أنسنة النص القرآني عند الحداثيين
النظام اللغوي (عربية النص) أنموذجا

الأستاذ الدكتور
حاكم حبيب الكريطي
المدرس المساعد
حكيم سلمان السلطاني

المقدمة

إنّ تعامل القراءة الحداثية مع النص القرآني، يقوم أساسا على إعادة النظر في قداسته، والكشف عن آليات تعاليه بغية تحييثها وموضعته من خلال البحث في بنائه اللغوي وما آل إليه من الصورة التي تم بها استقراره.

فالقراءة الحداثية تنطلق من ضرورة إدراج اللغة - أي لغة الوحي- ، والثقافة، والتاريخ في كل محاولة لفهمه وموضعته في سياقه التاريخي والبشري، فالنصوص الدينية ليست مفارقة للبنية اللغوية والثقافية التي تشكّلت في إطارها على وفق ما تقول به هذه القراءة. ويمكن رد دعوى الحداثيين من خلال إبراز الإعجاز القرآني، فالإعجاز فكرته تقوم على أنّ كلام الله تعالى وإن جاء على مادة العربية ونظامها وهو ما يمكن أن نطلق عليه بـ(البعد الإنساني)، إلا أنه أعجز العرب بنظمه وأساليبه وهو (البعد الإلهي).

فالبعد الإعجازي في القرآن الكريم هو ما يحاول الحداثيون إغفاله على أساس أنّه نص عربي تأنسن منذ نزل في بيئة العرب، على الرغم من إدراكهم لتفوقه على بعض النصوص العربية. إلا أن تفوق القرآن يجب أن لايفهم – عند الحداثيين- من خلال إلهيته، بل لكون لغته فيها خصائص مميزة ترقى بأسلوبه أن يحظى بتفوق ما.

والحق أنّ التركيز على الإعجاز القرآني هو ضرورة ملحّة، وسنثبت أنّ النص القرآني من خلال إعجازه لم يتماه مع نظام العربية السائد، ووفقا لما بلورته الأنساق

الثقافية من قوانين وقواعد، بل أسس لتفرده وأدبيته التي جعلته على غير مثال سابق. بدأً من حيرة العرب على إيجاد تجنيس له، إلى مقاربة الباقلاني التي قامت على تفوّقه على النصوص التي بلغت قمة الفصاحة وذروة البلاغة بعد إثبات ما فيها من خلل ونقص، ومن ثم مقاربة الجرجاني القائمة على نظمه العجيب الذي ميّزه عن باقي النصوص الإبداعية.

وعليه لا يمكن القول بأنّ النص القرآني منذ لحظة نزوله تحول من كونه (نصا إلهيا) وصار فهما (نصا إنسانيا)، كما يقول نصر حامد أبو زيد، بل يمكن القول إنّ النص القرآني تحول من كونه (نصا إلهيا) إلى (خطاب معجز) لا يمكن التعاطي معه أو فهمه إلا من خلال خاصية الإعجاز، وهي خاصية قامت على الخرق والإبداع بحسب قواعد اللغة ونظامها.

وإذا حاولنا نفي خضوع النص القرآني خضوعا تاما للنظام اللغوي من خلال خصيصة الإعجاز. فإنّ النظام اللغوي هو الآخر غير خاضع تماما للثقافة والواقع. بل قد يكون هو مؤثر فيه؛ فالقرآن الكريم المعجز بنظمه وأسلوبه أحدث تغييرا معرفيا في ثقافة العرب وأسلوب تفكيرها، فبفضله تحولت العرب من البداوة إلى الحضارة، ومن الشفاهية بكل ما تحمل من ثقافة البديهة والارتجال إلى الكتابية بما تحمله من التأمل والروية. فأصبح القرآن بالنسبة للعربي ليس مجرد قراءة جديدة للعالم والكون فقط، بل هو قطيعة حقيقية لما سبقه، وهو في الوقت نفسه تأسيس لنمط مختلف في التفكير.

أ- من الكتاب السماوي إلى القرآن الأرضي

أقرّ الخطاب الحداثي أنّ لكلام الله بعدين هما: البعد المتعالي السماوي، والبعد الأرضي المتجلي؛ البعد السماوي متمثل بكلام الله في كليّته ونهائيّته، والبعد الأرضي فيه هو كلام الله الموحى إلى البشر بواسطة الأنبياء والرسل. ((فكلام الله لا ينفذ ولا يمكن استنفاذه، ونحن لا نعرفه بكليته، فأنواع الوحي التي أوحيت بالتتالي إلى موسى وأنبياء التوراة، ثم عيسى، وأخيرا إلى محمد ليست إلا أجزاء متقطعة من كلامه، ونظرية "الكتاب السماوي" التي نجهلها ليست إلا رمزا للقول بأنّ هناك كتابا آخر

يحتوي على كليانيّة كلام الله (أم الكتاب). وبهذا المعنى نجد أنّ القرآن يتحدث عن "اللوح المحفوظ" وهو يعني به ذلك الكتاب الكامل الذي يحتوي على كليّة كلام الله الموجود فقط في السموات فمهما يكن من أمر فإننا نجد في الخطاب القرآني تجليا أرضيا لكلام الله المحفوظ ذاك))(١).

وبهذا المعنى فإنّ الكتاب هو سماوي كلياني، وهو ما يعبّر عنه بقوله تعالى ﴿ مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ ﴾ {الأنعام/٣٨} أمّا القرآن فهو تجلي جزئي، ارتبط نزوله بحوادث اجتماعية واقتصادية في شبه الجزيرة العربية، وتموضع بلغة خاصة هي اللغة العربية، ونجد بحسب أركون أنّ ((القرآن نفسه يلح على وجود كلام إلهي، أزلي، لا نهائي محفوظ في أم الكتاب وعلى وجود وحي منزل على الأرض بصفته الجزء المتجلي والمرئي، والممكن التعبير عنه لغويا والممكن قراءته وهو جزء من كلام الله اللانهائي بصفته إحدى صفات الله))(٢).

ويعلق هاشم صالح مترجم كتب أركون قائلا ((هذا التمييز الذي يقيمه أركون بين المستوى المتعالي كليا للوحي، وبين المستوى المتجلي تاريخيا في لغة بشرية معينة ومن خلال حروفها وأصواتها ونحوها وصرفها، أمر بالغ الأهمية. فالمستوى الأول لا يمكن أن يصل إليه أي بشري ولا حتى الأنبياء لأنه يمثل "أم الكتاب"، أو"اللوح المحفوظ" عند الله فقط. وأما المستوى الثاني الذي تجلى للبشر في الحياة الأرضية فهو ذو بعد تاريخي على الرغم من استلهامه المستوى الأول، وهو يتجسد في المصحف، أو في التوراة، أو في الإنجيل. إنّه يمثل كلام الله المخلوق كما تقول المعتزلة، ولكن بما أنّ أطروحتهم سقطت أو هزمت تاريخيا، فإنّ المسلمين راحوا يخلطون كليا بين كلا مستويي الوحي، وراح القرآن يفقد طابعه التاريخي بشكل كامل))(٣).

وهذا ما يقرره طيب تيزيني بقوله، فالقرآن ((يبدأ بالانسلاخ عن نمط متحرك متغير للوجود، حالما يتحول إلى نص يخاطب البشر، أي حالما يتموضع بشريا (...) وفق تحرك وتغير مصالح البشر وأنماط وجودهم (...) وحائذٍ، كان لا بد من مواجهة النتيجة التالية، والإقرار بها: مالله لله مجسدا بـ"اللوح المحفوظ"، وما للناس للناس مجسدا بـ"القرآن"))(٤).

ويرى طيب تيزيني بعدما فرّق بين اللاتاريخي والتاريخي ((أنّ إعجاز القرآن يتراجع لصالح النزعة الإنسانية؛ لأنّه نص لغوي تاريخي مثل أي نص آخر، وكونه ذا أصل إلهي لا يتيح النظر إليه على أنّه ذو خصوصية منهجية تنأى به عن مناهج البحث العلمي المعتادة، لتلح على منهج إلهي خاص به... فالنتيجة ظهرت في أنّ القرآن ليس إلا كتابا وجّه في حينه إلى عصره، العصر السابع، بينما (اللوح المحفوظ) هو (الكتاب) الذي يحتوي كل الأعمال والأسماء والكتب، بما فيها كتاب القرآن نفسه (...) وبذلك تصبح العلاقة بين هذين علاقة فرع بأصل))(٥).

والتفريق بين الكتاب السماوي والقرآن الأرضي إنما يهدف عند الحداثيين للقول بأنسنة النص، ونزع هالة القداسة؛ لأنه تبدّى تاريخيّا وتركّب لفظا عربيا.

وهذا الأمر يؤكده نصر حامد أبو زيد عندما يقول ((إنّ النصوص الدينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين لأنها تأنسنت منذ تجسّدت في التاريخ واللغة وتوجّهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي معين))(٦). وعليه فـ((المصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقا حقيقة كونها نصوصا لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي، وما هو خارج اللغة وسابق عليها - أي الكلام الإلهي في إطلاقيته – لا يمت لنا نحن البشر بصلة، بالإضافة إلى أننا لا نمتلك الأدوات المعرفية ولا الإجرائية لإخضاعه للدرس))(٧).

بمعنى أن الكلام المقدس يصبح في متناولنا عندما يتموضع في لغة بشرية بداية من اللحظة التي نطق فيها النبي محمد (ﷺ) بالوحي. وإمعانا في توضيح أفكار نصر حامد أبو زيد وتبديد ما قد يلحق بها من سوء الفهم، يقول نصر حامد ((إنّ الله سبحانه وتعالى حين أوحى للرسول (ﷺ) بالقرآن اختار النظام اللغوي الخاص بالمستقبل الأول. وليس اختيار اللغة اختيارا لوعاء فارغ (...) ذلك أنّ اللغة أهم أدوات الجماعة في إدراك العالم وتنظيمه. وعلى ذلك لا يمكن أن نتحدث عن لغة مفارقة للثقافة والواقع، ولا يمكن أن نتحدث عن نص مفارق للثقافة والواقع أيضا طالما أنه داخل إطار النظام اللغوي للثقافة. إنّ إلوهية مصدر النص لا تنفي واقعية

محتواه، ولا تنفي من ثم انتماءه للبشر))(٨). وفي ذلك يقول أدونيس ((يمكن إذن أن نقول عن هذا النص: إنه نص إلهي- إنساني: إلهي بإرساله، إنساني بتلقيه، أو لنقل: إنه نص مكتوب إلهيا، مقروء إنسانيا: القول لله، والتأويل للإنسان، فلم ينزل الوحي لكي يبقى نصا في ذاته ولذاته، وإنما نزل لكي تتأمل فيه العقول وتتدبره وتستقصيه وتتحاور معه وفيه وحوله، ولكي تستضيء به نظرا وعملا))(٩)، ولم يكتفِ أدونيس بذلك فقد أبعد المتكلم عند دائرة التأثير، ومنحها للمتلقي عبر اللغة التي عدّها هي الذات المتكلمة، إذ يقول ((منذ أن أصبح الوحي موجودا في لغة، منذ أن تحول إلى نص مكتوب، صار بعدّه كتابة، هو المتكلم، أي صارت اللغة هي الذات المتكلمة))(١٠)، كذلك أكّد علي حرب أنسنة النص القرآني من خلال نظامه اللغوي- الثقافي، بقوله إنّ ((المتعالي لا يتجلى إلا في التاريخ والمقدس لا يظهر إلا عبر الدنيوي، والوحي بما هو كلام الله لا يقرأ إلا بلغة مخصوصة، والوحي الإسلامي إنما نطق به عربي على مقتضى لسان العرب أي بحسب ترتيبهم لوجوه الكلام وبحسب طريقتهم في إنتاج المعنى واستعمال الدلالة، أي بحسب قوانين الخطاب عندهم، فهو إذن خطاب عربي، فضلا عن أنّ حيثياته أو بالأحرى إحداثياته، أي أسباب نزوله تحيل دوما إلى أحداث وممارسات تقع في الهنا والآن، والى ذوات مشدودة إلى الزمان والمكان، ومن هنا أناسية الوحي وزمنيته))(١١).

من هنا نلاحظ إصرار القراءة الحداثية على عربية النص القرآني وكونه نصا نزل بلغة العرب، على وفق أساليبها وحيثياتها. وذلك بغية نزع هالة القداسة عن النص القرآني، من خلال تعرية آليات التقديس والتعالي.

وكذلك يرى أركون ((فما كان قد قُبِل وعُلِم وفُسِّر وعيش عليه بصفته الوحي في السياقات اليهودية والمسيحية والإسلامية ينبغي أن يدرس أو يقارب منهجيا بصفته تركيبة اجتماعية لغوية مدعمة من خلال العصبيات التاريخية المشتركة والإحساس بالانتماء إلى تاريخ النجاة المشترك لدى الجميع))(١٢).

فدراسة الوحي - بحسب أركون- دراسة علمية تعني مقاربته بوصفه تركيبة لغوية واجتماعية مؤطرة من طرف جماعات وعصبيات تاريخية، وهذا هو معنى دراسة الوحي في تجليه البشري والأرضي.

فما يهم أركون ليس الكلام الإلهي في تعاليه وشموليته، وإنما الخطاب القرآني المنزل وفق حركة عمودية والمتجسد في لغة بشرية شفوية في البداية، ثم المدون فيما بعد في شكل مصحف.

فدعوى الحداثيين من الفصل بين الكتاب المتعالي والقرآن المتجلي، هو أنّ فهم الكلام الإلهي لا يكون إلا من خلال الجزء المتجلي منه وهو القرآن. ولا يتأتى هذا الفهم إلا من خلال معرفة الآليات التي أسهمت في هذا التجلي وهي آليات لغوية. يقول نصر حامد أبو زيد ((وإذا كان أصحاب هذا المنهج يتفقون معنا كذلك في أنّ الله سبحانه وتعالى ليس موضوعا للتحليل أو الدرس، وإذا كانوا يتفقون معنا كذلك في أنه سبحانه شاء أن يكون كلامه إلى البشر بلغتهم، أي من خلال نظامهم الثقافي المركزي، فإن المتاح الوحيد أمام الدرس العلمي هو درس "الكلام" الإلهي من خلال تحليل معطياته في إطار النظام الثقافي الذي تجلى من خلاله. ولذلك يكون منهج التحليل اللغوي هو المنهج الوحيد الإنساني الممكن لفهم الرسالة، ولفهم الإسلام من ثم))(١٣).

إنّ تأكيد الحداثيين على أنّ فهم النص القرآني لا يمكن أن يتم إلا من خلال إخضاعه لنظام اللغة العربية التي تجسّد فيها، ومن ثم إخضاع النظام اللغوي إلى ثقافة البيئة التي كان النظام سائدا فيها. يؤدي إلى قطع النص بمصدره الإلهي، فالحداثيون وإن ألمحوا إلى إلهية القرآن الكريم غير أنّهم يصرّون على عدم مفارقته للثقافة والواقع من خلال نظامه اللغوي.

وهذه الحيلة يجب أن لا تنطلي علينا فما فائدة إقرار الحداثيين بمصدرية القرآن الإلهية، والحال عدم تجسيدها والأخذ بها في عملية فهم النص القرآني، ونحن نعلم أنّ كثيرا من الفهوم المستنبطة من القرآن إنما استنبطت وفهمت لأجل لحاظ مصدريته الإلهية، فالأخذ بعين الاعتبار حكمته تعالى، وعلمه، وقصده له مدخلية في كثير من الممارسات التأويلية، والإجراءات التفسيرية، إن لم نقل هي المنطلق الأساس لعملية الفهم كلها.

فإرادة الحداثيين أن يفهم النص القرآني بعيدا عن مصدره الإلهي، بأن يفهم فهما بشريا هو فهم بنيوي أثبتت اللسانيات الحديثة فشله، فقد عجز المنهج البنيوي في تحقيق ما تطمح إليه النصوص بعيدا عن منشئها.

والحق أنّ التركيز على الإعجاز القرآني هو ضرورة ملحّة، لأنّ عدم القول به يستلزم انتصارا لمقولة اعتيادية النص القرآني، هذه الاعتيادية على الرغم مما قد يبدو فيها من أدبية إلا أنها تظلّ بعيدة عن حدّ الإعجاز.

ب- النص بين النظام اللغوي والإعجاز القرآني

إنّ مجيء النص القرآني على نحو مخصوص من النظم والتأليف لم تعهده العرب في نصوصها أحدث اضطرابا في صميم أفق التلقي، وأدى إلى زحزحة تقاليده وقناعاته الراسخة؛ فحصلت في أوّل الأمر حيرة كبيرة تجلّت بأنّ ((العرب استعصى عليها، استنادا إلى أجناسها النصية السائدة، إيجاد خانة تصنيفية يمكن أن يندرج تحتها القرآن؛ فالخانات المعروفة لم تسعف في الانطباق عليه، لأنّها اصطدمت بنص مغاير لضوابطها ومخالف لمواضعاتها. وهو ما ترتب عليه إقرار بخصوصية النص الجديد، واعتبار مواضعاته النوعية خارجة عن كل إمكان للمطابقة بينها وبين المواضعات النصية القائمة))(١٤)، فالأجناس النصية السائدة كالشعر والنثر والخطابة والكهانة لا يمكن أن يندرج تحتها مثال القرآن الكريم، وما أدلّ على ذلك من حيرة العرب على تصنيف نوعه وطبيعته، ولعل طه حسين كان موفّقا في تصنيف أجناس الكلام إلى شعر، ونثر، وقرآن حيث تفرد الأخير بأن سكّ طريقة في الكلام تنماز كل التمايز عمّا سواها، وتتعالى بمأتاها البياني، وبلاغة لغتها عن كل كلام بشري(١٥).

وقد نقل التاريخ عن الوليد بن المغيرة هذه الحيرة التصنيفية للقرآن الكريم وهو النص الجديد في ثقافتهم من خلال الحوار الذي دار بينه وبين نفر من علية قريش، إذ ((قالوا: نقول كاهن. قال: لا والله ما هو بكاهن لقد رأينا الكهان، فما هو بزمزمة الكاهن ولا سجعه، قالوا: فنقول: مجنون. قال: ما هو بمجنون، لقد رأينا المجنون وعرفناه، فما هو بخَنْقِه، ولا تُخالُجِه ولا وسوسته. قالوا: فنقول: شاعر. قال: ما هو

بشاعر، لقد عرفنا الشعر كلّه رجزه وهزجه وقريضه، ومقبوضه ومبسوطه، فما هو بالشعر. قالوا: فنقول: ساحر. قال: ما هو بساحر، لقد رأينا السُّحَّار وسحرهم، فما هو بنفثهم ولا عقدهم. قالوا: فما تقول يا أبا عبد شمس. قال: والله إنّ لقوله لحلاوة، وإنّ أصله لعَذْق، وإنّ فرعه لجناة))(١٦).

وثمرة هذا النقاش تكمن في عجز المتناقشين على إيجاد شكل تجنيسي لهذا الوافد الجديد، ضمن الأجناس المألوفة لديهم وعبارة "إنّ لقوله لحلاوة وإنّ أصله لعذق، وإنّ فرعه لجناة" إنّما يكشف عن تفرد هذا النص الجديد بميزات وخصائص لا يمكن إخضاعها لأي جنس أدبي معهود في ثقافتهم(١٧).

وقد كانت هذه الخصيصة "عدم معرفة جنسه" من أهم الدلائل على إعجاز النص القرآني، يقول التلمساني ((أوّل إعجاز القرآن الجهل بنوعه من جنس الكلام، فإنّه لا يدخل في مضمار الشعر، ولا ينخرط في سلك الخط، ولا المواعظ والمقامات والكتب، ولا في شيء مما يؤلف التخاطب به، وتعرف فيه طاقات أهل مذهبه، فإن لم يتبين ما رسمت لك فاعرض كلامك في كل صنف من هذه الأصناف تجد لنفسك مع فحولة حالة القصور أو المماثلة أو الزيادة، ولا تجد لكلامك نسبة إلى القرآن، بل لا تدري ما تقول إن طُلِب منك البيان، إلاّ أن تسلب العقل، كمسيلمة وأمثاله ممن ابتلي بالهذيان))(١٨).

وتأسيسا على ذلك فإنّ النص القرآني وإن كانت ساحة فاعليته هي اللغة، التي شعّ من خلالها سحر بيانه، ولم يخرج القرآن في تقنيات استعماله للكلمات عن قواعد اللغة نفسها، ولم يحدث قطيعة مع سائر استعمالاتها، بدليل ((أنّ نزول القرآن بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم جعلهم كلهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه))(١٩). إذن لم يكن القرآن الكريم يجافي أدبيات العربي ومألوفهم البياني والمعتاد من كلامهم، ولكن ((ليس من اليسير أن نفهم أنّ الناس قد أعجبوا بالقرآن حين تليت عليهم آياته إلا أن تكون بينهم وبينه صلة هي هذه الصلة التي توجَد بين الأثر ودقائقه وليس من اليسير بل ليس من الممكن أن نصدق أنّ القرآن كان جديدا كلّه على العرب؛ فلو كان كذلك لما فهموه ولا وعوه ولا آمن به بعضهم،

ولا ناهضه وجادل فيه بعضهم الآخر إنما كان القرآن جديدا في أسلوبه جديدا فيما يدعو إليه))(٢٠).

هذه الجدة جاءت متواشجة مع قواعد التركيب اللغوي وفنون التعبير البياني، بل أكدّ القرآن احتواءه لمضامين متنوعة وصورا سابقة كانت مألوفة ومعهودة لدى العرب. ولكن هذا الاتصال والمجيء على أساليب العرب لا يؤدي كما يعتقد الحداثيون إلى أنسنة النص القرآني، أو بعبارة أدق إلى فهمه فهما بشريا؛ بسبب أنه تموضع في لغة بشرية خاضعة لظروف وأقيسة معينة.

وعليه فإنّ النص القرآني وإن جاء على لغة العرب وعلى المعهود من خطابهم وقواعدهم وتركيبهم للكلام إلاّ أنّه أسس لتفرده وأدبيته الخاصة التي تجعله على غير مثال سابق مما يضعّف دعوى الحداثيين بإخضاعه للنظام اللغوي- الثقافي، فإنّ القرآن الكريم ((وإن خاطب القوم بلغة الإعجاز اللغوي، فإنّه نص يخلق أدبيته الخاصة به التي تجعله نصا على غير مثال، يبدع النصوص وهي لا تبدعه، ومن ثم يخلق ثقافته ونظامه المعرفي الخاص، الذي يجعل باقي الثقافات المتاخمة له أو المناهضة تبعا، وهو لها ضابط ومولد، (...) فهو نص، بالمعطى التداولي، على مثال مرسله، وهو من يصنع قارئه، والثقافة التي تستقبله؛ إذ إنّ جماليته مهما تبدّت من خلال بنيته ونسقه، فهي، أول الأمر وآخره، مرتبطة بمرسله وعلى مثاله، فكماله من كماله، ووجوده من وجوده، وأبديته من أبديته، "ليس كمثله شيء"، "ولله المثل الأعلى"))(٢١).

وترتيبا على ذلك يمكن لنا التساؤل: هل القرآن بفرادته الإبداعية أسس لمصدريته الإلهية بعدما زحزح أفق تلقي العرب بنص جديد فاق إبداع النصوص القديمة التي كانت متسيدة كالشعر والخطابة؟؛ فالشعر كان موطن بيان العرب، وساحة إبداعهم البلاغي.

بما أنّ سمة الإعجاز القرآني الكبرى تكمن في بلاغته، فقد تمثلت جهود العلماء ومقارباتهم ببيان ميزة القرآن اللغوية- البيانية، من خلال مثال الشعر، فبقدر تميز

القرآن الكريم عن النمط المألوف والشائع لدى العرب والذي بلغ الذروة والسنام في الإبداع وهو (الشعر) تكمن معجزة القرآن وإلهيته، فقد انطلقت مقاربة الباقلاني من المقارنة بين النص القرآني وأرقى النصوص الشعرية، ليبين من خلال هذه المقارنة نقص أرقى النصوص الشعرية عن مجارات بلاغة النص القرآني وفصاحته ليستدل بذلك على عدم بشرية القرآن الكريم وعجز البشر عن الإتيان بمثله.

وقد اختار معلقة امرئ القيس، بعد أن بيّن اتفاق النقاد على جودتها؛ ليبيّن ما تخلّلها من غث وسمين، فقال فيها ((قد بيّنا لك أن هذه القصيدة ونظائرها تتفاوت في أبياتها تفاوتا بينا، في الجودة والرداءة، والسلاسة والانعقاد، والسلامة والانحلال، والتمكن والاستصعاب، والتسهل والاسترسال، والتوحش والاستكراه وله شركاء في نظائرها، ومنازعون في محاسنها، ومعارضون في بدائعها ولا سواء كلام ينحت من الصخر تارة، ويذوب تارة، ويتلون تلون الحرباء، ويختلف اختلاف الأهواء))(٢٢). ثم يأتي الباقلاني إلى نظم القرآن، فيقول ((فأما نهج القرآن ونظمه، وتأليفه ورصفه. فإنّ العقول تتيه في جهته، وتحار في بحره، وتضل دون وصفه))(٢٣).

ثم اختار سورة النمل طالبا التأمل فيها ومشيرا إلى مواطن القوة والحسن والجمال فيها. وبعدها عمد إلى قصيدة البحتري(٢٤)، ليتناولها بنفس الأسلوب الذي تناول فيه قصيدة أمرئ القيس.

والملاحظ على مقاربة الباقلاني أنّها استندت إلى معايير بلاغية مستنبطة من خارج النص القرآني، فقد حاول من خلالها الانقاص من بلاغة أشعر شعراء العرب لصالح القرآن الذي بلغ ذروة البلاغة وقمة الفصاحة، وكان حريا به أن يبحث عن الخصائص البيانية لهذا الشعر الفريد وإثبات أنّها مفارِقة لبيان القرآن على الوجه الذي تَحْصُل به الغلبة للبيان القرآني الخلاب(٢٥).

وجاء عبد القاهر الجرجاني وجعل مقاربته من داخل النص القرآني باعتماده على معيار النظم، وهو الوجه الوحيد عنده الذي يجعل كلام الله يفترق عن كلام البشر، ليس في الدرجة فحسب بل في النوع والطبيعة. إذ يرى الجرجاني أنّ القرآن معجز من جهة نظمه وتأليفه ((اعلم أن ليس "النظم" إلا أن تضع كلامك الوضع

الذي يقتضيه "علم النحو"، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك، فلا تخل بشيء منها))(٢٦).

فالجرجاني يثبت أنّ إعجاز القرآن إنما هو من جهة نظمه، ولو كان العرب بمقدورها مجاراته لما توانت وأبطأت، وهم الذين عرفوا بسرعة الهمة، ولا سيما أنهم تُحُدّوا وقُرِّعوا وطولبوا(٢٧)، فقد ((أعجزتهم مزايا ظهرت لهم في نظمه، وخصائص صادفوها في سياق لفظه، وبدائع راعتهم من مبادئ آيه ومقاطعها، ومجاري ألفاظها ومواقعها، وفي مَضْرِب كل مثل، ومساق كل خبر، وصورة كل عظة وتنبيه، وإعلام وتذكير، وترغيب وترهيب، ومع كل حجة وبرهان، وصفة وتبيان= وبهرهم أنهم تأملوه سورة سورة، وعشرا عشرا، وآية آية، فلم يجدوا في الجميع كلمة ينبو بها مكانها، ولفظة ينكر شانها، أو يُرى أنّ غيرها أصلح هناك أو أشبه، أو أحرى وأخلق، بل وجدوا اتساقا بهر العقول، وأعجز الجمهور، ونظاما والتئاما، وإتقانا وإحكاما، لم يدع في نفس بليغ منهم، ولو حَكَّ بيافوخه السماء، موضع طمع، حتى خرست الألسن عن أن تَدَّعي وتقول))(٢٨).

فبإرجاع الإعجاز إلى النظم يكون عبد القاهر قد أكدّ أنّ معيار الإعجاز من داخل النص القرآني، فالاستعارة والكناية والتمثيل وضروب المجاز والفصاحة من مقتضيات النظم، ((أفلا ترى أنّه إن قُدِّر في "اشتعل" من قوله تعالى ﴿وَٱشۡتَعَلَ ٱلرَّأۡسُ شَيۡبٗا ﴾{مريم/٤}، أن لا يكون"الرأس"، فاعلا له، ويكون "شيبا" منصوبا عنه على التمييز، لم يُتَصَوَّر أن يكون مستعارا؟ وهكذا السبيل في نظائر "الاستعارة"))(٢٩).

وقد سلّم الجرجاني بأنّ من المحال معرفة كون القرآن معجزا ((إلا من عرف الشعر الذي هو ديوان العرب، وعنوان الأدب، والذي لا يُشك أنّه كان ميدان القوم إذ تجاروا في الفصاحة والبيان، وتنازعوا فيهما قصب الرهان، ثم بحث عن العلل التي بها كان التباين في الفضل، وزاد بعض الشعر على بعض كان الصّادّ عن ذلك صادا عن أن تعرف حجة الله تعالى))(٣٠).

ما يعني أنّ معرفة الإعجاز القرآني لا تكون إلا بمعرفة "الشعر" وهو النص الأدبي السائد الذي بلغ النضج من حيث الفصاحة والبلاغة، ومن خلال معرفتنا بالشعر

تتكشف لنا حقيقة النص القرآني من أنّه نص غير خاضع لخصائص أي جنس أدبي، أو معيار أي نوع قولي.

وإذا اتضح ذلك تبطل دعوى الحداثيين التي تذهب إلى أنّ النظام اللغوي العربي أسهم في تشكيل النص القرآني بحيث لم يخرج النص القرآني بشكله عن المألوف والسائد عند العرب في نظام لغتها.

والحداثيون عندما يتحدثون عن النظام اللغوي العربي، إنما هو يقابل (اللسان)، وبذلك يكون الخطاب القرآني هو (الكلام) بمصطلح سوسير؛ وهو صورة اللغة المتحققة في الواقع في استعمال معين، وهذا الاستعمال وإن طابق النظام العام (اللغة) في صفاته الأساسية، إلا أنه يختلف في تفصيلاته من فرد إلى آخر ومن حالة إلى حالة. فقد أثبتت الأسلوبية أنّ الكلام قد يتفرد بخصائص مميزة له تكون سمة خاصة به تخرجه عن مألوف اللسان، فكيف بالقرآن الكريم الكلام الإلهي المعجز. الذي أسّس لتفرده في مواطن كثيرة، منها على سبيل المثال الألفاظ الشرعية. فالقرآن الكريم وإن جاء على وفق المتداول من كلام العرب إلا أنّه اختص بألفاظ ذات مداليل جديدة كلفظة (المنافق، والفاسق، والصلاة، والحج، ...إلخ). وعلى المستوى النحوي فإنّ للقرآن الكريم خصوصيات أسلوبية تميز بها، أخرجته عن مشهور القواعد العربية، ولعلّ بيان ما تفرد به القرآن من سمات فيه مندوحة للكلام العربي بإخراجه من معياريته والأخذ به إلى واقعه اللغوي، وتفسيرها في ضوء إعجازه وإعلاميته القائمة على الجدة والفرادة، من خلال كسر توقع القارئ ومفاجئته.

فقد عاين ابن خالويه استعمال "هل" في الذكر الحكيم وخلص إلى القول ((هل لفظه الاستفهام، وهو بمعنى قد، وكل ما في القرآن من "هل أتاك" فهو بمعنى قد أتاك، كقوله ﴿ هَلۡ أَتَىٰ عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ حِينٞ مِّنَ ٱلدَّهۡرِ لَمۡ يَكُن شَيۡـٔٗا مَّذۡكُورًا ١ ﴾ أي قد أتى))(٣١). وهذا الاستعمال خاص بالقرآن الكريم، ولا يمكن أن نقيس عليه باقي الكلام العربي، فلو قلنا: هل أتاك زيد؟ لا يمكن حملها على قد أتاك زيد.

ومن الاستعمال الذي يتفرد به النص القرآني، معنى (لعلّ) إذ قال ابن يعيش ((لعل ترجٍّ. قال سيبويه: "لعل" و"عسى" طمع وإشفاق، (...) إلا أنّها إذا وردت في

التنزيل؛ كان اللفظ على ما يتعارفه الناس، والمعنى على الإيجاب، بمعنى "كي"، لاستحالة الشك في أخبار القديم سبحانه، فمن ذلك قوله تعالى ﴿ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾ ﴾ (٣٢)، أي: كي تتقوا، هكذا جاء في التفسير))(٣٣).

فقد شاع عند المفسرين وأهل العلوم الحيرة في معنى (لعلّ) الواقعة في كلام الله تعالى لأنّ معنى الترجي يقتضي عدم الجزم بوقوع المرجو عند الله تعالى، فيكون للشك أثر في معناها، ولأنّها قد وردت في أخبار مع عدم حصول المرجو، كما في قوله تعالى ﴿ وَلَقَدۡ أَخَذۡنَآ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ بِٱلسِّنِينَ وَنَقۡصٖ مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ لَعَلَّهُمۡ يَذَّكَّرُونَ ﴾ {الأعراف/١٣٠} مع أنهم لم يتذكروا كما بينته الآيات اللاحقة. من هنا فقد ذهب سيبويه أنّ (لعلّ) على بابها والترجي أو التوقع إنما يكون من قبل المخاطبين(٣٤). أو أنها للتعليل بمعنى كي وهو ما ذهب إليه قطرب والأخفش والكسائي وأبو علي الفارسي وابن الأنباري؛ وهذا المعنى لا يحمل على إطلاقه إنما هو في المواقع التي لا يظهر فيها معنى الرجاء، فلا يرد عليهم أنّه لا يطرد في نحو قوله ﴿ وَمَا يُدۡرِيكَ لَعَلَّ ٱلسَّاعَةَ قَرِيبٞ ﴿١٧﴾ ﴾ {الشورى/١٧} لصحة معنى الرجاء بالنسبة للمخاطب، ولا يرد عليهم أيضاً أنّه إثبات معنى في (لعلّ) لا يوجد له شاهد من كلام العرب(٣٥)، إنما هذا المعنى حُمِل عليه قوله تعالى ﴿ فَقُولَا لَهُۥ قَوۡلٗا لَّيِّنٗا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوۡ يَخۡشَىٰ ﴿٤٤﴾ ﴾ {طه/٤٤}. فهذا الاستعمال وغيره من الاستعمالات القرآنية لا يحمل على الترجي أو الإشفاق، وإنّما على معنى التعليل مثلما ذهب إلى ذلك بعض العلماء المتقدم ذكرهم، أو هي من مجاز الترجي مثلما ذهب إلى ذلك الزمخشري(٣٦). وبذلك تكون من مختصات لغة القرآن الكريم التي جاءت على غير مألوف لغة العرب.

وعليه ((فالقرآن الكريم، بوصفه نظاما أسلوبيا تشكّل داخل نظام اللغة العربية وتجاوزها في آن، فله من الفرادة والتميز ما يجعله لغة مخصوصة لا نظير لها، يخرق القاعدة أو المعيار ويعدل عنه، مؤسسا نظامه الخاص الذي به يتجدد فهما وتأويلا))(٣٧).

وترتيبا على ذلك لا يمكن القول بأنّ النص القرآني منذ لحظة نزوله تحول من كونه (نصا إلهيا) وصار فهما (نصا إنسانيا)، كما يقول نصر حامد أبو زيد ((النص منذ لحظة نزوله الأولى- أي مع قراءة النبي له لحظة الوحي- تحول من كونه (نصا إلهيا) وصار فهما (نصا إنسانيا)، لأنّه تحوّل من التنزيل إلى التأويل))(٣٨)، بل يمكن القول إنّ النص القرآني تحول من كونه (نصا إلهيا) إلى (خطاب معجز) لا يمكن التعاطي معه أو فهمه إلا من خلال خاصية الإعجاز، وهي خاصية قامت على الخرق والإبداع بحسب قواعد اللغة ونظامها.

جـ- النظام اللغوي بين الواقع والفكر

عندما يتحدث الحداثيون عن إخضاع الخطاب القرآني لنظام اللغة العربية إنما يرومون من ذلك إخضاع الكلام الإلهي إلى الثقافة والواقع، وقد مرّ بنا نص نصر حامد أبو زيد ((إنّ الله سبحانه وتعالى حين أوحى للرسول (ﷺ) بالقرآن اختار النظام اللغوي الخاص بالمستقبل الأول (...). وعلى ذلك لا يمكن أن نتحدث عن لغة مفارقة للثقافة والواقع، ولا يمكن أن نتحدث عن نص مفارق للثقافة والواقع أيضا))(٣٩). فإذا كان النص خاضعا للنظام اللغوي، والنظام اللغوي خاضع للثقافة والواقع، فالنتيجة الحتمية الحداثية أن النص خاضع للثقافة والواقع.

هذا القياس المنطقي البرهاني❖ الذي تشبث به الحداثيون فاقد لصدقية قضيتاه الصغرى والكبرى، فلا القضية الصغرى (النص القرآني خاضع للنظام اللغوي) مسلّم بها. ولا القضية الكبرى (كل النظام اللغوي خاضع للثقافة والواقع) هي الأخرى مسلّم بها أيضا. إذن فالنتيجة المتحصّلة (النص القرآني خاضع للثقافة والواقع) باطلة.

وإذا كنا قد نفينا خضوع النص القرآني خضوعا تاما للنظام اللغوي من خلال خصيصة الإعجاز التي بدأت من حيرة العرب في إيجاد تجنيس له، إلى مقاربة الجرجاني القائمة على النظم الذي ميزه عن باقي النصوص الإبداعية. فإن النظام اللغوي هو الآخر غير خاضع تماما للثقافة والواقع. بل قد يكون هو مؤثر فيه؛ وفي ذلك يقول بنفنيست ((نتصور الكون وندركه وقد عملت فيه اللغة وشكّلته))(٤٠)،

وأنّ ((معرفتنا بالعالم تتحدد بالعبارة التي تتبدى فيها: فاللغة تنقل الواقع لكن بإخضاعه إلى نظامها الخاص))(٤١).

وقد أثبتت فرضية سابير- وورف أن "اللغة تحتم الفكر" وهي فرضية عالم اللغة والانتربولوجيا الأمريكي ادوارد سابير، وتلميذه بنجامين لي وورف، وهي فرضية قائمة على بيان العلاقة بين اللغة والفكر، وقد عرفت من قِبل عدد من اللغويين والانتربولوجيين والسيكولوجيين الأمريكيين في الخمسينيات من القرن الماضي باسم فرضية سابير- وورف(٤٢)، ويمكن وصفها بـ((أننا نجد أنفسنا في جميع تفكيرنا وإلى الأبد، "تحت رحمة تلك اللغة المعينة التي أصبحت وسيلة التعبير لمجتمعنا"))(٤٣).

وإذا كانت مقولة اللغة نظام من أهم إنجازات علم اللغة البنيوي، كما ذهب إلى ذلك دي سوسير من خلال عدّه اللغة نسقا ذهنيا يختزنه أعضاء المجتمع اللغوي الواحد في أدمغتهم في صورة نظام نحوي. فإنّ وورف يذهب إلى أنّ اللغة نسق ذهني وليس ثمة نسق آخر إلى جوار هذا النسق يمكن أن نطلق عليه "نسق الفكر"، أو نسق المدلول Signifie على وفق مصطلح دي سوسير. وذلك يعود –عند وورف- إلى سبب جوهري، وهو أنّ نسق الأفكار ما هو إلا نسق اللغة، وأن اللغة هي صانعة الأفكار(٤٤).

وعليه ففرضية سابير- وورف قائمة على إخضاع الثقافة للغة وهذه الفرضية تتقاطع مع ما أبداه الحداثيون من خضوع لغة القرآن الكريم إلى الثقافة والواقع.

فالقرآن الكريم المعجز بنظمه وأسلوبه أحدث تغييرا معرفيا في ثقافة العرب وأسلوب تفكيرها، فبفضله تحولت العرب من البداوة إلى الحضارة، ومن الشفاهية بكل ما تحمل من ثقافة البديهة والارتجال إلى الكتابية بما تحمله من التأمل والروية. فأصبح القرآن بالنسبة للعربي ليس مجرد قراءة جديدة للعالم والكون فقط، بل هو قطيعة حقيقية لما سبقه، وهو في الوقت نفسه تأسيس لنمط مختلف في التفكير.

وتأسيسا على ذلك فإنّ القرآن الكريم لم يبقَ داخل النظام اللغوي بل كسر طوق النظام ليعبر إلى عالم أرحب ليكوّن فيه نظامه الخاص المنبثق من نظام اللغة العربية، فعلاقة القرآن باللغة العربية هي علاقة تفاعلية. فالقرآن هو الذي أمدّ لغتنا

العربية بروافد من المفاهيم والأنساق، وهو الذي حفظ لنا اللغة التي استمدت قداستها من قداسته، وهو لم يخضع لثقافة عصر نزوله بل هو من أحدث تغييرا في ثقافة عصره وفي الثقافات كلها.

ونخلص مما تقدم أنّ مقولة الحداثيين بأنّ النصوص الدينية ليست مفارقة للبنية اللغوية والثقافية التي تشكلت في إطارها - بمعنى أنّ الكلام المقدس يصبح في متناولنا عندما يتموضع في لغة بشرية بداية من اللحظة التي نطق فيها النبي بالوحي (أنسنة النص)- عارية من الصحة، من خلال خصيصة الإعجاز التي نقلت النص من كونه إلهيا في بعده المتعالي إلى كونه إعجازيا في بعده المتجلي. وأنّ النص القرآني من خلال إعجازه لم يتماه مع نظام العربية السائد، ووفقا لما بلورته الأنساق الثقافية من قوانين وقواعد، بل أسس لتفرده وأدبيته التي جعلته على غير مثال سابق. بِدأً من حيرة العرب على إيجاد تجنيس له، إلى مقاربة الباقلاني التي قامت على تفوّقه على النصوص التي بلغت قمة الفصاحة وذروة البلاغة بعد إثبات ما فيها من خلل ونقص، ومن ثم مقاربة الجرجاني القائمة على نظمه العجيب الذي ميّزه عن باقي النصوص الإبداعية. وقد أثبت من خلال الأسلوبية أنّ القرآن الكريم الكلام الإلهي المعجز أسّس لتفرده في مواطن كثيرة، منها على سبيل المثال الألفاظ الشرعية، وبعض الخصوصيات الأسلوبية التي تميز بها على المستوى النحوي، منها؛ استعمال (هل) بمعنى (قد)، واستعمال (لعل) بمعنى (كي). وقد أثبت من خلال فرضية سابير – وورف وهي فرضية قائمة على بيان العلاقة بين اللغة والفكر، أنّ اللغة غير خاضعة للثقافة والواقع خضوعا تاما بل هي منتجة للفكر.

Abstract

The reading modernist proceed from the need to include language - any language Alouha-, culture, and history in every attempt to understand and Modath in the historical and human context, religious texts is not the paradox of linguistic and cultural structure, which was

formed in which the according to what you are saying by reading this. And can be traced suit modernists by highlighting the Qur'anic miracles, Valaajaz his idea is based on the word of God and that came on the Arab rule and its system, which could be called a b (human dimension), but I can not Arabs Bnzation and methods of a (divine) dimension.

The research found that the argument modernists that religious texts are not the paradox of linguistic and cultural structure, which was formed in which - in the sense that the sacred words become in our grasp when Eetmoda in human language beginning from the moment the Prophet pronounce revelation (humanized text) - unfounded, through Miracles characteristic which quoted the text of a divine being in the transcendent beyond to being in Ajazia beyond reflected. And that the text of the Quran through likeness not Eetmah with the prevailing Arab system, and as elaborated cultural patterns of laws and rules, but the foundations for its uniqueness and Odbeth that made him an example of the former is not. Starting from Arabs puzzled to find his naturalization, to approach Albaqlani which has superiority over the texts which reached the top of the peak of eloquence and rhetoric to prove after what the defect and the lack of, and then approach Jerjani based on who organized strange advantage over the rest of the creative texts.

هوامش البحث

(١) العلمنة والدين، الإسلام، المسيحية، الغرب، محمد أركون، دار الساقي، بيروت، ط٣، ١٩٩٦م، ٨٣.

(٢) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ٢٢.

(٣) م. ن.

(٤) النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، طيب تيزيني، دار الينابيع، ط٢، ٢٠٠٨م، ٣٧٨. وظ: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ٢٢.

(٥) النص القرآني، طيب تيزيني ٣٧٣ -٣٧٤، ٣٧٩. وظ: نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ط٤، مكتبة مدبولي، القاهرة ، ٢٠٠٣م، ١٧٤-١٧٥.

(٦) نقد الخطاب الديني ١١٩.

(٧) النص والسلطة والحقيقة ٩٢.

(٨) مفهوم النص ٢٤.

(٩) جريدة المحرر العربي اللندنية، العدد ٣٧٨.

(١٠) النص القرآني وآفاق الكتابة ٤٢.

(١١) نقد الحقيقة، علي حرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٤، ٢٠٠٥م، ٧٧.

(١٢) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ٢١.

(١٣) مفهوم النص ٢٧.

(١٤) النص وآليات الفهم في علوم القرآن دراسة في ضوء التأويليات المعاصرة، محمد الحيرش، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، ٢٠١٣م، ٢٢٣ .

(١٥) ظ: درس العربية وتأسيس الخطاب (المنطلق اللغوي والديني)، إمحمد زغوان، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط١، ٢٠١٢م، ١٠٤ .

(١٦) تهذيب سيرة ابن هشام، عبد السلام هارون، مؤسسة الرسالة بيروت، دار البحوث العلمية، الكويت، ط٦، ١٩٧٩م، ١٥.

(١٧) ظ: النص وآليات الفهم في علوم القرآن دراسة في ضوء التأويليات المعاصرة، محمد الحيرش، ٢٢٤.

(١٨) نفح الطيب، محمد التلمساني، دار الفكر، بيروت، القسم الثاني، الباب الثالث.

(١٩) تاريخ ابن خلدون، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، ١٩٩٩م، ١/ ١٠٥.

(٢٠) في الشعر الجاهلي ٢٤، وظ: في الأدب الجاهلي، طه حسين، دار المعارف بمصر، ط٩، ١٩٢٧م، ٧١.

(٢١) الهرمنيوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي، عبد الغني بارة، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط١، ٢٠٠٨م، ٤٢٠-٤٢١ .

(٢٢) إعجاز القرآن، دار المعارف، مصر، ١٩٦٢م، ١٨٢-١٨٣.

(٢٣) م.ن ١٨٣.

(٢٤) وهي لاميّته التي مطلعها ((أهلا بذلكم الخيال المقبل فعل الذي نهواه أم لم يفعل)). ديوان البحتري ٦٧٤/٣. وهي من أجود شعر البحتري كما يعترف الباقلاني بذلك. ظ: إعجاز القرآن ٢١٩.

(٢٥) ظ: مداخل إعجاز القرآن، محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، جدة، ط١، ٢٠٠٢م، ١٨٥.

(٢٦) دلائل الإعجاز عبد القاهر الجرجاني، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مطبعة المدني، ط٣، ١٩٩٢م، ٨١.

(٢٧) ظ: دلائل الإعجاز ٣٨ .

(٢٨) م. ن ٣٩ .

(٢٩) م. ن ٣٩٣.

(٣٠) م. ن ٨-٩.

(٣١) إعراب ثلاثين سورة من القرآن، ابن خالويه ٦٤-٦٥.

(٣٢) {البقرة/ ٢١}.

(٣٣) شرح المفصل للزمخشري، ابن يعيش، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠١م، ٤/ ٥٦٩-٥٧٠.

(٣٤) ظ: تفسير التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور، محمد الطاهر بن عاشور، مؤسسة التاريخ، بيروت، ط١، (د. ت)، ١/ ٣٢٣.

(٣٥) ظ: تفسير التحرير والتنوير ١/ ٣٢٤، وظ: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ابن هشام ١/ ٣٧٩.

(٣٦) ظ: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الزمخشري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٥م، ١/ ٩٢.

(٣٧) الهرمنيوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي ٤٣٤-٤٣٥ .

(٣٨) نقد الخطاب الديني ١٢٦ .

(٣٩) مفهوم النص ٢٤.

❖مثاله: سقراط إنسان (قضية صغرى) وكل إنسان يموت (قضية كبرى) سقراط يموت (النتيجة).

(٤٠) أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية تأسيس نحو النص، محمد الشاوش، منشورات كلية الآداب، جامعة منوبة، ط١، ٢٠٠١م، ٩٦١/٢.

(٤١) م. ن .

(٤٢) ظ: اللغة واللغويات، جون لوينز، ترجمة محمد العناني، دار جرير للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٩م، ٢٨٤.

(٤٣) م.ن ٢٨٥ .

(٤٤) ظ: اللغة والفكر والعالم، دراسة في النسبية اللغوية بين الفرضية والتحقق، محيي الدين محسب، مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ١٩٩٨م، ٣٠.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

- ❖ أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية ((تأسيس نحو النص))، محمد الشاوش، منشورات كلية الآداب، جامعة منوبة، ط١، ٢٠٠١م.
- ❖ إعجاز القرآن، أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، دار المعارف، مصر، ١٩٦٢م.
- ❖ تاريخ ابن خلدون، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، ١٩٩٩م.
- ❖ تفسير التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور، محمد الطاهر بن عاشور، مؤسسة التاريخ، بيروت، ط١، (د. ت).
- ❖ تهذيب سيرة ابن هشام، عبد السلام هارون، مؤسسة الرسالة بيروت، دار البحوث العلمية، الكويت، ط٦، ١٩٧٩م.
- ❖ جريدة المحرر العربي اللندنية، العدد ٣٧٨.

- درس العربية وتأسيس الخطاب (المنطلق اللغوي والديني)، إمحمد زغوان، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط١، ٢٠١٢م.
- دلائل الإعجاز عبد القاهر الجرجاني، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مطبعة المدني، ط٣، ١٩٩٢م.
- شرح المفصل للزمخشري، ابن يعيش، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠١م.
- العلمنة والدين، الإسلام، المسيحية، الغرب، محمد أركون، دار الساقي، بيروت، ط٣، ١٩٩٦م.
- في الأدب الجاهلي، طه حسين، دار المعارف بمصر، ط٩، ١٩٢٧م.
- في الشعر الجاهلي، طه حسين، دار المدى للثقافة والنشر، ط١، ١٩٢٦م.
- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط٢، ٢٠٠١م.
- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الزمخشري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٥م.
- اللغة والفكر والعالم، دراسة في النسبية اللغوية بين الفرضية والتحقق، محيي الدين محسب، مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ١٩٩٨م.
- اللغة واللغويات، جون لوينز، ترجمة محمد العناني، دار جرير للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٩م.
- مداخل إعجاز القرآن، محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، جدة، ط١، ٢٠٠٢م.
- مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، ط ٤، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٨م.
- النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، طيب تيزيني، دار الينابيع، ط٢، ٢٠٠٨م.
- النص القرآني وآفاق الكتابة، أدونيس، دار الآداب، بيروت، (د.ت).
- النص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، نصر حامد أبو زيد، ط٤، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، ٢٠٠٠م .

- النص وآليات الفهم في علوم القرآن دراسة في ضوء التأويليات المعاصرة، محمد الحيرش، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، ٢٠١٣م.
- نفح الطيب، محمد التلمساني، دار الفكر، بيروت، القسم الثاني، الباب الثالث.
- نقد الحقيقة، علي حرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٤، ٢٠٠٥م، ٧٧.
- نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ط٤، مكتبة مدبولي، القاهرة ، ٢٠٠٣م.
- الهرمنيوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي، عبد الغني بارة، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط١، ٢٠٠٨م.