المنظور الإصطلاحي وأثره في قراءة القرآن عند الحداثيّين العرب

The idiomatic perspective and its impact on reading the Qur'an among Arab modernists

محمد عزيزو ***Mohamed Azizou***

جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف (الجزائر) ***Hassiba Benbouali University of Chlef (Algeria)***

الايميل: ***azizdz4474@yahoo.com***

المؤلف المرسل: محمد عزيزو ***Mohamed Azizou*** **الإيميل:** ***azizdz4474@yahoo.com***

تاريخ الاستلام:2019/03/08 **تاريخ القبول:2019/04/26** **تاريخ النشر:2020/06/13**

ملخّص

تهدف هذه الدراسة إلى النّظر في مسألة استخدام الاتجاه الحداثي لمصطلحي النّص والخطاب في الحديث عن القرآن، بالنّظر إلى أنّ الاستخدام الاصطلاحي عموما ليس استخداما عاديّا، وهو عند الحداثيّين خاصّة لا ينفكّ عن طريقتهم في المعالجة وخلفياتهم واهدافهم فيها؛ وإذ نرى هذا الحضور الاصطلاحي عندهم اميل أكثر الى مفهوم النص، وبدرجة ما الى مفهوم الخطاب، نؤكّد بالنّسبة الى كلتا الحالتين وجود الوعي بحقيقتهما المفهومية، وغياب التنظير لهما، مع وجود نتائج سلبية في استخدامهما. ونحن نرى على العكس من ذلك، أولويّة مراعاة قدسية القرآن، واستثمار الجهد التّراثي الّذي عرف المصطلحين وغاص فيهما من غير مصادمته .

كلمات مفتاحيّة: النّص، الخطاب، القراءة، الحداثيون ، القرآن

Abstract:

This study aims to examine the termic question of the word text and speech in the conceptual reading of the Koran among Arab modernists, since the term use is generally not an ordinary use, especially for them, where it's not separated from its background and goals and their methods, and as we see this termic presence and more inclined to the notion of text, and to some extent to the notion of discourse, we confirm that there is an awareness of the conceptual difference of the two terms, but also the absence of theorization, with negative results, On the contrary we consider to observe the sacredness of the Koran and to invest the old linguistic and religious Arabic thought that knew the two terms without falling into confrontation.

Keywords: *The text, The speech, The reading , The modernists ,The Koran*

Résumé:

Cette étude vise à examiner la question de l'utilisation de l'approche moderniste des termes texte et discours pour parler du Coran, étant donné que l'utilisation conventionnelle en général n'est pas une utilisation ordinaire, et c'est pour les modernistes modernes en particulier qui ne sont pas abandonnés par leur méthode de traitement et leurs antécédents et leurs objectifs; Comme nous voyons en eux cette présence idiomatique, ils sont plus enclins à la notion de texte, et dans une certaine mesure à la notion de discours, nous affirmons à l'égard des deux cas l'existence d'une conscience de leur réalité conceptuelle, et l'absence de théorisation pour eux, avec des résultats négatifs dans leur utilisation. Au contraire, nous voyons la priorité d'observer la sainteté du Coran et d'investir l'effort traditionnel dans lequel les deux termes étaient connus et plongés en eux sans les affronter.

Mots-clés: *Texte, discours, lecture, modernistes, Coran*

1 . مقدّمة:

لكلّ عصر اهتماماته وأسئلته، هذه حقيقة واضحة لاغبار عليها، صحيح أنّ بعض المسائل تتكرّر، ولكن من الصّحيح أيضا أنها في تكرّرها تتكرّر بشكل ما وبنظر معيّن، هذا مايصدق فعلا على القضايا الدّينيّة مثلا، فكما هو معلوم أنّ الخطاب الديني خطاب حاضر ومستمرّ، وفي استمراره يتفاعل مع الواقع وينتج اسئلته أو تحيط به الأسئلة الّتي يفرزها ذلك الواقع عموما. وإذا كان الفكر العربي قد انشغل بسؤال النهضة، كسؤال جوهري بالنّسبة الى مستقبل الأمة ومصيرها، وكان له من ذلك محاولات في التجديد، فإن هذه المحاولات بالنّسبة إلى المسألة الدّينيّة لم تكن في اتّجاه واحد، بل كانت في اتّجاهات مختلفة، بحسب الخلفيّة الفكريّة المحرّكة لها، فإذا كان الإتّجاه الدّيني سعى ويسعى إلى التّجديد في إطار المرجعيّة الدّينيّة ومبانيها، ولايرى هذه المرجعيّة في موقع اشكالي، فإنّ من يقابله، وهو الإتّجاه غير الدّيني أو الحداثي، على العكس من ذلك، يضع هذه المرجعيّة على المحكّ، أو لنقل على رأس اهتماماته الأولى، أمّا الطّريق إلى ذلك فهو الطّريق العلمي. وفي إطار هذا الطّريق، فإنّ من المسائل الّتي يثيرها هناك، على سبيل المثال، مسألة علاقة المصدر القرآني بمفهومي النص والخطاب، وإذا كان هذان المفهومان يحيلان إلى دلالة اجرائيّة على المبنى والمعنى على حدّ سواء، وكان لذلك مايترتّب عنه على مستوى القراءة، فإن السؤال الّذي يطرح نفسه عندئذ، هو كيف تعامل الحداثيون مع القرآن في ضوء ذلك ؟ وماذا كانت نتائجهم ؟ وهل يمكن اعتبار نتائجهم تلك فعلا نتائج في طريق فهم مناسب للقرآن؟

إنّنا من أجل الإجابة عن هذه الأسئلة نفترض أنّ للقراءة جانب إيجابي عندما تكون منضبطة، وجانب سلبي عندما تكون منفلتة، تكون منضبطة عندما تكون في إطار الفضاء القرآني وخصوصيته، أي في إطار ماهو داخلي. وتكون منفلتة عندما لاتكون في إطار الفضاء القرآني وخصوصيته، أي تكون في إطار التّأثيرات الخارجية واكراهاتها الإسقاطية. وبما أنّ الحداثيين يريدون فهما جديدا، فهم إذًا بين مقتضيات القراءة الإيجابية المنضبطة أو مقتضيات القراءة السّلبية المنفلتة.

وعلى كلّ حال، فنحن إذ نريد مقاربة الموقف الحداثي في شأن الموضوع الّذي اخترناه، وهو هنا موضوع النّصّ والخطاب؛ فلأنّ الموقف الحداثي هو في إطار التّجديد، ولأنه أيضا في إطار تبعات الإستخدام الحديث للأفكار والمناهج. فعلى هذا الأساس، فإنّ ما يهمّنا هو أن نعرف حدود هذا الموقف، ليس من أجل الإعتراض على التّجديد في ذاته، ولكن من أجل تفادي سوء استخدام هذا التّجديد، أو لنقل لتفادي الإساءة اليه بسوء استخدام الأفكار الموظّفة. وحتّى يكون الأمر في هذا الإتّجاه، فقد رأينا أن نضيئ عليه بطريق التحليل وبطريق النقد، كلّما استدعى الأمر ذلك. وعلينا الأن أن نشرع في معالجته، وأوّل ماسنبتدئ به هو التّعريف بالقراءة الحداثية.

2 . التّعريف بالقراءة الحداثيّة:

تقع القراءة الحداثيّة، كما أشرنا، في مقابل الخطاب الدّيني، وإذا كان هذا يدلّ على جديد، فإنّ القراءة الحداثيّة، وهي من هذا الجديد، تتحدّد من دلالة مفهومي القراءة والحداثة، فإذا كانت القراءة تفيد في إطارها الفكري أسبقية القارئ وحريته في حصر المعنى وإنتاجه، انطلاقا من كون هذه الحرية هي رؤية أخرى للعالم، تتوازى مع الرؤية المنتقاة لدى المؤلف[1]، وكانت الحداثة تفيد في أصل معناها مرحلة متقدّمة بقيم جديدة مختلفة عن الماضي، طابعها طابع الذّاتية والعقلانية والعلم واحترام حقوق الإنسان، وتجاوز كلّ العوائق المتوارثة، المتخلّفة المناقضة للتّحرّر وتحقيق الذّات[2]، فإن مصطلح القراءة الحداثية إنما يفهم من ذات هذه المعاني، فهي تنطلق من مقدّماتها وتسلك مسالكها.

ومع أنّ هذا يعيّن التّوجّه في هذه الرّؤية، إلاّ أنّه من المهمّ التّأكيد أنّ من يذهبون في هذا الإتّجاه من العرب، لايعرّفون بإتّجاههم التّعريف الإصطلاحي الّذي يمكن أن يدّل بدلالة مركّزة على المقصود منه، فكلّ مايمكن الوقوف عليه عندهم هي معاني جزئيّة، تستفاد من المقاربات المنهجية الّتي ينطلقون منها أو الطّروحات الفكريّة الّتي يتبنّونها، هذا بالإضافة إلى أنّ هذا المصطلح هو على تقاطع مع مصطلحات أخرى تسم هذا الإتّجاه في عمومه، من قبيل القراءات الجديدة والقراءات المعاصرة*، والّتي قد تأتي أحيانا بصيغة عامّة أو خاصّة، لتدلّ على النّصّ الدّيني أو النّص القرآني تحديدا. وعلى أيّة حال، إذا كان لامناص من تحديد مفهوميّ، فإنّه يمكن القول، وبغضّ النّظر عن تنوّع العناوين، سواء ماكان بلفظ حداثي أو جديد أو معاصر، أنّها علامة على الإتجاه الّذي يسعى إلى النّظر في القرآن من منطلق الوضع الحالي للعصر المعيش، بالإستناد إلى المنجزات العلميّة والإبيستمولوجية [3]، وبالإستناد إلى التّطوّرات النّاتجة عن ذلك، وتأثيرها على المجتمع والفرد، وبالإستناد خاصّة إلى قدرة القارئ على أن يقرأ ويؤوّل وينتج المعنى، بما يتلاؤم وظروفه العامة والخاصّة[4]. فالأمر على هذا، هو أنّ هذه القراءة تريد أن يتغيّر الحال العربي من الوضع الّذي هو فيه، إلى وضع جديد يحقّق قيم الحداثة بكلّ شمولها وروحها[5]. وهذا طبعا، بناء على ممارسة فكريّة نقديّة، الممارسة الّتي تتّجه، كما يقول رشيد بن زين، إلى دراسة الإسلام من خلال تأويل نصّه*[6]. وإذا كان لابدّ من تحديد تاريخ بداية القراءة الحداثيّة، فيمكن القول أنّ هذه البداية قد كانت منذ السّبعينات مع أركون خاصّة، الّذي تسلّح بالأدوات المنهجيّة التي عرفت آنذاك في اللّسانيات وغيرها، ثمّ بلغت ذروتها في أواخر الثّمانينات والتّسعينات مع أعلام مختلفين[7].

3 . القرآن بين النّصّ والخطاب:

الشّائع عند الحديث في القرآن اطلاق لفظي النّص والخطاب عليه، كما لو أنّ مفهوم النّص ينطبق عليه أو مفهوم الخطاب ينطبق عليه، ولكن من الواضح أنّ التّوفيق في هذا ليس بالمسألة السّهلة، إذا علمنا أن مصطلحي النّص والخطاب هما اساسا مصطلحان اشكالان، تختلف فيهما الأراء اختلافا حسب التوجّهات المعرفية والحقول المعرفيّة الّتي ينتميان إليها، فالنّصّ مثلا عند البعض هو تتابع متماسك من الجمل[8]. وهو عند البعض الآخر فعل لغوي تواصلي[9]. وهو عند البعض قطعة مثمرة من الكلام ذات دلالة ووظيفة[10]. وهو عند البعض كدبوغراند حدث تواصلي يستلزم وجود سبعة معايير نصيّة دونها لايكون نصّا تماما وهي: السبك، الإلتحام، القصد، القبول، الموقف، التناص والاعلام[11]، وغير ذلك من الأراء. هذا فضلا عن الاختلاف في علاقته بالكتابة؛ حيث يذهب البعض إلى تمييزه بها[12]، ويذهب البعض الآخر الى عدم تمييزه بها، بالاقتصار على القول أنّه كلّ فقرة مكتوبة أو منطوقة، مهما كان طولها، شريطة أن تكون وحدة متكاملة كما هو الرّأي عند هاليداي[13]. وهكذا يمكن ملاحظة أنّ مفهوم النّص على درجة متباينة من التّعقيد، صحيح أن البعض يتحاشى النّظرة التّجزيئيّة للنص الّتي تنظر إليه من جهة اللغة او التواصل او الكتابة، بالقول مثلا أنّه نظام عبر لغوي يعيد توزيع اللغة أو أنّه عمليّة انتاجيّة شاملة من التفكيك والبناء والتناص[14]. أو أنّه رسالة موقوفة على وجود القصد والإكتمال الدلالي[15]. إلاّ أنّ هذا لاينفي الصّعوبة المحيطة به، الّتي جعلته يعرف بملامحه وخصوصياته، أكثر ممّا يعرف بالحدود التّعريفيّة الإجرائيّة، والّتي منها معرفته بالوحدة والتماسك الدّلالي*[16]. وكما أنّ النّصّ يطرح اشكالا، فكذلك الخطاب، فهو ليس محدّدا تماما بمفهوم متوافق عليه يغني عن البحث، إنّه في الواقع على درجة واضحة من التّعقيد، نلاحظها من اختلاف الأراء فيه بين القول أنّه متوالية جمل، أو القول انه مجموع كلمات منظّمة، أو القول أنّه انتاج تلفّظي[17]، او القول انه سلسلة خطابية موجّهة الى الإقناع والتّأثير[18]. لكن وفي كلّ الأحوال، لايعني هذا أنّ مفهومه مفهوم غائم إلى حدّ الإلتباس، بل ثمّة ملامح قد كشفتها الدّراسات المتعلّقة به، نحو مانجد عند بنفنيست، الّذي يرى الخطاب تلفّظا في علاقة بالمتكلم وشروط انتاجه*[19]، اومانجده عند ميشال آدمز الّذي يراه ملفوظا متميّزا بالخاصّيّة النّصّيّة، لكن على علاقة أساسيّة بظروف انتاجه[20]، أو مانجده عند المتوكل من انه كل ملفوظ/ مكتوب، يشكل وحدة تواصليّة قائمة الذات[21]. وعليه، يمكن تبيّن أنّ خصوصيّته كامنة في البعد التّواصلي التداولي، ومايلحقه من تجاوز لمعيار الحجم[22]. وإذا كان هذا يؤكّد اختلافا بالنّسبة إلى النّصّ كما رأينا، فإنّ الإشكال في الحقيقة هو في الخلط بينهما؛ ذلك لأنّ ثمّة من يرادف بينهما، وثمّة من لايرى فرقا كبيرا بينهما[23]، في حين أنّ الخصوصيّات المشار إليها لها نتائجها الدلاليّة. هذا علاوة على أنّ الخصوصيّة التّراثيّة لمفهوم النّصّ تمثّل اشكالا آخر، وهي تبتعد عن المفهوم الحديث؛ من حيث أنها تعني معنى الظهور، وافادة الثّبات، وعدم الاحتمال والتّأويل[24]. وأمام هذا الأمر الكاشف عن التّشعب، واختلاف المفاهيم بين ثقافة واخرى، يمكن

للمرء ادراك خطورة المفاهيم بالنّسبة إلى الموضوعات المتناولة، ومنها خاصّة الموضوع القرآني المنزّل بلغة بشريّة في أوقات مختلفة، والمكتوب كتابة بشريّة لها زمنها التّدويني. إنّ الافتراض الممكن بناء على هذا، هو أنّ القرآن متعلّق بالنّسبي بالرّغم من مطلقيّته، وهذا في ظاهر معناه ينزله منزلة المنتج الإنساني، المتكوّن من العلامات اللّغويّة القابلة للقراءة. وبالفعل، فالإعترف القائم هو أنّه يستوي في وضعه مع وضع اللسان العربي في اتجاه المعنى؛ حيث التقيّد بالمتلقّين، والإختلاف إلى العموم والخصوص وما إليه، كما يقول الشّافعي[25]. وإذا كان ثمّة تلاق على هذا الصّعيد، فإنّ هذا الأمر هو مافرض عند البعض القول بضرورة التّركيز على النّسبي فيه كمدخل للإجتهاد[26]، أو مدخل للقراءة، فالمسألة إذا لها علاقة بهذا الهدف. وبغضّ النّظر عن التّوجّهات الّتي يمكن أن تقصد منه، فإن الطّابع التكويني للقرآن هو مجال مهم في هذه النّظرة، سواء من حيث هو مكوّن من آيات مختلفة أو مكوّن من طبقات دلالية، ولنا أن نشير أنه عندما تطرح مسألة النّصّ والخطاب، فمن فرض مايستلزمه ذلك التّكوين من علاقة الآيات بعضها ببعض أو علاقتها بسياقها أو علاقتها بمصدرها ومتلقّيها. ولاشكّ أنّه عندما ينشأ السّؤال عن موقع القرآن بينهما، فلأنّ النّص نسيج متحقّق من التّرابط والإنسجام والخطاب، متحقّق بالقصد التّواصلي وظروف الموقف المنجز. والآيات القرآنيّة بتعدّدها ضمن الكتاب الّذي يجمعها، تمتلك على رأي البعض استقلالها[27]، مايعني أنّ طريقة التّعامل معه لها امكانيّة الإختلاف المنهجي بل وامكانيّة الإختلاف الاستنباطي، ومن هنا يمكن فهم مهمّة الدّور الحداثي .

إنّ مايثير الإنتباه ابتداء في هذه المسألة، أي النّص والخطاب. أنّ ظهورها عند الحداثيّين ليس ظهورا في مستوى واحد من التّركيز والتّفصيل، بمعنى أنّ الإشتغال بالجانب المفهومي للمصطلحين في التّعاطي مع القرآن لايحضر عندهم على نحو واحد، باستثناء نصر حامد أبو زيد الّذي ينعكس توجّهه واضحا مثلا في كتابه مفهوم النّصّ، أمّا البقيّة فتتفاوت عندهم درجة الإهتمام، لكنّها لاتؤثّر إلاّعلى صورة باهتة بعيدة عن الموقف المنهجي الّذي يقتضيه التّحديد في مثل هذا الأمر. ولعلّ مايقرّب موقفهم إجمالا ويحصره هو موقفهم من مسألتي الشّفهية والكتابيّة الّتي طبعت تاريخ القرآن، لكنّ الّذي يعنينا بما نقصد هو البناء على ذلك وترتيب القول فيه، بأنّه إمّا نصّ أو خطاب، على أساس من التّعامل الواضح. وحتّى يتبيّن مانروم إليه نرى أن نستعرض جملة المواقف التّالية :

بالنّسبة لحداثي كأركون، ارتباط القرآن بالنّصّ له علاقة بالوضعية الكتابيّة الّتي آل إليها. أمّا الخطاب فله علاقة بالوضعيّة الشّفهية الّتي ميّزته في نشأته الأولى، وهذا يظهر من قوله:(وعندما نقول الخطاب القرآني فإننا نقصد العبارات الشفهية التي تلفّظ بها النبي ضمن حالات الخطاب وحيثياته)[28]. وهو وإن كان في الحقيقة لايتكلّم عن النّص بالمعنى الإجرائي إلاّ أنّ ذلك الفصل يضعه (أي النّص) في مقابل وضعيّة التّثبيت الّتي تطبعها الكتابة، ومن خلال ذلك، ومن الفرق بين المرحلتين يظهر الفرق في الوصف بالنّسبة إلى المصحف أو مايسمّيه المدوّنة النّصّية

الرّسمية الّتي ينطبق عليها القول بالنّصّ، نجد ذلك في قوله: (فإنّه قد حصل مرور من الحالة الشّفهية إلى حالة النّص المكتوب)[29]. وفي حديثه عن المصحف في قوله: (فهو كتاب مؤلّف من صفحات سجّل فيها الخطاب القرآني بالخط المعروف)[30]. وفي قوله بالنّسبة إلى المصير الّذي انتهى إليه: (أنّ الوحي لم يعد، منذ الآن فصاعدا، في متناول أيدي المؤمنين إلاّ من خلال المدوّنات النصيّة والرسمية المغلقة)[31]. ويمكننا أن نتبيّن أكثر مايعنيه أركون من المنطلق الّذي ينطلق منه، وهو منطلق مايسمّيه الظّاهرة القرآنية أو الحدث القرآني، إن هذا المنطلق يعني أمرا أساسيّا، وهو أنّ القرآن كلام في صورة وحي تلقّاه الرّسول وصار من بعد ذلك مكتوبا، وشأن الكلام أن يأتي متلبّسا بحيثياته السياقية الّتي لاتستوعبها الكتابة؛ ولهذا قد انبنت عنده مستويات في النّظر؛ المستوى الشّفهي ويعبّر عنه القول بالقرآن أوالخطاب القرآني. والمستوى الكتابي ويعبّر عنه القول بالمصحف أو المدوّنة الرّسمية[32]. وغنيّ عن القول أنّ الحضور اللّساني ههنا ظاهر، فما هو مؤكّد لسانيّا أنّ الكلام يتأطّر شفهيّا ولاينفكّ عن ملابسات اللّحظة الّتي ينشأ فيها.

والتّأكيد الّذي ذكره أركون نجده أيضا عند الحداثيّين الآخرين، بل يمكن القول أن مسألة الفرق بين الشّفهي والكتابي مسألة محورية عندهم، بصرف النّظر عن طريقة معالجتها ودرجة الإهتمام بها. يمكن أن ندلّل على ذلك بموقف عبد المجيد الشّرفي الّذي يراعي حالة الإختلاف تلك، ويقيم عليها القول بالخطاب بالنّسبة إلى الحالة الشّفهية، والقول بالنّصّ عموما بالنّسبة إلى الحالة الكتابية. وهو تمييز يأتي عنده نتيجة الفرق بين وضعية الخطاب وفعل المأسسة، وهما غير متساويين، تنطبق فيهما حقيقة القرآن على الأوّل دون الثّاني[33]. والأمر كذلك بالنّسبة إلى حداثيين آخرين*. لكن مايجب الإنتباه إليه أنّ الموقف من النّصّ أو الخطاب، وإن كان يأخذ بعدا لسانيّا وتاريخيّا، فهو لاينفكّ عن الإستراتجية المنهجيّة الّتي تطبع التّوجّه الفكري للحداثيّين؛ ولذلك يمكن ملاحظة تلك الفروقات في النّظر. والمثال هنا الموقف الّذي يبديه الجابري، فهو لايتكلّم بلغة لسانيّة إجرائيّة لكنّ المتأمّل يستطيع أن يدرك رؤيته في إطار شمولية الموقف الّذي يحكم فكره، ومايحكم فكره بالنّسبة إلى القرآن هو دراسته في إطار مسار الكون والتّكوين وفق مستويي؛ رصد عملية النمو الدّاخلي، ومستوى كيفيات التّعامل معه[34]. وفي ضوء هذا، وانطلاقا من أنّ هذه العمليّة تعكس ظهورا وتحوّلا في زمن تاريخي، فالوصف الّذي يقدّمه الجابري بالنّسبة إلى حالة النّزول هو أنّه خطاب، أمّا نهايته التّكوينيّة الّتي يمثّلها المصحف، فيطلق عليها صفة النّصّ. ومايشهد على ذلك تعريفه للقرآن أنّه (النصّ((الذي يقرؤه المسلمون ويكتبونه في مصاحفهم)))[35]. أمّا صفة الخطاب، فهو يوردها على علاقة بماهية القرآن ككلام منزّل موجّه إلى مخاطبين، يلاحظ ذلك في استعماله عبارة الخطاب المكّي والخطاب المدني[36]. وفي وصف السّور بأنّها تشكل وحدة خطابيّة[37]. ولعلّ مايوضّح موقفه هنا رؤيته الفكريّة للخطاب باعتباره مقول الكاتب[38]، وما في ذلك من مضامين فكريّة يراد لها أن تصل إلى المتلقّي، كما

لو أنّ الأمر رسالة تُتلقّى وعلى علاقة بظرفيّة زمانية مكانيّة. والمهمّ في الأمر أنّ الجابري يُموضع القرآن خطابيّا في إطار حركيّة التّفاعل مع المسار الدّعوي الممتدّ في الزّمان والمكان.

وإذا كان هؤلاء الحداثيون الثّلاثة قد أظهروا إلى حدّما تمييزا بين النّصّ والخطاب، فإنّه لايتبادر إلى أذهاننا أنّ الأمر سيّان عندهم جميعا، فهذا حسن حنفي بالكاد تتّضح عنده صورة الموقف، فهو وإن كان مهتمّا بالتّفسير وينهج فيه نهجا، ويعتبر القرآن وثيقة مدوّنة[39]، ينطبق عليها ماينطبق على سائر الوثائق من مستلزمات القراءة والتّفسير، بشكل يحيل إلى الإعتقاد أنّه يجعل صفة النّصّ ألصق بالمكتوب، إلاّ أنّه يتجاوز ذلك فيما يبدو إلى سحب تلك الصّفة على الوحي نفسه، وهو عنده بصفة الخطاب أيضا[40]. والظّاهر أنّ موقفه هذا من أثر اهتمامه بقضيّة التّفسير، وهي القضيّة الّتي ترتبط في العادة بنصّ ناجز انفصل عن صاحبه وأصبح عرضة للقراءة والتّأويل. لكن هذا الّذي يبدو متداخلا عند حنفي ليس كذلك بالنّسبة إلى حداثي آخر هو نصر حامد أبو زيد، الّذي يعلن صراحة خطابيّة القرآن انطلاقا من موقف معرفي لغوي وتاريخي[41]. ويمكن القول أنّ الأراء الّتي يبديها تنضح بالعلميّة أكثر من غيرها، وما يؤكّد ذلك انتقاله من الإهتمام بالنّصّ إلى الإهتمام بالخطاب[42]. وهو اهتمام، وإن كان متأخّرا، إلاّ أنّه يبرهن على حسّ علمي. في حين أنّ غيره من الحداثيّين المهتمّين بالشّأن القرآني بقوا أسيري ذلك التّداخل.*

إنّ من الملفت أن البعض قد امتلك الوعي بالنّصّ كعلي حرب، والوعي بالنّصّ والخطاب كحسن حنفي*، ومحمد عابد الجابري، لكن ذلك لم يؤدّي عندهم إلى توجّه نظري بالنّسبة إلى القرآن مثلما هو الحال عند نصر حامد أبو زيد، الّذي انخرط في تحليل واسع لنصّية القرآن قبل أن ينتقل منها إلى خطابيّته، وأهميّة هذا الأمر هو في أهمّيّة تنبّهه إلى خصوصيّتهما. وهي الخصوصيّة الّتي يراها في الإختلاف بين جمود النّص وحيوية الخطاب؛ حيث الفرق الدّلالي بين القرآن الشفهي النّاطق والقرآن الكتابي الصّامت المصحفي[43]، وما في ذلك من انعكاس على نمط القراءة واتجاهها. والحقّ أنّه إذا كان لهذا الفرق أهمّيته، كان الأحرى أن تجري المعاملة على أساس هذا الفرق. إنّنا لاننكر أنّ ثمّة توجّه عملي في هذا الصّدد كالّذي أبداه الجابري، من خلال الإهتمام بجانب التّنزيل في معاملة الآيات على الأساس الخطابيّ، وهو يتتبّع تساوقها مع مسار الدّعوة[44]، إلاّ أنّ ذلك لم ينتهي إلى رؤية مفهوميّة كالّتي عرضها أبو زيد، ولعلّ هذا النّقص من نتائج غياب التّأصيل النّظري الشّائع في الثّقافة العربيّة، خاصّة بالنّسبة إلى القرآن الّذي ينطبق عليه المصطلحان دون تمييز.

4 . أبعاد في القراء الحداثية:

لاشكّ أنّ التّحوّل الّذي ظهر من نصر حامد أبو زيد تحوّل دلالي يستحقّ النّظر، وهو وإن كان قد عبّر عن موقف جديد إلاّ أنّ ذلك الموقف ليس بجديد عند الحداثيّين، فقد سبقه إليه محمد أركون باعترافه هو*. ومهما

يكن من أمر، فإن الأهمّيّة الدّلالية للموضوع تكمن في نتائج القول بالنّص أو الخطاب. وبما أنّ هذا الفرق والتّركيز عليه يبدو محدودا وتظهر تجلّياته عند البعض دون البعض الآخر، كما هو الحال عند أركون وأبو زيد، فإنّ ذلك لايمنعنا من إيجاد نقاط مشتركة عند الحداثيّين عموما، خاصّة في نظرتهم إلى القرآن بتلك النّظرة النّصّية الخطابية المشتركة. وممّا هو جدير بالذّكر أنّ النّظرة إلى النّصّ والنّظرة إلى الخطاب، لهما ارتباط عند الحداثيّين بمرجعيّات معرفيّة لغويّة وفلسفيّة، وليس مهمّا أن يعلنوا عن ذلك، لكن بما أنّ دلالتهما تظهر من طبيعة الموقف الّذي تعكسه الحداثة المفهوميّة للمصطلحين، وجدّة استعمالهما التّداولي عربيّا، فإنّ ذلك يكفي لإدراك اتّجاه المعنى من إطلاق المصطلحين على القرآن، وهو قد كان قديما لايطلق عليه إلاّ إسمه. وعموما يمكن تبيّن الفرق بينهما عند الحداثيّين في جملة ملاحظات نفردها على حدة لكيلهما. وإذا انطلقنا من النّصّ، فإنّ ما يمكن ملاحظته أنّ انطباقه على القرآن، والّذي يظهر في عنوان النّصّ القرآني، قد جعل القرآن من هذه الزّاوية في منظور الحداثيين في وضع مساو للنّصّ البشري؛ من حيث قبوله الممارسة القرائيّة وتبعاتها، وثمّة في هذا الشّأن عناصر تعين على ادراك موقفهم ذاك نشير اليها هنا وهي:

4-1- **الوضعيّة المصحفيّة**: المقصود بهذا ما انتهى إليه القرآن من تدوين رسمي؛ حيث أصبح كتابا يقرأ وينسخ، مثله في ذلك مثل أي كتاب تلازمه الصّفة المادّيّة ويقبل الفعل القرائي. والحالة الكتابية للقرآن، وإن كانت أسبق من هذا، إلاّ أنّ هذه النّهاية هي النّهاية المعتبرة كتابيا لارتباطها بجهد رسمي سلطوي. وفي كلّ الأحوال، فإنّ الحالة الكتابية هي موضع تركيز الحداثّيين، وبشكل كبير في طابعها الرّسمي. ومن الدّلالات الّتي تبرز عندهم من خلالها القول بـ:

4-1-1. الإنغلاق: مايدلّ على هذا هو استعمال مصطلحي المدوّنة الرّسميّة والنّصّ التأسيسي، وفي كلتا الحالتين يكون تعريف المصحف من هذه الزّاوية حسب أركون، بالنّسبة للوصف الأوّل هو:(المدوّنة النصّية الرسمية، المغلقة، الجاهزة، النهائية)[45]. وبالنّسبة إلى الثّاني، هو مجموعة من العبارة الشّفهية المدوّنة تدوينا نهائيّا مغلقا من طرف سلطة قائمة[46]. يمكن القول هنا أنّ الطّابع النّصّي له علاقة بأمرين أساسيين هما: فعل التّثبيت الكتابي، والدّعم الرّسمي له. وهما أمران يكرّسان، في المحصّلة، محوريّته ومرجعيّته المطلقة لدى المؤمنين أومايسمّيه مثلا أركون الأمّة المفسّرة [47].

4-1-2. الصّحة والحقيقة: يعني هذا أنّ النّهاية التّدوينيّة قد كرّست القرآن كتابا صحيحا مستوفيّا لجميع أجزائه، ومعزّزا بمشروعيّة تاريخيّة لاتقبل الإخلال بالزّيادة فيه أو الإنتقاص منه. وهذه الحالة الّتي يطلق عليها أركون الأرثوذكسيّة، قد تلازم معها وجود الحقيقة[48]. بمعنى أنّ القرآن كمصحف/نص قد غدا حاملا لمايصدّق ولايرفض تكذيبه، ومثل هذا كما هو معلوم، له أثره في طريقة قراءته.

4–1–3. سلطة القراءة: المراد من هذا أمران أساسيان كرّسهما التّدوين، اثبات ترتيب التّلاوة دون ترتيب النّزول، وربط القراءة بأهداف إيمانية. فالحالة الأولى بالنّسبة لأبي زيد، قد أتت على الطّبيعة التّداولية لآيات القرآن وحيويتها[49]، أي بمعنى أنّها خلقت تبعات قرائيّة. أمّا الحالة الثّانية، فبحسب أركون أنّ المصحف/ النّصّ، قد أصبح خاضعا لبروتوكولات القراءة الإيمانية ومسلّماتها، الّتي تظهر في وجود السّياج الدّوغماتي المغلق، ووجود النّصوص التّفسيريّة التّأسيسيّة [50].

4–1–4. التّعالي: والمعنى من هذا أنّ القرآن قد أصبح متعاليّا بوجود القداسة. ومرجعيّة هذه القداسة حسب أركون هي القوى المهيمنة الّتي تمثّلها السّلطة الحاكمة والثّقافة العالمة وطبقة المتعلّمين أو رجال الدّين والأرثوذكسيّة الدّينيّة الّتي حوّلته، في رأيه، إلى كتاب غير عادي، يمثّل المرجعيّة الإجباريّة لكلّ خطاب يحرص على الإنغراس في كلام اللّه[51]، أو كما قال أنّ هذا التّحوّل قد رفعه إلى مرتبة الذّروة العليا للمشروعيّة، وهو الّذي كان قبل ذلك، أي قبل التّدوين والإشراف عليه من الجهة الحاكمة، فيّاضا بالدّلالة وعرضة للنّقاش الحرّ[52]. ومسألة الإشراف أو التّوجيه أو المأسسة كما يسمّيها الشّرفي، تعني أنّ الوضع القداسي، ومن ثمّ الوجود المتعالي المترتّب عن وجود النّص الرّسمي المغلق والنّاجز، هو مفهوم تاريخيّ[53].

4–1–5. الحرفية: يفيد هذا أنّ القرآن قد دخل في حالة تأويليّة متّسمة بطابع الإنغلاق والجمود بعد أن أصبح مصحفا. ومن مظاهر ذلك كما يرى أركون التّموقع داخل السّياج الدّوغماتي وممارسة التّفسيرات الآرثوذكسيّة[54]. وهذا يوضّحه في رأيه الإعتقاد بالحقيقة المطلقة والمعنى الأحادي[55]، والتّشبّث بالنّظام الفكري والفضاء الإجتماعي القروسطي[56]، والإكتفاء بالمعرفة الإجترارية الإتباعيّة[57]. ومن الأمثلة الّتي يطرحها الحداثيّون كدليل على هذه الحرفيّة اهدار البعد المجازي أو انزال ماهو تلميحي رمزي إلى شيئ عادي[58].

4–2 . الوضعية التّأويلية: عملية التّثبيت التّدوينيّة الّتي كرّست المصحف/ النّصّ في وضع محوري في حياة المسلمين بقدرما وحّدت المسلمين بقدر مافرّقتهم في مسار قراءته إلى أشكال من الفهم والتّأويل. ولهذا دلالته عند الحداثيّين من طبيعة النّص والعلاقة به، فهو كما عبّر أحدهم؛ لأنه لايحمل في ذاته دلالة جاهزة ونهائيّة، يمثّل فضاء دلاليّا وإمكانا تأويليّا[59]. وعلى ذلك حال القرآن بصفة النّصّ؛ حيث ينفتح كما يقول أبوزيد ليكون قابلا للتّفسير والتّفسير المضاد والتّلاعب الدّلالي وإنتاج التّأويل السلطوي الكلياني[60]. وهذا الأمر، في الواقع، ممّا يسلّط عليه الحداثيون كثيرا كلامهم ، ويمكن تبيّن حقيقته من مسألتين متلازمتين بالنّسبة إلى النّصّ هما الظّرفيّة التّاريخيّة والتّوظيف القرائي. الأولى، عكسها في الموضوع القرآني، كما رأى الشرفي، إختلاف الرّؤى وتنوّع المصالح وتباين الأمزجة والذّهنيات[61]. والثّانية، عكسها فيه فعل مايسمّيه أركون التّلاعب السّيمائي، المرتكز على نزع الآيات من سياقها وإعادة تركيبها في سياق آخر[62].

4-3 . الوضعية التشريعية القانونية: المرجعيّة الّتي اكتسبها المصحف بعد التّدوين فتحت المجال في رأي الحداثيّين، للتّعامل معه من قارئيه المفسّرين /الفقهاء، تعاملا يماثل التّعامل مع كتاب قانوني يزخر بالتّشريعات، الّتي يمكن الأخذ بها أو البحث عنها. وصفة هذا الوضع عندهم تشير إليه زاويا عدّة: زاوية تحميد الدّينامية الرّوحية الّتي كان عليها الخطاب القرآني في أوّله[63]. زاوية الإعتقاد بثبات المعنى وصحّته؛ حيث يمكن استخراج مايُتصوّر أنّها أحكام يمكن تطبيقها شعائريّا وفقهيا واخلافيا[64]. زاوية رفع التّناقض بالإستناد إلى مبدأ أنّ الحكم المتأخّر ينسخ الحكم المتقدّم[65].

4-4 . التّلبّس بالبشري: تفهم هذه المسألة عند الحداثيّين في ضوء وضعيّة الإنتقال من الشّفهي إلى الكتابي، وهي الوضعيّة الّتي برز فيها القرآن تاريخيّا، مجسّدا مادّيا في أصوات تسمع وألفاظ تقرأ وفي هيئة تحمل، وقد رتّبوا عليها القول بالبعد الإنساني للوحي. والمؤشّر عليه عندهم، الوجه التّواصليّ الّذي يظهر من الطبيعة الرّسالية العلائقيّة للقرآن، وهي تتمثّل لغة وسيطة لها تاريخها المكاني الزمني[66]. والوجه التّنظيمي الظّاهر من التّدخّل بالجمع والتّرتيب ووضع العلامات[67]. والوجه القرائي الإستهلاكي الظّاهر من اختلاف المعنى وآثار المعنى[68]. والوجه التّداولي الّذي يبرز في ظاهرة توسّعه الثّقافي، ككتاب يتداول ويستعمل ويؤثّر بالإعلام والتّوجيه. وحالة انخراطه هذه في التّاريخ الأرضي، هي الّتي كما يرى أركون تنزله من ذروة تعاليه؛ ليكون جزءا في الظّاهرة الإنسانيّة التّاريخيّة[69].

وإذا انتقلنا إلى الخطاب، فإنّ ممّا يمكن قوله أنّ الإهتمام به قد جاء من الإهتمام بالمرحلة الشّفهيّة أو المرحلة الّتي كان فيها التّلقّي مباشرا. وهذا له دلالته على صعيد المميّزات الّتي تطبع كليهما، فعلى أساس اختلاف تلك المميّزات يجنّد بعض الحداثيّين اطلاق الخطاب على القرآن دون اطلاق النّصّ عليه، ومن المبرّرات الّتي يمكن الإشارة إليها نذكر قولهم أنّه يتميّز بـ:

4-4-1 الحيويّة: لما كانت الحالة الشّفهية مختلفة عن الحالة الكتابية، ومتفرّدة عنها من جهة شكل العلاقة التّواصليّة وطبيعة الكلام وطريقة التّلفّظ به، وحيثيات السّياق الّذي يرد فيه، وكان هذا ممّا ميّز القرآن في نزوله من خلال شخص الرّسول النّاطق به، في صورة الكلام البشري الملفوظ المسموع، فإن الحداثيّين انطلاقا من موقف معرفيّ منهجي، قد رأوا في الحالة الشّفهية قيمة دلالية وتاريخية يعكسها وجود الوضعيّة التّواصليّة، الّتي تؤطّرها بتعبير أركون ثلاثة أشخاص قواعديّة بينهم تفاعل متعدّد المظاهر، من الموافقة والتّصديق والفهم والرفض وطلب الإيضاح والإستيضاح، في إطار الخضوع لشبكة العلاقات والسياق الحاضن لها[70]. وأهمّية هذه الصّورة من التّفاعل، الّتي يتبدّى فيها تغيّر الأداء لفظا وصوتا وإيماء، وتتباين فيها المواقف سلبا وإيجابا، هي مادفعت نصر حامد أبو زيد إلى نعت الخطاب الشّفهي بالخطاب الحيّ وتشبيهه بظاهرة الاوركسترا[71].

4–4–2 . الأصالة: بناء على مجريات الوضعيّة التّاريخيّة الّتي كانت سائدة في مرحلة التّبليغ، والّتي عكسها خطاب النّزول، يلحّ الحداثيّون على أهمّية وضعيّة الخطاب واتّجاهها الدّلالي، بتأكيد الفصل بين المعنى في إطاره الأوّل، والمعنى في إطاره الثّاني، النّاشئ من خارج تلك الوضعيّة والمسقط عليها، وهو ما يتبيّن عندهم من الإعتراف بالقوّة الإيحائيّة والرّمزيّة للخطاب الشّفهي، وإقامة الفرق بين الدّلالة الأصليّة الآنيّة والدّلالة الثّانوية الطّارئة، والدّعوة إلى العودة إلى الأولى دون الثّانية، على أساس حقيقة تمثيلها الموضوعي الزّماني المكاني [72]. والوضعية الخطابيّة التي يولها الحداثيون الاهتمام، تتميّز اصالتها عندهم ايضا بطبيعتها التداولية، أي بوجود التعدد الخطابي السياقي [73].

4–4–3 . التعدّدية: المقصود بهذه الكلمة أنّ الكلام الإلهي الّذي بلّغة الرّسول إلى المتلقّين، في مرحلة ماقبل وجود المصحف الإمام، كان يعكس أشكال الاختلاف والتّنوّع في لغته، انطلاقا من الحالة التّواصليّة الّتي كان يتمّ فيها. والحداثيّون إذ يؤكّدون وجود هذه الخصوصيّة في الخطاب القرآني يؤكّدونها، بناء على مايعتبرونه الطّابع الحيوي لخطاب مرحلة الدّعوة النبويّة، بالمقارنة مع ماتلاه من خطابات فقهية وكلامية وسياسية، حوّلته بتعبير أركون إلى قوالب جامدة قسريّة[74]. والمظهر التّعدّدي في الخطاب القرآني، الّذي يقرّ به الحداثيّون وتظهره لغته، يدلّ عليه عندهم اتّساع المعنى. وهو الإتّساع الّذي يعلّلونه بوجود الطّبيعة المجازيّة المتفجّرة[75]. وبالإضافة إلى هذا، يمكن أن نذكر وجود البنية الخطابيّة الحوارية السّجالية، الّتي كما تعكس في رأيهم الحالة التّفاعلية التّاريخيّة، تعكس كذلك وقعها الحضوريّ الزّمني المستمر. ومن المهمّ القول هنا، أنّ أركون يعبّر عن ذلك باسم البنية العامليّة، الّتي تعني وجود مجموعة من الضّمائر المتفاعلة تفاعلا جداليّا أو صراعيّا، وهو التّفاعل الّذي يُموضعه عموما في إطار العلاقة بين اللّه والإنسان، العلاقة القائمة على تبادل المنظورات أو الأدوار على امتداد النّصّ القرآني، وفق نمط تواصلي صورته اللّه المرسِل المرسَل إليه، والإنسان القائل المرسَل إليه المرسِل[76]. وغنيّ عن القول أنّ مثل هذا ممّا يبيّن توزّع المعنى واتّجاهه، فالقارئ سيجد نفسه أمام عدد من الخطابات، بقدر ما تعكس وضعا قد جرى، بقدر ما تلامس واقعا حيا هو جزء من تجربة القارئ. وتعدّد تلك الخطابات ليس عرضيّا، وإنّما هو تعدّد داخلي ناتج عن ما تفرضه بنية الخطاب القرآني كما يقول نصر حامد أبو زيد [77]. وبطبيعة الحال، فإنّ أبا زيد عندما يقول ذلك يرتّب عليه موقفا، وهو أنّ القرآن بتلك الحالة الخطابيّة هو قرآن منفتح على الإحتمالات البعيدة المحمّلة بإمكانات الإختيار، المجاوزة للمعنى الثّابت النّهائيّ. وهو الأمر الّذي لايتحقّق في رأيه من خلال النّظر إليه كنصّ جامع لشتات خطابات منعزلة عن ترتيبها النّزولي[78].

5 . مفهوم القرآن بين النّصّ والخطاب:

لقد رأينا أنّ نظرة الحداثيّين إلى القرآن نظرة تقع تحت تأثير الموقف من الوضعيّة الشّفهيّة والكتابيّة الّتي مرّ بها. وبما أنّ هاتين الخلفيتين تساهمان في صياغة الموقف من النّصّ والخطاب، فإنّ ذلك لاشكّ ممّا يضع القرآن في دائرة مفهوميّة متمايزة. وبالفعل فإنّ انخراط الحداثيّين في ذلك الإهتمام قد نتجت عنه رؤى في القرآن تحمل بصمتها الإختلافيّة عن النّظرة القديمة، خاصّة على مستوى الطّرح المنهجي والصّياغة الشّكليّة، وإن كان ذلك ليس بالضّرورة على حساب التّقاطع مع الرّؤى القديمة في المستوى المضموني.

وإذا كان علينا هنا أن نعرض لموقفهم المفهومي والتّعريفي للقرآن في ضوء اتّجاه كلّ من النّصّ والخطاب، فإنّه يجب التّوضيح أنّ الجانب المنهجي يبرز في هذه الحالة فاعل التّأثير. وعندما نقول هذا لانعني أن هذا الجانب يقودنا بالضّرورة إلى تعريفات أو مفهومات جاهزة، فليس ذلك ممّا يكون متاحا دائما، فالحداثيّون يتفاوتون في تحليلاتهم وانضباطهم المنهجي. إنّنا إذا عوّلنا على الإنضباط المنهجي نكون هنا أوّلا أمام شخص كأركون، الذّي بالإستناد إلى الرّؤية الألسنيّة يعرّف القرآن بأنّه:(عبارة عن مدونة منتهيّة ومفتوحة من العبارات أوالمنطوقات المكتوبة باللّغة العربيّة. وهو مدونة لايمكن أن نصل إليها إلاّ عن طريق النصّ الذي ثُبّت حرفيا او كتابيا بعد القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي)[79]. كلامه هذا، يكشف بوضوح عن صفة الجمع بين الشّفهي والكتابي من خلال استعمال مصطلحي المدوّنة والمنطوقات، وإذا كانت الحالة الكتابيّة ظاهرة الإرتباط هنا بعمليّة التثبيت الّتي انتهى إليها وتدلّ على ماهو خارجي متحقّق، فإنّها في الآن نفسه ليست سوى تعبيرا عن سيرورة حالة لها بدايتها خارج ما لم يقله التّعريف المذكور، في مايسمّيه أركون الوضعيّة العامّة للكلام.

وهذه النظرة التّعريفيّة، وإن عكست اختلافا اصطلاحيّا مهمّا إلاّ أنّ أهمّيتها الجوهريّة هي في أهمّيّة دلالة هذا الإختلاف؛ ذلك أنّ القرآن عندئذ سيصبح مقيّدا باختلاف الحالتين الشّفهيّة والكتابيّة، إذ إن وضعيّة الكلام غير وضعيّة الكتابة. وإذا ما استحضرنا أنّ أركون يفرق انطلاقا من هذا بين النص والخطاب، ويؤمن بفكرة الأشياء الضّائعة في أثناء عمليّة الإنتقال بينهما، ويعلي من أهميّة القيّم الشّفهيّة للخطاب، ويدعو إلى استعادتها في مقابل اعتقاده أن المصحف/ النّصّ قد خضع ويخضع للتلاعب[80]، تكون النّتيجة إجرائيّا وجود قرآن بوجهين وجه شفهي ووجه كتابي. والحقيقة أنّ هذا يدعّمه رأي أركون نفسه الّذي لايرى للتّراث المكتوب تفوّقا أزليّا على التّراث الشّفهي[81]. كما يدعّمه موقفه التّحليلي لكلمة القرآن الّتي يربطها بالقراءة والّتلاوة، وهما باعترافه من نتيجة الفعل المسموع لا المكتوب؛ حيث إنّ القراءة من مصدر الفعل قرأ، وهذا المصدر ذاته يؤدّى معنى التّلاوة، وكلاهما على علاقة بالمسموع ويقتضيان مطابقته. وهذا انطلاقا، في رأيه، من أنّ الكثير من الآيات كانت تلحّ على النّبي التقيّد في تبليغ الآيات بالتّلاوة أو القراءة الّتي سمعها[82].

ومن الواضح أن موقفا كهذا يظهر فيه الإهتمام بالشّفهي المسموع الملفوظ، وعلى علاقة بهوية الخطاب، إن دلّ على شيئ، فإنّما يدلّ، من وجهة نظرنا، على نتيجتين مهمّتين؛ الأولى تتعلّق بماهية القرآن، وتفيد أنّ حقيقته حقيقة خطابيّة. والثّانيّة، تتعلّق بطريقة التّعامل معه، وتفيد أنّ التّعامل معه بصفة الخطاب، هو التّعامل الموضوعي الأنسب. ومع أنّ أركون يعتقد بضياع معاني اللّحظة الأولى إلاّ أنّ اهتمامه بالتّسلسل الزّمني لنزول الآيات، وإشارته إلى الطّابع الجامد للمصحف، ومعناه المتدهور بعد التّدوين، يؤكّد أنّه أميل إلى المفهوم الخطابي للقرآن منه إلى المفهوم النّصّي. وهذا واضح التأكيد، في رأينا، من إيمانه بالدّور المهمّ، الّذي تؤدّيه القراءة التّاريخيّة للآيات القرآنية في التعريف كما قال:(بشكل تاريخي دقيق على تلك المجادلة المتكررة ضد المعارضين العددين، وعلى المواقع الاجتماعية والسياسية للفئات الاجتماعية الموجودة في الساحة)[83].

وبطبيعة الحال، فإنّ أركون من هذا المنظور، يرتّب على موقفه نتائج تتعلّق مثلا بظهور الألفظ وتشكّل معناها كلفظي الإسلام والإيمان، فهذان اللفظان، في رأيه، قد تبلور مفهومهما متأخّرا، يدلّ عليه التّسلسل الزّمني لسورة الحجرات، الّتي في نظره، بالرّغم من تأخّرها لاتقدّم مفهوما محصورا للكلمتين كما هو شائع، بل ماتقدّمه، في رأيه، هو مفهوم تحت تأثير السّياق التّاريخي. يتعلّق الأمر بالنّسبة للإيمان بعهد الآمان، ويتعلّق الأمر بالنّسبة للإسلام بفعل الطّاعة لفئة الرّسول المنبثقة[84]. وهنا يجب لفت الإنتباه إلى حقيقة ذلك الفرق بين مايسميّه الظّاهرة القرآنيّة والظاهرة الإسلاميّة، فهذا الفرق ممّا يعكس عنده العلاقة بين واقعي القرآن كخطاب شفهي ونصّ مكتوب؛ إذ الظّاهرة القرآنيّة هي حدث الظّهور التّاريخي في الزّمان والمكان بتجلّياته المختلفة، في حين أنّ الظّاهرة الإسلامية هي المآل الّذي انتهى إليه هذا الحدث بعد أن تجسّد تاريخيّا في ممارسات أخذت صبغة إسلاميّة، فهما إذا الظّاهرتان اللّتان تبيّنان الاختلاف المرحلي بين ظهور المعنى ومصيره، بين كونه منفتحا وانتهائه مقيّدا موجّها[85].

وبما أنّ المعنى يظهر وينتهي إلى مصير بفعل تاريخي تمثّله القراءة، وهذا قد حصل في العلاقة بالمصحف؛ حيث أصبح مستغلاّ في توجّات فقهيّة وغيرها، فإنّ هذا من هذه الزّاوية ممّا يعكس عنده موقفا من الحالة النّصّية للمصحف، وهي الحالة الّتي تتبدّى لنا خاصّة في رؤيته للنّصّ عموما، على أنّه مادّة لغويّة بدلالة علائقيّة مع القارئ، الّذي له دور اكتشاف المعنى المنتشر فيها[86]، وتفسيره للقراءة على أنّها عمليّة فك رموز[87]. فهو بناء على هذا، عندما يعامل المصحف يعامله بصفة ماهو كائن، أي كنصّ بلغة مشحونة بدلالات، لكنّها الدّلالات الّتي خضعت لإكراهات الفضاء الإبيستمولوجي القروسطي، ومنحى الأسبقية اللاّهوتيّة فيه المستندة إلى إقصاء فكرة خلق القرآن[88]. وبما أنّه يفصل هذا عن ذاك، أي حالة ماقبل المصحف/ النّصّ عن حالة ما بعده، فإنّ ممّا تجدر الإشارة إليه أنّه بتأكيد ذلك الفصل، واهتمامه بالمصحف كمعطى قرائي، قد سطّر له إطارا مفهوميا كنصّ مفتوح، تظهره جملة أفكار لها علاقة بهذا النّمط من النّصوص، يمكن تلخيصها في القابليّة الذّاتيّة على إنتاج المعنى

واستمراره، والانفتاح على القارئ، وتضمّن التّعدد الدلالي، وهذا كله من خصوصيات تكوينيّة، متمظهرة في الإيحاء والرّمز[89]. وبشكل عام، يمكن القول أن تلك النّظرة تنطلق أساسا من داخل القرآن كنصّ قد امتلك شروط قراءته، وهي الشّروط الّتي جعلت أركون يسير في اتّجاه التّأويل، في التّأكيد على دور القارئ وفهمه[90].

ثم أنّ عمليّة الفصل التّي أظهرت الفرق بين النّصّ والخطاب، لاتدلّ في نظرنا على فصل نهائيّ، بمعنى أن أركون إذا كان يعامل القرآن كنص، لايستثني معاملته كخطاب، ويبدو لنا هذا واضحا من تبنّيه لمنهج القراءة التّزامنيّة، الهادفة إلى التّموضع في اللّحظة الزّمانيّة والمكانية للقرآن، بما هي لحظة كانت تمارس تأثيرا عجيبا مدهشا على المتلقّين[91]. أي بمعنى أنّها القراءة الّتي تراعي سياق خطاب التّنزيل، وقد كان خطابا شفهيّا تفاعليّا مفتوحا، له معانيه التّاريخيّة المرحليّة. ويبدو لنا ذلك حاضرا أيضا في ماتدلّ عليه القراءة التّطوّريّة، الّتي ينتهجها وتنهض على تتبّع المعنى المتغيّر، فهي القراءة الّتي بقدر ما تعكس المعنى في اتّجاه التّأويل بقدر ماتعكس المعنى في براءة التّأسيس.

لكن يبقى القول مع ذلك أنّ الّذي قدّمه اركون، وإن كان يضيئ على حقيقة القرآن الخطابيّة والنّصّية من خلال حالتيه الشّفهيّة والكتابيّة، إلاّ أنّ ذلك لا يشكّل في رأينا موقفا كاملا؛ لأنّه اندرج في إطار هدف عام هو اعادة قراءة القرآن، ولم يكن هدفا مخصوصا يناقش لذاته وتبنى عليه النتائج. نقول هذا ونحن نستحضر المجال العلمي للنّص والخطاب على السّواء، ونستحضر موقف حداثي آخر هو نصر حامد أبو زيد الّذي وعى الفرق بين مفهومي النّص والخطاب، وأحدث من خلاله التّحوّل من الأوّل إلى الثّاني. فهذا الوعي في رأينا وعي مفصلي في هذه المسألة، ولاشكّ أنّ عبارة أبا زيد الّتي يقول فيها (ظلّ القرآن بالنّسبة للدّارسين منذ لحظة تقنينه إلى الآن مجرد « نص » . وقد آن الأوان للاهتمام بالقرآن بوصفه « خطابا » أو بالأحرى « خطابات »)[92]. عبارة تغني عن البيان في مانقصده، لكن هذا الوعي الّذي يبدو واضحا عنده لايمنعنا من تلمّس إشاراته عند غيره من الحداثيّين، خاصّة وانّهم يتعاطون مع القرآن بصفة النّصّ ولايهملون الحديث عنه بصفة الخطاب .

وتقديرا منّا لطرح نصر حامد أبو زيد وأهمّيته، نفضّل أن نتكلّم عن رؤيته ثم نشير بالإجمال إلى أراء غيره، من جهة تمثيل الإلتقاء والتّقاطع في الموقف الحداثي عموما. وبطبيعة الحال، لايذهب بنا الظّن أنّ أبا زيد بطرقه للنّص والخطاب قد قدّم ضبطا منهجيّا جاهزا للمصطلحين الّذين حكما تفكيره بالنّسبة إلى القرآن. في واقع الأمر، مايمكن الوقوف عليه هي نظرات إجرائيّة موصولة بمقاربة عامّة ترتكز على البحث عن المعنى وتفصيله، انطلاقا من بعده الثّقافي واللّغوي والتّداولي. وذلك مايفسّر أنّه عندما تكلّم في القرآن من زاوية نصّية استخدم تعبيرات مدخليّة نحو انّه نصّ لغوي[93]. ومنتج ثقافي، ورسالة بنظام لغوي بين مرسل ومرسل إليه[94]. وعندما تكلّم من زاوية خطابيّة قال أنّه مجموع خطابات لها سياقها ومتلقّيها[95]. وهذه أمور لاتقدّم رؤية تعريفيّة، وإنّما هي حصيلة عامّة للتّحليل. صحيح أنّنا نجد عند أبي زيد الوعي المفهومي بالنّصّ، وهو مختلف بين النّظرة التّراثيّة القديمة والنّظرة

الحديثة. على أساس أنّه بالنّسبة إلى القدماء كالأصوليّين كان يعني الواضح الّذي لايقبل التّاويل[96]، وأنّه بالنّسبة إلى المحدثيين يعني سلسلة من العلامات المنتظمة في نسق من العلاقات الحاملة لرسالة[97]. وهو على كلّ حال، وإن كان قد إنحاز إلى هذا المفهوم المعاصر فيما سبق، إلاّ أنّه لم يسحبه بشكل مباشر على القرآن حتّى يمكن القول أنّ هذا هو تعريفه له. إنّ الطابع النّصّي للقرآن ومثله الطّابع الخطابي ممّا يمكن تتبّعه كإشارات من قبيل قوله أنّه يتعامل مع النّصّ باعتباره (البناء اللغوي الذي يتجاوز حد الجملة المفيدة)[98]. وقوله (أدت عملية التقنين ... إلى خلق قناعة مؤداها أن القرآن "نص" بماهو مدون بين دفتي كتاب(المصحف)،...ولقد بدأت حياتي البحثية في علوم القرآن منطلقا من هذه القناعة، وذلك بتأثير المنهج الأدبي)[99]. فالمنظور الّذي ينطلق منه أبو زيد بالنّسبة إلى النّصّ هو المنظور اللّغوي الكتابي، وهذا المنظور وإن اختلف بالكتابة عن الخطاب الّذي آل إليه موقف أبو زيد فهو يشترك معه في اللّغة؛ حيث إنّ القرآن بالنّسبة إليه قد كان ظاهرة كلامية متداولة قبل أن يدوّن[100]. وبما أنّ المنطلق اللّغوي ثابت في الحالتين، فإنّ الإشارة الدّالة على التّوجّه اللّغوي بالنّسبة إلى القرآن تظهر في استخدام كلمة العلامات في وصف الآيات، ومن المعلوم أنّ العلامات تتركّب من دال ومدلول، وعلى هذا النّحو تكون نظرة أبو زيد إلى القرآن، من خلال آياته، أنّه سلسلة من علامات حاملة لرسالة[101]. والقول بالعلامات لايعني انّه يوقف لغة القرآن على مجرّد النّظام الشّكلي للّغة، إنّ نظرته أوسع من ذلك يتدخّل فيها الوضع التّاريخي المكاني والزّماني، فهو على هذا، وإن كان يراها مجموعة قوانين، فإنّها عنده القوانين الّتي تستمدّ قدرتها في أداء وظيفتها من الإطار الثّقافي المجتمعي[102]. فإذا، كون القرآن لغة، فإنّها اللّغة الّتي تخضع لهذا الإزدواج الشّكلي والوضعي/السّياقي. وحديثه في الرّسالة يوضّح ذلك؛ إذ إنّ الرّسالة على علاقة بواقع حيّ واللّغة في إطارها تخرج من مجرّد النّظام إلى التّداول، فهو كما يتصوّرها، تؤدّي عملا رمزيّا تمثيليّا للعالم، وتؤدّي بالإضافة إلى ذلك، عملا تواصليّا، وهو عندما يؤكّد هذا، يؤكّد وضعا تقوم عليه اللّغة أيّا كانت، بما في ذلك لغة القرآن ورسالته، الّتي تشكّلت بهذا المعنى في إطار الواقع والثّقافة[103].

إنّ ظاهر ما يقدّمه أبو زيد في تحديد القرآن، كنتيجة لهذا، أنّه نصّ لغوي ومنتج ثقافي ومجموع خطابات كما أسلفنا، وهذه، في رأينا، مداخل تحليل تبرّر هدفه في تحقيق الوعي العلمي بالقرآن، بصفته واقعا موضوعيّا قابلا للنّظر، أكثر ممّا تقدّم مفاهيما مخصوصة شاملة. وإذا كنّا نسجّل أنّ أبا زيد قد تعالق عنده البعدان اللّغوي والثقافي بالنّسبة إلى النّص، فإنّنا نرى ذلك أيضا بالنّسبة إلى الخطاب، مادامت نظرته إلى اللّغة تبتعد عن جانبها الشّكلي وفي علاقة انتماء. صحيح أنّه لم ينظر إلى القرآن في أوّل الأمر على أنّه خطاب، لكن الإشارة إليه بصفة الرّسالة لها مدلول في هذا الجانب؛ لأنّ وجود رسالة بلغة وفي وضعية تواصلية، يعني أنّ هذه الرّسالة قد أصبحت تداولية، محقّقة للعلاقة الخطابية. فيبدو أنّ الأمر كان يحتاج إلى بعض الإنتباه الّذي تمّ تداركه فيما بعد، ولعلّ ذلك الإلتباس

ناجم عن معاملة القرآن بصفة المتن وهو متجسّد كتابيّا. وعموما، فإنّ موقف نصر حامد أبو زيد في حديثه عن نصّ قرآني كان حديثا تعوزه الدّقّة، مع توفّر امكانية الضّبط الّتي أشرنا إليها، الّتي يمثّلها النّظر إلى اللّغة من جهة الواقع والإستعمال، والرّسالة من جهة التّواصل، وهي أمور تصبّ في مفهوم الخطاب المعرّف بانّه النّص المستعمل[104]. وغنيّ عن القول، أنّنا نجد هذا الموقف أكثر انسجاما مع الغاية الّتي يريدها، مادامت الحالة الخطابيّة القرآنيّة تعكس مظهر العلاقة بالواقع. غير أنّ هذه النّظرة تحول دونها صعوبات، إذا كان معلوما عدم تعلّق كلّ القرآن بأسباب، خاصّة وهو يميل إلى النّظر إليه من خلال تفاعله مع الواقع والتّاريخ.

وأبو زيد الّذي قلنا أنّه غيّر موقفه وأصبح ينظر بمنظار خطابي إلى القرآن، مثلما لم يقدّم تحديدا مفهوميّا للقرآن من الزّاوية النّصّية لم يقدم تحديدا مفهوميّا له من الزّاوية الخطابيّة، فهو ينشغل بعرض أفكاره وتوجيهها إلى غايته أكثر ممّا ينشغل بالضّبط الإجرائي على هذا الصّعيد. صحيح أنّ له رأيا مفهوميّا في النّصّ والخطاب والاختلاف بينهما؛ من حيث قوله أنّ النّص نسق يكوّنه بناء لغوي له مؤلّف وقارئ ضمني، وقوله أنّ الخطاب كيان لغوي يتجاوز الجملة، ينطلق من مخاطب/متحدّث إلى مخاطَب، وأنّ له معنى يختلف باختلاف النّمط والسّياق كما يحصل في فعل التّنغيم، لكن هذا لم يكن بالقدر العميق، فما كان منه سوى أفكار جزئيّة أو لنقل في أحسن الأحوال أنّ أفكاره كانت مقدّمات عامة لمشروع بحث له تجلّياته في القول: أنّ الخطاب القرآني هو عمليّة محاورة ونقاش وتعديل وفق متغيّرات مرحلة تاريخية[105]. وأنّ آياته بناء على ذلك عبارة عن وحدات خطابية داخل السّور، وأن تلك الخطابات تعبّر عن متحدّثين يخاطب بعضهم بعضا بأنماط مختلفة من الحديث، وأنّ القرآن ظاهرة تداوليّة لها ملابساتها في العلاقة بالمخاطبين وردود أفعالهم[106]، وأنّ خطاباته خطابات حيّة عابرة للزّمن يحياها المتلقّي ويتفاعل معها في حياته اليومية كصوت مباشر يسمعه[107].

والواقع، أنّ مسألة خطابيّة القرآن، أي كونه خطابا أو خطابات ليست بالأمر الجديد، وربط الخطاب بالسّياق، هذا أيضا ليس بالأمر الجديد، مادامت الدراسات التّراثية قد أثبتت ذلك بإبراز أساليب القول القرآني، وخاضت في أسباب النّزول وانتبهت إلى أهمّية السّياق. إنّ أهمّية هذا التّأكيد، في رأينا، يكمن في أهمية الهدف الّذي يتوخاه أبو زيد، وهو الوقوف على الصّلة بين المعنى التّاريخي والمغزى المعاصر[108]. أي لاختبار علاقة المعنى التّاريخي بالنّسبة إلى العصر المعيش.

وإذا توسّعنا أكثر إلى رأي عبد المجيد الشّرفي، فإنّنا نجد رأيه لايختلف جوهريّا عن مارأيناه عند أركون، خاصّة في الانظلاق من الحالة الشّفهية للقرآن، وتمييزها عن الوضعية الكتابية، أومايسمّيه مرحلة المأسسة، فالحالة الشّفهية عنده تمثّل الخطاب وهو حامل لكلّ الخصوصيات الّتي تعكسها الوضعية الخطابيّة، من مثل وجود الظروف الخاصّة بنزول الآيات ومظاهر التّفاعل معها؛ ولأنّ هذه الأمور في الغالب ممّا يضيع، في رأيه، فقد حكم أنّ لفظ القرآن

(لايصحّ أن يطلق حقيقة إلاّ على الرسالة الشفوية التي بلّغها الرسول إلى الجماعة التي عاصرته)[109]. والشّرفي بهذا الكلام الّذي ينزل القرآن منزلة الخطاب الشّفهي لايقدّم مفهوما إجرائيّا، وإنّما يؤكّد ذلك لبيان الفرق بين حالة الظّاهرة القرآنية الأولى، وماكانت تتّسم به من خصوبة وعفوية، وحالة ما انتهت إليه من تحكّم وتأويل بعد التّدوين والمأسسة. وعلى هذا النّحو يقيم نتيجة حاسمة يرتّب عليها موقف التّعامل مع القرآن، وهي أنّه (كتاب حيّ يخاطب المؤمن خطابا شخصيّا)[110]. وأشير هنا أنّ الشرفي يطلق كلمة النّصّ على القرآن، إلاّ أنّ مراده منها غير واضح، أقصد أهو لمجرّد الجانب اللّغوي فيه أم لمجرّد الجانب الكتابي فيه؟ ومهما يكن، فإنّ تركيزه على مرحلة ماقبل المأسسة والطّابع الشّفهي للقرآن له نتيجة حاسمة، وهي تحقيق فهم متحرّر من سلطة التّأويلات التّاريخيّة. ومن هذا الجانب ينتهي إلى ماينتهي إليه الموقف الحداثي عموما، الّذي رأيناه أوضح عند أركون.

وإذا كانت مسألة النّص والخطاب قد برزت عند الحداثيّين الّذين رأيناهم، على صعيد الاختلاف بين حالة ماقبل التّدوين ومابعده، فإنّ النّظر في القرآن كان بصورة أخرى عند حداثيّ آخر هو علي حرب، وإذ نذكره هنا، فمن باب أنّه قد عكس من خلال الاهتمام بالنّصّ في ذاته اهتماما بالقراءة والنّقد. نقول هنا النّصّ وليس الخطاب؛ لأنّنا نجده يوسّع النّصّ على حساب الخطاب بناء على معيار الإعتراف، فهو يقرّ بوجود الخطاب وأصله الكلامي وبحدّه المستقلّ عن النّصّ، لكنّه يدرجه في دائرته كواقعة خطابية عندما يشكّل أثرا يرجع إليه. ومن هنا، فهو عندما يتكلّم عن القرآن يستحضر هذه الحقيقة فيه، أي بمعنى أنّه يمثّل مرجعا فاعلا، ليس على صعيد انتمائه المتعالي، وإنّما على صعيد تكوينه كواقع لغوي وحدث ثقافي منتج للمعنى. ونلفت أنّه في هذا الإطار لايقدّم تعريفات جامعة، وإنّما يقدّم إيضاحات تبرز الخصوصيّة نحو قوله أنّ القرآن(آيات بينات. والبيان اشد الكلام احتمالا لضروب التفاسير وأصناف التأويل، والآيات علامات فائضة، أي إشارات ورموز وعوالم دلالية فسيحة)[111]. وهذا انطلاقا من نظرته إليه على انّه نصّ نبوي[112]، أي النّص المنفتح على مجالات المعنى المتعدد. ومن المهمّ القول هنا، أنّ نظرته إلى القرآن هي نظرة إلى نصّ بخطاب غير محكم أو منسجم، أي بمعنى أنّه يشكّل فضاء رحبا للإختلاف والتّنوّع، وهي نظرة بقدر ماتؤكّد هذا بالنّسبة إلى النّص، تؤكّد ذلك بالنّسبة إلى القارئ، الّذي يجسّد بقراءته القراءات المختلفة، خاصّة على صعيد مايسكت عنه او يستبعده او يتناساه، أي بكلّ ماتتعلّق به إرادة الحجب كما يسمّيها[113].

وهذا الموقف، إذا كان حقيقة يعكس رؤية نصّية في القرآن، فإنّها الرؤية التّي تهتمّ بإمكاناته وقدراته على إنتاج معناه، أكثر ممّا تشتغل بحصر ماهيته الشّكلية كنص، ثم أنّها رؤية لاتتعرّض إلى الإشكالات المتعلّقة بتداخل المفاهيم وحدودها، فعلي حرب يستعمل كلمة النّص كما لو أنّها كلمة لاتثير نقاشا، ينبغي توضيحها فقط من جهة دلالتها على الإختلاف ومتطلّبات القراءة، وذلك لاشكّ نظر من جانب ليس إلاّ.

6 . الخاتمة:

إذا كان من المؤكّد أنّ المصطلحات ليست مجرّد كلمات لذاتها، بل كلمات لها مغزى ودلالة في استعمالها، فإنّنا بعدما وقفنا على مصطلحي النّصّ والخطاب عند الحداثيّين، نستطيع القول أنّ هاتين الكلمتين، بالرّغم من أهمّيتهما التّداوليّة، لم تحظيا بالتّنظير الإجرائي المناسب، بالنّسبة لأمر مهمّ كالقرآن، وإن كان من الصّحيح وجود الوعي المفهومي بهما. ولعلّ السّبب وراء ذلك، انعدام الحدّ الفاصل بينهما في الثّقافة العربيّة الحديثة، ولكن حتّى في حالة وجود ذلك الوعي، فالأمر فيهما لايرقى إلى درجة أكبر من التّركيز، باستثناء مانجده تحديدا عند أبي زيد، الّذي يعلن ذلك صراحة كاستراتجيّة وخيار. ولنا أن نقول اجمالا، أنّ النّظر الحداثي في القرآن هو أميل إلى اطلاق لفظ النّص من اطلاق لفظ الخطاب، ويمكن أن نسجّل هنا، أنّ هذا الإطلاق له علاقة بالهدف التّأويلي، هدف إيجاد قراءة غير تقليديّة، باعتبار أنّ القرآن وهو ناجز، كما يرون، على علاقة بمتلقّ تاريخي. على أنّ ذلك الإطلاق لايعني أنّ النّظر الحداثيّ يتعامل مع القرآن وفق مقتضيات النّصّ من التّرابط والإنسجام، بل هو في هذا يثير اشكالات تكوينيّة تخصّ كلّ عناصر الوجود الذّاتي للقرآن، كما هو ملاحظ من ربط الآيات بسياقها وأسباب نزولها، أو تأكيد ضياع دلالتها في الزّمن بفعل الانتقال من الحالة الشّفهيّة الإبتدائيّة إلى الحالة الكتابيّة النّهائيّة،، أو الإشارة إلى وضعها الإئتلافي وفق ترتيب دون ترتيب. ونحن نلاحظ أن هذه النّظرة سلبيّة تنتهي إلى التّشكيك، والى تحكّمات قرائيّة تهدر قيمة المقدّس. وإذا كان الموقف الخطابي في هذا المنظور لايبدو مستبعدا تماما، بل مؤكّدا من خلال الإشارة الى الوضعيّة الشّفهيّة والسّياق، ولكنّه مندرج في اطار نتيجة هذا المنظور، فالأمر لايختلف، وهو معلن في منظور مستقلّ؛ حيث التّركيز على الطّابع الخصوصي للآيات، وهي تنزل بين وقت وآخر ومرحلة وأخرى. فإذا كان الخطاب في الأصل على علاقة بالموقف والوضعيّة التّواصليّة وحيثيات الزّمان والمكان، فإنّ المحصّلة من ذلك هي أيضا الوقوع في اشكالية الأثر السّلبي في التّعامل مع القرآن، وتحديدا تحكيم الواقع والتّدخّل في دلالاته من خلاله.

ويبقى القول أنّ المشكل الأساسي في القراءة الحداثيّة هي أهدافها ومرجعيّاتها؛ ولذا هنالك تلك التّبعات من الإستخدام الإصطلاحي أو المفهومي، وبما أنّه لامناص من الوجود الإصطلاحي، فإنّ المقتضى في هذه الحالة أوّلا عدم اخذ القرآن مأخذ المفاهيم غير المضبوطة، وثانيّا عدم تجاهل الإسهام التّراثي الّذي كشف خصوصيّة القرآن دون الوقوع في مصادمته.

7. الهوامش

(1) . فو لفجانج إيزر، آفاق نقد استجابة القارئ، في نظرية الأدب تر احمد بوحسن ،ط1؛ الرباط: در الامان2001، ص77.75
*من الممكن القول أنّه ليس كلّ جديد معاصر لكن المعنى هنا أنّ هذه القراءات تقتفي أثر المنجز المعرفي المتغيّر بلونه الحداثي المفتوح.
(2) – فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة ، ط1؛ بيروت: مركز الانماء القومي1992، ص32.29

(3). محمد أركون، الاسلام اصالة وممارسة تر خليل احمد، ط1؛ (د.م.ط) 1986 ، ص 113

(4). محمد حمزة، اسلام المجددين، ط1؛ بيروت: دار الطليعة2007 ص42،43

(5). المرجع السابق نفسه، ص43

(6). رشيد بن زين، المفكرون الجدد في الاسلام تر حسان عباس؛ ط1، تونس: دار الجنوب2009، ص18

*كاتب من أصل مغربي مهتم بالقضايا الدينيّة

(7) عبد الرحمن الحاج، ايديولوجيا الحداثة في ظاهرة القراءة المعاصرة للقرآن، انظر: http://alhiwartoday.net/node/1262

(8). كلاوس برنكر، التحليل اللغوي للنص تر سعيد بحيري، ط2؛ القاهرة: مؤسسة المختار 2010، ص31

(9). المرجع نفسه، ص32

(10). سعيد حسن بحيري، علم لغة النص، سعيد بحيري، ط1؛ القاهرة : مؤسسة المختار 2004، ص95

(11). روبرت دي بوغراند، النص، الخطاب والإجراء تر تمام حسان، ط1؛ القاهرة: دار عالم الكتب ، 1998 ص103.105

(12). بول ريكور، من النص الى الفعل تر محمد برادة وحسان بورقية، ط1؛ القاهرة : عين للدراسات 2001، ص105،106

(13). احمد عفيفي، نحو النص،ط1؛ القاهرة : مكتبة زهراء الشرق 2001، ص22

(14). جوليا كريستيفا، علم النص تر فريد الزاهي مراجعة عبد الجليل ناظم، ط2 الدار البيضاء: دار توبقال1997، ص21

(15) صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر، ط1؛ القاهرة: بيروت للنشر2002، ص165

(16). سعيد حسن بحيري، علم لغة النّص، ص99،100

*وهذا ينسجم تماما مع أصل معناه اللغوي المحيل إلى النّسيج؛ ولذا كانت دلالته من هذه الجهة دلالة على ترابط الكلمات بعضها مع بعض أولا. انظر: الازهر الزناد ، نسيج النص، ط1؛ الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي1993، ص12

(17)-Jacques Fontanille, Sémiotique du discours,France,ed : P.U.L ,1998 , p81

(18) -Jean dubois, Dictionnaire de linguistique,Paris,ed : Larousse, 2002, p150

(19)-Emile Benveniste,Problèmes de linguistique générale,Paris, ed : Gallimard,1980,T2 p80

*ان الخطاب بالنسبة اليه تفعيل للغة من طرف متكلم بطريق الانتاج اللفظي، في مقابل آخر متلق يمكن ان يكون متكلما هو ايضا، ومن هذه الجهة، فالخطاب عنده هو تلفظ مقصود مأطّر بظرف زماني ومكاني له صياغته التالية أنا ـ أنت هنا ـ الآن . انظر: المرجع نفسه، ص88.80

(20). ماري أن بافو وجورج ألبا سرفاتي، النظريات اللسانية الكبرى تر محمد الراضي، ط1؛ بيروت: المنظمة العربية للترجمة2012، ص315

(21). احمد المتوكل، الخطاب وخصائص اللغة العربية، ط1؛ الجزائر: منشورات الاختلاف2010، ص24

(22). المرجع نفسه، ص24

(23). محمد العبد، النص والخطاب والاتصال، (د.ط)؛ القاهرة: الاكادمية الحديثة للكتاب الجامعي2014، ص8

(24). ابو البقاء الكفوي، الكليات تح عدنان درويش ومحمد المصري، ط2؛ بيروت : مؤسسة الرسالة1998،ص908

(25). الامام الشافعي، الرسالة تح شاكر، ط1؛ القاهرة : مطبعة مصطفى الحلبي 1938 ، ص52

(26). المصطفى تاج الدين، التحليل اللساني وعالمية القيم الدينية، مجلة الإحياء، ع32،33 سنة 2010م، ص172

(27). المرجع نفسه، ص173

(28). محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد تر هاشم صالح، ط1 ؛ الجزائر : المؤسسة الوطنية للكتاب (د.ت)،ص85

(29). المصدر نفسه، 77

(30). المصدر نفسه، ص77

(31). المصدر نفسه، ص77

(32). محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني تر هاشم صالح، ط1؛ بيروت: دار الطليعة 2000، ص186،187

(33). عبد المجيد الشّرفي، الاسلام بين الرسالة والتاريخ، ط2؛ بيروت: دار الطيعة2008، ص50.47

* عند طيب تزيني مثلا انتقل القرآن من مرحلة الخطاب الحرّ المرسل إلى مرحلة الخطاب المنصّص المفقّه أو المكتوب، وتدلّ على ذلك طريقة العنعنة . انظر: طيب تزيني، النص القرآني، ط1؛ بيروت : دار الينابيع 1997، ص52

(34). محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ط2؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية 2007، ص20

*يدرج ذلك منهجيا فيما يسمّيه المساوقة بين مساري التنزيل والدّعوة . انظر: محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم، ج2، ط2؛ الدار البيضاء: دار النشر العربية 2008، ص383

(35). المصدر نفسه، ص17

(36). محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم، ج3، ص5،6

(37). المصدر نفسه،ج2، 384

(38). محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ط5؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية1994، ص10

(39). حسن حنفي، الهيرمينوطيقا والتفسير (حوار) مجلة قضايا اسلامية معاصرة، ع6 سنة 1999، ص60

(40). حسن حنفي، تحليل الخطاب، مجلة قضايا اسلامية معاصرة ع 19 سنة 2002، ص220

(41). نصر حامد أبو زيد، الدين الشعبي يخلق وسائط بين المقدسات والانسان، (حوار) /2008/04 انظر: *ttps://rowaqnasrabuzaid.wordpress.com*

(42). نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل، ط1؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي 2010، ص209

*اكثرهم يستعملون كلمة النص في الحديث عن القرآن، وإذا استعملوا كلمة الخطاب يستعملونها كدليل على القول دون موقف نظري وظيفي.

*انشغاله بقضيّة التّفسير عكس موقفا نظريّا من النّصّ ظهر في كتابه دراسات فلسفية، وبقدرما أبدى موقفا من النّصّ أبدى أيضا موقفا من الخطاب، كما في المقال الّذي أشرنا إليه إلاّ أنّ ذلك لايقارن باهتمام نصر حامد أبو زيد الّذي يبقى متفرّدا في هذا الشّأن.

(43). المصدر نفسه، ص197. 202

(44). محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم، ج1، ص9

* يظهر ذلك من إشارته إلى تمييز أركون بين الجانبين الشّفهي والكتابي في القرآن، وإيلائه الأهمّية للأوّل على حساب الثّاني، لكن اعترافه لأركون بتلك الإشارة لم يمنعه من تجاوزها والحكم عليها بتاريخيتها. ووجه اختلافه في هذا التّوجّه عن أركون يتعلّق بأهمّية تلك اللّحظة الشّفهيّة واستثمارها. انظر: المصدر السّابق نفسه، ص213،214

(45). محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني ، ص187

(46). محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل تر هاشم صالح ، ط1؛ بيروت : دار الساقي 1999، ص134

(47). المصدر نفسه، ص41.

(48). المصدر نفسه، ص284

(49). نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل، ص199.201

(50). المصدر نفسه، ص65

(51). محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني تر هاشم صالح، ط2 ؛ بيروت : دار الطليعة 2005، ص82

(52) – محمد اركون

(53). محمد اركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص336

(54). المصدر نفسه، ص65

(55). محمد أركون، الفكر الاسلامي قراءة علمية تر هاشم صالح ، ط2؛ الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي 1996، ص25،26

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

(57). محمد أركون، الفكر الاسلامي قراءة علمية، ص90

(58). نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ط2؛ القاهرة: سينا للنشر1994، ص 207

(59). علي حرب، نقد الحقيقة، ط1؛ بيروت: المركز الثقافي العربي 1993، ص9

(60). نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل ، ص214،215

(61). عبد المجيد الشّرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص48

(62). محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص37

(63) محمد اركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص119

(64). محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب تر هاشم صالح ، ط2؛ بيروت: دار الساقي 2001، ص28،29

(65). نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل، ص209،210

(66). نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ط1 ؛ القاهرة : الهيئة العربية العامة للكتاب1990، ص27

(67). نصر حامد ابو زيد، التجديد والتحريم والتأويل، ص199

(68). محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص135

(69). محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص78 .

(70). محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص30،31

(71). نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل، ص205

(72). محمد أركون، الفكر الاسلامي قراءة علميّة ، ص101،102

(73). نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ط2؛ الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي2005، ص258

(74). محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص178،179

(75). المصدر نفسه، ص178

(76)- محمد أركون، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص130

(77). نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل، ص224

(78). المصدر نفسه، ص241،242

(79). محمد أركون، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص113،114

(80). محمد أركون، الفكر الاسلامي نقد واجتهاد ، ص84.

(81). محمد أركون، الفكر الاسلامي قراءة علمية ، ص174

(82) محمد اركون، نافذة على الإسلام تر صياح الجهير ، ط1؛ بيروت: دار عطية 1996، ص53.

(83). محمد اركون ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، ص137

(84). المصدر نفسه ، ص142.145

(85). محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني ، ص29

(86). محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص135

(87). المصدر نفسه، 145

(88) المصدر نفسه، ص146

(89). محمد اركون، الفكر الاسلامي قراءة علمية، ص274

(90). المصدر نفسه، ص231

(91). محمد اركون، قضايا في نقد العقل الديني، 284

(92). نصر حامد أبو زيد ، التجديد والتحريم والتأويل، ص214

(93). نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص21

(94). المصدر السابق نفسه، ص27

(95). نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل، ص200

(96). نصر حامد ابو زيد، النص ،السلطة، الحقيقة ، ط1؛ الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي1995، ص157

(97). المصدر نفسه، ص169

(98). المصدر نفسه، ص157

(99). نصر حامد ابو زيد، التجديد والتحريم والتأويل، ص200

(100) جمال عمر ((عقل نصر ابو زيد في عقد ونصف))، 2008/03/23 انظر: ttps://rowaqnasrabuzaid.wordpress.com (101) . نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص169

(102) . نصر حامد أبو زيد، مفهوم النّص، ص28

(103) . المصدر نفسه، ص28

(104) . محمد محمد يونس علي، المعنى وظلال المعنى، ط2؛ بيروت : دار المدار 2007، ص 140

(105) . نصر حامد أبو زيد، التحديد والتحريم والتأويل، ص216

(106) . جمال عمر، عقل نصر ابو زيد في عقد ونصف(1)، مرجع سبق ذكره

(107) . نصر حامد أبو زيد، التحديد والتحريم والتاويل، ص201، 202

(108) . جمال عمر، عقل نصر ابو زيد في عقد ونصف(1)، مرجع سبق ذكره

(109) . عبد المجيد الشرفي، الاسلام بين الرسالة والتاريخ، ص49

(110) . عبد المجيد الشرفي، لبنات، ط1؛ بيروت: دار الجنوب 2011، ج2 ، ص56

(111) . علي حرب، التأويل والحقيقة، ط2؛ بيروت دار التنوير2007،ص18

(112) . علي حرب، نقد النص، ط4؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي2005، ص208

(113) . المصدر نفسه، ص20

. المصادر والمراجع:

1 . المصادر بالعربية

(1) . أبو زيد نصر حامد ، مفهوم النص، ط1 ؛ القاهرة : الهيئة العربية العامة للكتاب1990

(2) ـــــ، نقد الخطاب الديني، ط2؛ القاهرة: سينا للنشر1994

(3) ـــــ، ، النص ،السلطة، الحقيقة ، ط1؛ الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي1995

(4) ـــــ، الخطاب والتأويل، ط2؛ الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي2005

(5)ـــــ، التحديد والتحريم والتأويل، ط1؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي 2010

(6) . أركون محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد تر هاشم صالح، ط1 ؛ الجزائر : المؤسسة الوطنية للكتاب (د.ت)

(7) ـــــ، اصالة وممارسة تر خليل احمد، ط1؛ (د.م.ط) 1986

(9) ـــــ، نافذة على الإسلام تر صياح الجهير ، ط1؛ بيروت: دار عطية1996

(10) ـــــ، الفكر الاسلامي قراءة علمية تر هاشم صالح، ط2؛ الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي 1996

(11) ـــــ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل تر هاشم صالح ، ط1؛ بيروت : دار الساقي 1999

(12) ـــــ، قضايا في نقد العقل الديني تر هاشم صالح، ط1؛ بيروت : دار الطليعة 2000

(13) ـــــ، الإسلام، أوربا، الغرب تر هاشم صالح ، ط2؛ بيروت: دار الساقي 2001

(14) ـــــ ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني تر هاشم صالح، ط2 ؛ بيروت : دار الطليعة 2005

(15). الجابري محمد عابد ، الخطاب العربي المعاصر، ط5؛ بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية1994
(16) ـــــ، مدخل إلى القرآن الكريم، ط2؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية 2007
(17)ـــــ، فهم القرآن الحكيم، ط1؛ الدار البيضاء: دار النشر المغربية2008،ج1
(18) ـــــ، فهم القرآن الحكيم،ط2؛ الدار البيضاء : دا النشر العربية 2008، ج2
(19) ـــــ، فهم القرآن الحكيم، ط3؛ الدار البيضاء: دار النشر المغربية2009، ج3
(20). حرب علي، نقد الحقيقة، ط1؛ بيروت: المركز الثقافي العربي 1993
(21)ـــــ، ط4؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي2005
(22) ـــــ، التأويل والحقيقة، ط2؛ بيروت دار التنوير2007
(23). الامام الشافعي، الرسالة تح شاكر ، ط1؛ القاهرة : مطبعة مصطفى الحلبي 1938
(24). عبد المجيد الشّرفي، الاسلام بين الرسالة والتاريخ، ط2؛ بيروت: دار الطيعة2008
(25) ـــــ، لبنات ، ط1؛ بيروت: دار الجنوب 2011، ج2
(26). تزيني طيب، النص القرآني، ط1؛ بيروت : دار الينابيع 1997

2. المراجع بالعربية:

(27). أن بافو ماري وألبا سرفاتي جورج، النظريات اللسانية الكبرى تر محمد الراضي، ط1؛ بيروت: المنظمة العربية للترجمة2012
(28). إيزر فولفجانج، آفاق نقد استجابة القارئ، في نظرية الأدب تر احمد بوحسن ،ط1؛الرباط: در الامان2001
(29). بحيري حسن، علم لغة النص، سعيد بحيري ، ط1؛ القاهرة : مؤسسة المختار 2004
(30). بن زين رشيد ، المفكرون الجدد في الاسلام تر حسان عباس؛ ط1، تونس: دار الجنوب2009
(31). برنكر كلاوس، التحليل اللغوي للنص تر سعيد بحيري، ط2؛ القاهرة: مؤسسة المختار 2010
(32). دي بوغراند روبرت، النص، الخطاب والإجراء تر تمام حسان ، ط1؛ القاهرة: دار عالم الكتب ، 1998
(33). الزناد الازهر ، نسيج النص، ط1؛ الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي1993
(34). حمزة محمد، اسلام المجددين، ط1؛ بيروت: دار الطليعة2007
(35). كريستيفا جوليا، علم النص تر فريد الزاهي مراجعة عبد الجليل ناظم ، ط2 الدار البيضاء: دار توبقال1997
(36). فضل صلاح، مناهج النقد المعاصر، ط1؛ القاهرة: ميريت للنشر2002
(37). العبد محمد، النص والخطاب والاتصال، (د.ط)؛ القاهرة: الاكادمية الحديثة للكتاب الجامعي2014
(38). عفيفي احمد، نحو النص،ط1؛ القاهرة : مكتبة زهراء الشرق 2001،
(39). ريكور بول ، من النص الى الفعل تر محمد برادة وحسان بورقية ، ط1؛ القاهرة : عين للدراسات 2001
(40). محمد يونس علي محمد، المعنى وظلال المعنى، ط2؛ بيروت : دار المدار 2007
(41). المتوكل احمد ، الخطاب وخصائص اللغة العربية، ط1؛ الجزائر: منشورات الاختلاف2010
(42). التريكي فتحي و التريكي رشيدة، فلسفة الحداثة ، ط1؛ بيروت: مركز الانماء القومي1992

3 . المراجع الاجنبية :

4 . المعاجم :

(45) . الكفوي ابو البقاء، الكليات تح عدنان درويش ومحمد المصري ، ط2؛ بيروت : مؤسسة الرسالة1998

(46) - Jean dubois, Dictionnaire de linguistique,Paris,ed : Larousse, 2002

5 . المقالات:

(47) . حنفي حسن ، الهيرمينوطيقا والتفسير (حوار) مجلة قضايا اسلامية معاصرة، ع6 سنة 1999

(48) ـــــــــ، تحليل الخطاب، مجلة قضايا اسلامية معاصرة ع 19 سنة 2002

(49) تاج الدين المصطفى ، التحليل اللساني وعالمية القيم الدينية، مجلة الإحياء، ع32،33 سنة 2010م

6 . الشّابكة:

(50) أبو زيد نصر حامد، الدين الشعبي يخلق وسائط بين المقدسات والانسان، (حوار)، في تاريخ /2008/04 انظر:
ttps://rowaqnasrabuzaid.wordpress.com

(51) . الحاج عبد الرحمن، ايديولوجيا الحداثة في ظاهرة القراءة المعاصرة للقرآن،
http://alhiwartoday.net/node/1262

(52) عمر جمال ((عقل نصر ابو زيد في عقد ونصف))، في تاريخ 2008/03/23
ttps://rowaqnasrabuzaid.wordpress.com