قراءة النص القرآني على ضوء المنهج اللساني.
- المقاربة الألسنية السيميائية- لمحمد أركون *أنموذجا -

أ. بلعباس مصطفى
جامعة مصطفى اسطنبولي- معسكر-

الملخص:

تختص هذه الدراسة بتسليط الضوء على قضية تأويل النص القرآني عند بعض المعاصرين. وانطلاقاً من كون النص القرآني ثريّ بالدلالات المتعدّدة عندهم، ووجوه للتأويل متشعّبة، بحيث غدا نصًّا متشظيَ الدلالات، متّسع المعنى، مفتوحاً لطرق الاستنباط والتأويل الموضوعين والمرتبطين بطبيعة النص القرآني من حيث بنيته وأنظمته ورؤاه ومستودعه المعرفي والإنساني، اجتهد بعض المعاصرين لتقديم قراءات معاصرة للنص القرآني تحمل في طياتها آفاق التعامل مع هذا النص، مستفيدة من طروحات المناهج العلمية والتقدم الفكري والمعرفي الحاصلين في عصر العلم والتكنولوجيا، والثورة الفكرية.

ومن تلك المحاولات التي ارتكزت على جوانب مختلفة لتقديم قراءة معاصرة وآخر ما توصلت إليه العلوم وعلى رأسها العلوم الإنسانية، والتي تفتّحت على المناهج الجديدة في النقد والتفسير والفهم، والتي حقّقت بدورها تطوّراً معرفياً في بيئتها الأولى. رؤية **محمد أركون** للخطاب الإسلامي تحت ظلّ هذه المناهج الحديثة وعلى رأسها اللسانيات والسيميائيات، كوسيلة عبور إلى حقيقة النص القرآني من غير وساطة فكر أو رأي أو قول موروث. معتمدا على بعض أسس التحليل في هذه المناهج اللغوية متّخذاً

منها مسالك في التأويل والتفسير بغية نقد التراث. وقد طبع عليها المسحة النقدية وفق رؤًى تحاملية خصوصا على التفسير التراثي واجتهادات السابقين، في انتظار أن يُنتفع بحقّ من بعض هاته المناهج خصوصا اللغوية في التحليل العلمي لإفادة معاني جديدة وتثوير خبايا الدلالة القرآنية.

مقدمه:

لقد شغلت قراءة النص القرآني ساحة الفكر الإسلامي المعاصر من خلال تحدّيات بعض النخبة الحداثية العربية خلال العقود الستّ الأخيرة، وقد انتهجت القراءة الموسومة بالمعاصرة مناهج حديثة استقتها من الفكر الغربي ومناهجه في البحث. وتبنى الخطاب الحداثي الإسلامي المعاصر أهم المسالك الفلسفية المعاصرة والمناهج الحديثة التي تناولت الخطاب القرآني بالفهم والتأويل بدلا من المناهج الإسلامية القديمه. وهذا سعيا لإيجاد سلطة بديلة ترتكز في مرجعيتها إلى فهم النص من زوايا وحقول أخرى لتثوير خبايا ومضامين القرآن، ومحاولة الإنفلات من قيود الماضي. فكانت الخطوة جريئة في الخطاب العربي المعاصر أن وضعت النص القرآني في حضن حقول جديدة ونظريات دلالية حديثة، ومناهج نقد جديدة. ونموذجهم الأمثل ما حققه الغرب من انطلاقة فكرية بعد تحلله من محرمات الكنيسه، وتجاوز تفسيراتها للنصوص الدينية، مسقطا وساطتها الفكرية.

وعلى رأس هاته المناهج المنهج الألسني العام-لأنه إذا أطلق شمل السيميائية بفروعها-، "فعلم الدلالة (Le Semantique): "قطاع من قطاعات الدرس اللساني الحديث، ومجال هذا العلم دراسة المعنى اللغوي على صعيدي المفردات والتراكيب، وإن كان المفهوم السائد هو اقتصار علم

الدلالة على دراسة المفردات وما يتعلق بها من مسائل"1. ولا سيما أن الخطاب القرآني خطاب لغوي بالدرجة الأولى، فحُمل النص القرآني باعتباره نصًّا لغويًّا يجري عليه ما يجري على غيره من النصوص في نظرهم، ووضع في حضن نظريات جديدة انتهجت لتحليل النصوص عامة الأدبية واللاهوتية. وهذا للكشف عن البنية اللغوية والسيميائية للنص القرآني، وما يحمله من شبكة دلالية ومعرفية ثرية.

فأفرز توظيف هذه المناهج الجديدة وولّد تنوّعاً في القراءات المعاصرة للنص الديني، ومن أهم هاته التطبيقات المعاصرة: -**المقاربة الألسنية السيميائية**- التي قدّمها **محمد أركون**، وهي مقاربة لتحليل الخطاب الديني وفق ما توصلت إليه اللسانيات الحديثة. وسنعرّف بحقيقة هذه المقاربة، مع ذكر أهم معالمها في تحليل الخطاب الديني من خلال كتب ودراسات **محمد أركون** القرآنية.

وقد قسمت بحثي إلى مبحثين:

المبحث الأول: مدخل عام إلى المنهج اللساني.

المبحث الثاني: أهم معالم المقاربة الألسنية السيميائية عند محمد أركون.

المبحث الأول: مدخل عام إلى المنهج اللساني.

المطلب الأول: مفهوم اللسانيات (linguistique)، أو علم اللغة (science du lange).

أ- لغة:من: "لسَن، اللّسان: هو جارحة الكلام، ج ألسنة، واللسان: اللغة، حكى **أبوعمرو**: لكل قوم لسان، أي لغة يتكلمون بها، ويقال: رجل

لَسِنٌ إذا كان ذا بيان وفصاحة. واللَّسنُ: الكلام واللغة، ولاسَنه: ناطقه. واللَّسَنُ: الفصاحة"2

ب- اصطلاحا:

اللسانيات: "هي علم قائم بذاته له إطاره وموضوعه وأدواته، وهو العلم الذي يدرس اللغة على ثلاث مستويات: (اللغة، اللسان، الكلام)"3.

"وقد ارتبط ظهور اللسانيات مع العالم **دوسوسير**4 وبحوثه في مجال اللغة، لأن موضوع الدراسة الألسنية الوحيد والحقيقي هو اللغة، التي ينظر إليها كواقع بذاته ويبحث فيه لذاته، وإن كان من الممكن دراسة اللغة في علاقاتها بالعلوم الأخرى، ودورها في المجتمع وعلاقتها بالثقافة والفكر"5

فالموضوع الأول للسانيات هو دراسة اللسان (la langue) يقول **دوسوسير**: "يتكون موضوع علم اللسان أو مادته أولا من جميع مظاهر اللغة الإنسانية وتعبيراتها، سواء منها لغة الشعوب البدائية، أو الشعوب المتحضرة، وسواء تعلّق الأمر بالعصور المغرِقة في القدم... إذ كما كانت اللغة كثيرا ما يَذهل الناس عن ملاحظتها تعيَّن على عالم اللسان أن يعتبر النصوص المكتوبة ما دامت هي وحدها قادرة على أن تجعله يعرف أصناف التراكيب الخاصة القديمة، أو العتيقة جدا"6 .

أما عن علم **السيمياء** فهو علم حديث النشأة، ولم يظهر إلا بعد أن أرسى **دوسوسير** أصول اللسانيات الحديثة في بداية القرن 20م، مع عدم إنكار إرهاصات هذا المنهج الدلالي في تراث الغرب والعرب قديما.

وقد تنبّأ **دوسوسير** في محاضراته بولادة علم مستقل هو **السيمولوجيا** كعلم استمد وجوده من العلوم المعرفية، لذا فتحديد مفهومه ومجاله يصعب لاتساع دائرة الباحثين في هذا المجال، واختلاف مناهجهم وطرقهم، وخلفياتهم اللسانية المتنوعة.

"فالسيمياء تعني العلامات، والسيميائية هي علم الاصطلاح أو علم الدلالة، وهو علم يهتم بالاصطلاح وبدلالة الكلمات بنحو خاص، وأيضا يعني الدراسة التاريخية لمعنى الكلمة في مختلف تقلباتها"7. "فالسيميائية هي علم العلامات أو علم الإشارات، أي العلم الذي يدرس الأنظمة الرمزية في كل الإشارات الدالة، وكيفية هذه الدلالة"8.

فنلاحظ اتصال علم اللسانيات مع علم السميولوجيا في الرمزية الدلالية، "**فسوسير** أيضاً أحدث قسمة فاصلة بين الوجود الفعلي الواقعي للشيء، وصورته المختزنة في الذهن، والرموز الصوتية التي نعبر بها عن تلك الصورة"9. أي أن هناك دال في الذهن، ومدلول للشيء في الواقع.

فاللسانيات قائمة على دال ومدلول، وهي تشترك مع السيمياء في السمات الدلالية، لأن أساس السيمياء هي دراسة الإشارات أو العلامات، وقد اتفق على ذلك أعلام السيميائية.

المطلب الثاني: تاريخ ظهور المنهج اللساني، وأهم مراحله.

أولاً: عند الغرب.

لقد مرّ الدرس اللغوي في عمومه بعدة محطّات في تاريخ الدراسات اللغوية، انطلاقا من محطة **القواعد (grammaire)**، "حيث كان الصّرف جوهر

الدراسة اللغوية في علم القواعد القديم"10، "والذي بدأه اليونان، وهو قائم على المنطق، إنه ممارسة معيارية"11.

ثم تلته محطة **الفيلولوجي**12ا (la philologie)، أو ما يسمى بفقه اللغة.

"وقد بدأت في الإسكندرية خلال القرن الثالث قبل الميلاد"13 . "عندما دخلت أوربا فترة النهضة، أطلق لفظ –**الفيلولوجيا**– على كل البحوث التي أحاطت بالإهتمام باللغتين الإغريقية واللاتينية، باعتبارهما أداة للإطلاع على الفكر الإغريقي– الروماني القديم. وقد أصبح مصطلح **الفيلولوجيا** منذ القرن الثامن عشر مرادفا للدراسة النقدية للنصوص، والمقارنة بينها للوقوف على خصائص النص عند أديب معيّن...فقد توسّع الغربيون في استعمال مفهوم **الفيلولوجيا**، فأصبح يعني عموماً الإهتمام بالإنتاج الفكري لأمة من الأمم، والكشف عن معالم حضارتها القديمة في شتى المظاهر الفكرية من أدب وفن ودين وعلاقات إجتماعية، وعادات أخلاقية وشعائر من خلال اللغة"14.

وقد مرّت هاته المحطة بمرحلتين:15

1– **فقه اللغة:** وتشمل هذه المرحلة محاولة العلماء تفسير ظاهرة التشابه بين الخصائص اللغوية في بعض اللغات، كالتشابه بين اليونانية واللاتينية.

2– **فقه اللغة المقارن** : حيث ظهرت جهود علماء القرن 19م في مجال الدراسات الرومانية من خلال تتبعهم بالتفصيل لتطوّر اللهجات، بالإضافة إلى اطلاعهم على ثروة الوثائق اللغوية. انتهى

وتعتبر **اللسانيات** المحطة الرابعة في البحث اللغوي، حيث ظهر علم قائم بذاته في بداية القرن 20م مع دروس **دوسوسير** ما بين (1906–1911م)،

فظهر علم اللسانيات معه، لكن هذا لا يعني ببساطة إلغاء قرون طويلة من النشاط اللغوي في حضارات مختلفة هندية ويونانية وعربية، إضافة إلى الجهود اللغوية لفترة ما بعد النهضة الأوروبية.

فقد فتحت محاضرات **دوسوسير** الباب أمام مرحلة متطورة في البحوث المتعلقة بالعلوم الإنسانية، وبالأخص في دراسة الكلام واللغات. **فدوسوسير** يعد همزة وصل وتحوّل بين الدراسات اللسانية القديمة والحديثة. لأن المسار التاريخي لتطورها يعود إلى ما قبله بكثير، فاحتلت بفضله اللسانيات الحديثة الصدارة بوصفها تخصّصا علميا قائما بذاته، ومستقلا بنظرياته وتطبيقاته العملية.

"وانطلاقا من بعض المسلّمات العامة التي صاغها **دوسوسير** في دروسه أفضت كلّها إلى قراءات متنوعة ومختلفة، وتُجمِعْ كل هذه القراءات إلى خصوبة أفكاره اللسانية لأنها كانت مَهْدا لتأسيس لسانيات جديدة بكل المواصفات والمقاييس، وتتميز التصوّرات الواردة في المحاضرات بقوتها على الثبات والصمود أمام تطور اللسانيات نفسها، ورغم التحولات النظرية والمنهجية التي عرفها الدرس اللساني الحديث، فإن لسانيات **دوسوسير** ظلّت حاضرة لا ترفض التطوّر الجديد للسانيات، بل تسايره وتغذيه وتثمره"16.

وإن كان جميع هذه المناهج اللسانية تتقاطع في التحليل اللغوي العام للنصوص، لكن تميزت بعضها عن بعض بأسس التحليل والنظريات المطروحة فيها، وتميّزت أيضاً بالمفكرين الذين تبنّوا هذه المناهج اللغوية فطوّروها بنظريات وأفكار تلاقحت عبر مرور الأزمان.

ثانيًا: عند العرب.

من المعلوم أن الدراسات اللغوية لم تُؤْثر عن العرب قبل الإسلام، فتاريخ البحث اللغوي العربي الأول يرجع بالدرجة الأولى إلى الذين اهتموا بجمع القرآن الكريم وكتابته، والعلماء القدماء الذين عنَوا القرآن بشرح مفرداته وألفاظه وبحث غريبه كأولى البحوث اللغوية عند العرب.

فلم تلبث حتى تُوِّجت هذه البحوث اللغوية بأول معجم شامل في اللغة العربية ألا وهو "معجم العين" **للخليل الفراهيدي**17. "ويعدّ **الخليل** أوّل من درس أصوات العربية وصنّفها تصنيفا علميا دقيقا يقوم على أسس عضوية فيزيولوجية"18، أي تحديد مواضع النطق بالنسبة لكل صوت وصفته.

"وقد رتّب **الخليل** معجمه وفق المخارج الصوتية متأثراً بالقراءات، معرضا عن الترتيب الأبجدي الذي كان متبعا في اللغات السامية. وعن **الخليل** اقتبس **سيبويه** 19 علم الأصوات، فأفرد للإبدال والإدغام بابين كبيرين في الجزء الثاني من كتابه"20

ليتوسّع بعده **ابن جني**21 في علم الأصوات، "وقد أفرد للأصوات أبواباً واسعة من كتابه "الخصائص"، وخصّها بكتابين نفيسين: أولهما (سر صناعة الإعراب)، وثانيهما (المنْصف)، وقف الأول على درس الأصوات (الحروف) العربية، وتناول في الثاني علم الصرف عامة بما يشمل عليه من دراسات صوتية. وفي هذا الكتاب استخدم **ابن جني** مصطلح الأصوات لأول مرة. وأطرف مافي سرّ الصناعة وسائل الإيضاح التي قرّب بها **ابن جني** جهاز النطق البشري، وطريقة النطق بالحروف إلى عقل القارئ"22.

هذا في ما يخص عناية العرب بالجانب الصوتي، أما جانب النحو والصرف فقد نبغ وبرز فيه العرب، ويقال أن أول من وضع أبوابا للنحو أبو **الأسود الدؤلي**23 لعصمة اللسان من الخطإ 24، وخصوصا في كتاب الله تعالى.

إلى أن جاء **الفراهيدي** و**سيبويه** "فبدأ فرعان لغويان ينفصلان: فرع المعجمة الذي تميّز واضحا في معجم العين، وفرع النحو والصرف (القواعد) الذي وضحَت معالمه في كتاب **سيبويه**. ويعد كتاب **سيبويه** أساس الدراسات النحوية التي تلته حتى سماه الناس – **قرآن النحو**–" 25.

المطلب الثالث: مقوّمات المنهج اللساني، خطواته وأسسه.

ما دامت اللسانيات العامة علما قائما بذاته، فإنه يقوم على سلسلة من العمليات والخطوات الأساسية لدراسة موضوعه:26

1– ملاحظة الأحداث والمعطيات اللغوية، ورصد تشابهاتها الجزئية.

2– صياغة بعض التعليمات بهذه الأحداث المتماثلة والمتشابهة، بقصد إحداث بعض التعديلات في الوقائع التي تمت ملاحظتها.

3– وعلى أساس ذلك يتم التقدم ببعض الفرضيات لتفسير هذه الأحداث (مرحلة الفرض).

4– التأكد من ملاءمة هذه الافتراضات للواقع اللغوي، وذلك من خلال القيام بملاحظات جديدة، وهي مرحلة التجربة.

5– ثم تليها مرحلة بناء النظرية القائمة على هذه الافتراضات، التي تفسّر عمل اللغة بصورة عامة.

فالملاحظ أن هذه الخطوات الأساسية مستمدة في الأصل من المنهج التجريبي في العلوم الطبيعية، من خلال الاعتماد على (الملاحظة، الفرضية، التجربة، النتيجة)، وحمل اللغة إلى المخابر العلمية. فاعتماد المنهج اللساني على هاته الخطوات الأساسية مكّنه من فرض نفسه كعلم دقيق قائم بذاته.

"وبهذا حقق المنهج اللساني الشروط العلمية، والأساس العلمي الذي يعتمد عليه في البحث اللغوي اللساني، ما جعله يستجلب بطريقة أو بأخرى الخطاب الحداثي العربي المعاصر في قراءته للنص الديني الإسلامي، من خلال إعطاء الأولوية للقراءة، إلى درجة أننا نلمس أحيانا إلغاء كل القراءات السابقة واعتبارها الفهم الصحيح للنص، ألا وهو فهم القارئ"27.

وبهذا نجد "أن الخطاب الحداثي العربي المعاصر في توظيفه للمناهج اللسانية ينقد القراءة السائدة، ويطرح قراءة بديلة قوامها مناهج البحث اللغوية، أو اللسانيات مراعاة لشعار العلمية"28.

المبحث الثاني: أهم معالم المقاربة الألسنية السيميائية عند محمد أركون.

يوظّف **أركون** المفاهيم الألسنية في خطاباته الإسلامية بشكل كثيف، حيث يستعمل المصطلحات اللسانية والسيميائية بشكل واسع في كتاباته، وهذا ما يؤكّد فعلا تطبيقه وتوظيفه لعلوم اللسانيات، حيث يقول: "إننا نستخدم المصطلحات التقنية الصعبة والجافة والتجريدية لعلم السيميائيات (علم العلامات، والرموز اللغوية)، ليس حبًّا في التعقيد أو جريا وراء الموضة الباريسية.. وإنما من أجل إنجاز مهمة فكرية خصوصية... فإننا مضطرون لأن نتحاشى كليا تلك المفردات الشائعة والمشحونة بشكل ثقيل جدًّا بظلال المعاني اللاهوتية غير المفقودة، والمستمرة عبر القرون"29 .

ولذا هو يرى أن هناك: "ثلاثة اتجاهات معرفية متداخلة ينبغي أن نمزج بينها من أجل أن تتماشى مع المنظور الجديد... فهناك ثلاث بروتوكولات متداخلة أو متفاعلة لقراءة القرآن كنصّ: القراءة التاريخية – **الانتروبولوجية**– 30، القراءة الألسنية السيميائية، القراءة اللاهوتية التفسيرية"31. فعلى أي قارئ أن يتزوّد بالتكوين العلمي والإحاطة بالأرضية المفهومية الخاصة باللسانيات والسيميائيات الحديثة32.

ويقول أيضا في الحاجة العميقة لعلم اللسانيات والسيمياء لاكتشاف المعنى: "إن أجدى السّبل المتبعة اليوم بكثرة من أجل الانخراط في بحث مفتوح عن المعنى، مثل هذا هو ذلك الذي دشّنته الألسنيات والسيميولوجيا ...فإن اللغة هي أداة للاتصال ضمن هذا المعنى، فإنّنا نجد أن الألسنيات والسيميولوجيا أمر لابد منه من أجل جعل الروابط مفهومة بين الدين والتاريخية"33.

فأركون يوظّف علم اللسانيات والسيمياء في تحليل بنية النص الديني، ويرى أن القراءة الألسنية السيميائية أحد المفاتيح الجديدة لقراءة النص القرآني كنصّ. وتتشكّل المقاربة في أفكارٍ مختلفة ومهمّة، تمثّل التحليل اللغوي الذي يرتكز عليه **أركون** كأساس يسلك به إلى حقيقة النص القرآني.

وسنقتصر على أهم المعالم في مقاربته، وتطبيقاتها على لغة الخطاب في النص القرآني، ونعقّب عليها بالتحليل والنقد.

المطلب الأول: الحادث القرآني (le fait coranique) 34.

إن في المقاربة اللغوية الألسنية التي يقدمها **أركون** للفكر الإسلامي، اصطلح على تسمية القرآن ومقاربته بـ "**الحادث القرآني**"، حيث عرّف **الحادث القرآني**: "هو ظاهرة لغوية وثقافية ودينية"35.

فهو يريد التأسيس أن: "القرآن –موضوع لغوي–، ليخلُص إلى جملة إجراءات تعيد النظر في كونه كلاما لا يمكنه أن يقلَّد، ومن ثم وعطْفاً على ترتيب المسائل الأركان التي أسس بها لمقاربته اللغوية، فإن اعتبار القرآن موضوعا لغويا ثم دراسته، ينتهي إلى امتناع تقليد القرآن، ولعلّه هو الأهم في المقاربة على الإطلاق"36. وهو أهم شيء يريد أن يصل إليه في مقاربته، أي أن القرآن ليس إلّا كلام لغويّاً لا يمكن أن نقلّده، لأنه حادث لغوي ثقافي. لكنه ليس كأيِّ كلام، وقائله ليس كأيِّ متكلّم، وقد قال الله تعالى عنه: " **قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا (88)" الإسراء: 88.**

كما أن لفظة –الحدث–، أو –الحادث– توحي بتاريخية القرآن وارتباط مدلوله بعصره، "فالحدث يحلُّ الزمان كلّه في اللحظة، إذ يعتبر أن للّحظة وجودا فعليا عكس ما يقوله الفلاسفة، فالتركيز على الحاضر هو الذي يلغي كل شيء سوى الحدوث، والحَدث لحظة حدوثه مفصول عن كل شيء سواه، معناه: ينحصر في حدوثه"37. أي أن الحادث محصور في لحظة حدوثه وفقط، أي أن مقيّد بزمان ووقت لأنه حدَث، والحدث يشغل زمناً معيّناً. لكن القرآن ليس حدثاً محكوماً بالزمان بنصّ آيات القرآن. يقول أيضا: "ودون أن نعتبر القرآن كلاما آتيا من فوق، وإنما فقط كحدث واقعي، تماما كوقائع الفيزياء والبيولوجيا التي يتكلم عنها العلماء. إن القرآن يتجلى لنا كخطاب خاصّ له ماديته وبنيته التي يمكن لباحث الألسنيات أن يكتشف فيها أسلوبا خاصا في تشكيل المعنى وإنتاجه"38.

فأركون يريد أن يطلعنا على الإطار اللغوي الذي نزلت فيه النصوص القرآنية، وأنه مرجع أساسي في فهمها، أي إلغاء خصوصية تلك النصوص

وقدرتها على مواكبة التغيرات الزمانية والمكانية. "غير أنه لا تعارض بين أن يكون النص مفهوما على طريقة العرب، ويكون في الوقت ذاته شاملا وعاما وقادرا على اختراق تقلبات العصور، ولا يكون أسيرا لحقبة تاريخية هي زمان نزوله، وهذا معنى كونه إلهيا، أي مطلقا عن قيود الزمان والمكان"39 ، وكون النص القرآني كلاما عربيا على طريقة العرب أمر مسلّم به، ولا يعني ذلك أنه متشابه مع كلامهم-أي محصوراً فقط في زمنه-، إذ لو كان متشابها ككلامهم لتحدّى بلغاء العرب لغة وبلاغة القرآن.

فنجد **أركون** لا ينفكّ عن قياس النص القرآني بسائر النصوص البشرية المحكومة بقواعد التحليل اللغوي المعاصر، والمقيّدة أيضاً بوقائع الأحداث والزمان. وهذا امتداد لدعوى تاريخية النص القرآني40.

المطلب الثاني: التفريق بين الخطاب الشّفهي والمدوّن.

فقد عرّف أركون القرآن الكريم بتعريف خاص له، يقول: "القرآن مجموعة محدودة ومفتوحة من نصوص باللغة العربية، يمكن أن نصل إليها ماثلة في النص المثبت إملائيا بعد القرن الرابع عشر القرآن مثبت إملائيا في القرن الأول، وشفهيا منذ زمن النزول. وإن جملة النص المثبت على هذا المنوال نهضت بآن واحد بوظيفة أثرٍ مكتوب، وكلام تعبدي"41.

حيث قام هنا بالتفريق على أساس لساني بين مرحلتين في جمع القرآن الكريم: "1-الخطاب الشّفهي الأول، 2-مرحلة المدوّن أو المكتوب، والتمييز بينهما وبين المكانة المعرفية للخطاب المدوّن. وهذا شيء يعرفه علماء الألسنيات بشكل خاص عندما يتحدثون عن الظّرف العام الذي قيل فيه

الخطاب الشفهي لأول مرة ... -كما أنه يقول أننا-: لم نشهد تلك النقاشات الحامية التي دارت حول تثبيت النسخة الرسمية من المصحف، بعد أن انتصر من انتصر، وانهزم من انهزم"42.

فأركون يفرّق في دراسته اللسانية بين مسألة الشفوي والمدوّن في النص القرآني، أي أن القرآن الكريم اليوم لا يجمع التنزيل القرآني كلّه الذي أنزل الله تعالى على نبيه -صلى الله عليه وسلم-، واحتج بقاعدة ألسنية مفادها أن: "ومن أهم المكتسبات ذلك التمييز التي تقيمه الألسنيات بين النص الشفهي والنص ذاته بعد أن يصبح مكتوبا، فهناك أشياء تضيع أو تتحوّر أثناء الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية"43.

فعلى فرض صحة هاته القاعدة الألسنية فإنها قد تكون صالحة على الكلام البشري أو بعضه، وليس كلّه، فمن باب أولى كلام الله تعالى. فتطبيق هاته القاعدة لا يتلاءم مع طبيعة النص وفحواه، وبالعناية الإلهية الخاصة به. وقد جُمع القرآن الكريم على يد من سمعه غضا طريّا من فيِّ النبي -صلى الله عليه وسلم-، وأن تلك النقاشات الحامية التي تحدث عنها أركون "لم تكن حول نقص المصحف العثماني، وأنه لم يحوي ويجمع القرآن كاملا، بل كان الإختلاف والإفتراق حول القراءات المتعددة"44. ولا يَشهد لكلامه قول صحابي واحد ممن شهد الجمع والتنزيل، أو رواية عن الصدر الأول تطعن في ثبوت كل المصحف القرآني، أو أن يُطعن في ماهيته. وما بناتُ أفكاره هاته إلا وليدة اليوم بعد أن تباعد الزمان مع زمن الوحي، وظهرت الدراسات الأدبية على النصوص البشرية، لتتسع للنصوص القرآنية تحليلا ونقدا كأنها كلام بشري، وإعمال القواعد النقدية عليها، والتي لم يستقم لها منهج وفكر ثابت.

وإن صحّ تنزيل هذه القاعدة اللسانية على نصوص بشرية أو دينية محرّفة، فإنه متعذر في مجال النص القرآني من وجهين:45

الأول: أن القرآن معصوم من التحريف، ومحاط بأسباب العناية الإلهية التي تدفع عنه مقحمات الشوائب والزوائد ممالم تحظَ به الكتب المنزلة الأخرى.

الثاني: أن محتوى القاعدة لا يناسب محل التطبيق، لأن متعلقها كل نصّ تناءَت فيه الفجوة الزمنية بين البلاغ الشفهي والتدوين، أما القرآن فقد خصّه الله تعالى بالتلازم بين القراءة والكتابة، وهذا ما ينبئ عنه صنيع رسول الله – صلى الله عليه وسلم– عند نزول الوحي عليه، فقد كان يسارع إلى أمرين:

أ– تلاوة الآيات فورا على صحابته فيتلقونها منه طريّة غضّة، ولا يغادرونه إلا وهي محفورة في صدورهم، ملئت بها أسماعهم وأبصارهم.

ب– استدعاء النبي – صلى الله عليه وسلم – كتّاب الوحي لكتابة الآيات في المواضع التي أرشد جبريل إليها عليه السلام. نستدل بحديث أنس بن مالك، قال: **"ثم مات النبي – صلى الله عليه وسلم– ولم يجمع القرآن غير أربع، أبو الدرداء، معاذ بن جبل، زيد بن ثابت، أبو زيد، قال: ونحن ورثناه"**46. انتهى

ثم أين الفرق الكبير بين الكلام والنص المكتوب؟

ثم لماذا يقيم **أركون** هذا الفارق الغريب بين الكتاب والكلام؟ حيث يجعل من القاعدة اللسانية قاعدة مطّردة لا تناقش وكأنها مسلمة، أليس هذا من دوغمائية العقل والفكر؟

فأركون يريد أن يشقّ طريقا جديدا في تأويل القرآن الكريم يميّز فيه بين الحدث القرآني الحيوي الشفهي، وبين النص القرآني الذي وصل إلينا بعد تثبيته وتدوينه، ويتيح له هذا الحيز أن يترك مسافة بين الكلام المباشر المنزل، وبين المتن القرآني كمرجع، وتُخَوِّله هذه المسافة حرية التأويل العلمي47.

فلماذا لا نقبل بأن الصحابة في عصر النبي قد أدّوا واجبهم بشرف؟

"لقد كانت مهمتهم مواءمة النص القرآني مع قانون يتلاءم مع مقتضيات وإمكانيات عصرهم، وهذا ما فعلوه بالنسبة للنصوص القرآنية الخاصة بالإرث الذي يدرسه **أركون**، ويبدوا أن هؤلاء لم يخونوا إطلاقا معنى السر في القرآن..عندما يأخذ **أركون** على الفقهاء قيامهم بقفزة ممنوعة من الشفوي إلى الكتابي فإنه يصدر حكما مفارقا للتاريخ"48.

وقد كان النبي – صلى الله عليه وسلم– لشدّة حرصه على استيعاب ما يوحى إليه يحرّك لسانه عند الوحي فنُهي عن ذلك، وقد بين تعالى مدَى هذا النهي ومدة هذه العجلة في قوله تعالى: **"لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ (16) إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ (17) فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ (18) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ (19)" القيامة: 16–19.** فبيّن الله تعالى أن عليه جمعه وقراءته عليه، وفي قوله تعالى: **"إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (9)" الحجر: 9.** أيضا تعهد بالحفظ له، "ويشهد لذلك أن هذا الجمع الموجود من وسائل حفظه"49.

"فلم تنفصل في القرآن المشافهة عن الكتابة، وتلازم دائماً الحفظ بالصّدور، والحفظ بالسطور، فالتفريق بين القرآن والمصحف، أو بين كونه خطابا شفهيا وبين كونه نصا مكتوبا، فهو تفريق إن كان يصح ويُقبل في كل النصوص الأخرى سواء كانت بشرية أو سماوية، فإنه لا يصح في القرآن

الكريم بالذّات، لأن التلازم بين القراءة والكتابة ميزة خصّ الله عزّ وجلّ بها كتابه الكريم، والعلمانيون في هذا الصّدد يتجاهلون أن المعتمد في حفظ القرآن الكريم بالدرجة الأولى هو المشافهة، والكتابة تأتي مرحلة ثانية وثانوية، وما يتلوه المسلمون اليوم، وما يتلوه ملايين الناس في كتابتهم هو نفسه الذي تلاه جبريل –عليه السلام– على قلب محمد – صلى الله عليه وسلم–"50.

"فالإجماع قائم على أن القرآن ثبت تواتره كتابيا في عهد النبي – صلى لله عليه وسلّم–، وجمع في عهد أبي بكر، ونسخ في عهد عثمان– رضي الله عنهما–، غير أن المثار في ذلك مسألة قراءاته والإختلاف الواقع بين القرّاء، فالقرآن كنص ماهويّ محفوظ من زمن التلقي الأول"51.

فاعتماد **أركون** على هاته القواعد الألسنية وكأنها نظريات مُسلَّم بصحتها وعدم خطئِها محاصرة للعقل في دائرة التقليد، لأن واقع الأمر أننا لا نتحدث عن نظرية علمية تحوّلت عبر سنوات أو قرون إلى حقيقة علمية لا تقبل الجدل أو الاختلاف، مثل: دوران الأرض حول الشمس، "ولكننا في حقيقة الأمر نتحدث عن مجموعة من الافتراضات والآراء التي تكوّن في مجموعها نظرية أو مجموعة من المبادئ التي تقيّم الحالات الفردية في ضوئها، دون أن يعني ذلك بالضرورة جمود النظرية ونهايتها من ناحية، وخطإ الحالات الفردية التي لا تتفق مع تلك المبادئ العامة بالضرورة من ناحية أخرى"52.

"ألم تتعرض آراء **دوسوسير** المبكّرة للتعديل والتفسير والإضافة والنقد دون أن ينسف ذلك كلّه النظرية اللغوية التي قدّمها **سوسير**، فعمليات التطوير والتحرير والنقض المستمرة التي تعرضت لها آراء **سوسير** خرجت كلها من عباءة النظرية السوسرية"53.

وهذا ما يؤكد عدم إطلاقية هذه النظريات، وأنها تبقى برغم طول الزمان نسبية قد تعدّل، أو يقدح فيها أو تنقض، فكيف نُضفي عليها الحاكمية على كتاب الله تعالى.

المطلب الثالث: مشروع إقامة الطبعة النقدية للقرآن وفق التحليل السيميائي للنصوص.

خصّ أركون في كتابه "**الفكر العربي**" فصلاً أسماه –**التاريخ الانتقادي للقرآن الكريم**– حيث يقول: "إننا لا ندلّ بالتاريخ الانتقادي على البحوث الرامية لإقامة طبعة انتقادية للنص القرآني وحسب، بل إننا نتطلع إلى مراجعات إجمالية للقراءات المختلفة"54.

وهو يرى أن التحليل السيميائي هو السبيل القويم لرفع الحُجب الفكرية والعقلية التي ظلّت طيلة قرون تضع الأبنية الفكرية المؤمنة التي تقيم مساحة كبيرة بين القارئ والنص، وبالتالي لا يتوصل إلى المادة الأولية وعناصرها ومادة تكوينها، يقول: "أصبح مؤكدا اليوم أن التحليل السيميائي يجبر الدارس على ممارسة تمرين من التقشف العقلي والفكري لا بد منه، يمثل ذلك فضيلة ثمينة جدا وخصوصا أن الأمر يتعلق هنا بقراءة نصوص محددة كانت قد ولّدت وشكلت طيلة أجيال عديدة الحساسية والمخيال الجماعيين والفرديين55...وهذا هو الشيء الذي لم يفهمه أبدا النقد التاريخي الإستشراقي أو المنهجية الإستشراقية المتركزة على القرآن والحديث. لا يزال هذا النقد مستمرا في تجاهل المقاربة السيميائية والأنتربولوجية" 56.

فأركون يريد التوسل بالمنهج الألسني السيميائي لتطبيق نظريته في زحزحة الأفكار الراسخة والمسلمات الدينية، يقول: "فالزحزحة التي

أحدثتها البحوث السيميائية والألسنية المعاصرة أصبحت في حكم المكتسبات المؤكدة التي لا تناقش"57. والتي تضمن لنا بدورها العودة إلى زمكانية الخطاب، "إنها العوده إلى العصر الأسطوري المؤسِّس..إن علم الدلالات يطمح إلى الإستعادة النقدية التي تتخد مسافة بينها وبين المواد المقروءة الأولية ثم كل المواد الثانية أو الثانوية التي أنتجها التراث في آن معا..- وهذا العلم يهدف به **أركون** صراحة إلى بحث عن-..أساليب لتوليد الدلالة"58).

إن الفكر الأركوني يدعوا إلى دنيوية النص القرآني، أي لايبقى ذلك الخطاب المتعالي المبجّل. والدنيوية مرادفة للتاريخية التي استبشر بها **أركون** ورآها مفتاحا لتفكيك الخطاب الإسلامي. يقول وهو يبشر بالقراءة **التاريخية** الجديدة التي لم يسبقه إليها أحد: "أقصد بذلك ما يلي: أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشكلة لم تطرح علميا قط بهذا الشكل من قبل الفكر الإسلامي، ألا وهي: **تاريخية القرآن، وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة**، حيث كان العقل يمارس آليته وعمله بطريقة معينة ومحددة" 59 أي أن النص القرآني لا يعدوا أن يكون أثراً تاريخياً مرتبطاً بزمان ومحلٍّ.

فتاريخية **أركون** تدعو إلى تفريغ جعبة النص من مفاهيم العالمية والإطلاقية، ونزع صفة الخلود والصلاحية لكل زمان ومكان عنه، وذلك بغية الالتفاف على حقيقة كونية القرآن من خلال إحالته إلى التاريخ، والنظر إليه باعتباره نصا تاريخيا محكوما بشروط الزمان والمكان، يعيش بظرفيتها ويزول بزوالها.

فحاول فرض القراءة التاريخية على النص اللاهوتي، كمنهج لتكسير وتحطيم قواعد الحصار التفسيري للقرآن الكريم. يقول: "**لأن القراءة**

التاريخية للقرآن، أو قل **التفسير التاريخي** لآياته يؤدي إلى التشكيك بذلك التصور الأرثودكسي المرسّخ في الوعي الجماعي عن القرآن بصفته كلام الله الحرفي النازل من السماء إلى الأرض، والمنقول من فم الله كلمة كلمة إلى البشر عن طريق النبي –صلى الله عليه وسلم–، هذه الصورة المرسخة في الوعي الجماعي الإسلامي تهتزّ إذا طبقنا التفسير التاريخي على القرآن، ولذلك فإنهم يتحاشونه بأي شكل، ويتّهمون المستشرقين الفيلولوجيين بمحاولة تدمير الإسلام... التي أصبحت عبارة عن عقائد مقدسة لا تُناقش ولا تُمسّ"60. إنه الإسقاط القرآني من العلو القدسي إلى الحضيض الدنيوي. بل وقد واجه ذلك صراحة بقوله: "وإن الحركات الأصولية جاءت لكي تزيد التّقديس قداسة أو قتامة، وتجعله يضغط أكثر فأكثر على الأذهان والعقول، في حين أن الغرب يمشي نحو حضارة نزع التّقديس عن الأشياء"61.

وقد وقف عند كلمة القرآن وقال: "إن هذه الكلمة مشحونة إلى أقصى حد بالعمل اللاهوتي، والممارسة – الطقسية – الشعائرية الإسلامية المستمرة منذ مئات السنين، إلى درجة يصعب استخدامها كما هي، فهي تحتاج إلى تفكيك مسبق من أجل الكشف عن مستويات المعنى التي طُمست من قبل التراث التّقوي الورع"62.

أي: "أن كلمة القرآن تفرض نفسها على الباحث المسلم بكل هيبة التّقديس التاريخية وتَسحقه تحت وطْأتها فلا يعود يجرؤُ على طرح أي سؤال عليها، ولذا فلكي نستطيع أن نفهم القرآن فإنه ينبغي علينا مسبقا أن نتخلص من الهيبة اللاهوتية الهائلة عندئذ، وعندئذ فقد نستطيع أن نرى القرآن في

مادتيه اللغوية، وتراكيبه النحوية والمعنوية، ومرجعياته التاريخية المرتبطة ببيئة شبه الجزيرة العربية.. "[63] .

فمن خلال كلام **أركون** نفهم أن لفظة القرآن من وضع البشر ومن اصطلاحهم لا من اصطلاح الشرع، حيث يقول أيضا: "أن لفظة القرآن يجب تجاوزها لأنها كلمة ارتبط بها معنى التبجيل والتقديس"64.

وكان كثيرا ما يذكر عبارة "ننتقل الآن إلى ما يدعوه الناس عموما بالقرآن"65 ، وهذا الكلام فيه إيحاء صريح ببشرية اصطلاح لفظ القرآن، وقد قال تعالى: "**بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ (21) فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ (22)**"البروج: 21،22. وقوله تعالى: "**وَإِذَا قُرِىءَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُواْ لَهُ وَأَنصِتُواْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (204)**" **الأعراف: 204**. فنجد الآية تُولي كلمة القرآن وما احتوته من قدسية وعظمة ورهبة لقارئها، وهذا هو الواجب مع كلام الله تعالى بنصّ من كلام الله تعالى: "**إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ (2)**" **الأنفال: 2**.

فقداسة القرآن حاجز مانع عن كل عيب أو نقص في كتاب الله تعالى، ثم إن التقديس للوحي أو لكلام الله تعالى فرض لازم، لأنه مستعلٍ عن خطاب البشر، وليس كأيّ كلام أو نصّ، هذا الذي يجب على أي متوجّه للقرآن بالفهم أن يدركه. وقدسيّته لاتمنع النظر في تراكيبه اللّغوية والنحويّة والبلاغية والدلالية. وتراثنا شاهد بمؤلّفاته على تنوّع الإعجاز في القرآن الكريم بلاغيا وأدبيا ونحويا ومقاصديا وعلميا. فهاجس الفكر الحداثي: "**قداسة النص القرآني**"، وتركيزه منصبٌ على هدم هذا الحصن الحصين، حتى يُنظر إلى كتاب الله تعالى كما يقول **أركون**: "ودون أن نعتبر القرآن

كلاما آتياً من فوق، وإنما كحدث واقعي تماما كوقائع الفيزياء والبيولوجيا التي يتكلم عنها العلماء"66.

"إن القول بتاريخية القرآن ودينُونَتِه وبشريته، أو أنه خاص بزمن معين لا يمكن مناقشته، فمن العبث مناقشة إنسان في قضايا فرعية لنثبت له صدقها، وهو لا يسلّم بأصلها التي اعتمدت عليه، فالمنكِر لله تعالى ولصدق رسوله –صلى الله عليه وسلم– ليس لنا أن نقنعه بحاكمية القرآن على مدى الزمان والمكان، وبخصوصية هذا القرآن وإلهية مصدره، فمن آمن وصدّق فليس له أن يعترض على الفرع بعد أن سلّم بالأصل، فقداسة القرآن الكريم فرع عن الإيمان بمنزله –عزوجل–"67، قال تعالى: **"وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَن يُفْتَرَى مِن دُونِ اللَّهِ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لاَ رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ (37)" يونس: 37.**

ويقول أيضا في خضمّ انتقاده لسورة القرآن ونصوصها: "نحن نعلم أنه نادرا ما تشكّل سور القرآن وحدات نصية منسجمة، وإنما تتشكّل في الغالب من نوع من التجاور بين الآيات التي قد تختلف قليلا أو كثيرا في تواريخها، أو من حيث ظروف الخطاب الذي لفظت فيه لأول مرة، أو من حيث مضامينها أو صياغتها التعبيرية"68.

أي أن النظام القرآني في سوره وآياته اعتباطي متداخل الأفكار"غير المنسجمة"، حيث ينفي عن القرآن الانسجام الداخلي وهومحلّ الإعجاز، فينفي عنه وحدة الموضوع، ومناسبة الآيات لبعضها.

فهل سمع **أركون** بعلم المناسبات ووقف على جهود علماء القرآن في إثراء مباحثه تأصيلا وتنزيلاً، وحديثهم عن المناسبة بين السور والآيات، ومطالع السور وخواتيمها، والمناسبة بين أسماء السور ومقاصدها؟

"فاختلاف الموضوعات وتباين المقامات في النص القرآني لا يخلّ بالانسجام الداخلي ما دامت المناسبات المتعدّدة تدفع هذا الاختلال، وتحفظ التماسك الموضوعي بروابط شتى"69. وهذا ما تهدّى إليه الباحثون اللغويون، "أن انسجام النصوص أمر يجب على القارئ تحقيقه والتنقيب عنه، وذلك من خلال اكتشاف الروابط بين أجزاء الكلام والتفاعل المثمر مع النص تأويلا وتفسيرا"70، فإذا كان هذا مطلوبا في نصوص البشر، فما بالك في كلام ربّ البشر.

إضافة إلى تشكيكه في ماهوية النص القرآني، يقول: "ولكن القرآن كان كلاما من قبل أن يكون نصّا، وقد ظل إلى أيامنا كلاما تعبديا، وما التاريخ الانتقادي للقرآن سوى إعادة بناء المجموع الصحيح لجميع النصوص التي نزلت على –محمد صلى الله عليه وسلم– باسم التنزيل والوحي"71. فهذا تشكيك في مرجعية القرآن وحفظه، ولَيْتهُ فسّر لنا آية الحفظ في قوله تعالى: "**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (9)**" **الحجر: 9**، أو أشار إلى معنى هذا الحفظ ونوعه. فنحن نسأله بدورنا ما هو الشيء الذي تكفّل الله بحفظه إذا أثبت لنا أركون أن النسخة الرسمية للقرآن لم تجمع بعد؟ "فالحفظ في الآية شمل حفظه الحفظ من التلاشي، والحفظ من الزيادة والنقصان فيه، بأن يسّر تواتره وأسباب ذلك، وسلّمه من التبديل والتغيير حتى حفظته الأمة عن ظهور قلوبها من حياة النبي –صلى الله عليه وسلم–، فاستقر بين الأمة بمسمع من النبي –صلى الله عليه وسلم –، وصار حُفّاظه بالِغين حدّ التواتر في كل مصر"72.

خاتمه:

إن هذه المناهج اللغوية المعاصرة هي أهم المناهج المطروقة في ساحة البحث الأدبي عموماً وساحة الدراسات القرآنية خصوصاً. وبالنظر إلى تاريخ هاته المناهج وأعلامها من الفكر الغربي يتكَشَّف لنا أنها قد اعتراها تبدّلات كثيرة من حيث المفهوم والأفكار، ومن حيث نظرياتها في التحليل حتى يومنا هذا، وهي نقطة مهمّة يجب الإلتفات إليها بأنها نظريات نسبية، ويختلف صلاح تطبيقها من خطاب إلى خطاب. فكما أن فيها نظريات علمية اصْطُلح على علميتها وصحّتها، فإن فيها نظريات احتمالية قد تصْدُق على خطاب بشري دون خطاب بشري آخر مثله، فمابالك على الخطاب الإلهي. وهذا يفيد أنه لايمكن أن تكون حاكمة على النص الديني، وليس هذا تخوفاً منها، لأن القرآن لا يتهيّب النقد والتحليل، بل القرآن يدعوا لذلك، ولكن تكمن أهمية هذه المناهج في الإستفادة من نظرياتها في التحليل والتي تضمَنُ حركية النص وتنويع دلالته وتقريبه من واقعه.

أما مثل هذه الدراسات القرآنية المعاصرة فهي معيارية في التطبيق، لأن بعضها يتخيّر من أفكار وآراء في هاته المناهج لكي تخدم أفكاره المسبقة. وقد خلُصت لسانيات أركون إلى التفريق بين خطابين تطابقا سطرا وصدرا. وإن إثارة مثل هذه الزوابع حول المدونة الرسمية للقرآن الكريم كلام لا يستقيم، تدحضه شواهد التاريخ قبل شواهد القرآن.

ضف إلى ذلك كله عدم ربط القرآن الكريم في هذه الدراسات مع تراث السابقين. فالرؤية المعاصرة للقرآن تحقّق التكامل بين الموروث (دون القطيعة عنه، أو الحرب عليه) وبين المعاصرة، فالجديد يولد من رحم القديم، ولا جديد من غير عودٍ إلى القديم.

الهوامش:

*- **محمد أركون:** ولد سنة (1928م) في بلدة توريث ميمون، بمنطقة القبائل الكبرى بالجزائر، قضى فترة الدراسة الابتدائية والثانوية بوهران، وبدأ حياته الجامعية بكلية الفلسفة في الجزائر، ثم انتقل إلى السوربون في باريس حيث درس اللغة والأدب سنة 1956م، وحصل فيها على الدكتوراه في الفلسفة سنة 1968م. درّس في جامعة السوربون وبرلين وعدة معاهد عالمية، ثم تقلّد مستشارا علميا للدراسات الإسلامية في مكتبة الكونغرس في واشنطن. له عدة مؤلفات بعضها بالعربية وأكثرها باللغة الفرنسية، ترجم أكثرها هشام صالح. توفي أركون يوم 14 سبتمبر 2010، حيث يعتبر من أبرز الباحثين والمؤرخين العرب في الساحة الفكرية.

- الظاهرة القرآنية عند محمد أركون، أحمد بوعود، د.ط، د.ت، منشورات الزمن، الدار البيضاء، المملكة المغربية، ص15.

(1) مبادئ اللسانيات، أحمد محمد قدور، ط1(1416ه-1996م)، دار الفكر المعاصر، بيروت، ص279.

(2) لسان العرب، ابن منظور، تح: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، د.ط، د.ت، دار المعارف، القاهرة، ج5، ص4030،4029.

(3) اللسانيات (النشأة والتطور)، أحمد مومن، ط2(2005)، ديوان المطبوعات الجامعية، الساحة المركزية، بن عكنون، الجزائر، ص123.

(4) **فرديناند دوسوسير** (1857-1913م): ولد في جنيف من عائلة عريقة، نشر سنة 1876م رسالة عنوانها: "رسالة في التنظيم البدائي للمصوتات في اللغات الهندو-أوربية". وفي سنة 1880م حصل على درجة دكتوراه بعد أن تقدم بأطروحته التي تناولت اللغات السنسكريتية. درس في معهد الدروس العليا في باريس مدة 10 سنوات، ثم عاد إلى بلده جنيف سنة1891م، مارس التعليم في جامعتها، وقد درس فيها مادة الدراسات اللغوية المقارنة، وهنا قام بسلسلة محاضرات في الألسنية العامة سنة (1906-1907م)، وهذه المحاضرات هي التي كونت كتاب "دروس في الألسنيات العامة".

– الألسنية (علم اللغة الحديث) المبادئ والأعلام، ميشال زكريا، ط2(1403ه–1983م)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ص224،223.

(5) الفلسفة واللغة، الزواوي بغوره، ط1(أكتوبر 2005م)، دار الطليعة، بيروت، ص132.

(6) محاضرات في علم اللسان العام، فرديناد دي سوسير، تر: عبد القادر قنيني، د.ط، إفريقيا الشرق(2008م)، الدار البيضاء، ص18.

(7) موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، تر: خليل أحمد خليل، أحمد عويدات، ج3، ص1262،1261.

(8) معجم السيميائيات، فيصل الأحمر، ط1(1431هـ–2010م)، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، ص18.

(9) اللسانيات– المجال، والوظيفة والمنهج–، سمير شريف استيتية، ط2(1429هـ–2008م)، عالم الكتب الحديث، جدار للكتاب العلمي، عمان، الأردن، ص258.

(10) علم اللغة نشأته وتطوره، محمود جاد الرب، ط1(1985م)، دار المعارف، بيروت، ص13.

(11) في اللسانيات العامة، مصطفى غلفان، ط1(يناير 2010م)، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ص97.

(12) **الفيللوجيا**: أصلها كلمة إغريقية تتكون من شقين (philo) بمعنى: محبة، و(logos) بمعنى: النطق / الكلام / الجملة / اللغو. وبذلك فإن الكلمة تعني عند اليونان محبة الكلام أو المحب للنطق، أي المهتم بقضايا الكلام.

– المرجع نفسه، ص185،184.

– **وانظر أيضا**: "الفلسفة واللغة"، الزواوي بغوره، ص130.

(13) المرجع نفسه، ص97.

(14) المرجع نفسه، ص185.

(15) **أنظر**: "علم اللغة نشأته وتطوره"، محمود جاد الرب، ص66/ 74.

– **وانظر**: "في اللسانيات العامة"، ص97.

(16) في اللسانيات العامة، مصطفى غلفان، ص208.

(17) **الخليل بن أحمد الفراهيدي** (100–170ه./ 718–786م): لغوي عربي. انقادَت إليه زعامة نُحاة البصرة. تتلمذ على يديه الأصمعي وسيبويه، كانت له معرفة بالموسيقى ساعدته على ابتكار علم العروض. أشهر مصنّفاته: "كتاب العين" وهو أول معجم عربي، وقد دعاه بذلك لأنه بدأه بحرف العين. ومن آثاره أيضاً: "كتاب النغم"، و"كتاب النقط".

–معجم أعلام المورد–موسوعة تراجم لأشهر الأعلام العرب والأجانب القدامى والمحدثين–، منير البعلبكي، ط1(1192م)، دار العلم للملايين، ص179.

(18) علم اللغة نشأته وتطوره، محمود جاد الرب، ص30.

(19) **سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان** (148–180ه./ 765–796م): عالم نحوي عربي فارسي الأصل. يعتبر أوسع النحاة العرب شهرة برغم أنه توفي في ريعان الشباب. ولد في "البيضاء" من أعمال شيراز، ونشأ في البصرة، حيث أخذ العلم عن الخليل بن أحمد. وهو صاحب "الكتاب في النحو" الذي يعرف أيضا ب"الكتاب" وحسْب، إعظاما لشأنه.

– معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص248.

(20) في علم اللغة، غازي مختار طليمات، ط2(200م)، دار طلاس، دمشق، ص130.

(21) **ابن جنّي، أبو الفتح عثمان** (329هـ–392هـ./ 941م–1002م): لغوي عربي. من مواليد الموصل. درّس العربية فترة في بغداد، اتصل ببلاط سيف الدولة حيث لقي المتنبّي فكانت بينهما مودّة واحترام. أشهر آثاره كتاب "الخصائص" في اللغة، وكتاب "سرّ الصناعة" في اللغة أيضا، و"شرح ديوان المتنبّي".

– معجم أعلام المورد، البعلبكي، ص20.

(22) في علم اللغة، طليمات، ص130،131.

(23) **أبو الأسود الدّؤلي، ظالم بن عمرو**(16ق.ه–69ه./ 205–688م.): نحوي عربي من أهل البصرة. ينسب إليه وضع النحو بتوجيه من الإمام علي، كما ينسب إليه وضع

الحركات والتنوين في الكتابة. صحب الإمام وشهد معه وقعة صفِّين، وله ديوان شعر مطبوع.

– معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص41.

(24) **أنظر**: "علم اللغة نشأته وتطوره"، محمود جاد الرب، ص30.

(25) المرجع نفسه، ص34،33.

– **وانظر**: "في علم اللغة، طليمات، ص130/ 135، 161/ 190.

– **وانظر**: "دراسات في علم اللغة"، كمال بشر، ط9(1986م)، دار المعارف، القاهرة، ص18/ 21.

– **وانظر**: "علم اللغة–مقدمة للقارئ العربي–"، محمود السعران، د.ط، د.ت، دار النهضة العربية، بيروت، ص93/ 96.

(26) الفلسفة واللغة، الزواوي بغوره، ص132،133.

– **وانظر**: "الألسنية –علم اللغة الحديث–"، المبادئ والأعلام ، ص143.

(27) إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، مرزوق العمري، رسالة دكتوراه، قسم العقيدة ومقارنة الأديان، كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، السنة الجامعية (1426هـ–1427هـ)–(2005–2006م)، ص176.

(28) المرجع نفسه ، ص176،177.

(29) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، تر: هشام صالح، ط2(مارس 2005)، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ص36.

(30) **أنتروبولوجيا**، Anthropologie: أي علم الإناسة. في معناها اللاهوتي: فعل الكلام البشري على أمور إلهية، والإناسة الصحيحة والواقعية للحقائق التي لم يكن فهمها بكيفية أخرى.

– موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، ج1، ص74.

(31) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ص39.

(32) **أنظر**: المصدر نفسه، ص5.

(33) الفكر الإسلامي – قراءة علمية –، تر: هشام صالح، ط2(1996م)، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص121.

(34) الفكر العربي، محمد أركون، تر: عادل العوّا، ط3(1985م)، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ص28.

(35) المصدر نفسه.

(36) محمد أركون وموقفه من تأويل القرآن الكريم، عبلة عميرش، رسالة دكتوراه، تخصّص: العقيدة، قسم العقيدة ومقارنة الأديان، كلية أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، سنة المناقشة (1433–1434هـ)– (2012–2013م)، ص320.

(37) مفهوم التاريخ (الألفاظ والمذاهب–، المفاهيم والأصول)، عبد الله العروي، ط4(2005م)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص70.

(38) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، تر: هشام صالح، ط2 (1996)، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المملكة المغربية، ص284.

(39) معايير القبول والرد لتفسير النص القرآني، عبد القادر محمد الحسين، ط2(1433هـ–2012م)، دار الغوثاني للدراسات القرآنية، دمشق، سوريا، ص445.

(40) **أنظر**: ص107/ 115، فيه تفصيل أكثر عن هذا التأسيس اللّساني لمحمد أركون، الذي اتخذه كلبنة للوصول إلى تاريخية النص القرآني.

(41) الفكر العربي، محمد أركون، ص32.

(42) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون، تر: هشام صالح، د.ط، د.ت، دار الطليعة، بيروت، ص188،189.

(43) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون، تر: هشام صالح، ط1(1999م)، دار الساقي، بيروت، ص53.

(44) أثر الواقع الإجتماعي في تفسير القرآن في العصر الحديث، شبايكي الجمعي، ص106.

(45) النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر-مدخل إلى نقد القراءات وتأصيل علم التدبر القرآني-، قطب الريسوني، ط1(1431ه-2010م)، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية. ص226،227.

(46) أخرجه البخاري، باب القرّاء من أصحاب النبي -صلى الله عليه وسلم-، رقم الحديث: 5004.

(47) **أنظر**: "العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب-الجهود الفلسفية عند محمد أركون-"، رون هاليبر، تر: جمال شحيد، ط1(2001م)، الأهالي للنشر، دمشق، ص191،192.

(48) المرجع نفسه، ص181.

(49) تتمة أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختار الجكْني الشنقيطي، ط2(1400هـ- 1980م)، دار عالم الفوائد، مكة، ج8، وج1 من التتمة، ص639،640.

(50) العلمانيون والقرآن الكريم - تاريخية النص-، أحمد إدريس الطعّان، ط1(1428هـ- 2007م)، دار ابن حزم، الرياض، ص465.

(51) أثر الواقع الإجتماعي في تفسير القرآن في العصر الحديث، شبايكي الجمعي، ص114.
- **وأنظر**: ص106/ 114.

(52) المرايا المقعرة - نحو نظرية نقدية عربية-، عبد العزيز حمودة، طبعة عالم المعرفة (جمادي الأول 1422هـ-أغسطس 2001م)، مطابع الوطن، الكويت، ص197،198.

(53) المرجع نفسه، ص198.

(54) الفكر العربي، محمد أركون، ص29.

(55) يقول هشام صالح في التعليق على هذا الكلام: "يقصد أركون بذلك أن التحليل الألسني الحديث (أو السيميائي الدلالي بشكل عام) يحرّر 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 شكلت حساسيتنا منذ الصغر. لقد أصبحنا سجناء لها ولأساليبها في التحسس والإدراك دون أن ندري. إن

التحليل السيميائي يساعدنا على إقامة هذه المسافة، ويجعلنا نراها كما هي عليه: أي في حقيقتها المادية والنصية واللغوية".

– الفكر الإسلامي– قراءة علمية –، محمد أركون، ص 32،33.

(56) المرجع نفسه، ص32.

(57) المرجع نفسه، ص 34

(58) المرجع نفسه، ص 34،33.

(59) الفكر الإسلامي؛ قراءة علمية، محمد أركون، ص212.

(60) نحو نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، تر: هشام صالح، ط1(2009م)، دار الطليعة، بيروت، ص200.

(61) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون، تر: هشام صالح، ط1(1999م)، دار الساقي، بيروت، ص24.

(62) المصدر نفسه، ص29.

(63) تعليق هشام صالح على نص محمد ركون، المصدر نفسه.

(64) المصدر نفسه.

(65) المصدر نفسه.

(66) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ص284.

(67) معايير القبول والرد لتفسير النص القرآني، عبد القادر محمد الحسين، ط2(1433هـ– 2012م)، دار الغوثاني للدراسات القرآنية، دمشق، ص451.

(68) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، بيروت، ص146.

(69) النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، قطب الريسوني، ص224،223.

(70) المرجع نفسه، ص224.

(71) الفكر العربي، محمد أركون، ص30.

(72) تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر ابن عاشور، د.ط، د.ت، الدار التونسية للنشر، ج14، ص21.