"[2].

فقد بيّن ابن فارس أثر هذه المسألة على جانبين مهمين في القرآن الكريم وهما إعجاز القرآن الكريم وجواز التعبد بترجمته، ذلك أن إعجاز القرآن الكريم مبني على أن الله تحدى أن يأتوا بكلام عربي يضاهي القرآن الكريم في عربيته وبيانه، فلو كان في القرآن الكريم ما ليس عربيا لكان ذلك داعيا إلى القول أن العرب عجزت عن الإتيان بمثل هذا القرآن لأن في القرآن لغات لا يعرفونها، وأن السبب في عدم الإتيان بمثل القرآن لا يتمثل في مجيئه على أعلى درجات الفصاحة والبيان، وإنما سبب عجز

[1]- أحمد ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة، ص33.

[2]- أحمد ابن فارس، المرجع نفسه، ص33.

العرب يرجع إلى جهلهم بهذه اللغات، وقد امتدح الله عز وجل عربية القرآن وامتن بها على العرب قال تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا ﴾[1] ولذلك فقد مال ابن فارس إلى القول بأنه ليس في القرآن الكريم ما ليس عربيا بغرض تنزيه القرآن عن المطاعن التي قد توجَّه للقرآن الكريم من هذا الباب، ونظرا لسبق علماء فقه اللغة لطرح هذه القضية فإن الكثير من المتأخرين قد تداولوا أقوالهم وهذا ما نجده في ثنايا العديد من مؤلفات علوم القرآن كالبرهان للزركشي والإتقان للسيوطي[2].

وليس بعيدا عن ذلك كانت مسألة تشغل مكانا واسعا في مباحث فقه اللغة، فقد نزل القرآن الكريم بلغة قريش وهي فصاحة لغة قريش ونزول القرآن بها، وقد حاول الدارسون قديما وحديثا إعطاء تعليلات لذلك، وقد حاول بعض المعاصرين تفسير الأمر على أساس منطق الإقصاء القَبَلي كما أشار إليه حيدر سعيد الذي اعتبر أن "تبني القرآن لغة قريش هو تَبنٍّ للمركزية التي اتخذها عرب الشمال بإزاء عرب الجنوب بعد الصراع التاريخي الطويل الذي استمر إلى ما بعد الإسلام، وقد وسمت هذه المركزية اللغة بسمتها إذ المقصود باللغة العربية في الأدبيات الإسلامية وبما نسميه اللغة العربية اليوم هو عربية عرب الشمال"[3]. وهذا الكلام فيه كثير من المغالطات فهو من جانب يؤدي إلى القول بأنه ليس للغة قريش مزايا ذاتية تؤهلها لأن تكون اللغة التي نزل بها القرآن، وأن نزول القرآن بلغة قريش كان لعوامل خارجية وأغلبها سياسي خاضع لمنطق الهيمنة والقوة والضعف، إضافة إلى أن هذا الكلام يُشْعِرُ بأن لغة قريش مستقلة تمام الاستقلال عن غيرها من اللهجات وأنها لم تتأثر بها على الإطلاق، والناظر في كتب فقه اللغة يجد الكثير من الأدلة التي تشير إلى أن لغة قريش قد تأثرت بغيرها من اللغات وأنه انتظم في ثناياها أفصح كلام العرب وفي ذلك يقول ابن فارس: " وكانت قريش، مع فصاحتها وحسن لغاتها ورقة ألسنتها، إذا أتتهم الوفود من العرب تخيروا من كلامهم وأشعارهم أحسنَ لغاتهم وأصفى كلامهم. فاجتمع ما تخيروا من تلك اللغات إلى نَحائزهم وسَلائقهم التي طُبعوا عليها

[1]– سورة الشورى: الآية7.

[2]– أُنظر البرهان في علوم القرآن لبدر الدين الزركشي في النوع السابع عشر: معرفة ما فيه من غير لغة العرب، والإتقان في علوم القرآن للسيوطي في النوع الثامن والثلاثون: فيما وقع فيه بغير لغة العرب.

[3]– مركز دراسات الوحدة العربية، آفاق اللسانيات: دراسات– مراجعات– شهادات تكريما للأستاذ الدكتور نهاد الموسى، إبراهيم أبو هشهش وآخرون، إشراف وتحرير: هيثم سرحان، ط1، بيروت لبنان، 2011، ص185.

فصاروا بذلك أفصحَ العرب"[1]، ولذلك فإن القول باستقلالية لغة قريش عن غيرها من اللغات قول فيه بعض المغالطة، وتصوير العلاقة بين لغة قريش وغيرها من لهجات العربية بصورة تنزع عن لسان قريش الكثير من الخصائص التي أهّلته لأنْ ينزل به القرآن، وتصوّر المسألة على أن فيها نوعا من المحاباة لعرب الشمال على حساب عرب الجنوب هو مجازفة وتحليل غير موفق.

ويتضح من خلال العلاقة بين القرآن الكريم بالبحث الفللوجي العربي أو ما اصطلح عند المتقدمين بفقه اللغة، أن القرآن الكريم قد أحدث ثورة معرفية في العديد من المسائل المتعلقة بفقه اللغة وجلّى العديد من الحقائق حول هذه المسائل، وإن كانت الدراسة قد أعطت أمثلة على ذلك ببعض المسائل، فإن هذا الأثر يتعدى إلى العديد من المسائل الأخرى المرتبطة بالاشتراك والتضاد. كما يتضح أن فقه اللغة قد ساهم في إثراء العديد من المسائل المرتبطة بالقرآن الكريم وإظهار حسن بيانه ونصْبِ الأدلة على إعجازه، وذلك من خلال ما ذكره علماء فقه اللغة من آراء حول قضية نزول القرآن الكريم بغير لغته وتبيين المحاذير التي يستلزمها التسليم بهذا القول، وقد كان الغرض من كل ذلك تنزيه القرآن عن المطاعن التي قد توجّه إليه.

المطلب الثالث: علاقة القرآن الكريم بلسانيات التراث:

لعل من الممهدات المنهجية المطلوبة في بداية هذا المبحث بيان المقصود من لسانيات التراث.

1- لسانيات التراث: هو مصطلح أطلقه الدكتور مصطفى غلفان على الاتجاه اللغوي الذي حاول دراسة التراث اللغوي العربي في ضوء اللسانيات وتبعه على ذلك مجموعة من الدارسين، إذ نجده يعرف **لسانيات التراث** بأنها: "قراءة التصورات اللغوية القديمة وتأويلها وفق ما وصل إليه البحث اللساني الحديث والتوفيق بين نتائج الفكر اللغوي القديم والنظريات اللسانية الحديثة، وبالتالي إخراجها في حلة جديدة تبين قيمتها التاريخية والحضارية."[2]

لقد ساد اعتقاد في عرف كثير من أنصار اللسانيات البنيوية بأن علم اللسانيات هو علم جديد استطاع أن يحدث قطيعة معرفية مع الدراسات النحوية التقليدية، وبطبيعة الحال فقد شمل هذا الحكم

[1]- أحمد ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة، ص28.

[2]- حافظ إسماعيل علوي، اللسانيات في الثقافة العربية المعاصرة، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، بنغازي، ليبيا، 2009م، ص131.

الفكر اللغوي العربي القديم. وفي المقابل شنّ أنصار القديم هجمة على اللسانيات واعتبروها بديلا مصطلحيا عن الدرس اللغوي القديم، ولهذا فنّدت الكثير من الدراسات فكرة القطيعة المعرفية للّسانيات المعاصرة عما سبقها من دراسات لغوية، وبينت بالملموس أن اللسانيات الحديثة هي مرحلة من مراحل تطور الفكر اللغوي الممتد في عمق التاريخ منذ وَطَأ الإنسان هذه الأرض[1].

وقد كانت الدراسات اللسانية العربية حلقة مهمة من حلقات الدراسة العلمية للغات، ويشير الدكتور حاتم صالح الضامن إلى وعي أصحاب كتب الطبقات بقضية التفريق بين النحويين والمشتغلين باللغة من جوانب أخرى (غير نحوية) حيث يقول: " وبهذا المعنى كانت كتب الطبقات تميز بين المشتغلين بالنحو أو بالعربية من جانب والمشتغلين باللغة من جانب آخر. لذا عُدَّ سيبويه (ت180) والمبرد من النحاة، بينما عُدَّ الأصمعي من اللغويين. وقد ظل استخدام كلمة اللغة بهذا المعنى عدة قرون وأصبح (اللغوي) هو الباحث في المفردات جمعا وتصنيفا وتأليفا. فالأصمعي لغوي لأنه جمع ألفاظ البدو وسجلها في رسائل لغوية مصنفة في موضوعات دلالية، وابن دريد لغوي لأنه ألّف معجمه جمهرة اللغة".[2] فقد كان الباحثون العرب على دراية تامة بالحدود التي تفصل العلوم اللغوية عن بعضها البعض رغم ما قد يبدو من أن مؤلفاتهم تتسم بتنويع المسائل بين نحو وصرف وبلاغة وغيرها، وبذلك يظهر جليا أن جهود العرب القدماء لم تكن تقتصر فقط على المستوى النحوي بل تتعدى إلى غير ذلك من مجالات البحث اللغوي.

والمتأمل في التراث اللغوي العربي يجد الكثير من مظاهر السبق التاريخي إلى طرح العديد من القضايا اللسانية. إذ أن الكثير من النظريات اللغوية الحديثة لها امتدادات في التراث العربي بوجه أو بآخر، فالاتجاه البنيوي يرى أن اللغة بنية منظمة متكاملة، والذي يُعنى بتصريف الكلمات وبيان صلاتها الاشتقاقية وصورها الإسنادية والإلصاقية ، وضرورة الربط بين الصورة والوظيفة التي تؤديها الصورة في النظام، وقد كان لهذا الاتجاه حضوره في التراث العربي وهذا ما أشار إليه الدكتور تمام حسان بقوله: "ولكن النحو العربي عرف هذا الاتجاه كذلك وبخاصة في الدراسات الصرفية للصيغ وعلاقاتها

[1]- مركز دراسات الوحدة العربية، آفاق اللسانيات: دراسات- مراجعات- شهادات تكريما للأستاذ الدكتور نهاد الموسى، ص37.
[2]- حاتم صالح الضامن، علم اللغة، بيت الحكمة، د.ط، الموصل، العراق، د.س، ص32.

وتصريفاتها والمتصل والمنفصل من الضمائر ونسبة المعاني (الوظيفية) إلى الصيغ المجردة حتى قبل أن تصاغ الكلمات على نمطها"[1].

وقد اتجهت الدراسات اللسانية مع "دي سوسير" اتجاها وصفيا بعيدا عن المعيارية القائمة على فرض القاعدة،[2] ، كما أن النحاة الأوائل قد تناولوا الظواهر اللغوية على أساس شكلي وهذا يعتبر من صميم المنهج الوصفي.[3] ومن الصعب فصل الدراسات اللسانية في التراث العربي عن الدراسات النحوية بالنظر إلى أن هناك العديد من الملاحظات المشتركة بين النحو العربي القديم والدرس اللساني الحديث، فقد كان الدرس اللغوي العربي في بداياته متجها اتجاها وصفيا أثناء اتصاله المباشر بالواقع اللغوي، ويتجلى ذلك بالخصوص في المنهج الذي اعتمدته مدرسة الكوفة في استقراءها للمسموع من كلام العرب، وتوجيه نصوص القرآن واللغة والأدب بعيدا عن التأويلات البعيدة المتكلفة.

2- علاقة القرآن الكريم بلسانيات التراث: على الرغم من أن الدراسات النحوية عند العرب قد جنحت فيما بعد إلى المعيارية وتوقفت في استقرائها عند عصر اصطلح عليه بعصر الاستشهاد، إلا أن ذلك لا يلغي وجود محاولات أرادت أن تعيد البحث اللغوي إلى الوصفية،[4] وتظهر ملامح المنهج الوصفي عند سيبويه أثناء تناوله لبعض المسائل النحوية واللهجات ولغة الشعر، ويميز سيبويه بين مجالين: الأول هو مجال صحة القواعد التي وضعها النحاة، والثاني هو الواقع اللغوي المستعمل في كلام العرب بعيدا عن قواعد النحاة، فإذا تعارض المجالان نجد سيبويه يحكم لصالح الواقع اللغوي المستعمل، وهذا أساس مهم يقوم عليه المنهج الوصفي في اللسانيات أي وصف كلام العرب كما هو في الواقع[5].

[1]- تمام حسان نقلا عن حافظ إسماعيل علوي، اللسانيات في الثقافة العربية المعاصرة، ص142.

[2]- المنهج المعياري قائم على فرض القاعدة فهو يبدأ بالكليات وينتهي بالجزئيات ثم تصبح بعد ذلك القاعدة معيارا يقاس عليه الكلام، بينما يقوم المنهج الوصفي على الاستقراء المادة اللغوية ووصفها.

[3]- علي زوين، منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، سلسلة كتب شهرية، دار الشؤون الثقافية العامة، الطبعة الأولى، بغداد، العراق، 1986م، ص15.

[4]- علي زوين، منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، ص16.

[5]- حافظ إسماعيل علوي، اللسانيات في الثقافة العربية المعاصرة، ص171.

ومن ذلك أيضا محاولة ابن مضاء القرطبي[1] الظاهري في كتابه "الرد على النحاة" الذي حاول رد العديد من أصول النحويين، ودعا إلى ضرورة الابتعاد عن التأويلات والتقديرات التي تتعارض مع المنهج الوصفي في دراسة اللغة، فلم يجز ظاهرة الإضمار، وكان المنطلق الذي انطلق منه في عدم إجازة الإضمار هو تنزيه القرآن الكريم عن زيادة معان من غير حجة ولا دليل، ويظهر ذلك من خلال قوله: "وأما طرد ذلك –أي الإضمار– في كتاب الله تعالى الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وادعاء زيادة معان فيه من غير حجة ولا دليل إلا القول بأن كل ما ينصب إنما ينصب بناصب، والناصب لا يكون إلا لفظا يدل على معنى إما منطوقا به أو محذوفا مرادا ومعناه قائم بالنفس فالقول بذلك حرام على من تبين له ذلك... ومما يدل على أنه حرام الإجماع على أنه لا يزاد في القرآن لفظ غير المجمع على إثباته. وزيادة المعنى كزيادة اللفظ، بل هو أحرى، لأن المعاني هي المقصودة والألفاظ دلالات عليها، ومن أجلها"[2].

ويتلخص منهج ابن مضاء القرطبي في دعوته إلى إلغاء نظرية العامل وعلل النحو وتمارين الصرف والتي تعتبر من أهم الأسس التي ينبني عليها النحو العربي، وقد أشار فيما يتعلق بالإضمار إلى محاذير استعماله في كتاب الله عز وجل[3]، ولذلك فالنحو القرآني يكتسب خصائص تميزه عن نحو الكلام العادي، وهذا الكلام قد جعله ابن مضاء القرطبي مستنَدا مهما في رده على النحويين.

لقد دارت المحاولات التجديدية في النحو العربي حول مسائل متعلقة بالقرآن الكريم، ووضعت في حسبانها تنزيهه عن المطاعن، فإعادة النظر في قضية الإضمار والتقدير استندت بالأساس إلى إمكانية الوقوع في التكلف والتمحّل في التأويل أثناء تقدير المعنى المضمر، ولذلك رأت أن من مسوغات إنكاره تنزيه القرآن الكريم عن المطاعن.

ويعتبر علم الأصوات العربية من جملة المباحث اللسانية التي تناولها علماء العربية بالدراسة والتقصي، وقد كان لهم سبق تاريخي في استجلاء العديد من الظواهر الصوتية على الرغم من قلة

[1]– ابن مضاء القرطبي (511هـ – 592هـ): أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن محمد اللخمي، عالم باللغة وله معرفة في الطب والحساب ولد بقرطبة وولي قضاء فاس وبجاية، من كتبه: تنزيه القرآن عما لا يليق من البيان، المشرق في إصلاح المنطق (أُنظر الزركلي، الأعلام، ج1، ص146.)

[2]– ابن مضاء القرطبي، الرد على النحاة، تحقيق محمد إبراهيم البنا، دار الاعتصام، ط1، د.م، 1979م، ص83، 84

[3]– أُنظر ابن مضاء القرطبي، الرد على النحاة، ص45.

الإمكانيات التي كانت في أيديهم، ويقول الدكتور تمام حسان في ذلك: " لست أشك لحظة واحدة في أن هؤلاء العلماء الأجلاء قد استطاعوا بالملاحظة فقط أن يصلوا إلى وصف دقيق للأصوات العربية دون أن يكون لهم من الوسائل الآلية التي يستخدمها المحدثون ما يستطيعون بواسطته توثيق نتائج مدركاتهم الحسية، وقد بينوا مخارج الأصوات وصفاتها"[1] وهذا ما يظهر من خلال أعمال العديد من اللغويين العرب كالخليل بن أحمد وسيبويه وابن جني، وتتجلى العلاقة بين علم القراءات وعلم الأصوات من جهة أن القراءات القرآنية كانت هي المنطلق الذي انطلق منه الدرس الصوتي العربي، فعلم القراءات القرآنية والتجويد وإن تأخر ظهورهما من حيث الوضع النظري عن علوم اللغة العربية إلا أنها كانت أسبق من حيث الواقع العملي[2]، وفي هذا الصدد يقول الدكتور حافظ إسماعيل علوي : "وبهذا التحديد يكون علم الأصوات (الفونيتيك) في اللسانيات مماثلا للقراءات أو تجويد القرآن في التراث اللغوي العربي"[3]، والملاحظ على الدارسين المعاصرين للأصوات العربية أنهم يشيرون دائما إلى جهود اللغويين القدماء في دراسة الأصوات، وفي مقابل ذلك هناك إغفال كبير لجهود علماء التجويد في هذا الشأن، وفي هذا الصدد يقول غانم قدوري الحمد: "وكانت جهود علماء العربية مثل الخليل وسيبويه وابن جني... ولكن أحدا من المشتغلين بدراسة الأصوات العربية من المحدثين لم يلتفت إلى كتب علم التجويد التي تتضمن دراسة للأصوات اللغوية لا تقل أهميتها عن جهود علماء العربية، فلم يستخدم أحد منهم تلك الكتب، فظلت مهملة وظلت مادتها مجهولة، مما حرم الدرس الصوتي من مصدر غني وأصيل".[4]

وهذا ما يظهر من خلال مطالعة العديد من مؤلفات التجويد مثل "منظومة الخاقاني"[5]، و"الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة" لمكي بن أبي طالب، و"نهاية الإتقان في تجويد القرآن" للرعيني،

[1]- تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص49.

[2]- حافظ إسماعيل علوي، اللسانيات في الثقافة العربية المعاصرة، ص158.

[3]- حافظ إسماعيل علوي، المرجع نفسه، ص156.

[4]- غانم قدوري الحمد، الدراسات الصوتية عند علماء التجويد، سلسلة علوم القراءات (5)، دار عماد للنشر والتوزيع، ط2، عمان، الأردن،2007م، ص7.

[5]- أبو مزاحم الخاقاني (248هـ - 320هـ): موسى بن عبيد الله بن يحي، أول من صنّف في التجويد، كان عالما بالعربية وشاعرا من أهل بغداد من مؤلفاته: قصيدة في التجويد، قصيدة في الفقهاء. (أُنظر الزركلي، الأعلام، ج7، ص324.)

و"التمهيد في علم التجويد" لابن الجزري، بالإضافة إلى العديد من كتب القراءات التي غالبا ما تفتح الكلام بالحديث عن مخارج الحروف وصفاتها[1].

ويعتبر الجرجاني من أهم أعلام الفكر اللغوي العربي الذين تتقاطع آراءهم مع النظريات اللسانية المعاصرة انطلاقا من فكرة النظم، إذا أنها تعتمد بالأساس على إتباع قواعد النحو من حيث وضع الكلام في مواقعه وهذا له علاقة وطيدة بما طرحه "دي سوسير" حول العلاقات التركيبية[2]، ويتفوق الجرجاني على "دي سوسير" بفكرة الاختيار ، فبعد أن فرّق الجرجاني بين نظم الحروف ونظم الكَلِم قال : " والفائدة في معرفة هذا الفرق: أنك إذا عرفته عرفت أن ليس الغرض بنظم الكلم، أن توالت ألفاظها في النطق، بل أن تناسقت دِلالتها وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل"[3]. وقد تفطّن الجرجاني إلى معنى التوليد الذي ركّزت عليه النظرية التوليدية عند "تشومسكي"، وقد بين الجرجاني ذلك أثناء بيانه لمحاسن النظم حين قال: " وإذا عرفت أن مدار أمر النظم على النحو، وعلى الفروق التي من شأنها أن تكون فيه، فاعلم أن الفروق والوجوه كثيرة ليس لها غاية تقف عندها، ونهاية لا تجد لها ازديادا بعدها، ثم اعلم أنْ ليست المزية واجبة بنفسها، ومن حيث هي على الإطلاق، ولكن تعرض بسبب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام، ثم بحسب موقع بعضها من بعض واستعمال بعضها مع بعض"[4].

ويظهر أثر القرآن الكريم في العديد من القضايا اللغوية التي طرحها الجرجاني، بدءاً بالقضية الأساسية التي قام عليها الكتاب وهي تحرير القول في إعجاز القرآن والبرهنة على أن القرآن الكريم قد جاء في أعلى مراتب النظم، والرد على المعتزلة الذين قالوا بالصرفة[5]، وبذلك كانت هاتان القضيتان

[1]- أُنظر غانم قدوري الحمد، المرجع نفسه.

[2]- حافظ إسماعيل علوي، اللسانيات في الثقافة العربية المعاصرة، 178.

[3]- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، قراءة وتعليق محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، ط5، القاهرة، مصر، 2004م، ص49.

[4]- عبد القاهر الجرجاني، المرجع نفسه، ص87.

[5]- يقول عبد القاهر الجرجاني في رده على المعتزلة: "... ثم إن الشناعات التي تقدم ذكرها، تلزم أصحاب الصرفة أيضا، وذاك أنه لو لم يكن عجزهم عن معارضة القرآن وعن أن يأتوا بمثله، لأنه معجز في نفسه، لكن لأن أدخل عليهم العجز عنه، وصرفت هممهم وخواطرهم عن تأليف كلام مثله، وكان حالهم على الجملة حال من أعدم العلم بشيء قد كان يعلمه، وحيل بينهم وبين أمر قد كان يتسع له، لكان ينبغي أن لا يتعاظمهم...بل كان ينبغي أن يكون الإكبار منهم والتعجب للذي دخل من العجز عليهم." دلائل الإعجاز ص391.

هما المحرك الأساس لطرح العديد من القضايا الأخرى المرتبطة بالنظم والفصاحة والبلاغة وغيرها. ونجد الجرجاني وهو يطرح العديد من القضايا اللغوية الدقيقة يستند إلى آي القرآن الكريم، وفي خضم كل ذلك يعرض لها بالتفسير والبيان، وفي ثنايا ذلك يطرح العديد من القضايا التي اشتغل بها الفكر اللساني المعاصر، ففي معرض حديثه عن الخبر بين الفعلية والاسمية نجده يولي عناية بالغة بقضية أثر المعنى في التحليل اللغوي، وهذا ما يتوافق مع نظريات اللغوية المعاصرة التي تضع المعاني في الدرجة الأولى أثناء التحليل، والتي جاءت استدراكا على نظرية النحو التوليدي التحويلي عند تشومسكي، ويحاول الجرجاني في كل مرة استبدال معنى بمعنى بدل استبدال مبنى بمبنى كما يذهب إلى ذلك سيبويه[1]، ففي تفسير قوله تعالى:﴿ هَلۡ مِنۡ خَٰلِقٍ غَيۡرُ ٱللَّهِ يَرۡزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾[2] يقول الجرجاني: "ولا ينبغي أن يغرك أنّا إذا تكلمنا في مسائل المبتدأ والخبر قدرنا الفعل في هذا النحو تقدير الاسم، كما نقول، في (زيد يقوم)، إنه في موضع (زيد قائم)، فإن ذلك لا يقتضي أن يستوي المعنى فيهما استواءً لا يكون من بعده افتراق، فإنهما لو استويا هذا الاستواء، لم يكن أحدهما فعلا والآخر اسما، بل كان ينبغي أن يكونا جميعا فعلين، أو يكونا اسمين"[3]. فالتحليل الشكلي للكلمة لا يمكن أن يهمل المعاني وقد حاول الجرجاني من خلال هذا النص أن يبين العلاقة بين البنية النحوية والمعنى.

وعليه يتبين سبق البحث اللغوي العربي إلى طرح العديد من القضايا اللسانية التي تناولتها اللسانيات المعاصرة بالدراسة العلمية والتنظير والتقعيد، ولقد كان القرآن الكريم عاملا حاسما في ذلك من جوانب عديدة، فالقرآن الكريم هو الدافع الأساس الذي أدى بالعلماء إلى الاجتهاد في طرح هذه القضايا، خدمة له وتنزيها له عن المطاعن، كما أن القرآن الكريم كان مصدرا للاستشهاد والبرهنة على العديد من القضايا اللسانية التي طرحها علماء اللغة القدامى وحاول إبرازها المشتغلون بلسانيات التراث. وليس الغرض من ذلك أن تكون هذه القراءة قائمة على "نوع من الجذب الأصولي يكون المجذوب فيه هو التراث اللغوي العربي والمجذوب إليه هو اللسانيات"[4]، وإنما الغرض من ذلك كما

[1]- مالك المطلبي، (تقديم ومراجعة كتاب علم اللغة العام لفرديناند دي سوسير)، ص12.

[2]- سورة فاطر: الآية3.

[3]- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص177.

[4]- حافظ إسماعيل علوي، اللسانيات في الثقافة العربية المعاصرة، ص184.

يقول مالك المطلبي هو: "أن يكون عودا لاستحضار تجليات العقل العربي وريادته في الكشف، والتوازن بين الإنتاج والاستهلاك"[1].

بعد هذه المحاولة السريعة لتتبع العلاقة بين القرآن الكريم والدرس اللغوي العربي من خلال مجالاتٍ ثلاث: وهي النحو وفقه اللغة واللسانيات يظهر بأن الدرس اللغوي العربي القديم لا يخضع لتقسيم المراحل الذي قررناه سابقا أثناء تتبع حركة تطور الدرس اللغوي بوجه عام.كما يتبين أن القرآن الكريم كان المصبَّ الذي تصب فيه جهود علماء العربية، والمركز الذي تدور في فلكه جلُّ أبحاثهم من أجل خدمة لغة التنزيل والدفاع عن القرآن وما تعلق به من مسائل لغوية، كما أن القرآن كان مصدرا لغويا للاستشهاد، ولتأسيس العديد من القضايا اللغوية النحوية منها واللسانية، وكذا الأبحاث التي تصب في مجال فقه اللغة، ومنه تظهر هذه العلاقة التي يكون فيها القرآن مهيمنا على التفكير اللغوي العربي، وتكون علوم اللغة العربية خادمة له ومدركة لفضله كما جاء في الأثر: "فضل القرآن على سائر الكلام كفضل الله عز وجل على خلقه، وذاك أنه منه."[2]

وفي العصر الحديث بقي الارتباط وثيقا بين القرآن الكريم والدرس اللغوي، ولكن الجديد في هذا الارتباط هو الدراسات التي حاولت أن تقارب القرآن الكريم على ضوء المناهج المنبثقة عن اللسانيات الغربية، هذه المناهج التي كثر توظيفها في مجال النصوص الأدبية توسع بعد ذلك هذا التوظيف ليشمل مجال الدراسات القرآنية على يد نخبة من الدارسين، وستعرض الدراسة في المطلب الموالي لأهم المناهج اللسانية الموظفة في مجال الدراسات القرآنية.

المطلب الرابع: المناهج اللسانية الموظفة في الدراسات القرآنية المعاصرة:

1- تعريف المناهج اللسانية: لقد عرفت اللسانيات خلال القرن العشرين العديد من التطورات التي جعلت العديد من مباحثها تتحول إلى علوم مستقلة بذاتها، فظهرت اللسانيات الاجتماعية والرياضية والكمية، ومن رحم اللسانيات نشأت علوم أخرى كعلم السيمياء والدلالة وغيرهما. كما أن اللسانيات انبثقت عنها جملة من المناهج التي وظفت في قراءة النصوص الأدبية، وتحولت خلال

[1]- مالك المطلبي، (تقديم كتاب علم اللغة العام سوسير)، ص10.

[2]- أخرجه أحمد بن الحسين البيهقي في الأسماء والصفات عن عثمان رضي الله عنه، (رقم505)، ، تحقيق عبد الله بن محمد الحاشدي، مكتبة السوداني للتوزيع، د.ط، د.س، ج1، ص579.

سياقات ثقافية معينة إلى قراءة النصوص الدينية، ومن ذلك توظيفها على يد جملة من أصحاب القراءة المعاصرة على نصوص القرآن الكريم، وعليه من الأهمية بما كان التعريف بأهم المناهج اللسانية .

المنهج **في اللغة** جمع مَناهج، والمنهاج الطريق الواضح البين، وطرق نَهْجَةٌ: واضحة (كالمنهج بالفتح) والمنهاج بالكسر.[1] وفي المعجم الوسيط: الخطة المرسومة المحدثة، ومنه منهاج الدراسة والتعليم ونحوهما.[2] ويقابل كلمة منهج في اللغة الإنجليزية كلمة Method والتي تعني هي أيضا الطريقة أو النظام، وهي كلمة يونانية الأصل بمعنى البحث أو المعرفة،[3] وعليه فإن المادة اللغوية للمنهج في الاستعمال الغربي والعربي تشير إلى الطريقة أو الأسلوب الموصل إلى غاية معينة.

أما من حيث الاصطلاح: فإنه من خلال الإطلاع على ما كتب حول المناهج اللسانية، لم تقع الدراسة – في حدود ما تم الإطلاع عليه – على تعريف جامع مانع للمناهج اللسانية ما عدا بعض التعريفات الإجرائية والتي جاءت غالبا في معرض التوصيف لا التعريف، من ذلك قول عبد الرحمن بودرع: "مناهج التحليل اللساني تعد قاعدة كبرى من قواعد المعرفة، وأساسا مكينا من أسس اكتشاف أعماق النص ودلالاته البادية والخفية." وكذلك الحال عند رابح بوحوش في معرض حديثه عن الخطاب اللساني حيث يقول: "والمنهج قد يكون هو اللساني، أو الناقد أو الدارس ينطلق مما يوصف به الخطاب"[4]

[1]– محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: حسين نصّار، سلسلة التراث العربي 16، مطبعة حكومة الكويت، د.ط، 1969م، مادة (مادة نهج)

[2]– مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط4، القاهرة، مصر 2004م، (مادة نهج).

[3]– إبراهيم إبراش، المنهج العلمي وتطبيقاته في العلوم الاجتماعية، دار الشروق، ط1، عمان، الأردن، 2009، ص65

[4]- عبد الرحمن بودرع، في لسانيات النص وتحليل الخطاب (نحو قراءة لسانية في البناء النصي للقرآن الكريم)، بحث مقدم للمؤتمر الدولي لتطوير الدراسات القرآنية، د.ط، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية، 2013م، ص9.

ولكن إطلاق مصطلح المناهج اللسانية كثير التداول في الأبحاث العلمية،[1] ولعل السبب في عدم وجود تعريف واضح لها هو أن السائد والمتداول في الأبحاث والدراسات إفراد كل منهج لساني بتعريف مستقل، كأن يعرف المنهج البنيوي أو السيمائي أو غيره على حدة.[2]

2- أهم المناهج اللسانية الموظفة في الدراسات القرآنية المعاصرة: لقد مثّلت اللسانيات خلال القرن العشرين نقلة نوعية في الدراسات اللغوية على المستويين: المعرفي والمنهجي، ولهذا انبثق عن علم اللسانيات العديد من المناهج اللسانية التي طبّقت على النصوص اللغوية والأدبية، وعلى هذا الأساس فإنه من الصعب التطرّق إلى كل المناهج اللسانية لكثرتها، خاصة إذا أضيف إلى ذلك أن هناك عددا من المناهج لم يتم توظيفها في دراسة القرآن الكريم، وعليه ستحاول الدراسة التطرق إلى أهم المناهج اللسانية التي وظفت في الدراسات القرآنية المعاصرة، ومن أهمها ما يلي:

أ- المنهج البنيوي: : لقد ظهرت المدرسة البنيوية على أنها وريث شرعي لأفكار "دي سوسير" في اللسانيات بل لقد اعتبر العديد من الدارسين أنه هو الباعث الحقيقي للبنيوية على الرغم أنه لم يستعمل كلمة بنية بل استعمل كلمة نظام، ولكن الخلاف بقي دائرا حول طبيعة البنيوية في حد ذاتها بين من يعتبرها مذهبا شأنها في ذلك شأن الوجودية وغيرها من المذاهب الفلسفية وبين من يعتبرها منهجا قائما بذاته،[3] وقد أكّد جون ستروك أن البنيوية منهج فقد عرفها بأنها: " منهج بحت، طريقة معينة يتناول الباحث المعطيات التي تنتمي إلى حقل معين من حقول المعرفة بحيث تخضع هذه المعطيات – فيما يقول البنيويون- إلى المعايير العقلية"[4]. وتعتبر أفكار "دي سوسير" البنيوية منعطفا حاسما في علم اللغة وفلسفة اللغة على حد سواء، وعلى الرغم من أن العديد من الأفكار البنيوية قد تم نقدها إلا أنها تبقى دائما أفكارا لا يمكن تجاوزها إلا بعد التمكن منها وسبب ذلك يتمثل فيما يلي:

---

[1]- من ذلك مقال حيدر غضبان محسن الجبوري بعنوان "إشكالية المصطلح وأثرها في تصنيف المناهج اللسانية" ، مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية، جامعة بابل، العدد24، كانون الأول، 2015م. وكذلك من خلال مشروع ماستر المناهج اللسانية وتحليل الخطاب القرآني بالكلية المتعددة التخصصات بجامعة مولاي إسماعيل بمكناس – المغرب.

[2]- عبد الرحمن بودرع، المرجع نفسه، ص9.

[3]- جون ستروك، البنيوية وما بعدها (من ليفي شترواس إلى دريدا)، ترجمة محمد عصفور، عالم المعرفة، د.ط، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، د.س، ص7.

[4]- جون ستروك، وما بعدها (من ليفي شترواس إلى دريدا)، ص7.

– أن المنهج البنيوي أرضية معرفية مهمة يجب الوقوف عليها ومن ثم المرور إلى ما بعده،[1] وتظهر أهمية ذلك إذا عُلِم أن العديد من المناهج ما هي إلا تطوير لأفكار البنيوية وإضافات عليها.[2]

– أن المنهج البنيوي من الناحية التأويلية سيكون وصفا للنص ومن هذه الناحية يكون منهجا متجاوَزا، لكن في حال نريد معرفة طبيعة النصوص فإن المنهج البنيوي يعتبر دعامة مهمة من أجل تحقيق هذا الغرض.[3]

وعلى الرغم من أن البنيوية قد تأسست على أفكار "دي سوسير" إلا أن ذلك لا يعني أنها توقفت عند النص اللغوي بل نجد أنها تعدت لتشمل النص الأدبي كذلك، وعليه فمن المهم التفريق بين البنيوية اللغوية والبنيوية الأدبية ببيان ماهية كل منهما:

– **البنيوية اللغوية:** لقد استفاد "دي سوسير" من المنهج التجريبي عند "جون لوك"[4]، وحاول من خلال مبادئه تطوير نظرية علمية للغة،[5] ويظهر ذلك من خلال تركيز البنيوية على طريقة الدلالة وليس على معنى الدلالة، وهذا التصور تبنته أيضا الشكلية الروسية تأثرا بالتطور التكنولوجي وهو الأمر الذي دفع بها إلى تبني صورة الآلة كمدخل لتحليل النص اللغوي.[6]

– **البنيوية الأدبية:** تركز البنيوية الأدبية على جوهر النص وليس على وظيفته، كما أنها لا تركز على معنى النص، وإنما ينصب جل اهتمامها على تحديد الخصائص التي تجعل القصيدة أو الرواية نصا

[1]– مصطفى الحسن، موجز في طبيعة النص القرآني، ص 30.

[2]– مثال ذلك نجد بأن ثنائية اللغة والكلام تطورت عند تشومسكي إلى ثنائية الأداء والكفاءة (أُنظر عبد العزيز حمودة، المرايا المقعرة نحو نظرية نقدية عربية،عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، د.ط، مطابع الوطن، الكويت، 2001م، ص206.

[3]– مصطفى الحسن، المرجع نفسه، ص8.

[4]– جون لوك (John Locke): (1632م– 1704) فيلسوف انجليزي، درس الآداب والفلسفة ثم الطب، عضو في جمعية لندن الملكية ثم عضو مجلس إدارتها، من أشهر مؤلفاته: مقالة في الفهم البشري، المسيحية العاقلة. (جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص598.)

[5]– عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، ص158.

[6]– عبد العزيز حمودة، المرجع نفسه، ص161.

أدبيا، ولذلك تحاول دراسة علاقات الوحدات والبنى الصغيرة داخل النص في محاولة للوصول إلى تحديد للنظام والبناء الذي يجعل النص موضوع الدراسة أدباً.[1]

لقد كان تبني المنهج البنيوي مشروعا طموحا بامتياز يجعل من النموذج اللغوي النموذج الأمثل في تفسير الظواهر ورؤية العالم من زاوية لغوية علمية، ولكن هل حققت البنيوية الأهداف المرجوة منها في الواقع؟.

لقد حاولت البنيوية جاهدة مقاربة النص وتجليته، ولكنها في نظر منتقديها فشلت إلى حد بعيد في ذلك، ويبين عبد العزيز حمودة سبب هذا الفشل من خلال نقطتين اثنتين:

– أن التحليل اللغوي البنيوي يقوم على آلية الدلالة ويتجاهل إلى حد كبير ماهية الدلالة، فقد انشغلت البنيوية بكيفية عمل الأنساق والأنظمة داخل النص وتجاهلوا ماذا يعني النص؟.

– أن النموذج اللغوي قد لا ينطبق على الأنظمة غير اللغوية وبذلك وقع البنيويون في سجن اللغة،[2] مما أدّى إلى تراجع المنهج البنيوي على حساب مناهج أخرى سميت بما بعد البنيوية والتي أعطت حرية ومرونة أكثر للقارئ والناقد على حد سواء.

وعلى الرغم من أن البنيوية أصبحت مفهوما متجاوزا في موطن نشأتها منذ عام 1966 عندما ألقى "جاك دريدا" محاضرته المشهورة في جامعة "جونز هوبكنز" والتي أعلنت نهاية البنيوية، إلا أن المنهج البنيوي بقي متداولا في الواقع الثقافي العربي المعاصر إبان عقد الثمانينيات[3]، هذا الأمر يفتح المجال للتساؤل عن جدوى توظيف هذا المنهج في قراءة النص العربي بوجه عام والنص الديني بوجه خاص، في الوقت الذي تم فيه تجاوز البنيوية وضاق نطاق استعمالها.

ب– المنهج التأويلي (الهرمينيوطيقا): تعود كلمة تأويلية أو (هرمنيوطيقا) إلى أصل يوناني، نسبة إلى الإله "هرمس" الذي كان في معتقداتهم الإله الذي يتقن لغة الآلهة ويفهم ما يجول بخاطرها ليترجمه

[1]– عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة (من البنيوية إلى التفكيك)، ص159.

[2]– عبد العزيز حمودة، المرجع نفسه، ص7.

[3]– عبد العزيز حمودة، المرجع نفسه، ص13.

بعد ذلك إلى البشر،[1] ويعرف الدكتور عادل مصطفى – نقلا عن بول ريكور– التأويلية قائلا: " الهرمينيوطيقا (نظرية التأويل) هي المبحث الخاص بدراسة عمليات الفهم، وبخاصة فيما يتعلق بتأويل النصوص"[2].

ولقد بقيت التأويلية لمدة طويلة من الزمن توظّف في فهم النصوص الدينية، ففي الثقافة اليهودية كثرت العناية بها عند معالجة نصوص التلمود، ومن الذين اشتهروا بذلك نجد "فيلون السكندري"[3] الذي وضع القواعد المتبعة عند التأويل المجازي، والتمييز بين المعنى الروحي والحرفي. كذلك اشتهر موسى ابن ميمون[4] القرطبي الأندلسي وقد أكثر في كتابه "دلالة الحائرين " الذي أورد فيه العديد من المجازات والاستعارات الواردة باللغة العبرية، وكذلك نجد عند ابن هوازن القشيري[5] عناية واضحة بالتأويلية في كتابه "نحو القلوب" وقد امتاز كتابه هذا بمسحة عرفانية. وكذلك كان الحال في الثقافة المسيحية فقد ازدهرت التأويلية في كنف الأناجيل حيث قدّم آباء الكنيسة تأويلا رمزيا يجمع بين اللاهوت المسيحي والفلسفة الهيلينية.[6]

ولم يكن مجال التداول الإسلامي بمعزل عن هذا النشاط التأويلي ولكن في نفس الوقت بقي محافظا على خصوصيته، فقد اهتم الدارسون لعلوم القرآن والتفسير ببيان معاني التأويل وميزوا بينه وبين

[1]– عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، دار الرؤية، ط1، القاهرة، مصر، 2007م، ص24.

[2]– عادل مصطفى، المرجع نفسه، ص12.

[3]– فيلون السكندري (Phllon D'Alexandrie): كاتب يوناني، ولد في الإسكندرية سنة 20 ق.م، عرف بدفاعه عن اليهود، وألّف تأويلات مجازية في غاية التعقيد بعنوان "الشرح المجازي للشرائع المقدسة" (أُنظر جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 491.)

[4]– موسى بن ميمون:(529هـ – 601هـ) طبيب وفيلسوف يهودي ولد في قرطبة ثم ارتحل إلى القاهرة فأصبح طبيب صلاح الدين الأيوبي، من تصانيفه: دلالة الحائرين والفصول في الطب (أُنظر خير الدين الزركلي، الأعلام، ج7، ص329.

[5]– عبد الكريم بن هوازن القشيري (376هـ – 465هـ): ابن طلحة النيسابوري القشيري ، عاش في نيسابور وكان السلطان ألب أرسلان يقدّمه ويكرمه، من كتبه: التيسير في التفسير، لطائف الإشارات، الرسالة القشيرية. (أُنظر الزركلي، الأعلام، ج4، ص57.)

[6]–أحمد عبادي، تقديم أعمال الندوة العلمية للرابطة المحمدية للعلماء بعنوان: التأويل سؤال المرجعية ومقتضيات السياق، ط1، مطبعة دار المعارف الجديدة، الرباط، المغرب، 2014م ، ص12،11.

التفسير[1]، كما اشتغل اللغويون والأصوليون على مباحث دلالة الألفاظ وهو ما يسمى في علم اللغة الحديث "السيمانطيقا" حيث عملوا على جمع المادة اللغوية وبينوا مصارفها ودلالاتها وحقول معانيها، وقد أثار كل ذلك جدلا كبيرا بين الفرق الإسلامية نتج عنه تيار تأويلي بزعامة المعتزلة والأشاعرة، وامتد مداه ليشمل الفكر الشيعي والفكر الصوفي، وكان لكل فرقة نشاطها التأويلي الذي تتميز به. ولم يقف التأويل عند حدود النصوص، بل امتد ليشمل تأويل الظواهر الثقافية الكبرى كما جاء في كتابات الجاحظ والتوحيدي وكذا تأويلات ابن خلدون في جانب التاريخ والعمران.[2]

لقد تطورت بعد ذلك التأويلية (الهرمنيوطيقا) ودخلت في سياق التداول الغربي وقد كانت في البداية مقتصرة على تفسير الكتب المقدسة، ثم انتشرت بعد ذلك وزادت دائرة رواجها في الأوساط الغربية عند ظهور تأويلية التحليل الذاتي مع "هايدغر"[3] ثم اتسعت الدائرة أكثر مع كل من "شلاير ماخر" و"فيلهلم دلتاي"، وقد مهدت دراساتهما الطريق لظهور نظرية التأويل التي انصب اهتمامها على تحديد كيفية تفسير النصوص.[4] وقد كان "شلاير ماخر" هو أول من أخرج المنهج التأويلي من دائرة الاستعمال اللاهوتي إلى دائرة العلوم الإنسانية وتقوم التأويلية عنده على ما يلي:

– أن النص عبارة عن وسيط لغوي وظيفته نقل أفكار المؤلف إلى القارئ، وبالتالي فإن له جانبا لغويا يشير إلى اللغة وله جانب نفسي يشير إلى أفكار المؤلف.

– أن العلاقة بين الجانب اللغوي والنفسي هي علاقة جدلية، فكلما تقدم النص في الزمن ازداد غموضه بالنسبة للقارئ مما يجعله أقرب إلى سوء الفهم.

– يحاول "شلاير ماخر" من خلال التأويلية أن يؤسس لعلم يعصم المؤوِّل من سوء الفهم يراعى فيه الجانبين اللغوي والنفسي على حد سواء، ولذلك فهو يشترط في الناقد أو المفسر أن تتوفر فيه

[1]– أُنظر محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ص 12 وما بعدها. وأحمد محمد الفاضل، الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن، ص508.

[2]– أحمد عبادي، المرجع نفسه، ص12.

[3]– مارتن هايدغر(Martin Heidegger): (1889م– 1986م) فيلسوف ألماني، واحد من أعظم فلاسفة القرن العشرين، من أهم القضايا التي بحث فيها هي قضايا الوجود، من أشهر كتبه: الوجود والزمان، مدخل إلى الميتافيزيقا وغيرها. (أُنظر جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص694.)

[4]– أحمد عبادي، المرجع نفسه، ص11.

الكفاءة اللغوية والقدرة على النفاذ إلى الطبيعة البشرية، ومن هنا تظهر عناية "شلاير ماخر" بالمؤلف بخلاف المنهج البنيوي الذي يهتم بالنص ويهمل المؤلف.[1]

تطورت بعد ذلك التأويلية (الهرمنيوطيقا) كمنهج لدراسة النصوص الأدبية وتشعبت اتجاهاتها، فظهرت "الهرمنيوطيقا النقدية" عند "هابرماس"[2]، و"الفينومينولوجيا" عند "هوسرل"[3]، و"هرمنيوطيقا" الارتياب مع "بول ريكور"[4] الذي اعتبر هو الآخر مرحلة من مراحل ازدهار التأويلية في العصر الحديث واشتهرت كتاباته حول التأويلية وصراع التأويلات انتشارا لافتا.[5]

إن التأويلية قد مرت بمراحل قبل أن تظهر كمنهج خاص بفهم النصوص بطريقة علمية، فقد كانت في البداية ذات طبيعة أسطورية وتطورت في أحضان الفلسفة اليونانية، وعرفت ازدهارا مع تطور العلوم الإسلامية إبان عصر نهضتها من خلال علم الكلام وكذا تفسير الظواهر مع كل من الجاحظ وابن خلدون وغيرهما، ثم انخرط بعد ذلك تداوليا مع النصوص المقدسة أثناء تأويل نصوص التوراة والإنجيل، ثم انتقل بعد ذلك إلى تأويل النصوص الأدبية وتشعبت اتجاهاتها على أنها تهتم أساسا بدراسة عمليات الفهم.

جـ – المنهج السيميائي: لقد اتفق الدارسون للمنهج السيميائي على تحديد موضوعه العام وهو "دراسة الإشارات"، ولكن تعريفاتهم بعد ذلك تباينت، ولعل من أهم تعريفات السيميائية بأنها "تعنى بكل ما يمكن اعتباره إشارة" وبذلك تأخذ الإشارات في السيميائية شكل كلمات أو صور وأصوات

---

[1]– مصطفى الحسن، النص والتراث (قراءة تحليلية في فكر نصر أبو زيد)، ص99، 100.

[2]– يورغن هابرماس(Jurgen Habermas): فيلسوف وعالم اجتماع ألماني ولد سنة 1929م من مدرسة فرانكفورت، اهتم بالماركسية على أنها نظرية كبرى من مؤلفاته: البنية السلوكية للحياة العامة، الخطاب الفلسفي للحداثة. (أُنظر جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص687.)

[3]– إدموند هوسرل (Edmund Husserl): فيلسوف ألماني ولد سنة 1859م من أبوين يهوديين، تنصّر وأصبح لوثريا، عرف بفلسفة الفينومينولوجيا (علم استحضار الصور) التي حاول من خلالها جعل الفلسفة علما صارما يعمل على وصف الماهيات الواقعة والثابتة قبليا وبصورة مستقلة عن كل تجربة عن طريق التحليل. (أُنظر جورج طرابيشي، المرجع نفسه، ص713).

[4]– بول ريكور(Paul recoeur): (1913م– 2005م) فيلسوف فرنسي تقوم فلسفته على الجمع بين الوجودية والفينومينولوجيا بالإضافة إلى تيارات بنيوية وعقلانية ، حاول عن طريق هرمينيوطيقا الارتياب إنشاء فلسفة لغوية تقدم المعنى على البنى من أهم مؤلفاته: في التأويل، تنازع التأويلات. (أُنظر جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص338.)

[5]– لمزيد من التفصيل في مدارس التأويلية وأعلامها انظر عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر.

وإيماءات وأشياء، وقد توسّع بعد ذلك البحث السيميائي المعاصر ليشمل كيفية صناعة المعنى وتمثيل الواقع.[1]

لقد كانت الإشارات الأولى للمنهج السيميائي مع "جون لوك" وكتابه "مقالة في الفهم البشري"، ولكن التطور الحقيقي للسيميائية المعاصرة كان على يد "دي سوسير" وكذا الفيلسوف الأمريكي "تشارلز ساندرز بورس"[2]، فقد اعتبر "دي سوسير" أن السيمياء علم يدرس الإشارات كجزء من الحياة الاجتماعية، في نفس الوقت كان "بورس" يرى أن السيمياء هي الدستور الشكلي للإشارات التي نطّلع على سماتها أثناء اكتساب المعرفة عن طريق التجربة، وقد أسست أفكار "سوسير" و"بورس" لتقليدين كبيرين في فضاء البحث السيميائي بحيث استفاد منهما كل من جاء بعدهما.[3]

وفيما يخصّ علاقة السيميائية باللسانيات يجد الباحث أن "دي سوسير" يعتبر أن اللسانيات أحد فروع السيميائية، وأن القوانين التي تكتشفها السيميائية يمكن تطبيقها إلى حد بعيد في اللسانيات، وهذا الرأي مال إليه أغلب الدارسين، ولكن "رولان بارت" يرى أنه "ربما يجب علينا قلب مقولة "دي سوسير" والتأكيد على أن السيمياء أحد فروع الألسنية"، وأيا كان ذلك فإن واقع الحال يثبت أن "الألسنيين هم المساهمون الأساسيون في السيميائية" كما يقول " بلومفيلد".[4]

وقد كان كل من " دي سوسير" و"بورس" قد عالجوا مسائل سيميائية وكانوا الملهمين لمن جاء بعدهم من السيميائيين من أمثال: "ألجيرداي كريماص"[5] و"رولان بارت"[1] وغيرهم، ويمكن تقسيم السيميائية من حيث اتجاهاتها إلى مايلي:

---

[1]- دانيال تشاندلر، أسس السيميائية، ترجمة: طلال وهبة ومراجعة ميشال زكريا،المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، لبنان، 2008م، ص28.

[2]- شارل ساندرس بورس (Charles Sanders Peirce): (1839م- 1914م) فيلسوف براغماتي وظاهراتي وسيميائي، له إسهامات عظيمة في تطوير علم السيمياء. (أُنظر عبد الله بريمي، معجم الفلاسفة الأمريكان، ص69.)

[3]- دانيال تشاندلر، المرجع نفسه، ص30.

[4]- دانيال تشاندلر، أسس السيميائية ، ص38.

[5]- ألجيرداي كريماص: (Grimas) سيميائي فرنسي، أصدر كتابه الشهير "الدلالة البنيوية"سنة 1966م ويعتبر كتابه هذا اللبنة الأولى التي قامت عليها مدرسة باريس السيميائية، والتي اهتمت اهتماما بالغا بالسيمياء السردية.(أُنظر سعيد بنكراد، السيمياء السردية(مدخل نظري)، ص4).

– **السيمياء البنيوية:** وتمتاز السيميائية البنيوية بالتركيز على المنظومات الشكلانية وعدم تركيزها على الممارسات الاجتماعية، فهي لا تهتم بالمضمون بل تركز على البنية. لقد وصل السيميائيون البنيويون إلى قناعة مفادها أنه لا يمكن الدفاع عن رأي " دي سوسير" القائل باعتباطية الإشارات، وأكدوا أن كل الإشارات والنصوص والشيفرات تحتاج إلى قراءة، ومن هنا فإن نسبة السيميائية إلى "دي سوسير" هي نسبة تأسيس وإلهام فحسب في ظل تجاوزها للعديد من أفكاره، ومن أشهر رواد هذا الاتجاه نجد: "ليفي شتراوس"[2] و"بورس" و"جاكوبسون"[3].

– **السيمياء ما بعد البنيوية:** لقد قام هذا الاتجاه في أواخر الستينيات وتأثّر بما بعد الحداثة، وحاول أن يعالج نقائص السيميائيات البنيوية، ومن أشهر رواد هذا الاتجاه نجد حلقة سيدني السيميائية[4] وكانت هذه الحلقة تركّز على الجانب الاجتماعي أثناء الدراسة السيميائية.[5]

لقد انتقلت السيميائية إلى الدراسات اللغوية العربية من معينها الغربي وبدأت تُترجَم مصطلحاتها ومفاهيمها وتطبّق على النصوص الأدبية العربية، وأطلقوا تسميات عدة عليها منها "السيميولوجية" أو "السيميوطيقا" وتبنى الدارسون في المغرب العربي "مصطلح السيمياء".

د– المنهج الدلالي: يعتمد المنهج الدلالي على أفكار الناتجة عن استقلال علم الدلالة عن باقي العلوم اللغوية بالدراسة، فعلم الدلالة (Semantics) يركز على دراسة المعنى ولذلك فهو يُعَرَّف على أنه:"ذلك الفرع من علوم اللغة الذي يتناول نظرية المعنى كما أنه يدرس الشروط الواجب توافرها في الرمز حتى يكون قادرا على حمل المعنى"[6].

---

[1]– رولان بارث (Roland BARTHES):(1915م – 1980م) فيلسوف فرنسي درس في العديد الجامعات الأجنبية، ثم أوجد لنفسه كرسيا للسيميولوجيا الأدبية في الكوليج دي فرانس، من كتبه: نظام الموضة الذي حاول من خلاله أن يؤسس لأفكاره حول السيميولوجيا (أُنظر جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص135.)

[2]– رولان بارت: فيلسوف فرنسي ولد سنة 1915م من أهم كتبه في هذا المجال: السيمياء البنيوية (أُنظر جون ستروك، البنيوية وما بعدها، ص65.)

[3]– دانيال تشاندلر، المرجع نفسه، ص352.

[4]– ومن أشهر رواد حركة سيدني السيميائية والتي من روادها "غانثر كريس" و"ثيوا فان ليوين".

[5]– دانيال تشاندلر، المرجع نفسه، ص361.

[6]– أحمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتب، ط5، القاهرة، مصر، د.س، ص11.

ومن المهم الإشارة إلى أن علم الدلالة (Semantics) يختلف عن السيمياء أو علم الرموز رغم وجود علاقة وطيدة بينهما، ويبين الدكتور أحمد مختار عمر الفرق قائلا: "وعلى هذا يضم علم الرموز كثيرا من فروع علم اللغة وبخاصة الدلالة والنحو والأسلوب. كما أنه يعد من الناحية الدلالية وحدها أعم من علم الدلالة لأن الأخير يهتم بالرموز اللغوية فقط، أما الأول فيهتم بالعلامات والرموز، لغوية كانت أو غير لغوية"[1]. وعلى هذا الأساس يحدد أحمد مختار عمر تعريف هذا العلم على أنه: "ذلك الفرع من علوم اللغة الذي يتناول نظرية المعنى أو ذلك الفرع الذي يدرس الشروط الواجب توفرها في الرمز حتى يكون قادرا على حمل المعنى"[2].

وقد استخدمت الكلمة (Sèmantique)-بالمعنى الاصطلاحي لعلم الدلالة- أول مرة سنة 1897 في مقال كتبه "ميشال بريال"[3] بعنوان (مقال في علم الدلالة) وبذلك تبنّى علماء اللغة في القرن التاسع عشر هذا المصطلح للدلالة على فرع جديد لدراسة المعنى له خاصية الاستقلالية عن غيره من العلوم، ثم انتقل هذا العلم إلى البلدان الناطقة بالإنجليزية عندما تُرجِم مقالة "بريال" إلى اللغة الإنجليزية، ومنذ ذلك الحين زاد الاهتمام بعلم الدلالة على اعتبار أنه العلم أو النظرية التي تُعنى بالدلالة عن طريق استنطاق الأدلة، ولكن مبادرة "بريال " كانت تسلط الضوء على الدراسة التاريخية للمعنى وذلك تأثرا بالدراسات اللغوية في زمنه، والتي كانت تتبنى المنهج التاريخي في عمومها. إلى أن جاءت المدرسة البنيوية الوصفية التي أثرت على الدراسات اللغوية بصفة عامة، وكان لها الأثر البالغ في علم الدلالة بحيث تبنى علم الدلالة المنهج الوصفي من أجل وصف وقائع المعنى في لغة من اللغات خلال فترة زمنية محددة.[4]

تجدر الإشارة إلى أن هذه المناهج المذكورة ليست على انفصال تام بل يجد الدارس أنها تتكامل فيما بينها وتستخدم مفاهيم ومصطلحات متقاربة، فالكثير من المفاهيم البنيوية نجدها حاضرة في الدراسات السيميائية والدلالية سواء بإقرارها أو من خلال نقدها وتجاوزها، وكذلك الحال بين التأويلية

[1]- أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص15.

[2]- أحمد مختار عمر، المرجع نفسه، ص 11.

[3]- ميشال بريال (Michel Breal): من لغويي القرن التاسع عشر، يعتبر أول من لفت أنظار اللغويين إلى مشكلة المعنى فزادت رغبة اللغويين في محاولة إدراك الظروف الخارجية التي تعين على تغير المعنى (أُنظر محمود السعران، علم اللغة (مقدمة للقارئ العربي)، ص292.)

[4]- نواري سعودي أبو زيد، الدليل النظري في علم الدلالة، دار الهدى، د.ط، عين مليلة، الجزائر، 2007م، ص37، 38.

والسيميائية فقد استفادت التأويلية من الأبحاث السيميائية الحديثة[1] وكذلك الحال بين علم الدلالة والسيمياء من خلال اشتراكهما في دراسة الرموز اللغوية.

لقد بدأ استخدام هذه المناهج اللسانية في قراءة القرآن الكريم منذ ستينيات القرن الماضي، ولكن انتشارها على نطاق واسع كان مع بروز القراءة الحداثية للقرآن الكريم، خاصة بعد الجدل الكبير الذي طرحته أفكارها حول القرآن الكريم. وفي الفصل الموالي سيتم التطرّق لأهم الدراسات الحداثية للقرآن الكريم التي وظّفت المناهج اللسانية، وأرادت من خلالها أن تحدث قطيعة معرفية مع ما تعتبره تفسيرا تقليديا عجز أن يقدم قراءة علمية للقرآن الكريم، ولا يتأتى ذلك إلا ببيان خلفياتها الفكرية التي تنطلق منها، وكذا من خلال تناول أهم النماذج هذا التوظيف بالتحليل والبيان كي يتسنى بعد ذلك مناقشة آثارها على مستوى فهم القرآن وتفسيره.

[1] – لمزيد من الاطلاع أُنظر دراسة أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائية والتفكيكية، ترجمة: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، المغرب، 2004م.

الفصل الأول

أثر المناهج اللسانية في القراءة الحداثية المعاصرة للقرآن الكريم:

المبحث الأول: المرجعيات الفكرية للقراءة الحداثية للقرآن

المبحث الثاني: توظيف المناهج اللسانية في القراءة الحداثية للقرآن

المبحث الثالث: أثر توظيف المناهج اللسانية في القراءة الحداثية للقرآن

الفصل الأول: أثر المناهج اللسانية في القراءة الحداثية للقرآن:

لعل من الأجدى قبل بيان حضور اللسانيات في القراءة الحداثية للقرآن الكريم أن يتم تحديد ماهية القراءة الحداثية أولا، كما أنه من المهم أيضا أن بيان مرجعياتها الفكرية التي تسند إليها، وكل هذا يساهم بدرجة كبيرة في تحديد موقع اللسانيات من المنظومة الفكرية للقراءة الحداثية.

ويمكن تصنيف تعريفات الدارسين للقراءة الحداثية إلى ثلاث أصناف:

– **تعريفات أصحاب القراءة الحداثية للقرآن:** ومن بين هذه التعريفات تعريف محمد أركون حين عرّفها قائلا: " إنما كل ما أسعى إليه هو محاولة فرض قراءة تاريخية للنص القرآني، قراءة تمتنع منذ الآن فصاعدا عن أية عملية إسقاط إيديولوجية على هذا النص".[1]

– **تعريفات الحداثيين الذين يحاولون ممارسة ما يسمونه بالنقد الذاتي:** ومن أهم هؤلاء يبرز الدكتور علي حرب، وعلى الرغم من أنه حمل على عاتقه نقد الخطاب الحداثي إلا أنه أشاد بالقراءة الحداثية في معرض حديثه عن قراءة محمد أركون للقرآن حيث يقول: "هنا لا يقف ناقد العقل الإسلامي واللوغوس[2] القرآني موقف الإعجاب من ظاهرة الوحي وأعجوبة التنزيل. بل يقوم بعمل الحفر والتفكيك. ولا شك أن مثل هذه القراءة للقرآن هي أجدى وأخصب من القراءات الأيديولوجية التبجيلية التي تتعامل مع النص بوصفه معرفة ميتة أي جاهزة نهائية".[3]

– **تعريفات نقاد الحداثة من خارج التيار الحداثي:** ومن ذلك تعريف طه عبد الرحمن حين يقول: "فهي تفسيرات لآيات القرآن تخرج عن هذه الصفة الاعتقادية، وتتصف بضدها، الانتقاد، فالقراءات

[1]– محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، مركز النماء القومي والمركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، المغرب، 1996م، ص213.

[2]– اللوغوس: كلمة يونانية الأصل ظهرت بمعنى فلسفي مع هيرقليطس، فهو عنده بمعنى أن كل القوانين تتغذى من قانون إلهي واحد لأن هذا يسود كل من يريد ويكفي للكل ويسيطر على الكل، وهو عند الرواقيين بمعنى المبدأ الفعال في العالم فهو القوة الباطنية التي تنشأ منها أشياء وتربط بينها ويتدخل في تكوين أجزاء العالم (أُنظر مجلة لوغوس، مجلة فلسفية تصدر عن دار كنوز، عدد تجريبي، ، تلمسان، الجزائر، أفريل 2011م، ص2.)

[3]– علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، ط4، الدار البيضاء، المغرب، 2005م، ص67.

الحداثية لا تريد أن تحصِّل اعتقادا من الآيات القرآنية، وإنما تريد أن تمارس نقدها على هذه الآيات".[1]

ومن خلال هذه التعليقات على القراءة الحداثية يتضح أنها تفصح عن كونها قراءة نقدية للقرآن الكريم دون مراعاة قداسته وخصوصياته، إضافة إلى ذلك نجدها تنفتح على العلوم الإنسانية والاجتماعية والأنثروبولوجيا والأديان والتاريخ وغيرها من العلوم، وتحيل على كتابات رواد مناهج غربية مثل: "دي سوسير" و"دريدا" و"ميشال فوكو".. وغيرهم، وتدعو إلى توظيف البنيوية والتفكيك والسيمياء والحفر الأركيولوجي كآليات لقراءة القرآن الكريم، كما تدعو هذه القراءات أيضا إلى إحياء قراءات الصوفية والفلاسفة والمعتزلة واعتبارها نماذج للتنوير والعقلنة في مقابل الحط من قيمة التراث التفسيري واعتباره متصفا بالدوغمائية والجمود، ومن هنا كان للقراءة الحداثية مرجعياتها الفكرية التي تستقي منها أطروحاتها والتي من الأهمية بما كان التطرق إليها.

المبحث الأول: المرجعيات الفكرية للقراءة الحداثية للقرآن:

إن تحقيق رؤية متكاملة عن القراءة الحداثية للقرآن الكريم لا يمكن أن يتضح إلا من خلال التعرف على أهم المرجعيات الفكرية التي تتأسس عليها هذه القراءة، سواء أكانت هذه المرجعيات تراثية مثل تراث المعتزلة والفلاسفة والمتصوفة التي تزعم القراءة الحداثية بأنها تحييها وتبعثها من جديد، أو كانت مرجعيات غربية حديثة تتمثل بالأساس في العناية بالآراء الاستشراقية حول القرآن الكريم، وكذا الفلسفات الغربية التي كانت وليدة الواقع الغربي الأوروبي، وتعد هذه المرجعيات الغريبة دخيلة وبعيدة عن سياق التداول الإسلامي بوجه عام، وناتجة عن الانبهار بالنموذج الغربي بعد النهضة العلمية التي شهدتها الحضارة الغربية في ميادين شتى، وفيما يلي ستحاول الدراسة التطرق إلى أهم هذه المرجعيات الفكرية.

[1] – طه عبد الرحمن، روح الحداثة (مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية)، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2006م، ص176.

المطلب الأول: الانتقاء من تراث الفرق والطوائف:

وتتمثل في الآراء التفسيرية للعديد من الفرق الإسلامية التي تعدّ في مجال التداول الإسلامي آراء شاذة ؛ فقد اعتبر أصحاب القراءة الحداثية أن آراء هذه الفرق والطوائف حقائق جوهرية، في مقابل إنكار العديد من الأقوال التي هي محل إجماع أو على الأقل ذهب إليها طائفة كبيرة من المفسرين والعلماء[1].

1- تمجيد آراء الخوارج والشيعة: لقد نظرت القراءة الحداثية إلى الخوارج والمعتزلة على أنها حركات مناوئة للخطاب الرسمي الذي حاول تغييبها وإقصاءها، ولذلك يلاحظ المتأمل أنهم جعلوا من الخلاف الدائر بين السنة والشيعة والخوارج دعامة مهمة يمكن الانطلاق منها لتأسيس العديد من القضايا التي يراد البرهنة عليها وبالأخص قضية تشكّل النص القرآني، وهذا ما نجده عند طيب تيزيني مستدلا بقول "هنري ماسيه"[2] الذي يقول: " لقد رفض الخوارج مثلا السورة الثانية عشر... ومن ناحية أخرى فإن الشيعيين يؤكدون أن المقاطع التي تتعلق بعلي وعائلته قد حذفت بأمر عثمان... وما من شك – ويجب تكرار ذلك – في أن القرآن كما وصل إلينا لا يتضمن الوحي كله؛ ومقابل ذلك فقد ظهرت له بعض الإضافات التفسيرية والتذييلات".[3]

وتتضح غرابة هذا القول إذا عُلِم أن السورة الثانية عشر في المصحف العثماني هي سورة يوسف[4] ولم يعرف عن الخوارج إنكار شيء من القرآن فضلا عن إنكار سورة بكاملها. ويذهب أركون أبعد من ذلك حين يعتبر أن الوصول إلى النص القرآني الصحيح لا يمكن أن يتم إلا بالرجوع إلى الوثائق

---

[1]- طه عبد الرحمن، روح الحداثة (مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية)، ص192، 193.

[2]- هنري ماسيه(Henri masse): (1886م- 1969م) مفكر فرنسي متخصص في الدراسات الفارسية والعربية، عمل أستاذا في كلية الآداب بالجزائر وكذا في المدرسة الوطنية للغات الشرقية الحية بباريس، حقق العديد من كتب الترث الإسلامي مثل كتاب "فتوح مصر والمغرب لابن عبد الحكم"، وترجم "قانون ديوان الرسائل" لابن الصيرفي. (أُنظر عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص536.)

[3]- طيب تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، ص386.

[4]- إذا كان تيزيني يقصد السورة الثانية عشر حسب ترتيب النزول، فإنه بالعودة إلى ترتيب نولدكه الذي نقله عنه بلاشير وأشاد به الجابري فإننا نجد أن السورة الثانية عشرة من حيث النزول هي سورة القارعة (انظر الجابري في تفسير القرآن الحكيم ص241)، وبالنظر إلى هذه السورة لا يتضح سبب يسوغ إنكار الخوارج لها بالإضافة أنه لم يسمع قط بأن الخوارج ينكرون سورة من القرآن.

الموجودة عند كل الطوائف الإسلامية حيث يقول: "لنذكر الآن المهام العاجلة التي تتطلبها أية مراجعة نقدية للنص القرآني ...، أي نقد القصة الرسمية لتشكيل القرآن، هذا يتطلب منا الرجوع إلى كل الوثائق التاريخية سواء كانت ذات أصل شيعي أم خارجي أم سني، هكذا نتجنب كل حذف تيولوجي لطرف ضد آخر"[1] وهو بهذا القول يوهم قارئه بوجود شيء اسمه وثائق تاريخية للشيعة والخوارج ويجعلها على مسافة واحدة مع النص القرآني الذي دوِّن في عهد عثمان بحضور الصحابة (رضوان الله عليهم)، والذي يعتبر بأنه لا يَعْدُ عن أن يكون نسخة عثمانية رسمية للقرآن، وبذلك فإن أركون يُظهِر هذه الطوائف الإسلامية في ثوب الضحية التي مورست عليها كل أنواع الإقصاء، وأن هذا الإقصاء حرمنا من التوصل إلى الكثير من أجزاء النص القرآني.

والواقع يبين أن وجود وثائق تاريخية من هذا القبيل ما هو إلا أوهام تخيلها محمد أركون فهو يتكلم عن فرضيات خيالية تتمثل في وجود نسخ للقرآن الكريم عند بعض الطائف الإسلامية، ويريد أن يبني عليها حقائق يقينية فنجده يواصل قائلا: " يفيدنا في ذلك أيضاً سبر المكتبات الخاصة عند دروز سوريا، أو إسماعيلية الهند، أو زيدية اليمن، أو علوية المغرب، يوجد هناك في تلك المكتبات القصية وثائق نائمة متمنعة، مقفل عليها بالرتاج، الشئ الوحيد الذي يعزينا في عدم إمكانية الوصول إليها الآن هو معرفتنا بأنها محروسة جيداً"[2]، وهذا الادّعاء العريض لا يمكن أن يقبل إلا عن بينة، فإما أن أركون قد اطلع على هذه الوثائق وبذلك يتناقض مع نفسه حين قال بأن هذه الوثائق محروسة جيدا وإن كان لم يبين لنا سبب هذه الحراسة المشددة، وإما أنه لم يطلع عليها وبذلك يكون كلامه هذا من باب التخمين والتخبط الذي يتنافى مع الروح العلمية التي يدّعي أنه يتحلى بها.

ويحاول محمد أركون كعادته وضع القرآن الكريم في خانة واحدة مع التوراة والإنجيل، ولذلك فهو يرى أنه كما أن الكنائس عملت على إخفاء معظم الأناجيل وتركت بعضها للتداول، فإن الخطاب الرسمي في نظره هو الآخر مارس هذا الإخفاء والإقصاء لبعض النسخ التي لا تزال في خزائن بعض الطوائف والفرق، كما يماثل أركون بين مفهوم الوحي في الإسلام بالفهم التقليدي للوحي في اليهودية والنصرانية قبل عصر الأنوار، ولذلك نجد مترجمه هاشم صالح يقول موضحا وجه نظر أركون: "فالصورة التقليدية عن الوحي في الأديان التوحيدية الثلاثة تفرض نفسها علينا بحكم العادة، والقرون

[1]- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص290.

[2]- محمد أركون، المرجع نفسه، ص291.

المتطاولة. وينبغي تفكيك هذه الصورة الراسخة في الأذهان والعقول لكي نعرف كيف تشكلت ونشأت أول مرة"[1].

إن غرض أركون من وراء كل ذلك هو إعطاء مبررات للثورة على النصوص الدينية قصد محاكاة واقع الحداثة الغربي، فإذا كان الكتاب المقدس (التوراة والإنجيل) قد اعتراه الحذف والتبديل والزيادة والنقصان فإن القرآن الكريم بقي سالما من كل ذلك، وهذه الحقيقة قد أظهرتها المقارنة العلمية في علم مقارنة الأديان بين القرآن الكريم ونصوص التوراة والإنجيل من حيث التدوين والثبوت.[2]

قد يشوش على هذه الحقيقة ما يطرحه الفكر الشيعي حول مصحف فاطمة الذي يزعم القائلون به أنه كتب في عهد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بيد علي (رضي الله عنه) كما جاء في العديد من الروايات[3]، ولكن العديد من المراجعات في الفكر الشيعي أثبتت أن مصحف فاطمة لا أصل له وأنه موضوع، وأن القول بأن آل البيت تواطؤا على إخفائه – كما يدعي أركون – باطل من أساسه، ولذلك وصفهم الموسوي بأنهم: " اتهموا الإمام بأنه يخفي أحكاما إلهية فيها حدوده وحلاله وحرامه وكل ما تحتاج إليه الأمة إلى يوم القيامة لم يذكروها إلا لأولاده الذين هم الأئمة وهم بدورهم أخفوها عن المسلمين"[4] ودعا إلى ضرورة إزالة هذه الأوهام التي نسجت حول الإمام علي وسائر أئمة الشيعة.

[1]– محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص17.

[2]– يقول موريسو بوكاي في معرض المقارنة بين ثبوت القرآن الكريم وثبوت نصوص التوراة والإنجيل : "فالعهد القديم يمثل مجموعة من الأعمال الأدبية تمت خلال تسعة قرون تقريبا، إنه يشكل فسيفساء لا انسجام فيها، تغيرت عناصرها في مجرى القرون بأيدي الناس، قِطَعٌ يؤتى بها وتضاف إلى الموجود، وهكذا ودواليك حتى أصبح من العسير في أيامنا تحديد هوية المصادر" ، ويقارن كل ذلك بتدوين القرآن الكريم: " بيد أن للوحي القرآني تاريخا مختلف أساسا عن تاريخ السابقين. فقد ترتب نزوله على الرسول منجما على مدى عشرين سنة بواسطة الملاك جبريل وحفظ غيبا من المؤمنين. وسجّل كتابة ومحمد على قيد الحياة". (موريس بوكاي، التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، ترجمة: الشيخ حسن خالد، المكتب الإسلامي، ط3، بيروت، لبنان، 1990م، ص291، 292).

[3]– من ذلك رواية أبي عبد الله: " وإن عندنا لمصحف فاطمة عليها السلام قلت (القول للراوي) وما مصحف فاطمة؟ عليها السلام فقال: مصحف فيه مثل قرآنكم هذا ثلاث مرات مافيه من قرآنكم حرف واحد" (أُنظر ناصربن عبد الله القفاري، أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثنى عشرية – عرض ونقد–، دار التوحيد، ط2، الرياض السعودية، 1994م، ج1، ص589.

[4]– أُنظر سعد بن عبد الرحمن الحصين ، مهذب كتاب الشيعة والتصحيح (صراع بين الشيعة والتشيع لموسى لموسوي)، المجلس الإسلامي الأعلى، د.ط، سانتا مونيكا، الولايات المتحدة الأمريكية، د.س، ص78.

2- المبالغة في الإشادة بأفكار المعتزلة: وإذا كانت القراءة الحداثية للنص القرآني تحاول أن تعطي مصداقية لآراء الخوارج والشيعة حول التصور الإسلامي للوحي، فإن ذلك يزداد إلحاحا إذا تعلق الأمر بالفكر الاعتزالي وبالأخص قضية خلق القرآن، ومن أصحاب القراءة الحداثية الذين يبالغون في الإشادة بتراث المعتزلة واعتباره مظهرا من مظاهر الرقي الفكري الإسلامي نجد الدكتور نصر أبو زيد الذي خصص كتابه الاتجاه العقلي في التفسير لدراسة قضية المجاز في الفكر الاعتزالي إذ يقول في ثنايا كتابه: "فقد كان للمعتزلة الفضل الأكبر في الانطلاق من هذا الأساس إلى آفاق أرحب، حيث انتهوا إلى أن العقل هبة من الله وهبها جميع البشر دون تمييز، وجعلوه أساسا للتكليف ومقدمة ضرورية له"[1]، فعلى الرغم من أن القول بأن العقل مناط التكليف ليس قولا خاصا بالمعتزلة فحسب إلا أن أبو زيد صوّر الفكر الاعتزالي على أنه النموذج الأمثل في إعمال العقل، وفي المقابل من ذلك نجده يصوّر الإمام الشافعي على أنه نموذج معرفي يكرس التحيز والتعصب حين يقول: "وفي كتابنا عن الإمام الشافعي تحليل لبعض جوانب الصراع على تدوين الذاكرة بين (أهل الرأي) و(أهل الحديث)، وعن دور الشافعي في محاولته التوسط الذي كشف تحليلنا لخطاب الشافعي أنه في حقيقته انحياز أيديولوجي لمذهب أهل الحديث. لكن هذا المفهوم خاص بآليات صناعة الذاكرة الجمعية يبدو غائبا تماما عن وعي الذين كتبوا تقارير عن الكتاب"[2].

والمتأمل لهذا الكلام يجد نوعا من التعالي والغرور فيما يعرضه من أفكار، فهو من جهة قد استهل الكلام بـ "نا" ويصف ما يكتبه حول الإمام الشافعي بأنه كتاب وأن تحليله كاشف للحقيقة، وفي مقابل ذلك يعتبر ما كتبه غيره حول الإمام الشافعي مجرد تقارير لا أكثر ولا أقل، وأن ما كتبه كان غائبا عن الذين ألفوا حول الإمام الشافعي وهذا إدعاء عريض، إلا إن كان يقصد أن التجرؤ والتجنّي على الإمام الشافعي بل والاتهام له بهذه الطريقة فلا شك أنه قد كان بالفعل غائبا عن غيره، فكتاب الشافعي – ويقصد هنا الرسالة – كان بزعمه كتابا إيديولوجيا لصالح أهل الحديث ولم يكن كتابا علميا في علم أصول الفقه.

[1]- نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، ط3، الدار البيضاء، المغرب، 1996م، ص241.

[2]- نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس إيديولوجيا الوسطية، مكتبة مدبولي، د.ط، القاهرة، مصر، 1996م، ص15.

ومن الملاحظ أن القراءة الحداثية للقرآن غالبا ما تصوِّر الفكر الاعتزالي في ثوب الفكر الذي تعرض للاضطهاد والإقصاء من طرف السلطة السياسية، ولذلك نجد محمد أركون يقول: "ينبغي الاعتراف بأن منهجية المعتزلة كانت تحتوي على إمكانية نظرية كاملة وواعدة. ثم جاء الخليفة القادر[1] (420هـ، 1029م) وأصدر مرسوما بحضور الشرفاء، والقضاة، وشهود العدل، والفقهاء، الذين استمعوا إلى نص المرسوم ووقَّعوا عليه، وقد قضى بتحريم نظرية المعتزلة واعتبارها خارجة على القانون وإباحة دم من يعتنقها أو يقول بها"[2]، في حين اعتبر نصر أبو زيد أن من أخطر الأفكار الراسخة في العقيدة الإسلامية فكرة أزلية النص القرآني، والتي تنافي فكرة المعتزلة الذين يقولون بخلق القرآن، ومن سوء ظنه بعلماء الإسلام أنه قال بأنهم يعتبرون أن "كل من يقول إنه محدث وليس قديما أو أنه مخلوق لم يكن ثم كان – أي حدث في العالم – فقد خالف العقيدة واستحق صفة الكفر". وهذا القول غير مؤسس وفيه الكثير من التحامل خاصة إذا عُلِمَ أن الخلاف مع المعتزلة – لم يصل إلى حد التكفير، وفي هذا يقول الدكتور أحمد محمد فاضل: "وما زعمه الدكتور نصر أبو زيد غير صحيح؛ لأنَّ المسلم الذي يعتقد اعتقاد المعتزلة في مسألة الكلام وخلق القرآن، لا يعد مرتدا عن الدين، لكن بشرط أن يكون مرادهم كمرادهم دون تحريف أو تضليل"[3]، من الأدلة على ذلك ما يلي:

1- المناظرات التي كانت تدور بين علماء الإسلام حول خلق القرآن وغيرها من المسائل، والتي تدل على أن العلماء لم يكفروا المعتزلة رغم احتدام الاختلاف حول هذه المسائل واستمراره لقرون طويلة.

2- أن من أشهر تفاسير المعتزلة تفسير الكشاف للزمخشري وقد كان العلماء ولا يزالون يعودون إليه ويعتبرون أنه من أهم التفاسير التي أوضحت بلاغة القرآن الكريم، وقد كثر التأليف حوله بين شارح ومعلق وناقد ومستدرك، ولا يعقل أن العلماء كانوا يعودون إليه ويفيدون منه وهم يرون كفره صاحبه.[4] وهذا يدل من جهة أخرى على مدى سوء الفهم والخلط اللذيْن كانا سمة بارزة في القراءة

[1]- القادر بالله (336هـ – 422هـ): أحمد بن إسحاق بن المقتدر، الخليفة العباسي، ولي الخلافة سنة 381 هـ وكان مطاعا حليما كريما ودامت خلافته 41 عاما (أنظر الزركلي، الأعلام، ج1، ص95.)

[2]- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تجديد الخطاب الديني، ص11.

[3]- أحمد محمد فاضل، الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن، ص350.

[4]- أحمد محمد فاضل، المرجع نفسه، ص350.

الحداثية لفكر المعتزلة وأهل السنة على حد سواء في قضية خلق القرآن، ومن الجيد أن يكون النقاش الكلامي نقاشا علميا صرفا لا تفرضه دوائر الحكم والسياسة ولكن أركون وأبو زيد قد تجاهلا بأن المعتزلة الموصوفين عندهم بالحرية والإعلاء من شأن الفكر والعقل هم من بدأ بامتحان الناس واضطهادهم سياسيا، وأن فعل المتوكل أو القادر سبقه ما فعله المعتزلة في زمن المأمون فلماذا سكوت عن صنيع المعتزلة هذا؟.

ويتجلى هذا الخلط أيضا في إصرار القراءة الحداثية للقرآن على الربط بين فكرة خلق القرآن عند المعتزلة وفكرة تاريخية النص القرآني، وهذا ما نلحظه في قول تيزيني: "ومن هنا كانت الأهمية الملفتة لمحاولة التيار الاعتزالي في ذلك المجتمع النظر في الكلام (النص) القرآني على أنه مخلوق، ذلك لأنَّ مثل هذا النظر يتيح للباحث والفقيه والمؤمن العادي جميعا وكل من موقعه وفي ضوء إملاءاته الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وغيرها أن يتصرفوا بالكلام المذكور بمثابة بنية تاريخية مفتوحة تخضع لاتجاهات التغير والتبديل".[1] ولكي يعطي مصداقية أكثر لعلاقة التاريخية بالاعتزال نجده يميز بين مستويين من الوحي:

- وحي متعالي الموجود في اللوح المحفوظ أو أم الكتاب.
- وحي متجلي في المصحف ويعبر عنه بالمصحف الأرضي.

يعلق هاشم صالح على هذا التمييز قائلا: "وأما المستوى الثاني الذي تجلى للبشر في الحياة الأرضية فهو ذو بعد تاريخي على الرغم من استلهامه المستوى الأول، وهو يتجسد في المصحف، أو في التوراة أو في الإنجيل إنه يمثل كلام الله المخلوق كما تقول المعتزلة"[2]. وهذا كلام ينم عن فهم بعيد كل البعد عن فهم المعتزلة لقضية خلق القرآن، فلا يوجد في كلام المعتزلة ما يدل على أنهم يميزون بين نوعين من الوحي أو أنهم يميزون بين القرآن الموجود في اللوح المحفوظ والقرآن المكتوب بين دفتي المصحف،[3]

[1]- طيب تيزيني، النص القرآني، ص298،299.

[2]- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص22 (هامش).

[3]- بالعودة إلى تفسير الكشاف لم أجد - في حدود إطلاعي- ما يمكن أن يدل على أن المعتزلة يفرقون بين القرآن الموجود في اللوح المحفوظ والقرآن الموجود في المصاحف، ففي تفسير قوله تعالى: (بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ) قال الزمخشري: " (قرآن مجيد) شريف عالي الطبقة في الكتب وفي نظمه وإعجازه. وقرئ قرآن مجيد، بالإضافة، أي قرآن رب مجيد. وقرآ يحي بن يعمر: في لوح، واللوح: الهواء، يعني اللوح فوق السماء السابعة الذي فيه اللوح، (محفوظ) من وصول الشياطين إليه وقرئ محفوظٌ، بالرفع

ولو وجد هذا لما سلّم لهم غيرهم بذلك؛ ولدارت بين المعتزلة وخصومهم ردود ومناظرات تضاهي التي أثيرت حول خلق القرآن، وبالتالي فإشادة الحداثيين بأقوال المعتزلة هو إعطاء مصداقية لمقولاتهم من خلال ربطها بأصول تراثية وليس من قبيل الإعجاب بهم أو الاتفاق معهم.

3- الإشادة بالتراث الفكري الصوفي: وكما أنه كان لتراث الخوارج والشيعة والمعتزلة أثر في القراءة الحداثية، فإنه قد كان للتراث الفكري الصوفي حضور بارز في الرؤية الحداثية المكونة حول النص القرآني، يظهر ذلك من خلال تمجيد أعلام الفكر الصوفي كابن عربي والحلاج وغيرهم، وكذا من خلال اعتبار أن الفكر الصوفي منطقة أخرى من مناطق الفكر التي تستكمل جانبا مهما من جوانب التراث، ألا وهو الجانب الذوقي، في مقابل الفكر الاعتزالي الذي يمثِّل الجانب العقلي.[1] وإن كان هذا الكلام يمكن تقبّل شيء منه نظريا إلا أنه حينما نتتبع التطبيق الحداثي لهذا الكلام يظهر فيه الكثير من الإشكالات.

ويأتي في مقدمة المهتمين بالفكر الصوفي الدكتور نصر أبو زيد في كتابين أشاد فيهما بعلم من أعلام الفكر الصوفي ألا وهو محي الدين بن عربي، الكتاب الأول بعنوان "فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي"، والكتاب الثاني بعنوان "هكذا تكلم ابن عربي"، وقد اعتبر أن فكر ابن عربي "يمثل قمة نضج الفكر الإسلامي في مجالاته العديدة، من فقه ولاهوت وفلسفة وتصوف، هذا فضلا عن علوم "تفسير القرآن" وعلوم "الحديث النبوي" وعلوم اللغة والبلاغة...إلخ"[2].

وهذا ما نلاحظه عند نصر أبو زيد عندما يساوي بين مستوى فهم النبي (صلى الله عليه) وسلم وفهم المتصوف فيقول: "إن القرآن بالنسبة للصوفي والنبي خالٍ من الإلغاز والرمز التي قد تفهم بمستويات عديدة من الفهم. النبي وحده وكذلك العارف القادر على إدراك تعدد المستويات وترابطها بحكم تجربته المعرفية التي حلّت له شفرة الوجود ومكّنته من حل شفرة النص فصار قادرا على فهمه بتعدد مستوياته واختلافها ... وكلما تعمق الصوفي في معراجه تكشّف له أعماق النص ومستوياته

صفة للقرآن". (جار الله محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الاقاويل في وجوه التأويل، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوّض، مكتبة العبيكان، ط1، الرياض، السعودية، 1998م، ص351.

[1]- نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، دار التنوير، ط1، بيروت، لبنان، 1983م، ص5.

[2]- نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، مصر، 2002م، ص24.

حتى يسمع القرآن من الوجود ويرى الوجود في النص"[1]، والمتأمل لهذا الكلام يجد أن نصر أبو زيد لا يجعل مستوى فهم المتصوف للقرآن في مستوى فهم النبي فحسب، بل يجعل من المتصوف شخصا يمتلك الحقيقة المطلقة المرتبطة بالوجود والتي تغيب عن غيره، وبهذا الكلام يخرج التأويل الصوفي من دائرة الاجتهاد القابلة للأخذ والرد إلى دائرة اليقين المطلق المرتبط بالوجود.

وهذا الفهم الذي طرحه أبو زيد لا يتوافق مع التصور الإسلامي لفهم القرآن الكريم الذي يضع النبي (صلى الله عليه وسلم) في المستوى الأول من مستويات الفهم للقرآن، أي بمعنى أنه كان يفهم القرآن جملة وتفصيلا انطلاقا من قوله تعالى: (إنا علينا جمعة وقرآنه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه)[2]. ثم يأتي بعد ذلك الصحابة الذين مكنتهم مشاهدتهم لقرائن التنزيل وكذا معرفتهم بلغة العرب من فهم القرآن وأعطتهم هاتين الخاصيتين أفضلية على غيرهم، ولكنَّ فهم الصحابة للقرآن كان على سبيل الإجمال أي بالنسبة لظاهره وأحكامه[3]، أما بالنسبة لتفصيله ومعرفة دقائقه وأسراره فإنه لم يكن ميسورا لهم بمجرد معاينة القرائن والدراية بلغة العرب، ولكنهم كانوا يستكملون هذا النقص بالرجوع إلى النبي (صلى الله عليه وسلم) فيما أشكل عليهم مع التأكيد على أنهم كانوا يتفاوتون في مستويات فهمهم للقرآن.[4] ثم يأتي بعد ذلك علماء الأمة ومفسروها على تفاوت بينهم في قدرتهم على الفهم واستنباط للمعاني، وهذا الكلام الذي طرحه أبو زيد يتنافى مع هذا التصور حيث يجعل من فهم الصوفي للقرآن فهما يقينيا متسقا مع الوجود ومتفاعلا معه، وهنا تظهر مفارقات عجيبة في خطابه؛ فهو من جهة يدعو إلى نزع القداسة عن الخطاب القرآني وفي ذات الوقت يضفي نوعا من القداسة على فهم الصوفي للقرآن، وحين يتحدث عن المعتزلة يشيد بالصرامة العقلية وحين يتحدث عن الصوفية يجعل ريادة الفهم للتجربة الروحية والذوقية التي لا يمكن الاستدلال عليها أو تعميمها عقلا.

---

[1]- نصر حامد أبوزيد، فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي)، ص266.

[2]- سورة القيامة، الآيات: 17،18،19.

[3]- لقد أشار ابن خلدون إلى أن العرب الأوائل – ومن بينهم الصحابة رضوان الله عليهم- كانوا يفهمون القرآن جملة وتفصيلا حين قال: " فاعلم أن القرآن نزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم؛ فكانوا كلهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه" (أُنظر ابن خلدون، المقدمة، دار الفكر للطباعة والنشر، د.ط، بيروت ، لبنان، د.س، ص420). وهذا الكلام قد اعتبره محمد حسين الذهبي مبالغا فيه بالنظر إلى أن نزول القرآن بلغة العرب لا يقتضي أنهم كانوا يفهمونه في مفرداته وتراكيبه.(أُنظر محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، ط7، القاهرة، مصر، 2000م، ج1، ص29).

[4]- محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ص28.

كما يلاحظ على محمد عابد الجابري اهتمامه الكبير بالفكر الصوفي وأعلامه، فبعد أن جعل العقل العربي ثلاثة أقسام وهي (البيان، البرهان، العرفان) فإنه جعل من العرفان جانبا مهما من الفكر العربي، لكنه اعتبر أن الكلمات القرآنية التي تحتمل عدة معاني هي السبب الأساس في ظهور التأويل الباطني للنصوص حيث قال: "لعل مما سهّل مهمة الاتجاهات العرفانية في الإسلام أنها وجدت مفاهيم أولية وأساسية مثل الظاهر، الباطن، التنزيل، التأويل، القلب... إلخ، مستعملة في النصوص الدينية الإسلامية بصورة بيانية مفتوحة، أي بدون تحقيق دقيق لمعانيها، مما جعلها قابلة، بهذه الدرجة أو تلك لأن توظف توظيفا عرفانيا باطنيا"[1]، وهذه الفكرة ليست صحيحة على إطلاقها إذ أن معظم آيات القرآن الكريم محكمة لا يتطرق إليها الاحتمال، مع وجود طائفة من الآيات يتطرق إليها الاحتمال بوجه أو بآخر وهي التي يدخلها العلماء في دائرة المتشابه، ووجود المتشابه أيضا في القرآن الكريم قليل جدا، فبعد تحرير محل النزاع في قضية المتشابه وهو وجود آية في القرآن الكريم لا يعقل معناها يبين أن دائرة وجود المتشابه في القرآن الكريم ضيقة جدا، ويتعلق الأمر بآيات الصفات والحروف المقطعة في أوائل السور[2]، ولذلك فوجود المتشابه في القرآن لا يمكن أن نبرر به كل هذا الاختلاف في التفسير، ولا يمكن أن نبرر به كذلك التفسير العرفاني الباطني الذي يقول بأن القرآن الكريم لا يُقْصَدُ منه ظواهر الآيات وإنما معانٍ أخرى باطنية فلا يجب عندهم أن يتوقف عند ظواهر القرآن بل يجب النظر إلى باطنه ورموزه.[3] بيد أنه إذا قصد الجابري أن الصوفية الباطنية استغلوا تلك الثنائيات فهذه حقيقة تاريخية لا تنكر، أما أن سبب تجاوزهم كان لأنها ظلت مفتوحة غير محددة بدقة فإن قول لا يقوى أمام النقد.

فالجابري بذلك يجعل من نصوص القرآن الكريم سببا مباشرا وأساسيا في ظهور التأويل الباطني، وهذا الكلام إما أن يعطي المصداقية من طرف خفي للتأويل الباطني من جهة كونه مستندا للقرآن، أو أنه يجعل من القرآن الكريم نصا احتماليا يتطرق إليه الاحتمال، والقول بكلى الاحتمالين يتضمن مساسا بقداسة القرآن الكريم بوصفه كلمة الله الخالدة المتنزهة عن الخطأ والاحتمال.

[1]- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي درسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط9، بيروت، لبنان، 2009م، ص272.

[2]- فضل حسن عباس، إتقان البرهان في علوم القرآن، دار الفرقان، ط1، عمان، الأردن، 1997م، ج1، ص496.

[3]- محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج2، ص183.

نجد أيضا الصادق النيهوم مهتما هو الآخر بتراث الصوفية أثناء قراءته للقرآن الكريم، ويظهر ذلك من خلال تفسيره لمعاني الحروف المقطعة في أوائل السور، فهي في نظره لا تعني شيئا في ظاهر اللغة، ولذلك فقد فسرها المفسرون بإعادة توزيعها أو بإخضاعها إلى حساب الجمل، واعتبر كل هذه المحاولات عبارة عن تأويلات ملفقة، لنجده بعد ذلك يفسر الحروف المقطعة تفسيرا أكثر غرابة حين يعتبر أن هذه الحروف "ليست ألغازا، بل علامات مألوفة، في مذهب صوفي مألوف، يعرف باسم القبّالة"[1]، والغريب في الأمر أنه يعتبر أن سر القبالة[2] قد توارثه الأنبياء بعد أن تلقوه من عند الملائكة،[3] ويواصل في إدعاءه الذي لا دليل عليه حين يقول أن أهل السنة هم الذين افتتحوا مسيرة القبّالة منذ الشيخ ابن عربي، ولكن الشيعة هم الذين حوّلوها إلى مذهب حلولي متطرف.[4]

ويعتبر النيهوم أن الحروف المقطّعة ما هي إلا نسخة معدلة عن القبّالة اليهودية حيث يقول: "إننا لا نملك كل التفاصيل، لكن الظاهر أن المقطّعات القرآنية، تشير إلى نسخة خاصة من القبّالة، تختلف عن القبّالة اليهودية في مضمونها السحري. وقد تختلف عنها في مقاماتها وشكلها أيضا. ولعلها هي النسخة الأصلية التي أغار عليها اليهود خلال الألف الأوّل قبل الميلاد"[5]، وهذا الكلام يصبُّ في ذات السياق مع موقف بعض المستشرقين الذين أرادوا بيان أن القرآن الكريم قد تأثر بالثقافة اليهودية، ولكن المتأمل في القرآن الكريم يجد أن ذلك لا يتصور خاصة إذا عُلِمَ أن القرآن الكريم حافل بالآيات التي تذكر عيوبهم فكيف يمكن أن يأخذ من ثقافتهم؟، وإذا كان ذلك صحيحا، وأن النبي (صلى الله عليه وسلم) قد أخذ من عند أهل الكتاب، ألا يعدّ ذلك مسوغا لهم لمجادلته ومحاجّته

[1]- الصادق النيهوم، إسلام ضد الإسلام، رياض الرَّيّس للكتب والنشر، ط3، د.م، 2000م، ص107.

[2]- القبالة: كلمة آرامية بمعنى القبول أو التلقي وهي اسم لطائفة ذات أهمية كبيرة في الفكر الديني اليهودي ، وتستقي هذه الطائفة فكرها من الروايات الباطنية التلمودية، ومذهب التصوف الذي رواه "الغاؤونيم" وكذا التأثر ببعض الآراء في الديانة الزرادشتية الشرقية، وادعت انها ترف السر الإلهي لمصير الإنسان وآمنت بفكرة المسيح المخلّص، ومن أشهر روادها في الأندلس نخمان وموسلى بن ميمون (أُنظر رجا عبد الحميد عرابي، سِفر التاريخ اليهودي (اليهود – تاريخهم – عقائدهم – فرقهم نشاطاتهم – سلوكياتهم – الحركة الصهيونية والقضية الفلسطينية، دار الأوائل، ط2، دمشق، سوريا، 2006م، ص363، 364.)

[3]- الصادق النيهوم، المرجع نفسه، ص107.

[4]- الصادق النيهوم، المرجع نفسه، ص113، 114.

[5]- الصادق النيهوم، المرجع نفسه، ص118.

بالقول أنه يأخذ من ثقافتهم ويسفه آراءهم في نفس الوقت؟،[1] ولذلك فإن هذا القول الذي ذكره النيهوم ولا يُعرف مستنده في ذلك يعتبر قولا ساقطا.

ومما سبق يظهر بأن القراءة المعاصرة للقرآن الكريم تحاول أن تحيي تراث الفرق والطوائف الإسلامية التي اعتبرت الكثير من آرائها شاذة والمخالفة لما عليه جمهور الأمة في نظرتها إلى القرآن الكريم، وذلك بغرض إعطاء المصداقية لغرابة آراءهم وأن أفكارهم حول القرآن الكريم لها أصول تراثية تستند عليها، ليجدوا لأنفسهم مكانا وقبولا في البيئة العلمية التراثية وفي عقول المسلمين. أو على الأقل من أجل بيان أن الفعل النقدي الذي تمارسه القراءة الحداثية ليس بدعا من القول وإنما هو واجب حضاري قامت به هذه الفرق والطوائف من قبل ولكن خطابها تعرض للإقصاء والإلغاء من قبل السلطة الرسمية، لتظهر بعد ذلك القراءة الحداثية في ثوب المدافع عن آرائهم والوريث الشرعي لأفكارهم.

المطلب الثاني: فلسفة الحداثة:

تشكل فلسفة الحداثة إحدى الدعامات الأساسية التي تستند إليها القراءة الحداثية للنص القرآني من أجل نقد القراءة التراثية للقرآن الكريم أو لإحداث القطيعة مع علمَيْ التفسير وعلوم القرآن، وتعرض نفسها على أنها قراءة إبداعية تجديدية ومجاوزة للقراءة التراثية. وتهدف من وراء كل ذلك إلى إعادة إنتاج الفعل الحداثي الغربي بمختلف أطواره ومراحله، فهم يزعمون أن السلطة الرسمية هي التي أضفت القداسة والوصاية على العديد من المسائل المتعلقة بالقرآن الكريم ولذلك وجب محاربة القناعات والتصورات التي زرعتها هذه السلطة، فهم بذلك يحاولون محاكاة الواقع الحداثي الغربي في القرون الوسطى وما بعدها من خلال صراع الحركة التنويرية مع رجال الكنيسة في أوروبا.[2] فالقراءة الحداثية تسعى إلى إعادة نتاج الواقع الحداثي الغربي في واقع جديد وهو الواقع الإسلامي المغاير للواقع الغربي في خصائصه ومميزاته، ومن هنا يكون لزاما بيان التصور الغربي للحداثة وكذا كيفيات ومسوغات انتقاله إلى الواقع العربي والإسلامي، وكيفية تأثرت القراءة الحداثية بهذا الواقع.

1- الحداثة الغربية: لقد ارتبطت الحداثة الغربية ارتباط وثيقا بحركة الاستنارة التي تنطلق من فكرة أن الإنسان هو مركز الكون وسيّده فهو يستخدم عقله ليميّز الصواب من الخطأ، فأصبح بذلك

[1]- فضل حسن عباس، إتقان البرهان في علوم القرآن، ج1، ص415.

[2]- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 188، 189.

العقل هو الآلية الوحيدة لإنتاج المعرفة وفهمهما وتوظيفها ، وأصبحت كذلك التكنولوجيا الآلية الوحيدة لإخضاع الطبيعة وتسخيرها للإنسان، ويبدو الكلام منطقيا ومستساغا إلى أن تطفو على السطح حقيقة جديدة تدور حول مفهوم الإنسان في التصور الغربي، هذا الأخير الذي يتصور أن الإنسان هو الإنسان الغربي فقط (ليس كل الناس) فهو مركز للعالم، في حين أن بقية العالم بما فيه من بشر عبارة عن أداة يوظفها ليصبح أكثر ثراءً ورفاهية[1].

أ- في المعاجم الغربية: تشير المعاجم الغربية إلى معان عديدة ومتباينة لمصطلح الحداثة، فبعض هذه التعريفات يضيّق من مجالها ويجعلها عَلَمًا على حركات أدبية في إسبانيا والبرازيل، في حين توجد تعريفات أخرى تعطي دلالة أوسع لمصطلح الحداثة، من ذلك أحد التعريفات الواردة للحداثة (Modernisme) في معجم لاروس بأنها: "مذهب يدعو إلى التجديد الاجتماعي والثورة على الكنيسة من خلال النقد التاريخي المعاصر"[2].

ولقد أشارت موسوعة "لالاند" الفلسفية إلى تاريخ استعمال المصطلح ومعناه وقد جاء فيها أنه: "لفظ استعمل بكثرة في القرن العاشر في المساجلات الفلسفية أو الدينية ويكاد يستعمل دوما بمعنى ضمني إما لُعَبيّ (انفتاح وحرية فكرية)". ومن هذا المنطلق يظهر مفهوم الثورة على ما هو ديني أو مقدس في التعريفات الغربية للفظ الحداثة.

ب- الحداثة اصطلاحا: لعل من نافلة القول التأكيد على أن مفهوم الحداثة من المفاهيم الواسعة التي يصعب تحديدها، كذلك من الصعب إعطاء تعريف دقيق لها، ولذلك من الملاحظ أن التعريفات الغربية والعربية للمصطلح تحاول فقط توصيف بعض معالم الحداثة وأهم مظاهرها وتجلياتها في حياة الإنسان، إن مصطلح الحداثة من المصطلحات الوافدة التي وردت لنا من الغرب محملة بتحيزاته، فإن الاعتقاد السائد بأن مصطلح الحداثة مصطلح محايد أمر يحتاج إلى إعادة النظر، فهو كغيره من

[1] - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، ط1، القاهرة، مصر، 2006م، ص34،35.

[2] -Le petit Larousse. p632.

المصطلحات يعبر عن رؤية الإنسان الغربي لنفسه وكذا رؤيته للآخر. وهذا ما نستشفُّه من خلال النظر في العديد من التعريفات الاصطلاحية للحداثة.[1]

ومن هذه التعريفات تعريف "جان بودريار"[2] حين يعرفها بأنها: "نمط حضاري خاص يتعارض مع النمط التقليدي، أي مع الثقافات السابقة عليه أو التقليدية. فمقابل التنوع الجغرافي والرمزي لهذه الأخيرة تفرض الحداثة نفسها على أنها شيء واحد متجانس رائع عالميا انطلاقا من الغرب" [3] ، وهذا التعريف تظهر فيه المركزية الغربية التي تجعل من الإنسان الغربي ينظر إلى نفسه على أنه هو الإنسان أو مركز العالم، في حين ينظر إلى العالم بما فيه من بشر عبارة متلقين للنموذج الحداثي الغربي.

وفي المقابل هناك تعريفات اتسمت بطابع نقدي لواقع الحداثة وتطبيقاتها ومن بينها تعريف ألان تورين[4] الذي يقول أن: "الحداثة تتحدد أساسا بهذا الانفصال المتنامي بين العالم الموضوعي الذي خلقه العقل باتفاق مع قوانين الطبيعة، وبين عالم الذاتية الذي هو عالم الفردية، أو تحديدا عالم الدعوة للحرية الشخصية، لقد مزقت الحداثة العالم المقدس الذي كان إلهيا وطبيعيا في آن واحد، وكان مخلوقا وشفافا أمام العقل ولم تحل محله عالم العقلنة والعلمنة"[5]، وعليه فإن هذا التعريف تظهر فيه الحداثة كبديل مجاوز لكل ما هو مقدس، ويبين هذا التعريف فشل الحداثة في الوصول إلى ما كانت تطمح إليه وهو العقلنة والعلمنة.

ومن هنا فإنه يجب التفريق بين ما كانت تطمح إليه الحداثة وهو المتتالية الحداثية المثالية – والتي نوه بها تعريف بودريار– والمتتالية الفعلية المتحققة – التي عبر عنها تعريف تورين– من خلال التناقضات التي وقعت فيها الحداثة، فقد سعت الحداثة إلى تأكيد مركزية الإنسان وسيطرته على الطبيعة وهذا ما

[1]– عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص33،34.

[2]– جان بودريار (Jean baudrillard): منظر ثقافي وفيلسوف، ومحلل سياسي، وعالم اجتماع، تصنّف أعماله ضمن مدرسة الحداثة وما بعد البنيوية. (أُنظر الموسوعة الحرة ويكيبيديا)

[3]– نصوص مختارة بعنوان: الحداثة وانتقاداتها 1من منظور غربي، ترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، دفاتر فلسفية نصوص مختارة 11، دار توقبال للنشر، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2006م، ص7.

[4]– ألان تورين (A.Touraine): فيلسوف فرنسي عرف بنقده للحداثة وكذا علم الاجتماع التقليدي، كان منتميا إلى الحزب الاشتراكي الفرنسي ومستشارا لميشيل روكار رئيس الوزراء الفرنسي ما بين: (1988م – 1991م). (أُنظر أنور مغيث، مقدمة ترجمة كتابه نقد الحداثة، ص7.)

[5]– ألان تورين، نقد الحداثة، ترجمة : أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، د.ط، د.م، 1997م، ص22، 23.

سمي بالاستنارة المضيئة، لكن الذي تحقق تاريخيا أنه قد تم تأليه الإنسان والطبيعة المتمثلة في المادة على حد سواء، ومن ثم تفكيك الإنسان وردّه إلى مبدأ مادّي واحد وبذلك صارت الحداثة في الواقع ضربا من الحداثة المظلمة، الأمر الذي أدى بها إلى حتمية التجاوز إلى فلسفة ما بعد الحداثة (Post Modernisme)[1] كأسلوب جديد في التفكير يشكك في التصورات الحداثية كفكرة الحقيقة والعقل والتقدم والهوية والموضوعية والمعايير وغيرها من المفاهيم التي جاءت بها الحداثة.[2]

وعلى هذا الأساس يمكن القول أن الحداثة الغربية هي حقبة تاريخية متواصلة قد استمرت خمسة قرون أو أقل من ذلك في الغرب ثم انتشرت بعد ذلك خارجه بعد الانبهار بأفكاره.[3] وكان من أهم المتأثرين بها مجموعة من المثقفين في العالم العربي والإسلامي تلقت تعليمها في الغرب واحتكت بواقع الحداثة الغربي.

2- الحداثة العربية:

أ- لغة: قال ابن فارس: " الحاء والدال والثاء أصل واحد، وهو كون الشيء لم يكن"[4]، وكلمة حداثة في لسان العرب وردت بمعانٍ شتى لعل أهمها:

- **الشباب:** قال ابن منظور: " حداثة السن كناية عن الشباب وأول العمر".
- **الجدة:** قال ابن منظور: " الحديث نقيض القديم".

- **أول الشيء:** قال ابن منظور: "حِدثان الشيء بالكسر: أوّله، وهو مصدر حَدَثَ يَحْدُثُ حُدُوثاً وحِدْثَاناً".[5]

---

[1]- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص101.

[2]- تيري إيغلتون ، ما بعد الحداثة1 تحديدات، إعداد وترجمة: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، سلسلة دفاتر فلسفية نصوص فلسفية مختارة 13، دار توقبال، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2007م، ص10.

[3]- طه عبد الرحمن، روح الحداثة (مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية)، ص23.

[4]- أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، ج2، مادة (حدث).

[5]- جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، مادة (حدث).

ورغم غزارة المادة العلمية لمادة حداثة وكونها تدور على مفهوم التجديد الذي لا تغفله أيضا التعريفات الاصطلاحية للحداثة؛ ومع ذلك فإن نقل المصطلح من الثقافة الغربية إلى الغربية جعله يبدو أكثر ارتباطا بمعناه في الثقافة الغربية أثناء الاستعمال الاصطلاحي.

ب – اصطلاحا: يشغل التيار الحداثي العربي مساحة كبيرة من اهتمامات الدوائر العلمية بسبب غزارة التأليف وكذا حساسية القضايا التي يثيرها، فقد حاول التيار الحداثي العربي أن يستنسخ الحداثة الغربية ضمن السياق الثقافي الإسلامي ولكنه تعرض لحملة نقد واسعة في كل أرجاء العالم الإسلامي وقابله العديد من العلماء والباحثين بالرفض والاستنكار[1]، ومن هنا فإن الفارق الأساس بين الحداثة الغربية والعربية يكمن في أن الحداثة الغربية حقبة زمنية تجسدت فعليا في التاريخ الغربي على مدار قرون طويلة وهو ما يعبر عنه طه عبد الرحمن بواقع الحداثة[2]، في حين تسعى المنظومة الفكرية للحداثة العربية إلى تجسيدها في الواقع وفي هذا يقول الدكتور مصطفى الحسن: "فالحداثيون العرب لهم منظومة فكرية يحاولون جهدهم تحويلها إلى واقع، لكن ذلك لم يتم لهم. إذاً في الحالة العربية نحن نتحدث عن حداثة نظرية ثقافية، تنظير لواقع غير موجود".[3]

على هذا الأساس يحاول محمد عابد الجابري الخروج من هذا الإلزام، فقد حاول أن يحفظ للحداثة العربية خصوصياتها حين جعل منها " مرحلة تجاوزت مرحلة الأنوار ومرحلة النهضة التي تقوم أساسا على الإحياء، إحياء التراث والانتظام فيه نوعا من الانتظام. إن الحداثة عندنا، كما تتحدد في إطار وضعيتنا الراهنة، هي النهضة والأنوار وتجاوزهما معا، والعمود الفقري الذي يجب أن تنتظم فيه جميع مظاهرها هو العقلانية والديمقراطية، والعقلانية والديمقراطية ليستا بضاعتين تستورد بل هما ممارسة

[1]– ويبدو ذلك واضحا وجليا من خلال مؤلفات الدكتور طه عبد الرحمن في المغرب ومحمد عمارة في مصر وكذا مؤلفات الدكتور سعيد رمضان البوطي فهذه ألمع الأسماء وأشهرها، ناهيك عن الأبحاث التي يقوم بها أساتذة والطلبة في كل الجامعات العربية والملتقيات والندوات العلمية.

[2]– يقول طه عبد الرحمن مبينا المقصود بواقع الحداثة: "ليس واقع الحداثة إلا واحدا من التجليات – أو التطبيقات– الممكنة لروحها؛ ذلك أنه ينزل منها منزلة المثال من ممثوله؛ ومعلوم أن المثال غير الممثول" روح الحداثة ص30.

[3]– مصطفى الحسن، الدين والنص والحقيقة (قراءة تحليلية في فكر محمد أركون)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، لبنان، 2012، ص30.

حسب القواعد"[1]. وإن كان هذا التعريف قد حاول أن يحفظ للحداثة العربية شيئا من الخصوصية إلا أنه في جوهره لا يزال يؤمن بحتمية المراحل التي مرت بها الحداثة الغربية ويريد إقحامها بوجه أو بآخر في الواقع العربي والإسلامي.

في حين يعرّف مصطفى الحسن الحداثة العربية تعريفا أكثر وضوحا ودقة حين يقول بأنها: "تلك الأفكار التي تتخذ من النموذج المعرفي الغربي مرجعا لها في بحثها عن النهضة والتقدم"[2] فقد حدد هذا التعريف المرجعية الأساسية للحداثة العربية وارتباطها الوثيق بالنموذج الحداثي الغربي.

وتجدر الإشارة إلى أن الدكتور طه عبد الرحمن قد حاول أن يعطي بديلا عن الحداثة العربية ألا وهو الحداثة الإسلامية حين يقول: "كما أن هناك حداثة غير إسلامية، فكذلك ينبغي أن تكون كذلك حداثة إسلامية" واعتبر بأن هذه الأخيرة هي الحداثة المبدعة في مقابل الحداثة المقلدة، كما سعى إلى بيان كيفية الانتقال بالمجتمع من حداثة مقلّدة إلى حداثة مبدعة.[3]

3- الحداثة العربية وقراءة النص القرآني: تسعى القراءة الحداثية للقرآن من خلال أطروحاتها إلى محاولة إعادة إنتاج التاريخ الأوروبي في الفضاء العربي والإسلامي، ويظهر ذلك جليا من خلال سعيها إلى الثورة على المقدس أي النص القرآني بالدرجة الأولى باعتباره النص الذي يحظى بأعلى درجات القداسة، والبغية من وراء كل ذلك هو إنزال نصوص القرآن الكريم منزلة النصوص البشرية مما يسهل إمكانية التعاطي مع نصوص القرآن الكريم وفق المناهج التي أفرزتها الحداثة الغربية على طول تاريخها، وتبنتها بقوة القراءة الحداثية للقرآن الكريم.

تعتبر القراءة الحداثية بأنه لا سبيل إلى قراءة النص القرآني قراءة علمية إلا عن طريق نزع القداسة عنه، تماما كما حدث في أوروبا حين تم نزع القداسة عن النصوص الدينية، ويظهر هذا التأثر بتاريخ الحداثة الغربية في كلام محمد أركون حين يقول:"إن المكانة الأرثودكسية اللاهوتية للوحي كما كان قد نطق به من قبل النبي (صلى الله عليه وسلم) وجمع فورا أو لاحقا في المصحف تحت الإشراف الرسمي

[1]- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة (دراسات ومناقشات)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت لبنان، 1991م، ص16.

[2]- مصطفى الحسن، النص والدين والحقيقة (قراءة تحليلية في فكر محمد أركون)، ص30.

[3]- طه عبد الرحمن، روح الحداثة (مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية)، ص35.

للخليفة عثمان بن عفان، لا يمكن أن يكون موضوعا للدراسة أو مادة للتحري النقدي"[1]، فقد اقتبس مصطلح الأرثودكسية ووظّفه في سياق الحديث عن الوحي القرآني دون أن يراعي خصوصية الاستعمال الأوروبي؛ كما أنه لم يراع أيضا قداسة القرآن الكريم، بل نجده يعقّب قائلا: "فهذه المكانة محمية من قبل الإجماع الكوني لكل المسلمين منذ أن كانت الطائفة الشيعية الإمامية والطائفة السنية قد توصلتا إلى اتفاق بعد مناقشات طويلة وصراعات عنيفة حول صحة المصحف".[2]

ومن خلال تتبع المصطلحات التي يستعملها الخطاب الحداثي للتعبير عن القرآن الكريم تظهر بجلاء محاولات نزع القداسة، وذلك من خلال تحاشي عبارات التعظيم التي تنم عن تقديس القرآن الكريم وتبجيله فيسمونه النص أو المصحف الرسمي، ثم يضعون القرآن الكريم مع مفاهيم أخرى مثل السلطة والحقيقة مثلما نجد عند نصر أبو زيد حين جعل عنوان كتابه "النص، والسلطة، والحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة"، وحاول من خلال هذا الكتاب أن يبين سياسة الإقصاء التي مارستها السلطة من أجل فرض فكرة أزليته وأن آليات القهر السياسي والاجتماعي قد سعت جاهدة إلى فرض هذه الفكرة على أنها حقيقة مطلقة، وفي نفس الوقت حاولت أن تمارس الإقصاء على الأفكار المناوئة لها وعلى رأسها فكرة خلق القرآن والتي تؤدي بدورها إلى القول بتاريخية النص القرآني على حد زعمه.[3]

يطرح الخطاب الحداثي فكرة القطيعة مع التراث تأثرا بمنهج المدرسة الفرنسية الحديثة ممثلة في أفكار "غاستون باشلار"[4] حول المعرفة العلمية الذي يرى أنه يجب أن تكون محل الدراسة في مقابل إلغاء المعرفة غير العالمة التي لا فائدة من دراستها وبالتالي إحداث القطيعة معها[5]، والسبب في ذلك هو اعتقادهم أن الغرب قد أحدث قطيعة معرفية مع ماضي العصور الوسطى، وأن هذا هو السبب

[1]- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص12.

[2]- محمد أركون، المرجع نفسه، ص12.

[3]- نصر أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة (الفكر الديني بين إرادة الهيمنة وإرادة المعرفة)، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 1995م، ص56.

[4]- غاستون باشلار (Gaston Bachelard): (1884م - 1962م) فيلسوف فرنسي، أستاذ كرسي العلوم في جامعة السوربون ، حاول أن يدخل مفاهيم جديدة للكيمياء في فلسفة العلوم، من مؤلفاته: الحدوس الذروية والتعددية المتلاحمة للكيمياء الحديثة. (أُنظر، جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص143.)

[5]- العمري مرزوق، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي المعاصر، ص199.

الكامن وراء تفوقه؛ وأنه يجب على الشرق أن يحاكي هذا الواقع الحداثي الغربي[1] فيحدث قطيعة مع مرجعيته الإسلامية بما في ذلك فهم القرآن على ضوء اجتهادات علماء ما قبل القرن العشرين.

وتظهر هذه الفكرة بوضوح عند محمد عابد الجابري خاصة حين يصر على أن اتساع الهوة بين الماضي والحاضر أي بين التراث والمعاصرة وهو ما يحتم علينا أن نحدث قطيعة مع الماضي حتى نتمكن من الانخراط الواعي والفاعل في الحضارة الغربية المعاصرة، ولذلك نجده يقول: "إن المسافة بين هنا وهناك تزداد اتساعا وعمقا. وهذا الشعور يغذّي في فريق منا الحنين الرومانسي إليه، وفي ذات الوقت ينمّي في فريق آخر منا الرغبة في القطيعة معه والانفصال التام عنه ".[2]

يغفل التيار الحداثي وهو يطرح فكرة القطيعة بالاستناد إلى واقع الحداثة الأوروبي أن هذا الغرب الذي أحدث قطيعة مع تراث العصور الوسطى هو ذات الغرب الذي مدّ حباله إلى التراث اليوناني لينهل منه ويعيد إحياءه بل يعتبره امتدادا حضاريا للحضارة الأوروبية في عمق التاريخ، ولاشك أن الكل متفق على أنه يوجد في تراث الإسلامي بعض الصفحات التاريخية التي كانت سببا في الكثير من الأزمات والمآسي التي حلت بحضارة الإسلام وبالتالي لا بد من إحداث القطيعة معها، وفي المقابل من ذلك يبقى التراث الإسلامي في مجمله شاهدا على السبق الحضاري الإسلامي في العديد من مجالات انطلاقا من نصوص القرآن الكريم.

إن التيار الحداثي وهو يطرح قضية الثورة على المقدس الإسلامي بما في ذلك النص القرآني بقصد مسايرة الواقع الحداثي الغربي ويتغافل عن مساءلة مهمة حول نجاح الحداثة الغربية في تحقيق أهدافها، فهل تمكنت الحداثة الغربية بعد إسقاط الكنيسة وإحلال العقلانية من فهم الإنسان والكون والطبيعة أم أنها بقيت في حيرة من أمرها؟.

لقد ظهرت المذاهب الفلسفية في الغرب كردة فعل على ثورة الكنيسة فكانت الكلاسيكية والرومانسية والواقعية والرمزية وغيرها، والتي أسلمت زمام أمرها إلى الحداثة باعتبارها مفهوما قائما على التجديد وتأليه العقل وكذا الثورة على الماضي، ولكنها لم تصل إلى الأهداف المنشودة، ومن هنا يتبين بأن الحداثة ما هي إلا مرحلة من مراحل التاريخ الأوروبي وليست ذروته ومنتهاه بل على العكس فقد

[1]- مصطفى الحسن، الدين والنص والحقيقة (قراءة تحليلية في فكر محمد أركون، ص35.

[2]- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة (دراسات ومناقشات)، ص31.

زادت من حيرة وتخبط الإنسان الأوروبي،[1] وعلى الرغم من ذلك نجد الخطاب الحداثي العربي يولي وجهه نحوها على أنها النموذج الأمثل، ويطرح القراءة المعاصرة للنص القرآني كلازم من لوازم الحداثة التي لازالت لم تنجح حتى في تحقيق أهدافها، وفي المقابل يصرف وجهه عن التراث الإسلامي وعن حقائق القرآن الذي يعرض نفسه على أنه النموذج الأمثل للمعرفة والحقيقة ، قال تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ [2].

المطلب الثالث: الاستشراق:

من المعلوم أن القراءة الحداثية للقرآن قد اعتمدت جملة من الخلفيات الفكرية الغربية أثناء قراءتها للقرآن الكريم، وإذا كانت الحداثة العربية قد حاولت أن تحاكي واقع الحداثة الأوروبي بغية الوصول إلى ما وصل إليه فإنها كذلك تأثرت بالحركة الاستشراقية وتبنت العديد من الآراء التي طرحها الفكر الاستشراقي الغربي، ودافعت عنها بطريقة لم يكن يحلم بها حتى المستشرقون أنفسهم، وعليه فإن الحديث عن ماهية الاستشراق بصفته خلفية معرفية استندت إليها القراءة الحداثية للقرآن الكريم هو من الأهمية بما كان.

1- تعريف الاستشراق:

أ- لغة: جاء في لسان العرب: "شرقت الشمس تشرق شروقا وشرقا طلعت، واسم الموضع مشرق" وجاء فيه أيضا: "الشرقي الموضع الذي تشرق فيه الشمس من الأرض"[3]، ولكنها لم ترد بصيغة استفعل على الرغم من أنها في عمومها تحيل إلى جهة الشرق والمقصود بها الجهة المعروفة، وهو نفس المعنى الذي يتبادر في اللغات الأروبية حين يطلق الاستشراق أو ما يسمى Orientalisme أو مستشرق ويسمى Orientaliste، وقد استُعمل في اللغة الإنجليزية منذ عام 1779 والفرنسية منذ عام 1799.[4]

[1]- عمار التميمي، التواصل الحضاري ومفهوم الحداثة في قراءة النص القرآني، مطبعة الثقلين، ط2، النجف، العراق، 2015م، ص105، 106.

[2]- سورة البقرة، الآية 2.

[3]- جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، (مادة شرق).

[4]- لخضر شايب، نبوة محمد في الفكر الاستشراقي الغربي، مكتبة العبيكان، د.ط، د.م، د.س، ص27.

ب- اصطلاحا: يعتبر موضوع الاستشراق موضوعا واسعا ومتشعبا ولذلك فقد تباينت آراء الدارسين حول ماهيته من عدة جوانب، فمن جهة كونه علما يمكن القول أنه يحتاج إلى دراسة القوانين العلمية قصد الوصول إلى الحقائق[1]، ولذلك فإن اعتبار الاستشراق علما مستقلا بذاته فيه الكثير من التسامح في ظل افتقاره إلى الديمومة والثبات والاستقرار وهي مميّزات مهمة تتسم بها كل العلوم الإنسانية، إضافة إلى ذلك فإن الاستشراق يتعلق بدراسة شاملة لكل شيء عن الشرق مما يصعّب على الباحث إرساء قواعد صارمة لعلم الاستشراق، وهذا الأمر هو الذي جعل ساسي سالم الحاج يعتبر الاستشراق ظاهرة بالأساس نمت وتطورت في ظل ظروف معينة ثم انحسرت بعد ذلك وضاق مجالها.[2] وقد تباينت تعريفات الدارسين للاستشراق تباينا كبيرا؛ وهذا الأمر يجعل الباحث في حيرة من أمره عندما يريد أن يختار تعريفا للاستشراق.

يركز مالك بن نبي على تعريف المستشرق وتمييزه عن غيره من الباحثين قائلا: "إننا نعني بالمستشرقين الكتّاب الغربيين الذين يكتبون عن الفكر الإسلامي وعن الحضارة الاسلامية"[3] ثم يحاول تقسيمهم حسب الزمن والاتجاه العام ويقسمهم إلى مادحين وقادحين، ويعتبر بأن أثر المادحين كان أكبر من تأثير القادحين والسبب في ذلك أن القادحين يمجّهم الضمير المسلم ويكتسب المناعة ضدهم في حين يتمكن المداحون من تنويمه وتعطيل فاعليته الحضارية.[4]

ويعرفه إدوارد سعيد بأنه: " أسلوب تفكير يقوم على التمييز الوجودي والمعرفي بين ما يسمى الشرق، وبين ما يسمى (في معظم الأحيان) الغرب". ويركز على مفهوم السيطرة على الشرق حين يعرّف الاستشراق باعتباره: "أسلوبا غربيا للهيمنة على الشرق وإعادة بناءه والتسلط عليه"[5].

[1]- ساسي سالم الحاج، نقد الخطاب الاستشراقي (الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية)، دار المدار الإسلامي، ط1، بنغازي، ليبيا، 2002م، ج1، ص21.

[2]- ساسي سالم الحاج، المرجع نفسه، ص22.

[3]- مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي المعاصر، دار الإرشاد، ط1، بيروت، لبنان، 1969م، ص5.

[4]- مالك بن نبي، المرجع نفسه، ص 7.

[5]- إدوارد سعيد، الاستشراق (المفاهيم الغربية للشرق)، ترجمة: محمد العناني، دار رؤية،ط1، القاهرة، مصر، 2006م، ص45، 46.

وقد رفض الدكتور ساسي سالم الحاج إقحام مفهوم السيطرة في تعريف الاستشراق واعتبر أن الاستشراق "لا يخرج عن كونه تلك الدراسات والمباحث التي قام بها الغربيون لمعرفة الشرق من جميع جوانبه "[1] وبذلك فقد سعى هذا التعريف إلى عدم التعرض إلى أهداف الاستشراق وأغراضه أثناء التعريف.

ويوسّع الدكتور لخضر شايب من دلالة الاستشراق فيعتبر بأنه: " أداة غربية للتعرف وتَمَثُّلِ حضارات العالم أجمع، وليس ثقافة وحضارة الإسلام وحده"[2].

والمتأمل في هذه التعريفات يجد أنها تبين التوجهات أصحابها ويعود الخلاف بينها بالأساس إلى طبيعة القضايا المراد دراستها والبرهنة عليها، فقد ركز تعريف مالك بن نبي على بيان أثر الاستشراق في الفكر الإسلامي ولذلك ركز على تعريف المستشرق في حد ذاته، في حين ركّز إدوارد سعيد على محاولة الربط بين الاستشراق والإمبريالية[3]، أما الدكتور ساسي سالم الحاج فقد حاول أن يبين مجالات الاستشراق ومفهومه العلمي[4]، في حين وسّع الدكتور لخضر شايب من دلالة الاستشراق حتى تشمل العالم أجمع قصد بيان أن الاستشراق إبداع وموقف ثقافي وأن مفهوم الاستشراق قد تطور كثيرا مما كان عليه في العصور الوسطى، وأنه لم يعد بذلك المفهوم التقليدي الذي ذكر في التعاريف السابقة كتعريف مالك بن نبي وإدوارد سعيد.[5]

إن الغموض الذي يكتنف مفهوم الاستشراق لدى الدارسين قد خلق اضطرابا كبيرا في المواقف حول الاستشراق بين من يرى حياده وموضوعيته، وبين من يرى أن له أغراضا خادمة للاستعمار والهيمنة على العالم الإسلامي، لكنه يبقى أرضية مهمة للعديد من الأفكار التي طرحتها الحداثة الغربية على الرغم من الاضطراب الواضح في موقفها حوله، ولذلك تعتبر من الأهمية بما كان بيان الرؤية الحداثية للاستشرق والتي تمكّن من معرفة مدى تأثر الحداثة العربية بأفكار المستشرقين وكذا طبيعة هذا التأثر.

[1]- ساسي سالم الحاج، نقد الخطاب الاستشراقي (الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية)، ص22.
[2]- لخضر شايب، نبوة محمد في الفكر الاستشراقي الغربي، ص28.
[3]- لخضر شايب، المرجع نفسه، ص28.
[4]- ساسي سالم الحاج،المرجع نفسه، ص 22.
[5]- لخضر شايب، المرجع نفسه، ص30.

2- الاستشراق والحداثة العربية: لقد سبقت الإشارة إلى أن تحديد دلالة الاستشراق بتعريف واحد أمر متعذر، وذلك بالنظر إلى المساحة الزمنية الكبيرة التي يحتلها الاستشراق في التاريخ الأوروبي بصورة خاصة والتاريخ الإنساني بصورة عامة، خاصة إذا عُلِم أن النشأة الفعلية للاستشراق تعود إلى العصور الوسطى[1]. في مقابل ذلك من المعلوم أن الحداثة العربية كانت وليدة القرن العشرين بعد الصدمة الحضارية التي تعرضت لها الأمة الإسلامية بسقوط الخلافة العثمانية، ولذلك فإن دراسة علاقة الاستشراق بالحداثة العربية لا تتم إلا ضمن سياق الحداثة الغربية لأنها تمثل قاسما مشتركا بينهما[2]، فقد نشأ الاستشراق وتطور وفق معطيات الحداثة كما أن الحداثة العربية تتخذ من واقع الحداثة الغربية كنموذج يحتذى به.

ويمثل القرن العشرين المجال الزمني الذي تظهر فيه العلاقة بين الحداثة العربية والاستشراق، ولكن لا يمكن بأي حال من الأحوال إنكار الأطوار التي مرت بها الدراسات الاستشراقية منذ العصور الوسطى، ويقسم الدكتور لخضر شايب الأطوار التي مرت بها الدراسات الاستشراقية إلى أربعة أطوار[3]:

1- الطور الأول: فقد كان الاستشراق في هذا الطور يدافع عن الغرب ويحاول الاستفادة من الشرق الإسلامي في الوقت نفسه، ويستمر هذا الطور طيلة العصور الوسطى.

2- الطور الثاني: وقد ساهم الاستشراق خلال هذا الطور في بناء الذات الجديدة وكانت هذه المرحلة ضمن عصر الأنوار أي في القرن السادس عشر.

3- الطور الثالث: بعد بناء الذات الجديدة حاول الغرب أن ينشر هذه الذات في العالم الاسلامي الذي أصبح ضعيفا ومستعمرا، وقد لعب الاستشراق دورا بارزا في ذلك.

4- الطور الرابع: وقد سعى الخطاب إلى تمثّل نتائجه من أجل تحقيق أغراض تستجيب لمطالب الغرب مثل وضع أسس لعلاقات جديدة بين الشرق والغرب، وقد كان استشراقا إمبرياليا مارسته المؤسسات الرسمية والجامعات بصورة خاصة، وقد ساد هذا الطور الاستشراقي في القرن العشرين.

[1]- لخضر شايب، نبوة محمد في الفكر الاستشراقي الغربي، ص32.

[2]- مصطفى الحسن، النص والدين والحقيقة، قراءة تحليلية في فكر محمد أركون، ص70.

[3]- لخضر شايب، نبوة محمد في الفكر الاستشراقي الغربي، ص32، 33.

لقد كان الاستشراق على الدوام نوعا من محاولة التعرّف على الذات من خلال الآخر، وهو ما يعبر عنه إدوارد سعيد بالصورة المضادة أو الخبرة المضادة[1]، ولكن هذه المحاولة للتعرّف عززت النزعة العنصرية وكذا المركزية الغربية، وبذلك فقد كان الاستشراق عاملا مهما في تنمية هاتين النزعتين وإضفاء نوع من الشرعية العلمية عليهما، ومن الأدلة على ذلك فكرة تطرق إليها إدوارد سعيد بالتحليل والنقد مفادها أن "الشرق معرض للفحص الدقيق لضعف في طبيعته، وهذا الموضوع يعتبر حقيقة ثابتة، حتى لو تطوّر وتغيّر أو حوّل نفسه بنفسه على نحو ما تفعل الحضارات في أحيان كثيرة، فلا بد أن يظل على ثباته الجوهري والوجودي"[2]، ومقصود الاستشراق من هذه الفكرة هو بيان الطبيعة الجوهرانية للشرقيين، فهم كلهم متشابهون ولذلك ينبغي وصفهم بالجمع، كما ينبغي أيضا تعميم الحالات الفردية، في حين ينظر إلى التجربة الفردية للإنسان الأوروبي على أنها قيمة في حد ذاتها.[3]

كان الاستشراق مكونا رئيسا للحداثة العربية، فقد كان الحداثيون العرب كانوا نموذجا للمفكر الشرقي الذي يرى حضارته ودينه وتراثه بمناهج الغرب وآلياته، وعليه نجد أن الخطاب الحداثي العربي قد كان ولا يزال على وفاق مع الفكر الاستشراقي بوجه عام، يظهر هذا الوفاق بشكل واضح في مؤلفات محمد أركون الذي يتساءل: " حتّام يستطيع المسلمون ان يستمرّوا في تجاهل الأبحاث الأكثر خصوبة وتجديدا من الناحية الاستكشافية – المعرفية ؟، أقول ذلك وأنا افكر بأبحاث "نولدكه"[4]، و"جوزيف شاخت"[5]... وغيرهم كثير، وكلهم متجاهَلون تماما من قبل المسلمين، أو يهاجمون من قبل

[1]– إدوارد سعيد، الاستشراق، ص44.

[2]– إدوارد سعيد، المرجع نفسه، ص86.

[3]– مصطفى الحسن، النص والدين والحقيقة، قراءة تحليلية في فكر محمد أركون، ص86.

[4]– تيودور نولدكه (Theodor Noldeke): (1836م – 1931م) من أكبر المستشرقين الألمان والعالم أجمع والشيء الذي بوأه هذه المكانة هو اتقانه للغات السامية من أشهر مؤلفاته كتاب: تاريخ القرآن . (أُنظر عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص595.)

[5]– جوزيف شاخت (Joseph schacht): (1902م – 1969م) مستشرق ألماني متخصص في الفقه الإسلامي، اعتنى بتحقيق التراث الإسلامي وساهم في الإشراف على الطبعة الثانية من دائرة المعارف الإسلامية. (أُنظر عبد الرحمن بدوي، المرجع نفسه، ص366.

الفكر الإسلامي المعاصر دون أي تمييز أو تفحّص موضوعي؟"[1]، ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد بل نجد أركون يعترف بجميل العديد من المستشرقين حين يقول: "أحيّي بكل اعتراف بالجميل جهود ومكتسبات رواد الاستشراق" وبطول نفس تجشّم محمد أركون ذكر هذه الأسماء وبحماسة منقطعة النظير لا نراها في أي عمل من أعماله إذا تعلق الأمر بذكر علماء الإسلام على الأقل الذين يعتبرهم محمد أركون أصحاب عقلية تنويرية، والغريب في الأمر أن القائمة[2] التي ذكرها محمد أركون تضم في ثناياها جل المستشرقين الذين عرفوا بطعنهم في القرآن الكريم والذين يصنّفون في خانة المستشرقين الحاقدين ومن ضمنهم أستاذه الذي تتلمذ على يده في فرنسا[3] وهو "ريجيس بلاشير"[4]، ولكن الملاحظة الثانية أن القائمة خالية من الأسماء التي عرفت باحترامها للتراث الإسلامي وإنصافه في عديد المسائل مثل "زيغريد هونكه"[5] و"إيتين دينيه"[6] وغيرهم، وهذا يدل دلالة واضحة على الانتقائية الانتقائية التي يمارسها أركون والاتجاه الذي يعمل على تكريسه ليس فقط من حيث المناهج التي

---

[1]- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، د.ط، بيروت، لبنان، 2002م، ص55.

[2]- يقول محمد أركون: "...من أمثال "يوليوس فيلهاوزن"، و"هوبير غريم"، و"تيودور نولدكه"، و"فريديريك شوالي"، و"فون ج. بيرجشترسر"، و"أو. بريتزل"، و"إ. جولدزيهر"، و"تور أندري"، و "أ. غيوم"، و "م. برافمان". كما ينبغي أن نحيي جهود تلامذتهم الذين واصلوا نفس الدرب من أمثال "رودي باريت"، و"ريجيس بلاشير"، و"هاريس بيركلاند"، و"ر. بيل"، و"ويليام مونتغمري واط"، و"جون بيرتون" و"جون وانزبروغ"، و"أ. ت. ويلش"، و"يو. روبان"...إلخ" . محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص55.

[3]- أُنظر فضل حسن عباس، إتقان البرهان في علوم القرآن، ص368. والصفحات التي قبلها والتي تتضمن بعض مطاعن أحد المستشرقين الذين ذكرهم محمد أركون وهو جولدزيهر، وقد ذكر فضل حسن عباس بعض النماذج على سبيل الحصر وأحال على مؤلفات متخصصة في الموضوع.

[4]- ريجيس بلاشير(Regis Blachere): (1900م - 1973م) مستشرق فرنسي درس في المغرب والجزائر، ودرّس في المدرسة الوطنية للّغات لشرقية بباريس ، من أعماله ترجمة معاني القرآن للفرنسية وكتاب تاريخ الأدب العربي منذ البداية حتى نهاية القرن الخامس عشر. (أُنظر عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص127.)

[5]- زيغريد هونكه : مستشرقة ألمانية عرفت بحبها للعرب، وكتابها: " شمس العرب تسطع على الغرب" أكبر دليل على ذلك (أُنظر مقدمة مترجم كتاب زيغريد هونكه، شمس العرب تستطع على الغرب (أثر الحضارة العربية في أوروبا)، ترجمة: فاروق بيضون وكمال دسوقي، ط8، دار الجيل ودار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، 1993م، ص7.)

[6]- إتين دينيه (Etienne Dinet): (1861م - 1929م) مستشرق فرنسي، عاش جانبا من حياته في مدينة بوسعادة الجزائرية واعتنق الإسلام، من مؤلفاته: حياة العرب وكتاب باللغة الفرنسية بعنوان: محمد (صلى الله عليه وسلم) . (أُنظر الزركلي، الأعلام، مج1، ص83.)

يوظفها وإنما أيضا من حيث المرجعيات الاستشراقية التي يستند إليها، وتتضمن بعض عبارات أركون نوعا من العتاب لبعض المستشرقين خاصة من حيث المنهجية التي يتعامل بها مع التراث الإسلامي ولذلك نجده يقول: " إن كل العلم الاستشراقي كان محصورا بالتأريخ للوقائع الخام للتراث واستعادتها عن طريق استخدام المنهجية الفيلولوجية من نحو وصرف ومعاجم ودراسة تركيب الجملة، ... وكان محصورا بالمنهجية التاريخية التقليدية التي سادت في القرن التاسع عشر"[1]، ومن هنا يظهر موقفان متباينان لمحمد أركون من الاستشراق وهما: التبجيل والعتاب، وللجمع بينهما يمكن القول أن الإشادة والتبجيل كانت للفكر الاستشراقي قبل القرن العشرين في حين كان العتاب موجها إلى الخطاب الاستشراقي في القرن العشرين أي المعاصرين له بوجه عام.[2]

وإذا كان محمد أركون يعلن صراحة امتنانه للفكر الاستشراقي فإن بعض الحداثيين لا يظهرون نفس الامتنان قصد بيان الاستقلالية في التفكير، ونجد ذلك عند محمد عابد الجابري حين يقول: "إنني لا أنكر أنني استفدت كثيرا من كتابات المستشرقين وقد حصل هذا، خصوصا عندما كنت طالبا، وأيضا في المراحل الأولى من عملي الجامعي، وعلى كل حال، ففي مرحلة الاستهلاك يمكن للمرء أن يستهلك ما يشاء، أو ما يراد له أو ما تمكّن من الحصول عليه، ولكن في مرحلة الكتابة لابد من الاستقلال... لابد من الثقة بالنفس"[3]، وبذلك يظهر موقف الجابري من الاستشراق أكثر اعتدالا وتعقلا من موقف أركون لكن هذا لا يلغي التأثر بالآراء الاستشراقية في مراحل التكوينية الأولى، وهذا يدلّنا على تفاوت درجة الاعتماد على الاستشراق من حداثي لآخر رغم أنه رافد مشترك بين الجميع.

3- أثر الاستشراق في القراءة الحداثية للقرآن الكريم: لقد كان القرآن الكريم من أهم المحاور التي ركزت عليها القراءة الاستشراقية انطلاقا من مركزية القرآن وأهميته في حياة المسلمين، كما أن القراءة الحداثية قد أوْلَتْ اهتماما بالغا بالقرآن الكريم كنص مقدس ينبغي إزالة هذه القداسة عنه حتى يتسنى لها قراءته بالمناهج الحديثة التي تستبعد كل ما هو مقدّس أو غيبي، وبالنظر إلى أن الاستشراق قد كان سابقا للحداثة العربية من حيث الظهور والانتشار لا تكاد تجد مسألة من المسائل التي

[1]- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي)، ص30.

[2]- الحسن العباقي، الاستشراق في فكر محمد أركون بين الشعور بالمديونية والرغبة في التجاوز، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الرابعة عشر، العدد 55، 2009م، ص60.

[3]- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة (دراسات ومناقشات)، ص308.

حاولت القراءة الحداثية المعاصرة طرقها إلا وجدت في كلام المستشرقين ما يدل على سبقهم لطرحها بوجه أو بآخر، وإن كانت المسألة تحتاج في البرهنة عليها عن طريق الاستقراء إلا أنه قد يُكتفَى بطرْقِ بعض النماذج التي تدل على هذا التأثر.

ونجد هذا التأثر عند طيب تيزيني الذي يعتبر أن النص القرآني قد كان متمما لما سبقه من النصوص الدينية والأفكار الإصلاحية التي سبقت فترة نزوله أو عاصرتها وفي ذلك يقول تيزيني: "فبالإضافة إلى الكتب المقدسة وغيرها الممثلة، خصوصا، بالتوراة والأناجيل – حتى من موقع قول القرآن بأنها زُوِّرَتْ– كان هناك الكثير مما قدّمته (أخلاق الجاهلية) مما كان جديرا أن يُتبنّى ويحافظ عليها. وقد عبّر النبي محمد عن ذلك قائلا بوضوح، في مخاطبته أبا بكر[1]: (يا أبا بكر أية أخلاق في الجاهلية ما أشرفها، بها يدفع الله بأس بعضهم عن بعض). إن إقرار النص القرآني الحديثي بتصوّر لاهوتي حول (تطور الأفكار الدينية) يقدم تحديدا أوليا لفرعية هذا النص"[2] أي أن مفهوم الأخلاق في القرآن الكريم متفرع عن تصور الكتب المقدسة وكذا عن الأخلاق الجاهلية، وهذا الكلام الذي يقوله تيزيني يقود إلى نتيجة تتلاءم وتنسجم مع تصور الحداثيين للأخلاق، فالأخلاق عندهم حقيقة لا ترتبط بالأديان وأنه لا وجود لتبعية الأخلاق للدين أو ما يسميه الدكتور طه عبد الرحمن إنكار الأخلاق الدينية ويقول ردا على هذا الإدعاء –في مقدمة كتابه سؤال الأخلاق– : "في الكتاب الذي بين يديك، مساهمتنا النقدية للحداثة الغربية؛ ولا يخفى علينا ما قد يثيره بناء هذا النقد على الأخلاق الدينية من مشاعر الاشمئزاز والاستنكار في نفوس المقلدة من المفكّرين الحداثيين العرب؛ ولو أنهم رجعوا إلى أنفسهم، لوجدوا أنهم يبيحون لأنفسهم ما يحرّمونه على غيرهم .... وإذا جاز عندهم أن ينتقدوا الأخلاق الإسلامية بواسطة الحداثة العلمانية، فَلِمَ لا يجوزون عند سواهم أن ينتقدوا الحداثة

[1]– ابن حبان البستي، السيرة النبوية وأخبار الخلفاء، تحقيق ومراجعة: سعد كريم الفقي، دار ابن خلدون، د.ط، الإسكندرية، مصر، دس، ص54. قال المتقي الهندي: "ليس لهذا الحديث بطوله وألفاظه أصل، ولا يروى من وجه يثبت إلا شيء يروى في مغازي الواقدي وغيره مرسل... وقد رواه أيضا محمد بن زكريا الغلابي وهو متروك عن شعيب بن واقد عن أبان بن عثمان فذكره بإسناده ومعناه وروي أيضا بإسناد مجهول عن أبان بن تغلب (وانظر كذلك: المتقي الهندي، كنز العمال،ضبط وفهرسة: بكري حيّاني وصفوة السقا، رقم الحديث: (35684)، مؤسسة الرسالة، ط5، بيروت، لبنان، 1985م، ج12، ص522.)

[2]– طيب تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، ص155.

العلمانية بواسطة الأخلاق الإسلامية"[1]، وطيب تيزيني يستدل على تفرّع الأخلاق القرآنية من أخلاق الجاهلية بنص واحد، ويغفل عن النص الآخر الذي حدد ماهية هذه الأخلاق وهي "مكارم الأخلاق" كما جاءت في حديث: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"[2]، وفي المقابل يخفي تيزيني ثورة القرآن الكريم على العديد من الأخلاق السيئة والعادات القبيحة التي اعتبرها اعوجاجا وانحرافا يجب تقويمه، ومن هنا تظهر الانتقائية التي تعامل بها تيزيني مع المسألة.

ويظهر التأثر بشكل واضح مع صادق النيهوم الذي يقول إن: " القرآن الكريم اعتمد نص التوراة باعتبارها (كتاب الله) ولخص معظم الرواية اليهودية عن تاريخ العبرانيين منذ عصر إبراهيم، مشيرا إلى نظرية (الحكمة الخفية) التي منحت لهذا النبي وأهل بيته معه، في آيات منها قوله في سورة النساء: ﴿ فَقَدۡ ءَاتَيۡنَآ ءَالَ إِبۡرَٰهِيمَ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ ﴾ [3]"[4].

إن ادعاء تيزيني والنيهوم بأن القرآن الكريم تأثر بالنصوص السابقة له أو بالأعراف السائدة في الجاهلية ليس من إنشاءهما ابتداء، فقد سبق الخطاب الاستشراقي إلى ذلك، وينقل لنا فضل حسن عباس نصا يتجلّى من خلاله هذا التقارب في الآراء حول هذه المسألة فقد نقل عن الموسوعة البريطانية أنه جاء فيها: " ...إلا أن المسلمين تختلف نظرتهم عن ذلك، فهم يعتقدون أن محمدا استلم كل كلمة في القرآن مباشرة عن ربه، فالقرآن يرفض بعنف الاتهامات التي تشير إلى أن النبي حصل على القرآن من مصادر أخرى غير الخالق"[5].

---

[1]- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق (مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية)، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2000م، ص26.

[2]- أخرجه مالك في الموطأ بلاغا في كتاب الجامع باب: ما جاء في حسن الخلق برقم (2633)، وقال ابن عبدالبر: " وهذا الحديث يتصل من طرق صحاح عن أبي هريرة وغيره، عن النبي صلى الله عليه وسلم" ثم ساقه بإسناده عن أبي صالح ، عن أبي هريرة"، (أُنظر الموطأ الإمام مالك (برواية يحي بن يحي الليثي)، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط2، بيروت، لبنان، 1997م، مج2، ص490.)

[3]- سورة النساء، الآية53.

[4]- الصادق النيهوم، إسلام ضد إسلام، ص117.

[5]- فضل حسن عباس، قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية (نقد مطاعن ورد الشبهات)، دار الفتح، ط1، عمان، الأردن، 2000م، ص188.

ويظهر كذلك تأثر القراءة الحداثية المعاصرة بالخطاب الاستشراقي من خلال مسألة تدوين القرآن في زمن النبي (صلى الله عليه وسلم)، فقد اعتبر أركون أن النص القرآني الذي بين أيدينا ثبت في نهايات القرن الرابع هجري[1]، وقد اعتبر أن انتقال القرآن من الخطاب الشفوي إلى نص مكتوب "لم يتم إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب والتلاعبات اللغوية التي تحدث في مثل هذه الحالات"[2] وهذا يتطابق إلى حد ما مع آراء المستشرقين؛ فقد نقل الدكتور لخضر شايب عن المستشرق "جانين سورديل"[3] حين نص على أن "لا ننسى أن الآيات التي كان يقرأها محمد لم تأخذ شكلها النهائي إلا في زمن متأخر ... وهي لم تسجل كتابة –حسب الروايات الإسلامية نفسها– تحت إشراف محمد الذي لم يجمعها أبدا في كُلٍ"[4].

ومن هنا يظهر أثر الاستشراق في الفكر الحداثي وبالخصوص فيما يتعلق بالنظرة إلى القرآن الكريم، ولولا الفكر الاستشرقي لما ظهرت الحداثة العربية بهذا الحضور وهذه الغزارة في التأليف، ويؤكد هذه الحقيقة الدكتور مصطفى الحسن حين يقول: "لو افترضنا أن الاستشراق البحثي ظل يتمتع بالقوة التي كان يتمتع بها في القرن التاسع عشر، وحوّل وجهته نحو فهم الإسلام، لما كان للحداثيين العرب من دور، ذلك أن المستشرق لا يعترف بالباحث العربي ولا بقدراته العقلية"[5]، وهذه الأمثلة التي ذكرت عن تأثر الحداثة العربية بالآراء الاستشراقية حول القرآن الكريم ليست إلا أمثلة نجد لها نظائرها في جل الكتابات الحداثية والاستشراقية على حد سواء.

لقد مثلت هذه المرجعيات الفكرية الثلاث (الفرق الإسلامية – الحداثة الغربية – الاستشراق) أبرز الأصول التي تشكلت منها الخلفيات الفكرية التي اعتمدت عليها القراءة الحداثية للقرآن الكريم، ولقد حاولت أن تبرهن على رؤيتها للقرآن الكريم بالاستناد إلى هذه المرجعيات، بالإضافة إلى ذلك استعانت القراءة الحداثية بالمناهج الغربية التي انبثقت عن التطور المعرفي الكبير الذي عرفته الحضارة الغربية في مجال العلوم الإنسانية، ومن المناهج التي كان لها حضور لافت عند الكثير من أصحاب

[1]– محمد أركون، القرآن الكريم من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص114.

[2]– محمد اركون، قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، ص188.

[3]– جانين سورديل:(1935م – ...) مستشرقة فرنسية، مهتمة بالتاريخ الإسلامي الوسيط. من مؤلفاتها: الشواهد العربية في أفغانستان. (نقلا عن مستشرقون) لخضر شايب، نبوة محمد، ص281.

[4]– لخضر شايب، نبوة محمد في الفكر الاستشراقي الغربي، ص281.

[5]– مصطفى الحسن، النص والدين والحقيقة (قراءة تحليلية في فكر محمد أركون)، ص80.

القراءة الحداثية نجد المناهج اللسانية، والتي وظفتها أثناء قراءتها للنص القرآني وكان لهذا التوظيف أثره البالغ حول العديد من القضايا المرتبطة بفهم القرآن الكريم.

المبحث الثاني: توظيف المناهج اللسانية في القراءة الحداثية للقرآن:

لقد سبقت الإشارة إلى أن اللسانيات قد مثّلت نقلة نوعية في البحث اللغوي الحديث مما أدّى إلى الانبهار بنتائجها، ولأن القراءة الحداثية كانت ولا زالت تولّي وجهها شطر الحضارة الغربية فقد كانت اللسانيات من أبرز العلوم التي اعتمدت عليها في قراءتها للقرآن الكريم، وقد شمل هذا التوظيف مناهج لسانية عديدة، وتفاوت نطاق استعمالها من دارس إلى آخر. ولعل من المهم بيان أن الحداثيين لم يكونوا هم السبّاقين إلى هذا التوظيف فقد سبق الفكر الاستشراقي إلى توظيف اللسانيات في قراءة القرآن، ولذلك يكون من المهم بيان التوظيف الاستشراقي للسانيات في قراءة القرآن الكريم وكذا طبيعة النتائج التي توصّل إليها من خلال هذا التوظيف.

المطلب الأول: اللسانيات من الداراسات الاستشراقية إلى القراءة الحداثية:

تتوافق القراءة الحداثية مع العديد من الآراء الاستشراقية حول القرآن الكريم، ولكن هذا التوافق بينهما لا يقتصر فقط على الأفكار، وإنما يتعدّى إلى توافق المناهج الموظفة في قراءة القرآن الكريم، فقد حاول الباحثون الغربيون وكذا من تتلمذ على يدهم أن يخضعوا المعارف الإنسانية إلى منطق الحس والتجربة بعيدا عن كل عوامل غيبية أخرى وهذا تأثّرا بالفلسفة الوضعية. وقد كان علم اللسانيات أحد العلوم التي يظهر فيها هذا التأثر، وكان لارتباط علم اللسانيات بالفلسفة الوضعية أثر واضح في إرساء مبادئ هذا العلم، ومؤدّى هذا الكلام هو التأكيد على أن الخلفية الوضعية الغربية للسانيات هي التي تجعل من تطبيق علم اللسانيات على القرآن الكريم أمرا محفوفا بالمخاطر.[1] وقبل الحديث عن توظيف اللسانيات في الدراسات القرآنية الغربية لابد من التأكيد على أن هذا التوظيف للسانيات قد اختلف حسب خلفية الدارسين، وكذا بحسب المنطلقات الفكرية والأيديولوجية التي انطلقوا منها أو انتموا إليها وكذا القضايا التي أرادوا البرهنة عليها.

لقد استقطبت الدراسات القرآنية في الغرب عددا معتبرا من الدارسين الأوروبيين في العصر الحديث، ولكنها في البداية كانت تستبعد توظيف اللسانيات، فقد كان المنهج السائد في دراساتهم القرآنية هو المنهج النقدي التاريخي، والذي مثّل بدوره امتدادا للمشروع الفللوجي الذي طبقه

[1]- عبد الرحمن حاج إبراهيم، المناهج المعاصرة في تفسير القرآن الكريم وتأويله، مجلة رسالة المسجد، العدد الأول، أوت 2003م، ص11.

المستشرقون من خلال جمع المخطوطات ودراستها دراسة علمية بغرض الوصول إلى نسخة محققة من القرآن الكريم تدحض الرواية الإسلامية لقصة جمع القرآن الكريم، وترسي دعائم القول بأن نشأة القرآن الكريم تأخرت إلى القرن الثاني أو الثالث، وقد حاول لفيف من المستشرقين بلوة هذه الفكرة من أمثال: "براجستر يسر" و"بريتسل"[1] وكذا المستشرقة "باتريشيا كرون"[2]، هذه الأخيرة التي تراجعت عن أطروحاتها في غياب وثائق تاريخية موضوعية تثبت صحة هذه الدعوة. وفي حين حاول لفيف آخر من المستشرقين القول بأن القرآن الكريم كان نتاج القرن الرابع والخامس ميلادي عن طريق المقارنة الفللوجية المتعسفة مع نصوص التوراة والإنجيل، وتصوير علاقة القرآن بالنصوص الأخرى على أنها علاقة تأثر ومن أهم المدافعين عن هذه الأطروحة "أنجليكا نويفرت".[3]

وعلى أنقاض فشل الاتجاه النقدي التاريخي كان ظهور اتجاه التحليل اللساني الدلالي الذي تجاوز مسألة تدوين القرآن الكريم إلى مسائل الفهم والتفسير، ووظف من أجل هذا الغرض المناهج اللسانية والسيميولوجية الجديدة في تحليل الخطاب والنص القرآني،[4] وقد كانت البداية مع الكتاب الجماعي الذي ألفه "ميشال آلار"[5] وآخرون بعنوان " تحليل مفهومي للقرآن الكريم" وقد كان صدور هذه الدراسة سنة 1963م[6]، لتأتي بعد ذلك دراسة "دانيال ماديغان"[7] بعنوان "صورة القرآن الكريم عن نفسه" ، والتي دمج من خلالها بين المعرفة اللسانية والأنثروبولوجيا ولكنها اتسمت بنوع من التحايل على البحث اللساني من أجل التوصل إلى تحقيق غايات أيديولوجية تدعم المركزية الأوروبية وتتوافق إلى حد بعيد مع مقولات استشراقية.

---

[1]- أوتّو بريتسل (Otto Pretzl): (1893م - 1941م) مستشرق ألماني يرتبط اسمه بالدراسات الخاصة بقراءات القرآن الكريم، ومن ذلك تحقيقه لكتابي: "التيسير" والمقنع " لأبي عمر الداني. (أُنظر عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص82.)

[2]- لم أعثر لها على ترجمة.

[3]- عبد الله السيد ولد أباه، التأويلية القرآنية الإشكاليات المنهجية (حصيلة أولية)،أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء بالرباط- المغرب يومي 03و 04 يونيو 2014م، دار الأمان للنشر و التوزيع،ط1، الرباط، المغرب، 2015م،ص142، 143، 144.

[4]- عبد الله السيد ولد أباه، المرجع نفسه، ص143.

[5]- ميشال آلارد (Michel Allard): (1924م - 1976م) مستشرق فرنسي عني بعلم الكلام الإسلامي والأشعري بوجه خاص، أستاذ كرسي للدراسات الإسلامية بجامعة ليون (أُنظر عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص46.)

[6]- عبد الرحمن حاج إبراهيم، المناهج المعاصرة في تفسير القرآن الكريم وتأويله، ص11.

[7]- دانيال ماديغان (Daniel Madigan) أستاذ الإسلاميات في جامعة كولومبيا ، أصدر دراسته هذه سنة 2000.

ثم جاءت بعد ذلك الدراسات التي ركزت على جوانب التناص الداخلي في القرآن وكذا تناصّه مع النصوص الأخرى تبعا للمنهج التأويلي، ومن أهم الأعمال في ذلك رسالة دكتوراه للباحثة الفرنسية "سيلفي بواليفو"[1] بعنوان: "القرآن الكريم كما يرى نفسه" وقد بينت من خلال دراستها المرجعية الذاتية للقرآن الكريم التي تتأسس على الحوار والجدل مع أهل الكتاب واعتبرت أن هذا ما يميز القرآن عن باقي النصوص المقدسة، كما أنها فندت من خلال دراستها الفرضية القائلة بأن القرآن الكريم جُمع في وقت متأخر وتحاول بيان التفاوت التاريخي بين لحظة الجمع ولحظة التقنين المرجعي، والدليل على عدم صحة هذه الفرضية –كما تقول "سيلفي بواليفو"– هي ان القرآن الكريم كان يواكب بالتفصيل سياقات نزوله على امتداد فترة الرسالة[2].

لقد مكنت هذه الدراسات التي وظفت المقاربة اللسانية في فهم القرآن من إحداث نقلة نوعية في مجال الدراسات القرآنية الغربية، فقد نقلت مجال الدراسة من ميدان البحث في ثبوت القرآن الكريم وجمعه وتدوينه والتي كانت محط اهتمام الدوائر العلمية قبل القرن العشرين إلى البحث في ميدان آخر ألا وهو ميدان الفهم والدلالة، وسواء أكان الدافع لهذه الدراسات هو دعم بعض المقولات التي تغذيها المركزية الأوروبية أو أن الدافع على ذلك هو التحلي بالروح العلمية، فإن القاسم المشترك بين هذا وذاك هو الثقة في اعتبار المناهج اللسانية طريقة للوصول الحقيقة[3] واكتشاف النسق الداخلي للقرآن الكريم.[4]وهو كما أسلفت نقلة نوعية في مجال الدراسات الغربية للقرآن الكريم من المنهج التاريخي إلى المناهج اللسانية ومن مسألة الثبوت إلى مسألة التفسير.

المطلب الثاني: أسباب توظيف المناهج اللسانية في القراءة الحداثية للقرآن: لقد اعتبرت القراءة الحداثية القرآن الكريم نصا لغويا، ولكنها في ذلك لم تفهم هذه النصية ضمن سياق التداول الإسلامي، بل على العكس من ذلك نجد بأنها تحيل إلى مرجعيات غربية وتستعمل في خطابها العديد من المصطلحات المنبثقة عن اللسانيات الغربية، فهي بذلك تسعى إلى توظيف المناهج اللسانية في

[1]– لم أعثر لها على ترجمة

[2]– عبد الله السيد ولد أباه، التأويلية القرآنية الإشكاليات المنهجية (حصيلة أولية)، ص145.

[3]– عبد الرحمن حاج إبراهيم، المناهج المعاصرة في تفسير القرآن الكريم وتأويله، ص13.

[4]– عبد الله السيد ولد أباه، المرجع نفسه، ص145 (هامش).

قراءتها للنص القرآني وهذا ما أدى إلى انخراطها تداوليا في خطاب الحداثة الغربية.[1] ولعل من نافلة القول بيان أسباب توظيف اللسانيات بهذا الشكل اللافت عند أصحاب القراءة الحداثية ويمكن أن نجمل ذلك في النقاط التالية:

1- التعامل مع النص القرآني كأي نص بشري: تنفي القراءة الحداثية وجود نص ينأى عن التأثر بالعوامل الخارجية التي تحيط به، ولذلك فهي تعتبر أي نص مهما كانت طبيعته عرضة للتغيير والتبديل، (بل تعتبر فوق ذلك أن أي نص لا بد متولد عن مجموعة من المؤثرات البيئية والثقافية التي شكلت شخصية صاحب النص أو دفعته إلى إرسال خطابه) وعلى هذا الأساس فإن النص الديني بوجه عام والقرآني بصفة خاصة هو أيضا عرضة للأهواء والتقاليد والانفعالات شأنه في ذلك شأن أي نص بشري،[2] ونجد علي حرب يعبر عن هذه الفكر في معرض بسطه لبعض أفكار محمد أركون حين يقول: "وبالفعل فإن أركون يخضع خطاب الوحي، من خلال نقده وتفكيكه للخطابات التي جعلته مدارا للكلام، إلى قراءة حديثة يعود من خلالها بإعادة النظر في حقيقة الوحي ذاته، كنظرته إلى الخطاب الديني بوصفه إنتاجا معرفيا من ضمن المنتوجات الأخرى، أو باعتباره الكلام الإلهي يخضع لإكراهات اللغة التركيبية والدلالية"[3]. وعليه فإن توظيف المناهج اللسانية في القراءة الحداثية ينطلق من كون النص القرآني لا يختلف عن باقي النصوص البشرية، فهي إذ توظّف المنهج البنيوي في قراءة القرآن الكريم فإنها تحاول تصويره على أنه نص أو متن مغلق مات صاحبه، وحين تستخدم التفكيك كاستراتيجية فإنها تبتغي من وراءه زحزحة القناعات والتشكيك في كل الأنظمة والتفسيرات الأخرى لمعاني النص القرآني مما يفتح الباب للتأويل المنفلت تحت ما يسمى بـ: "مالا نهاية المعنى"[4].

وعليه فإن القراءة الحداثية تطرح مجموعة من المفاهيم والتصورات حول النص القرآني تتعارض مع كونه نصا إلهيا، وتدعم من طرف خفي القول ببشريته التي تسعى إلى ترسيخها والدفاع عنها، وهو ما يظهر من خلال فكرة اعتبار القرآن الكريم إنتاجا معرفيا مع ما تحمله هذه الكلمة من حمولة

[1]- محمد عبد الفتاح الخطيب، معهود العرب في الخطاب وإشكالية قراءة النص الشرعي، مجلة ترتيل، العدد الثاني بعنوان: (خصائص النص القرآني وآفاق القراءة)، الرباط، المغرب، سبتمبر2014م، ص54.

[2]- محمد عبد الفتاح الخطيب، المرجع نفسه، ص54.

[3]- علي حرب، نقد النص، ص62.

[4]- محمد عبد الفتاح الخطيب، معهود العرب في الخطاب وإشكالية قراءة النص الشرعي، ص52.

إيديولوجية تجعله نصا بشريا خاضعا للإكراه، متجاهلة حقيقة أن القرآن الكريم وإن كان نصا لغويا إلا أنه متعال عن غيره من النصوص ويخالفها في الطبيعة، وخير دليل على ذلك يتجلى في خاصية إعجاز القرآن الكريم الذي دلت عليه الآيات وأسهب العلماء في بيان وجوهه، فثمرة كل ذلك تتمثل في بيان أن القرآن الكريم كلام الله الذي لا يمكن أن يعامل معاملة النصوص البشرية.

2- اعتبار المناهج اللسانية كبديل مجاوز لعلم أصول الفقه: تتبنّى القراءة الحداثية للقرآن نوعا من القطيعة المعرفية مع التراث الفكري الإسلامي ليس فقط من حيث المضامين والأفكار بل حتى من حيث الآليات المنهجية التي أبدعت لنا العديد من هذه العلوم الشرعية من تفسير وحديث وفقه وكلام...، وقد سبقت الإشارة إلى موقف نصر حامد أبو زيد من الإمام الشافعي، وعلى الرغم من تأكيده على أنه يناقش الإمام الشافعي من الناحية المعرفية — لا من الناحية الأصولية والفقهية- إلا أنه يقول معلقا على اجتهادات الشافعي: " فإذا أضفنا إلى ذلك أن المواقف الاجتهادية تدور أغلبها في دائرة الحفاظ على المستقر والثابت، وتسعى إلى تكريس الماضي بإضفاء طابع ديني أزلي عليه – كما رأينا في اجتهاداته في ميراث العبد، وفي ميراث الأخت الوحيدة، وفي مسألة زكاة الغراس – وهي اجتهادات نوقشت بالتفصيل في ثنايا الكتاب – أدركنا السياق الأيديولوجي الذي يدور فيه خطابه كله"[1].

من المعلوم أن الإمام الشافعي هو أول من ألّف في علم أصول الفقه، ووسم آراءه الاجتهادية بأنها تهدف إلى الحفاظ على الثابت والمستقر، خاصة إذا عُلِمَ أن نصر أبو زيد يعتبر أن أفكار الشافعي كان لها أثرها على الأشعري والغزالي وغيرهما، ويعتبر بأنهما امتداد لتيار فكري حكم الثقافة والتاريخ والواقع بالاستناد إلى أصولية الشافعي.[2]

وفي الوقت الذي يحصر فيه نصر أبو زيد مجال دراسته في شخصية الإمام الشافعي نجد محمد أركون يوسع من مجال دراسته ليتحدّث عن قضية التأصيل بشكل عام، سواء تعلّق هذا التأصيل بالفروع

[1]- نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية، ص23.

[2]- ولذلك نجد نصر حامد أبو زيد يقول: " والذين يريدون أن يجعلوا من هذا التيار الخاص حاكما على الثقافة والتاريخ والواقع يستندون إلى "أصولية" الشافعي من جهة، وإلى سيادة الأشعري وتوفيقية الغزالي من جهة أخرى. ولعل الكثيرين منهم لا يدركون أن أسبابا تاريخية – اجتماعية اقتصادية سياسية – هي التي دفعت بهذا التيار إلى موقع السيادة والسيطرة " (أُنظر نصر حامد أبوزيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية، ص53.)

الفقهية أو بأصول الدين بوجه عام. وينطلق في معالجة هذه القضية من أن فكرة التأصيل نابعة من الخطاب القرآني الذي يسعى من خلاله الأصوليون إلى ربط هذه الأحكام بالأصل الواحد وهو الله الحق، وبذلك لا تعتبر هذه الاجتهادات صائبة عندهم إلا إذا ارتبطت بهذا الأصل، ولكنه يعود بعد ذلك إلى القول بأن الفكر الأصولي كان وليد صراع بين أهل الحديث وتيارات أخرى كانت تتسم بنوع من العقلنة وعلى رأسها المعتزلة، ومن ثمّ كانت الغلبة في النهاية لأهل الحديث بدعم من السلطة السياسية.[1]

لقد نظرت القراءة الحداثية إلى المناهج اللسانية على أنها البديل الذي يغني عن علم أصول الفقه الذي تعتبره بأنه وليد عقلية انغلاقية خضعت للتوجيه الأيديولوجي، ومن ثمّ تعطي حكما معياريا ونهائيا عبر عنه محمد أركون من خلال عنونة كتابه بـ: "استحالة التأصيل"، وهي إذ تطرح المناهج اللسانية كبديل عن أصول الفقه تتناسى أن هذه المناهج هي وليدة عقلية غربية تتوافق مع فلسفاتها ورؤيتها للعالم، وفي المقابل من ذلك فإن علم أصول الفقه هو علم جاء بالأساس لدراسة النص اللغوي والعربي على وجه الخصوص، وقد أثبت الأصوليون علو كعبهم وقدرتهم على استنطاق معاني القرآن واستنباط دلالاته.

3- تبرير الرؤية المادية للنص القرآني: لقد سبقت الإشارة إلى الخلفية الوضعية للمناهج اللسانية، ولذلك فإن هذه الخلفية قد استعملتها القراءة الحداثية للقرآن في محاولة منها إظهارَ الرؤية المادية للنص القرآني، ويتضح لنا ذلك بجلاء عند نصر أبو زيد حين يعتبر أن النص القرآني كان وليد الثقافة التي نشأ فيها حين يقول بأنه "لا تعارض بين تطبيق المنهج اللغوي - منهج تحليل النصوص - على القرآن وبين الإيمان بمصدره الإلهي ... إن محاولة البحث عن مفهوم للنص سعيٌ لاكتشاف العلاقات المركبة لعلاقة النص بالثقافة من حيث تشكله بها أولا، وعلاقته بها من حيث تشكيله لها ثانيا"[2]، ومن خلال ذلك يظهر نوع من التناقض بين القول بإلهية النص القرآني وبين القول بأنه وليد الثقافة، وقد حاول بعد ذلك نصر أبو زيد بيان تبرير هذا التناقض، ولكن كيف يمكن تصور الجمع بين الأصل

[1] - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص8.

[2] - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ص31.

الإلهي من جهة واعتبار النص القرآني منتجا ثقافيا من جهة أخرى؟ خاصة وأن أبو زيد قد أكّد في العديد من مؤلفاته أن الواقع هو العامل الوحيد في إنتاج النص[1].

4- إثبات تاريخية النص القرآني: تسعى القراءة الحداثية للقرآن من خلال توظيفها للمناهج اللسانية إلى تأسيس القول بتاريخية النص القرآني، يتضح ذلك من خلال كلام محمد أركون الذي يربط مباشرة بين فكرة التاريخية والدعوة إلى قراءة النص القرآني قراءة تزامنية حين يقول: "إنما كل ما أسعى عليه هو محاولة فرض قراءة تاريخية للنص القرآني، قراءة تمتنع منذ الآن فصاعدا عن أي عملية إسقاط أيديولوجية على هذا النص هذا هو هدفي الأساسي. أريد القيام بقراءة تزامنية للقرآن كما يقول كما يقول علماء اللسانيات اليوم"[2]. والغاية من هذه القراءة التزامنية -حسب هاشم صالح- هي التي تعود لتقرأ النص بمفرداته وتراكيبه السائدة آنذاك.[3]

وهنا يظهر نوع من الكيل بمكيالين في كلام محمد أركون وهاشم صالح، فهما في الوقت الذي يصفان فيه التراث التفسيري للأجيال المتعاقبة بأنه يتسم بالإسقاط الأيديولوجي؛ يتغافلان في ذات الوقت عن أن القراءة اللسانية هي في حد ذاتها وليدة فلسفة وضعية لا تخلو هي أخرى من الإسقاط الأيديولوجي، كما أنهما يغفلان عن أن علماء الإسلام في القرون الأولى هم الأقدر على فهم المفردات والتراكيب القرآنية بالمعاني السائدة زمن النزول لقرب عهدهم من زمن التنزيل.

وخلاصة القول فإن هذه الأسباب والمسوغات التي دفعت أصحاب القراءة الحداثية إلى توظيف المناهج اللسانية تتوافق مع إستراتيجيتها في التعامل مع الخطاب الديني بوجه عام والنص القرآني بوجه خاص، فقد حاولت استبدال مناهج العلوم الطبيعية بالمناهج اللسانية، لأن مناهج العلوم الطبيعية في حقيقتها توجد خارج النص، في حين أن المناهج اللسانية تتسم بأنها مناهج من داخل النص[4]، وعليه فقد تفطنت إلى أن استعمال المناهج اللسانية سيكون أكثر تناسبا مع طبيعة النص القرآني، وأكثر خدمة للعديد من الأطروحات التي تريد البرهنة عليها تحت مسمى تجديد الخطاب الديني ونقده.

[1]- أنظر نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص99.

[2]- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص213.

[3]- محمد أركون، المرجع نفسه، ص 213 (الهامش).

[4]- العمري مرزوق، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي المعاصر، ص262.

وبعد معرفة أسباب توظيف القراءة الحداثية للمناهج اللسانية يكون من المهم بعد ذلك معرفة كيف وظّفت هذه القراءة كل منهج، وأثر هذا التوظيف في قراءاتهم على القرآن الكريم بوجه عام.

المبحث الثالث: أثر توظيف المناهج اللسانية في القراءة الحداثية للقرآن:

تحتل المناهج اللسانية جانبا منهجيا مهما في القراءة الحداثية بالنظر إلى الأسباب والمسوغات التي تقدّم ذكرها، وعليه يكون من المهم بيان كيفية توظيف القراءة الحداثية لكل منهج على حدة، ولقد سبقت الإشارة إلى أن علم اللسانيات قد شهد تطوّرا كبيرا إلى أن تطوّرت الكثير من أفكاره وفروعه إلى علوم مستقلة بذاتها، وقد اختلف توظيف المناهج اللسانية في القراءة الحداثية من دارس إلى آخر، فمنهم من التزم منهجا واحدا ومنهم من ترك لنفسه الخيار في اختيار المناهج حسب طبيعة المسائل التي يراد البرهنة عليها.

المطلب الأول: أثر توظيف المنهج البنيوي في القراءة الحداثية:

1- توظيف المنهج البنيوي في قراءة محمد شحرور للقرآن الكريم: لقد ألّف محمد شحرور كتابه سنة 1990 وعنونه بـ: "الكتاب القرآن قراءة عصرية"، وقد أثار كتابه هذا ضجة كبيرة مما ساهم في الترويج له فطبع خمس مرات في ثلاث سنوات ووصل صداه إلى إيران،[1] ولم يعتبر الدكتور طه عبد الرحمن قراءة محمد شحرور للقرآن الكريم قراءة حداثية وإنما اعتبر بأنها تدخل تحت ما يسمى بالقراءة المعاصرة، وقد أرجع ذلك إلى أن الحداثيين في حد ذاتهم نفوا عن قراءته صفة الحداثة،[2] بالإضافة إلى أن عنوان الدراسة يشير إلى كونها قراءة عصرية وليست حداثية،[3] ولكن الشيء الذي قد يجعل من اعتبار دراسة محمد شحرور قريبة من القراءة الحداثية هو أنها تتوافق معها في الكثير من النتائج وإن كانت تختلف معها من حيث المنطلقات.

2- المنهج اللغوي للكتاب: لقد صدّر

---

[1]- أحميدة النيفر، الإنسان والقرآن وجها لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة قراءة في المنهج)، دار الفكر، ط1، دمشق، سوريا، 2000م، ص102.

[2]- من الذين نفوا صفة الحداثة -من الحداثيين- عن قراءة محمد شحرور نجد محمد أركون حين يعتبر أن دراسة شحرور تجعل من الوحي القرآني داخلا تحت ما سماه بالمستحيل التفكير فيه، ويُرجع ذلك إلى أن شحرور كان يسعى من خلال دراسته إلى أن يخرج الوحي من دائرة المساءلة، وهو الأمر الذي يرفضه أركون لأنه يكرس التصور السائد للوحي عند جمهور المسلمين منذ القدم وهو التصور الذي يزعم محمد أركون بأنه يحاول زحزحته وتغييره حفاظا على عقائد المسلمين الذي هو عرضة للاهتزاز تحت تأثير الفكر العلمي الحديث. (أُنظر القرآن من التفسير الموروث إلى تجديد الخطاب الديني، ص15).

[3]- طه عبد الرحمن، روح الحداثة (المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية)، ص177.

محمد شحرور كتابه بمدخل لبيان المنهج اللغوي لكتابه بقلم أحد أصدقائه وهو الدكتور جعفر دك الباب، والذي صرّح بدوره منذ البداية بالمنهج اللغوي للكتاب حين قال: "تبنى الدكتور شحرور المنهج التاريخي العلمي في الدراسات اللغوية، الذي طرحته لدى دراستي الخصائص البنوية للعربية، في ضوء الدراسات اللسانية الحديثة" ولكنه يعود بعد ذلك ليبين أن المنهج البنيوي الذي اعتمده محمد شحرور في كتابه لم يكن مقطوع الصلة عن الدراسات اللغوية العربية بل بين أن ملامح المنهج البنيوي الذي اعتمده مأخوذة من مدرسة أبو علي الفارسي اللغوية [1] ومن جاء بعده من أمثال ابن جني والجرجاني وابن فارس.

لقد وضّح الدكتور جعفر دك الباب الرابط بين المنهج البنيوي الذي وظّفه محمد شحرور وأفكار مدرسة أبي علي الفارسي، حيث اعتبر أن نظرية ابن جني والجرجاني "تؤلفان جانبين لنظرية لسانية واحدة تعبر عن اتجاه مدرسة أبو علي الفارسي" وهذا التكامل يظهر من خلال الربط بين الدراسة التزامنية للنظام اللغوي في دراسة الجرجاني والدراسة التطورية التي دعت إليها نظرية ابن جني، وعلى هذا الأساس تتحدد ملامح التفكير اللغوي لهذه المدرسة على أساس التلازم بين النطق والتفكير، وأن اللغة تطورت تماشيا مع تطور الفكر الإنساني تبعا لوظيفتها الإبلاغية التي تطورت من التعبير عن المحسوس إلى التعبير عن المجرد.[2]

انطلاقا من هذه الأفكار التي نسبها الدكتور جعفر دك الباب إلى مدرسة أبي على الفارسي اللغوية راح يبرر سبب إنكار محمد شحرور للترادف باعتبار " أنه يعكس مرحلة تاريخية قديمة كانت فيها ألفاظ تلك اللغة تعبر عن الفكر القائم على إدراك المشخص، ولم تكن فيها التسميات الحسية قد استكملت بعد تركيزها في التجريدات[3]، أي أن الترادف هو نتيجة مرور اللغة بمرحلة ما قبل الاكتمال اللغوي، لذلك فقد تبنى منهجا بنيويا يتركز على التلازم بين اللغة والتفكير ووظيفة الاتصال منذ بداية نشأة الكلام الإنساني، وانطلق من إعطاء الأولوية للشفوي على المكتوب ببيان أن اللغة كانت منطوقة قبل أن تكون مكتوبة وبيّن أن القول بالترادف يعبر عن مرحلة بدائية تمر بها اللغات البشرية

[1]- محمد شحرور، الكتاب والقرآن (قراءة معاصرة)، دار الأهالي، د.ط، دمشق، سوريا، 1990م، ص20.

[2]- محمد شحرور، المرجع نفسه، ص21.

[3]- محمد شحرور، المرجع نفسه، ص23.

ولذلك نجد أنه قد اعتمد في استجلاء المعاني اللغوية على معجم مقاييس اللغة لأحمد ابن فارس وهو تلميذ ثعلب الذي كان أشهر من أنكر الترادف من اللغويين.

قد يبدو من خلال ما سبق أن ما طرحه محمد شحرور من خلال تبنّي المنهج البنيوي ومحاولات ربطه ببعض الأفكار اللغوية في الدرس اللساني القديم طرحا مقبولا إلى حد ما، في ظل توافقه مع آراء العديد من اللغويين، لكن المشكل الحقيقي يكمن في التطبيق، فقد طبق إنكار الترادف على مصطلحات أساسية في الدراسات القرآنية مثل القرآن والكتاب والذكر وغيرها.

3- التفريق بين (الكتاب- القرآن- الفرقان - الذكر): لقد فرّق شحرور بين الكتاب والقرآن انطلاقا من الاستعمال القرآني للمصطلحين في قوله تعالى: ﴿الٓر تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ وَقُرۡءَانٖ مُّبِينٖ﴾ [1]، ويتساءل عن نوع العطف الوارد في الآية، ويجيب بأن العطف عند العرب لا يكون إلا بين المتغايرات أو من باب عطف العام على الخاص، ليخلص بعد ذلك إلى التفريق بين الكتاب والقرآن حيث اعتبر أن الكتاب هو: "مجموعة المواضيع التي أوحيت إلى محمد (صلى الله عليه وسلم) من الله في النص والمحتوى"،[2] في حين يعتبر أن القرآن الكريم جزء من الكتاب فهو "مجموعة الحقائق التي أعطاها الله إلى النبي (صلى الله عليه وسلم)، والتي كانت في معظمها غيبيات أي غائبة عن الوعي الإنساني عند نزول الكتاب"[3].

ويفرق محمد شحرور بين الذكر والقرآن حين يعتبر أن الذكر هو وصف من أوصاف القرآن، وهو ما عبر عنه قائلا: "فإذا عرفنا الآن أن الذكر ليس القرآن نفسه، وإنما هو أحد خواصه وهو صيغته اللسانية حصراً يزول الالتباس " وقد انطلق في ذلك من كون القرآن الكريم قد وُصِف بخاصية الذكر في قوله تعالى: ﴿صٓۚ وَٱلۡقُرۡءَانِ ذِي ٱلذِّكۡرِ﴾ [4] بالإضافة إلى أن الله عز وجل خاطب العرب في سورة الأنبياء: ﴿لَقَدۡ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكُمۡ كِتَٰبٗا فِيهِ ذِكۡرُكُمۡۖ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ﴾ [5]، في حين اعتبر محمد شحرور أن

[1]- سورة الحجر: الآية 1.

[2]- محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص56.

[3]- محمد شحرور، المرجع نفسه، ص56.

[4]- سورة ص: الآية 1.

[5]- سورة الأنبياء: الآية 10.

الفرقان هو الوصايا العشر الواردة في سورة الأنعام مستدلا على ذلك بالاستعمال القرآني للمصطلح ولذلك نجده يقول: "وهكذا نرى أن الوصايا العشر هي الفرقان وهي الصراط المستقيم. وكل من اتبع هذا الصراط إلى يوم الدين هو من الذين أنعم الله عليهم وهو من المهتدين"[1].

ومن خلال ما سبق نجد أن محمد شحرور أثناء توظيفه للمنهج البنيوي من أجل تحديد بنية هذه المصطلحات قد حاول إلى حد بعيد أن يعرض أفكاره بأسلوب علمي جعل من دراسته تلقى إقبالا كبيرا، ولكن ذلك لم يمنع من أن يكون عرضة للنقد، فقد اعتمد في إنكار الترادف على أقوال مدرسة أبي علي الفارسي، ولكن من حيث التطبيق لم يشتهر عن رواد هذه المدرسة القول بإنكار الترادف بين هذه المصطلحات بالفهم الذي بينه لنا محمد شحرور فقد أدخل فيه ما ليس منه كما أشرنا، ومثلما استخدمت القراءة الحداثية عند نصر حامد أبو زيد قضية خلق القرآن كأصل تراثي لإثبات تاريخية النص القرآني مع تجاهل فكرة أنه لم يشتهر عن أي أحد من المعتزلة القول بالتاريخية، يلحظ الدارس لأفكار محمد شحرور أنه تعامل بنفس الطريقة مع فكرة الترادف؛ ففي الوقت الذي ينسب إنكار الترادف إلى مدرسة أبي علي الفارسي يتجاهل محمد شحرور حقيقة واقعة مفادها أنه لم يشتهر عن أبي علي الفارسي إنكار ترادف الكتاب والقرآن والذكر والتنزيل وغيرها من المصطلحات التي عقد مقارنات بينها.

ولاشك أن قضية الترادف هي من القضايا التي شغلت الفكر اللغوي العربي قديما وحديثا وكانت مجال جدل كبير بين مثبت ومنكر ومتردد،[2] وليس من المجدي أن نطيل الحديث بسرد الأقوال الواردة في المسألة خاصة وأن الأقوال تزداد تشعبا وتفريعا إذا ما تعلق الأمر بالقرآن الكريم[3]، ولكن من الجدير الإشارة إلى أن الترادف كمبحث مستقل وكذا كمصطلح متداول لم ينضج إلا في القرن الرابع في حين أن مدرسة أبو علي الفارسي التي يشير إليها محمد شحرور ويدعي أنها تمثل الأرضية لأفكاره كانت قبل ذلك بكثير. بالإضافة إلى ذلك نجد أن في كلام ابن جني – الذي ذكره محمد شحرور على أنه

[1]– محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص67.

[2]– أُنظر حامد الصدقي وطيبة سيفي، قضية الترادف بين الإثبات والإنكار، مجلة اللغة العربية وآدابها، طهران، العدد الثالث، شتاء1427، 2006م، ص47.

[3]– أُنظر تفصيل هذا الكلام في دراسة محمد نور الدين المنجد، الترادف في القرآن الكريم (بين النظرية والتطبيق)، دار الفكر، ط1، دمشق، سوريا، 2007م. وقد فصل في المسألة الترادف في القرآن الكريم ضمن الفصل الثالث من الكتاب.

مرجعية لغوية لمنهجه اللغوي – ما يدل على أنه يقول بالترادف فقد تحدّث عن الترادف تحت عنوان: (باب في إيراد المعنى المراد بغير اللفظ المعتاد) وبعد ضربه للأمثلة نجده يقول في معرض حديثه عن أشعار العرب وأخبارهم: "وهذا ونحوه –عندنا– هو الذي أدّى إلينا أشعارهم وحكاياتهم بألفاظ مختلفة على معان متفقة"[1].

كما ينقل لنا ابن جني نصا عن أبي علي الفارسي يدل على أنه لا ينكر الترادف حيث قال: "وكان أبو علي –رحمه الله– إذا عبر عن معنى بلفظ ما فلم يفهمه القارئ عليه، وأعاد ذلك المعنى عينه بلفظ غيره ففهمه"[2]. حتى ابن فارس الذي اعتبره محمد شحرور مصدرا للمادة المعجمية التي تتفق مع أفكاره يوجد في كلامه ما يدل على عدم إنكاره للترادف بالمعنى الذي فهمه ووظفه، فحين تحدث عن كيفية وقوع الأسماء على المسميات قال: " ويسمى الشيء الواحد بالأسماء المختلفة نحو: السيف والمهند والحسام"[3] فلماذا لا يسمى كلام الله القرآن والكتاب والذكر والفرقان؟.

ومن جهة أخرى نجد أن محمد شحرور قد نظر إلى لفظ القرآن والكتاب والذكر والفرقان على أنها حقائق متباينة، ومن المعلوم أن هذه القضية في التفريق بين هذه المصطلحات لم تكن غائبة عن الذين صنّفوا في علوم القرآن قديما وحديثا، ولكن كانت نظرة العلماء إلى المسألة على أن هذه المصطلحات تمثل أسماء للقرآن الكريم الموجود بين دفتي المصحف لا أكثر ولا أقل، ولذلك نجد الزرقاني في مناهل العرفان يبين أن القرآن والفرقان هي أشهر أسماء القرآن، يليها بعد ذلك من حيث الشهرة الكتاب والذكر والتنزيل، وقد عاب على الإمام النووي والزركشي الإكثار من الأسماء وبين أنهما لم يفرقا بين ما جاء في تلك الألفاظ على أنه اسم وما جاء على أنه صفة، وقد مثّل لذلك بلفظتي كريم ومبارك، وقال: "فلا شك أنهما وصفان كما ترى. والخطب في ذلك سهل يسير، بيد أنه مسهب طويل، حتى لقد أفرده بعضهم بالتأليف"،[4]وبغض النظر عن وجود ترادف بين هذه المصطلحات أو عدمه فقد نظر الدارسون لعلوم القرآن على أنها تمثل تسميات لمسمى واحد هو القرآن الكريم فلا شيء يربط القضية بموضوع إنكار الترادف من عدمه.

[1]– أبو الفتح عثمان ابن جني، الخصائص، ج2،ص467.

[2]– أبو الفتح عثمان ابن جني، المرجع نفسه، ج2، ص467.

[3]– أحمد ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، ص59.

[4]– محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج1، ص17.

إن تأثر محمد شحرور بالمنهج البنيوي كان له أثر بارز في النتائج التي توصل إليها، حيث تعتبر البنيوية أن استبدال المدلولات أثناء العلاقات الاستبدالية تؤدي بالضرورة إلى تغير الدلالة ومن هنا لا يمكن أن يكون هناك تطابق من حيث الدلالة بين هذه الدوال مما ينفي أن يكون بينها ترادف واعتبر أن تلك خاصية بنيوية للغة العربية[1]، وقد حاول محمد شحرور من خلال ذلك أن يعطي مشروعية لأفكاره التي حاول من خلالها إعادة تشكيل الحقائق بطريقة تسمح بتمرير خطاب أيديولوجي وصفه الدكتور أحميدة النيفر بأنه متأرجح بين: "المنهج اللاتاريخي التراثي وبين بدايات القراءة العصرية التي تفسّر النص عبر وضعيته التاريخية".[2]

لقد حاول محمد شحرور أن يوظف المنهج البنيوي أثناء قراءته للقرآن الكريم، وحاول أن يبحث عن أصول لمنهجه في التراث الإسلامي القديم كما بين ذلك جعفر دك الباب في حديثه عن المنهج اللغوي في دراسة محمد شحرور، وعند النظر في مسألة إنكار الترادف التي جعلها أساسا للتفريق بين مصطلح القرآن والكتاب والذكر والفرقان يتضح أن مدرسة أبو على الفارسي –كما سماها لم تنكر الترادف بإطلاق، خاصة بالفهم الذي فهمه محمد شحرور ووظفه والحقيقة أن شحرور لا يعدو أن يكون عمله كعمل بعض الحداثيين في استغلال بعض الأفكار والأدوات أو المفاهيم المنهجية التراثية والقفز منها بعد ذلك لما يريد البرهنة عليه بعد أن يحملها ما لا تحتمل.

المطلب الثاني: أثر المنهج التأويلي في القراءة الحداثية المعاصرة:

لقد نشأ المنهج التأويلي (الهرمينوطيقا) على أنقاض المنهج البنيوي الذي طُبِّق على النصوص اللغوية والأدبية، ومما يعاب على المنهج البنيوي أنه جعل من اللغة عالما مستقلا بذاته ومعزولا عن العالم الخارجي. ومن هنا جاء المنهج التأويلي (الهرمينوطيقا) ليركز على ما أهملته البنيوية، فاللغة نظام، والكلام حدث لغوي، ولكن المهم عند أنصار التأويلية هو تحول الحدث اللغوي إلى نص مكتوب، مما يجعل من النص في جانبه الحضاري تثبيتا للكلام كحدث لغوي، ومن هنا جاء المنهج التأويلي ليربط الصلة بين النص ومؤلفه من جهة ويؤكد على استقلالية النص من جهة أخرى،[3] ولقد تبنت القراءة

[1]– محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص24.

[2]– أحميدة النيفر، الإنسان والقرآن وجهاً لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة قراءة في المنهج)، ص103.

[3]– مصطفى الحسن، النص والحقيقة قراءة تحليلية في فكر نصر أبو زيد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، لبنان، 2012م، ص100.

الحداثية هذا المنهج في قراءتها للقرآن الكريم على أنه نص أدبي بغض النظر عن قداسته. ومن أبرز مشاريع القراءة الحداثية التي وظفت المنهج التأويلي قراءة كل من: نصر أبو زيد وبدرجة أقل قراءة محمد أركون، وستحاول الدراسة بيان أثر توظيف المنهج التأويلي في قراءة كل منهما على حدة، ولكنها تضع في حسبانها أهمية التفرق بين الممارسة التأويلية لكل من محمد أركون ونصر أبو زيد وبين التأويلية كمنهج منبثق عن اللسانيات له أسس وقواعد تحكمه، وقد وظفه كل منهما في قراءة نصوص القرآن الكريم وجاء مخالفا لنظرية التأويل في الدراسات الإسلامية قديما وحديثا.

1- أثر توظيف المنهج التأويلي في قراءة نصر حامد أبو زيد: ينطلق نصر أبو زيد في توظيف المنهج التأويلي من كون القرآن الكريم نصا محوريا في الحضارة الإسلامية، وأن حضارة الإسلام هي حضارة نص فهي من جهة أخرى حضارة تأويل، لأن التأويل يمثل آلية هامة من آليات الثقافة والحضارة في إنتاج المعرفة، ويرى أن النص عندما يكون محورا لحضارة أو ثقافة لا بد من أن تتعدد تفسيراته وتأويلاته.[1] ونجد أن نصر حامد أبو زيد يصرح منذ البداية بالزاوية التي يتناول من خلالها القرآن الكريم حين يقول: " إن البحث عن مفهوم النص ليس في حقيقته إلا بحثا عن ماهية القرآن وطبيعته بوصفه نصا لغويا. وهو بحث يتناول القرآن من حيث هو كتاب العربية الأكبر، وأثرها الأدبي الخالد... فالقرآن كتاب الفن العربي الأقدس، سواء نظر إليه الناظر على أنه كذلك في الدين أم لا".[2] وعلى هذا الأساس يرى نصر أبو زيد أن الدراسة الأدبية التي تتمحور حول مفهوم النص هي الكفيلة بتحقيق الوعي العلمي بالتراث، هذا الوعي الذي يتجاوز التوجيه الإيديولوجي السائد في الثقافة العربية، ولا يقف نصر أبو زيد عند هذا الحد بل نجده ينتقد بشدة ما أُلِّف في علوم القرآن واصفا إياه بالجمود والتكرار الناجم عن حب الشهرة، وفي أحسن الأحوال يعتبر أن الغرض منه كان طلب البركة والأجر بعيدا عن الكتابة العلمية الجادة.[3] ويظهر توظيف المنهج التأويلي عند نصر أبو زيد من خلال محاولته لإثارة جملة من القضايا المتعلقة بالقرآن الكريم.

[1]- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسات في علوم القرآن الكريم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، د.م، 1990، ص11.

[2]- نصر حامد أبو زيد، المرجع نفسه، ص12.

[3]- نصر حامد أبو زيد، المرجع نفسه، ص13.

أ- علاقة المفسر بالنص: يرى نصر أبو زيد أن " القضية الأساسية التي تتناولها الهرمنيوطيقا بالدرس هي معضلة تفسير النص بشكل عام، سواء كان هذا النص نصا تاريخيا، أم نصا دينيا"، ويفرّق بين التأويل والتفسير حيث يعتبر أن التفسير يشير إلى تفاصيل تطبيقية بينما تدل التأويلية (الهرمنيوطيقا) على نظرية التفسير[1]. ولكن نصر أبو زيد قد فرّق بين ما هو تاريخي وما هو ديني وفي ذلك تعارض مع الهرمنيوطيقا التي لا تقر هذا التفريق بل تضع كل النصوص على مسافة واحدة بحيث لا تفصل بين المقدس وغيره.[2]

لقد وظّف نصر أبو زيد المنهج التأويلي ضمن ما يسمى علاقة المفسر بالنص ولا يكاد يخلو كتاب من الكتب التي ألفها نصر أبو زيد من ملامح المنهج التأويلي، ويتبنى من خلال كتاباته أفكار العديد من رواد التأويلية فنجده يتبنّى فكرة الهرمنيوطيقا الجدلية التي دعى إليها "غادمر"[3] ويحاول إسقاطها على القرآن الكريم حين يقول: " وتعد الهرمنيوطيقا الجدلية عند غادمر بعد تعديلها من خلال منظور جدلي مادي، نقطة بدء أصيلة للنظر في علاقة المفسر بالنص، لا في النصوص الأدبية ونظرية الأدب فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن، لنرى كيف اختلفت الرؤى، ومدى تأثير رؤية كل عصر- من خلال ظروفه- للنص القرآني"[4]، ومن هنا يبرز الأثر البالغ للمنهج التأويلي الذي وظّفه أبو زيد من أجل محاولة ترسيخ فكرة تاريخية معاني النص القرآني ومن ثم إلغاء العديد من الأحكام الواردة فيه بحجة أنها كانت تصلح في الظروف التي أحاطت بنزول القرآن في حين أنها لا تصلح لأزمنة ما بعد التنزيل.

2- التفريق بين المعنى والمغزى: ويظهر كذلك أثر توظيف المنهج التأويلي في قراءة نصر حامد أبو زيد للقرآن الكريم ضمن حديثه عن ضرورة التفريق بين المعنى والمغزى أثناء عملية التفسير، واعتبر

[1]- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط7، الدار البيضاء، المغرب، 2005م، ص13.

[2]- مجدي عز الدين حسن، المنهج التأويلي عند نصر حامد أبو زيد، أبحاث مؤتمر التأويلية ونصر حامد أبو زيد، د.ط، دار العين، الإسكندرية، مصر، 2015م، ص130.

[3]- هانز جورج غادمر (Hans Georg Gadamer): (1900م - 2002م) فيلسوف ألماني معاصر درّس الفلسفة في الجامعات الألمانية، ومن أشهر مؤلفاته كتاب: الحقيقة والمنهج.

[4]- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص49.

أنها البديل الأمثل للقياس الشرعي[1]، وقد بين نصر أبو زيد في كتابه "نقد الخطاب الديني" ذلك قائلا: " نزيد اكتشاف دلالة بعض الأحكام التشريعية التي وردت في النصوص معتمدين على السياق الداخلي للنصوص من جهة، وعلى السياق التاريخي / الاجتماعي الخارجي من جهة أخرى، وبدلا من اعتماد آلية القياس لنقل الحكم من أصل إلى فرع لاتفاقهما في العلة – التي هي مسألة اجتهادية أيضا– فإننا نعتمد هنا على التفرقة بين المعنى والمغزى وهي تفرقة مطروحة في مجال دلالة النص بشكل عام، وإن كنا سنقدم لها هنا تكييفا خاصا يناسب طبيعة النصوص موضوع تحليلنا"[2]، وبطبيعة الحال فهذا الكلام ليس القصد من وراءه إنكار القياس فحسب، بل يتعدّى الأمر إلى قطع الصلة مع النص نهائيا أثناء عملية الاجتهاد ، لأنه في "القياس يمتد الحكم المنصوص عليه إلى حالة غير منصوص عليها، مع الاحتفاظ بالحكم وعدم تجاوز المقيس عليه، فلا تطوى صفحة النصوص والمعاني والأحكام، أما في تاريخية النصوص، فإن المعنى يُلغى ويُتجاوز الحكم وتُطوى صفحة الأصل، فلا يتأتّى القياس أصلا".[3] وقد حاول نصر أبو زيد ضرب بعض الأمثلة لذلك بعرض جملة من القضايا التشريعية على ضوء محاولا التفريق بين المعنى والمغزى حسب المنهج الذي قرره في الفقرة السابقة مثل قضية ميراث المرأة والجزية وغيرها.[4]

يعتبر أبو زيد أن احتواء القرآن الكريم على المحكم والمتشابه والخاص والعام والمجمل والمبيّن من أهم العوامل التي تساهم في خضوع النص إلى تفسيرات مختلفة على مر العصور، ويقول نصر أبو زيد في هذا الصدد: "وإذا كانت قضايا المكي والمدني والناسخ والمنسوخ تشير إلى مخالفة النص لذاته بتأثير علاقته بالواقع وجدله معه، فإن للنص آليات أخرى في مخالفة ذاته لا ترتبط ارتباطا مباشرا بجدله مع الواقع، بل ترتبط أكثر بجدل الواقع معه من خلال فعل القراءة"[5]، إن هذه الأفكار التي حاول من خلالها أبو زيد تحديد علاقة المفسر بالنص وبيان أن له القدرة على إنتاج دلالات جديدة عن طريق

[1]- وتعود جذور هذه الفكرة إلى الناقد الأمريكي "هيرش" في نظريته الأدبية التي ترى أن مغزى النص الأدبي قد يختلف مع ثبات معناه

[2]– نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص220.

[3]– أحمد محمد الفاضل، الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن، ص531.

[4]– أُنظر تفصيل هذه القضايا عند نصر حامد أبو زيد في كتابه نقد الخطاب الديني في الفصل الثالث الذي خصصه للحديث عن قراءة النصوص الدينية.

[5]– نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسات في علوم القرآن، ص200.

فعل القراءة ما هي إلا انعكاس لنظرية موت المؤلف التي طرحتها التأويلية معتبرة أن الدلالة تنتج بفعل القراءة بغض النظر عن قصد المتكلم[1]، وفي هذا طعن واضح في القرآن الكريم تجعل من القرآن الكريم نصا لغويا كباقي النصوص البشرية، لا سيما أن المتكلم هنا حي لا يموت ولو رآى ضرورة إنزال وحي آخر لكان فعل.

ولذلك نجد أن المنهج التأويلي يعتبر من أهم مرتكزات قراءة نصر أبو زيد، خاصة وأن التأويلية أو (الهرمنيوطيقا) تفتح المجال أمام الذاتية أثناء ممارسة عملية الفهم دون قيود وضوابط، وبذلك تصبح الأحكام القبلية والانفتاح على الذات أثناء عملية الفهم هي الفكرة المهيمنة،[2] ومن هنا نجد خلطا كبيرا عند نصر أبو زيد في بيان علاقة المفسر بالنص فهو يتبنّى المنهج التأويلي الذي يعتبر بأن التزامه يحقق القراءة العلمية للنص ويحقق الفهم الموضوعي للنص، ولكنه أثناء دراسته لابن عربي ينفي وجود الموضوعية في المفسر وأنه لا بد وأن يتأثر بظروف عصره وبهذا يخضع المفسر النص لذاتيته[3]، ولكنه يعود بعد ذلك إلى القول بخضوع ابن عربي في كثير من مفاهيمه واصطلاحاته إلى القرآن الكريم،[4] ومن هنا يظهر بجلاء الخلط والتخبط الذي يقع فيه أبو زيد أثناء محاولته بيان علاقة المفسر بالنص بين القول بالذاتية أو الموضوعية.

لقد حاول نصر أبو زيد استثمار المنهج التأويلي في قراءة النص كما حدث في واقع الحداثة الغربي، ولكنه تجاهل أن نقل التأويلية الغربية دون مراعاة خصوصية القرآن الكريم هو أمر في غاية الخطورة، وذلك للخلاف الجوهري بين نصوص التوراة والإنجيل إذا ما قورنت بالقرآن الكريم، سواء تعلق الأمر بقضية الثبوت أو من حيث السلامة من التحريف، كما يغفل أبو زيد عن أن استعارة المنهج التأويلي من مجال الدرس الأدبي وتوظيفه يتضمن محاولة تبخيس النص القرآني وإنزاله منزلة وضعية غير لائقة يتلاشى فيها المفهوم وتميّع فيه الدلالة والمعنى، ومن هنا يبدأ إدخال النص القرآني في لا نهائية المعنى، وإذ كان ذلك مقبولا إلى حد ما في النصوص الأدبية البشرية؛ فإن الأمر يختلف بالكلية إذا تعلق الأمر

[1]- مصطفى الحسن، النص والتراث (قراءة تحليلية في فكر نصر أبو زيد)، ص101.

[2]- مفلاح بن عبد الله، الخطاب القرآني وقضايا التأويل، دار الخلدونية، د.ط، الجزائر، 2011م، ص157.

[3]- نصر حامد ابو زيد، فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي)، دار التنوير، ط1، بيروت، لبنان، 1983م، ص12.

[4]- نصر حامد أبو زيد، المرجع نفسه، ص13.

بالنص الديني والنص القرآني بالخصوص نظرا لخصوصيته، ولأن معناه متعين ومقصوده محصور ولا يليق معه تلاشي وضياع المعنى بتعدد القراءة كما تزعم بذلك التأويلية.[1]

2- أثر توظيف المنهج التأويلي عند محمد أركون: تعتبر قراءة محمد أركون للقرآن الكريم من المشاريع القرائية الحداثية التي أثارت جدلا كبيرا في الأوساط العلمية بين مؤيد ومعارض، وذلك بسبب تعدد الأدوات المنهجية التي يوظفها محمد أركون داخل شبكة مفاهيمية معقدة، خاصة إذا أضيف إلى ذلك أن محمد أركون يطرح تساؤلات ويعرضها للقارئ ولكنه في الأخير لا يعطي إجابة حاسمة وشافية مما يضع القارئ في إرباك شديد، خاصة إذا كان لا يمتلك الخلفية المعرفية اللازمة.

ومن هنا تندرج قراءة محمد أركون للقرآن الكريم ضمن مشروعه الذي سماه (الإسلاميات التطبيقية) والتي يعرفها بأنها: "ممارسة علمية متعددة الاختصاصات، وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة ومخاطرها، وكذا المتطلبات الخاصة بموضوع دراستها"[2]، ويرتبط مشروع الإسلاميات التطبيقية بالأنثروبولوجيا التي تتعدّى الوصف إلى النظر في أوصاف المجتمعات المدروسة، ومن هنا تركز الإسلاميات التطبيقية حسب أحد دارسي محمد أركون على واقع المسلمين اليوم واستنباط ما يتعلق به من تعاليم دينية من جهة وعلى الفكر العلمي الحديث بشقيه الاجتماعي والإنساني من جهة أخرى،[3] ومن خلال مشروع الإسلاميات التطبيقية يدعو إلى إعادة قراءة النص القرآني بالاعتماد على المناهج الغربية من أجل الفهم الأحسن لطبقات النص وتحقيق قراءة نقدية له، وفي هذا الصدد يقول محمد أركون: "وهكذا نطبق التحليل الألسني، والتحليل السيميائي الدلالي، والتحليل التاريخي، والتحليل الإجتماعي أو السوسيولوجي، والتحليل الأنثروبولوجي، والتحليل الفلسفي، وعلى هذا الأساس نحرر المجال أو نفسح المجال لولادة فكر تأويلي جديد للظاهرة الدينية"[4].

[1]- الحسان شهيد، الخطاب التأويلي المعاصر قراءة في مدخلية التجديد، أعمال الندوة الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء بعنوان (التأويل سؤال المرجعية ومقتضيات السياق)، مطبعة المعارف الجديدة، ط1، الرباط، المغرب، 2014م، ص230، 231.

[2]- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص57.

[3]- فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2006م، ص106، 107.

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

وبالنظر إلى أن محمد أركون يستعمل في قراءته مناهج متعددة وتحليلات مختلفة فإن تمييز توظيفه للمنهج التأويلي تعتبر عملية صعبة ومعقدة، ومن هنا ستحاول الدراسة التطرّق إلى أهم الآليات التأويلية التي وظّفها محمد أركون في قراءته للنص القرآني:

أ- زحزحة القناعات حول طبيعة النص القرآني: يعتمد محمد أركون في قراءته للنص الديني على إستراتيجية الزحزحة التي يعتبر بأنها كل تغيير يطرأ على الإشكاليات التقليدية، أو مقاربة جديدة للإشكاليات التقليدية، أو مقاربة جديدة للمشاكل المطروحة، تحل محل المقاربات السابقة، وتلغيها أو تزحزحها من مكانها، وهذه الإشكالات التقليدية التي يتحدث عنها محمد أركون هي من صميم العقائد الإسلامية، كإيمان المسلم أن القرآن المكتوب في المصحف هو كلام الله والوحي والتدوين وغيرها من القضايا التي يدخلها في دائرة اللامفكر فيه، ويحاول - على حد زعمه- أن يطرح أسئلة لم يطرحها العقل المسلم، ولذلك نجد أنه يصف القرآن الموجود بين دفتي المصحف "بالمصحف الرسمي المغلق والذي استهلكته الأمة المفسِرة وعاشت عليه طيلة قرون"،[1] كما أنه يرفض ترتيب الآيات والسور على اعتبار أنه لا يخضع لمعايير واضحة زمنيا ولا منطقيا، ويعتبر أن عملية تدوين المصحف لم يرجع فيها إلى جميع النسخ ومن بينها مصحف ابن مسعود، ويعتبر كذلك أن انتقال القرآن الكريم من حالته الشفوية إلى حالة المكتوب قد أدى إلى عملية الحذف والتغيير في النص القرآني من طرف السلطة الدينية بعد وفاة النبي (صلى الله عليه وسلم).[2]

وكل هذه الآراء التي حاول محمد أركون البرهنة عليها تجعل القارئ في تساؤل مستمر حول صحة النص القرآني المدون في المصحف، وتزحزح قناعته حول مصدرية القرآن الكريم ومن ثَمَّ الإلغاء الكلي للعلوم الإسلامية، وتؤدي إلى نقل القارئ من المرجعية الإسلامية إلى المرجعية الحداثية الوضعية ليسهل بعد ذلك عليه فرض قناعات جديدة في ظل الحيرة التي يعيشها، وهي طريقة في غاية الخطورة تطعن في القرآن والإسلام وتمجد المكتسبات المعرفية للحضارة الغربية، وتدفع بالمسلم إلى أن يحاكي واقعها بكل ملابساته ومن هنا يكون انسلاخه من دينه وهويته الإسلامية.[3]

[1]- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص30.

[2]- للتوسع في هذه الأفكار أنظر محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص45، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص82، 86. وكذا العمري مرزوق، تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي المعاصر، ص164، 165.

[3]- العمري مرزوق، المرجع نفسه، ص163.

يحاول محمد أركون من خلال زحزحة القناعات التي يقوم بها أن يبني نسقا جديدا للمسلمات حول القرآن الكريم يخالف بها كل المسلمات التي انطلقت منها العلوم الشرعية وشكلت وعي المسلمين بالقرآن الكريم على مر القرون، فهو يسعى إلى قراءة تأويلية لنصوص القرآن الكريم تحاكي واقع الحداثة الغربي أثناء ثورته على تأويلات الكنيسة، ويريد استنساخ هذا الواقع وإقناع لمسلمين به متناسيا في ذات الوقت الطريقة العلمية التي تمت بها عملية جمع القرآن الكريم التي تعتبر سبقا تاريخيا في جودة التوثيق والتثبت، بالإضافة إلى فصله بين القرآن الشفوي والمكتوب حيث اعتبر بأنهما حقيقتان متباينتان حتى يوهم القارئ أن القرآن الشفوي غير القرآن المكتوب، ويتجاهل أركون أن تناقل القرآن مشافهة وفق أسس علمية كان ولا يزال يندرج تحت علم أسسه الصحابة رضوان الله عليهم وطوره علماء الأمة جيلا بعد جيل ألا وهو علم القراءات وفي ذلك يقول الإمام ابن الجزري: " ثم إن الاعتماد في نقل القرآن على حفظ القلوب والصدور لا على حفظ المصاحف والكتب وهذه أشرف خصيصة من الله تعالى لهذه الأمة"[1]، وليس المقام هنا مقام الاستدلال على هذه الحقيقة المقررة وإنما لتبيين وضوح المسألة في تصور علمائنا أثناء إعطائهم الأولوية للمشافهة، وفي المقابل يظهر الخلط الكبير والتخبط أثناء التعامل مع هذه المسألة عند أركون وغيره ممن يتبنون هذا الرأي.

ب- الحفر الأركيولوجي: وتعود جذور هذه الفكرة في الفكر الغربي إلى ميشال فوكو،[2] ويطبق محمد أركون الحفر الأركيولوجي كآلية تأويلية من أجل معرفة المسافة بين النص التأسيسي والمتمثل في النص القرآني، وبين النصوص التفسيرية التي جاءت شارحة له ومفسرة لمعانيه، ويعطي محمد أركون مثالا على ذلك بتفسير الطبري وبنبرة تهكمية يصوّره على أنه كان يضع نقطتين على السطر ويعطي التفسير النهائي والمساوي لمراد الله عز وجل بالضبط، ثم يبيّن أن الطبري قد فسّر القرآن بحسب حاجيات المجتمع في القرن الثالث هجري وحسب المواقع الإيديولوجية والمذهبية التي تبناها، ومن ثّم على الدارس أن يدرك حجم المسافة المعنوية بين لحظة القرآن ولحظة الطبري،[3] ولذلك فهو يعتبر أن

[1]- محمد ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، تقديم: علي محمد الضباع، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت لبنان، 1998م، ص12.

[2]- وقد طبق ميشال فوكو الحفر الأركيولوجي على المعرفة بوجه عام ومن أشهر كتبه في ذلك كتاب جينيالوجيا المعرفة.

[3]- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص229.

الحفر الأركيولوجي هو الذي يزيل الطبقات السطحية والوسطى – وبالطبع هو يتكلم عن التراث التفسيري بوجه عام– من أجل العودة إلى اللحظة التدشينية الأولى وهي نزول الوحي.[1]

جـ– إستراتيجية التفكيك: لقد افتتح هاشم صالح كتاب " الفكر الإسلامي قراءة علمية" بمقدمة طويلة بيّن فيها توظيف محمد أركون للمنهج التفكيكي، ولكنه تناول التفكيك كمنهج استعمله محمد أركون في نقد التراث الإسلامي بوجه عام ولم يخصص الحديث بالحديث عن توظيف المنهج التفكيكي في قراءته للنص القرآني،[2] وبالفعل لقد استعمل محمد أركون التفكيك في تعرية وتحليل العديد من المفاهيم ولكن السؤال الذي لا بد من الفصل فيه في البداية هو ما مدى صحة اعتبار التفكيك منهجا في حد ذاته؟.

هناك من يعتبر أن التفكيك منهج مستقل بذاته ويظهر أن هاشم صالح من هؤلاء، في حين يعتبر الدكتور عبد العزيز حمودة – الذي يُعتبر من أهم نقاد التفكيك في الدراسات العربية المعاصر– أن " التفكيك ليس نظرية أو منهجا وليس مذهبا هرمنيوطيقيا بالقطع. بل يمكن تسميته – مؤقتا– إستراتيجية للنص، وحتى نكون أكثر دقة، إنه ممارسة وليس نظرية".[3]

يعتمد التفكيك على الجمع بين نتائج الألسنية وتقنيات التأويل التي أرساها "هايدغر" والفلسفة التأويلية بوجه عام وقد تطورت بعد ذلك أفكاره حول التفكيك على يد " جاك دريدا"، من هنا يتبين أن ظهور التفكيكية على يد "جاك دريدا" قد مثّل مرحلة جديدة في الفلسفة اللغوية المعاصرة تحت ما يسمى " ما بعد البنيوية"[4].

وقد استخدم محمد أركون التفكيك كإستراتيجية أو آلية تأويلية في قراءته بغية إحداث القطيعة مع نظريات المعنى التقليدية بما فيها نظرية التفسير الإسلامي، وذلك استجابة للنظرية التأويلية الحديثة التي لا تركّز على مراد المتكلم من كلامه بقدر ما تركّز على المعنى المنبثق من الذات، أي كيف يجب أن

[1]– مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2011م، ص250.

[2]– أُنظر مقدمة التي قدّم بها هاشم صالح كتاب الفكر الإسلامي قراءة علمية حيث عقد مبحثا بعنوان: أركون ومنهج التفكيكي، ص7.

[3]– أُنظر عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، ص270. وكذلك الزواوي بغورة، المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، ص206.

[4]– الزواوي بغورة، المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، ص205، 206.

يكون المعنى حتى أفهمه بغض النظر عن قصد قائله، ومفاد هذا الكلام أن نطبّق المعنى على وضعيتنا الراهنة كما يقول "غادمر"، ولذلك فهو يعتبر أن التفكيك هو الآلية المثلى أثناء الممارسة النقدية للمسلمات التي يتحصن بها العقل الإسلامي التقليدي،[1] ويعيب على الدراسات المعاصرة تغييبها للتفكيك أثناء دراستها للعقل الإسلامي حيث يقول: " ينبغي أن نعترف بأن محاولات تطبيق تقنيات التفكيك الحديثة على النصوص التأسيسية والخطابات التفسيرية التي تشكّل الساحة الدوغمائية للفكر الإسلامي حتى يومنا هذا لا تزال خجولة جدا ونادرة".[2]

ومن هنا تعمل آليات التأويل لدى محمد أركون عند تطبيقه للمنهج التأويلي في قراءة النص القرآني على إلغاء المرجعية الإسلامية في التفسير عن طريق وصفها بالدوغمائية والجمود، وكذا عن طريق التهجّم على العلم الذي مثّل على مر العصور المرجعية الإسلامية في فهم دلالات القرآن ألا وهو علم أصول الفقه، ويحاول أركون أن يعطي البديل الغربي المتمثّل في التأويلية الغربية التي تركز على ذاتية المعنى ولانهائيته، ومن ثَمّ يصبح لكل إنسان قراءته الذاتية المتغيرة حسب الأحوال النفسية للمتلقي والفروق والبيئات الثقافية والعصور المختلفة، وفي النهاية تضيع دلالة الآيات القرآنية ويصبح بذلك شأنه شأن باقي النصوص البشرية من حيث قابليتها للتأويل والنقد والقبول والرد.

المطلب الثالث: أثر المنهج السيميائي في القراءة الحداثية:

تعتبر السيميائية مجالا معرفيا واسعا يحتوي العديد من المجالات، إذ أن هناك السيمياء الحيوانية وسيميائية علم الأحياء وسيميائية الموسيقى وغيرها، وما زالت الدراسات تفتح مجالات جديدة للسيمياء، ولا شك أن السيمياء التي لها علاقة بموضوع الدراسة هي سيمياء الإنسانية وبالأخص سيمياء اللغة وما يتعلق بها، وقد شكل المنهج السيميائي دعامة منهجية للقراءة الحداثية المعاصرة، وستتعرض الدراسة إلى آثار هذا التطبيق عند كل من "نصر حامد أبو زيد" و" محمد أركون".

2- أثر توظيف المنهج السيميائي في قراءة نصر حامد أبو زيد: لقد كان اهتمام نصر أبو زيد بالسيميائية متأخرا نسبيا،[3] وقد أشار إلى خطورة توظيف المنهج السيميائي في الدراسات القرآنية

[1]- مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص250، 251.

[2]- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص97.

[3]- مصطفى الحسن، النص والتراث (قراءة تحليلية في فكر نصر أبو زيد)، ص102.

قائلا: "يعدّ هذا البحث – من جانب منه– استكمالا لبحث سابق عن علم العلامات في التراث: دراسة استكشافية[1]، وإن كان يعدّ من جانب آخر مخاطرة في حقل الدراسات القرآنية من منظور علم السيميوطيقا"[2]

أ– المنهج السيميائي وتشكيل وعي علمي بالتراث: يرى نصر أبو زيد أن تبني المنهج السيميائي في دراسة التراث الإسلامي يكتسب شرعيته من ثقافة الأسلاف الذين كانوا نموذجا للانفتاح على الحضارة، وكذا من واقعنا الراهن الذي يتجاذبه اتجاهان أساسيان يعمل الأول على التقليد الأعمى للمناهج الغربية في حين يعمل الاتجاه الثاني على تكرير مقولات الماضي دون وعي، ومن هنا يعتبر أن السيميوطيقا تساعدنا على ترسيخ وعينا بالتراث واستكشاف بعض جوانبه.[3]

يحيل نصر أبو زيد على مرجعيات تراثية مثل آراء المعتزلة وكذا أبحاث عبد القاهر الجرجاني، وقد كانت القضية الأساسية التي جعلها محور توظيفه للمنهج السيميائي هي فكرة "اللغة الدينية"، وتعتبر هذه قضية الشغل الشاغل لأبحاث العديد من اللسانيين والباحثين في الظاهرة الدينية على حد سواء، فاللغة الدينية تكتسي طابعا خاصا ونظاما مميزا واكتشاف هذا النظام والطابع يفتح آفاقا جديدة أمام الدارسين،[4] ومن هنا نجده يولي عناية بالغة بهذه المسألة فهو يحاول: " دراسة اللغة الدينية لا من حيث تشكلها من بنية اللغة الأم فقط، بل من حيث إعادة تشكيلها لبنية اللغة الأم في فترة لاحقة" وهو بذلك يرى أن لغة القرآن حاولت أن تجعل من اللغة العربية الأم فرعا من فروع اللغة الدينية.[5]

2– المنهج السيميائي واللغة الدينية: لقد قام المنهج السيميائي عند نصر أبو زيد على دراسة العلامات في القرآن الكريم، انطلاقا من الكيفية التي استطاع من خلالها القرآن الكريم أن يحوّل العالم الخارجي إلى مجموعة من العلامات، وانطلق كذلك من آليات تشكل اللغة الدينية في القرآن الكريم من اللغة العربية، وكذا عن تأثير اللغة الدينية في إعادة تشكيل اللغة العربية، وقد حاول البرهنة على

[1]– يتحدّث نصر حامد أبو زيد عن بحث نشره بهذا العنوان ضمن كتابه إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص51.

[2]– نصر حامد أبو زيد، النص السلطة الحقيقة (إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 1995، ص213.

[3]– نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، من ص51إلى 53.

[4]– مصطفى الحسن، المرجع نفسه، ص216.

[5]– نصر حامد أبو زيد، المرجع نفسه، ص213.

ذلك عن طريق تطبيق المنهج السيميائي على بعض سور القرآن الكريم، ومن تلك السور نجد سورة العلق التي اعتبرها نصّا افتتاحيا وأشار إلى أن تحليلها يكتسي أهمية قصوى بالنظر" إلى ما يمكن أن يكشف عنه هذا التحليل للنص الافتتاحي من آليات الاستيعاب والاحتواء التي تحاولها اللغة الدينية تجاه اللغة الأصلية التي تتولد عنها"[1] وقد خلص تحليله في النهاية إلى القول بأن القرآن الكريم قد وظّف العالم والتاريخ الإنساني وقصص الأمم الغابرة وقصص الأنبياء كعلامة تجسّد الصراع بين الإيمان والكفر، وبذلك تتعانق العلامتين لتفصل بين المؤمنين الذين يستدلون على وجود الله عن طريق قراءة هذه العلامة والكافرين العاجزين عن قراءتها.[2]

ومن هنا فإن اللغة الدينية عند نصر أبو زيد حسب الدكتور هاني المرعشلي: "تحيل العالم إلى علامة، تحوّل اللغة الأصل إلى علامات – بالمعنى السيميوطيقي– في محاولة لامتلاك وعي المتلقي والنص القرآني يبدأ من آية/ علامة في اللغة حتى ينفتح الدال ليستوعب الأحكام والتشريعات والنصوص، ثم تصبح الدلالة المضافة هي المركز، ويتم إقصاء الدلالة اللغوية السابقة على القرآن إلى الهامش، فاللغة العربية ككل يحوّلها القرآن، إلى نسق فرعي في بنائه الدلالي".[3]

إن هذا النص يبين أن توظيف نصر أبو زيد للمنهج السيميائي على آيات القرآن الكريم قد أسفر عن بعض النتائج المقبولة بادي الرأي، مثل القول إن لغة القرآن تستمد مرجعيتها من اللغة الأم زمن التنزيل، والقول أن القرآن الكريم قد طوّر دلالات اللغة، ولكن الكثير من تفاصيل المسائل التي طرحها تطعن في النص القرآني بطريقة أو بأخرى. فهو يرفض فكرة هيمنة النص القرآني ويرى أنه لابد من التخلّص منها، ويصوّر القرآن الكريم على أنه جاء ليدبر مؤامرة على الإنسان، وأن القرآن الكريم جاء ليزيف الوعي، ومن هنا لابد على الإنسان أن يتمرّد على هذه الهيمنة بالسيطرة على اللغة وإعادة إنتاجها مما يسمح له بإعادة إنتاج الثقافة. واعتبر تحول اللغة العربية إلى لغة إسلامية منقصة ومذمة في حين لا يخفى على أحد أن شرف اللغة العربية يتمثّل في كونها لغة القرآن الكريم.[4]

[1]– نصر حامد أبو زيد، النص السلطة الحقيقة (إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، ص224.

[2]– نصر حامد أبو زيد، المرجع نفسه، ص230.

[3]– هاني المرعشلي، تضاريس قارة عقلية، أبحاث مؤتمر التأويلية ونصر حامد أبو زيد، د.ط، دار العين، الاسكندرية، مصر، 2015م، ص231.

[4]– مصطفى الحسن، النص والتراث (قراءة تحليلية في فكر نصر أبو زيد)، ص107.

3- أثر توظيف المنهج السيميائي في قراءة محمد أركون: لقد بدأ محمد أركون يطبق المنهج السيميائي على آيات القرآن الكريم منذ سبعينيات القرن الماضي حين كتب مقدمة ترجمة للقرآن الكريم إلى الفرنسية وكان عنوان هذا التقديم "كيف نقرأ القرآن"، ثم ازداد اهتمام أركون بالمنهج السيميائي ضمن أبحاثه التي نشرها فيما بعد بعنوان "قراءات في القرآن"[1]، ويمكن تلخيص توظيفه للمنهج السيميائي ضمن ما يلي:

أ- المنهج السيميائي والتحرر من هيبة النصوص الدينية: يشير محمد أركون إلى أن المقاربة اللغوية تساعد القارئ على التحرر من قيود النصوص الدينية وتجعله يتحرر من حقيقتها المادية مما يساعد على أن يكون تحليله لها تحليلا موضوعيا ينطلق من استخدام مقولات اللسانيات والسيميائية، وذلك من أجل القراءة النقدية التي تقوم على كيفية عمل العلامات في النص القرآني على توليد المعاني بعينها دون سواها والتعرف على شروط ذلك،[2] ويشترط محمد أركون من أجل انجاز مقاربة سيميائية للنص القرآني شرطين أساسيين:

- الإحاطة بالأرضية المفهومية الخاصة باللسانيات والسيمياء الحديثة بالإضافة إلى ما يصاحبها من أطر التفكير والنقد الإبستيمولوجي.

- تدرّب القارئ على التمييز بين الإطار المعرفي العقائدي الدوغمائي المتمثل في الاحتجاج والإدراك والتأويل؛ وبين التحليل والتفكيك للخطاب الديني الذي يسعى إلى إعطاء معاني صحيحة وإبطال التفاسير الموروثة.[3]

ويعتبر محمد أركون أن الفاصل بين التحليل الدوغمائي[4] للقرآن الكريم وبين تحليله وتفكيكه هو ما يسمّيه أركون "طفرة سيميائية" التي حدثت في ستينيات القرن العشرين، وهي الطفرة النوعية والمعرفية

[1]- أُنظر محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تجديد الخطاب الديني، ص5، وانظر كذلك مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، 294.

[2]- أُنظر محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص33.

[3]- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تجديد الخطاب الديني، ص5.

[4]- الدوغمائي (Dogmatique): الدوغمائية بمعنى الوثوقية وهي كل فلسفة تقرر بعض الحقائق وتتعارض بذلك مع الريبية،وقد تغير معناها بعد ذلك مع إمانويل كانط إذ لم تعد تتعارض مع الريبية بل أصبحت تتعارض مع النقدية، ولها معان

التي أصابت العلامة السيميائية (Le signe) وأحدثت قطيعة مع البحوث السيميائية السابقة، وتزخر كتابات محمد أركون بأسماء العديد من رواد هذه السيميائية من أمثال: "كريماص" و"جاكبسون" وغيرهم، وبحكم انفتاح أركون على الثقافة الفرنسية بالتحديد فإنه قد تأثر إلى حد بعيد بالسيمياء السردية التي وضع لبناتها "كريماص" وعملت عليها مدرسة باريس السيميائية[1]. وقد اعتبرت السيمياء السردية فرعا مهما من فروع السيميائية، وهي تهتم بالسرد أينما كان؛ سواء في نص أدبي أو غير أدبي ولكنها تميل إلى التركيز على الوحدات السردية الصغرى مثل الحبكة، ولذلك يكثر هذا النوع من التحليل في القصة بوجه عام.[2]

وقد بيّن محمد أركون بصريح العبارة سبب اعتماده على المنهج السيميائي وهو التحرر من أسر النصوص الدينية وهيبتها، وهو الأمر الذي يمكّن من قراءتها قراءة علمية موضوعية حيث يقول محمد أركون: "إن علم الدلالات أو علم السيمياء (la sémiotique) يطمح إلى الاستعادة النقدية التي تتخذ مسافة بينها وبين المواد المقروءة من كل المواد الثانية أو الثانوية التي أنتجها التراث في آن معا"،[3] وفي هذا الصدد يبدو هاشم صالح أكثر حماسة من محمد أركون وهو يشرح نصه قائلا: "يقصد أركون بذلك أن التحليل الألسني الحديث (أو السيميائي الدلالي بشكل عام) الذي يحرر المرء من أسر النصوص الدينية وهيبتها الضخمة التي تضغط عليه ما إن يبتدئ بقراءتها، فلا يستطيع أن يقيم مسافة بينه وبينها لتحليلها موضوعيا لأن هذه النصوص كانت قد شكّلت حساسيتنا منذ الصغر... ويجعلنا نراها كما هي عليه: أي في حقيقتها المادية والنصية واللغوية".[4]

ولا ريب أن محمد أركون قد أقرّ كلام هاشم صالح لأن الترجمة كانت تحت إشرافه، ومن هنا تظهر العديد من التناقضات في توظيف محمد أركون للمنهج السيميائي، فهو يبين أنه يريد أن يستبعد القراءة الإيمانية للقرآن الكريم والتحرر من أسر التقديس، وتحقيق الموضوعية بالتعامل النصي المادي مع نصوص القرآن الكريم، ولكن نجده بعد ذلك يقول أنه ليس من أهدافه نزع القداسة عن نصوص

عديدة لعل أقربها إلى السياق الذي وردت فيه عند اركون أنها حيلة فكرية ومخاتلة قائمة على تأكيد المرء لمعتقداته بأمر السلطان، ودون القبول بأنها تحتمل النقص والخطأ (أُنظر أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ص297.)

[1]- سعيد بنكراد، السيمياء السردية (مدخل نظري)، منشورات الزمن، د.ط، الدار البيضاء، المغرب، 2001، ص4.

[2]- دانيال تشاندلر، أسس السيميائية، ص199.

[3]- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص33.

[4]- محمد أركون، المرجع نفسه، ص32،33 (الهامش).

القرآن ولا على القضاء على معانيها الروحية، ولكنه يرى أن العائق والمشكلة بالأساس تكمن في كون القرآن الكريم لا يفرّق بين المعرفة والإيمان ، فالقرآن يؤكد على أنّه "ينبغي أن نؤمن وأن نفتح قلوبنا (بالمعنى التوراتي والقرآني للكلمة) لكي نتوصّل إلى المعرفة التامة والكلية والصحيحة بشكل مطلق ونهائي. تقول النصوص: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾[1] وعن طريق هذه الأسماء المجتمعة والمحفوظة عن ظهر قلب والمهضومة أو المتمثلة ندخل في دين الحق"[2]، وفي الوقت الذي يعيب على القرآن الكريم تكريس الوثوقية والتلقين نجده يقول: "فالزحزحة التي أحدثتها البحوث السيميائية والألسنية المعاصرة أصبحت في حكم المكتسبات المؤكدة التي لا تناقش"، فمحمد أركون يعتبر أن حقائق القرآن الكريم قابلة للنقاش بل من الضروري أن تكون تحت طائلة النقد، وفي ذات الوقت يضع ثقته التامة في المنهج السيميائي ويعتبر أن توظيفه في زحزحة القناعات حقيقة لا تقبل المناقشة.

وكل هذا يدل على محاولة الهدم التي يسعى محمد أركون أن يمارسها على التراث الإسلامي بوجه عام وعلى القرآن الكريم بوجه خاص، في المقابل من ذلك يسعى إلى تصوير النموذج المعرفي الغربي والمناهج التي أبدعها على أنها المناهج العلمية التي تمكننا من الوصول إلى الحقيقة فيما يتعلق بالقرآن الكريم، ولو سلمنا جدلا أن القرآن الكريم يتعامل بعقلية انغلاقية مبنية على تلقين الحقائق بهذه الطريقة، فكيف يمكن للمنهج السيميائي أو غيره أن يصل إلى الحقيقة من نص طبيعته انغلاقية وتلقينية، وما الفائدة أصلا التي سيجنيها الناقد من وراء تحليله السيميائي؟، أمام هذه المفارقة العجيبة يتضح بجلاء موقف تقديس ما عند الآخر وتحقير الذات الذي تتسم به قراءة محمد أركون إلى حد اعتبار حقائق القرآن تلقينية قابلة للنقاش، وفي المقابل يرفع من مقام البحوث السيميائية إلى مستوى البحوث غير قابلة للنقض والمناقشة.

ب – التطبيق على سور القرآن الكريم: يحاول محمد أركون أن يطبّق المنهج السيميائي على بعض سور القرآن الكريم ولم يطبّقه على كل سور القرآن الكريم لأنه يرى أن النسخة التي يتداولها المسلمون اليوم غير موثوقة، بالإضافة إلى أنه يعتبر أن الترتيب التاريخي (الكرونولوجي) للنص مفقود

[1]– سورة البقرة، الآية 31.

[2]– محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص34.

نهائيا[1]، ولذلك يعمد إلى تحليل بعض السور بطريقة انتقائية يتوافق تحليلها مع القضايا التي يريد إثارتها، ومن أهم السور التي تعرّض لها بالتحليل ما يلي:

– **سورة العلق**: لم يقدّم محمد أركون تفسيرا لسورة العلق ولم يتعرّض إلى معانيها وإنما ركز عليها لبيان أنها توحي لنا بالتركيبة اللغوية لخطاب الوحي، ولكي يبيّن بنيتها السيميائية يحاول أركون أن يستثمر مخطط السيميائي الذي وضعه "كريماص"[2] حيث يعتبر أركون أن الله يتجلى بصيغة (أنا – نحن) بكونه الذات الفاعلة الأساسية، ويوجه خطابا نحويا وبلاغيا ومعنويا، وحضوره الكمي في القرآن يدل على فاعليته المطلقة، وأن الله عز وجل يرسل خطابا إلى النبي (صلّى الله عليه وسلّم) الذي يعتبر مرسَلا إليه من جهة ومرسلا متكلما من جهة أخرى يرسل الكلام بعد ذلك إلى الأنصار والمعارضين[3]، ويصل في نهاية تحليله السيميائي إلى أن القرآن الكريم قد عمد إلى تطبيق تقنية الإقناع والاحتجاج، وأن البنية السردية لأحداثه المركبة كانت بنية دراماتيكية أي صراعية،[4] فالله يطلق حكما أو رسالة فينقسم الناس تبعا إلى مؤمنين وكافرين ليبين بعد ذلك أن يوم الحساب آتٍ لا محالة، يجازى فيه المؤمنون ويحاسب فيه الكافرون.

لاشك أن القرآن الكريم يجسّد الصراع بين الحق والباطل ولكن ليس على الفهم الذي يتحدّث عنه أركون، فهو يريد أن يصل إلى أن القرآن الكريم يحاول أن يمارس نوعا من الضغط والإكراه على قارئه حتى يجنح إلى الإيمان بعقائده، وهو بذلك يتقاطع مع رأي نصر حامد أبو زيد القائل أن القرآن الكريم وظّف الصراع بين الحق والباطل ليهيمن على اللغة الأم، ومن ثم ليهيمن على وعي الناس ويزيّف الحقائق، تعالى الله عن كلا القولين علوا كبيرا.

[1]– محمد أركون، القرآن بين التفسير الموروث وتجديد الخطاب الديني، ص38.

[2]– مصطفى كيحل، الأنسة والتأويل في فكر محمد أركون، ص297.

[3]– محمد أركون، المرجع نفسه، ص62.

[4]– يعلّل هاشم صالح سبب هذا الوصف من أركون قائلا: "ويصفها بأنها بنية دراماتيكية مثيرة لأنها مسرح للصراع بين عدة أطراف أو بالأحرى بين طرفين أساسيين: النبي ومن آمن بدعوته، والآخرين الذين رفضوا هذه الدعوة. ثم يحصل الصراع المسلح بين الطرفين حتى يحسم لصالح الدين الجديد، وبالتالي فهي بنية دراماتيكية، أي صراعية" أُنظر محمد اركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص35 (الهامش).

– **سورة التوبة:** ينطلق محمد أركون في تحليله السيميائي من قوله تعالى:﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلۡأَشۡهُرُ ٱلۡحُرُمُ فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ وَخُذُوهُمۡ وَٱحۡصُرُوهُمۡ وَٱقۡعُدُواْ لَهُمۡ كُلَّ مَرۡصَدٖۚ فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴾[1]، والتي يعتبرها تسبب حرجا كبيرا للمسلمين فيما يتعلق بحقوق الإنسان والحرية الدينية، ذلك أنها تكرس – حسبه – العنف المطلق لخدمة الذات المطلقة (الله)، ويعيد استثمار مخطط "كريماص" مع تعديلات طفيفة ليبين علاقة الضمائر في الخطاب القرآني، وأن الله هو الفاعل المطلق والنبي الذي له وظيفة مزدوجة كونه مرسِلا ومرسَلا إليه، فهو الذي يرسل أوامر سردية وتشريعية إلى مرسل إليه جماعي والذي ينقسم بدوره إلى مؤمنين ومعارضين.[2]

ينطلق بعد ذلك أركون في تحليل الآية على أساس أنها وحدة سيميائية صغرى تمكننا من التعرّف على المسار السردي للقرآن الكريم الذي يشير إلى تعدد الفواعل: الفاعل المهيمن هو الله، والفاعل المرسل وهو النبي، الفاعل الثالث هم الأنصار والرابع هم المعارضون الذين يشير إليهم القرآن احتقارا بالضمير (هم) ويصفهم بالمشركين، ويربط بعد ذلك هذا الصراع باسم السورة حين يقول: "التوبة هي عبارة عن فاعل له شأن في المقولات الثنائية والضدية التالية: امتياز/ إجحاف أو ضرر، استعباد / حرية... فقبول التوبة أو رفضها يؤدي إلى انعكاسات على المكانة الاجتماعية والثقافية والقانونية التي خلعت عليها الشرعية من قبل الرهان الديني. وهذا الرهان يمارس آليته ودوره في كل الخطاب القرآني على هيئة ديكتاتورية الغاية والنهاية المطلقة"[3]، ويحاول أن يسقط محمد أركون هذه الفكرة على واقع الحركات الإسلامية التي يعتبر بأنها "تغلّب ديكتاتورية الغاية السياسية والهدف السياسي على كل شيء آخر وتبرزه في تعابير وصيغ ومفردات دينية هي في الواقع ملخصة لصورة التوبة شكلا ومضمونا، روحا ولفظا"[4].

[1]– سورة التوبة، الآية 5.

[2]– مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص302.

[3]– محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص96.

[4]– محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص96.

يتقاطع محمد أركون في رأيه هذا مع رأي العديد من الأفكار المتطرّفة اليوم في الغرب، والتي تزعم بأن القرآن هو الذي يغذّي العنف في نفوس الكثير من التنظيمات والجماعات، ولا شك أن هذا فيه طعن واضح وجلي للقرآن الكريم، وفيه تغافل كبير عن مسألة مهمة تضمنتها آيات القرآن الكريم ألا وهي الأدب مع المخالف وإعطاءه حق في التعبير عن موقفه والآيات في هذا الصدد كثيرة جدا، بل إن المشركين الذين عنتهم سورة التوبة هم بالضبط أعداء الحرية بالجزيرة العربية، والحرب على أعداء الحرية هو دفاع عنها وليس استبدادا وخطاب سورة التوبة لم يكن عاما لكل مخالف لكن أركون لا يرى إلا ما يريد رؤيته.

كما أنه من خلال التأمّل في توظيف محمد أركون للمنهج السيميائي وتطبيقه على هذه الآيات تظهر نوايا أخرى لمحمد أركون، فمن الدارسين من يعتبر أن غرض محمد أركون هو تحرير القارئ من القراءة الإيمانية الكلاسيكية،[1] ولكن الذي يتأكد من خلال ما سبق أن أركون لا يتعامل مع القرآن على أنه نص أساءت القراءة الكلاسيكية فهمه ووظفته في تغذية العنف والديكتاتورية، بل يعتبر أن نصوص القرآن الكريم هي التي تحرّض على العنف والديكتاتورية تعالى كلام الله عز وجل عن ذلك.

– **سورة الكهف**: لا يتورع محمد أركون في القول بأن سورة الكهف تشكّل تداخلية نصية مع قصص في مخيال سكان الشرق الأوسط القديم مثل رواية الإسكندر الأكبر، ولذلك فهي تتشابه بحكم أنها تنتمي إلى بنية سيميائية واحدة،[2] ويغتنم محمد أركون الفرصة من أجل التهجّم على التفسير الكلاسيكي الذي يعتبر أنه اتسم بطابع وعظي قصصي من خلال ربط الآيات بسبب نزولها، واعتبر أن مثل هذه الحكايات التأطيرية السردية التي درج على نقلها المفسرون تدلّ على أن التفسير الإسلامي كان تفسيرا تاريخويا علمويا.[3]

كما يعتبر محمد أركون أن القصص القرآني ليس من قبيل القصص الواقعية وإنما هي نصوص تلميحية ومجازية ورمزية حوّلها التفسير القديم إلى قصص عادية "حيث تتراكم أسماء الأعلام والأشخاص والأماكن، وحيث تكثر الروايات المهووسة بالتفاصيل الصغيرة"[4]، وبذلك يتقاطع رأيه في

[1]– مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص303.

[2]– محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تجديد الخطاب الديني، ص40.

[3]– محمد أركون ، المرجع نفسه، ص160.

[4]– محمد أركون، المرجع نفسه، ص161.

هذه المسألة مع رأي محمد أحمد خلف الله حين قال: "إن الاخبار الواردة في القرآن هي مواعظ وحكم وأمثال تضرب للناس، ومن هنا من حق العقل البشري أن يهمل صفتها الإخبارية أو يجهلها أو يخالفها أو ينكرها"[1]، وهذا القول الذي قال به محمد أركون موافقا لقول خلف الله يضفي نوعا من النسبية على القرآن الكريم ويلغي الوثوقية التي كانت المرجعية الأساسية في فهم القصص القرآني.[2]

من خلال المقارنة بين توظيف محمد أركون ونصر أبو زيد للمنهج السيميائي يلاحظ أن كلا منهما يعتبر أن المقاربة السيميائية للقرآن الكريم تحرر صاحبها من هيبة النصوص الدينية وأن القراءة الإيمانية هي التي تعيق القراءة العلمية لنصوص القرآن الكريم، ولكن القارئ لتوظيفهما يجد مشكلا كبيرا في ربط التحليل السيميائي بالنتائج المتوصل إليها كالقول أن القرآن الكريم مارس نوعا من الإكراه على المتلقي بواسطة لغته الدينية حسب أركون وأنه جاء ليزيف وعي القارئ بواسطة اللغة الدينية حسب نصر حامد أبو زيد، وهذا التحليل يتنافى مع حقيقة قررتها العديد من الآيات القرآنية مفادها أن القرآن الكريم لم يمارس أي نوع من الإكراه كالذي يتحدث عنه أركون وغيره والآيات الدالة على ذلك كثيرة من بينها وقوله تعالى: ﴿أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمْ لَهَا كَٰرِهُونَ﴾، وقوله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[3] فهل يعقل مع وجود هذه الآيات وغيرها أن يوصف القرآن الكريم بأنه يمارس الضغط والإكراه على الإيمان؟ وأين مكانة هذه الآيات من التحليل السيميائي الذي يقدمه أركون ونصر أبو زيد.

[1]- محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، ، مكتبة النهضة المصرية، ط1، القاهرة، مصر، 1951م، ص45.

[2]- أحميدة النيفر، الإنسان والقرآن وجها لوجه، ص129.

[3]- الآيات: سورة هود :الآية 28 ، سورة البقرة: الآية 256، سورة الكهف: الآية 29.

الفصـل الثالـث:

توظيف المناهج اللسانية في الدراسات القرآنية المعاصرة (نقد وتقويم):

المبحث الأول: نقد توظيف المناهج اللسانية في القراءة الحداثية للقرآن الكريم.

المبحث الثاني: توظيف المناهج اللسانية بعيدا عن أيديولوجيا الحداثة (قراءة في نماذج).

المبحث الثالث: القراءة اللسانية للقرآن الكريم على ضوء منهج علم أصول الفقه.

الفصل الثاني: توظيف المناهج اللسانية في الدراسات القرآنية المعاصرة (نقد وتقويم):

لقد حاولت الدراسة من خلال هذا الفصل تسليط الضوء على أثر توظيف المناهج اللسانية عند أهم من يمثل القراءة الحداثية المعاصرة، ولكن هل يعني ذلك أن كل تطبيق لهذه المناهج سيؤدّي بالضرورة إلى النتائج التي توصّلت إليها القراءة الحداثية؟ وهذا ما يقود بالضرورة إلى تساؤلات أخرى حول ما إذا كان مكمن الخلل يتلخص في المناهج اللسانية، أم أن الخلل يكمن في أن توظيف هذه المناهج كان تبعا لخلفية معينة وانبهار بالنموذج المعرفي الغربي، وما مدى وجود تطبيقات للمناهج لسانية على سور القرآن الكريم تتفق إلى حد ما مع التصوّر الإسلامي للتفسير؟.

ومن هنا ستحاول الدراسة خلال هذا الفصل أن تتطرّق إلى نقد الطريقة التي وظّفت بها القراءة الحداثية للقرآن هذه المناهج اللسانية، ومن ثمّ تأتي خطوة عرض نماذج حاولت أن توظف هذه المناهج بما يتوافق مع التصور الإسلامي للتفسير، وكذا محاولة إعطاء البديل التراثي القابل للتطوير قصد تحقيق ما يسمى الإبداع الموصول الذي يستفيد من المناهج اللسانية دون أن يحدث قطيعة معرفية مع علم التفسير وأصول الفقه اللذان يعتبران إبداعا إسلاميا لفهم نصوص الوحي والتنزيل.

المبحث الأول: نقد توظيف المناهج اللسانية في القراءة الحداثية للقرآن الكريم:

لقد حاولت الدراسة في الفصل السابق أن تناقش الطريقة التي وظّفت بها المناهج اللسانية في القراءة الحداثية أثناء مناقشة آراءهم وتصوّرهم لهذا التوظيف على سبيل الإجمال، ولكن لا بد من تسليط الضوء على بعض الانتقادات التي يمكن توجيهها إلى الطريقة التي وظفت بها القراءة الحداثية هذه المناهج. ولأن القراءة الحداثية للقرآن الكريم قد أثارت جدلا واسعا في أوساط المهتمين بالدراسات القرآنية فإن الانتقادات التي وُجّهَتْ لها كثيرة جدا، وعليه فإن الدراسة ستحاول بيان أهم المؤاخذات التي يكتنف توظيفها للمناهج اللسانية.

المطلب الأول: تجاهل عوائق توظيف المناهج اللسانية على نصوص القرآن الكريم:

لقد تعاملت القراءة الحداثية مع القرآن الكريم على أساس أنه نص لغوي ولم تلتفت إلى أبعاده ومقاصده، وهذا الأمر هو الذي جعل توظيفها للمناهج اللسانية يشوبه الكثير من التخبّط، خاصة

وأنها ترمي أن تقارب القرآن بمناهج غريبة عنه[1] دون أن تخضع هذه المناهج إلى النقد والتمحيص حتى تستفيد منها بالقدر الذي يثري دلالات القرآن الكريم دون المساس بمقاصده وأحكامه. ولكن الرغبة في زحزحة القناعات والثورة على الفهم التراثي للنص القرآني جعلها تظلم التفسير الإسلامي حين تصفه بالجمود والدوغمائية من جهة، ومن جهة أخرى نجد أن ذلك حرمها من أن تمارس النقد اللازم للمناهج اللسانية قبل أن توظفها على نصوص القرآن الكريم، ومن هنا يكتسي بيان العوائق المعرفية في المناهج اللسانية أهمية بالغة، وذلك لبيان أنها نتاج بشري لا يمكن أن يلمّ بمقاصد كلام الله عز وجل ومراميه.

1- الإشكالات المعرفية في المناهج اللسانية: لقد سبق بيان أن القراءة الحداثية حاولت رفع القداسة عن القرآن الكريم، ولكنها في ذات الوقت وقعت في الوثوقية العمياء بآليات القراءة التي وظّفتها في قراءة النص القرآني، وهذا ما يتضح جليا من خلال النظر في توظيفها للمناهج اللسانية، فقد نظرت إلى القرآن الكريم بصفته نصا لغويا وأثرا أدبيا دون الأخذ بعين الاعتبار وظيفته كنص ديني مرتبط برسالة سماوية، ولهذا نجد بأن القراءة الحداثية في عمومها كانت قراءة شكلية تحاول استخراج دلالات النص ومعانيه اللغوية بصرف النظر عن أبعاده العقدية والأخلاقية والتشريعية.[2]

لقد كان توظيف المناهج اللسانية في القراءة الحداثية متسما "بنوع من التعسف والتجاوز لإشكاليات عديدة"[3]، ويظهر ذلك من خلال الإطلاع على الدراسات التي سعت إلى النقد المعرفي للسانيات بوجه عام، أو من خلال الدراسات التي انتقدت بعض المناهج اللسانية على وجه الخصوص.

ينقل حافظ إسماعيل علوي ومحمد الملاخ في كتابيهما "قضايا إبستمولوجية في اللسانيات" النقد الذي وجهه أحمد العلوي لمحمد أركون في قضية توظيف المناهج اللسانية في قراءة النص القرآني، وكان من جملة هذه الانتقادات أن اللسانيات المعاصرة حاولت أن تجيب عن بعض الأسئلة المشروعة والعملية، ولكنها فشلت في ذلك تماما كما فشلت اللسانيات القديمة، ومن هنا يعتبر أن اللسانيات المعاصرة " ليست في الحقيقة إلا دعوة إلى إعادة تاريخ التفسير من جديد بشكل قديم يحمل ألبسة

[1]- محمد عبد الفتاح الخطيب، معهود العرب في الخطاب وإشكالية النص الشرعي، ص52.

[2]- سعيد النكر، سؤال المعاصرة والشرعية في قراءة النص القرآني، ص60.

[3]- عبد الرحمن الحاج إبراهيم، المناهج المعاصرة في تفسير القرآن الكريم وتأويله، ص13.

قشيبة لسانية"، من هنا يعتبر أحمد العلوي أن توظيف المناهج اللسانية بالطريقة التي يدعو إليها محمد أركون فيها الكثير من التهوّر الناجم عن شدة الإعجاب بالإنجازات اللسانية.[1]

2- القرآن الكريم معرفة مطلقة والمناهج اللسانية بشرية ونسبية: إن المناهج اللسانية على الرغم مما يمكن أن تصل له من ثراء معرفي وغزارة تأليف إلا أنها تبقى في نهاية المطاف إمكانية لغوية محدودة، ولذلك فإن اللسانيات ليست سوى علم دال على أعمال جملة من اللسانيين وليست حقائق مطلقة،[2] وتبقى اللسانيات نتاج حضارة غربية لا تختلف بأي حال من الأحوال عن المعرفة الغربية التي أنتجها الغرب قديما وحديثا.[3]

في المقابل من ذلك فإن القرآن الكريم هو أصل المعرفة وهو كلام الله المطلق الذي لا تنقضي عجائبه، ولعل من أبرز عيوب القراءة الحداثية هو تجاهلها للنزعة الوضعية التي تتسم بها المناهج الغربية عموما، وتتناقض هذه النزعة مع خصائص القرآن الكريم، وتعارض المصدرية الإلهية لنصوص القرآن الكريم وبالتالي التحرر والاستقلال عن كل ثقافة تاريخية معينة، ومن هنا فإن بشرية المناهج اللسانية في مقابل المصدرية الإلهية للقرآن الكريم تؤدي إلى القول أنه من غير المعقول التضحية بقداسة نصوص القرآن الكريم من أجل بيان صلاحية هذه المناهج، خاصة وأن المعرفة البشرية بما تحويه من نظريات ومعارف وأفكار تبقى عرضة للتصحيح والتعديل، وخطأ القراءة الحداثية يكمن في تعاملها مع المناهج اللسانية على أنها حقائق مطلقة، في حين أنها نظريات لم تستقر ولن تستقر مادامت لا تحمل الحق المطلق .[4]

يضاف إلى ذلك أننا -كمسلمين- نؤمن يقينا أن من خصائص القرآن الكريم الصدق والصواب المطلق، ولذلك فإنه من الأجدى والأجدر أن يكون القرآن الكريم أصلا للسانيات بحيث تستفيد من حوضه الفياض، وأن يكون أساسا للسانيات -مثلما كان في وقت من الأوقات خادما للبحث اللغوي العربي- ولكل شيء بعدها، لا أن تكون هي أصلا له وحكما عليه كما تريد القراءة الحداثية

[1]- حافظ إسماعيل علوي وأمحمد الملاخ، قضايا إبستمولوجية في اللسانيات، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2009، ص242.

[2]- حافظ إسماعيل علوي وأمحمد الملاخ، المرجع نفسه، ص245.

[3]- حافظ إسماعيل علوي وأمحمد الملاخ، المرجع نفسه، ص244.

[4]- سعيد النكر، سؤال المعاصرة والشرعية في قراءة النص القرآني، ص60،61.

أن ترسّخ في عقول المسلمين.[1]ومن هنا فإن استنفاد إمكانات النص القرآني من حيث الدلالة هو أمر متعذر، لأننا حين نعتقد ذلك فنحن في حقيقة الأمر نستنفد آلياتنا ومناهجنا ولا نستنفذ دلالات النص في حد ذاته.[2]

ومن هنا تغفل القراءة الحداثية المعاصرة أثناء توظيفها للمناهج اللسانية عن قضية أساسية في اللسانيات، مفادها أن المناهج اللسانية قد صيغت بالأساس لدراسة النص البشري الإنساني، وعليه فإن توظيفها في فهم نصوص القرآن الكريم يتطلب تنقية هذه المناهج من وضعيتها، وذلك حتى تتناسب مع طبيعة النص القرآني الذي لا يشابه النصوص البشرية لا في نظمه ولا في مضمونه، وكل قراءة تؤدي إلى تجاهل هذه النقطة سيؤول بها الأمر إلى ما آلت إليه القراءة الحداثية المعاصرة حين أنسنت الوحي، وإذا كانت تنقية المناهج اللسانية من الوضعية أمرا في غاية الصعوبة إلا أنه ليس مستحيلا، خاصة إذا تحقق شرط مهم وأساسي ألا وهو مراعاة خصوصية النص القرآني، وبذلك يكون تطويع المناهج اللسانية لتتوافق مع خصوصيته كنص ديني إلهي المصدر.[3]

المطلب الثاني: غلبة التنظير على التطبيق أثناء توظيف المناهج اللسانية على القرآن الكريم:

لقد شملت القراءة الحداثية للقرآن الكريم جانبا مهما من كتابات الحداثيين، في حين أنه لا يوجد تطبيق كامل وشامل للمناهج اللسانية على كل سور القرآن الكريم لكل آية كما هو دأب المفسرين قديما وحديثا، وهذا ما يخلق بونا شاسعا بين التنظير التطبيق، ويظهر في ثنايا كل ذلك ضروب من الانتقائية على مستوى الآيات التي تطبق عليها وكذا على مستوى المناهج الموظفة.

1- الاعتماد على أسلوب الاجتزاء وغياب النظرة الكلية لنصوص القرآن الكريم: إن القراءة الحداثية أثناء توظيفها للمناهج اللسانية تحاول أن تبين أن قراءتها قراءة تتسم بالشمول لكل ما في القرآن الكريم، ولكنها أثناء التطبيق لا تظهِر هذه الشمول بحيث يقتصر مجال تطبيقها على بعض الآيات والسور، فهم يركزون في الغالب على التنظير والتأسيس المنهجي،[4] حتى أن القارئ لهذا

[1]- حافظ إسماعيل علوي وأمحمد الملاخ، قضايا إبستمولوجية في اللسانيات، ص242،243.

[2]- سعيد النكر، سؤال المعاصرة والشرعية في قراءة النص القرآني، ص61.

[3]- سعيد النكر، المرجع نفسه، ص62.

[4]- سعيد النكر، المرجع نفسه، ص43.

التأصيل يحسب أنه مقبل على مشروع قرائي واعد سيقلب العديد من التصورات على مستوى كل آيات القرآن الكريم، ولكن سيتبيّن بعد ذلك أن التطبيق لا يتعدى بعض السور والآيات.

كما أن تطبيق المناهج اللسانية على نصوص القرآن الكريم غالبا ما كان في سياق البرهنة على بعض القضايا، ولم يكن من أجل بيان معنى الآية في حد ذاته، ونجد ذلك عند نصر أبو زيد في معرض حديثه عن طبيعة اللغة الدينية حيث يقول: "إن تفرقة عالم اللغة "دي سوسير" بين اللغة والكلام يمكن أن تفيدنا هنا في توضيح الفارق بين البناء اللغوي للنصوص – خاصة النصوص الممتازة– وبين النظام اللغوي الثقافي الذي ينتجها" وقد بيّن بعد ذلك أن النصوص لا تنفك عن النظام اللغوي العام للثقافة التي تنتمي إليها، ثم أشار إلى صعوبة توظيف المناهج اللسانية على نصوص القرآن الكريم وفقا للنموذج الذي اقترحه "دي سوسير"، وبين أن السبب يكمن في تصور الإسلامي القائم على أن العلاقة بين الإلهي والإنساني مبنية على التضاد وفقا للتصور الأشعري في قضية ألوهية عيسى (عليه السلام)،[1] ولكنه يبيّن بعد ذلك أن هذا التصور هو بالاستناد إلى دلالة النصوص في حد ذتها التي تنفي ألوهيته كقوله تعالى: ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ﴾[2] ليبرهن بعد ذلك على فكر أنسنة النص القرآني انطلاقا من قوله تعالى:﴿ إِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ ﴾ [3] وفي نهاية تحليله خلص إلى أن الكلام " تجسد في المسيحية في مخلوق بشري هو المسيح، وتجسد في الإسلام نصا لغويا في لغة بشرية هي اللغة العربية، وفي كلتا الحالتين صار الإلهي بشريا، أو تأنسن الإلهي"[4].

ويظهر من خلال ذلك أسلوب الاجتزاء حين يفسر الآية 45 من السورة دون ربطها ببقية السياقات الواردة حول قصة عيسى عليه السلام، فهو ينتقد من جهة دلالة النص على بشرية عيسى

[1]– نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص203، 204.

[2]– سورة آل عمران: الآية 59.

[3]– سورة آل عمران الآية 45.

[4]– نصر حامد أبو زيد،نقد الخطاب الديني، ص206.

عليه السلام، وفي ذات الوقت يحاول إثبات بشرية النصوص الدينية[1] بالاستناد إلى الآيات التي ذكرت فيها قصته، وهذا ضرب من الاجتزاء تغيب فيه الرؤية الشمولية لآيات القرآن الكريم، وتظهر فيه "القراءة التجزيئية التي تفرّق بين النصوص الواردة في المسألة الواحدة فلا تضم الواحد منها إلى الآخر حال تناولها لمسألة معينة أو حكمها، وقد تقوم بانتزاع الجملة أو الكلمة من سياقها التي وردت فيه لتخرج بحكم مجتزئ، يناقض مقاصد النص في حد ذاته".[2]

ولهذا لا نكاد نجد تطبيقا متكاملا للمناهج اللسانية على كل نصوص القرآن الكريم لدى أصحاب القراءة الحداثية وليس الغرض من هذا النقد مصادرة على المطلوب، فهذا محمد أركون –على سبيل المثال– الذي يعتبر نفسه من السبّاقين إلى تطبيق المناهج اللسانية ضمن كتاب دوّنه باللغة الفرنسية تحت عنوان "قراءات في القرآن"والذي أشار إلى أنه طبع سنة 1982،[3] ورغم طول المدة وتقادم الأزمان إلا أنه لم يقدم لنا تفسيرا متكاملا لكل سور القرآن الكريم واكتفى بالتطبيق على بعض الآيات مثل آية السيف وغيرها، وعلى بعض السور مثل سورتي الكهف والفاتحة، وإذا كانت القراءة الحداثية تصف التفاسير القديمة بالجمود والدوغمائية فإن للقراءة التراثية كذلك حق الرد، ومن أهم الردود التي يمكن أن توجّه في هذا المجال أن القراءة الحداثية تبالغ في التنظير للمناهج التي تريد توظيفها (ومن بينها المناهج اللسانية) إلا أن التطبيق يقتصر على آيات بعينها، فهي تحاول البرهنة على قضايا مثل الأنسنة والتاريخية ولا تركز بالأساس على فهم معاني الآيات من خلال توظيف هذه المناهج.

2– التركيز على الفهم من أجل الفهم وإهمال مقصد الإعمال: لقد انطلقت القراءة الحداثية أثناء تطبيقها للمناهج اللسانية من كون القرآن الكريم نصا لغويا يمثّل في التاريخ والحضارة العربية نصا محوريا، ولذلك فهو كأي نص لغوي، وله قابلية المقاربة بالمناهج الموظفة على النصوص البشرية، وهذا المعنى نجده عن نصر حامد أبو زيد: "فالقرآن كتاب الفن العربي الأقدس، سواء نظر إليه الناظر على أنه كذلك في الدين أم لا، وهذا الدرس الأدبي للقرآن في ذلك المستوى الفني، دون النظر إلى اعتبار

[1]– يقول نصر أبو زيد: "وإن كنا هنا نتبنّى القول ببشرية النصوص الدينية، فإن هذا التبنّي لا يقوم على أساس إيديولوجي يواجه الفكر الديني السائد والمسيطر، بل يقوم على أساس موضوعي يستند إلى حقائق التاريخ وحقائق النصوص ذاتها"، أنظر نصر حامد أبو زيد،نقد الخطاب الديني، ص206.

[2]– رقية طه جابر العلواني، ضوابط التأويل في الدراسات القرآنية المعاصرة، بحث ألقي في ندوة دراسة التطورات الحديثة في الدراسات القرآنية المعاصرة، بيروت، 2006م، ص9.

[3]– محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تجديد الخطاب الديني، ص5.

ديني، وهو ما نعتده وتعتده معنا الأمم العربية أصلا، والعربية اختلاطا، مقصدا أولا... ثم لكل ذي غرض أو صاحب مقصد بعد الوفاء بهذا الدرس الأدبي أن يعمد إلى ذلك الكتاب فيأخذ منه ما يشاء ويقتبس منه ما يريد، ويرجع إليه فيما أحب من تشريع، أو اعتقاد أو أخلاق، أو إصلاح اجتماعي أو غير ذلك"[1].

إن هذه النظرة التي تدعو إليها القراءة الحداثية أثناء تطبيقها للمناهج اللسانية تغيّب خاصية مهمة من خصائص الوحي ألا وهي خاصية "الإعمال" في واقع الناس، فليست الغاية والهدف أن يتوقف قارئ القرآن عند الفهم فحسب كما تزعم القراءة الحداثية أنها تفعل، أو الفهم من أجل التوظيف الأيديولوجي والعلمي والسياسي والذي تعتبر القراءة الحداثية أن الخطاب الديني قد مارسه طيلة هذه القرون من أجل خدمة مصالح وأغراض معينة، إن القرآن الكريم كتاب جاء ليُعمَل به في واقع الناس وليس مجرد نص لغوي أو أثر أدبي خالد.[2]

وعلى هذا الأساس فإن القراءة الحداثية عندما تتبنى المنهج البنيوي على سبيل المثال فإنها تسعى إلى القول بأن النص القرآني ينحو منحىً بنيويا ذو نزعة نصية، وهذا معناه أن القرآن الكريم كان يبني واقعا خياليا لا مرجع له، ولكن الأمر على خلاف ذلك إذ أن القرآن الكريم جاء لينشئ واقعا فعليا ويتفاعل معه، وهذا التفاعل لا يقتصر على العلاقة الثنائية بين (النص والقارئ)كما تزعم القراءة الحداثية، بل يتعدّى الأمر إلى إدخال الواقع كطرف أساس في المعادلة وهي (النص– الواقع– القارئ) أثناء عملية الفهم.

ومن هنا تتجلى النظرة القاصرة التي يمكن أن توصف بها القراءة الحداثية للقرآن الكريم حين تركّز على المقاربة اللغوية التي تلغي خاصية الإعمال، هذه الخاصية التي لم تكن غائبة عن وعي المفسرين حين تعاملهم مع آيات القرآن الكريم بالفهم والتفسير، فقد اعتبرت التفاسير الإسلامية قديما وحديثا أن القرآن الكريم نص عملي ونظام حياة يُبتغى من وراءه تحصيل الفهم كمرحلة أولى، وتحصيل العمل كمرحلة ثانية، ويتم ذلك عن طريق استخراج حكم عملي يمكن أن تستنير به حياتهم، وعلى هذا

[1]– نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ص12، 13.

[2]– سعيد النكر، سؤال المعاصرة والشرعية في قراءة النص القرآني، ص62.

الأساس يعتبر الدكتور سعيد النكر أن التفسير الإسلامي والقارئ الشرعي عموما يميّز بين "مستويين من التأويل:

– الفهم أولا لعبارات ودلالات النص القرآني بناءً على العدة المنهجية والآليات التأويلية المتاحة له في زمنه، وانطلاقا من معارفه وتجاربه وفروضه المسبقة.

– تحصيل الحكم الشرعي العملي التطبيقي ثانيا، وهو ما يسمّى استثمار الأحكام من النصوص الشرعية وفق آليات منهجية أصولية محددة."[1]

إن المتأمل للتفسيرات التي توصلت إليها القراءة الحداثية بالاستناد إلى المناهج اللسانية يتبدّى له جليا أن القراءة الحداثية غالبا ما تنتهج أسلوب الزحزحة وطرح الإشكالات دون أن تعطي إجابات واضحة يمكن بعد ذلك استثمارها أو تجسيد نتائجها في الواقع، وهذا ما نجده متجليا عند محمد أركون حين يدّعي أنه يسعى إلى ما أسماه بالقراءة التزامنية للقرآن الكريم، ثم يقول بعد ذلك: " أشعر بالأسف الشديد لأني لم أستطع أن أفعل ذلك لأسباب عديدة، وأولها إنني لم أملك الوقت الكافي، وثانيها أنك تعلم حجم المشاكل التي تطرحها علينا هذه النصوص (المقصود مشاكل الصحة التاريخية). وأعتقد فيما يخصني أن هذه المشاكل لم تحل حتى الآن بالشكل الكافي لكي نأخذ صورة عن النصوص المعاصرة للقرآن ونعتبرها بمثابة الموثوقة تاريخيا كما نفعل فيما يخص القرآن الذي حصل على الإجماع منذ قرون عديدة"[2].

إن محمد أركون يعتبر أنه لا يملك الوقت الكافي لتقديم قراءة تزامنية لنصوص القرآن الكريم التي يعتبرها هاشم صالح بأنها "القراءة التي تحاول العودة إلى الوراء، إلى زمن النص لكي تقرأ مفرداته وتركيباته بمعانيها السائدة آنذاك، وليس بالمعنى السائد اليوم. إنها عكس القراءة الإسقاطية التي تقع في المغالطة التاريخية، وتسقط على نص معاني زمن آخر وعصر آخر. ذلك أن معاني مفردات اللغة تتطور وتتغير من عصر إلى آخر"[3]، وهذا الإدعاء العريض إذا ما أراد محمد أركون أن يثبته فإنه لا بد من عمل وجهد لا أن يتعامل معه بمنطق تبريري بحجة أنه لم يجد له وقتا، ثم كيف يتصور بعد ذلك

[1]– سعيد النكر، سؤال المعاصرة والشرعية في قراءة النص القرآني،ص65.

[2]– محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص213، 214.

[3]– محمد أركون، المرجع نفسه، ص213.

محمد أركون أنه سيعود إلى اللحظة التدشينية الأولى كما يسميها في ظل موقف الشك والريبة الذي يتبناه تجاه التراث الإسلامي بوجه عام؟ ومن المؤكد أن ذلك لن يتم بالسفر عبر الزمن إلى هذه اللحظة، ثم أنه أليس من البعد عن الواقعية أن يأمل إلى أن ترتقي النصوص التاريخية زمن نزول القرآن الكريم –كما يسمّيها – إلى نفس درجة القرآن الكريم من حيث التوثيق والثبوت؟. إن هذا الكلام يدل بجلاء على بعد القراءة الحداثية عن الواقعية أثناء عرضها للنتائج المتوصَّل إليها بعد تطبيق المناهج اللسانية على نصوص القرآن الكريم.

المطلب الثالث: التصور الخاطئ لعلاقة المفسر بالنص:

تعتبر المقاربة اللسانية للنصوص أن كل قارئ لنص يحاول بالأساس أن يبحث عن الإجابة لتساؤلات معينة، ولذلك فهو يتعاطى مع النص بالقراءة،[1] والقرآن الكريم في حقيقته معين لا ينضب من الإجابات التي تتعلق بحقائق الوجود بوجه عام، كما أنه يتضمن أيضا المفاتيح الأساسية التي تساعد على الفهم وحسن التلقي للخطاب القرآني، ولكن القراءة الحداثية تعرض قضية علاقة المفسر بالنص على طريقتها من أجل البرهنة والتصدير لتصورات جديدة حول القرآن الكريم، مما يجعلها توظفها توظيفا إيديولوجيا من أجل التسويق أفكار بعينها.

1– العلاقة الجدلية بين المرسِل والمتلقّي: لقد طرحت القراءة الحداثية العلاقة بين المرسل والمتلقي بالاستناد إلى نظرية التلقي، وقد نشأت هذه النظرية في أعقاب البنيوية التي خلّفت الكثير من المشاكل على مستوى التأويل والفهم، وقد حاولت نظرية التلقي أن تعيد فهم الأدب من خلال طرح مشكلات التلقي بالأساس،[2] فإذا كانت البنيوية تعتبر أن فهم النص يكون بوضع المعايير التي تؤدي إلى الكشف عن النظام اللساني للنص من أجل كشف المعنى فإن نظرية التلقي هي: "عملية جعل الفهم بنية من بنيات العمل الأدبي نفسه، أي أن الفهم هو عملية بناء المعنى، وليس الكشف عنه".[3]

يناقش نصر أبو زيد قضية المرسِل والمتلقي ضمن فكرة الديالكتيك الهابط والصاعد، فهو يرى أن الخطاب الديني بوجه عام يعطي أولوية لقائل النص (الله عزّ وجلّ) على حساب المتلقي وهو ما

[1]– سعيد النكر، سؤال المعاصرة والشرعية في قراءة النص القرآني، ص95.

[2]– ناظم عودة خضر، الأصول المعرفية لنظرية التلقي، دار الشروق، ط1، عمان، الأردن، 1997م، ص121.

[3]– ناظم عودة خضر، الأصول المعرفية لنظرية التلقي، ص123.

يعتبره الديالكتيك النازل، ويعتقد أن لهذا التصور دورا في " تحويل النصوص الدينية – بإخراجها من سياقها الثقافي والاجتماعي بالتركيز على جانب المتكلم – إلى مرجعية شاملة للحياة، من هنا نحتاج إلى مشروعية أي تصرّف شخصي أم اجتماعي، اقتصادي أم سياسي أم فكري أم فني، من خلال استنطاق النصوص الدينية. وتصبح كل مجالات الخبرة الإنسانية فاقدة للمشروعية"[1] وفي المقابل يعتبر أن دراساته في هذا الصدد تندرج ضمن الديالكتيك الصاعد الذي يعطي أهمية للمتلقي بحيث ينطلق من حقائق الواقع والأبنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية وكذا من حال المتلقين والمخاطبين بالقرآن الكريم.

لقد نبّه الدكتور مصطفى الحسن إلى تناقضات مهمة في ثنائية الديالكتيك الهابط والصاعد، حين يقول : " وما يثير الانتباه في كلامه – أي نصر أبو زيد– أنه رتب أمورا متناقضة على هذه الثنائية، فالقرآن الكريم جاء لهداية الناس، ومما لا يستطيع الإنسان إدراكه لا حسا ولا عقلا عالم الغيب، لذلك كان التعريف بالغيب وبالتحديد (الله) عزّ وجلّ هو المقصود الأول من القرآن الكريم، والمخاطَب بهذا التعريف هو الإنسان القارئ والمتلقي للنص"، ويربط هذا الكلام بإنكار نصر أبو زيد لفكر مرجعية شاملة للحياة حيث يقول مصطفى الحسن: "فلو كان القرآن الكريم يتمحور حول التعريف بالله تعالى، فهذا يعني عدم استقصائه لشؤون الدنيا المحضة، فهو يبيّن الكليات والمنهج العام، ويترك التفاصيل لاختلاف الأحوال باختلاف الزمان والمكان، أما لو كان القرآن الكريم يتمحور حول الإنسان، فهذا يعني أنه جاء للتفصيل في شأنه وفي حياته فيكون بالتالي مرجعية شاملة وتفصيلية وحصرية للحياة"[2]، ويحاول من خلال جدلية الطالع والهابط التي يفترضها أن يعطي مبررات قراءته النقدية، بل أكثر من ذلك يجعلها استجابة لهذه الجدلية في حين يدعي غيابها عن الخطاب الإسلامي المعاصر.

لقد سعت القراءة الحداثية إلى أن تتناول مسألة تلقي القرآن الكريم وفق نظرية القراءة والتلقي المعاصرة، ولكنها غضّت الطرف عن الخلفية الإيديولوجية التي تقبع خلف هذه النظرية، لقد نشأت هذه النظرية وطبّقت على النصوص الأدبية لأسباب دعائية قبل الحرب العالمية وزادت دائرة انتشارها بعد ذلك، إذ أن هذه نظرية تركز على قارئ النص بالدرجة الأولى، مما جعلها تتجاوز المؤلف والنص

[1]– نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ص 104.

[2]– مصطفى الحسن، النص والتراث قراءة تحليلية في فكر نصر أبو زيد، ص93،94.

في آن واحد، فقد تجاوزت المؤلف الذي يمثّل الماضي كما تجاوزت النص الذي يمثّل الحاضر الموصول بالماضي، والقراءة الحداثية تتجاهل أن نظرية القراءة والتلقّي قد دعت إلى التحلل من المبادئ والقيم بالتشكيك في كل الثوابت، وكذا تشجيع الثورة على المقدسات قصد سلب الهوية وطمس معالم الفرادة الحضارية للشعوب[1]، فكيف للقراءة الحداثية أن تتجاهل هذه الخلفيات؟ ألا تدلّ هذه الحماسة في التوظيف من طرف رواد القراءة الحداثية على رغبتهم في الوصول إلى نتائج مماثلة فيما يتعلق بالقرآن الكريم؟.

إن تأسيس نظرية تلقي القرآن الكريم ينبغي أن تنطلق وتستمد من النصوص القرآنية في حد ذاتها، فهو كلام الله عز وجل الذي خاطب به الإنسان، وحقق من خلال الصلة بين العبد والرب، وبين الإنسان وأخيه الإنسان وفق مقاصد معينة، ومن هنا فإن قراءة القرآن يجب أن لا تكون من أجل القراءة فحسب ولا يمكن أن نجعله مفتوحا على كل قراءة، فالقرآن الكريم مرتبط بمقصد أساسي ألا وهو تحقيق هداية البشر.[2]

2- المتلقي الأول للنص: يركّز محمد أركون على تلقي المسلمين لفكرة كلمة الله بين الفهم المسيحي والإسلامي بالاعتماد على نظرية جمالية التلقّي، مبيّنا كيف تلقّى المسلمون هذه الفكرة حيث يقول: " يتحدث القرآن عن عيسى ابن مريم مشدّدا على طبيعته الجسدية الدموية ومنكرا المكانة اللاهوتية التي يخصّصها له المسيحيون. وبحسب ما تقول نظرية جماليات التلقي المعروفة في النقد الأدبي، فإن الشيء الذي يقابل يسوع المسيح في الإسلام هو القرآن بصفته الكتاب المقدّس الذي يحتوي على كلام الله الموحى به. وأما اليسوع المسيح بصفته تجسيدا لكلمة الله، فإنه يجسّد المصحف الذي تجسّد فيه كلام الله"[3] يركّز بعد ذلك على تلقي المسلمين لهذه الفكرة ويصوره كالعادة على أنه تلقٍ غير علمي حيث يقول: " إن هذه المقارنات التشبيهية التي تعتبر صحيحة ومتينة بالنسبة للمؤرخ المحترف، وعالم الإجتماع، وعالم الأنثروبولوجيا. ولكنها حتما مرفوضة من قبل المؤمنين

[1]- خديجة إيكر، المدخل المعرفي واللغوي للقرآن الكريم، سلسلة روافد، الإصدار58، دار آفاق، ط1، 2012 ص109، 110.

[2]- خديجة إيكر، المرجع نفسه، ص128.

[3]- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص23، 24.

الذين تربوا على لغة جوهرانية[1] مثالية، وسيظلون مخلصين لها أو متعلقين بها ما داموا لم يكتشفوا بعد الاستخدام النقدي والتحليلي والتفكيكي للغة"[2]. يحاول أركون في الكثير من كتاباته أن يضع نفسه في موقف المحايد الذي يسعى إلى تقويم الأفكار، فهو يضع التصور المسيحي للمسألة في منزلة الحقائق الصحيحة والمتينة رغم أن قضية أن عيسى هو كلمة الله بالفهم الذي يرقى به إلى أن يكون إلها ليس محل اتفاق في الفكر المسيحي، ولم يتم الاتفاق عليه إلا في مجمع نيقيا سنة (325) وفرضت بعد ذلك على المسيحيين[3]، ورغم أن الفكر المسيحي هو الذي حمل الناس بالقوة على القول بألوهية عيسى (عليه السلام) بأمر السلطة الحاكمة إلا أن محمد أركون يغض الطرف عن كل ذلك، وفي ذات السياق يشير في الكثير من مؤلفاته إلى أن الخطاب الرسمي قد فرض قناعاته على الناس وهذه التهمة تفنّدها المناظرات التي كانت تعقد في كل العالم الإسلامي في مختلف المجالات المعرفية ومع كل المخالفين سواء كانوا مسلمين أو مسيحيين.

يتحدّث محمد أركون في بداية كلامه عن موقف القرآن من عيسى عليه السلام وأنه ينظر إليه على أنه بشر، ثم يقرّ ويؤكد بالاستناد إلى نظرية التلقي على كون عيسى عليه السلام تجسيدا لكلمة الله في التصور المسيحي، ثم يطلب بعد ذلك من المؤمنين بالقرآن أن يذعنوا ويقرّوا هذا التصوّر إذا ما أرادوا أن يتحلوا بالروح العلمية، فإن هذا الكلام يحيل مباشرة على تكذيب القرآن، فهو بذلك يريد من المسلمين أن يكذّبوا قرآنهم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، والخضوع إلى نتائج المناهج البشرية التي تبقى دائما عرضة للنقد والتجاوز مهما بلغت كفاءتها.

ويركز نصر أبو زيد على فكرة كون النبي صلى الله عليه وسلم هو المتلقي الأول للنص القرآني، وحاول أن يؤكّد على أن النبي (صلى الله عليه وسلم) كان جزءا من الواقع العربي حيث جاء ليحقق هوية العرب، ويقول نصر أبو زيد في هذا الصدد: "ليس من قبيل الأيديولوجي أن نقول أن الإسلام بهذه المثابة – ومن حيث هو دين يرد نفسه للحنيفية ملة إبراهيم– كان تجاوبا مع الواقع، وهي الحاجة

[1]– الجوهرانية هي افتراض أن للأشياء جواهر لا تتبدل ولا تتغير، فهذه الطاولة وإن اختلفت عن الطاولة الأخرى في بعض الأحيان، فإنها كلها تعكس جوهراً واحداً هو «الطاولة»، الذي يمكن تصوره بشكل مختلف عن تصورنا للكرسي على سبيل المثال.

[2]– محمد أركون، المرجع نفسه، ص24.

[3]– أُنظر محمد أبو زهرة، محاضرات في النصرانية، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ط4، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1404هـ، ص182.

التي عبر عنها الأحناف وكان محمد واحدا منهم، لكن النص في تجاوبه مع الواقع واستجابته له استجاب له من خلال المتلقي الأول للنص، وليس الحديث إذن عن محمد بوصفه المتلقّي الأول للنص حديثا عن متلق سلبي، بل حديث عن إنسان تجسّدت في داخله أحلام الجماعة البشرية التي ينتمي إليها، إنسان لا يمثل ذاتا مستقلة منفصلة عن حركة الواقع، بل إنسان تجسدت في أعماقه أشواق الواقع وأحلام المستقبل".[1]

يحاول نصر حامد أبو زيد من خلال فكرة المتلقي الأول للنص أن يصور الإسلام بوصفه "دينا نفعيا إلى أقصى وأبشع حد، فهو يختار الحنيفية ليحقق هوية العرب، وهو يختار النبي (صلى الله عليه وسلم) لأنه يمثل أحلام وأشواق الجماعة البشرية، وفي هذا تهميش لدور النبي (صلى الله عليه وسلم)"[2]. إن نصر أبو زيد من خلال هذا التصور النفعي للإسلام يهمل خاصية مهمة يتميز بها تلقي النبي (صلى الله عليه وسلم) للوحي، فجل النصوص تمتاز بثنائية العلاقة تتجه (مرسل – متلقي أو سامع)، في حين نجد أن العلاقة في القرآن الكريم هي علاقة ثلاثية (الله تعالى– الرسول (صلى الله عليه وسلم) – الناس) ، وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم مصدرا للتشريع وهذا ما دلت عليه الآيات القرآنية ومن ذلك قوله تعالى:﴿ قُلْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾[3]

وفي آيات أخرى يكون النبي (صلى الله عليه وسلم) جزءا من أمته كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴾[4] بل يتحدّث القرآن حتى عن خصوصيات النبي صلى الله عليه وسلم كما في سورتي النور والأحزاب، ومن هنا فهذا أكبر دليل على أن النبي (صلى الله عليه وسلم) لم يكن مجرد ناقل كما يدّعي نصر أبو زيد، كما أنه ليس انعكاسا لأحلام مجتمعه كما يدّعي، بل هو طرف في العلاقة الثلاثية (الله تعالى – الرسول (صلى الله عليه وسلم) – الناس) ولا يمكن فهم القرآن الكريم دون مراعاة ذلك.[5]

[1]– نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ص74.

[2]– مصطفى الحسن، النص والتراث قراءة تحليلية في فكر نصر أبو زيد، ص94،95.

[3]– سورة آل عمران: الآية 32.

[4]– سورة التحريم: الآية 9.

[5]– مصطفى الحسن، المرجع نفسه، ص96، 97.

المطلب الرابع: السعي إلى الأنسنة والتعقيل والتاريخية من خلال توظيف المناهج اللسانية:

لقد سعت القراءة الحداثية المعاصرة إلى تطبيق خطط واستراتيجيات ثلاث وهي: الأنسنة والتعقيل والتأنيس، من أجل إزالة العوائق التي تحول دون تحقيق أهدافها،[1] وتعتبر المناهج اللسانية إحدى أهم الآليات التي يتم من خلالها الوصول إلى هذه الأهداف، ولذلك نجدها حاضرة بقوة ضمن هذه الخطط التي توصّلت إلى نتائج واستنتاجات غريبة تتعارض مع العديد من خصائص القرآن الكريم، ولهذا يكون من المهم بيان دور المناهج اللسانية كعملية منهجية ضمن هذه الخطط الثلاث.

1- أثر المناهج اللسانية في القول بالأنسنة النص القرآني: لقد ارتبط مفهوم الأنسنة[2] بعصر النهضة في أوروبا إبّان القرن الخامس عشر والسادس عشر ميلادي، حيث بدأ التحول من الدين إلى العلم، ومن الألوهية إلى الإنسان، ومن الماضي إلى الحاضر والمستقبل، على يد العديد من الحركات الإصلاحية التي دعت إلى رفض احتكار تفسير الكتاب المقدس[3]. ونظرا لتأثّر الحداثة العربية بالواقع الحداثي الغربي في عصور نهضته فقد تبنّت بقوة فكرة الأنسنة، ويظهر ذلك بشكل واضح عند محمد أركون في أطروحته للدكتوراه التي كانت بعنوان: "نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكوية والتوحيدي" حيث حاول أن يبين أن نزعة الأنسنة في الفكر العربي تعود جذورها إلى القرن الرابع الهجري مع التوحيدي ومسكويه، وأنها كانت سابقة تاريخيا عن الأنسنة في الغرب التي ظهرت في قرون متأخرة[4]. ومن هنا فقد كانت الأنسنة خطة معلنة ومصرّحا بها في كتابات أصحاب القراءة الحداثية، وقد حاولت من خلالها نزع القداسة عن القرآن الكريم وذلك بحذف عبارات التعظيم واستبدال مصطلحات متداولة بمصطلحات جديدة ذات ارتباط وثيق بالمناهج اللسانية.

---

[1]- طه عبد الرحمن، روح الحداثة مدخل إلى الحداثة الإسلامية، ص178.

[2]- يعتبر لالاند في موسوعته أن أشمل تعريفات الأنسنة هو كونها: "مركزية إنسانية المتروية، تنطلق من معرفة الإنسان، وموضوعها تقويم الإنسان وتقييمه؛ - استبعاد كل ما من شأنه تغريبه عن ذاته، سواء بإخضاعه لحقائق ولقوى خارقة للطبيعة البشرية، أم بتشويهه من خلال استعماله استعمالا دونيا، دون الطبيعة البشرية" انظر أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ص569.

[3]- مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص58.

[4]- محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، ط1، بيروت، لبنان، 1997م، ص14.

ويعتبر مفهوم الخطاب من جملة المفاهيم اللسانية التي سعت من خلالها القراءة الحداثية إلى تكريس فكرة أنسنة النص القرآني، وهذا ما نجده عند العديد من الحداثيين حيث يتم استبدال مصطلح الخطاب الإلهي أو الكلام الإلهي بمصطلح الخطاب النبوي،[1] وهذا ما نجده عند محمد أركون حين يقول: "مفهوم الخطاب النبوي يطلق على النصوص المجموعة في كتب العهد القديم والأناجيل والقرآن كمفهوم يشير إلى البنية اللغوية والسيميائية للنصوص، لا إلى تعريفات وتأويلات لاهوتية عقائدية"[2] وكل ذلك كان هدف من وراءه هو إلغاء مزايا الخطاب القرآني كونه خطابا ذو مرجعية إلهية تجعله يتعالى عن كل الخطابات البشرية الأخرى.

ومن الذين وظفوا مفهوم الخطاب من أجل تكريس فكرة الأنسنة نجد نصر أبو زيد الذي يقول في كتابه نقد الخطاب الديني: "إن القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك تستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخّل العناية الإلهية بوهب البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم"[3]. وقد تضمّن كتابه هذا نقدا عاما للخطاب الديني عموما سواء كان هذا الخطاب ربانيا أو نبويا أو اجتهاد العلماء والمفسرين في فهم القرآن الكريم.

إن مفهوم الخطاب يختلف باختلاف السياقات المعرفية التي تتعامل معه وتوظفه، ففي سياق التداول الإسلامي كان النظر إلى القرآن الكريم كخطاب مراعيا لمزايا القرآن الكريم ومستوياته[4]، في حين نجد أن الدراسات اللسانية الحديثة أثناء تناولها لمفهوم الخطاب تركز على دور القارئ في تأسيس الخطاب من خلال فهمه وتأويله، ثم تطورت هذه النظرة وآل بها الأمر في نهاية المطاف إلى القول بموت المؤلف[5]، ونظرا لتحمس القراءة الحداثية لكل ما يصدر عن الغرب فقد وظفت مفهوم الخطاب

[1]- أُنظر طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص178، 179.

[2]- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص5.

[3]- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص206.

[4]- لمزيد من التوسع في قضية تصور الإسلامي للقرآن الكريم كخطاب، (أُنظر مفلاح بن عبد الله، الخطاب القرآن وقضايا التأويل في معرض حديثه عن ميزة الخطاب القرآني ومستوياته، ص15.)

[5]- موت المؤلف هي مقولة تقضي بتنازل المؤلف من أجل النص والقارئ لأن المؤلف ليس مبدعا بالمعنى الحقيقي، فهو يكتب بلغة لم يبدعها، فهي التي تتكلم وليس هو، وكان من أبرز الداعين لهذه الفكرة من اللسانيين " رولان بارث" في كتابه درس السميولوجيا، انظر العمري مرزوق، تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي المعاصر، ص77.

وفق التصور الغربي لأن هذا التصور يخدم خطة أنسنة النص القرآني التي تسعى جاهدة إلى تكريسها والبرهنة عليها.

2- أثر المناهج اللسانية ضمن إستراتيجية التعقيل: لقد سعت القراءة الحداثية من خلال التعقيل إلى رفع عائق الغيبية محاولة أن تلغي الاعتقاد السائد لدى المسلمين بأن القرآن الكريم وحي ورد إلينا من عالم الغيب، وقد تعاملت بكل الوسائل التي من شأنها أن تحقق هذا الغرض، وذلك عن طريق نقد مؤلفات علوم القرآن كالإتقان وغيره، وكذا إطلاق سلطة العقل[1] وانتهى الحال بالقارئ الحداثي إلى اعتبار أنه "لا آية قرآنية تمتنع على اجتهاد العقل، بل لا توجد في نظره حدود مرسومة يقف العقل عندها، ولا آفاق مخصوصة لا يمكن أن يستطلعها؛ وإذا كان حال العقل مع الآيات القرآنية كذلك، فكيف حاله مع تفاسير هذه الآيات التي وضعها المتقدمون، فإن لم يجرّدها من صحتها أو من فائدتها، فلا أقل من أنه يثير الشبهات حولها"[2].

لقد اعتمدت القراءة الحداثية من خلال إستراتيجية التعقيل على الاستعانة بالمناهج المقررة في علوم الإنسان والمجتمع، وقد اعتبرت أن النص القرآني لا تختلف مقتضياته البحثية عن غيره من النصوص؛ وكانت اللسانيات والسيميائيات من أهم العلوم التي جاءت لتحقق هذا الغرض وذلك بالنظر إلى أنها جاءت بالأساس لدراسة النصوص اللغوية بالدرجة الأولى بالاستناد إلى ما وصل إليه العقل البشري من مناهج ونظريات في البحث اللغوي مثل البنيويات والتأويليات والحفريات والتفكيكيات وغيرها.[3]

وكما سبقت الإشارة إليه فإن الإشكال لا يكمن في توظيف المناهج اللسانية بل في النتائج المتوصل إليها، فتوظيف الحداثيين للسانيات وما انبثق عنها من مناهج كان وراءه أهداف أخرى، ففي الوقت الذي تعرض فيه القراءة الحداثية على أساس أنها النموذج العقلاني الفريد الذي جاء ليخلّص الفكر الديني من ربقة التقليد والدوغمائية بالاعتماد على المناهج التي أنتجها العقل البشري وعلى رأسها المناهج اللسانية ، فإنها لا تتوقف عند نقد الخطاب الديني السائد فحسب بل تتعدى إلى الطعن في القرآن بحجة أن توظيف هذه المناهج هو الذي أدى إلى ذلك بكل موضوعية وحياد، فقد نقل الدكتور محمد عمارة كلام محمد أركون في سبعينيات القرن الماضي صرح من خلاله محمد أركون

[1]- طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص 181، 182.
[2]- طه عبد الرحمن، المرجع نفسه، ص182، 183.
[3]- طه عبد الرحمن، المرجع نفسه، ص182.

أنه أجرى دراسة للقرآن بالاعتماد على المناهج اللسانية اتضح له من خلالها أنه لا مقام للعقل في الإسلام بحجة أن كلمة العقل لم ترد في القرآن الكريم.[1]

ويرد الدكتور محمد عمارة على هذا الكلام بأدلة كثيرة ومن بينها أنه قال: "إن مقام الأمور في نص من النصوص لا يقاس بعدد مرات ورود لفظة فيه، وإلا لكان مقام الشيطان ــ إبليس ــ أعلى من مقام محمد صلى الله عليه وسلم ؛ فلقد جاء ذكر الشيطان وإبليس بالقرآن في تسع وتسعين موضعا.. بينما جاء ذكر محمد أو أحمد فقط في خمس آيات".[2] وكذلك الحال فيما يتعلق بكلمة السيف، فالشائع عند خصوم الإسلام أنه انتشر بالسيف على الرغم من أنه لم ترد في القرآن الكريم لفظة السيف ولو لمرة واحدة، في حين أن كلمة السيف وردت في الكتاب المقدس أكثر من مئة مرة، وبذلك أجاب الدكتور محمد عمارة عن هذه المغالطة التي أراد أركون أن يلبسها ثوب الحقيقة.

3- أثر المناهج اللسانية ضمن استراتيجية التأريخ: تعتمد خطة التأريخ على وصل الآيات بظروف بيئتها وزمنها وبسياقات مختلفة، وبذلك تركز القراءة الحداثية على السياقات المشتركة التي وردت فيها نصوص القرآن من أجل تبرير القول بتاريخيته، ولذلك نجد نصر أبو زيد يقول:"إن النصوص ذاتها تتنوع تنوعا هائلا في إطار اللغة الطبيعية وحدها، وتزداد ثراء وتنوعا إذا انتقلنا إلى النصوص الثقافية، أي النصوص بالمعنى السميوطيقي، لذلك نكتفي هنا بالتوقف عند مستويات السياق المشتركة والعامة جدا، مثل السياق الثقافي الاجتماعي، والسياق الخارجي (سياق التخاطب)، والسياق الداخلي (علاقة الأجزاء) والسياق اللغوي (تركيب الجملة والعلاقات بين الجمل)، وأخيرا سياق القراءة أو سياق التأويل".[3]

ويعتبر نصر حامد أبو زيد أن الخطاب الديني قد تجاهل هذه السياقات أثناء تأويله لنصوص القرآن الكريم، ويرى بأن القول بلغوية النص القرآني لا تعني إغفال خصائصه النصية ويبين ذلك قائلا: "وليس المقصود هنا بخصائصه النصية الوقوف عند (المرسل /قائل النص)، فالنص القرآني يستمد خصائصه النصية المميزة له من حقائق بشرية دنيوية، اجتماعية ثقافية لغوية في المحل الأول. إن الكلام الإلهي المقدس لا يعنينا إلا منذ اللحظة التي (تموضع فيها بشريا) – إذا استخدمنا لغة طيب تيزيني–

[1]- أُنظر تقديم محمد عمارة لكتاب سعيد النكر، سؤال المعاصرة والشرعية في قراءة النص القرآني، ص11.

[2]- سعيد النكر، سؤال المعاصرة والشرعية في قراءة النص القرآني، ص12.

[3]- نصر حامد أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، ص96.

وهي في تقديرنا تلك اللحظة التي نطق به محمد فيها باللغة العربية".[1] والهدف من تركيز نصر حامد أبو زيد على السياق هو القول بأن القرآن الكريم منتج ثقافي خاضع لمتطلبات البيئة التي نزل فيها، ولذلك يركز نصر أبو زيد على أسباب النزول، ويجعلها من أهم دعائم القول بتاريخية النص القرآني حيث يعتبر أن جل الآيات نزلت على أسباب واستثنى من ذلك عددا قليلا من الآيات حيث يقول: "إن الحقائق الإمبريقية المعطاة عن النص تؤكد أنه نزل منجما على بضع وعشرين سنة، وتؤكد أيضا أن كل آية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاص استوجب إنزالها، وأن الآيات التي نزلت ابتداء –أي دون علة خارجة– قليلة جدا"[2]، وعلى الرغم من أن أسباب النزول المروية لا تغطي إلا 14 بالمائة من آيات القرآن الكريم إلا أن الحداثيين يصرّون على موقفهم، وذلك بغية تخصيص الأحكام التشريعية القرآنية بأسباب حتى لو كانت غير ثابتة، وذلك من أجل طي صفحة التشريع القرآني ونقل سلطة التشريع من الله عز وجل إلى الناس.[3]

ويركز محمد أركون على قضية الشفوي والمكتوب وهي قضية لسانية تناولتها اللسانيات في أصولها النظرية، وحاول من خلالها أن يبرر القول بتاريخية النص القرآني حين يعتبر أن القرآن الكريم ما هو إلا حدث تاريخي تجسد في خطاب شفوي ولذلك نجده يقول: "فهذا الخطاب الشفهي أولا تلفظ به متكلم ما، بلغة ما هي هنا اللغة العربية، في شبه الجزيرة العربية. ثم استقبله لأول مرة في التاريخ جمهور ما: هو الجمهور العربي القرشي في مكة. واتخذوا منه مواقف شتى كما هو معروف، منها رفض ومنها قبول. وبالتالي فكنت أهدف من تطبيق المنهجية الجديدة على القرآن إلى التركيز في آن معا على البعد اللغوي، والسيميائي، والسوسيولوجي، والنفسي، والأنثروبولوجي لهذا الخطاب"[4]. ويهدف محمد أركون من خلال ذلك إلى جعل تأثير القرآن الكريم مقتصرا على البيئة الأولى التي نزل فيها وهذا ما يصرح به بعد ذلك حين يقول: " لا يمكن أن نتوصل إلى الحالة الأولية والطازجة للخطاب مهما

[1]– نصر حامد أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، ص97.

[2]– نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسات في علوم القرآن، ص109.

[3]– أحمد محمد فاضل، الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن، ص257.

[4]– محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص 187.

حاولنا. فقد انتهت بوفاة أصحابها. لقد ضاعت إلى الأبد. ثم إن عملية الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة النص المكتوب والناجز تطرح مشكلات عديدة لا يفكّر أحد فيها".[1]

إن هذا التصور الذي يعطيه محمد أركون حول الخطاب القرآني يشير إلى أن القرآن الكريم فقد تأثيره بعد جيل الصحابة، كما أنه يجعل من القرآن الكريم عبارة عن تجربة روحية عاشها الجيل الأول وحرمت منها الأجيال المتعاقبة بعد ذلك وهذا الأمر يكذبه الواقع، فقد كان القرآن الكريم حاضرا في واقع الناس على مر الأزمان، لكن الأخطر من كل ذلك أن محمد أركون جعل من قضية الشفهي والمكتوب مستندا مهما لبيان تحريف القرآن حين يقول: "إن الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة المدونة الرسمية المغلقة (أي المصحف)، لم يتم إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائما في مثل هذه الحالات"[2]. ولا يتسع المقام للرد على هذا الكلام وإنما الغرض من إيراد هذا النص بيان خطورة فكرة التاريخية التي يطرحها الخطاب الحداثي بالاستناد إلى أفكار مستوحاة من المناهج اللسانية، كما يتبين الخطأ الكبير الذي وقعت فيه القراءة الحداثية أثناء تبنيها لاستراتيجية التأريخ، وفي هذا الصدد يقول طه عبد الرحمن: "فيتعين أن نبحث في الآيات القرآنية، لا عن علامات الماضي، حتى نوقف صلاحيتها على هذه العلامات، واقعين في تاريخية ماضوية، وإنما أن نبحث فيها على علامات الحاضر، حتى نستمد منها معالم الاهتداء في الحياة الآتية، صانعين لتاريخية مستقبلية... أضف إلى هذا أن القرآن اختص بقيم أخلاقية وروحية عليا، والقيم لا ينال منها توالي الزمن ما ينال من الوقائع."[3] فالتيار الحداثي يريد من خلال استرتيجية التأريخ أن يقبع العقل المسلم في حالة شك وريبة من ثبوت القرآن الكريم عوض أن ينهض بدلالات القرآن وقيمه السامية التي لا تختص بسياقات تاريخية دون غيرها، وإنما هي قيم ثابتة صالحة في كل زمان.

[1]- محمد أركون، المرجع نفسه، ص187.

[2]- محمد أكون، المرجع نفسه، ص188.

[3]- طه عبد الرحمن، روح الحداثة مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص204.

المبحث الثاني: توظيف المناهج اللسانية بعيدا عن أيديولوجيا الحداثة (قراءة في نماذج):

لقد سعت القراءة الحداثية من خلال توظيفها للمناهج اللسانية إلى إحداث قطيعة معرفية مع القراءات التأسيسية التي قام بها المتقدمون من المفسرين، كما أنها أحدثت قطيعة معرفية مع القراءات التجديدية في العصر الحديث،[1] فهي ببساطة ترفض كل قراءة تتعارض مع مرجعيتها الحداثية، ذلك أنه ليس من أهدافها تحصيل اعتقاد من الآيات وإنما تسعى أساسا إلى الانتقاد، وقد وظّفت المناهج اللسانية لخدمة هذا الغرض. ولاشك أن توظيف المناهج اللسانية ليس حكرا على الحداثيين وإن كانوا هم الأكثر توظيفا لها، فقد برزت دراسات وظفت المناهج اللسانية بعيدا عن أيديولوجيا الحداثة مما جعلها تصل إلى نتائج لا تتعارض في مجملها مع التصور الإسلامي للقرآن الكريم ولكنها تتفاوت من حيث النتائج، ولذلك من المهم تسليط الضوء على هذه النماذج قصد إثبات أن الدراسة اللسانية للقرآن ليست دائما ضد القرآن كما هو باد في التطبيقات الحداثية.

المطلب الأول: المنهج الدلالي في قراءة الياباني إيزوتسو:

تعتبر دراسات المفكر الياباني "توشيهيكو إيزوتسو"[2] من أولى المحاولات العلمية التي جعلت من اللسانيات مدخلا منهجيا لدراسة القرآن الكريم، وقد ركز في ذلك على منهج علم الدلالة لإبراز رؤية القرآن الكريم للعالم ضمن دراستين نشرت الدراسة الأولى سنة 1950م بعنوان "بنية المصطلحات الأخلاقية في القرآن"، والثانية نشرت سنة 1964م " الله والإنسان في القرآن علم دلالة رؤية القرآن الكريم للعالم"، وقد تأخر وصول دراساته إلى الدارسين في العالم الإسلامي والدليل على ذلك تأخر ترجمتها إلى العربية.

لقد صدرت دراسات "إيزوتسو" في أواخر الخمسينيات وبداية الستينيات، وخلال تلك الفترة لم يكن ثمة تصور متكامل حول علم الدلالة، وقد أشار "إيزوتسو" إلى ذلك قائلا: "تحت هذه الظروف من الطبيعي أيضا أن نجد في ما يسمى بـ (علم الدلالة) افتقارا واضحا جدا إلى التناغم والاتساق.

[1]- طه عبد الرحمن، روح الحداثة مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص176.

[2]- توشيهيكو إيزوتسو: أحد كبار المستغربين اليابانيين، تخصص بالفكر الإسلامي منطلقا من أصوله العربية لا من اللغات الأخرى، ترجمة معاني القرآن إلى اليابانية، وترجمته هي الأولى فيها. (أُنظر نزار أباظة ومحمد رياض المالح، دار الصادر، ط1، بيروت، لبنان، 1999، ص50.)

بتعبير آخر؛ مازلنا حتى الآن نفتقر إلى علم دلالة متسق ومنظم بدقة، وكل ما لدينا هو عدد من نظريات المعنى المختلفة"[1]، وفي غياب تصور واضح حول علم الدلالة حاول "إيزوتسو" أن يعطي للقارئ فهمه الخاص لعلم الدلالة قائلا: "إن علم الدلالة كما أوضحت بالتفصيل آنفا، وكما أفهمه، دراسة تحليلية للمصطلحات المفتاحية الخاصة بلغة ما، تتطلع للوصول في النهاية إلى إدراك مفهومين لرؤية العالم الخاصة بالناس الذين يستخدمون تلك اللغة كأداة ليس للكلام والتفكير فحسب، بل الأهم، كأداة لمَفْهَمَةِ العالم الذي يحيط بهم وتفسيره".[2]

1- رؤية العالم: تحتل فكرة تحديد رؤية للعالم من خلال علم الدلالة مكانة مهمة في تصور "إيزوتسو" لعلم الدلالة بوجه عام، حيث يعتبر أن علم الدلالة هو نوع من "علم الرؤية للعالم" في تاريخ أمة ما، في مرحلة معينة من تاريخها، ويتم ذلك عن طريق تحليل المفاهيم الثقافية التي أنتجتها الأمة لنفسها وتبلورت على شكل مفاهيم مفتاحية في لغتها[3]، وعلى هذا الأساس يكون من المهم بيان المقصود من رؤية العالم بوجه عام قبل دراسة تطبيقاتها عند "إيزوتسو".

لقد ورد مصطلح "رؤية العالم" (Vision du Monde) بالفرنسية، لأول مرة عند "إيمانويل كانط"[4] ثم صارت نظرية لدى "فلهلم دلتاي"[5]، ويعرف الدكتور أحمد عبادي "رؤية العالم" بأنها "الكتلة الأساسية للمعتقدات والمسلمات الافتراضية عن العالم الحقيقي الواقعي التي يمكن في ضوئها، أو بالنظر إليها، الوصول إلى إجابات شافية عن التساؤلات حول مغزى الكون"[6] فهي باختصار تدل على طريقة لتصور الحياة وإدراك العالم إدراكا كليا.

---

[1]- توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن (علم دلالة رؤية القرآن الكريم للعالم)، ترجمة وتقديم: هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، لبنان، 2007م، ص31.

[2]- توشيهيكو إيزوتسو، المرجع نفسه، ص 32.

[3]- توشيهيكو إيزوتسو، المرجع نفسه، ص 32.

[4]- إيمانويل كانط (Emmanuel Kant): فيلسوف ألماني ولد ومات في بروسيا الشرقية سنة 1804م، أستاذ كرسي الرياضيات في جامعة كونيغسبرغ، اهتم بفلسفة الأخلاق وفلسفة العلوم، من أشهر كتبه: نقد العقل الخالص، نقد العقل العلمي، أسس ميتافيزيقا الأخلاق. (أنظر جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص513.)

[5]- رضوان السيد، القيم القرآنية ورؤية العالم (مسارات التفكير والتدبير، ضمن كتاب القرآن الكريم ورؤية العالم (مسارات التفكير والتدبير)، ص21.

[6]- أحمد عبادي، تقديم كتاب القرآن الكريم ورؤية العالم (مسارات التفكير والتدبير)، ص11.

والمتأمل في الأدبيات الغربية الحديثة يجد بأنها تميز بين ثمان رؤى للعالم، ابتداءً بالرؤية الدينية المسيحية التي تؤمن بوجود الخالق المدبر، والرؤية الدينية التي تؤمن بخالق غير مدبر، وهناك أيضا الرؤية الطبيعية المادية الإلحادية، والرؤية الوجودية ، والرؤية العدمية، والرؤية الحلولية الصوفية، والرؤية الحداثية، والرؤية ما بعد حداثية.[1]

ويدخل مفهوم رؤية العالم ضمن مختلف حقول وأنساق المعرفة الإنسانية كالفلسفة وعلم الاجتماع والطبيعة والفنون وغيرها، إلا أن العلوم الدينية كانت ولا تزال تلعب دورا حاسما في بلورة وبناء رؤية العالم، ولذلك نجد أن مفهومها يتركز حول ثلاث أسئلة مهمة هي: ما الإله؟، ما الإنسان؟، ما الوجود؟، من ثم يأتي دور الكاتب فيحاول أن يعطي رؤيته من خلال النص حول الإله أو الإنسان أو الوجود، ويحاول إبراز العلاقة بين هذه العناصر الثلاثة.[2]

إن رؤية القرآن الكريم للعالم هي مقاربة فلسفية من أجل فهم نص ما أو ثقافة معينة، وهذا لا يعني أنها الأسلوب الأمثل لمقاربة النصوص ولكنها تبقى أسلوبا مفيدا،[3] وقد حاول "إيزوتسو" أن يقدم هذه المقاربة بالاستناد إلى المنهج الدلالي، ويتضح ذلك من خلال العنوان الفرعي الذي اختاره لكتابه: "علم دلالة رؤية القرآن للعالم".

3- إيزوتسو وعلم دلالة رؤية القرآن الكريم للعالم: لقد حاول "إيزوتسو" أن يعطي تصورا دقيقا لعلم الدلالة القرآني عن طريق دراسة تحليلية للتعابير المفتاحية في القرآن الكريم، ومن خلال دراسته الموسومة بـ: " الله والإنسان في القرآن" حاول أن يقدم تصور متكاملا لعلم الدلالة القرآني والذي اعتبره عنوانا ثانيا لكتابه حيث يقول: "إن عنوان ((علم دلالة القرآن)) يوحي أولا أن العمل سيقوم بصورة أساسية على تطبيقنا منهج التحليل الدلالي أو المفهومي لمادة مستمدة من المعجم القرآني. ومن جانب آخر، فإن هذا سيوحي بأن علم الدلالة سيمثل بالنسبة إلى كل من مسألتي التوكيد اللتين

[1]- أحمد عبادي، المرجع نفسه، ص12،13.

[2]- مصطفى الحسن، موجز في طبيعة النص القرآني، ص53.

[3]- مصطفى الحسن، المرجع نفسه، ص52، 53.

تمت الإشارة إليهما للتو ، الوجه المنهجي من عملنا، فيما سيمثل القرآن جانبه المادي".[1] وقد ارتكز توظيف المنهج الدلالي في دراسة "إيزوتسو" على ما يلي:

أ- شبكة المفاهيم في القرآن الكريم: وقد بين طريقة عمله منذ البداية معتبرا أن عمله يتمثل في استخراج الكلمات التي تمثل مفاهيم مهمة في القرآن الكريم مثل : الله والإنسان والنبي والإيمان والكفر...والبحث عن معناها في السياق القرآني، ولكنه أكد بعد ذلك أن عمله لن يكون بهذه السهولة، وسبب ذلك أن هذه المفاهيم في القرآن الكريم ليست معزولة عن بعضها البعض، بل تحكمها شبكة علاقات تترابط فيما بينها لتشكل في الأخير كلا موحد شاملا تتجسد من خلاله رؤية القرآن الكريم للعالم.[2]

ب- تحول الدلالة في السياق القرآني: يشير "إيزوتسو" إلى قضية التحول الدلالي الذي تتميز به المصطلحات المفتاحية في القرآن الكريم، وبين أن إعادة توزيع القيم التي جاءت بها تعاليم الإسلام قد بدلت طبيعة تصور العرب للعالم، وقد بين أن السبب الكامن وراء هذا التحول الدلالي هو ورودها في سياق قرآني الذي يمثل نظاما جديدا، بحيث وجدت هذه المصطلحات موقعا جديدا في هذا النظام.[3]

يمثل لذلك "إيزوتسو" بمصطلحات عديدة مثل: الله، الملاك، الكتاب، ولكنه اعتبر المثال الأكثر نموذجية لذلك هو كلمة التقوى، فقد كان في الجاهلية: الموقف الدفاعي عن النفس الذي يتخذه الكائن الحي حيوانا كان أو إنسانا، ولكن بعد دخولها في النظام القرآني وفي الحقل الدلالي الإيماني، صارت تعني الورع الذاتي الخالص المجرد وذلك من خلال عبورها على مرحلة وسطى تتمثل في دلالتها على الخشية من العقاب الإلهي يوم القيامة.[4]

جـ- المعنى الأساسي والمعنى العلاقي: يرى إيزوتسو أن للمصطلحات المفتاحية في القرآن الكريم تتضمن معنيين اثنين:

[1]- توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن (علم دلالة رؤية القرآن الكريم للعالم)، ص30.
[2]- توشيهيكو إيزوتسو، المرجع نفسه، ص34.
[3]- توشيهيكو إيزوتسو، المرجع نفسه، ص41.
[4]- توشيهيكو إيزوتسو، المرجع نفسه، ص 42.

– **المعنى الأساسي(الوضعي)**: وهو المحتوى المفهومي الذي تظل الكلمة محتفظة به حتى لو تم اقتطاعها من معناها السياقي، فكلمة كتاب تعني الشيء ذاته سواء وردت في القرآن أو في غيره.[1]

– **المعنى العلاقي (السياقي)**: وهو المعنى الذي تدل عليه الكلمة في السياق القرآني عندما ترتبط بمفهوم الوحي الإلهي، ولذلك فإن كلمة كتاب عندما أدخلت في السياق القرآني ومنحت موقعا جديدا قد تغير معناها تغيّرا جوهريا خاصة عندما ارتبطت بمصطلحات ذات أهمية كبرى مثل: الله، الوحي، النبي، أهل (أهل الكتاب)...إلخ.[2]

د– التعابير المفتاحية ورؤية العالم: يعتبر "إيزوتسو" أن الكلمات القرآنية تتفاوت من حيث أثرها في تحديد رؤية القرآن الكريم للعالم، فدراسة كلمة قرآنية مثل كلمة "قرطاس" ليس لها أهمية في تمييز الرؤية القرآنية الكلية للكون، في حين أن كلمات أخرى مثل: النبي ، الله، الإسلام، الإيمان، كافر، تكتسي أهمية بالغة في تشكيل البنية المفهومية لرؤية القرآن الكريم للعالم، ولذلك يسميها "إيزوتسو" التعابير المفتاحية، ويجعل لها مكانة مهمة وحاسمة أثناء التحليل الدلالي.[3]

5– الحقول الدلالية: يرى "إيزوتسو" أن التفريق بين الحقل الدلالي والمعجم يبقى نسبيا، فالحقل الدلالي يتشابه مع المعجم عندما يكون واسعا كفاية كي يعامَل كوحدة مستقلة، ولكن عندما ننظر إلى الحقل الدلالي على اعتبار أنه جزء من كل أوسع فإنه يصير مختلفا عن المعجم، وإسقاطا لهذا الكلام على القرآن الكريم يقول "إيزوتسو": " وعليه، من الممكن نظريا أن نعدّ المعجم القرآني نفسه حقلا دلاليا داخل كل أوسع هو معجم اللغة العربية في ذلك العصر"[4]. ومن هنا فإن الحقول الدلالية تتحدد من خلال العلاقة بين المصطلحات المفتاحية حسب علاقات مختلفة ومعقدة " تشكل عددا من المناطق أو القطاعات المتداخلة الواسعة... إن هذه القطاعات أو المناطق الناشئة بفعل العلاقات المتنوعة للكلمات في ما بينها يمكن أن نسميها ((الحقول الدلالية))"[5].

[1]– توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن (علم دلالة رؤية القرآن الكريم للعالم)، ص43.
[2]– توشيهيكو إيزوتسو، المرجع نفسه، ص44.
[3]– توشيهيكو إيزوتسو، المرجع نفسه، ص52.
[4]– توشيهيكو إيزوتسو، المرجع نفسه، ص 57.
[5]– توشيهيكو إيزوتسو، المرجع نفسه، ص55.

6- الكلمة – المركز: وهي الكلمة التي يتميز من خلالها حقل دلالي عن غيره ضمن المعجم الذي يشتمل على عدد معين من الكلمات المفتاحية، ونظرا لكون الكلمات المفتاحية كلها ذات أهمية في الحقل الدلالي فإن من الصعب تحديد الكلمة المركز، ويعتبر "إيزوتسو" أن كلمة إيمان –على سبيل المثال– تحتل مفهوما مركزيا في حقلها الدلالي بحيث تدور حولها كل الكلمات المفتاحية المشتقة من الجذر نفسه مثل ((أمن)) و((مؤمن)).[1]

إن محاولة "إيزوتسو" تطبيق المنهج الدلالي على نصوص القرآن في مجملها محاولة جديرة بالاهتمام خاصة وأن من الدارسين من يعتبر أن دراسته تتفق مع العديد من التصورات العقدية الإسلامية حول حقائق القرآن الكريم والسبب في ذلك يكمن في كونه مسيحيا يابانيا، ولذلك لا تظهر في دراساته تلك العقدة التي نلمسها عند العديد من المستشرقين الأمريكيين والأوروبيين، وعلى خلاف القراءة الحداثية فهي تقترب من تصور المسلمين للقرآن الكريم، ولذلك نجد الدكتور عبد الرحمن الحاج إبراهيم يقول: " إن الشيء الأكثر أهمية في دراسة إيزوتسو أنها تثبت أن الدراسة اللسانية للقرآن ليست دوما ضد القرآن على النحو الذي سنشهده في التطبيقات العربية للسانيات على القرآن الكريم"[2]

ولكن الإشادة بدراسات "إيزوتسو" لا يعني أن ما طرحه لم يُسبق إليه، فالعديد من الأفكار التي طرحها قد طرحت بطريقة أو بأخرى في التراث الإسلامي والجديد الذي جاء به يكمن في حسن عرض وترتيب الأفكار وانسجامها مع معطيات اللسانيات المعاصرة وبالأخص علم الدلالة. كما أن "إيزوتسو" كان ينطلق من مسائل كانت ولا تزال محل خلاف بين الدارسين ويؤسس عليها أفكارا وقضايا أخرى، مثال ذلك قوله بالتغيّر الجوهري لمعنى الكلمة عند دخولها إلى السياق القرآني، وهذه القضية بالذات كانت مدار جدل واسع بين الأصوليين وحتى بين اللغويين في التراث الإسلامي، ولذلك نجد عبد القاهر الجرجاني يؤكد خلاف ما ذهب إليه "إيزوتسو" : " وأقل ما كان ينبغي أن تعرفه الطائفة الأولى وهم المنكرون للمجاز أن التنزيل كما لم يقلب اللغة في أوضاعها المفردة عن أصولها، ولم يخرج الألفاظ عن دلالتها، وأن شيئا من ذلك إن زيد إليه، ما لم يكن قبل شرع يدل عليه، أو ضمن ما لم يتضمنه أُتبع ببيان من عند النبي (صلى الله عليه وسلم) وذلك كبيانه للصلاة والحج والزكاة والصوم – كذلك لم يقض بتبديل عادات أهلها، ولم ينقلهم من أساليبهم وطرقهم، ولم

[1]– توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن (علم دلالة رؤية القرآن الكريم للعالم، ص58، 59.

[2]– عبد الرحمن الحاج إبراهيم، المناهج المعاصرة في تفسير القرآن الكريم وتأويله، ص12.

يمنعهم ما يتعارفون من التشبيه والتمثيل والحذف والاتساع"[1]، وإن كان الهدف من نقل كلام الجرجاني ليس الانتصار لرأيه وإنما التأكيد على أن المنطلق الذي انطلق منه "إيزوتسو" في تحديد العلاقة بين المعنى الوضعي والسياقي ليس معيارا علميا ثابتا وإنما عمل علمي قابل للنقاش في بعض تفاصيله وجزئياته.

المطلب الثاني: توظيف المنهج البنيوي عند أبو القاسم حاج حمد:

تمثل دراسات المفكر السوداني أبو القاسم حاج حمد من الدراسات التي حاول من خلالها صاحبها أن يقدم فهما تجديديا لآيات القرآن الكريم، وذلك من خلال دراستيه "العالمية الإسلامية الثانية" و"منهجية القرآن المعرفية"، وقد حاول من خلالهما أن يقدم مراجعات حول العديد من القضايا التفسيرية ومحاولة إعطاء وظيفة جديدة للمفسر تتناسب مع متطلبات العصر.[2]

1- القرآن الكريم في فكر أبو القاسم حاج حمد: إن طبيعة القرآن الكريم في نظر حاج حمد لا تتوقف عند اعتباره مجرد كتاب سماوي يحتوى على سور تتضمن عبادات ومعاملات فحسب، بل إن طبيعته تفرض علينا أن ننظر إليه على أنه مصدر الحكمة الإلهية الشاملة، ولذلك يحدد منذ البداية عناصر الإشكاليات المثارة في دراساته حين يقول: "قد أكدنا على أن القرآن هو المصدر الكلي للمعرفة الكونية المطلقة بوصفه (الوعي المعادل موضوعيا للوجود الكوني وحركته) وإن إدراك (خصائصه المنهجية والمعرفية) يتطلب (الجمع بين القراءتين) وصولا لاكتشاف (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة) "[3]. وعليه يمكن تلخيص نظرة أبو القاسم حاج حمد لطبيعة النص القرآني فيما يلي:

أ- القرآن الكريم والعالمية الإسلامية الثانية: يطرح حاج حمد قضية العالمية الإسلامية الثانية ويبين من خلالها تنامي الدورات الدينية ضمن أربع مراحل:

- الدورة العائلية: (آدم عليه السلام).

[1]- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة في علم البيان، تصحيح وتعليق: محمد رشيد رضا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1988م، ص341، 342.

[2]- أحميدة النيفر، الإنسان والقرآن وجها لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة)، ص101، 102.

[3]- أبو القاسم حاج حمد، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، دار الهادي، ط1، بيروت، لبنان، 2004م، ص33.

– الدورة القبلية: (بنو إسرائيل).

– الدورة الأمية: العالمية الإسلامية الأولى المتمثلة في حضارة الإسلام التي سادت لقرون عديدة.

– الدورة العالمية الشاملة: والمتمثلة في العالمية الإسلامية الثانية التي يظهر فيها الهدى ودين الحق على مستوى العالم أجمع، فيستوعب كل شعوب العالم. [1]

ويعتبر أبو القاسم حاج حمد أن هذا الفهم مستنبط من الخطاب القرآني الذي يقوم على التدافع بين هذه الحالات وحالات مناقضة لها، ففي مقابل آدم كان إبليس، وفي مقابل موسى (عليه السلام) كان فرعون، وفي مقابل الأمية كانت الإمبراطورية الرومانية، وفي الأخير العالمية الإسلامية الثانية في مقابل الحضارة الوضعية، ويتصور أنه انطلاقا من القرآن أن العالمية الإسلامية تتولد من خلال الصراع العربي – الإسرائيلي، وأنه في الأخير سيتمكن الإنسان العربي أن يتجاوز المنْحَيَيْن الذاتي والماضوي، وأن يحقق عالميته من خلال التدافع المستقبلي مع إسرائيل ومرتكزات الحضارة الوضعية.[2]

ب– توحيد القراءتين: أي الجمع بين القراءتين، وقد جعل حاج حمد الآيات الخمسة الأولى من سورة العلق منطلقا أساسيا لبيان هذه الفكرة حين ميز بين القراءتين:

– القراءة الأولى: قراءة لقدرة الله في كتاب كوني مفتوح، وهي قراءة باسمه المقدس ﴿ ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ﴾[3] بوصفه الخالق المتفرد بهذه الصفة.

– القراءة الثانية: هي قراءة ليست باسمه ولكن هي بمعيته ﴿ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ﴾[4] فهي متعلقة بكونه ربا كريما فيما خلق وهو كرم التسخير وتشكيل ظواهر ذات معنى بالنسبة للإنسان، وقد جاءت مرتبطة بالقلم (وسيط خارجي) ولذلك فهي معرفة موضوعية وليست ذاتية.[5]

[1]– أبو القاسم حاج حمد، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة(العالمية الإسلامية الثانية)، ص46.

[2]– أبو القاسم حاج حمد، المرجع نفسه، ص47.

[3]– سورة العلق، الآية 1.

[4]– سورة العلق، الآية 3.

[5]– أبو القاسم حاج حمد، المرجع نفسه، ص228، 229.

ومن هنا فقد جمعت الآية بين القراءتين ربانية وإنسانية: قراءة ربانية مفتوحة على السجل الكوني المتعلق بقدرة الله عز وجل، وقراءة إنسانية قائمة على أطر موضوعية محددة في نشاط الظواهر وكيفياتها وعلاقاتها، ثم يضيف حاج حمد قائلا: "﴿وَرَبُّكَ﴾ في الحالتين يتجلى في القراءة الأولى بالقدرة المطلقة ويتجلى في القراءة الثانية بالكون المنظم وشروط الحركة وقوانينها وأشكال الظواهر وخصائصها الطبيعية".[1] وقد بين حاج حمد فرضية القراءتين انطلاقا من فعل الأمر "اقرأ"، وحذّر من نتيجة إغفال أي من القراءتين، فإغفال القراءة الإنسانية يؤدي إلى الانتقاص من قيمة الوجود الإنساني عن طريق إغفال حقائق التسخير وموضوعية العلم كأساس في المسؤولية البشرية، في حين يؤدي إغفال القراءة الربانية إلى مفهوم الطغيان والذي يؤدي إلى نفي القدرة الإلهية ومنه الدخول في الفلسفات الحلولية والمادية الجدلية.[2]

جـ- منهجية القرآن ودورها في أسلمة المعرفة: يبين أبو القاسم حاج حمد المقصود من أسلمة المعرفة قائلا: "فك الارتباط بين الإنجاز العلمي الحضاري البشري والإحالات الفلسفية الوضعية بأشكالها المختلفة، وإعادة توظيف هذه العلوم ضمن ناظم منهجي ومعرفي ديني- غير وضعي".[3]

لقد حاول أبو القاسم حاج حمد من خلال دراسته " منهجية القرآن المعرفية" أن يسلط الضوء على خصائص القرآن المنهجية والمعرفية مبينا قدرة القرآن على استيعاب الوجود الكوني وحركته عبر امتداد الزمان والمكان، كما حاول أن يسلط الضوء على المنهجية المعرفية التي يقترحها من أجل أسلمة مناهج العلوم الطبيعية والإنسانية، وقد خلص في نهاية المطاف أن ذلك لا يتأتي إلا من خلال الجمع بين القراءتين مبينا أهمية هذا الجمع كمشروع حضاري شامل من أجل أسلمة المعرفة.[4]

[1]- أبو القاسم حاج حمد، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة (العالمية الإسلامية الثانية)، ص229.

[2]- أبو القاسم حاج حمد، المرجع نفسه، ص229، 230، 231.

[3]- أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، ط1، دار الهادي، بيروت، لبنان، 2003م، ص31.

[4]- أبو القاسم حاج حمد، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة (العالمية الإسلامية الثانية)، ص26، 27.

2- أثر توظيف المنهج البنيوي في دراسات أبو القاسم حاج حمد:

لقد كانت دراسة المفكر السوداني التي حاول من خلالها تطبيق المنهج اللساني من أولى الدراسات العربية في هذا المجال، خاصة وأن الفترة التي ألف فيها كتابه " العالمية الإسلامية الثانية" سنة 1979 كانت فترة دخول اللسانيات إلى حقول المعرفة الإنسانية في العالم العربي.[1]

تقوم دراسات حاج حمد على المزج بين مقولات فلسفية ولسانية، فهو وظّف اللسانيات دون أن يقدم تصورا واضحا لهذا التوظيف، إذ يلحظ القارئ أن توظيفه كان يخضع لطبيعة القضايا التي يريد عرضها والبرهنة عليها، وهذا ما يؤكده قائلا: "لن يفوت القارئ أن يكتشف في هذا الكتاب، أسلوبا جديدا في (تحليل) القرآن وفي نهجه ضمن معطيات عقلية جديدة. لم أحاول (العصرنة)، وإنما حاولت الاكتشاف بوعي مفهومي تاريخي مغاير، فالقرآن وهو يكشف عن متغيرات عصروية يظل دائما أكبر من أي عصر ومهيمنا عليه بوعي متقدم، أسلوبنا يعتمد على التحليل بدل التفسير؛ وعلى التبيين المنهجي في إطار الوحدة القرآنية".[2] ونجد حضور اللسانيات في دراسات حاج حمد القرآنية من خلال ما يلي:

أ- الاستخدام اللغوي في القرآن: يرى حاج حمد أن هناك فرقا بين التوظيف الإلهي للغة والتوظيف العربي لها، ولذلك فهو يقترح اعتماد " ضوابط الاستخدام اللغوي في القرآن وتحديد العائد المعرفي في معنى المفردات بطريقة ألسنية معاصرة تختلف عن الاستخدام الكلامي الشائع في اللسان العربي القديم "، وقد طبّق حاج حمد ذلك على الفرق بين (اللمس) الذي يقصد به التناول باليد و(المس) الذي يراد به التفاعل العقلي والوجداني.

ولذلك فهو يرى أن الله عز وجل لم يمنع من لمس المصحف، في حين يتطلّب المس بمعنى التفاعل مع مكنونات استعدادا خاصا وهو المقصود في قوله تعالى:﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ ﴿٧٨﴾ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ﴾[3]، وهذا القول الذي يعتبره حاج حمد تحديدا معرفيا قرآنيا في دلالات الألفاظ يصطدم مع الموروث الفقهي الإسلامي، وبيّن أن سبب في ذلك يرجع إلى عدم الانتباه إلى

[1]- عبد الرحمن الحاج إبراهيم، المناهج المعاصرة في تفسير القرآن الكريم وتأويله، ص12.

[2]- أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، ص45.

[3]- سورة الواقعة ، الآيات من 77إلى 79.

الاستخدام القرآني المتميز للمصطلح الذي يتعارض مع ما وثّقه العرب في لسانهم البلاغي ويصطدم كذلك بمرجعية الموروث.[1]

ومن أجل اكتشاف استخدامات القرآن الكريم للغة يقترح أبو القاسم حاج حمد " قاموسا قرآنيا جديدا يعتمد في فكرته على تحديد معاني المفردات كما يحددها القرآن الكريم نفسه وكما يستخدمها. فهناك فارق دقيق بين شاعرية العرب اللغوية مع تفردها اللساني ودقة التوظيف القرآني لهذه اللغة"[2] ولكنه يعترف بأن الأمر يتطلب جهدا موسوعيا من أجل تحقيق هذه الغاية، خاصة وأن العمل يعتمد على تحديد العائد المعرفي للمفردة في إطار الاستخدام القرآني لها والحفر اللساني من داخل بنية القرآن الكريم وفي إطار منهجيته الضابطة.[3]

إن التفريق بين الاستخدام القرآني والبشري للغة ليس أمرا غريبا عن الدراسات القرآنية، ولا هو بالأمر الذي غاب عن الدارسين قديما وحديثا وإن كان لا يزال في حاجة إلى مزيد من الدراسة والعناية والإثراء ، فقد ألف العلماء في العصور الأولى كتب لبيان معاني الكلمات القرآنية ككتاب معاني القرآن للفراء وكتب غريب القرآن، بالإضافة إلى الكتب التي عنيت بالأشباه والنظائر في القرآن الكريم، والتي طورها الدارسون للتفسير الموضوعي إلى اتجاه يُعنى بدراسة دلالات المفردات القرآنية انطلاقا من توظيف القرآن الكريم للمفردة.[4]

ب- بنائية القرآن الكريم: يشبّه حاج حمد البنائية الحرفية في القرآن الكريم بالبنائية الكونية من جهة أن هذه الأخيرة خاضعة لنظام ثابت إذا تفلّت فيه نجم عن موقعه فإن ذلك يؤدي إلى اختلال الكون بأكمله، ودليل على هذا التشبيه هو قوله تعالى:﴿ فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ ﴿٧٥﴾ وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٞ لَّوۡ تَعۡلَمُونَ عَظِيمٌ ﴿٧٦﴾ إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٞ كَرِيمٞ ﴿٧٧﴾ فِي كِتَٰبٖ مَّكۡنُونٖ ﴿٧٨﴾ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ ﴿٧٩﴾ تَنزِيلٞ مِّن رَّبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾[5].

[1]- أبو القاسم حاج حمد، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة (العالمية الإسلامية الثانية)، ص53.

[2]- أبو القاسم حاج حمد، المرجع نفسه، ص45.

[3]- أبو القاسم حاج حمد، المرجع نفسه، ص55.

[4]- عبد الرحمن الحاج إبراهيم، الاتجاهات المعاصرة في تفسير القرآن الكريم وتأويله، ص7.

[5]- سورة الواقعة، الآيات من 75 إلى 80.

ومن هذا المنطلق يبين حاج حمد براعة الاستخدام الإلهي للمادة اللغوية في القرآن الكريم قائلا: "فليس من أحد يستطيع ضبط الصياغة القرآنية على مستوى الحرف المماثل لصياغة الكون غير الله فلكل حرف وظيفته (الألسنية البنيوية) في الإنشاء القرآني الذي ليس هو مجرد بلاغة فقط"[1] ومن هنا فإن الكلمة تتحول إلى مصطلح دلالي في غاية الدقة إذا دخلت المعجم القرآني وهذا خلافا للاستخدام البشري للّغة الذي يتسم بالعفوية، ويواصل بيان ذلك من خلال أن القرآن الكريم لا يورد المس بمعنى اللمس إطلاقا مثلما يتصور الفقهاء من خلال قوله تعالى: ﴿ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ﴾[2] على التفصيل الذي سبق بيانه.

يعتبر حاج حمد أن التعرف على منهجية القرآن الكريم في استخدام مفردات اللغة العربية انطلاقا من مستوى الحرف يؤدي إلى استبعاد القول بأن السبع أحرف التي نزل بها القرآن الكريم هي سبع من لغات العرب، وهي في حقيقة الأمر قراءات قرأوا بها بما يتيسر[3] في لسانهم،[4] ومن هذا المنطلق استبعد حاج حمد أن يكون استبدال حروف من الكلمات القرآنية بالاستناد إلى ظواهر صوتية كالكشكشة والعنعنة من صميم القرآن، وأن يكون ذلك هو المقصود من نزول القرآن على سبعة أحرف، وذلك بالنظر إلى أنه يتعارض مع منهجية القرآن الكريم في استخدام المفردات انطلاقا من مستوى الحرف.

جـ- نظرية العائد أو الوسيط الذهني: يشير حاج حمد إلى أن العلم القرآني يتطلب قاموسا (ألسنيا معرفيا) خاصا يعتمد على نظرية العائد أو الوسيط الذهني من أجل تحديد دلالة الألفاظ القرآنية،

[1]- أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، ص97.

[2]- سورة الواقعة، الآية 79.

[3]- ولكن أبو القاسم حاج حمد يغفل عن مسألة مهمة نص عليها حديث نزول القرآن على سبعة أحرف كما جاء في الحديث الصحيح الذي أخرجه وأبو داود والترمذي والنسائي وأحمد، ومسلم في كتاب الصلاة المسافرين وقصرها، باب بيان أن القرآن نزل على سبعة أحرف (رقم الحديث:821) إن الله يأمرك أن تقرأ أمتك القرآن على سبعة أحرف. فأيما حرف قرأوا عليه فقد أصابوا"(أنظر صحيح مسلم، ، اعتنى به نظر محمد الفاريابي، دار طيبة، ط1، الرياض، السعودية، 2006م، مج1، ص366.) فالغرض من ذلك التيسير كما نصّ عليه الحديث؛ وهذا الغرض يتضح جليا من خلال القول بأن الأحرف السبعة هي من لغات العرب من باب التوسعة ورفع المشقة على الناس زمن التنزيل.

[4]- أبو القاسم حاج حمد، المرجع نفسه، ص98.

ولذلك فهو يعتبر أن عملية توصيل دلالات تتركز على: الكلمة والأمر الذي تشير إليه بالإضافة إلى التصور العقلي المشكل،[1] وهذه الأمور الثلاثة يقابلها عند دي سوسير (الدال والمدلول والدلالة).

وعليه فإن اللغة ليست مجرد كلمات تدل على مسمى من دون أن يكون هناك وسيط لغوي يشكّل التصور الذهني، وهذا الوسيط يجعل من الدلالة مرتبطة بالبيئة التاريخية والثقافية، ولكن حاج حمد يرى أن القرآن الكريم لا يجب أن يخضع لهذه القاعدة ولذلك يقول: "والقرآن ينحو في دلالات المفاهيم إلى الضبط والمنهجية على غير ما هو شائع وسائد ومتغير في ذهنية العائد المتصور".[2] ومن هنا فإن الربط بين الدلالة والبيئة التاريخية أثناء التعامل مع القرآن قد أدى إلى سوء الفهم، ومن بين الأمثلة على ذلك يطرح قضية النسخ قائلا: "فالدلالة المفهومية لكلمة النسخ قد حرفت نتيجة الدلالة العربية الذهنية في مرحلة التدوين لتكون نسخا لآيات بعضها بعضا في حين أن النسخ في القرآن يعني استبدال حالة تاريخية أو عقلية بحالة مغايرة، وليس إبطالا لبعض الآيات أو إسقاطا لها"[3].

ومن هنا يتضح أن المناهج اللسانية كان لها أثر في قراءة أبو القاسم حاج حمد للقرآن الكريم، وقد أثارت أفكاره جدلا عند بعض الأوساط العلمية[4] فيما تعلق تفسير بعض الآيات القرآنية كآية الواقعة حول مس المصحف وكذا مفهوم الأمية في القرآن الكريم والنسخ، ولكن المتأمل في كلام حاج حمد يجد فيه الكثير من الاحترام البالغ لقداسة القرآن الكريم ككلام مفارق لمعهود البشر، وهذا مقارنة بقراءات الحداثيين الذين كان توظيفهم للمناهج اللسانية يشوبه الكثير من الطعن وعدم الاحترام لقداسة القرآن بوجه خاص والتراث الإسلامي بوجه عام.

[1]- أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، ص98.

[2]- أبو القاسم حاج حمد، المرجع نفسه، ص99.

[3]- أبو القاسم حاج حمد، المرجع نفسه، ص99.

[4]- ومما يبين هذا الجدل حول أفكار أبو القاسم حاج حمد رد الشيخ أحمد بن عبد العزيز المبارك رئيس دائرة القضاء الشرعي في أبو ظبي من خلال كتاب أسماه (مذاهب الأئمة في مسألة مس المصحف) ، وقد صنف أحميدة النيفر قراءة أبو القاسم حاج حمد ضمن التيار الإيديولوجي، في حين نلحظ إشادة واضحة بأفكار أبو القاسم حاج حمد عند طه جابر العلواني من خلال تقديمه= =للكتاب وتبنيه وإعادة صياغته لكثير من أفكاره، انظر أبو القاسم حاج حمد جدلية الإنسنا والغيب والطبيعة، ص52 وأحميدة النيفر، الإنسان والقرآن وجها لوجه، ص107، وتقديم عبد الجبار الرفاعي لكتاب جدلية الغيب والإنسان والطبيعة ص5.

المطلب الثالث: توظيف المناهج اللسانية في قراءة تمام حسان:

لقد سبق الحديث عن تمام حسان كواحد من اللغويين الذين كان لهم أثر بالغ في دخول اللسانيات إلى البحث اللغوي العربي الحديث، ولكن إسهامه في مجال البحث اللغوي لا يتوقف عند هذا الحد فقد حاول من خلال كتابه (البيان في روائع القرآن) أن يقدم دراسة أسلوبية احتوت على العديد من المفاهيم اللسانية.

1- بين اللسانيات والأسلوبية: تعرف الأسلوبية أو علم الأسلوب بأنه: "بحث عما يتميّز به الكلام الفني عن بقية مستويات الخطاب أولا وعن سائر الأصناف الفنون الإنسانية ثانيا"[1] فهي تدرس تناسق العناصر المؤلفة للكلام وتداخلها، وتبحث في العلاقات القائمة بين هذه العناصر لتحديد وظائفها وقد بدأت بوادر هذا العلم في القرن التاسع عشر ولكنها استقرت في القرن العشرين مع دراسات (شارل بالي)[2].

لقد انطلقت الدراسات الأسلوبية بالأساس من ثنائية اللغة والكلام عند "دي سوسير" خاصة بعد التطور السريع التي عرفته اللسانيات حين انتقلت من دراسة الجملة إلى دراسة النص وبدأت بالتفاعل مع مناهج النقد الأدبي الحديث، فقد نشأت الأسلوبية في كنف اللسانيات ولكنها سرعان ما اتخذت لنفسها مسارا مغايرا، فإذا كانت اللسانيات تُعنى باللغة من حيث كونها مدرَكا مجردا، فإن الأسلوبية قد اعتنت بالأثر الذي تتركه اللغة في نفس المتلقي كأداء مباشر.

ومن هنا بدأ التمايز الفعلي بين اللسانيات والأسلوبية، فقد اهتمت اللسانيات بدراسة ما يقال بالأساس في حين اهتمت البحوث الأسلوبية بدراسة كيفية القول لما يقال، ومن هنا فإن العلاقة بين الدرس اللساني والدرس الأسلوبي علاقة ظاهرة وقد جاء البحث عن الأسلوب باعتباره ظاهرة دراسية من المهم تخصيصها بمباحث مستقلة.

لقد استقطبت هذه المناهج اهتمام الدارسين العرب فكثر استعمالها في دراسة النصوص الأدبية بوجه عام، لكن سرعان ما تعدّى استعمالها إلى القرآن الكريم، وتفاوت هذا الاستعمال كمّا وكيفا في

---

[1]- عبد السلام المسدي، الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب، ط3، د.م، 1982م، ص37.

[2]- شارل باري (Charles bally): (1865- 1943) لساني سويسري، ولد بجنيف وتتلمذ على يد "دي سوسير" أرسى قواعد الأسلوبية في العصر الحديث (أُنظر عبد السلام المسدي، الأسلوبية والأسلوب، ص241.)

الدراسات التي تناولت القرآن الكريم بالدراسة، وسيحاول البحث تسليط الضوء على أهم الدراسات القرآنية التي وظّفت فيها المناهج اللسانية والتي كان لها أثرها على القارئ العربي بشكل خاص.

يعتبر تمام حسان رائدا من رواد الاتجاه الوصفي في الدراسات اللغوية العربية ولذلك فهو يعتبر الوصفية معادلا للعلمية والموضوعية، في حين يرى الاتجاه التوليدي في اللسانيات أن مهمة اللساني تتجاوز الوصف إلى التفسير، وقد عرف تمام حسان برفضه للعديد من المفاهيم اللغوية التراثية مثل العلة ونظرية العامل والإعراب التقديري،[1] وعلى الرغم من أن تمام حسان لا يبين توجهه اللساني شأنه في ذلك شأن غيره من الدارسين الوصفيين العرب، إلا أنه يظهر عليه ميل إلى الاتجاه البنيوي من خلال كتابه (مناهج البحث في اللغة) حتى وإن لم يستعمل مصطلح البنيوية، لكن هذا لم يمنعه من تبني أفكار اتجاهات لسانية غير بنيوية، خاصة وأنه قد حاول قدر الإمكان إيصال جملة من النظريات اللسانية إلى المتلقي العربي.[2]

2- أثر توظيف المنهج البنيوي من خلال كتاب البيان في روائع القرآن: لقد بين تمام حسان منذ البداية أن كتابه ليس محاولة لتفسير القرآن تفسيرا لغويا أو أدبيا، وأنه لم يكن من أهدافه كذلك بيان إعجاز القرآن الكريم لغويا أو أدبيا،[3] وقد بيّن منذ البداية أن كتابه يشتمل على ما يلي:

- **الدراسة اللغوية:** وتتم من خلال موقف القرآن الكريم من القرائن اللفظية الدالة على المعنى النحوي، كالإعراب والبنية والربط والرتبة والتضام وقرينة السياق، ودارسة وجودها في القرآن الكريم.

- **الدراسة الأسلوبية:** وتتمثل في استعمال الأسلوب القرآني للقيم الصوتية كالإيقاع والحكاية والفاصلة والمناسبة وغيرها...[4]

[1]- خالد خليل هادي، تمام حسان في معيار النقد اللساني، مجلة الأستاذ، بغداد، العدد 203، 2012م، 1433هـ، ص248.

[2]- خالد خليل هادي، المرجع نفسه، ص253.

[3]- تمام حسان، البيان في روائع القرآن دراسة لغوية أسلوبية، عالم الكتاب، ط1، القاهرة، مصر، 1993م، ص3.

[4]- تمام حسان، المرجع نفسه، ص 12.

وإن كانت الدراسة الأسلوبية قد احتلت جانبا مهما من الكتاب إلا أن الذي يهم في سياق الحديث عن توظيف المنهج البنيوي على نصوص القرآن يجعل من الاهتمام ينصب على الدراسة اللغوية دون الأسلوبية، وذلك من خلال جملة من القرائن اللغوية التي عرضت لها دراسة تمام حسان.

أ- التركيز على مفهوم البنية: إن الجديد الذي طرحته اللسانيات الوصفية هو تحديدها لمفهوم البنية، فقد نظرت إليها على أساس أنها شبكة تجسد كل وحدة لغوية مكانها فيها، ونظرا لتأثر تمام حسان باللسانيات الوصفية نجده يعرف البنية بأنها"دلالة صورة الكلمة على المعنى النحوي"[1]، ولا يفوته أن يحدد مفهوما للبنية حين يقول: "ولكن ما البنية ذاتها؟ البنية إطار ذهني للكلمة المفردة، وليست هي الكلمة ذات المعنى المفرد"[2]، وعلى هذا الأساس يبين أن للبنية معنيين مختلفين، الأول: المعنى المعجمي المفرد الذي يرصَد في المعاجم، والثاني: المعنى الوظيفي العام الذي يحدد وظيفة بنية الكلمة وعلاقتها بما يجاورها من مباني في السياق.[3]

ب- التعدد الوظيفي للمباني: وقد سعى تمام حسان إلى بيان تعدد المعنى الوظيفي للمباني من خلال القرآن الكريم، ويمثّل بالعديد من المباني ومن ذلك "الـ" في القرآن الكريم التي تدل على الجنس والعهد والربط والموصولية، فهي تدل على الجنس في الآيات التي يرد فيها لفظ الإنسان أو الإنس، وذلك يطّرد كذلك في كل اسم جنس جمعي لا واحد له من لفظه، كالنساء والإبل والناس ونحوها، وتدل على العهد في كل كلام سبق ذكره من لدن المتكلم وسبق سماعه من لدن السامع، أو لارتباطه في الذهن باهتمام خاص بحيث ينصرف إليه الذهن دون غيره، وقد يجتمع كل من العهد والاستغراق في سياق قرآني واحد نحو قوله تعالى:﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ﴾[4] فالكتاب الأول معهود وهو القرآن بقرينة ﴿إِلَيْكَ﴾ في حين يقصَد بالكتاب الثاني فالمقصود به كل كتاب سابق على القرآن الكريم، وقد تدل على الوصفية في نحو قوله تعالى:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلَّذِى نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَٰبِ

[1]- تمام حسان، البيان في روائع القرآن دراسة لغوية أسلوبية، ص17.

[2]- تمام حسان، المرجع نفسه، ص17.

[3]- تمام حسان، المرجع نفسه، ص 20.

[4]- سور المائدة، الآية 48.

﴿ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِن قَبۡلُ﴾[1]، وفي ذات الوقت تصح دلالتها على الموصولية إذا اقترنت بالوصف وصح استبدالها بالذي أو التي.[2]

جـ- الهيكل البنيوي لسور القرآن الكريم: لقد ختم تمام حسان كتابه بالحديث عن الهيكل البنيوي لبعض سور القرآن الكريم،[3] ويتعلّق الأمر بسورة الفرقان والشعراء والنمل والقصص والعنكبوت، ولكن اعتماده على المنهج الوصفي جعل من تحليله لهذه السور يميل إلى العرض الإجمالي لمضمون الآيات، فهذا وإن كان مهمّا من حيث بيان بنية سور القرآن الكريم إلا أنه من الناحية التفسيرية لم يضف أي جديد من جهة فهم القرآن الكريم، وقد عرض لآيات القرآن بمنهج يقترب إلى حد ما من التفسير الإجمالي لسور القرآن الكريم وإن كان قد صرح في بداية كتابه أنه لم يقصد بدراسته التفسير اللغوي أو الأدبي.

لقد سبق الحديث عن مكانة تمام حسان في اتجاهات البحث اللغوي الحديث في العالم العربي، وتبين من خلالها الرؤى النقدية التي كان يتضمنها فكره اللغوي، والمتأمل لكتابه هذا يجده يتسق مع آرائه النقدية للتفكير النحوي العربي بوجه عام، فقد حاول تمام حسان بيان خروج الكثير من الآيات القرآنية عن قواعد النحاة وتنظيرهم، ولكنه لم يقدم لنا تصورا متكاملا عن كيفية توظيف المنهج البنيوي على الآيات القرآنية، فتوظيفه للمنهج البنيوي كان تابعا بالضرورة للقضية التي أراد البرهنة عليها، ولكن القارئ لتمام حسان ودمجه بين التحليل البنيوي والأسلوبي يلمس في دراسته فهما دقيقا لكيفية توظيف المناهج واستصلاحها خدمة للفكر اللغوي العربي.

[1]- سورة النساء: الآية 136.

[2]- تمام حسان، البيان في روائع القرآن، ص21،22.

[3]- تمام حسان، المرجع نفسه، ص583.

المبحث الثالث: القراءة اللسانية للقرآن الكريم على ضوء منهج علم أصول الفقه:

يعتبر علم أصول الفقه من العلوم الإسلامية التي سعت إلى فهم النص الشرعي بوجه عام والنص القرآني بوجه خاص، وذلك من منطلق أن القرآن الكريم ليس نصا عاديا جاء ليقرأ قراءة لسانية عابرة، بل جاء ليقرأ قراءة متفحصة متفهمة لمعانيه من أجل الانتقال إلى مستوى التطبيق في الواقع الفردي والجماعي، وعلى هذا الأساس من الأهمية بما كان تسليط الضوء على العلاقة الوطيدة بين ثلاث مجالات من المعرفة الإسلامية تكاملت فيما بينها من أجل تحقيق قراءة للقرآن الكريم تتسم بالشمولية والواقعية في آن واحد، ويتعلق الأمر بالدرس الأصولي واللغوي والتفسيري، وإذا كان الدرس التفسيري قد عُني بجانب مضامين القراءة فإن علمي أصول الفقه وعلم اللغة العربية – التي مثلت الفكر اللساني المتوافق معه – قد اهتما بجانبي المناهج والوسائل التي تشكل هذه المضامين، ومن هنا جاز لنا اعتبارهما بديلا تراثيا للكثير من المناهج اللسانية خاصة في ظل قابليتهما للتطوير والتجديد.

المطلب الأول: علاقة منهج علم أصول الفقه بعلم التفسير:

لقد حاول العلماء منذ القديم أثناء حديثهم عن مبادئ العلوم أن يضعوا لها حدودا حتى يميزوها عن بعضها، ولكن في ذات السياق سعوا كذلك إلى بيان علاقة العلوم وكذا استمدادها من بعضها، وعلى هذا الأساس من المهم بيان العلاقة الوطيدة بين القراءة الأصولية والقراءة التفسيرية للقرآن الكريم، فكلتا القراءتين تشتركان في طابعهما العلمي بالإضافة إلى ما بينهما من تداخل وارتباط، فلا يمكن الحديث عن علم أصول الفقه من دون الاعتماد على النتائج المتوصل إليها في علم التفسير، وعلم الأصول وإن كان آلة في يد المفسر من أجل استنباط الأحكام إلا أنه يمتاز بكونه أكثر تعمقا في التنظير والتقعيد المنهجي.[1]

1- نشأة علم أصول الفقه في كنف علم التفسير: يبين الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور الترابط بين علمي أصول الفقه والتفسير وذلك في معرض حديثه عن استمداد علم التفسير قائلا: "وأما أصول الفقه فلم يكونوا يعدونه من مادة التفسير، ولكنهم يذكرون أحكام الأوامر والنواهي وهي من أصول الفقه، فتحصَّل أن بعضه يكون مادة للتفسير وذلك من جهتين: إحداهما: أن علم الأصول قد

[1]- سعيد النكر، سؤال المعاصرة والشرعية في قراءة النص القرآني، ص179.

أودعت فيه مسائل كثيرة هي من طرق كلام العرب... الجهة الثانية: أن علم الأصول يضبط قواعد الاستنباط ويفصح عنها فهو آلة للمفسر في استنباط المعاني الشرعية من آياتها"[1].

وعليه فإن المتتبع لحركة التفسير منذ عهد النبي صلى الله عليه وسلم يلحظ بأنها كانت في بدايتها أبعد ما تكون عن الخلاف والجدل العقيم وذلك بسبب قربها من زمن التنزيل، وكذلك لعدم اتساع رقعة الإسلام، ولكن مع البعد عن زمن التنزيل ودخول أقوام أخرى في الإسلام كثر الجدل والخلاف مما تطلب العودة إلى القرآن الكريم من أجل حسم هذه الخلافات، وفي ذلك يقول الدكتور يحي رمضان: "وبَعُدَ العهد عن فجر التبليغ ودخلت أقوام جديدة الإسلام، محملة بثقافاتها، واستحدثت قضايا ومسائل لم يكن للعهد النبوي بها عهد، فزادت حاجة الأمة إلى قراءة كتاب ربها وفق المقتضيات الجديدة، والقراءة أداة التجديد والوسيلة المثلى للتنزيل الأمثل لأحكام الله تعالى على الوقائع المستجدة والأمور المستحدثة"[2].

لقد كان لهذه الوقائع المستجدة نتيجة تأثر البيئة الإسلامية بالواقع الذي فرضته الثقافات الأخرى الأثرُ البالغ في تعدد تفسيرات آيات القرآن الكريم، وكان من ثمرة هذا الخلاف أن دخل في تفسير القرآن الكريم الغث والسمين، فظهرت التفسيرات الباطنية وكذا التفسيرات الإشارية الفيضية، ونتيجة لتضافر هذه العوامل زادت الحاجة لعلم يسعى إلى إزالة الخلاف بين المسلمين في تفسير القرآن الكريم، ويسعى إلى أن تحديد شروط القراءة ويبني مسلماتها بما يخدم القرآن الكريم فكان هذا العلم هو أصول الفقه.[3]

2- تحديد مستويات النص عند الأصوليين وأثره في فهم القرآن الكريم: لقد سبق التطرق إلى دلالة النص عند الأصوليين، وعلى غرار غيرهم من العلماء فقد أولوا عناية بالغة بحد حدوده وبيان ماهيته، ولكن صنيع الأصوليين لا يتوقف عند هذا الحد، فبالإضافة إلى تحديد ماهية النص يلاحظ بأنهم قد كان لهم السبق في تحديد مستويات النص، وبيان كيفية الترجيح بين النصوص عند التعارض.

[1]- محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مج1، ص 25، 26.

[2]- يحي رمضان، قراءة في الخطاب الأصولي (الإستراتيجية والإجراء)، عالم الكتب الحديث، د.ط، إربد، الأردن، 2007م، ص59.

[3]- يحي رمضان، المرجع نفسه، ص60.

لقد قسم الأصوليون النص من حيث الدلالة إلى قسمين أساسيين وبينوا مراتب كل قسم، فالقسم الأول هو ما كان واضح الدلالة ويبين الدكتور وهبة الزحيلي نقلا عن أمهات كتب الأصول مراتبه قائلا: "وتكون مراتب الواضح الدلالة أربعا: الظاهر، والنص، والمفسر، والمحكم. والمحكم أوضحها دلالة، ثم المفسر، ثم النص، ثم الظاهر"[1].

أما القسم الثاني فهو غير واضح الدلالة وهو عند الأحناف أربع مراتب هي: الخفي، والمشكل، والمجمل، والمتشابه، يقول الزحيلي: "وأشدها خفاء هو المتشابه، ثم المجمل، ثم المشكل، ثم الخفي"[2].

إن هذا التصنيف ليس هو الوحيد عند الأصوليين فقد عرفت مدارس التأليف في علم أصول الفقه تقسيمات عديدة للنص تباينت حسب العوامل المؤثرة في تشكّلها، واختلفت حسب الغايات العلمية المنهجية التي حكمتها، ولقد مثّلت ثنائية الاحتمال وعدم الاحتمال (القطع والظن) المنطلق الأساس لتقسيمات الأصوليين للنص.

إن المتأمل لما قام به الأصوليون أثناء تحديدهم لمستويات النص يتبين له المعقولية وسهولة المأخذ الذي اتسم به تقسيم الأصوليين ، وذلك انطلاقا من قوله تعالى:﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ﴾[3] وبذلك قد حاولوا بناء تصنيف للخطاب الإلهي يميّز بين المستويات القولية من حيث الغموض والوضوح، يقول الدكتور يحي رمضان: "إن هذا الإنجاز المهم، وإن كان وليد عصره وظروفه الزمانية والمكانية، مرتبطا بالخطاب الإلهي مجالا للاشتغال، فإنه وبسبب معالجته لمعطى جوهري يشغل البال كل من يَهِمُّ بمقاربة الخطاب اللغوي بغية وصفه أو تأويله أو فهمه لكونه معطى لا ينفك عنه أي خطاب لغوي كيفما كان مصدره ونوعه"[4]، ولكن تحديد الأصوليين لمستويات النص لا يزال غائبا عن الدراسات العربية في مجال النقد الأدبي، ويُرجع يحي رمضان ذلك إلى القطيعة التي حدثت بين مكونات الثقافة العربية الإسلامية، مما أدى إلى عدم الاستفادة من جهد الأصوليين في هذا المجال.[5]

[1]- وهبة الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه، دار الفكر، ط1، دمشق، سوريا، 1999م، ص175.

[2]- وهبة الزحيلي، المرجع نفسه، ص182.

[3]- سورة آل عمران، الآية 7.

[4]- يحي رمضان، قراءة في الخطاب الأصولي (الإستراتيجية والإجراء)، ص452.

[5]- يحي رمضان، المرجع نفسه، ص452.

وإذا كان البحث في مستويات النص قد غفل عنه الكثير من المشتغلين بالنقد الأدبي فإنه لم يغب عن المؤلفين في أصول التفسير من المعاصرين على وجه الخصوص، وهذا ما نجده عند جملة من المؤلفين ومن بينهم الدكتور خالد العك الذي استهل حديثه عن قواعد التفسير ببيان القواعد الخاصة بواضح الدلالة وخفي الدلالة التي تتحدد من خلالهما مستويات النص، وحاول أن يبين أثر ذلك في منهج التفسير وفهم النصوص تحت ما يسميه الدارسون المعاصرون بعلم أصول التفسير.[1]

المطلب الثاني: علاقة المنهج الأصولي بالفهم اللساني المعاصر له:

لقد بيّن علماء الإسلام العلاقة الوطيدة بين الدرس اللغوي والأصولي، وأكّدوا أن التمكن من استنباط الأحكام الشرعية لا يتأتى إلا بعد التمكن من علوم اللغة وفي هذا المعنى يقول العلامة ابن خلدون: "فلما فسدت الملكة في لسان العرب قيدها الجهابذة المتجردون لذلك بنقل صحيح ومقاييس مستنبطة صحيحة، وصارت علوما يحتاج إليها الفقيه في معرفة أحكام الله تعالى"[2]

إن الموسوعية التي كان يتحلى بها العديد من علماء الإسلام كانت تجعل من الأصولي متكلما ولغويا وبلاغيا ومفسرا في آن واحد، ومن ثم انعكست بعد ذلك هذه الموسوعية على تصانيف العلماء فتداخلت هذه العلوم وتكاملت فيما بينها من أجل التقعيد والتأصيل المنهجي للّغة العربية التي اعتبر العلم بها أهم وأعمق من العلم بالمضامين التي تعبّر عنها، ومن هنا فإن الوعي العلمي عند علماء الإسلام بضرورة تدبر النصوص وبناء نظريات تأويلية دلالية لاستخراج الأحكام يعتبر دليلا قاطعا على إدراكهم لدور المناهج – وبالخصوص المناهج اللغوية– في تشكيل المضامين الفكرية[3]، ويتضح ذلك من خلال جملة من الأمور.

1– مفهوم النص: لقد اهتم علماء الأصول القرآن الكريم من خلال رؤية شاملة للنص تتناسب مع الفهم اللساني المتزامن معها، فقد تعامل الأصوليون مع القرآن الكريم على أنه رسالة دينية من الله عز وجل، ولم يغفلوا وظائفه التخاطبية والتواصلية والإبلاغية والإنجازية والتداولية، فقد تناولوها بإتقان منهجي لا يزال يثير إعجاب الدارسين.[4]

---

[1]– خالد عبد الرحمن العك، أصول التفسير وقواعده، دار النفائس، ط2، بيروت، لبنان، 1987م، ص326.

[2]– عبد الرحمن ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، ط1، دار البلخي، دمشق، سوريا، 2004، ج2، ص200

[3]– سعيد النكر، سؤال المعاصرة والشرعية في قراءة النص القرآني، ص174، 175.

[4]– سعيد النكر، المرجع نفسه، ص 192.

لقد اعتبر الأصوليون أن النص يمثل قمة البيان والوضوح في الخطاب، ولذلك يعرّف الغزالي النص بأنه: "اللفظ الذي يفهم منه على القطع معنى، فهو بالإضافة إلى معناه المقطوع به نص"[1] ومن هنا فإن هذا الاستخدام لمفهوم النص يساير أشهر التعريفات المعاصرة في اللسانيات الحديثة، فقد كان الأصوليون يفرقون جيدا بين النص والخطاب، ولذلك كانوا يجعلون للخطاب أنواعا عديدة :(مفهوم الخطاب – لحن الخطاب – ودليل الخطاب)، في حين أنهم لا يجعلون أقساما للنص بل يجعلونه وصفا للخطاب والدلالة وهذا ما يدل على وعي الأصوليين بضرورة التفريق بين النص والخطاب والكلام ، والجدير بالذكر أنهم لم يجعلوا من مفهوم النص مرتبطا بالنص القرآني فحسب؛ بل جعلوه متعلقا بمفهوم النص بصفة عامة ولذلك نجد في بعض الأحيان أن مصطلح النص قد غاب عن الممارسة الأصولية لكن مفهومه يبقى قائما في مواطن عدة على أنه يمثل التعامل مع النص بغض النظر عن كونه نصا تشريعيا أو غير تشريعي.[2]

2– مراعاة معهود العرب في الخطاب من خلال مقصد الإفهام: تعتبر القصدية من أبرز المعايير النصية التي تراعيها اللسانيات وبالأخص لسانيات النص،[3] ولقد أكدت اللسانيات المعاصرة على أن أهم المشاكل التي تواجه المتلقي للخطاب المكتوب هي عدم إدراكه لمقاصد صاحب النص، فالقارئ والكاتب متباعدان زمانيا ومكانيا، فلا الكاتب حاضر للإجابة عن أسئلة القارئ ولا القارئ قادر على أن يطلب منه تفسيرات وبيانات،[4] وهذا الأمر هو الذي أدى إلى نشوء مناهج لسانية تدعو إلى إقصاء المؤلف كما هو الحال عند العديد من المناهج المنبثقة عن البنيوية أو التي جاءت متجاوزة لها

[1]– أبو حامد الغزالي، المستصفى من أصول الفقه ومعه كتاب فواتح الرحموت لعبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه لمحب الله ابن عبد الشكور، ط1، المطبعة الأميرية، البولاق، مصر، 1324هـ، ج1، ص385، 386.

[2]– سعيد النكر، المرجع نفسه، ص193.

[3]– القصدية في لسانيات النص هي شرط أساسي لكل أنواع التواصل ومعناها أن مرسل النص يريد أن يبني نصا مترابطا ليحقق له القصد الذي يريده، أي يقدم معرفةً أو يحقق هدفاً في إطار خطة معينة تعني الهدف وليس المقصود منها القصدية الفلسفية (الفينومينولوجيا) عند هوسرل التي تجمع بين الذات والعالَم أي بين الموضوع والوعي في واقعة واحدة". (بشرى حمدي البستاني ودوسن عبد الغني المختار، في مفهوم النص ومعايير النصية القرآن الكريم (دراسة نظرية)، مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية، المجلد11، العدد1، جويلية 2011، ص189.

[4]– يحي رمضان، قراءة في الخطاب الأصولي (الإستراتيجية والإجراء)، ص126، 127.

وكان من أهمها مقالات "رولان بارث" عن موت المؤلف، وفي الوقت الذي كان يدعو فيه إلى ذلك حاولت طائفة أخرى من اللسانيين رد الاعتبار للمؤلف ومقاصده.[1]

لم يكن علماء أصول الفقه يعانون هذه الحيرة التي اتسمت بها المناهج اللسانية المعاصرة في نظرتها إلى المؤلف ومقاصده، ذلك أنهم أدركوا أن القرآن الكريم بوصفه نصا جاء ليوجّه العالم ويحدد غاياته ومن ثَمّ حاولوا قدر استطاعتهم استنباط مقاصده وفي هذا المعنى يقول يحي رمضان: "فلم يكن أسلافنا يقرءون ويؤوّلون للمتعة وحدها ولا لإثبات مهاراتهم في استنباط القراءات اللامتناهية؛ وإنما كانوا يسعون جاهدين إلى ربط مقاصد البشر بمقاصد خالقهم الذي راسلهم يريد سعادتهم وخيرهم".[2]

لقد كان القصد إلى الفهم والإفهام من أبرز المسلمات التي انطلق منها علم أصول الفقه وهذا الأمر قد كان حاضرا في تصنيفات الأصوليين على اختلاف مدارسهم ومناهجهم في التأليف، ولكنه زاد اتضاحا وجلاء مع الإمام الشاطبي الذي اعتبر أن من أنواع المقاصد (قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام) وقد بين من خلال ذلك مجيء الشريعة على مقتضى اللسان العربي وأن ذلك من أجل مراعاة الفهم والإفهام.[3]

إن مراعاة الفهم والإفهام يفيد في التوليد مصطلحات أو معان دلالية جديدة، ومن هنا فإن انتشار هذه المصطلحات أو الدلالات مرهون بمدى إشاعتها في المجتمع تحقيقا لعُرْفِيَّتِهَا وذلك يكون من خلال معهود العرب في الخطاب،[4] وهو ما أشار إليه الشاطبي قائلا: "لا بد في فهم الشريعة من إتّباع معهود الأميين، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر؛ فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثَمَّ عُرْفٌ؛ فلا يصح أن يجري في فهمها على مالا تعرفه".[5] ولذلك فإن قصدية القرآن الكريم وربطها بالشارع الحكيم تجعل منه نصا مؤثرا في واقعه ومتفاعلا معه في آن واحد ولكن ليس بالفهم الحداثي للمسألة التي تريد أن تجعل من القرآن الكريم

[1]- يحي رمضان، قراءة في الخطاب الأصولي، ص141 (الهامش).

[2]- يحي رمضان، المرجع نفسه، ص149.

[3]- أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الأحكام، ضبط وتعليق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، الخُبَر، السعودية، مج2، ص101.

[4]- صالح سبوعي، النص الشرعي وتأويله (الشاطبي أنموذجا)، سلسلة كتاب الأمة، 117، ط1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 2007م، ص99.

[5]- أبو إسحاق الشاطبي، ، المرجع نفسه، مج2، ص131.

منتجا ثقافيا كما تزعم، فالله عز وجل راعى معهود العرب في خطابهم ليس من باب التأثر بأساليبهم والإذعان لثقافتهم، وإنما كان مراعاة مقصد الإفهام الذي يتطلب أن يكون على مقتضى أساليبهم، كما أنه يحقق أمرا مهما في إعجاز القرآن الكريم وهو عدم الخروج على أساليب البيان العربي مع الإتيان بكلام في منتهى البلاغة يعجز عنهم أصحاب هذا البيان في حد ذاته.

إن تأكيد الإمام الشاطبي على معهود العرب في الخطاب يعتبر محاولة مهمة لإنزال القرآن الكريم والنص اللغوي بوجه عام على مستوى الفهم الجماعي الذي تتفق عليه الأغلبية، وهذا انطلاقا من العرف اللغوي للمخاطَبين الذين نزل القرآن بلسانهم وكذا تحقيق مقصد الشارع من إنزال القرآن أساسا وهو الفهم والإفهام.[1]

وعلى هذا الأساس يتضح أن مراعاة مقاصد النص لا يتأتّى إلا من خلال تطابقها مع حدود التأويل وهذا لا يكون إلا من خلال مراعاة لسان هذا النص بكل ما يمثّله هذا اللسان من قواعد نحوية وقوانين ثقافية،[2] ولذلك فإن مراعاة معهود العرب في الخطاب يعتبر صمام الأمان الذي يحول دون الفهم الفاسد والمخالف للسائد ويجعل من فهم القرآن بعيدا عن التكلف في الفهم، وفي هذا السياق يقول محمد عبد الفتاح الخطيب: "مرجعية معهود العرب في خطابها ضمانة للنص الشرعي، وضمانة لمنهج فهمه معا، بحراسة مدلولات الألفاظ فيه، حتى يُضْبَط أمر هذا الدين، فلا تدخله فكرة بشرية، ولا نفس بشري، كما لا يقع فيه شطط في التأويل والفهم".[3]

لقد حدد الإمام الشاطبي معهود العرب في الخطاب بمعهود الأميين، والمقصود بهم الجماعة التي حضرت نزول الوحي وفي هذا يقول الإمام الشاطبي: "هذه الشريعة المباركة أمّيّة، لأن أهلها كذلك؛ فهو أجرى على اعتبار المصالح"[4] وعقد الأدلة على ذلك، وبذلك كان معهود الأمّيين في الخطاب ضابطا لابد منه في إرساء حدود للتأويل يتميز من خلاله الأصيل والدخيل في فهم القرآن الكريم.

المطلب الثالث: المنهج السيميائي في قراءة علماء أصول الفقه:

لقد سبقت الإشارة إلى أن منهج علم أصول الفقه في التعامل مع القرآن الكريم مغاير في جوهره للطريقة التي تعاملت بها اللسانيات الحديثة مع بقية النصوص الأدبية الأخرى على الرغم من أنه

[1]- صالح سبوعي، تأويل النص الشرعي (الشاطبي أنموذجا)، ص99.

[2]- يحي رمضان، قراءة في الخطاب الأصولي، ص465.

[3]- محمد مفتاح الخطيب، معهود العرب في الخطاب وإشكالية قراءة النص الشرعي، ص77.

[4]- أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الأحكام، ص109.

يشترك معها في العديد من الإيجابيات، ومن هنا فإن منهج القراءة اللسانية الأصولية "يجب أن لا يسعى فقط للفهم الدلالي كما تُفْهَمُ النصوص الأدبية، وإنما يسعى في نفس الآن إلى اكتشاف أوجه التكليف والتوجيه السلوكي والعملي في هذا النص- الرسالة، وهذا ما تحقق في منهج أصول الفقه تنظيرا واستعمالا"، إن هذه النقلة النوعية في مجال فهم النصوص الشرعية التي سعى منهج علم أصول الفقه إحداثها تحتاج جملة من قواعد تفسير الخطاب على المستوى المعجمي والسياقي والدلالي والتداولي.[1]

1- الانطلاق من المبنى (النص القرآني) إلى المعنى (الحكم الشرعي): إن علم السيمياء يقوم بالأساس على أقطاب ثلاثة وهي: المبنى Syntax والمعنى Sèmantique بالإضافة إلى البرغماتية Pragmatique، ولقد كان الأصوليون على وعي بالقطبين الأولين لكن بإطلاقات مغايرة يمكن التفصيل فيها كما يلي:

أ- **المبنى في السيمياء الأصولية:** ويتمثل في تركيب الألفاظ والعبارات التي تنتمي إلى اللغة الشرعية وترتيبها وفق نسق معين؛ يتيح هذا الترتيب استنباط أحكام فرعية من مبادئ أصلية بالاعتماد على جملة من القواعد الأصولية.[2]

ب- المعنى في السيمياء الأصولية: ونظرا لتعلق علم الأصول بنصوص القرآن الكريم فقد تطلّبت دراسة المعنى عند الأصوليين نظرية كاملة في التفسير تأخذ بعين الاعتبار قواعد البلاغة والبيان، كما تهتم أيضا بصحة الأحكام واستلزام بعضها بعضا من حيث تطابق وتداخل مدلولاتها.

وتركّز السيمياء على مفهوم البراغماتية في حين تركز السيمياء الأصولية على مفهوم المقصد، فإذا كانت السيمياء في العصر الحديث تُعْنَى بدراسة العلاقة بين الرموز الموضوعة والأشخاص التي يستخدمونها كالمتكلم والمخاطب، فإن السيمياء الأصولية تحدد العلاقة بين المشرع والمكلف، فهي بذلك تبحث عن العلاقة بين المباني والشارع الحكيم من جهة وكذا علاقة الشارع الحكيم بالمكلف من جهة أخرى.[3] وقد سبط ذلك الإمام الشاطبي من خلال بيان قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء وللإفهام ومن دخول المكلف تحتها وللتكليف بمقتضاها.

[1]- سعيد النكر، سؤال المعاصرة والشرعية في قراءة النص القرآني، ص208.

[2]- عادل فاخوري، الرسالة الرمزية في أصول الفقه، ص11.

[3]- عادل فاخوري، المرجع نفسه، ص11، 12.

إن عملية الانتقال من المبنى إلى المعنى أو من الدليل إلى المدلول تعتبر نظرية سيميائية قائمة بذاتها، ويتحدد ذلك من خلال توجيه خطاب التكليف من طرف المشرع إلى المكلَّف الذي يسعى بدوره إلى فهم خطاب التكليف وذلك عن طريق فهم دلالات هذا الخطاب، وإعادة صياغة هذه الدلالات في نص جديد مختلف عن نص الوحي ولكنه وجه من وجوهه الدلالية، إن هذا النص يسهّل به القارئ المتميّز (وهو الأصولي) على القارئ العادي (المسلم المكلف) فهم خطاب التكليف ويبسّط له المفاهيم حسب مستوى فهمه، بحيث يصوغ الأجوبة الفقهية الخاصة التي تتعلق بالنوازل المرتبطة بواقع المكلَّفين.[1]

وعلى هذا الأساس فقد تفطّن الأصوليون إلى أن السيمياء التي تقرأ بها نصوص القرآن الكريم من أجل استثمارها في واقع الناس لابد أن تكون لها خصائصها المميِّزة من أجل أن تتحقق غاية الوحي العملية الواقعية، ولذلك يقول أبو حامد الغزالي في المستصفى: "اعلم أنك إذا فهمت أن النظر الأصولي في وجوه دلالة الأدلة السمعية على الأحكام الشرعية لم يخف عليك أن المقصود معرفة كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة، فوجب النظر في الأحكام، ثم في الأدلة وأقسامها، ثم في كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة ثم في صفات المقتبِس... فإن الأحكام ثمرات، وكل ثمرة لها صفة وحقيقة في نفسها، ولها مثمر ومستثمر وطريق في الاستثمار"[2] فقد بيّن الغزالي أن النظر الأصولي يقوم على أربعة أقطاب: الأحكام الشرعية، والأدلة الشرعية، وطرق الدلالة، والمستثمر (المجتهد)، ثم بيّن في ثنايا كلامه أولوية المبنى والمعنى في النظر الأصولي قائلا: "القطب الأول: في الأحكام والبداءة بها أولى لأنها الثمرة المطلوبة، القطب الثاني: في الأدلة وهي الكتاب والسنة والإجماع وبها التثنية إذ بعد الفراغ من معرفة الثمرة لا بد من معرفة المثمر"[3]وهذا النص دليل على عمق الطرح المنهجي الذي تتسم به السيمياء الأصولية الذي يجمع بين وضوح الوسائل والغايات في آن واحد.

2- الاستثمار الإيجابي لفكرة انفتاح الخطاب الشرعي: لقد أدرك الأصوليون أن الانفتاح الدلالي المشروع والاتساع المقبول منطقا وشرعا في فهم آيات القرآن الكريم لا يتأتى إلا بفعل القراءة، ذلك

[1]- سعيد النكر، سؤال المعاصرة والشرعية في قراءة النص القرآني، ص210، 211.

[2]- أبو حامد الغزالي، المستصفى من أصول الفقه، ص7.

[3]- أبو حامد الغزالي، المرجع نفسه، ص8.

أن القرآن الكريم نص حقيقة جاء ليصرح بها ويرشد إليها،[1] ولذلك فقد اعتبروا أن هذا الانفتاح في الدلالة يعتبر مزية من مزايا النص القرآني إذا فُهِم فهما صحيحا.

إن انفتاح النص يسهم في الثراء الدلالي للنص وهو ما يجعل النص ينتج على الدوام قانونه الخاص، وتصبح الدلالات المستنبطة من النص عبارة عن إفادات أفادها الخطاب، ولم تكن هذه الفكرة غائبة عن الأصوليين بل على العكس نجد بأنهم استثمروها في الاستنباط وفي ذلك يقول حمو النقاري: " ويتجلى هذا الانفتاح، إن على مستوى مفردات الخطاب، أو على مستوى تركيبه، في مظاهر متعددة منها الإجمال، والخفاء، والتواطؤ، والاشتراك، والعموم، والإطلاق، والحقيقة والمجاز، والكناية والتعريض، والتشبيه والاستعارة، والتقديم والتأخير، والحصر والاختصاص،... إلخ".[2]

إن نظرة الأصوليين إلى القرآن الكريم على أنه خطاب لغوي يتسم بانفتاح دلالي لا يعني أنهم أغفلوا شرعيته، فقد نظروا إليه من زاوية أخرى على اعتبار أنه خطاب شرعي يعبّر عن إرادة الشرع، وقد كانت هذه النظرة عاملا حاسما في وضع حدود للانفتاح الدلالي فخطاب الشرع في حقيقته "تعبير عن إرادة واحدة فسيلزم استبعاد وجوه التعارض والتناقض بينهما، لأن المشرع منزه عن التناقض (مبدأ عقلانية المشرع)[3]، وانطلاقا من هذا المبدأ فإن مجموع الخطابات وتكاثرها وما ينجم من تعدد دلالات الألفاظ لابد أن ينضبط بإرادة الشارع الحكيم، وبذلك يستقر الخطاب الشرعي في واحد من الاحتمالات الدلالية بواسطة فعل القراءة، وبذلك يكون ترجيح أحد الدلالات حصرا لهذا الانفتاح وذلك بالإبقاء على وجه دلالي واحد وإلغاء وجوه دلالية أخرى.

المطلب الرابع: المنهج الدلالي عند علماء أصول الفقه:

لقد كانت مباحث الدلالة من أبرز الأمور التي نجدها حاضرة في مؤلفات الأصوليين، فلا يوجد كتاب في علم أصول الفقه غيّب مباحث الدلالة لأنها المدخل الأساسي للقراءة والفهم، ونظرا للأصالة التي تتميّز بها الدلالة الأصولية فإنهم حددوا مفهوم الدلالة بدقة، فقد عرّفها الشريف الجرجاني بأنها: "كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال

[1]- سعيد النكر، سؤال المعاصرة والشرعية في قراءة النص القرآني، ص84.

[2]- حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، دار الرؤية، ط1، القاهرة، مصر، 2010م، ص38.

[3]- حمو النقاري، المرجع نفسه، ص39.

والثاني هو المدلول وكيفية دلالة اللفظ على المعنى باصطلاح علماء الأصول محصورة في عبارة النص وإشارة النص ودلالة النص واقتضاء النص"[1].

1- علاقة الدال (اللفظ) بالمدلول (المعنى) عند الأصوليين: لقد برهن المنهج الأصولي من خلال مباحث الدلالة على وعي كبير في تصور العلاقة بين الدال والمدلول، وقد كان ذلك في إطار تحديد علاقة اللفظ بالمعنى ضمن الخطاب الشرعي، وذلك يستمد أساسا من اللسان العربي الذي يعتبر القرآن الكريم والسنة النبوية الأساس المتين لكل خطاب لغوي بالإضافة إلى كونهما أدلة نصية دعت إلى وجوب الاهتمام بوجوه دلالة الأدلة على الأحكام الشرعية.[2]

ولقد أظهر الأصوليون قدرة كبيرة على استيعاب العديد من المسائل اللغوية المتعلقة بالدلالة، فقد قسموا الدلالة إلى دلالة لفظية كدلالة اللفظ على معنى بعينه، ودلالة غير لفظية كدلالة حركة الرأس على القبول والرفض، وبذلك قد جعلوا الدلالة مرتبطة بالفهم وجودا وعدما فإذا وُجِد الفهم وُجِدت الدلالة وإذا عُدِم الفهم عُدمت الدلالة، بخلاف المناطقة الذين كانوا لا يشترطون الفهم بل يعتبرونها دلالة اللفظ على معنى معين سواءً حصل إدراك في ذهن السامع أو لا،[3] فعلم أصول الفقه يجعل من الدلالة متوافقة مع مقاصد القرآن الذي يعتبر رسالة جاءت لتُفهم بالأساس وليُعمل بها في واقع الناس.

كما تظهر معالم المنهج الدلالي عند الأصوليين من خلال تقسيمهم للدلالة تقسيما ثلاثيا أثناء حديثهم عن دلالة الألفاظ على المعاني، ونجد ذلك عند الغزالي حين يقول: "إن دلالة الألفاظ على المعاني تنحصر في ثلاثة أوجه وهي المطابقة والتضمن والالتزام، فإن البيت يدل على معنى البيت بطريق المطابقة، ويدل على السقف وحده بطريق التضمين لأن البيت يتضمن السقف... وأما طريق الالتزام فهو كدلالة لفظ السقف على الحائط فإنه غير موضوع للحائط"،[4] ومن هنا فإن الدلالة في علم أصول الفقه واضحة المعالم من خلال عبقرية الأصوليين في التقسيم والتبويب، وكذا من خلال بيان حدود وتعريفات كل قسم ليتميز عن غيره.

[1]- الشريف الجرجاني، التعريفات، ص109.

[2]- سعيد النكر، سؤال المعاصرة والشرعية في قراءة النص القرآني، ص213.

[3]- سعيد النكر، المرجع نفسه، ص217.

[4]- أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم أصول الفقه، ص30.

ومن هنا يتضح جليا أن الأصوليين منذ بدايات التأليف في هذا الفن كانوا تشغلهم العديد من القضايا الدقيقة المتعلقة بمباحث الدلالة محافظين على طابع من الخصوصية، وذلك انطلاقا من خصوصية تعاملهم مع القرآن الكريم، وقد أبرز الأصوليون من خلال بيان الصلة بين اللفظ والمعنى قدرتهم الكبيرة على استيعاب العديد من المسائل اللغوية، وهذا ما أهّلهم للتوسع في دراسة مباحث الدلالة وضبط القواعد والآليات لاستثمار النص ولاستنباط الأحكام الشرعية من خلالها.[1]

إن هذا الجهد الأصولي في تناول مباحث الدلالة بهذا العمق يمكن الاستفادة منه في قراءة نصوص غير الدينية كالأدبية والتاريخية وغيرها، والتي تسعى اللسانيات الحديثة من خلال مناهجها إلى قراءتها وهذا ما يعزز القول بصلاحية المنهج الأصولي لقراءة النص القرآني بالدرجة الأولى، وكذا الاستفادة منه في قراءة غيره من النصوص.[2]

2- مراعاة السياق في تحديد دلالة النص المقروء: لقد أثبت المنهج الأصولي كفاءة عالية في فهم معاني النصوص الشرعية وبالخصوص النص القرآني، وقد احتل عنصر السياق مكانة مهمة في دراسات علماء الأصول فأشادوا بضرورة تفسير اللفظ في ضوء إشارات السياق ومعطياته الدلالية من خلال ما يسمّى ((دلالة السياق))، ولكن هذا الجهد الذي بذله علماء الأصول لم يلق حظه من العناية والتطوير بعدما تراجع التأليف في علم أصول الفقه، ولهذا لم تعرف الدراسات اللغوية الحديثة في بداياتها نظرية متكاملة للسياق إلا من خلال ما ألّفه الغرب.[3]

لقد كان انفتاح الدارسين العرب على نظرية السياق من خلال دراسات "فيرث"[4] الذي يعتبر رائد مدرسة لندن اللغوية التي أسهمت مساهمة بالغة في إثراء النظرية، كما أن النظرية بدورها كان لها دور مهم في التعريف بهذه المدرسة، وبذلك تناقل الدارسون العرب هذه النظرية وطبقوها على النصوص العربية والإسلامية بما في ذلك نصوص الوحي، في حين أن البديل الأصولي كان له من المؤهلات ما يمكّن من صياغة نظرية سياقية تتجاوز السلبيات الثاوية في نظرية السياق الغربية وتتوافق مع

[1]- سعيد النكر، سؤال المعاصرة والشرعية في قراءة النص القرآني، ص218.

[2]- سعيد النكر، المرجع نفسه، ص219.

[3]- نجم الدين الزنكي، المرتكزات البيانية في فهم النصوص الشرعية، سلسلة روافد، الإصدار25، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية لدولة الكويت، دط، يناير 2010م، محرم 1431هـ، ص51.

[4]- جون فيرث (John furth): (1890م - 1960م) لساني إنجليزي تأثّر بالنظريات اللغوية الهندية، رائد مدرسة لندن التي تركّز في دراسة الظواهر اللغوية على السياق ومقتضى الحال. (أُنظر السعيد شنوقة، المدخل إلى المدارس اللسانية، ص78.)

خصوصيات نصوص الوحي والتنزيل.[1] ومما يدل على تكاملية نظرة الأصوليين إلى السياق أنهم جعلوا بعدين للدلالة:

- بعد داخلي: (السياق الداخلي: المقال).
- بعد خارجي: (السياق الخارجي: المقام).

أ- السياق الداخلي (المقال): ويقصد به ما يكوّن العبارة أو يسبق اللفظ وما يلحق به من قرائن لفظية، ولذلك يمكن تعريفه بأنه: "مجموع النظم الذي يحيط بالمفردة أو العبارة أو الجملة التي يراد فهمها" وهو ما عبّر عنه الحنفية بسياق النظم.[2] ولكن المقال لا يكفي وحده لتحديد دلالة الجملة المراد تفسيرها، ولذلك احتاج الأصوليون إلى بيان القرائن المساعدة على كشف المعنى وإظهاره بمعونة السياق، وتنقسم هذه القرائن بدورها إلى قسمين أساسيين:

- القرائن المعنوية: وهي قرينة الإسناد التي تأتي على أحد طرفيه (المسند والمسند إليه) فتنسبه أو تخصصه أو تصفه أو غير ذلك، وتظهر هذه القرائن المعنوية في التوابع كالصفة والبدل، وفي المفاعيل كالمفعول به والمفعول معه، وكذا الجار والمجرور وغيرها.

- القرائن اللفظية: وهي التي تظهر من خلال الألفاظ ويكون لها أثر في تحديد الدلالة مثل العلامات الإعرابية وقرينة الرتبة والصيغة الصرفية وغيرها.

وعلى هذا الأساس كان السياق الداخلي أو المقام من الأمور التي اهتم بها علماء الأصول في فهم دلالات الخطاب القرآني، والذي يروم الدارس من خلاله ضبط انبناء المعاني الداخلية في القرآن الكريم، وكذا تحديد قواعد بلوغ الفهم واستخراج المعاني من خلال بنية النص في حد ذاتها وما تحتوي عليه من تراكيب وعلاقات ودلالات داخلية.[3] بل إن السياق بهذا المعنى مشترك بين علمي الأصول والتفسير حيث عدّه المفسرون واحدا من علوم القرآن وغني عن البيان أن علم المناسبات يحقق تكاملا مع علم السياق وقد تفردت كتب علوم القرآن بالتنظير لعلم المناسبة واهتم المفسرون بتطبيق علم المناسبات أثناء تفسيرهم لآي القرآن الكريم.

ب- السياق الخارجي (المقام): يعرّف المقام أو الحال عند أهل المعاني بأنه: "الأمر الداعي إلى التكلم على وجه مخصوص أي الداعي إلى أن يعتَبر مع الكلام الذي يؤدى به أصل المعنى خصوصية

[1]- نجم الدين الزنكي، المرتكزات البيانية في فهم النصوص الشرعية، ص51.

[2]- نجم الدين الزنكي، المرجع نفسه ، ص54.

[3]- سعيد النكر، سؤال المعاصرة والشرعية في قراءة النص القرآني، ص213.

ما، هي المسماة بمقتضى الحال"[1] وعلى هذا الأساس فإن المقام عند علماء الأصول يراعي حال المخاطَبين المعنيين بالخطاب القرآني كما يراعي الظروف المختلفة في نطاق الزمان والمكان سواء ما تعلق منها بزمن نزول الوحي أو زمن فهمه وتفسيره.[2]

ويرتبط المقام بالسياق الخارجي للنص أو ما يسمى في اللسانيات المعاصرة بالمجال التداولي للنص الذي يروم من خلاله قارئ النص استحضار مقام التخاطب عند التلقي المباشر للخطاب إذا كان الخطاب شفويا، وكذا مقام وأفق القراءة والتفسير عند التعامل مع النص المكتوب، وللمقام عناصر يمثّل كل عنصر منها طرفا في عملية التخاطب: منتج الخطاب (المؤلف)، المتلقي (القارئ)، الرسالة التخاطبية (النص).[3]

لقد تنبه علماء الأصول إلى أن الاقتصار على المقال قد لا يمكّن قارئ النص من التوصّل إلى المعنى الظاهر للنص أو ما يسمّى بالمعنى الحرفي للقرآن الكريم لأن استجلاء المعنى على مستوى المقال فقط يجعلنا في عزلة عن كل ما يحيط بالنص، ولذلك اهتموا بالمقام الذي يمكِّن في أحيان كثيرة من الوصول إلى المعنى الحقيقي الذي يراعي القرائن المقامية التي لها فوائد جليلة في تجلية المعنى، والتي من أبرزها معهود العرب في الخطاب وأسباب النزول ومناسباته وقرينة الحال وهذا مما يؤكد أهمية هذه القرائن المقامية في تحديد دلالة النص.[4]

لقد أسس علماء الأصول منهجا لفهم نصوص القرآن الكريم يجمع بين بعدي الدلالة والتداول مما يمكن اعتباره سبقا منهجيا يضاهي في عمقه المناهج اللسانية المعاصرة، ولكن صنيع علماء الأصوليين لا يتوقف عند حدود السبق المنهجي، بل يتعدّى إلى كون المنهج الأصولي يتوفر على حقائق ومعطيات تجعله المنهج الأصلح والمستمر لقراءة النص القرآني، كما أنه يستنهض همم الدارسين إلى البحث والدراسة للاستفادة منه واستعماله في فهم النص القرآني، ومقابلته مع الفكر اللساني الغربي لخلق منهج للقراءة أكثر نضجا يستفيد من منهج علماء الأصول ويتكامل مع المعرف اللسانية التي تتوافق مع طبيعة النص القرآني، ولا شك أن هذا يحقق للأمة الإبداع الموصول خاصة إذا كان

[1]- محمد على التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق علي دحروج، ترجمة: عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، بيروت، لبنان، 1996م، ص616.

[2]- سعيد النكر، سؤال المعاصرة والشرعية في قراءة النص القرآني، ص222.

[3]- سعيد النكر، المرجع نفسه، ص213.

[4]- نجم الدين الزنكي، المرتكزات البيانية في فهم النصوص الشرعية، ص80، 81.

استصلاح المناهج اللسانية على يد الباحثين الحريصين على خدمة القرآن واستثمار هداياته دون المساس بقداسته.

الخاتـــمة

خاتمة

أولا: النتائج:

وفي ختام هذه الدراسة لا بد أنه قد تم التوصل إلى جملة من النتائج يستحسن تجميع شتاتها في جملة من النقاط حتى يسهل الوصول إليها، ومن ثم الانطلاق منها في دراسات أخرى تشترك مع الدراسة في دائرة الاهتمام، ويمكن أن نجمل أهم النتائج فيما يلي:

– اتجاهات البحث اللساني في العالم العربي لم يكن لها أي تأثير على الذين وظّفوا المناهج اللسانية في الدراسات القرآنية المعاصرة باستثناء الدكتور تمام حسّان الذي يعتبر واحدا من رواد البحث اللغوي في العالم العربي الذين حاولوا تحقيق نوع من الاستصلاح للمناهج اللسانية بما يتوافق مع البحث اللغوي العربي، عدا ذلك فإن بقية النماذج التي تناولتها الدراسة كان تلقيها للمناهج اللسانية مباشرة من معينها الغربي تبعا لتكوينهم.

– بعد الإطلاع على المناهج اللسانية المطبقة في الدراسات القرآنية المعاصرة من خلال دراسة جملة من النماذج يمكن القول إن أهمهما أربع مناهج، ويتعلق الأمر بالمنهج البنيوي والتأويلي والسيميائي والدلالي، والدراسة لا تدّعي أنها أحاطت بكل النماذج ولكن في حدود ما كان له أثر واضح في الأوساط العلمية العربية، ومحل اهتمام الدوائر العلمية.

– استندت القراءة الحداثية للقرآن الكريم أثناء توظيفها للمناهج اللسانية إلى جملة من مرجعيات المعرفية وحاولت أن تبرر رؤيتها للقرآن الكريم بالاستناد إليها، ويتعلق الأمر بكل من : الفرق الإسلامية والاستشراق والحداثة الغربية، وذلك بدفاعها عن الآراء شاذة التي طرحتها بعض الفرق الإسلامية حول القرآن الكريم، وتسويقها لمقولات الاستشراق، وانخراطها تداوليا في خطاب الحداثة الغربية.

– توظيف القراءة الحداثية للمناهج اللسانية كان له أسباب ومسوغات أهمها إثبات تاريخية النص القرآني وتبرير الرؤية المادية له والتعامل معه كأي نص بشري، وكذا اعتبارها بديلا متجاوزا لعلم أصول الفقه الإسلامي الذي اعتبرته وليد عقلية انغلاقية وأحادية.

– طبقت القراءة الحداثية جملة من المناهج اللسانية وكان من أهمها: المنهج البنيوي والتأويلي والسيميائي والدلالي، ولم يخضع هذا التوظيف لمنهج محدد، وما يعاب عليها في هذا الشأن أنها تجاهلت عوائق توظيف المناهج اللسانية على نصوص القرآن الكريم، كما أن هذا التوظيف غلب عليه التنظير واعتماد أسلوب الاجتزاء والانتقاء، وكذا التركيز على الفهم من أجل الفهم وإهمال مقصد الإعمال، واتضح كذلك فهمها القاصر لعلاقة المفسر بالنص فيما يتعلق بالقرآن الكريم خاصة.

– توظيف المناهج اللسانية في الدراسات القرآنية المعاصرة ليس حكرا على الحداثيين ولذلك ضربت الدراسة أمثلة لغيرهم، وهذا من خلال تسليط الضوء على المنهج الدلالي في دراسة الياباني "إيزوتسو"، والمنهج البنيوي عند أبو القاسم حاج حمد وتمام حسان، وقد تبين من خلال ذلك أن توظيف المناهج اللسانية لا يعطي بالضرورة نتائج تتعارض مع خصائص القرآن الكريم ومقاصده، وأن ذلك يخضع بالدرجة الأولى إلى خلفية المؤلف الأيديولوجية التي ينطلق منها.

– تمثل القراءة الأصولية سبقا معرفيا تجلى من خلاله وعي الأصوليين بالكثير من المسائل التي تطرحها اللسانيات المعاصرة أثناء قراءتها للنص، انطلاقا من تحديد مفهوم النص وبيان مستوياته وكذا مراعاة معهود العرب في الخطاب.

– إدراك الأصوليين للعديد من المفاهيم الجوهرية التي تناولتها المناهج اللسانية، وذلك من خلال توظيفهم للمنهجين السيميائي والدلالي مع مراعاة ضرورة توافقهما مع خصائص القرآن الكريم.

– أثناء توظيف الأصوليين للمنهج السيميائي ركزوا على الانطلاق من المبنى (النص القرآني) إلى المعنى (الحكم الشرعي)، وتنبهوا إلى استثمار الانفتاح الدلالي لنصوص القرآن استثمارا إيجابيا عن طريق مظاهر متعددة مثل: الإجمال والخفاء والتواطؤ والاشتراك والعموم والإطلاق والحقيقة والمجاز والكناية والتعريض وغيرها. وعند توظيف المنهج الدلالي اهتموا بالعلاقة بين اللفظ (الدال) والمعنى (المدلول) وأظهروا قدرة كبيرة على استيعاب العديد من المسائل المتعلقة بالدلالة، كما اهتمت القراءة الأصولية بمراعاة السياق في تحديد دلالة النص المقروء سواء تعلق الأمر بالسياق الداخلي (المقال) أو السياق الخارجي (المقام).

ثانيا: التوصيات: وتتلخص أهم توصيات هذه الدراسة فيما يلي:

– توسيع دائرة مجال البحث في الدراسات القرآنية ليشمل كل ما يؤلف حول القرآن الكريم، وأن لا يحصر مجال الدراسة في دراسة كتب التفسير والقراءات وغيرها، لأن هناك العديد من الدراسات التي تدخل ضمن ما يسمى بالقراءة المعاصرة للقرآن ترفع شعار التجديد، ولكن هذا التجديد لا يزال بحاجة إلى النقد والتقويم من قبل المتخصصين؛ خاصة وأن هذه الدراسات صارت تستقطب عددا معتبرا من القراء.

– عرضت الدراسة لجملة من الدراسات القرآنية المعاصرة التي وظّفت المناهج اللسانية ولكن يبقى من المهم تخصيص هذه النماذج بدراسات مستقلة، وهذا يمكّن من تسليط الضوء على ما لم تذكره الدراسة بسبب أنه لا يرتبط بجوهر إشكاليتها مباشرة.

– ضرورة التفكير في وضع ضوابط وحدود توظيف المناهج اللسانية في قراءة وتفسير نصوص القرآن الكريم وهذا في حد ذاته جانب مهم يحتاج إلى دراسة مستقلة، مما يسهل عملية الاستفادة من هذه المناهج دون إهمال خصائص القرآن الكريم ومقاصده أي الاستفادة من جوانبها الإيجابية وقدرتها التفسيرية بما يجعلها متكيفة مع شبكة الأدوات المنهجية الأصيلة غير ضارة بقدسية القرآن الكريم.

الفهارس:

أولا: فهرس الآيات القرآنية

ثانيا: فهرس الأحاديث النبوية

ثالثا: فهرس الأعلام

رابعا: قائمة المصادر والمراجع

خامسا: ملخص البحث بالعربية

سادسا: ملخص البحث بالإنجليزية

سابعا: فهرس الموضوعات

أولا: فهرس الآيات القرآنية:

الآيـــــة	السورة	رقم الآية	الصفحة
﴿ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ﴾	البقرة	1	**91**
﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا ....صَٰدِقِينَ ﴾	البقرة	31	**14، 129**
﴿ وَإِذۡ يَرۡفَعُ إِبۡرَٰهِـۧمُ ٱلۡقَوَاعِدَ مِنَ ٱلۡبَيۡتِ ...ٱلۡعَلِيمُ ﴾	البقرة	127	**17**
﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾	البقرة	256	**133**
﴿ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ ....مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ ﴾	آل عمران	7	**173**
﴿ قُلۡ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَۖ ....ٱلۡكَٰفِرِينَ ﴾	آل عمران	32	**147**
﴿ إِذۡ قَالَتِ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرۡيَمُ ....ٱبۡنُ مَرۡيَمَ ﴾	آل عمران	45	**139**
﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ ... ﴾	آل عمران	59	**139**
﴿ فَقَدۡ ءَاتَيۡنَآ ءَالَ إِبۡرَٰهِيمَ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ ﴾	النساء	53	**99**
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ ...مِن قَبۡلُ ﴾	النساء	136	**171**
﴿ وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ وَمُهَيۡمِنًا ...عَلَيۡهِ ﴾	المائدة	48	**169**
﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلۡأَشۡهُرُ ٱلۡحُرُمُ ...غَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴾	التوبة	5	**131**
﴿ أَنُلۡزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمۡ لَهَا كَٰرِهُونَ ﴾	هود	28	**134**
﴿ الٓرۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ وَقُرۡءَانٖ مُّبِينٖ ﴾	الحجر	1	**112**
﴿ وَقُلِ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡ ﴾	الكهف	29	**134**
﴿ لَقَدۡ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكُمۡ كِتَٰبٗا فِيهِ ...تَعۡقِلُونَ ﴾	الأنبياء	10	**112**
﴿ وَٱخۡتِلَٰفُ أَلۡسِنَتِكُمۡ ﴾	الروم	21	**28**

﴿ هَلۡ مِنۡ خَٰلِقٍ غَيۡرُ ٱللَّهِ يَرۡزُقُكُم...وَٱلۡأَرۡضِ ﴾	فاطر	3	**57**
﴿ صٓ وَٱلۡقُرۡءَانِ ذِي ٱلذِّكۡرِ ﴾	ص	1	**112**
: ﴿ وَءَاتَيۡنَٰهُ ٱلۡحِكۡمَةَ وَفَصۡلَ ٱلۡخِطَابِ ﴾	ص	20	**14**
﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُنَادَوۡنَ ....فَتَكۡفُرُونَ ﴾	غافر	10	**43**
﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ قُرۡءَانًا عَرَبِيّٗا ....وَمَنۡ حَوۡلَهَا ﴾	الشورى	7	**49**
﴿ فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ ﴾	الواقعة	75	**164**
﴿ وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٞ لَّوۡ تَعۡلَمُونَ عَظِيمٌ ﴾	الواقعة	76	**164**
﴿ إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٞ كَرِيمٞ ﴾	الواقعة	77	**164، 165**
﴿ فِي كِتَٰبٖ مَّكۡنُونٖ ﴾	الواقعة	78	**164، 165**
﴿ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ ﴾	الواقعة	79	**164، 165، 166**
﴿ تَنزِيلٞ مِّن رَّبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾	الواقعة	80	**165**
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلۡكُفَّارَ...ٱلۡمَصِيرُ ﴾	التحريم	9	**147**
﴿ لَا يَأۡكُلُهُۥٓ إِلَّا ٱلۡخَٰطِـُٔونَ ﴾	الحاقة	37	**43**
﴿ ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ﴾	العلق	1	**161**
﴿ ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ﴾	العلق	3	**161**

ثانيا: فهرس الأحاديث النبوية:

طرف الحديث	الصفحة
"إن الله يأمرك أن تقرأ أمتك القرآن على سبعة أحرف..."	**165**
"إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"	**99**
"سمع النبي صلى الله عليه وسلم رجلا يقرأه فلحن...."	**42**
"يا أبا بكر أية أخلاق في الجاهلية ما أشرفها..."	**98**

ثالثا: فهرس الأعلام:

حرف الألف

إبراهيم أنيس	**36**
أبولونيوس	**19**
آدم (عليه السلام)	**160**
أحمد ابن فارس	**24، 49، 50، 112**
أحمد بن يعقوب مسكويه	**148**
أحمد عبادي	**155**
أحمد العلوي	**136**
أحمد محمد فاضل	**77**
أحمد مختار عمر	**41، 68**
أحميدة النيفر	**115**
إدموند هوسرل	**64**
إدوارد سباير	**33**
إدوارد سعيد	**92، 94**
أرستاركوس	**19**
أرسطو	**23**
أبو إسحاق الزجّاج	**18**
أبو إسحاق الشاطبي	**177، 178،**
الإسكندر الأكبر	**132**
أبو إسحاق الزجاج	**18**
أبو الأسود الدؤلي	**41**
أعشى باهلة	**28**
إغناطيوس جويدي	**23**

أفلاطون	19
ألان تورين	85، 86
ألجيرداي كريماص	66،129، 130
إميل دوركايم	30
أنجليكا نويفرت	103
أندريه لالاند	84
أندري مارتيني	29
أنس بن مالك	48
أنو لتمن	36
أوتّو بريتسل	103
أوغست كونت	30
إيتين دينيه	96
إيمانويل كانط	155

حرف البـــاء

باتريشيا كرون	103
بانيني	20
بدر الدين الزركشي	45، 114، 50
برجشتر يسر	36، 103
أبو بكر بن الأنباري	43
أبو بكر ابن دريد	53
أبو بكر الصديق (رضي الله عنه)	98
أبو بكر بن مجاهد	46
بول ريكور	63، 65

حرف التاء	
تمام حسان	**37، 38، 55،53، 168، 169، 170، 187،**
توشيهيكو إيزوتسو	**155، 156، 157، 158، 159، 160، 187**
تيودور نولدكه	**95**
حرف الثاء	
ثعلب النحوي	**112**
حرف الجيم	
جار الله الزمخشري	**44، 77**
جاك دريدا	**35، 62، 72، 123،**
جان بودريار	**85**
جانين سورديل	**100**
جلال الدين السيوطي	**50**
أبو جعفر الرعيني	**56**
جعفر دك الباب	**111، 113**
جمال الدين ابن منظور	**17، 28، 86، 87**
جناح بن حبيش	**48**
جوزيف شاخت	**96**
جون فيرث	**182**
جون لوك	**61، 66**
حرف الحاء	
حاتم صالح الضامن	**52**

الحاكم النيسابوري	**43**
حافظ إسماعيل علوي	**55، 136**
أبو حامد الغزالي	**107، 175، 179، 181**
أبو الحسن الأشعري	**106**
الحسن البصري	**48**
أبو الحسن ابن سيدة	**23**
حسين كامل	**36**
الحسين بن أحمد ابن خالويه	**46، 48**
الحسين بن منصور الحلاج	**79**
حمو النقاري	**180**
أبو حيان الأندلسي	**44**
أبو حيان التوحيدي	**148**
حيدر سعيد	**51**
أبو حيوة شريح	**48**
حرف الخاء	
خالد العك	**174**
الخليل بن أحمد	**41**
حرف الدال	
دانيال ماديغان	**103**
أبو الدرداء	**43**
ديوجينيس	**19**
حرف الراء	
رفاعة رافع الطهطاوي	**36**
رولان بارث	**66،67، 176،**

رومان جاكوبسون	33، 67، 125
ريجيس بلاشير	96
حرف الزاي	
زكي نجيب مبارك	22، 23
زيغريد هونكه	96
حرف السين	
ساسي سالم الحاج	93، 94
سحيم عبد بني الحسحاس	42
سعيد النكر	141
سلامة موسى	37
أبو سوار الغنوي.	48
سيلفي بواليفو	104
سيمور هيرش	118
حرف الشين	
شارل بالي	168
شارل ساندرس بورس	66، 67
الشريف الجرجاني	18،180
شوقي ضيف	36
حرف الصاد	
الصادق النيهوم	82، 100
صهيب بن سنان	42
حرف الطاء	
طه عبد الرحمن	88، 100،101، 109، 152
طيب تيزيني	73، 78،98، 99

حرف العين	
عادل مصطفى	63
أبو العباس القلقشندي	47
أبو العباس المبرد	52
عبد الرحمن أيوب	37
عبد الرحمن ابن خلدون	174
عبد الرحمن بودرع	60
عبد الرحمن الحاج إبراهيم	160
عبد العال سالم مكرم	45
عبد العزيز حمودة	62
عبد الفتاح الخطيب	179
عبد القاهر الجرجاني	159 ،57،38
عبد الله بن عباس	41
عبد الله بن قتيبة	43
عبد الله ابن مسعود	48
عبد الملك الأصمعي	53
أبو عبيد القاسم بن سلاّم	49
عثمان بن عفان (رضي الله عنه)	75 ،48
عثمان ابن جني	114 ،44،24 ،23
علي بن أبي طالب (رضي الله عنه)	43
علي حرب	106، 72،
أبو علي الفارسي	115 ،105، 114، 112، 46
عمر بن عبد العزيز	48
عمرو بن عثمان سيبويه	54 ،52 ،38

أبو عمرو ابن العلاء	**43**
عمرو بن بحر الجاحظ	**64**
عمرو بن فايد	**48**
عيسى (عليه السلام)	**139، 146، 147**
حرف الغين	
غاستون باشلار	**89**
غانم قدوري الحمد	**56**
حرف الفاء	
فاطمة (رضي الله عنها)	**76**
فضل حسن عباس	**99**
أبو الفضل الرقاشي	**48**
فرانز بوب	**26**
فريديريش شلايرمخر	**26، 64، 65**
فريديش شليغل	**26**
فرديريك أوغست ولف	**25**
فرديناند دي سوسير	**17،21،،25،22، 29،31،30، 33،32، 53، 61،60،56، 66، 72،67، 139، 167**
فلهلم دلتاي	**64، 155**
فيلون السكندري	**63**
حرف القاف	
القادر بالله (الخليفة)	**78**
أبو القاسم حاج حمد	**160، 162، 163، 164، 165، 188**

حرف الكاف	
كلود ليفي شتراوس	**67**
حرف اللام	
لخضر شايب	**93، 94، 100**
ليونارد بلومفيلد	**33، 66**
حرف الميم	
مارتن هايدغر	**64، 123**
مالك المطلبي	**58**
مالك بن نبي	**92، 93**
محمد أحمد خلف الله	**133**
محمد أركون	**39، 71، 74، 75، 77، 78، 88،96، 98، 99، 100، 105، 107،116، 119، 120، 121، 122، 123، 124،126، 127، 128، 130، 131، 132، 133، 134، 141، 142، 145، 146، 148، 149، 150، 151، 152**
محمد شحرور	**110، 111، 112، 113، 114، 115**
محمد بن الجزري	**56، 121،**
محمد بن جرير الطبري	**14، 122**
محمد بن إدريس الشافعي	**76، 106،107**
محمد الطاهر ابن عاشور	**14،15، 171**
محمد عابد الجابري	**82، 87، 90**
محمد عبد العظيم الزرقاني	**114**
محمد عمارة	**150**

محمد مفتاح الخطيب	**177**
محمد الملاخ	**136**
محمود جاد الرب	**41**
محمود السعران	**37**
محي الدين ابن عربي	**79، 119**
المرتضى الزبيدي	**28، 28**
أبو مزاحم الخاقاناني	**56**
مصطفى الحسن	**88، 144**
مصطفى غلفان	**52**
ابن مضاء القرطبي	**54، 55**
مكي بن أبي طالب	**56**
أبو منصور الثعالبي	**25، 49،**
مهدي المخزومي	**36**
موسى بن ميمون	**63**
ميشال آلار	**103**
ميشال بريل	**68**
ميشال فوكو	**35، 39، 72، 123،**
ميكلنجلو جويدي	**22**
حرف النون	
نصر حامد أبو زيد	**40، 76،80، 79، 80، 108، 114، 117، 118، 119، 120، 121، 124، 125، 127، 139، 140، 143، 144، 148، 150، 151**
نعوم تشومسكي	**34، 57**

حرف الهاء	
هاشم صالح	79، ،109، 122، 130
هارون الأعور	48
هاني المرعشلي	126
هانز جورج غادامر	117، 124
أبو هريرة عبد الرحمن بن صخر (رضي الله عنه)	48
هنري ماسيه	73
ابن هوازن القشيري	63
حرف الواو	
وهبة الزحيلي	173
حرف الياء	
يحي بن شرف النووي	114
يحي رمضان	173، 174
يورغن هابرماس	65

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

– القرآن الكريم، مصحف المدينة المنورة للنشر الحاسوبي، رواية حفص عن عاصم، العد الكوفي، الإصدار1.0، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

– اتجاهات البحث اللساني، ميلكا إفيتش، ترجمة: سعد مصلوح ووفاء كامل، المجلس الأعلى للثقافة ، ط2، د.س.

– الاتجاهات المعاصرة في تطور الدارسة العلوم اللغوية، أحمد عبد العزيز دراج، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، د.ط، 2003م.

– الاتجاهات النظرية في علم الاجتماع، عبد الباسط عبد المعطي، سلسلة عالم المعرفة، الإصدار:44، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، د.ط، الكويت، 1981م.

– الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط3، الدار البيضاء، المغرب، 1996م.

– الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن (دراسة ونقد)، أحمد محمد فاضل، مركز الناقد الثقافي، ط1، دمشق، سوريا، 2008م.

– إتقان البرهان في علوم القرآن، فضل حسن عباس، دار الفرقان، ط1، عمان، الأردن، 1997م، ج1.

– آداب الهند، لويس رينو، ترجمة: هنري زغيب، منشورات عويدات، ط1، بيروت، باريس، 1989م.

– الاستشراق في فكر محمد أركون بين الشعور بالمديونية والرغبة في التجاوز، الحسن العباقي، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الرابعة عشر، العدد 55، 2009م.

– الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، إدوارد سعيد، ترجمة: محمد العناني، دار رؤية،ط1، القاهرة، مصر، 2006 م.

– أسرار البلاغة في علم البيان، عبد القاهر الجرجاني، تصحيح وتعليق: محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان، 1988م.

- أسس السيميائية، دانيال تشاندلر، ترجمة: طلال وهبة، مراجعة: ميشال زكريا، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، لبنان، 2008م.

- إسلام ضد الإسلام، الصادق النيهوم، رياض الرَّيّس للكتب والنشر، ط3، د.م، 2000م.

- الأسلوبية والأسلوب، عبد السلام المسدي، الدار العربية للكتاب، ط3، د.م، 1982م.

- الأسماء والصفات، أبو بكر أحمد بن حسين البيهقي، تحقيق عبد الله بن محمد الحاشدي، مكتبة السوداني للتوزيع، د.ط، د.س، ج1.

- إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي المعاصر، العمري مرزوق، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2012م.

- إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط7، الدار البيضاء، المغرب، 2005م.

- الأعلام (قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستغربين والمستشرقين)، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، ط15، بيروت، لبنان، 2006م.

- آفاق اللسانيات: دراسات- مراجعات- شهادات تكريما للأستاذ الدكتور نهاد الموسى، إبراهيم أبو هشهش وآخرون، إشراف وتحرير: هيثم سرحان، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، لبنان، 2011م.

- أصول التفسير وقواعده، خالد عبد الرحمن العك، دار النفائس، ط2، بيروت، لبنان، 1987م.

- الأصول المعرفية لنظرية التلقي، ناظم عودة خضر، دار الشروق، ط1، عمان، الأردن، 1997م.

- الإمام الشافعي وتأسيس إيديولوجيا الوسطية، نصر حامد أبو زيد، مكتبة مدبولي، د.ط، القاهرة، مصر، 1996م.

- إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي المعاصر، مالك بن نبي، دار الإرشاد، ط1، بيروت، لبنان، 1969م.

– الإنسان والقرآن وجها لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة قراءة في المنهج)، أحميدة النيفر، دار الفكر، ط1، دمشق، سوريا، 2000م.

– الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، كيحل مصطفى، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2011م.

– البحث اللغوي عند العرب، أحمد مختار عمر، عالم الكتب، ط6، القاهرة، د.س.

– البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، د.ط، مكتبة التراث، القاهرة ، مصر، د.س.

– البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان، 1993م.

– البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي، تحرير: عبد القادر عبد الله العاني ومراجعة: عمر سليمان الأشقر، وزارة الشؤون والأوقاف الإسلامية بالكويت، ط2، الكويت، 1992م.

– بنية العقل العربي درسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط9، بيروت، لبنان، 2009م.

– البنيوية وما بعدها (من ليفي شترواس إلى دريدا)، جون ستروك، ترجمة: محمد عصفور، عالم المعرفة، د.ط، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، د.س.

– البيان في روائع القرآن، دراسة لغوية أسلوبية، تمام حسان، عالم الكتاب، ط1، القاهرة، مصر، 1993م.

– البيان والتبيين، أبو عثمان عمر بن بحر الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون،ج1، مكتبة الخانجي، ط7، القاهرة، مصر، 1998م.

– تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الزبيدي، تحقيق: عبد الكريم العزباوي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب لدولة الكويت، ط1، الكويت، 2001م.

– التأويل سؤال المرجعية ومقتضيات السياق، أعمال الندوة العلمية للرابطة المحمدية للعلماء، تقديم أحمد عبادي ،ط1، مطبعة دار المعارف الجديدة، الرباط، المغرب، 2014م.

– التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للطباعة والنشر، د.ط، تونس، 1984.

– تحليل الخطاب في النقد العربي (دراسة مقارنة في النظرية والمنهج)، مهى العتوم، رسالة دكتوراه، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 2004م.

– الترادف في القرآن الكريم (بين النظرية والتطبيق)، محمد نور الدين المنجد، دار الفكر، ط1، دمشق، سوريا، 2007م.

– التصوير الفني في القرآن، سيد قطب، دار الشروق، ط17، ، القاهرة، مصر، 2004م.

– تضاريس قارة عقلية، هاني المرعشلي، أبحاث مؤتمر التأويلية ونصر حامد أبو زيد، دار العين، د.ط، الإسكندرية، مصر، 2015م.

– التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، مكتبة وهبة، د.ط، القاهرة، مصر، د.س.

– أبو الفداء إسماعيل ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة، ط2، المملكة العربية السعودية، 1999م.

– التعريفات، الشريف الجرجاني، مكتبة لبنان، د.ط، بيروت، لبنان، 1985م.

– تمام حسان في معيار النقد اللساني، خالد خليل هادي، مجلة الأستاذ، بغداد، العدد 203، 1433هـ، 2012م.

– التناص بين التراث والمعاصرة، نور الهدى لوشن، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، المدينة المنورة، العدد26، صفر1424هـ.

– التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية، أحمد سعد محمد، د.ط، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، دس.

– التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، موريس بوكاي، ترجمة: الشيخ حسن خالد، المكتب الإسلامي، ط3، بيروت، لبنان، 1990م.

– التواصل الحضاري ومفهوم الحداثة في قراءة النص القرآني، عمار التميمي، مطبعة الثقلين، ط2، النجف، العراق، 2015م.

- الحضارات السامية القديمة، سبيتينو موسكاتي، ترجمة: يعقوب بكر، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، د.ط، القاهرة، د.س.

- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري ، تحقيق: محمود محمد شاكر، مكتبة ابن تيمية، ط2، د.س، د.م.

- جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، أبو القاسم حاج حمد، دار الهادي، ط1، بيروت، لبنان، 2004م.

- الحداثة في فكر محمد أركون، فارح مسرحي، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2006م.

- الحداثة وانتقاداتها (من منظور غربي)، نصوص مختارة من إعداد وترجمة: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، سلسلة دفاتر فلسفية، رقم 11، دار توقبال للنشر، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2006م.

- الخصائص، ابن جني، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، د.ط، د.س.

- خصائص النص القرآني وآفاق القراءة، مقال بعنوان: معهود العرب في الخطاب وإشكالية قراءة النص الشرعي، حمد عبد الفتاح الخطيب، مجلة ترتيل، العدد الثاني بعنوان: الرباط، المغرب، سبتمبر2014م.

- الخطاب القرآني وقضايا التأويل، مفلاح بن عبد الله، دار الخلدونية، د.ط، الجزائر، 2011م.

- الدراسات الصوتية عند علماء التجويد، غانم قدوري الحمد، سلسلة علوم القراءات (5)، دار عماد للنشر والتوزيع، ط2، عمان، الأردن،2007م.

- دراسات في فقه اللغة، صبحي صالح، دار العلم للملايين، ط3، بيروت، لبنان، 2009م.

- دراسات معرفية في الحداثة الغربية، عبد الوهاب المسيري، مكتبة الشروق الدولية، ط1، القاهرة، مصر، 2006م.

- دلائل الإعجاز، الجرجاني، قراءة وتعليق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، ط5، القاهرة، مصر، 2004م.

– الدليل النظري في علم الدلالة، نواري سعودي أبو زيد، دار الهدى، د.ط، عين مليلة، الجزائر، 2007م.

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

– ذيل الأعلام، نزار أباظة ومحمد رياض المالح، دار الصادر، ط1، بيروت، لبنان، 1999م.

– الرد على النحاة، ابن مضاء القرطبي، تحقيق: محمد إبراهيم البنا، دار الاعتصام، ط1، د.م، 1979م.

– الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: أحمد شاكر، دار الكتب العلمية، د.ط، بيروت، لبنان، د.ت.

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

– السبك النصي في القرآن (دراسة تطبيقية في سورة الأنعام)، أحمد حسين حيال، رسالة ماجستير، قسم اللغة العربية، كلية الآداب، الجامعة المستنصرية، جمهورية العراق، 2011م.

– سؤال الأخلاق (مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية)، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2000م.

– سِفر التاريخ اليهودي (اليهود – تاريخهم – عقائدهم – فرقهم = =نشاطاتهم – سلوكياتهم – الحركة الصهيونية والقضية الفلسطينية، رجا عبد الحميد عرابي، دار الأوائل، ط2، دمشق، سوريا، 2006م.

– السيرة النبوية وأخبار الخلفاء، ابن حبان البستي، تحقيق ومراجعة: سعد كريم الفقي، دار ابن خلدون، د.ط، الإسكندرية، مصر، د.س.

– السيمياء السردية (مدخل نظري)، سعيد بنكراد، منشورات الزمن، د.ط، الدار البيضاء، المغرب، 2001م.

– الشعر والشعراء، أبو محمد عبد الله بن يوسف بن عبد الله ابن قتيبة، دار إحياء العلوم، ط3، بيروت، لبنان، 1987م.

– الصاحبي في فقه اللغة ومسائلها وسنن العرب في كلامها، أحمد ابن فارس، تعليق: أحمد بسج، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت لبنان، د.س

– صبح الأعشى في كتابة الإنشا، أبو العباس أحمد القلقشندي، دار الكتب المصرية، د.ط، القاهرة ، مصر، 1922م.

– صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: عبد السلام علوش، مكتبة الرشد، ط2، المملكة العربية السعودية، الرياض، 2006م.

– ضوابط التأويل في الدراسات القرآنية المعاصرة، رقية طه جابر العلواني، بحث ألقي في ندوة دراسة التطورات الحديثة في الدراسات القرآنية المعاصرة، بيروت، 2006م.

– علم الدلالة، أحمد مختار عمر، عالم الكتب، ط5، القاهرة، مصر، د.س.

– علم اللغة العام، فردينان دي سوسير، ترجمة: يوئيل يوسف عزيز، دار الآفاق، بغداد، د.ط، د.س.

– علم اللغة معناها ومبناها، تمام حسان، دار الثقافة، د.ط، الدار البيضاء، المغرب، 1994م.

– علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، محمود السعران، دار النهضة العربية، د.ط، بيروت، لبنان، د.س.

– علم اللغة نشأته وتطوره، محمد جاد الرب، دار المعارف، ط1، القاهرة، مصر، 1985م.

– حاتم صالح الضامن، علم اللغة، بيت الحكمة ، د.ط، بغداد، العراق، د.س.

– علم النص، جوليا كرستيفا، ترجمة: فريد الزاهي ومراجعة عبد الجليل الناظم، دار توقبال، د.ط، الدار البيضاء، المغرب، د.س.

– فقه اللغة المقارن، إبراهيم السمرائي، دار العلم للملايين، بيروت ، لبنان، ط3، 1983م.

– فقه اللغة وأسرار العربية، أبو منصور الثعالبي، تحقيق: ياسين الأيوبي، المكتبة العصرية، ط2، صيدا، لبنان، ، 2000م.

– الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، مركز النماء القومي والمركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، المغرب، 1996م.

– الفكر الأصولي واستحالة التأصيل(نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي)، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، ط1، بيروت، لبنان، 1999م.

– فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، نصر حامد أبو زيد، دار التنوير، ط1، بيروت، لبنان، 1983م.

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

– الفن القصصي في القرآن الكريم، محمد أحمد خلف الله، مكتبة النهضة المصرية، ط1، القاهرة، مصر، 1951م.

– فهم الفهم (مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر)، عادل مصطفى، دار الرؤية، ط1، القاهرة، مصر، 2007م.

– في قراءة النص الديني، عبد المجيد شرفي وآخرون، الدار التونسية للنشر، ط2، تونس،1990م.

– في مفهوم النص ومعايير نصية القرآن الكريم (دراسة نظرية)، بشرى حمدي البستاني ودوسن عبد الغني المختار، مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية، جامعة الموصل، العراق، العدد1، جويلية 2011م.

– في لسانيات النص وتحليل الخطاب (نحو قراءة لسانية في البناء النصي للقرآن الكريم)، عبد الرحمن بودرع، بحث مقدم للمؤتمر الدولي لتطوير الدراسات القرآنية، د.ط، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية، 2013م.

– القاموس المحيط، الفيروز أبادي، نسخة مصورة عن الطبعة الأميرية سنة 1301هـ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، مصر، 1978م.

– القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، أوزوالد ديكرو وجان ماري سشايفر، ترجمة: منذر العياشي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، د.ط، المغرب، د.س.

– القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، ط2، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2005م.

– قراءة في الخطاب الأصولي (الإستراتيجية والإجراء)، يحي رمضان، عالم الكتب الحديث، د.ط، إربد، الأردن، 2007م.

– قضايا إبستمولوجية في اللسانيات، حافظ إسماعيل علوي وأمحمد الملاخ، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2009م.

– قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، د.ط، بيروت، لبنان، 2002م.

– قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية (نقد مطاعن ورد الشبهات)، فضل حسن عباس، دار الفتح، ط1، عمان، الأردن، 2000م.

– قضية الترادف بين الإثبات والإنكار، حامد الصدقي وطيبة سيفي، مجلة اللغة العربية وآدابها، طهران، العدد الثالث، شتاء1427هـ، 2006م.

– الكتاب المقدس، ترجمة فانديك ، سفر التكوين ، الأصحاح الحادي عشر.

– الكتاب والقرآن (قراءة معاصرة)، محمد شحرور، دار الأهالي، د.ط، دمشق، سوريا، 1990م.

– كنز العمال، المتقي الهندي، ضبط وفهرسة: بكري حيّاني وصفوة السقا، مؤسسة الرسالة، ط5، بيروت، لبنان، 1985.

– كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد على التهانوي، تحقيق: علي دحروج، ترجمة: عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، بيروت، لبنان، 1996م.

– اللسانيات في الثقافة العربية المعاصرة، حافظ إسماعيل علوي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، بنغازي، ليبيا، 2009م.

– الله والإنسان في القرآن (علم دلالة رؤية القرآن الكريم للعالم)، توشيهيكو إيزوتسو، ترجمة وتقديم: هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، لبنان، 2007م.

– مجلة لوغوس، مجلة فلسفية تصدر عن دار كنوز، عدد تجريبي، ، تلمسان، الجزائر، أفريل 2011م.

– ما بعد الحداث (تحديدات)، تبري إيغلتون، إعداد وترجمة: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، سلسلة دفاتر فلسفية نصوص فلسفية مختارة 13، دار توقبال، الدار البيضاء، المغرب،2007م.

– محاضرات في النصرانية، محمد أبو زهرة، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ط4، الرياض، المكلة العربية السعودية، 1404هـ.

– مختصر في شواذ القراءات من كتاب البديع، ابن خالوية، مكتبة المتنبي، د.ط، القاهرة، مصر، د.س.

– المدخل المعرفي واللغوي للقرآن الكريم، خديجة إيكر، سلسلة روافد، الإصدار58، دار آفاق، ط1، 2012م.

– مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقاته، محمد الأخضر الصبيحي، منشورات الاختلاف، د.ط، د.س.

– مدخل إلى المدارس اللسانية، السعيد شنوقة، المكتبة الأزهرية للتراث، ط1، القاهرة، مصر، 2008م.

– المرايا المحدبة (من البنيوية إلى التفكيك)، عبد العزيز حمودة، سلسلة عالم المعرفة، د.ط، 1978م.

– المرايا المقعرة نحو (نظرية نقدية عربية)، عبد العزيز حمودة، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، د.ط، مطابع الوطن، الكويت، 2001م.

– المرتكزات البيانية في فهم النصوص الشرعية، نجم الدين الزنكي، سلسلة روافد، الإصدار:25، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية لدولة الكويت، د.ط، الكويت، يناير 2010م، محرم 1431هـ.

– المستدرك على الصحيحين، الحاكم النيسابوري، دار المعرفة، د.ط، د.س.

– المستصفى من أصول الفقه، أبو حامد الغزالي، ومعه كتاب فواتح الرحموت لعبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه لمحب الله ابن عبد الشكور، ط1، المطبعة الأميرية، البولاق، مصر، 1324هـ.

– معجم مقاييس اللغة، أحمد ابن فارس، تحقيق وضبط: عبد السلام هارون، دار الفكر، د.ط، د.س.

– معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط3، بيروت، لبنان، 2006م.

– مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط4، د.م، 2004م.

– مفهوم النص دراسات في علوم القرآن الكريم، نصر حامد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، د.م، 1990م.

– مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن ابن خلدون، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، ط1، دار البلخي، دمشق، سوريا، 2004م.

– المناهج المعاصرة في تفسير القرآن الكريم وتأويله، عبد الرحمن حاج إبراهيم، مجلة رسالة المسجد، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجزائر، العدد الأول، أوت 2003م.

– مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني، تحقيق: فوّاز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي، ط1، بيروت، لبنان، 1995م.

– منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، علي زوين، سلسلة كتب شهرية، دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، بغداد، العراق، 1986م.

– المنهج التأويلي عند نصر حامد أبو زيد، مجدي عز الدين حسن، أبحاث مؤتمر التأويلية ونصر حامد أبو زيد، د.ط، دار العين، الإسكندرية، مصر، 2015م.

– منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، أبو القاسم حاج حمد، ط1، دار الهادي، بيروت، لبنان، 2003م.

– الموافقات في أصول الأحكام، أبو إسحاق الشاطبي، ضبط وتعليق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، الخُبَر، السعودية، د.س.

- موجز في طبيعة النص القرآني، مصطفى الحسن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، لبنان، 2014م.

- موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، ط3، بيروت، لبنان ، 1993م.

- نبوة محمد في الفكر الاستشراقي الغربي، لخضر شايب، مكتبة العبيكان، د.ط، د.م، د.س.

- النثر الفني في القرن الثاني، زكي مبارك، الجزء الثاني، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط2، د.س.

- نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي، محمد اركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، ط1، بيروت، لبنان، 1997م.

- محمد ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، تقديم: علي محمد الضباع، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت لبنان، 1998م.

- النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، طيب تيزيني، دار الينابيع، د.ط، دمشق، سوريا، 1997م.

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

- النص الشرعي وتأويله (الشاطبي أنموذجا)، صالح سبوعي، سلسلة كتاب الأمة، رقم:117، ط1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 2007م.

- النص والتراث: قراءة تحليلية في فكر نصر أبو زيد، الشبكة العربية للأبحاث، ط1، بيروت، لبنان، 2012م.

- النص والحقيقة قراءة تحليلية في فكر نصر أبو زيد، مصطفى الحسن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، لبنان، 2012م.

- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، برهان الدين البقاعي، دار الكتاب الإسلامي، د.ط، القاهرة، مصر، د.س.

- نقد الحداثة، ألان تورين، ترجمة : أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، د.ط، د.م، 1997م.

- نقد الخطاب الاستشراقي (الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية)، ساسي سالم الحاج، دار المدار الإسلامي، ط1، بنغازي، ليبيا، 2002م.

- نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، دار سينا للنشر، ط2، القاهرة، مصر، 1994م.

- نقد النص، علي حرب، المركز الثقافي العربي، ط4، الدار البيضاء، المغرب، 2005م.

- هكذا تكلم ابن عربي، نصر حامد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، مصر، 2002م، ص24.

- الوجيز في أصول الفقه، وهبة الزحيلي، دار الفكر، ط1، دمشق، سوريا، 1994م.

مراجع أجنبية:

-Paul Robert,Le petit Robert2012, Normandie Roto,France,2010.

- Larousse, dictionnaire de français,présent edition,france,2008

ملخص البحث بالعربية:

مذكرة الماجستير الموسومة بـ: (المناهج اللسانية وأثرها في الدراسات القرآنية المعاصرة) المقدمة لكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية. بالجامعة الإفريقية أحمد دراية بأدرار.

تعتبر مرحلة اللسانيات منعطفا حاسما في تاريخ الظاهرة اللغوية، ونقلة نوعية أحدثت بعد ذلك ثورة معرفية في مجال البحث اللغوي، ونظرا للثراء المنهجي الذي امتازت به اللسانيات على غرار غيرها من العلوم الأخرى فقد ظهرت العديد من المناهج اللسانية التي استعملها أصحابها في قراءة النص بوجه عام، ونظرا إلى الإعجاب الشديد بنتائج تطبيق هذه المناهج فإن الأمر لم يتوقف عند قراءة النصوص البشرية بل إنه تعدّى بعد ذلك إلى قراءة النصوص الدينية.

والقرآن الكريم هو كلمة الله الخالدة التي بقيت سالمة من التحريف، وفي ظل محاولة العديد من الدارسين للقرآن توظيف هذه المناهج في قراءته وفهمه قراءة معاصرة، جاءت هذه الدراسة في فصولها الثلاث لتناقش قضية المناهج اللسانية وأثر توظيفها على القرآن الكريم من خلال دراسة جملة من الدراسات القرآنية المعاصرة التي حاولت أن تقارب القرآن الكريم مقاربة لسانية.

تناولت الدراسة في فصلها التمهيدي جملة من القضايا التأسيسية، ويتعلق الأمر بمراحل تطور البحث اللغوي (القواعد – فقه اللغة – اللسانيات)، وكذا علاقة القرآن الكريم بهذه المراحل الثلاث، كما تناولت أيضا حضور اللسانيات في الدراسات اللغوية العربية ، والتعريف بأهم المناهج اللسانية التي وظفتها الدراسات القرآنية المعاصرة في دراسة القرآن الكريم ويتعلق الأمر بالمنهج البنيوي والتأويلي والسيميائي والدلالي.

انتقلت بعد ذلك الدراسة في فصلها الثاني إلى بيان أثر المناهج اللسانية في القراءة الحداثية المعاصرة، ومن خلال المبحث الأول تناولت الدراسة تعريف بالقراءة الحداثية المعاصرة وبيان أهم خلفياتها الفكرية التي تنطلق منها، وفي المبحث الثالث تناولت الدراسة جملة من النماذج الحداثية التي وظّفت المناهج اللسانية، ويتعلق الأمر بتوظيف المنهج التأويلي والسيميائي عند نصر أبو زيد ومحمد أركون، وتوظيف المنهج البنيوي عند محمد شحرور، والذي وإن لم يعتبر بعض الدارسين أن قراءته حداثية إلا أنها تتوافق من حيث التوجه العام مع أطروحات الحداثيين حول القرآن الكريم

ثم تناولت الدراسة في فصلها الأخير نقدا وتقويما لتوظيف المناهج اللسانية في الدراسات القرآنية المعاصرة، ففي جانب النقد وجهت الدراسة نقدها لتوظيف القراءة الحداثية، وفي جانب التقويم حاولت الدراسة تسليط الضوء على جملة من الدراسات التي وظّفت المناهج اللسانية بعيدا عن أيديولوجيا الحداثة ويتعلق الأمر بكل من : "إيزوتسو" وأبو القاسم حاج حمد وتمام حسان، وكذا تسليط الضوء على البديل الترثي المتمثل في المنهج الدلالي والسيميائي من منظور علم أصول الفقه، لتذيّل بعد ذلك الدراسة بخاتمة لبيان أهم النتائج.

ملخص البحث بالإنجليزية

Summary Majister memo

(linguistic approaches and its impact on contemporary Koranic studies) submitted to the Faculty of Humanities and Social Sciences and Islamic Studies. African university Ahmed draya Adrar- Algeria.

the stage of Linguistics took a decisive turn in the history of linguistic phenomenon, and a qualitative move which brought a knowledge revolution in the field of linguistic research, because of the systematic wealth, which was characterized by linguistics Like many linguistic approaches used by their owners to read the text in general. the wonder that these approaches exceeded the human texts were used in religious texts too.

The Koran is the eternal word of God, which remained unscathed from the interpolating, in an attempt of many scholars of the Koran to use these approaches in reading and understanding of contemporary reading, this study came in three chapters to discuss the linguistic appraoches issues and the impact of the use on the Koran through the study of a number of Quranic Studies contemporary, which tried to approximate the Holy Qur'an lingual approach.,

The study in the first section dealt with a number of foundational issues, the beginning with stages of the development of linguistic research (rules - Philology - Linguistics), as well as the relationship of the Koran with these three stages, also addressed the presence of Linguistics in the Arabic linguistic studies, and the definition of the most important linguistic appaoches that was used by Quranic Studies contemporary in the study of the Qur'an

We mean the use of structural semiotic and semantic interpretation approach..

The study in the second chapter moved to describe the effects of of linguistic approaches in contemporary modernist reading, the first section dealt with the definition of reading contemporary modernist and clarifying the most important intellectual background , the third section dealt with a set of modernist models that employed linguistic approaches

And an example of this hermeneutical approach and semiotic with Nasr Abu Zeid and Mohammed Arkoun, and structural approach with Mohammed Blackbird, which even some

of the scholars did not consider that reading modernist is compatible in terms of the general trend with the theses modernists on the Koran

The last chapter contains criticize and evaluate the use of the appaoches of linguistics in contemporary Koranic studies, in the side of criticism directed criticism for using modernist contemporary reading , and in the side of evaluation tried to shed light on series of studies that use linguistic approaches away from the ideology of modernity, and it comes with all of the "Izutsu" and Abu al-Qasim Haj Hamad and Tammam Hassan,; and conclusion contains a statement of the main results

فهرس الموضوعات:

الموضوع	الصفحة
إهداء	3
شكر وتقدير	4
المقدمة	6
الفصل التمهيدي : مقدمات أساسية	14
المبحث الأول: مراحل تطور البحث اللغوي	14
المطلب الأول: البحث اللغوي في مرحلة القواعد	17
المطلب الثاني:البحث اللغوي في مرحلة فقه اللغة	22
المطلب الثالث: البحث اللغوي في مرحلة اللسانيات	27
المطلب الرابع: تأثر اتجاهات البحث اللغوي العربي باللسانيات	35
المبحث الثاني: القرآن الكريم وعلاقته بالبحث اللغوي العربي	41
المطلب الأول:علاقة القرآن الكريم بالبحث النحوي العربي	41
المطلب الثاني: علاقة القرآن الكريم بالبحث الفللوجي العربي	46
المطلب الثالث: علاقة القرآن الكريم بلسانيات التراث	52
المطلب الرابع: أهم المناهج اللسانية الموظفة في الدراسات القرآنية المعاصرة	59
الفصل الأول: أثر المناهج اللسانية في القراءة الحداثية للقرآن	71
المبحث الأول: المرجعيات الفكرية للقراءة الحداثية للقرآن	72
المطلب الأول: الانتقاء من تراث الفرق والطوائف	73
المطلب الثاني: فلسفة الحداثة	83
المطلب الثالث: الاستشراق	91

المبحث الثاني: توظيف المناهج اللسانية في القراءة الحداثية للقرآن 102
المطلب الأول: اللسانيات من الداراسات الاستشراقية إلى القراءة الحداثية 102
المطلب الثاني: أسباب توظيف المناهج اللسانية في القراءة الحداثية للقرآن 105
المبحث الثالث: أثر توظيف المناهج اللسانية في القراءة الحداثية للقرآن 110
المطلب الأول: أثر توظيف المنهج البنيوي في القراءة الحداثية 110
المطلب الثاني: أثر المنهج التأويلي في القراءة الحداثية المعاصرة 116
المطلب الثالث: أثر المنهج السيميائي في القراءة الحداثية المعاصرة 125
الفصل الثاني: توظيف المناهج اللسانية في الدراسات القرآنية المعاصرة (نقد وتقويم) 136
المبحث الأول: نقد توظيف المناهج اللسانية في القراءة الحداثية للقرآن الكريم 136
المطلب الأول: تجاهل عوائق توظيف المناهج اللسانية على نصوص القرآن الكريم 136
المطلب الثاني: غلبة التنظير على التطبيق أثناء توظيف المناهج اللسانية على القرآن الكريم 139
المطلب الثالث: التصور الخاطئ لعلاقة المفسر بالنص 144
المطلب الرابع: السعي إلى الأنسنة والتعقيل والتاريخية من خلال توظيف المناهج اللسانية 148
المبحث الثاني: توظيف المناهج اللسانية بعيدا عن أيديولوجيا الحداثة (قراءة في نماذج) 155
المطلب الأول: المنهج الدلالي في قراءة الياباني إيزوتسو 155
المطلب الثاني: توظيف المنهج البنيوي عند أبو القاسم حاج حمد 161
المطلب الثالث: توظيف المناهج اللسانية في قراءة تمام حسان 168
المبحث الثالث: القراءة اللسانية للقرآن الكريم على ضوء منهج علم أصول الفقه 172
المطلب الأول: علاقة منهج علم أصول الفقه بعلم التفسير 172
المطلب الثاني: علاقة المنهج الأصولي بالفهم اللساني المعاصر له 175
المطلب الثالث: المنهج السيميائي في قراءة علماء أصول الفقه 178

المطلب الرابع: المنهج الدلالي عند علماء أصول الفقه 181

الخاتمة 187

فهرس الآيات القرآنية 191

فهرس الأحاديث النبوية 193

فهرس الأعلام 194

قائمة المصادر والمراجع 205

ملخص البحث بالعربية 218

ملخص البحث بالإنجليزية 220

فهرس الموضوعات 222