قراءة في مصطلحي "ذكر" و"قرآن" وإشكاليّة تأويلهما في الفكر المعاصر

أ/ محمّد علاقي
كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة
جامعة سوسة/ تونس

ملخص:

إنّ المناهج الّتي أُعتمدت في تأويل النصوص المقدّسة وخاصّة في الوقوف على مصطلحاتها تمحيصا وتدقيقا، مناهج كثيرة ومتعدّدة. ولنا أن ننبّه إلى أنّ أصل الهرمينوطيقا أو القراءة التأويليّة تقوم على أسس فلسفيّة غربيّة بالأساس انعكست على قراءة المصطلح القرآني. وهذه القراءة تكون وليدة ثقافة عصرها. ألم يقل بول ريكور "إذا كان الشرح قد أثار مشكلا تفسيريا، أي مشكلا هيرمينوطيقيا، فذلك لأنّ أي قراءة للنص مهما كانت مرتبطة بالجوهر إنّما تتمّ دائما في داخل أمّة، وتقاليد أمّة من داخل تيار فكري حيّ"[1]. وعليه فإنّ القراءة المعاصرة تستخدم نظريات حديثة في قراءة النص الشرعي، ولعل قراءة محمّد شحرور هي قراءة من بين هذه القراءات الّتي اشتغلت على المصطلح لرهانات علميّة ومعرفيّة غايتها تعميق دراسة المصطلح وتحكيكه. كما لا ننكر أنّ هذه القراءة التأويليّة أحدثت ضجة فكريّة بين مؤييد ورافض لها. وسنسعى إلى معرفة مدى التزام محمّد شحرور بأبجديّات العمل التأويلي باعتبار أنّ "العمل التأويلي يفرض على المؤوّل أن يتقيّد بالنّص لا أن يتعسّف عليه ويخضعه إلى ميولات ذاتيّة"[2]

A Reading of the concepts of « Dhiker » and « Quoran » and their problematical interpretation in contemporary thinking.

The methods that have been applied to interpret the sacred texts, and especially to discren and question their notions are numerous and various. As a matter of fact, hermeneutics or the interpretive reading represents a set of philosophical mechanisms that seek to reread the quranic conecpt, particulary the conecpts of « Dhiker » and « Quoran » in muhammed shuhrour's book « Al-kitab and the Quran : a contemporary reading ».

Muhammed shuhrour understands the notion « Al-dhiker » as « the conversion of the quoran into a grammatical, human and spoken formula », a formula which is articulated in the arabic tongue, since the quoran message was primarily destined to the arabs. Shuhrour introduces several interpretations of this concept in a way that corresponds to its lexical and semantic context. He, then, demonstrates how the oracle was shifted from a vertical relationship between allah and his prophet muhammed to a circulated discourse among the prophet and the common people who began to recall it through recitation.

Shuhrour relies on the interpretive and the explanatory paradigm in his examination of the verses in which the notion « Dhiker » occurs. This epitomizes a base/ premise for his reading from the traditional writing in dealing with th verses, a fulfilment of the recipient need, a clarification of the vision, and a provision for the subject of his study.

Muhammed shuhrour regards the concept « Quoran » as a text which embodies an interpretation text itself. It's, therefore, the source of interpretation par excellence. Shuhrour's reading of the notion « Quoran » also indicates that if this notion occurs definite, it retains the same meaning, but if it occurs indefinite, the the meaning partially changes. In fact, « the holy Quoran » is « the noble Quoran » which was revealed in the month of Ramadan. The expression « holy Quoran » does not necessarily stand for « the holy Quoran », however, it takes the same category as his, and entails a part of its meaning but not the whole of it.

Eventually, we shall admit the daring of muhammed shuhrour in investigating these concepts which he endoued with indications and interpretations that made of the Quorani phenomenon a fertile ground for various clues. « Dheker » and « Quoran » are two concepts whom shuhrour tried to investigate grammatically, linguistically, and conceptually, and to relatively emoncipate them from the emotional readings with their doctrinal backgrounds.

I. في مصطلحي "الذكر" و"القرآن":

1. في مصطلح "ذكر":

يورد محمّد شحرور لفظ **الذكر** بتتبّع سياقاته في مجموعة من الآيات منها «لَقَد أَنزَلنَا إِلَيكُم كِتَابًا فِيه ذِكْرُكُم أَفَلاَ تَعْقِلُون» الأنبياء 10/21 ويعرّفه قائلا هو "تحوّل القرآن إلى صيغة لغويّة

إنسانيّة منطوقة"[3] أي صيغة منطوقة بلسان عربي لأنّ القرآن وجّه الخطاب إلى العرب في قوله «فِيهِ ذِكْرُكُم» بمعنى لغتكم. فقد وصل شحرور مفهوم الذكر بالمعجم اللّغوي الصّوتي نظرا إلى صلة مادّة الخطاب بالمخاطَبِ. ورد في **لسان العرب** "الذكر هو الحفظ للشيء تذكره والذكر أيضا الشيء يجري على اللسان. والذكر جري الشيء على لسانك. وقد تقدّم أنّ الذكر لغة في الذِكْرِ، ذَكَرهُ يذْكُرُهُ ذِكرًا وذُكرًا. وقوله تعالى «واذْكُروا مافيه»، قال أبو اسحاق: ادرسُوا مافيه. قال الفرّاء: الذّكر ما ذكرته بلسانك وأظهرته. واستذكر الشيء أي درسه للذِكر، والاستذكار الدراسة للحفظ"[4].

ويقدّم محمّد شحرور تأويلات عديدة لهذا اللفظ بحسب اختلاف سياقه اللّغوي والدّلالي فيعود إلى قوله تعالى «وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ» و«اذْكُرِنِي عِنْدَ رَبِّكَ»،مبرزا أنّها آيات تشير إلى انتقال الوحي من علاقة بين الله ورسوله إلى خطاب متناقل بين الرسول وعامّة الناس إلى أن صار يُذكَرُ فيما بينهم بالتّلاوة "بصيغة صوتيّة منطوقة مسموعة أو غير مسموعة"[5]. وقد خالفه في ذلك تأويل الجابري فيرى أنّ هذه التسميّات "**ذكر – الذكر – ذكرى – تذكرة**" "هي أوصاف للقرآن أو أسماء شارحة له"[6]، فيكون الذكر بهذا التأويل ذا أسبقيّة عن التسميّات الأخرى التي ارتبطت بمادّة الوحي.

فإذا كان محمّد شحرور رأى في تعريفه الذّكر أنّه جاء صفة **للقرآن** ولحظة فاصلة واصلة في انتقال كلام الله من جبريل إلى النّبي ومن النّبي إلى تابعيه وتابعي التّابعين فإنّ الجابري يخالفه إذ يقول "تقريبا ظهرت كلمة **الذكر** في معرض الردّ على المشركين الّذين قالوا عن الرسول إنّه مجنون وعن القرآن أنّه «قول شيطان»، ووُصف بأنّه قول رسول كريم (...) وأنّه «ذِكْرٌ لِلعَالَمِين» التكوير 27/81"[7].

ما نلاحظه من خلال هذه التعريفات أنّ محمّد شحرور ساير مفهوم الذكر بحسب وُرُودِهِ في النصّ القرآني إذ أورده على بساطته في حين أسّس محمّد عابد الجابري منهجا يقوم على المحاججة والبرهنة، ولعلّ هذا الاختلاف في زوايا النظر يكشف لنا مدى عمق صِلة أهل الاختصاص كالجابري بالمفاهيم عن غيرهم من الباحثين غير المختصّين في التراث الإسلامي كشحرور رغم أهميّة دراسته.

تشترك تلوُّنات مصطلح **الذكر** واشتقاقاته المختلفة في المادّة اللغويّة [ذ-ك-ر] وقد قال الباحثون واللغويّون بغزارة معناها ومقصدها وتنوّع سياقاتها في الآيات الّتي وردت فيها. وقد حدّد شحرور منذ البداية ثلاث آيات قرآنيّة اعتبر أنّها حصرت **الذّكر** في معانيه المختلفة داخل النصّ القرآني وهي الآيات التاليّة:

«إِنَّا نَحنُ نَزَّلْنَا **الذِّكْرَ** وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُون» الحجر 9/15.
«وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ **الذِّكرُ** إِنَّكَ لَمَجنُون» الحجر 6/15.
«صَ و**القُرْآن** ذِي **الذِّكْرِ**» ص1/38

1.1. منهج شحرور في تأويل مصطلح "الذكر":

إنّ توخي محمّد شحرور المنهج التأويلي والتفسيري في تقليبه الآيات الّتي ورد فيها لفظ **الذكر** كان منطلقا لقراءته من الخطّ التقليدي في التعامل مع الآيات وتأسيسا لحاجة المتلقيّ وتوضيحا للرؤية وتوفيرا للمادّة الّتي يشتغل عليها. أردف الآية بالآية والمعنى بالمعنى لفهم السيّاق الّذي اختير في التنزيل.

نتّفق بأنّ الوحي القرآنيّ اتّصف **بالذكر**، فعرّف بالألف واللاّم في الآية التاليّة «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا **الذِّكْرَ** وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُون» الحجر 9/15، ونُسب ب"ذي" «صَ و**القُرْآن** ذِي **الذِّكْرِ**» ص 1/38، فعدّ صفة للقرآن لا مشتركا في التسميّة. فالقراءة الأوّليّة الّتي يطرحها شحرور لا تعدو أن تكون قراءة تعبيريّة مباشرة تقف عند ظاهر اللفظ وسياقه. وخاض شحرور في دلالات اللفظ واشتقاقاته ليؤسّس من خلاله وُجوه القصد القرآني ودلالاته، معتبرا أنّ **الذّكر** في وجه من وجوهه صيغة لغويّة لمادّة **القرآن** إذ يرى أنّ أساس **القرآن** لم يكن لغويّا لكن المشيئة الإلهيّة حوّلته إلى نطق لغويّ وذلك بالاستناد إلى قوله تعالى «إِنَّا جَعَلْنَاهُ **قُرْآنًا** عَرَبِيًّا» الزخرف 3/43. يقول في هذا الصدد "إنّ انتقال **القرآن** إلى صيغة لغويّة انسانيّة بلسان عربيّ تمّ بصيغة منطوقة لذا فهو يُتلى بصيغة صوتيّة منطوقة مسموعة أو غير مسموعة"[8] ويُدلّل على ذلك بقوله تعالى «وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ» الشرح 4/94، وقوله تعالى «اُذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ» يوسف 42/12. وقد سعى شحرور وفق تأويله إلى ترسيخ القول بلغويّة الدلالة واللفظ دون أن يُغيّب بقيّة سياقات **الذكر** ودلالاته التي تعني صيغة القول والابتعاد عن منطق النّسيان. ولعلّ هذا التأويل ينسجم مع التعريف الّذي ذهب إليه التّهانوي ت (1157هـ /1745م) في قوله "ذَكَرَ هو خلاف النسيان" كقوله «وَمَا أَنْسَيَنَاهُ إِلاَّ الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ» الكهف 63/18. اعلم أنّ **الذكر** يجيء لمعان كثيرة: الأوّل التلفّظ بالشيء والثّاني إحضار في الذهن بحيث لا يغيب عنه وهو ضد النّسيان، والثّالث الحاصل بالمصدر ويجمع على أذكار وهي الألفاظ الّتي ورد الترغيب فيها. و**الذّكر** أفضل الأعمال، قيل يا رسول الله أيّ الأعمال أفضل؟ قال أن تموت ولسانك رطبٌ بذكر الله تعالى »[9].

برر شحرور أنّ **الذكر** قد استحال من عامّة اللّسان العربي إلى تخصصه وذلك بما ورد في **القرآن** من قوله مخاطبا العرب «فِيهِ ذِكْرُكُم» الأنبياء 10/21. ومنها يستنبط حداثة اللفظ لا قدمه مستندا في ذلك إلى قوله «مَا يَأتِيهِم مِنْ **ذِكْر** مِن رَبِّهِم مُحْدَثٍ» الأنبياء 2/21. ولعلّ هذه النظرة اليقينيّة لشحرور تحتوي على الكثير من التفاؤل لأنّه يرى أنّ بإحداث **الذكر** "تحلّ المعضلة الكبرى الّتي نشأت بين المعتزلة وخصومهم حول قضيّة خلق **القرآن**"[10].

قرّب شحرور بين الآيات حتّى انتهى إلى الإقرار بأنّ "**الذّكر** ليس القرآن نفسه، وإنّما هو أحد خواصّه بل هو صيغته اللّسانيّة حصرا"[11]... فحين يذهب المفكّر الجابري في خصوص هذه النقطة إلى أبعد من ذلك إذ يرى "أنّ **الذكر** جزء من الوحي المحمّدي، أمّا **القرآن** فهو هذا الوحي بجميع أجزائه الّذي يقرؤه جبريل على النبيّ محمّد ليبلّغه للنّاس"[12]. يصبح **الذكر** بهذا المعنى **القرآن** وهو منطوق بطريقة لسانيّة شفويّة، وذلك لأنّ **الذكر** محدث بقطع النّظر إن كان القرآن قديما أم محدثا.

هذه القراءة وإن بدا فيها تصوّر لمخرجٍ كلاميّ فإنّ ذلك يسقطنا في معضلة تأويليّة أكبر وهي التساؤل عن مصدر **الذكر**: فأين هو من قِدَمِ **القرآن** وحدوث **الذكر**؟ ألا يعني ذلك أنّنا سنسقط في إحراج آخر هو قدم الناطق بالقرآن من حدوثيّته؟ وإذا كان هذا اللسان الناطق حديثا غير أزلي ألن يوقعنا في إشكال آخر؟. علما وأنّ القول بحدوثيّة اللسان موقف يتبنّاه كل من يعتمد على سلطة العقل كمرجع لها، ونذكر على سبيل المثال التيّار الفلسفي ابن رشد[13]. (ت520 هـ/ 1198م).

2.1. الذكر بما هو أخبار الأوّلين:

يرى محمّد شحرور أنّ **الذكر** اتّخذ صفة الاخبار عن الأمم البائدة وهو في الآن نفسه دلالة على وجود ربّ العالمين لأنّه يمثّل الوعد والوعيد، ورد في القرآن «فَذَكِّرْ بِ**القُرْآنِ** مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ» ق45/50. ويرى الجابري أنّ **الذّكر** ظهر وتمحّض داخل الوحي إبّان تشكيك أهالي قريش في نبوّة محمّد فجاء ردّ الله لإنصافه وتكذيب المشكّكين من أهالي قريش، لذلك بدأت سورة (ص) بعبارة «ص وَ**القُرآن** ذِي **الذِّكْرِ**» التي تفيد القسم، وانتهت بعبارة «**ذِكْرٌ** للعَالَمِينَ».

يلاحظ شحرور أنّ لفظ **الذّكر** بعد أن اتّخذ صفة الإخبار عن الأمم البائدة مثل "عاد" و"ثمود"، تحوّل تذكرة للنّاس ليصبح بهذا المعنى قائما على الجعليّة لأنّه أصبح **قرآنا** لفئة مخصوصة ألا وهي فئة المؤمنين الّذين أتاهم من الغيب و**الذكر** ما اعتقدوا فيه وأقاموا حدوده فنُسبوا إلى حاضرة

المسلمين. ويضيف أنّ لفظ **الذّكر** ليس **القرآن** نفسه مستندا في ذلك إلى قوله «وَمَا عَلَّمنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُو إِلاَّ **ذِكْرٌ** و**قُرَآنٌ** مُبين» يس 69/36.

وهذا التلوّنُ التأويلي نتج عن تغيّر قراءة الباحثين فالجابري يقرّ بما أسلفنا ذكره من ارتباط هذه الصفة بخبر الأوائل لينتهي إلى نتيجة مفادها "أنّ **الذكر** جزء من الوحي المحمّدي، أمّا **القرآن** فهو هذا الوحي بجميع أجزائه"[14]. وهو اجتهاد حاول من خلاله شحرور والجابري وغيرهما أن يؤسّسوا استقلاليّة لهذه الصفة عمّا سواها وأن يثبتوا خصوصيّاتها لرفع اللّبس عنها.

يرى شحرور أنّ في الآية المذكورة آنفا "عُطف **القرآن** على لفظ **الذكر** أي ذَكَرَ = عبادة، قرآن = علم استقراء ومقارنة"[15]. محاولا بذلك محاصرة السياقات اللفظيّة، من جهة لغويّة لسانيّة ومن جهة مضمونيّة دلاليّة ليصل إلى حدّ تمييز كلّ منهما بطريقة تلقيّ الرّسول من جهة وَعِلْمه بما أوحي إليه من عدمه من جهة أخرى.

يعني أنّ هناك ما هو مرتبط بفعل التنزيل "الّذي هو عمليّة ماديّة حصلت خارج إدراك محمّد"[16]، وما هو مرتبط بفعل الإنزال الّذي كانت مادّة الوحي فيه "داخلة في إدراك محمّد"[17].

لقد سعى شحرور إلى التفصيل والتدقيق إلاّ أنّه لم يرقَ إلى تلك الكفاءة الّتي اشتغل بها محمّد عابد الجابري مثلا في دراسته مسألة **الذّكر** في علاقته بالقرآن حيث رصد سياقات لم يوردها تأويل شحرور رغم ما فيها من أهميّة مثل حضور لفظ **الذكر** في قوله «بَلْ هُوَ فِي شكٍ مِن ذِكرِي» ص 8/38، فالمقصود بالذكر في هذا السياق هي الذّات الإلهيّة وليس مادة **الذّكر** ولا لغته، هذا بالإضافة إلى علاقة **الذّكر** بسياقيْ الوعد والوعيد، لينتهي الجابري إلى أنّ **الذكر** في جميع سياقاته المختلفة مرتبط بمرحلة شفويّة حضرت فيها سلطة الذّاكرة البشريّة المعوّلة على الحفظ والتلاوة، ليصل الأمر في مرحلة متأخّرة نسبيّا إلى التعويل على محمولات حسيّة مقروءة تعطي الدفع لسلطة المقروء ليدعم سلطة المسموع.

وفي هذا الإطار يقول الجابري "ذلك أنّ ما نزل من **القرآن** في السنوات الأولى من البعثة المحمّديّة كان قليلا: آيات قصار في سور قصيرة معدودات لم تكن تشكّل بعد مقروءا تحتاج قراءته إلى وقت ونفس طويل حتّى يؤخذ له اسم علم من فعل القراءة. أمّا عندما تكاثرت السور وتجاوزت الثلاثين، فقد تنامى المقروء الّذي كان يُسمّى "**الذكر**" فصار اسم "**القرآن**" أقوى تعبيرا عنه وأكثر وفاء بحقيقته وجوهره"[18]. لكنّ ما يجمع عليه أغلب الباحثين هو أسبقيّة تسميّة "**الذكر**" عن غيرها من التسميّات والتوصيفات الّتي تعلّقت بمادّة الوحي، وخاصّة لفظي "**القرآن**" و"**الكتاب**".

3.1.الذّكر بما هو صيغة للتّعبُّد:

دقق محمّد شحرور واستنتج من آية «أَقِمْ الصَّلاَةَ لِذِكْرِي» طه 14/20، أنّ للذّكر طابعا تعبُّديا يؤديّ مباشرة إلى القول "إنّ الصّلاة لا تجوز إلاّ باللسان العربي، فهذا صحيح لأنّ المطلوب في أثناء الصّلاة هو التلاوة الصوتيّة للكتاب لا فهمُ **الكتاب**"[19]، لذلك قيل عن **القرآن** أنّه المتعبّد بتلاوته إذ قال «وَأَنْ أَتْلُو القُرآنَ» النمل 92/27.

يظهر لنا أنّ تحويل **القرآن** إلى صيغة صوتيّة عربيّة قد تعلّق بالجانب الروحي وأخذ الطابع التعبّدي لذلك قال «وَلَقَدْ يَسَّرنَا **القُرآنَ لذِّكْرِ**» القمر 17/54، **فالذّكر** يعني بذلك أنّ **القرآن** صيغة لغويّة منطوقة بلسان عربيّ لإتمام التواصل بين ألفاظ النصّ ومعانيه وحاجات المسلم التعبّديّة. وهذه من أهمّ العلامات الّتي جعلت **القرآن** أداة للتعبّد عبر التلاوة والدعاء واستلهام الإيمان حتّى انبثقت منه واستوت، بفعل المؤسسة الفقهيّة بأركان الإسلام الخمس.

الذكر بهذا المعنى قد ساهم في تحقيق بلاغ الرسالة المحمّديّة، تلك الرّسالة الّتي كان مطلوبا تبليغها للنّاس كافّة وإعلامهم بتعاليمها وقواعدها حتّى يكونوا على بيّنَةٍ من أمرهم في حالتيْ القبول أو الرّفض. فهذا الإبلاغ ضروريّ لاكتمال وظيفة النبوّة بحسب آية «يَا أَيُّها الرَّسُولُ بَلِّغ مَا أُنْزِل إلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ» المائدة 67/5.

4.1. في تعدّد مواضيع الذّكر:

لم يقتصر **الذكر** في التنزيل على صنف بعينه بل جاء شاملا لعدّة مواضيع منها ذِكرُ اللسان والطاعة والجزاء والبيان. ولعلّ ما ذهب إليه السيوطي (ت911هـ/1505م) في مصنَّفه ***"الإتقان في علوم القرآن"*** يفصّل ويبيّن أهمّ المواضيع والسياقات الّتي ورد فيها لفظ **الذكر** وتعدّد وظائفه وصياغاته في التنزيل الحكيم، إذ يقول: "**الذكر** ورد على أوجه: منها العظة[20] والصلوات الخمس[21] والطاعة والجزاء[22]. وطبعا فإنّ التسميات تتجاوز هذه التسميات لتصل إلى ما يقارب ثلاثين إسما.

وقد قلّب محمّد فؤاد عبد الباقي (ت1388هـ /1969م) في **المعجم المفهرس** مختلف مشتقات الجذر[ذ،ك،ر] حتّى بلغ مجموع تواتر مشتقاته المختلفة نحو مائتين وتسع وأربعين مرّة، فأعد العدّ وإن شئت الإحصاء والتثبت[23].

وإذا كان **الذّكر** مرتبطا بالقراءة البشريّة للوحي أو جاء لتوصيف **القرآن** فإنّه عند المتصوّفة مثلا قد أخذ جانبا واحدا ألا وهو الجانب الروحي التعبّدي، فقد تمّ تعريفه **في دائرة المعارف الإسلاميّة** على أنّه "الشكل الطاغي للصلاة"[24].

جاء اللفظ في سياقات متعدّدة و لكنّ الجامع بين هذه السياقات هو ارتباط اللفظ بذاكرة البشريّة، وجهد المتقبّل الأوّل "الّذي هو الرّسول والمتقبّل الثاني غير المباشر ألا وهو عامّة النّاس".

وعليه فإنّ محاولة القدامى توصيف مجموع الآيات المنزّلة على الرسول من مرحلة القلّة إلى مرحلة الكثرة كان وليد هالة من القداسة غيّبت إحراجات ذاك التقاطع و التداخل بين المحكم من الآيات والمتشابه مكيّها ومدنيّها وما يتّصل منها بالعرفاني وما يتّصل بالعقلاني... فذهب بالاجتهادات الفكريّة الحديثة والمعاصرة لدى الباحثين المسلمين وغيرهم خاصّة منهم المهتمين بعلوم **القرآن** إلى محاولة التنبيه على ما وقع فيه القدامى من خلط، وما عايشه عامّة المسلمين من ضبابيّة في التعامل مع مختلف التسميّات دون وعي أو تنبُّهٍ لوجود حدود فعليّة لكلّ مفهوم **ذكرا** كان أو **قرآنا** أم **كتابا** أم **فرقانا** رغم وحدة المصدر.

2. في مصطلح "قرآن":

نزع محمّد شحرور في دراسته صفة **القرآن** وتعالقه الكبير خلال أوّل لقاء للرّسول مع الوحي: «إِقْرَا بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ» العلق 1/96، فينظر إلى **القرآن** من زاوية القراءة. ولعلّ هذه القراءة لدواعي تسمية كلام الله **بقرآن** قد وُصِلَت بحدث القراءة. علما وأنّ الوقوف على التسميّة من قبل شحرور ليست إلاّ تصوّر من عدّة تصوّرات فقد ذهب غيره من أهل الاختصاص إلى اعتبار أنّ لفظ **قرآن** "مشتقّ من قرنت الشيء بالشيء إذا ضممتُ أحدهما إلى الآخر.. وقال الجابري أيضا بل هو مشتق من القرائن لأنّ الآيات منه يصدّق بعضها بعضا"[25]. إنّ التعريف الّذي أورده الجابري لم يتجاوز في أصله ما وضعه ابن منظور في **لسان العرب** "ومعنى **قرآن** معنى الجمع، وسمّي **قرآنا** لأنّه يجمع السوّر فيضمّها، وقوله تعالى «إِنَّ عَلَينَا جَمْعُهُ وقُرآنُهُ» أي جمعه وقراءته ونقول قرأت الشيء قرآنا، فجمعتُهُ وضممتُ بعضه إلى بعض، ومعنى قرأت **القرآن** لفظتُ به مجموعا أي لقيتُهُ"[26]، إلاّ أنّ ما دفع باللفظ نحو الاستقلاليّة إقرار محمّد شحرور وغيره بأنّ لفظ **قرآن** جامع للآيات المتشابهات.

إذا كان المفكّرون العرب قد حصروا دلالة كلمة **قرآن** في المعنى اللغوي فإنّ الباحث الألماني نولدكه قد ذهب بالمفهوم إلى أبعد من ذلك فاتحا إيّاه على دلالاته العقديّة "فكلمة **قرآن** أو بتخفيف الهمزة "قران" لا تعني مجرّد مقطع مفرد من الوحي بل أيضا مقاطع عديدة أو كلّ المقاطع معا، كما تعني الكلمة اليهوديّة "مقْرا"، هذا المعنى وحده ساد لاحقا إذ أُطلق هذا الاسم على جمع التنزيل الّذي قام به خلفاء محمّد. يوافق اللفظ **قرآن** من حيث الشكل مصدرا مستعملا من فعل "قرأ" بحسب الوزن المعروف فعلان، لكن هذا لا يعطي جوابا على السؤال عن معنى الكلمة الأصلي، والاستعمال اللغوي لفعل "قرأ" مشوّش إلى حدّ ما، كما لا يوضّح كيفيّة نشوء هذه الكلمة"[27].

لا مراء من القول إنّ هذا التعريف قد تجاوز التفاسير الكلاسيكيّة وأعطى محاولة تتبّع المصطلح أركيولوجيّا، وذلك من خلال ردّ الكلمة إلى بعض سياقاتها في الأديان السماويّة السابقة كاليهوديّة.

من هذه الزاوية يمكن أن نقول إنّ مصطلح **قرآن** لم يكن يتيم دهره ولم يكن مغتربا بل كان متناقلا ومتداولا، فنحن لسنا على يقين من وجود التسميّة قبل الإسلام كما هي ولكنّنا نعتقد أنّ الوحي قد استقرّ على هذه الشاكلة الاصطلاحيّة باعتبارها تسميّة متعارف عليها ولها دلالات شتى تُعنى بالجمع والحفظ.

ويعتبر **القرآن** محور الحياة الإسلاميّة معتقدا وسلوكا، روحا ومادّة، قيمة ورمزا، وهذه المركزيّة راسخة جدّا في ميدان التشريع لأنّ اعتماد **القرآن** مصدرا أوّل من مصادر التشريع وتأويله في أيّ اتجاه مذهبيّ قد حدّد طبيعة التشريعات والأحكام والقوانين المستمدّة منه وفرضها على الناس باسم **القرآن**. "وعلى عكس ما كان سائدا لدى عامّة المسلمين وحتّى لدى الكثير من خاصّتهم، من أنّ النصّ المقدّس لا يحمل إلاّ معنى واحدا وعلى المؤمن الوصول إلى ذلك المعنى، فإنّ الواقع التاريخي واالتأويلي أثبت للعيان أنّ معاني النصّ لا حصر لها. لا في مستوى الفكر فحسب بل والأهمّ من ذلك في مستوى الإيمان بالله ورسوله والاعتقاد فيما شرّعاه"[28].

وتنقسم أهمّ الأسئلة الّتي ستظلّ مطروحة للدرس الموضوعي وتختلف فيه المنطلقات والإجابات إلى قسمين فمنها ما هو مرتبط بالقرآن ومنها ما هو مرتبط بالرّسول محمّد نفسه، ومن بين هذه الأسئلة:

ما طبيعة المادّة المتشكلة داخل النصّ؟ هل ما حملته صدور الرّجال بثّ بكل أمانة داخل الكتاب؟ ويجيب السّعفي عن هذه الأسئلة بقوله: "أنظر الآن **القرآن** على ضوء ما تقدّم... فقد تشكّل الكل كتابا تقرأ فيه ولا ترى الكلام الملفوظ الّذي كان في صدور الرّجال، ولا ترى التنجيم

الّذي بمقتضاه تمّ النزول، ولا ترى الاختلاف في المناسبة والتنوّع في البيان، فبدا الكلّ نصّا واحدا، كتابا واحدا"[29]

1.2. أقسامه:

يذهب محمّد شحرور إلى تقسيم **القرآن** إلى جزأين رئيسيين:

جزء ثابت "هو القوانين العامّة الناظمة للوجود كلّه ابتداءً من خلق الكون... حتّى للسّاعة ونفخة الصور والجنّة والنّار"[30]. وجزء متغيّر وهو "متعلّق بأحداث الطبيعة وظواهرها وبأحداث التاريخ الإنساني بعد وقوعها"[31].

بهذا التفصيل في لفظ **القرآن** سعى محمّد شحرور لإيجاد استقلاليّة فكريّة خاصّة به، إذ وصل **القرآن** بظاهرة النبوّة معتبره موطن العقيدة ومنبعها لأنّه ثابت أزليّ لا يتحوّل ولا يطرأ عليه حدوثٌ، فسمات لفظ "**قرآن**" تختلف عن سمات لفظ "**الكتاب**" باعتباره "أمّ الكتاب" ويشمل الآيات المحكمات استنادا لقوله تعالى «مِنهُ آياتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتاب» آل عمران 7/3.

ولعلّ الطريف في هذا الجهد الفكري التأويلي مواجهته لإشكاليتين تحمل كلّ منهما مرجعيّتها الخاصّة، فالمشكل الأوّل ذو مرجعيّة لغويّة تتقارب فيه فكرة الجمع لما هو مفترق بين لفظي "**الكتاب**" و"**القرآن**"، يقول وحيد السعفي في ذلك "إنّ المفسّرين يجمعون جمعا طريفا... يجعلون **الكتاب القرآن** كذلك يستقيم الدّين الكتاب، ويستقيم **الكتاب القرآن**[32]". وهذا الموقف نجد له رجع صدى لدى المفكّر الألماني نولدكه إذ يقول "**القرآن** نحح في أن يفرض نفسه كتابا متكامل الصنعة، محكم البناء، ولكأنّه نحت منحوت وعقد منضود"[33].

أمّا المشكل الثاني فمرجعيّة تأويله عقديّة ترى أنّ **القرآن** باعتباره مادّة الوحي قديم في اللوح المحفوظ وبالتالي ليس بمُحدث بالنسبة إلى فرقة السنّة والجماعة، ولا يمكن أن نزعم أنّ المادة القرآنيّة قادرة على احتواء أكثر من الجانب العقدي. مثل هذا الرأي من الآراء التي دافع عنها محمّد أركون يقول: "**القرآن** هو أوّلا وقبل كلّ شيء خطاب دينيّ يتحدث ببلاغة عاليّة عن موضوعات أساسيّة تخصّ البشر أينما كانوا كالحياة، والموت، والآخرة"[34].

إنّ ما لاحظناه ونحن بصدد تقليب المفهوم و تمحيصه أنّ المفكّرين من أهل الاختصاص كانت إضافتهم أبلغ في التعريف والإقناع، فالمهندس شحرور قد اجتهد في تعريّة مصطلح **قرآن** والكشف عن دلالاته الحافّة حتّى انتهى إلى القول بأنّ **القرآن** هو في نهاية المطاف مجموعة كتب. وفي تقديرنا

أنّ مثل هذا الموقف لم يكن من محض الصدفة بل هو مطبوع بطابع الفقهاء الّذين اجتهدوا في إخراج كتاب الصلاة وكتاب الوضوء... وغيره من الكتب. إنّ إخضاع مصطلح **قرآن** إلى المقاربة اللغويّة ممتع في خلق قراءة تأويليّة حيّة تكون وليدة عصرها وزمانها تنأى بعيدا عن دلالات المصطلح المتلوّنة بطابع الدغمائيّة وذلك لأنّ الذات المفكّرة تصل إلى حقيقة مفادها أنّ "لامعنى للتعامل مع النصّ من منظار جدالي تهافتي، فالنصّ القويّ الهامّ لا يتهافت، ربّما هو يتيح إثارة تناقضاته واختلافاته. والأحرى القول إنّه يتيح نقده وتفكيكه واكتشافه من جديد"[35].

2.2. قراءة في المستوى اللّغوي:

لكن ماذا إن ربطنا هذه الدلالة اللغويّة في التعامل مع مصطلح **قرآن** بالتسميّة في حدّ ذاتها، ألا نجدها متلاصقة ومتلاحمة مع الجهد البشري الّذي يعمل على الغوص في خبايا المصطلحات وتحديد دلالاتها "إنّه سميّ قرآنا لأنّ القارئ يظهره ويبيّنه... أخذا من قول العرب. ما قَرَأَتْ النَّاقَةُ سَلًا قَطُّ. أي ما حَمَلَتْ قطّ: والقرآن يلفظه القارئ مِنْ فِيهِ ويلقيه فسميّ **قرآنا**"[36].

وقد اهتمّ شحرور بدراسة كلمة [ر، ت، ل،] وتحليلها فبدأ بتقديم المعنى القديم للكلمة من خلال ما قدّمه الزمخشري (ت538هـ/ 1143م) في **أساس البلاغة** تحديدا في مادّة [ر، ت، ل] وأنّ معنى الترتيل هو "التأنّق في التّلاوة"[37]، ورأى شحرور أنّ جلّ البلاغيّين القدامى قد فهموا أنّ المعنى هو الاسترسال واتّساق الحروف.

يقول محمّد عابد الجابري "أمّا مضمون لفظ **قرآن** فينصرف إلى ما تتركه تلاوة القرآن (ترتيله) من تأثير داخل الذات"[38]، مسايرا فكرة القدامى من حيث أنّ الترتيل يعني تلاوة **القرآن** التي تترك أثرا في الوجدان لكن تأويل شحرور تجاوز هذا المعنى معتمدا مقاربة تاريخيّة ألسنيّة، كشف عن هذه الفكرة جعفر دك الباب إبّان تقديمه **الكتاب والقرآن** بقوله "يبنى الدكتور محمّد شحرور المنهج التاريخي العلمي في الدراسات اللغويّة، الّذي طَرَحْتُهُ لدى دراستي الخصائص البنيويّة العربيّة في ضوء الدراسات اللسانيّة الحديثة"[39].

يرى شحرور أنّ المقصود من رتّل "رتّل الشيء: نسقه ونضمه" أي أحسن ترابطه. وقد تفطّن إلى أنّه من المستحيل أن يكون المغزى من الآية الواردة في سورة المزّمل هو اتّساق الكلام وتنغيمه بدليل الآية «يَا أَيُّهَا المزّمِلُ، قُمِ اللّيْلَ إلاَّ قَلِيلاً، نِصفُهُ أو انْقص مِنهُ قَليلاً، أو زِدْ عَلَيهِ وَرَتِّل **القُرآنَ** تَرْتِيلاً، إنَّا سَنُلْقِي عَلَيكَ قَولاً ثَقيلاً» المزمل 1/73 إلى 5. فحسب رأيه وصْف القول بالثقل لا

يُراد به مباشرة ثقل التلفّظ والنطق، بل أنّ المقصود ب"الترتيل" هو ترتيب وتنظيم الموضوعات الواردة في آيات مختلفة كي يسهل فهمها، ولعلّه بذلك قد خالف التفسير اللّغوي للكلمة "رتّل أي أحسن تأليف الكلام وأبانه وتمهّل فيه، والترتيل في القراءة، الترسل فيها والتبيّن"[40]. ولعلّ مثل هذه الجرأة في تقويض ما دأب عليه القدامى تحسب له خاصّة أنّه يتعامل مع مبحث قرآني قلّما يحصل فيه التجديد الكلّي ومخالفة السابقين. "ولا شكّ أنّ العمل التأويلي من شأنه أن يكشف حقيقة المصطلح للقارئ"[41]

ولاشكّ في أنّ الاعتماد على المبحث الألسني في مقاربة النصّ تكون آليّة من آليّات تفكيك النصّ تكشف عن مصطلحاته وتقلّبها من منظورات عدّة وتبحث في كيفيّة تشكّل الخطاب فيه، فمثل هذه القراءات كفيلة بتقدّم المباحث وخاصّة مبحث المسألة القرآنيّة.

ونحن لا نسعى من خلال تسليط الضوء على مصطلح **قرآن** إلى نسف سمات أو خصائص المصطلح وما يحمله من طابع قُدسي بل إغناء المبحث اللغوي في قراءة مفاهيم النصّ المقدّس وتحليلها. "بالطبع لا يمكن أن يكون المقصود من استعمال عبارة "نصّ لغويّ" أنّ **القرآن** هو موضوع للدرس اللغوي، لأنّ كلّ النصوص بل كلّ اللّغات تصلح أن تكون مادّة للدرس بما فيها اللغات الميّتة. فهل يقصد إذن أنّ **القرآن** هو نصّ أدبيّ؟ بمعنى أنّه يستعمل سلاح اللغة وفن القول؟"[42].

لعلّ علي حرب لم يجعل مسافة بينه وبين النص الديني باعتباره موضوع بحث لا أداة تعبد، لذالك نجده معارضا لأن يكون **القرآن** درسا لغويا، بيد أنّ النص القرآني كان ولا زال موضوع درس لغوي باعتباره حافلا بالأساليب اللغويّة.

3.2. قراءة في المستوى الدلالي:

يقول محمّد مجتهد شبستري "لو كان **القرآن** كتابا عاديّا كسائر كتب الفلسفة والأخلاق والفقه لكان باستطاعتنا تحييد أهدافه وموضوعاته ولغته بذات المعايير الموجودة عن تلك الكتب، على اعتبار أنّها من تأليف الإنسان، بالإمكان التحدّث عنها بذات المعايير الإنسانيّة"[43]. ومثل هذا القول ذي البعد الكلامي ممّا يشي بحجم الصعوبة الّتي تلاحق مصطلح **قرآن** وتكبّل خطاه لانتشاره الواسع على حساب المفاهيم الأخرى، فهذا المصطلح ما زال يعتريه شيء من الغموض رغم كثرة تعريفاته اللغويّة والاصطلاحيّة، وذلك لأنّه في ذاكرة المسلم العادي وعقيدته كلام الله

الموجود بين دفتي كتابه. ولمثل هذا الرأي صدى في **دائرة المعارف الإسلاميّة** " **القرآن** هو الوحي الّذي أنزله الله على محمّد. كما يعتبر جمع للوحي الّذي أنزله الله على محمّد وأمره بقراءته. مع الإشارة إلى أنّ كلمة **القرآن** استعملت تقريبا بالمعنى الحديث خاصّة عندما تظهر مع التوراة والإنجيل"[44].

إنّ مثل هذا التوجّه في القول بقدسيّة مصطلح **قرآن** المنزّل على الرسول والمكتوب في المصاحف للتعبّد لم يعد محلّ اهتمام الدارسين، فما يعنينهم هو تشكّل هذا الخطاب وأهمّ الطرق المسلّطة عليه بالنظر والتحليل، وذلك لأنّ قضيّة الإيمان والعقيدة أصبحت أمرا مفروغا منه في ظلّ تنامي وتطوّر المناهج العلميّة. ولعلّ فهم القدامى دلالة المصطلح على أنّه الكلام الماورائي المنطوق بلسان البشر إقرار بقصور الأساليب المتاحة لمعالجة الخطاب القرآنيّ في حدّ ذاته.

4.2. القرآن وجدليّة التسميّة:

يبقى السؤال المثير للجدل: لماذا سميّ القرآن **قرآنا**؟ لا نريد بالإجابة أن نعود طبعا لتعريف مصطلح **قرآن** تعريفا لغويّا وإنّما هدفنا البحث في الدلالة الخفيّة للتسميّة. إنّ الأجوبة عن سؤال التسميّة متعدّدة ومتنوّعة: فنحن نقف إزاء مصطلح لا نقف له على تسميّة واحدة أو تبرير واحد. وقد علّق شحرور على هذا الأمر بقوله "**القرآن** سميّ **قرآنا** لأنّه قرن القانون العامّ للوجود مع القانون الخاصّ"[45]. أمّا المتصوّفة فقالوا إنّ "**القرآن** عبارة عن الذّات الّتي تضمحلّ فيها جميع الصّفات"[46]. ويرى أركون "أنّ **القرآن** ككتاب تأسيسيّ ذي لغة مجازيّة عاليّة ككلّ الكتب الدينيّة، كان يحتمل منذ البداية عدّة تأويلات"[47]. وانطلاقا من هذه التعريفات يصبح مصطلح **قرآن** متضمّنا لنصّ تأويليّ ويمكن أن نقول إنّه نصّ التأويل بامتياز، ونحن نؤثر القول بأنّه خطاب المعنى إذ لا يمكن لقراءة أن تغلق القول فيه. وقراءة شحرور في مصطلح **قرآن** تبيّن لنا أنّ لفظ **القرآن** عندما يرد معرّفا فهو يَأخذ المعنى نفسه، أمّا إذا ورد نكرة فيمكن أن يعني جزءا منه فقط. "فالقرآن الحكيم" هو "القرآن العظيم" نفسه، وهو الّذي أُنزل في شهر رمضان ولا تمثّل عبارة "**قرآن** مجيد" بالضرورة "القرآن العظيم"، "ولكنّها من جنسه وتعني جزءا منه لا كلّه"[48].

ولم يقتصر اللغويون والمفسّرون قديما وحديثا على البحث في تسميّة **قرآن** وما حفّ بها، بل تجاوزوا ذلك إلى تتبّع ظهور هذه التسميّة متطرّقين إلى أهمّ الأسماء الّتي أُعطيت للنصّ القرآنيّ قبل أن يكون قرآنا بصريح العبارة. فقد ورد **القرآن** اسما جامعا مانعا لما بين المصحف، يقول نولدكه

"إنّ الأسماء المختلفة الّتي أُطلقت على هذه الآيات ك**القرآن**، **الكتاب**، الوحي، توحي بخلفيّة كتابيّة (تدوينيّة) لها"[49].

إنّ الناظر في **القرآن** من خلال ما وصلنا من مصحف عثمان (ت35 هـ/ 656م)، يلاحظ وجود العديد من الألفاظ المعبّرة عن معنى **القرآن**، وقد سبق أن قمنا بتعدادها لدى الزركشي، (ت794هـ/ 1392م) وقد وصل بها السيوطي (ت911هـ/ 1505م) في كتابه ***الإتقان في علوم القرآن*** إلى ما يزيد عن خمسين اسما.

ولعلّنا نعثر على ضالتنا لدى الإمام الزركشي[50] في تحديد وتوضيح تسميّة **القرآن** وتوضيحها من خلال كتابه **البرهان**، وما لاحظناه أنّ الكتاب يُعدّ أحد فروع المنطق الرياضي الّذي يتعامل مع البرهان منهجا رياضيّا، وذلك أنّ البراهين تقوم على الاستدلال للنّظام المنطقيّ، كما تُعتبر أحد فروع المنطق الفلسفي، لما يكون الاهتمام بفكرة المعنى البرهاني النظري الّتي تعتمد أفكارا تقنيّة في نظريّة البرهان البنيويّة.

أمّا ما يهمّنا بصفة خاصّة في **برهان** الزركشي فهي الأسماء الّتي أطلقها على **القرآن**، وقد وصل به العدّ إلى خمسين إسما[51]. ولكنّنا اقتصرنا على اثنين منها هي **الذكر** و**القرآن** باعتبارها موضوع بحثنا ومركز اهتمامنا، ولما لا تكون بقية الأسماء منطلقا للبحث مثل الكتاب والفرقان؟

الخاتمة:

إنّ السمة البارزة لدى القدامى والمحدّدين هي إشكاليّة الوقوف عند المصطلح، وتجنّب الغموض والتداخل فيه على غرار تعلّق الوحي بمرحلتين مرحلة المدرك ومرحلة غير المدرك، فهذا التقسيم وإن حاول محمّد شحرور التفصيل فيه بأمثلة محدّدة عمّق لدى المتلقي إشكاليّة القرآن الأزلي والقرآن المحدث. وإن كان لنا أن نقرّ أمرا إيجابيّا في منجزات شحرور القرآنيّة، فهو جرأته على المصطلح إذ حمّله دلالات وتأويلات جعلت من الظاهرة القرآنيّة محضنا لدلالات عديدة منبعها مصطلحات **الذّكر** و**القرآن** و**الكتاب** و**الفرقان**. مصطلحات حاول شحرور أن يقلّبها لغويّا ولسانيّا ومفهوميّا وأن يحرّرها نسبيّا من القراءات العاطفيّة ذات المرجعيّات العقديّة، وإن أحرجته مفاهيم وتأويلات قديمة حديثة في آن مثل الأزليّ والمحدث والرسالة بين المشافهة والمكتوب.

الإحالات:

(1) بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقيا، ترجمة منذر عيّاشي، دار الكتاب الجديد النتحدة، لبنان 2004، ص33.

(2) Jacques Bouveresse, herméneutique et linguistique, suivi de Wittgenstein et la philosophie du langage, tiré part édition de l éclat, 1991, p48.

(3) محمّد شحرور، الكتاب والقرآن، سينا للنشر، ط1، القاهرة 1992 ، ص 62.

(4) ابن منظور، لسان العرب المحيط، إعداد وتصنيف يوسف الخيّاط، دار لسان العرب بيروت لبنان ط1، المجلد الأوّل من الألف إلى الراء، مادّة ذ/ك/ر.

(5) محمّد شحرور، نفسه.

(6) محمّد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأوّل في التعريف بالقرآن، طبع بدار النشر المغربيّة، الدار البيضاء، المغرب، ط1 سبتمبر، 2006، الجزء الأوّل في التعريف بالقرآن، ص137 .

(7) نفسه، ص137.

(8) محمّد شحرور، نفسه، ص62.

(9) محمّد علي التّهانوي، موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون و العلوم، تقديم وإشراف ومراجعة رفيق العجم مكتبة لبنان ناشرون، الجزء الأوّل من أ- ش.

(10) محمّد شحرور، نفسه، ص63.

(11) نفسه.

(12) محمّد عابد الجابري، نفسه، ص138.

(13) ابن رشد 520ه/1198م هو محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد. كان والده قاضي قرطبة وكان جده قاضي قضاة الأندلس. ولد في قرطبة ودرس القرآن والفقه والطب والفلسفة. أُسند إليه القضاء في اشبيلية، ثم صار قاضي قضاة قرطبة. وبعد وفاة ابن عقيل، الطبيب والفيلسوف المعروف، استوزره أبو يعقوب بن عبد المؤتمن، لكن الوشاة والحساد أوغروا صدر ابن أبي زيد عليه، فأمر بمحاكمته وإحراق كتبه بتهمة الكفر. وقد نفي ابن رشد حوالي سنة، ثم صدر العفو عنه. لكنه عزف عن الحياة السياسية والاجتماعية.آمن ابن رشد أنّ الفلسفة هي الطريق للوصول إلى الله، وفضّل الحقيقة العقلية على الحقيقة الدّينية، ودافع عن الفلاسفة وآمن أنّ الجمهورية الفاضلة هي دولة الخلفاء الراشدين، ورأى أنّ بإمكان المرأة القيام بالأدوار التي يقوم بها الرجل، مثل السياسة وغيرها، وأن المجتمع يظلمها، وبظلمها حرّم فضل تفكيرها. وكان رأيه في الدين أنّه أحكام شرعية لا مذاهب نظرية.

http://www.yabeyrouth.com/pages/index786.htm

(14) محمّد عابد الجابري، نفسه، ص138.

(15) محمّد شحرور، نفسه ، ص64.

(16) نفسه، ص64.

(17) نفسه.

(18) محمّد عابد الجابري، نفسه، ص142.

(19) محمّد شحرور، نفسه، ص63.

(20) العظة: «فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ» الأعراف 165/7، « وَذَكِّر فإنَّ الذّكرَى » الذاريات 55/51.

(21) والصلوات الخمس: «فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ» البقرة 269/2.

(22) والطاعة والجزاء: «فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمِ» البقرة 153/2.

(23) محمّد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الأندلس للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت لبنان، د.ت. مادة ذكر.

(24) Article de G.DOUILLET ALQURAN Encyclopédie de l'islam. Nouvelle Edition. Étable avec le concours des principaux orientalistes, Par B.LEWIS, CH.PELIT et J.SCHAT. Tome 2 de C – G, P 230.
En tasawwif « le dhikr » et le forme de prière le plus fréquente peut-être, son (maukabal.(

(25) محمّد عابد الجابري، نفسه، ص133.

(26) لسان العرب المحيط، للعلامة ابن منظور، المجلّد الثالث من القاف إلى الياء، مادة [ق، ر، ء]، ويشترك معه التهانوي في كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، في نفس التعريف تقريبا.

(27) تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، تعديل فرديريش شفالي، ترجمة جورج تامر، ط1 بيروت 2004.

(28) الدرس العام للدكتور محسن التليلي، من مصادر التشريع الإسلامي، درس موثق بمكتبة كليّة الآداب سوسة بعنوان، القرآن والسنّة، لسنة 2009/2008.

(29) وحيد السعفي، في قراءة الخطاب الدّيني، نجمة للدراسات والنشر والتوزيع،ط2008،1، ص151.
(30) محمّد شحرور، نفسه، ص74.
(31) نفسه، ص81.
(32) وحيد السّعفي، نفسه، ص168.
(33) تيودور نولدكه، نفسه، ص152.
(34) محمّد أركون، قضايا في نقد العقل الدّيني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة بيروت ط1، 1998. ص 285.
(35) علي حرب، نقد النصّ، المركز الثقافي العربي، ط1، 1933، ص14.
(36) جلال الدّين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الجزء الأوّل، المكتبة العصريّة، بيروت لبنان، ط1.
(37) المعجم الوسيط، مجمع اللّغة العربيّة في القاهرة، إصدار المكتبة العلميّة طهران، مادة ر/ت/ل.
(38) محمّد عابد الجابري، نفسه، ص147.
(39) محمّد شحرور، نفسه، ص20.
(40) لسان العرب، المجلّد الأوّل مادة [ر، ت، ل،].
(41) Jean-michel salanskis, hermeneutique et cognition, presses universitaires du septentrion,paris 2003,p87.
(42) علي حرب، نفسه ، ص207.
(43) محمّد مجتهد شبستري، مدخل إلى علم الكلام الجديد، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط11، 1422ه/2000م، ص137.
(44) Article de J.D.PERSON, alkuran, E.I.2, t, 5,. p 402 :
«ALKURAN : c'est la révolution que Dieu fait descendre sur Muhammad. AL-KURAN, désigne un recueil de révélations en possession de Muhammad qu'il reçoit l'ordre de réciter. Le mot ALKURAN est employé dans le sens le plus proche de celui qu'il a aujourd'hui lorsqu'il figue avec le Thora et L'Evangile.»
(45) مجلّة الفكر العربي المعاصر عدد92-93 لسنة 1991، مركز الإنماء القومي بيروت، باريس، ص107.
(46) الموسوعة الجامعة لمصطلحات الفكر العربي الإسلامي، خلاّف عبد الوهاب، الجزء الثاني، فصل قرآن، ص ص3189-3190.
(47) محمّد أركون، نقد العقل الدّيني، ص117.
(48) محمّد شحرور، نفسه، ص81-90.
(49) تيودور نولدكه، نفسه، ص237.
(50) أبو عبد الله بدر الدّين محمّد بن بهادر بن عبد الله الزّركشي، فقيه محدّث مصري، له مشاركة في علوم كثيرة، ولد في القاهرة سنة 745 للهجرة وتوفي سنة 794 للهجرة، رحل إلى حلب وأخذ عن الشّيخ شهاب الدّين الأدرعي، وتتلمذ على يده الكثير وعلى رأسهم شمس الدّين البرمادي المتوفّي سنة 830 للهجرة، لقد ترك تراثا علميّا نفيسا من المؤلّفات: البحر المحيط في أصول الفقه، سلاسل الذهب في أصول الفقه، والبرهان في علوم القرآن بأجزائه. مع العلم انّنا اعتمدنا في التسميّات الجزء الثّاني، دار الجيل بيروت.
(51) الزركشي، نفسه، ص ص 276،273.