التحليل اللساني - النصي لسورة الكهف عند محمد أركون

المدرس الدكتور
حكيم سلمان السلطاني
جامعة وارث الأنبياء- كلية العلوم الإسلامية
hakeems81@Yahoo.com

Linguistic-textual analysis of Surat Al-Kahf according to Muhammad Arkoun

Lect. Dr.
Hakeem Salman Al-Sultani
University of Warith Al-Anbiyaa - College of Islamic Sciences

الملخص:

تقوم هذه الدراسة على محاولة محمد أركون أن يقدم قراءة نصية لسورة الكهف قائمة على أساس التداخل النصاني وتعد محاولة أركون في إخضاعه النص القرآني للتداخلية النصانية امتدادا لمنهج النقد التاريخي الذي مورس على الكتاب المقدس والذي بلغ أوجّه في القرن التاسع فكانت هذه الدراسة محاولة لبيان أنّ ما تدعيه القراءة الأركونية من تناصية النص لا تأسس للمحايثة الأرضية أو الأنسنة النصية. ولا تتبنى الاقتباس عن الأساطير الشعبية أو الذاكرة الجمعية. بل تقوم على تأكيد التاريخ المشترك لأديان أهل الكتاب.

وعليه فقد وجد الباحث أنّ التناص في الخطاب القرآني يتعلق بطبيعة الكلام نفسه الذي يتسم بأنه كلام تواصلي يهدف إلى إيصال مفهوم أو معنى أو رسالة وإلى إحداث تأثير أو انفعال ما . وهذا لا يتم إلا بسلوك قنوات التعبير المألوفة واستحضار فضاءات المعنى وأطر التفكير والمرجعيات النصية، التي تؤطر بمجموعها وعي المتلقي وتقولب تفكيره وتحدد طريقة كلامه وتلقيه للكلام وفهمه، بل تكون القناة الوحيدة لإيصال الرسالة إليه.

الكلمات المفتاحية: التحليل اللساني، النص، الانسجام والاتساق، التناص، الحداثة، القراءة.

Abstract:-

This study is based on Muhammad Arkoun's attempt to present a textual reading of the surah of the cave based on the textual overlap. Arkoun's attempt to subject it to the Qur'anic text of the textual intercession is an extension of the historical criticism of the Bible, which reached its proportions in the ninth century. The Ecclesiastical Reading of the Consistency of the Text is not grounded for earthly or textual anthropomorphism. It does not adopt a quotation from folk legends or collective memory. But rather to emphasize the common history of the religions of the people of the Book.

Therefore, the researcher found that the convergence in the Qur'anic discourse relates to the nature of the speech itself, which is characterized as a communicative speech that aims to convey a concept or meaning or a message and to cause an effect or emotion. This is done only by the behavior of the familiar channels of expression and the evocation of spaces of meaning, frameworks of thought and textual references, which frame the whole consciousness of the recipient and the mold of his thinking and determine the way of his speech and receive the speech and understanding, but the only channel to deliver the message to him.

Keywords: Linguistic analysis, text, harmony and consistency, intertextuality, modernity, reading

المقدمة:

إنّ العملية التواصلية في النص القرآني تقوم على ثلاثة عناصر أساسية وهي المتكلم والنص والمتلقي. فالمتكلم ينطلق من شفرة مشتركة بينه وبين المتلقي وهي اللغة بنظامها ومفرداتها المألوفة، فلغة النص وثقافة المتلقي روعيت من جانب المتكلم في النص القرآني.

فالنص القرآني من خلال العملية التناصية أسس لتواصله مع البيئة الثقافية التي نزل في نطاقها. وأظهر اندماجه مع الأنظمة المعرفية المؤطرة لوعيهم وذلك من خلال حضور النصوص والأقوال السابقة داخل مجال النص القرآني. لتؤكد جميعها على أنّ النص القرآني نصا متصلا مع فضاء النصوص والأقوال المحيطة به في المجال الثقافي التكويني على الرغم من الانزياحات المعرفية والأسلوبية التي أحدثها في تلك البيئة. وهو بذلك ليس نصا مغلقا أو منعزلا عن سياق الدعوات التوحيدية التي سبقته وعن الذاكرة الجمعية المتأثرة بالقصص الرمزية التأسيسية.

وقد حاول محمد أركون أن يقدم قراءة نصية لسورة الكهف قائمة على أساس التداخل النصاني على أنّ هذه السورة (تشكّل مثالا ساطعا على ظاهرة التداخلية النصانية الواسعة الموجودة أو الشغالة في الخطاب القرآني. فهناك ثلاث قصص هي: أهل الكهف، وأسطورة غلغاميش، ورواية الاسكندر الأكبر، وجميعها تحيلنا إلى المخيال الثقافي المشترك والأقدم لمنطقة الشرق الأوسط القديم).

وتعد محاولة أركون في إخضاعه النص القرآني للتداخلية النصانية امتدادا لمنهج النقد التاريخي الذي مورس على الكتاب المقدس والذي بلغ أوجّه في القرن التاسع عشر بعدما أثبت علم الآثار وفك رموز نصوص الحضارات المصرية والسومرية والآشورية والبابلية وجود صلات قرابة بين روايات التوراة وأساطير الشرق الأوسط القديمة، فبدأ التنقيب في النصوص التاريخية والحفريات الأثرية لمعرفة حقيقة ما حدث فعلا، ونقد ما أوردته نصوص العهدين القديم والجديد عن تلك الأحداث[1]. ولكن هذا لا يعني عند وجود تشابه وتماثل بين التوراة التي كتبت فيما بعد والأساطير التي كانت منتشرة في منطقة الشرق الأوسط؛ لأنهما من نفس البيئة الثقافية، أن يقوم أركون باجترار البحث وإثبات صلةٍ بين القرآن الكريم وأساطير الشرق الأوسط على الرغم من ثبات نص القرآن الكريم على أنه متعالٍ،

وعدم تأثير هذه الأساطير في مجتمع الجزيرة العربية.

فكانت هذه الدراسة محاولة لبيان أنّ ما تدعيه القراءة الأركونية من تناصية النص لا تأسس للمحايثة الأرضية أو الأنسنة النصية. ولا تتبنى الاقتباس عن الأساطير الشعبية أو الذاكرة الجمعية. بل تقوم على تأكيد التاريخ المشترك لأديان أهل الكتاب.

وعليه فقد وجد الباحث أنّ التناص في الخطاب القرآني يتعلق بطبيعة الكلام نفسه الذي يتسم بأنه كلام تواصلي يهدف إلى إيصال مفهوم أو معنى أو رسالة وإلى إحداث تأثير أو انفعال ما . وهذا لا يتم إلا بسلوك قنوات التعبير المألوفة واستحضار فضاءات المعنى وأطر التفكير والمرجعيات النصية، التي تؤطر بمجموعها وعي المتلقي وتقولب تفكيره وتحدد طريقة كلامه وتلقيه للكلام وفهمه، بل تكون القناة الوحيدة لإيصال الرسالة إليه.

أولاً: مفهوم التناص.

"التناص" مصطلح ابتكرته الناقدة اللغوية جوليا كريستيفا، متأثرة ببنيوية سوسير القائلة بأنّ العلامة لا تحمل معناها بذاتها بل تكتسبه من البنية العلائقية التي تجمعها من العلامات الأخرى داخل المنظومة اللغوية الواحدة، التي هي أيضا مؤسسة اجتماعية وثقافية تسبق كلام المتكلم أو نص المؤلف وتجعل كلماته ومعانيه متوقعة(٢).

وعرّفته بأنّه ((تفاعل نصي حديث داخل نص واحد))(٣)، وأنّه ((أحد مميزات النص الأساسي، التي تحيل على نصوص سابقة عليها أو معاصرة لها))(٤)، وإذا كانت جوليا كريستيفا أوّل من أدخل مصطلح التناص، فثمة نقاد وباحثون خاضوا غمار البحث في هذا المصطلح فاتسعت بذلك دلالاته وتشبعت فضاءاته.

لقد ارتبط مفهوم التناص في النقد الغربي بمفاهيم أخرى سابقة عليه وممهدة لظهوره، وأهمها مفهوم الحوارية، فـ(باختين) لم يستعمل مصطلح التناص، بل مصطلح الحوارية للدلالة على تقاطع النصوص والملفوظات في النص الروائي الواحد(٥)، وهكذا كانت أفكاره حاسمة في مفهوم التناص من دون أن يكون هو الذي وضع المصطلح نفسه. لكن كتاباته ظلّت الأساس الذي يُعتمد عليه في توضيح هذا المصطلح.

ومن الباحثين الغربيين الذين تناولوا هذا المصطلح بعد باختين وكريستيفا، (فليب

سولرس) ويقوم تصوره لمفهوم التناص على أنّه ((كل نص يقع في ملتقى مجموعة من النصوص بحيث يكون هو الجامع بينها والمشكّل لها ومكثّفها ومحوّلها ومعمّقها على السواء))[٦].

وقد تناول (جيرار جنيت) مفهوم التناص ((لكنه أدرجه في تصنيف منهجي جديد للعلاقات النصية المفارقة، وقد أجملها في خمسة أحوال: الاستشهاد، والسرقة، وعلاقة النص بـ(عتبة النص)...، والعلاقة القائمة بين النص والنص السابق عليه، والعلاقة بين الأجناس الأدبية التي يفصح عنها النص))[٧]، وقد حدد جنيت خمسة أنماط من التعاليات النصية على النحو الآتي[٨]:

١- التناص: ويقصد به تلاقح النصوص عبر الاجترار، والامتصاص، والاستدعاء، والخلفية المعرفية، والحوار، والتفاعل. كما هو الشأن لدى ميخائيل باختين وجوليا كريستيفا ورولان بارت .

٢- النص الموازي: وهو عبارة عن عناوين، وعناوين فرعية، ومقدمات، وذيول، وصور، وكلمات الناشر.

٣- الميتانص: وهو علاقة التعليق الذي يربط نصا بآخر، يتحدث عنه من دون أن يذكره أحيانا.

٤- النص اللاحق: عبارة عن علاقات تحويل ومحاكاة تتحكم في النص (ب) (نص لاحق) بالنص (أ) (نص سابق).

٥- معمارية النص: تتحدد في الأنواع الفنية والأجناس الأدبية: شعر، رواية، بحث... الخ.

إن للنص أشكالا مختلفة، فمنه ما يكون مباشرا، ومنه ما لا يكون كذلك، ومنه ما يعتمد على تغيير دلالة النص الأصلي ومنه ما يعتمد على صياغة النص الجديد صياغة شكلية قريبة من النص القديم، ومنه ما يستمد أسسه من أطلال نص سابق ((وهذا يعني أنّ النصوص الأدبية المعاصرة تبنى دائما على أنقاض النصوص القديمة))[٩].

أما الدارسان الإيطاليان دي بوجراند ودريسلر فقد قدّما تعريفا للتناص في ضوء عملية

الإنتاج والتلقي يريان فيه أنّ التناص هو ((الترابط بين إنتاج نص بعينه أو قبوله، وبين المعارف التي يملكها مشاركو التواصل عن نصوص أخرى))[١٠]، وهذا التعيين الجديد يولي التواصل اهتماما كبيرا في حقل الدراسات اللسانية للنصوص. ((ومن ثم لا يُعَدُّ التناص استرجاعا للمخزون الثقافي فحسب، أو استعادة للذاكرة الثقافية، أو تداخلا للنصوص في العمل الأدبي دون فلسفة أو هدف، وإنما هو عملية مقصودة لأهداف، أهمها تحقيق العملية الأدبية للتواصل الناجح بين المبدع والقارئ))[١١].

وقد اصطلح محمد أركون على هذا المفهوم بـ(التداخلية النصانية) وقد عدّ سورة الكهف ((مثالا ساطعا على ظاهرة التداخلية النصانية الواسعة الموجودة أو الشغالة في الخطاب القرآني. فهناك ثلاث قصص هي: أهل الكهف، وأسطورة غلغاميش، ورواية الاسكندر الأكبر، وجميعها تحيلنا إلى المخيال الثقافي المشترك والأقدم لمنطقة الشرق الأوسط القديم. وهي جميعها ممزوجة أو متداخلة في سورة واحدة من سور القرآن (سورة الكهف)))[١٢].

ثانياً: التحليل اللساني- النصي لسورة الكهف:

١ـ عرض النص

تمثل سورة الكهف في نظر محمد أركون تداخلية نصانية بين القرآن والنصوص التي سبقته ويقصد التوراة والإنجيل والذاكرات الجماعية الدينية- الثقافية للشرق الأوسط القديم. وتبرز التداخلية في القصص الثلاث التي تضمنتها وهي أهل الكهف، وأسطورة غلغامش، ورواية الاسكندر، إذ تحيل بأجمعها إلى المخيال الثقافي المشترك والأقدم لمنطقة الشرق الأوسط القديم[١٣].

إن أول تفحص لسورة الكهف يتيح لنا أن نكشف فيها العناصر التكوينية الآتية[١٤]:

١- تستهل السورة بوحدة نصية مؤلفة من ٨ آيات، وهذه الآيات تقوي وحدة النص الكلي للقرآن أكثر مما تتمفصل مع النص الجزئي الذي هو سورتنا، أي سورة الكهف. فهي آيات تتحدث عن بواعث مختلفة لطالما تكررت في القرآن في مواضع أخرى متعددة. وهي آيات تنتمي إلى المدة المدنية، على حين أن مجمل السورة ملحق بنهاية المدة المكية (ما عدا الآيات من ٢٦ إلى ٣١، ومن ٨٣ إلى ١٠١).

٢- إنّ الآيات من ٩ إلى ٢٥ تشكل الوحدة السردية الأولى. وهي الحكاية الشهيرة للسبعة النائمين والمدعوة هنا باسم "أهل الكهف" والملاحظ أنّ هناك انفصالا بين الآيات الثمان الأولى، وهو ما تأكده أداة الانفصال "أم" في قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا﴾ (الكهف/٩) على حين أنّ المفسر فخر الدين الرازي يقترح وجود تفصل مع الآية السابقة، ولكنه - بحسب تعبير أركون - يبدو غير واثق تماما فيزيد قائلا: والله أعلم[١٥].

٣- إنّ الآيات من ٢٧-٥٩ لم تلحق بالحكاية السابقة ولا بالحكاية اللاحقة (من ٦٠ إلى ٩٨) إلا عن طريق علامات القول أو التعبيرات المشتركة على مدار الخطاب القرآني. وفي مجموعة الآيات المعنية (٢٧-٥٩) نكتشف نواة مؤلفة من ١٣ آية (الآيات من ٣٢-٤٤). وهي آيات تتحدث عن قصة ذلك الرجل الذي له جنتان من أعناب.

٤- وتوجد في الآيات (من ٦٠-٩٨) حكايتان تستمدان عناصرها من مصدر مشترك هو: قصة الاسكندر المقدوني. وتعبر عنهما الآية ٨٣ وما بعدها إذ تقول: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا﴾ (الكهف/٨٣). وهذه الوحدة السردية الطويلة نسبيا مستقلة عن بقية النص. والسجع وحده المنتهي بحرف (ا) وبعض علامات التعبير تصلها به.

٥- ثم تنتهي السورة بالعودة إلى الخطاب التبشيري في الآيات من (٩٩-١١٠).

لقد شكّل الاتساق والانسجام في سورة الكهف[١٦] مظهرا بارزا لا يمكن أشكلته أو الاعتكاز عليه لتهديم بنيتها النصية.

فالإحالة والحذف والعطف والتكرار جاءت متضافرة في السورة لتحقيق اتساقها. فقد غلبت على هذه السورة الإحالة النصية، وخصوصا منها الإحالة على سابق، وبوصف الضمير أكثر الوسائل الإحالية انتشارا فقد أسهم -في سورة الكهف- في تكون نسيج النص.

وكذلك تزخر السورة بعدد كبير من المواضع التي بها حذف، سواء حذف الاسم أو الفعل أو العبارة أو الجملة، وهذا أمر واضح، كون السورة تحوي عدة من القصص. ومن

طبيعة القصة أن تحذف منها بعض المشاهد التي يمكن أن يستغنى عنها ويدل عليها دليل، وأيضا من طبيعة الإعجاز القرآني عدم التفصيل الطويل حول حيثيات القصة.

وقد برزت بكثرة أدوات العطف في هذه السورة، وداخل كل قصة على حدة، مما يولد لدينا تساؤلا حول مدى تحقق اتساق موضوعات السورة من خلال العطف؟

يتضح من خلال إحصاء أدوات العطف الموجودة في سورة الكهف أنها كالآتي:

أداة العطف	عدد المرات	رقم الآيات
حرف (الواو)	١٦١ مرة	من الآية (١) الى الآية (١١٠)
حرف (الفاء)	٧٠ مرة	من الآية (١٠) الى الآية (٩٨)
ثم	٥ مرة	الآيات: (١٢) (٣٧) (٨٧) (٨٩) (٩٢)
أو	٥ مرة	الآيات: (١٩) (٢٠) (٤١) (٥٥) (٦٠)
بل	مرتان	الآيتان: (٤٨) (٥٨)
أم	مرة واحدة	الآية (٩)
إمّا العاطفة	مرة واحدة	الآية (٨٦)

وما أسماها محمد أركون أداة الانفصال (أم)، في قوله تعالى ﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا﴾ (٩/ الكهف) وادعائه أنّ الفخر الرازي يبدو غير واثق من التمفصل بين هذه الآية والآية السابقة من خلال قوله ((والله أعلم)) فهو مجانب للصواب. فالرازي لم يتحدث عن التمفصل بل تحدث عن التعجب من قصة أصحاب الكهف، قائلا ((اعلم أن القوم تعجبوا من قصة أصحاب الكهف وسألوا عنها الرسول على سبيل الامتحان فقال تعالى: أم حسبت أنهم كانوا عجباً من آياتنا فقط، فلا تحسبنّ ذلك فإنّ آياتنا كلها عجب، فإنّ من كان قادراً على تخليق السموات والأرض ثم يزيّن الأرض بأنواع المعادن والنبات والحيوان ثم يجعلها بعد ذلك صعيداً جرزاً خالية عن الكل كيف يستبعدون من قدرته وحفظه ورحمته حفظ طائفة مدة ثلاثمائة سنة وأكثر في النوم، هذا هو الوجه في تقرير النظم ، والله أعلم))[١٧].

وعليه فلم يشكك أحد من المفسرين بتمفصل الآيات من خلال الأداة (أم)، يقول الطاهر بن عاشور ((أم للإضراب الانتقالي من غرض إلى غرض، ولما كان هذا من المقاصد التي أنزلت السورة لبيانها، لم يكن هذا الانتقال اقتضابا بل كالانتقال من الديباجة والمقدمة إلى المقصود))[١٨].

وبهذا يتحقق الاتساق عن طريق أداة العطف (أم) بين مقدمة السورة أو الافتتاحية، وبين القصة الأولى من هذه السورة وهي قصة أصحاب الكهف، محدثا بذلك تماسكا بين وحدات النص، وربطا بين أجزائه.

وتميزت سورة الكهف ببعض التكرارات التي تمنح النص خصوصية، وتسهم في اتساقه أفقيا، مؤكدة بذلك الهدف العام للسورة. فسورة الكهف سورة مكية، عنيت بعدة قضايا، ومن أجلّها بلا شك قضية العقيدة، ولذلك فقد تكرر لفظ الجلالة لدرجة لافتة للنظر، في خمس وخمسين مرة❖.

وعلى نحو الانسجام فقد جاء نص سورة الكهف مترابطا دلاليا ليتمم ترابطه الشكلي، وصولا لتماسكه الكلي، لأنّ النص عندما يكون مترابطا من الناحية الشكلية ولا يكون مترابطا من الناحية الفكرية، نقول أنّ نصيته لم تكتمل[١٩].

وسورة الكهف كغيرها من السور جاءت مقسّمة على عدة أحداث، بحيث أعطت خصوصية للبناء الهندسي لنص السورة، فقد ذهب السيد قطب إلى أنّ العنصر القصصي هو الغالب في سورة الكهف، إذ إنّ هناك خمس قصص وردت في هذه السورة، ففي أولها تأتي قصة أصحاب الكهف، وبعدها قصة الجنتين، ثم إشارة إلى قصة آدم وإبليس، وفي وسطها تأتي قصة موسى مع العبد الصالح، وفي نهايتها قصة ذي القرنين، ويستغرق هذا القصص معظم آيات السورة، فهو وارد في إحدى وسبعين آية من عشر ومائة آية، ومعظم ما تبقى من آيات هو تعليق أو تعقيب على القصص فيها[٢٠].

وبنية السورة من خلال تفسير التحرير والتنوير كانت كالآتي:

- افتتحت السورة بالتحميد على إنزال الكتاب وأدمج فيها إنذار المعاندين الذين نسبوا لله ولدا.

- وبعد الافتتاح ذكر خبر أصحاب الكهف.

- وحذّرهم من الشيطان وعداوته لبني آدم.

- وقدّم لقصة (ذي القرنين) قصة أهم منها وهي قصة موسى والخضر عليهما السلام، لأنّ كلتا القصتين تشابهتا في السفر لغرض شريف(٢١).

وتخلّل ذلك - كما يقول ابن عاشور- مستطردات من إرشاد النبي ﷺ وتثبيته، وأنّ الحق فيما أخبر به، وأنّ أصحابه الملازمين له خير من صناديد المشركين، ومن الوعد والوعيد، وتمثيل المؤمن والكافر، وتمثيل الحياة الدنيا وانقضائها، وما يعقبها من البعث والحشر، والتذكير بعواقب الأمم المكذّبة للرسل.

واختتمت بإبطال الشرك ووعيد أهله، ووعد المؤمنين بضدهم، والتمثيل لسعة علم الله تعالى، وختمت بتقرير أنّ القرآن وحي من الله تعالى إلى رسوله ﷺ، فكان في هذا الختام من حسن رد العجز إلى الصدر(٢٢).

٢ـ اتجاهات التفسير الإسلامي التقليدي

تمثل سورة الكهف فرصة لمحمد أركون يراجع من خلالها التفاسير الكلاسيكية مراجعة نقدية. وهذه التفاسير لا تخرج عن ثلاثة اتجاهات في ما يخص تفسير سورة الكهف إذ يسميها أركون(٢٣):

أولاً: التفسير النحوي والتاريخ- الأسطوري: وهو الذي اتبعه المفسرون القدامى.

وثانيا: التفسير التحليلي والسكوني الاستشراقي على حد تعبير لويس ماسينيون.

وثالثا: التوسع الرمزي للموضوعات الروحية والنموذجية المثالية للسورة في المخيال الجماعي.

ويركز في مراجعته على الاتجاه الأول في التفسير من خلال تفسير الطبري وتفسير فخر الدين الرازي - لأنّ هذا الاتجاه هو الذي تلقى وجمع حكايات التراث الأكثر قدما- وذلك من خلال ثلاثة مستويات وهي: مستوى المبادئ، ومستوى المجريات، ومستوى النتائج وما يترتب عنها من قرارات. إذ يبدأ قراءته من خلال السؤال الآتي: ((كيف قرأ هذان المؤلفان

- أي الطبري وفخر الدين الرازي - سورة الكهف؟ كيف فهماها وشرحاها؟ وما هي المبادئ النظرية التي تتحكم بتفسير كل منهما، والمجريات التي اتبعاها لعرض موقفهما، والنتائج التي توصلا إليها؟))[٢٤].

٣ـ مبادئ التفسير الإسلامي التقليدي

يرى محمد أركون أن هذه المبادئ التي حكمت قراءة الطبري والرازي لسورة الكهف، هي مجموعة مسلمات لاهوتية ترفع النص القرآني إلى مرتبة التعالي وتفقده بعده التاريخي- أي أنه مكتوب بلغة بشرية، وارتبط نزوله بشروط اجتماعية تاريخية.-

المبدأ الأول: ينص على كون ((كلية النص القرآني المجموع بين دفتي المصحف هي كلام الله الموجه إلى النبي شخصيا أو إلى المخلوقات المتعددة عن طريق النبي الناقل))[٢٥]. ومعنى ذلك عند أركون أن التفسير الكلاسيكي لا يميز بين الخطاب القرآني الشفهي، وتحول هذا الخطاب إلى نص مكتوب جمع في الكتاب، ولا يسأل عما يمكن أن يترتب عن هذا التحول من نتائج.

أما **المبدأ الثاني**: فينص على ((أن القرآن ليس وثيقة كبقية الوثائق التي يدرسها المؤرخ، وإنما هو كلام للحياة، أي يعاش عليه يوميا. فالعبارات القرآنية هي التي تحدد التصرفات الشعائرية، والأخلاقية، والقانونية للمؤمنين. كما أنها هي التي تحصر نطاق فعاليتهم الفكرية والخيالية أو التخيلية. وهي التي تولد وتغذي أشكال حساسيتهم))[٢٦]. أي أنّ القرآن هو نص للحياة إذ لا يمكن الفصل بينه وبين جميع فعاليات المؤمن النظرية منها والعملية، والدنيوية، والأخروية، ولذلك تضمّن الشريعة التي هي بمثابة القانون الديني الذي يحدد الحلال والحرام، المباح وغير المباح... الخ. وقد كانت لسورة الكهف مكانة كبيرة في الثقافة الشعبية، وعرفت موضوعاتها وقصصها انتشارا واسعا عند المؤمنين ((وكل ذلك يبين القوة الانبنائية والتحفيزية للخطاب القرآني بصفته كلام حياة (أو كلاما حيّا). وهذا ما يدعى بالوظيفة الوجودية المحركة للخطاب القرآني))[٢٧].

وينص **المبدأ الثالث**: الذي يتحكم في التفسير التقليدي على أنّ ((كل العبارات أو الآيات المجموعة في النص الرسمي القانوني (أي المصحف(صحيحة كليا، ولا يختلط بها أي كلام غير إلهي))[٢٨]. وأسهم الطبري وفق رؤية أركون في توحيد الصياغات النصية من

خلال حرصه المستمر على رفض القراءات القرآنية المختلفة والمناقضة للمعايير الرسمية ودمج ما يمكن دمجه من القراءات الأخرى داخل البنية العامة للخطاب القرآني. أي ((أنّ عمل الطبري يفرض نفسه كجهد مبذول من أجل تحقيق الانسجام للتوفيق والعقلنة والتثبيت اللغوي والأدبي لنص نقل شفهيا وكتابيا في آن معا طيلة ثلاثة قرون))[٢٩]، ويقصد أركون بالنقل الشفهي هنا استعمال النص القرآني استعمالا طقسيا وشعائريا، وهو الاستعمال الذي أسهم في تثبيته بشكل مبكر. بمعنى استعماله كنص في العبادات.

ويحيل المبدأ الثالث إلى **مبدأ رابع** ومفاده ((إن العبادات أو الآيات المجموعة في المدونة الرسمية تشكل فضاء لغويا لا يختزل لأي فضاء آخر على الرغم من أن هذه المدونة تجسدت في لغة بشرية هي هنا: اللغة العربية. ولكل هذه العبارات أو الآيات معيارية ملزمة سواء على مستوى الشكل أم على مستوى مضمون التعبير))[٣٠].

فالنص القرآني معصوم في مضمونه وفي لفظه، أي في صياغته اللغوية وهو يختلف عن أي كلام آخر في العربية، على الرغم من أنه مكتوب بحروفها، ومن خلال نحوها وصرفها.

٤ـ مجريات التفسير الإسلامي التقليدي:

وهذه المبادئ والمسلّمات تتحكم بالأدبيات التفسيرية التقليدية، وتوجهها، لأنّها تولد منهجية معينة في فهم النص. فهناك علاقة وظيفية بين المسلمات والمنهج المتبع، ومن بين الآليات التي استعملها المنهج التفسيري الكلاسيكي ما يسميه أركون الحكاية التأطيرية لأنّ كل سورة قرآنية تفسر عند القدماء بالعودة إلى أسباب نزولها، والتي تكون في غالب الأحيان عبارة عن حكاية أو قصة أي حكاية قصصية، لأنّ الحكي Le récit يقوم على دعامتين أولهما أن يحتوي على قصة وثانيهما أن نُعَيِّن الطريقة التي تحكى بها هذه القصة وذلك يسمى سردا "Narration" وسورة الكهف ارتبطت بقصة نزولها، إذ يعود محمد أركون إلى تفسير الطبري وتفسير فخر الدين الرازي ليقف على أسباب نزول سورة الكهف، والتي وردت على شكل قصة[٣١].

والقصة التي تؤطر سورة الكهف، أنّ قريشا أرسلت إلى أحبار اليهود في المدينة، لأنهم أهل الكتاب، تسألهم عن محمد رسول الله، فقالت لهم أحبار اليهود سلوه عن ثلاثة أمور، فإن أخبركم عن هذه الأمور فهو نبي مرسل، وإن لم يفعل فهو متقوّل: سلوه عن فتية ذهبوا

في الدهر الأول ما كان أمرهم، فإنه قد كان لهم حديث عجيب، وسلوه عن رجل طوّاف بلغ مشارق الأرض ومغاربها، وسلوه عن الروح ما هو.

وجاؤوا رسول الله ﷺ فقالوا: يا محمد أخبرنا، فسألوه عما أمروهم به، فقال لهم رسول الله ﷺ أخبركم غدا بما سألتم عنه و لم يستثن، فانصرفوا عنه.

فمكث رسول الله ﷺ خمس عشرة ليلة لا يحدث الله إليه في ذلك وحيا ولا يأتيه جبرائيل عليه السلام، حتى أرجف أهل مكة. وقالوا وعدنا محمد غدا واليوم خمس عشرة قد أصبحنا فيها لا يخبرنا بشيء مما سألناه عنه. وحتى أحزن رسول الله ﷺ مَكْثُ الوحي عنه وشق عليه ما يتكلم به أهل مكة. ثم جاءه جبريل عليه السلام من الله (عز وجل) بسورة الكهف، فيها معاتبته إياه على حزنه عليهم، وخبر ما سألوه عنه من أمر الفتية والرجل الطواف وقول الله عز وجل ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (سورة الإسراء/٨٥).

ويعتقد أركون أنّ التفسير الإسلامي الكلاسيكي كان يلجأ إلى استعمال القص أو الحكاية كأسلوب في التفسير، لأنّ هذا الأسلوب يتناسب بشكل جيد مع الأطر الاجتماعية للمعرفة التي كانت سائدة في القرون الثلاثة الأولى للهجرة إذ ((كان ينبغي عليهم أن ينقلوا شفهيا أولا، ثم تدريجيا ثانيا عن طريق الكتابة، تلك الشهادات الحية عن الزمن التدشيني المثالي والفضاء المقدس للبعثة النبوية. إذ يكفي أن نذكر هنا بانتشار المصطلح التقني "الأخبار" وبمدلولاته. والأخبار جمع خبر، أي الأحاديث المنقولة، أو القصص والحكايات))[٣٢].

وذلك يوضح لنا- بحسب أركون - أهمية القصة والدور الذي قامت به في تشكيل التصورات الأسطورية، فالقصة ((شكل نموذجي للتعبير عن الفكر الأسطوري))[٣٣]، لأنّ المؤمنين يتلقون القصة تلقيا أسطوريا دوغمائيا.

يحدد محمد أركون مفهوم الحكاية التأطيرية فيقول ((إنّها تعني السرد المزيّن والمنمّق أدبيا قليلا أو كثيرا، أقصد سرد إحدى المراحل المعاشة أو المتخيلة من حياة النبي. وهذا السرد يشكل الإطار المكاني - الزماني لتجليات الظاهرة القرآنية. وكل حكاية أو قصة مسرودة تشكل نوعا من الإخراج المسرحي الوجودي لإحدى أقوال وأعمال محمد بصفته

نبيا ملهما، لإحدى الآيات، أو مجموعة آيات من سورة معينة كانت قد لفظت من قبله بصفته نبيا مرسلا))[٣٤].

وهكذا تتشكل الحكاية التأطيرية من عنصرين أساسيين وأعظمين وهما: محمد والظاهرة القرآنية (أو الحدث القرآني كظاهرة)، ووظيفة هذه الحكاية التأطيرية (قصة) هي ((تنظيم معطيات الفعالية البشرية من أجل فرض معناها أو معانيها))[٣٥].

وعندما يعود أركون إلى الحكاية التأطيرية التي نقلها الطبري أي قصة أمر الفتية وقصة الرجل الطوّاف وقصة الروح، فهي تشكل بمفردها وحدة سردية مستقلة ذاتيا. وفي الوقت نفسه فإنها تؤطر سورة الكهف عن طريق تقديمها كجواب شامل لله على التحدي الذي يمثله الطرفان المضادان لدعوة محمد، وهما (اليهود والمكيون المشركون). وهما يظهران على مدار الخطاب القرآني بصفتهما فاعلين معارضين في مواجهة الفاعل المساعد لمحمد، أي جماعة المؤمنين[٣٦].

وزيادة على ما تقدم، تأخذ هذه الحكايات التأطيرية من الآيات قيمة تجعلها متعالية عن الحكايات الدنيوية. كما أنّ العبارات أو الآيات القرآنية تكشف عن أهدافها داخل الحكاية التأطيرية ومن خلالها يتمفصل التاريخي البشري مع التعالي الإلهي في نفس المؤمن. وفي السياق نفسه يقلل التفسير الكلاسيكي من المجازات الواردة في القرآن، ويقوم بتحويلها إلى لغة وعظية عن طريق تراكم أسماء الأعلام والأشخاص والأماكن، والمبالغة في ذكر التفاصيل الصغيرة للحكايات فنجد مثلا الطبري يرى أن تسمية أهل الكهف تطلق على جماعة محددة بعينها وهم فتية أحداث أحرار من أبناء أشراف الروم... أي أنّ شخصيات القصة وتصرفاتهم والأماكن الوارد ذكرها والأقوال المتبادلة كلها أشياء صحيحة بحرفيتها. فالله لا يمكنه أن يستعمل الخرافات أو القصص الخيالية لكي يكشف عن أسراره ويبلغ أوامره وإرادته للبشر. فالتفسير الكلاسيكي يتعاطى مع القصص والحكايات على أنها قصص حقيقية، وقعت بالفعل فالحكايات الأسطورية بالنسبة لأركون، والكائنات غير المرئية لها وجود موضوعي وتاريخي فعلي. ولذلك فالتفسير الإسلامي الكلاسيكي يوصف عند أركون بأنه تاريخوي، علموي بمعنى أن كل كلمة من كلمات الخطاب القرآني تملك بالضرورة عائدا موضوعيا (أو مرجعية موضوعية موجودة في الخارج أو في الواقع

الخارجي). إنه لصحيح القول بأنهم يلجؤون إلى الحكايات الأسطورية من أجل البرهنة على صحة كل كلمة أو كل آية من آيات القرآن (أو من أجل إثبات حقها)، وهم يعتبرون الحكايات الأسطورية بمثابة معطيات تاريخية، أو جغرافية، أو كوزمولوجية (أي متعلقة بعلم الكونيات)، فالأبطال الملحميون من أمثال غلغاميش يُنظر إليهم وكأنهم شخصيات واقعية، حقيقية. أما الكائنات غير المرئية كالجن والملائكة، فقد خُلع عليها الصفة المادية الواقعية[٣٧].

ونلاحظ هنا أنّ أركون يقترب من مقاربته للقصص القرآني من: محمد أحمد خلف الله في كتابه "الفن القصصي في القرآن الكريم" ففي الوقت الذي كانت فيه القصص والأخبار في القرآن ينظر إليها على أنها حقائق تاريخية، ولذلك يتم الحرص على إثبات ملامح شخصيات القصص وتفاصيلها الجزئية، ذهب خلف الله إلى القول ((إن الأخبار الواردة في القرآن هي مواعظ وحكم وأمثال تضرب للناس، ومن هنا يصبح من حق العقل البشري أن يهمل صفتها الإخبارية أو يجهلها أو يخالفها أو ينكرها))[٣٨]. ويشرح أحميدة النيفر مقاربة محمد أحمد خلف الله للقصص في القرآن من خلال عَدّ ((القصة في النص القرآني ذات بعد تربوي وأنها أبعد ما يكون على المعطيات التاريخية فضلا على أنّ الوحدة فيها نفسية، تؤكد هذه المقولة الأولى على العلاقة النفسية بين القاص والمستمع. وأنّ هذه العلاقة مضبوطة بقواعد شأنها شأن القوانين الاجتماعية، الأخذ بهذه القواعد تجعلنا نربط بين القصص الواردة في القرآن وبين نفسية الرسول وأحوال العرب مسلمين ومشركين))[٣٩]، ويتفق أركون مع هذا الفهم للقصة في القرآن، لأنها أبعد عن الحقيقة التاريخية عكس ما يذهب إليه التفسير التقليدي، وأنها تتفق مع الأطر الاجتماعية والنفسية للمعرفة التي كانت سائدة في القرن السابع الميلادي. فـ((النص لابد أن يحيل للبيئة الثقافية التي نزل فيها، لذلك فهو يتخير في قصصه ما كان يجري على ألسنة العرب. كل ذلك توصل إلى شرح عقائد الدعوة الجديدة وتأييد مبادئها، ولكن إذا كانت القصص ذات منطلق ثقافي عربي فإن اختيارها كان بغرض تجاوز ثقافة ذلك المجتمع والانفتاح على آفاق ثقافة جديدة))[٤٠].

٥ـ نتائج التفسير الإسلامي التقليدي

وبعد هذه المجريات التي ركّز من خلالها أركون على أهمية القصة في النص القرآني وبين الطريقة التي كانت توظّف بها، وكيفية إنتاج القصة للمعنى في التفسير التقليدي يصل

إلى تحديد النتائج، من خلال الشروحات التي قدّمها الطبري والرازي وغيرهما لسورة الكهف، وهي الشروحات التي غذّت تأملات المسلمين وخيالهم لعدة قرون طويلة، وهي النتائج التي نلخصها في الآتي:

١- مجمل السورة - سورة الكهف - كان قد أوحي بها في ضمن الظروف الملخصة في الحكاية التأطيرية وللأسباب الواردة هناك(٤١).

٢- قصة أهل الكهف جرت بالفعل في زمن اضطهاد المسيحيين في عصر الإمبراطور ديسيوس (٢٤٩-٢٥١م). وكانوا ثلاثة شبان أو خمسة أو ثمانية (أو سبعة بحسب الرواية المسيحية). وكانوا على دين عيسى بن مريم، والتجأوا إلى الكهف بالقرب من إيلات لكي يتهربوا من عبادة الصنم الذي فرضه ديسيوس، وقد أمر ديسيوس بإقفال مدخل الكهف. ولكن الله شاء أن يميت نفوس هؤلاء الشباب عن طريق موت النعاس، وبقي كلبهم على عتبة الكهف(٤٢).

٣- في الحكاية الثانية ماثلوا بين موسى والنبي، وبين فتى موسى ويوشع، أما البحرين الواردين في نص الكهف (مجمع البحرين)، فهما بحر فارس في الشرق. وبحر الروم في الغرب. وأما السمك أو (الحوت) الذي نسياه واتخذ سبيله إلى البحر عجبا، فصيغت حوله قصص خارقة للطبيعة ساعدهم على ذلك لفظة (عجبا)، ثم التقيا (موسى وفتاه) بعبد صالح، الذي اكتشف المفسرون هويته وقالوا بأنه (الخضر) (٤٣).

٤- أما بطل الحكاية الثالثة في سورة الكهف فهو ذو القرنين، والحكاية التأطيرية التي ذكرها الطبري لهذه القصة أن أهل الكتاب جاؤوا لكي يسألوا النبي عما يقوله الكتاب المقدس عن ذي القرنين. وقد استقبلهم النبي بحضور بعض الصحابة وقال لهم: ((إنه فتى من أصل رومي جاء لكي يبني مدينة الإسكندرية)) (٤٤). وهو بطل وصل إلى مشرق مغرب الشمس ومشرقها، ثم وصل إلى بين السدين، أي إلى الشمال الأقصى حيث يعيش الشعب التركي المدعو بيأجوج ومأجوج، والسدين هما جبلان يقعان بين أرمينيا وأذربيجان(٤٥).

وخلص أركون إلى أن نتائج هذا التفسير التقليدي هو مجمل المعرفة التي شكّلها

المسلمون عن القصص القرآني، وهي معرفة صيغة بطريقة الكتابة لنقل شفاهي (الثقافة الشعبية العتيقة) لما كان يتوارث في منطقة الشرق الأوسط[٤٦].

وهكذا نلاحظ بحسب أركون أن القصة أو الحكاية كان لها دور مهيمن في عملية مفصلة المعنى، وأن ((الخطاب التفسيري كله يمارس دوره و كأنه حكاية متواصلة ومستمرة. إنه خطاب مدعوم من قبل منطق داخلي مستوعب ومكرر من قبل السامع - القارئ))[٤٧].

وهو منطق يرتكز بدوره على خمس بنى منطقية يمكن تلخيصها كالآتي[٤٨]:

١) البنية السردية- أو التمفصل السردي- للخطاب القرآني.

٢) منطق فوق نصي داخل الخطاب القرآني.

٣) منطق متداخل نصيا، وهو الذي ينظّم العلاقات بين الخطاب القرآني والخطاب الاجتماعي القديم الذي كان سائدا في منطقة الشرق الأوسط.

٤) منطق الشخصيات الرمزية المثالية (كالنبي والمصطفين من قبل الله (الخضر))[٤٩].

٥) منطق العلاقات الكائنة بين المعاني القرآنية، والمعاني المتغيرة للعمل التاريخي أو الممارسة التاريخية، أو التوتر الكائن بين: الوحي، والحقيقة، والتاريخ.

٦ـ القرارات

يرى أركون أن ما كتب من دراسات أكاديمية في سبيل تجميع أوصال المعنى في تراث ثقافي معين ما زالت نادرة، وأغلب ما كتب من أطروحات جامعية أو دراسات أكاديمية متخصصة في موضوع محدد بدقة تقوّي النزعة التسويفية أو التأجيلية، ولا تشجع على الجرأة الاقتحامية[٥٠].

ويشيد بدراسة لويس ماسينيون لسورة الكهف، ويعدها أول محاولة حديثة تهدف إلى جمع ثلاث ذرى من الواقع ضمن منظور البنى الأنتربولوجية للمخيال؛ وهذه الذرى، هي: ١) معطيات التاريخ المادي، ٢) القرآن الذي اختزله التفسير الفيلولوجي والتاريخي إلى مجرد دراسة تأثيرات النصوص السابقة عليه كالكتاب المقدس، والذاكرات الجماعية الدينية- الثقافية للشرق الأوسط القديم، ٣) التوسع الأسطوري[٥١].

وراح لويس ماسينيون يركز على قصة (نُوّام أفَس السبعة) لأنها تشكل نقطة وصل قوية بين المسيحية والإسلام، ويدعم أطروحته المركزية لفكرته، ألا وهي ((أن المحل الديناميكي للخيال الخلاق يفسر لنا سبب ذلك الاستلهام **المشترك** للكتابات المقدسة بما فيها القرآن))[٥٢].

والقرار الثاني الذي اتخذه أركون هو فتح الباب أمام مناقشات مهمة:

١- تحديد المكانة الدلالية أو السيميائية للخطاب القرآني، ويرى أركون أنّ ((أول صعوبة تعترض طريقنا هي تلك الخاصة بالعقيدة اللاهوتية القائلة بإعجاز القرآن))[٥٣]، ولتحييد هذه العقيدة اللاهوتية، ينبغي علينا، أولا: أن نقوم بتحديد تزامني للبنى المثولية أو الملازمة للدلالة والمعنى والخاصة بنظام اللغة العربية ما قبل نزول القرآن، ثانيا: أن نبلور تحديدا بنيويا نشوئيا قادرا على متابعة التوسع الدلالي للخطاب القرآني وانتشاره داخل الأنظمة الدلالية الثانوية (التفاسير والشروحات)[٥٤].

٢- التركيز على مسألة (التعالي) بصفته ممارسة ثقافية مشتركة لدى جميع مجتمعات الكتاب المقدس[٥٥].

٣- المساهمة في تحرير المعرفة التاريخية من إطار القصة ومجرياتها من أجل جعلها تتوصل إلى وظيفة الكشف عن الرهانات الحقيقية للتاريخية، يوضح هاشم صالح عبارة أركون هذه بقوله: ((فينبغي علينا أن نحرر المعرفة التاريخية من الإطار القصصي أو السردي الذي كان سائدا في العصور القديمة. والواقع أنّ هذا الإطار القصصي كان يتناسب مع عقلية الناس في ذلك الزمان، أي في عصر الأسطورة، والخيال المجنح، والميل إلى تصديق كل ما هو غريب، عجيب، خارق للعادة. أما الآن فإنّ المعرفة التاريخية ينبغي أن تتحرر من كل ذلك لكي تصبح أكثر دقة وعلمية))[٥٦].

مما تقدم كله يمكن القول إنّ محمد أركون لم يختلف عن علماء الإسلاميات الغربيين في حسبان أنّ مصادر القرآن ترجع إلى: الإنتاج الأدبي واللغوي للشعر والأدب الجاهلي بل ذهب

إلى أبعد من ذلك بالنظر إلى كل التراث القديم لمنطقة الشرق الأوسط. مثل التراث والحكايات والأساطير القديمة، وبهذا فقد جسّد الاستشراق بشكل علمي محترف أكثر من غيره.

ولابد هنا من الإجابة عن هذا التساؤل: هل هناك نص أدبي يمكن عدّه نصا مبتكرا خالصا، أم أنّ صاحب النص لا بد له في أثناء بناء النص أن يدخل شذرات من نصوص أخرى إلى نصه؟، أو أن يتشرب نصه روائح نصوص أخرى، تعبق فيه، وتعصف من خلاله في تواشج يؤكد جدلية العلاقة بين كثير من النصوص، إلى حد دفع بارت إلى القول ((إن النصوص نسيج من الاقتباسات والإحالات والأصداء))[٥٧] فالشاعر - على سبيل المثال - حين يستدرج إلى قصيدته نصا آخر فلا بد من تذويب ذلك النص أو دمجه في ضمن سياق جديد ليتحول ذلك النص الغائب إلى حركة داخل النص الجديد، فتقترض منه، وتضيف إلى جسده أيضا، قوة خفية، وإلى روحه توترا جديدا[٥٨]. فالتناص إذاً هو ((تداخل النص مع نصوص أخرى قديمة أو معاصرة، بطريقة يتبين فيها قصد المبدع في الإفادة من النص السابق. وهو مختلف اختلافا كبيرا عن السرقة، وهي الاعتداء على نصوص الآخرين))[٥٩]. بمعنى آخر، هو (التفاعل الذي يحدث بين نص وآخر).

يقول بارت ((تبادل النصوص أشلاء نصوص دارت أو تدور في فلك نص معتبر كمركز، وفي النهاية تتحد معه، والنصوص الأخرى تتراءى فيه بمستويات متفاوتة، فكل نص ليس إلا نسيجا جديدا من استشهادات سابقة))[٦٠].

لكن هل بالإمكان تطبيق فكرة التناص على النص القرآني، الذي هو وفق المنظومة الإسلامية، كلام الله الواحد غير المحتاج؟. ((فمبدأ التناص قد يوحي بنسف كل ما قيل حول إلوهية النص القرآني وفرادته، وبتفكيك كامل وحدة النص الداخلية التي تكفل له التماسك والتناغم وتهبه جماليته وقدرته على التأثير. هذا فضلا عن أنّ المتكلم، الذي هو الله، ليس كأي متكلم أو مؤلف بشري، إذ إن الله لا يحتاج إلى مثال سابق ونموذج جاهز يستعين به لصدور الكلام منه، على حين أن المتكلم البشري هو نتاج حتمي لثقافة محيطة به، ولا يفكر إلا بالاستناد إلى تجارب معيشة سابقا، ولا يتكلم إلا وفق شيفرات نصية تعكس قيما ومعتقدات وافتراضات وممارسات سابقة))[٦١].

فلم يعد من الممكن، كما يقول غراهام، ((الحديث عن الأصالة أو الفرادة في أي نتاج فني، أصبح عبارة عن تجميع واضح من أجزاء وقطع من نتاجات فنية موجودة سابقا))(٦٢).

وقد أصبح مفهوم التناص، من سمات فلسفة ما بعد الحداثة، التي كان رولان بارت وميشال فوكو وجاك دريدا روادها الأوائل، وقد ساعدت على ابتكار رؤية جديدة للمعنى وللتأليف وللقراءة. فلم يعد، وفق هذه الرؤية، من قيمة أو معنى لفكرة المؤلف الحقيقي، ولم يعد معنى العمل الكلامي منحصرا بقصد المؤلف أو نيته، إذ قد يوصل المتكلم أو المؤلف أشياء من دون أن يعني أنه يفعل ذلك. بل أصبحت حقيقة النص ومعناه الأساسيين، مدينين لوضعيته التفاعلية والشبكة العلائقية التي تجمعه بالنصوص الأخرى، التي يحيل إليها ويرتبط بها(٦٣).

فالنص، بحسب رولان بارت، عبارة عن ((حياكة خيوط مما هو مكتوب ومما هو مقروء، وكاتب النص منظم مما سبق وكتب، ولا يمكنه سوى تقليد إيماءة سابقة، وتقتصر مقدرته على خلط الكتابات ومواجهتها مع بعضها البعض بطريقة لا يركن فيها إلى أي منها))(٦٤). ويرى ميشال فوكو أن لا وجود لنص متولد من ذاته بل من تواجد أصوات متراكمة متسلسلة ومتتابعة(٦٥).

أما جاك دريدا ((فالنص عنده "نسيج لقيمات"، أي تداخلات. لعبة منفتحة ومنغلقة في آن واحد. مما يجعل من المستحيل لديه القيام "بجينيالوجيا Gennalogie" بسيطة لنص ما توضح مولده. فالنص لا يملك أبا واحدا ولا جذرا واحدا. بل هو نسق من الجذور. وهو ما يؤدي في نهاية الأمر إلى محو مفهوم النسق والجذر. إن الانتماء التاريخي لنص ما لا يكون أبدا بخط مستقيم. فالنص دائما من هذا المنظور التفكيكي له عدة أعمار))(٦٦).

ولكن لا يعود لهذا الطرح أي معنى، إذا ما قررنا أن العملية التواصلية في النص القرآني لا تقوم على المتكلم فقط بل على ثلاثة عناصر أساسية وهي المتكلم والنص والمتلقي.

فالمتكلم ينطلق من شفرة مشتركة بينه وبين المتلقي وهي اللغة بنظامها ومفرداتها المألوفة، وعلى أساس ثقافة المتلقي السائدة. فلغة النص وثقافة المتلقي روعيت من جانب

المتكلم في النص القرآني.

فعلى أساس النص نزل القرآن الكريم بلسان لغة العرب على سمتها وأساليبها. وعلى أساس المتلقي جاء النص مراعيا لثقافة المتلقي وهي الثقافة العامة المكوّنة لنظامهم المعرفي ووعيهم.

فعملية إنتاج النص القرآني ليست معزولة عن الظروف التاريخية لمضمون الخطاب، إنما هي لحظة واعية للحدث الآني بعد هضمه وخلق مسار جديد.

فالتناص في الخطاب القرآني لا يلغي إلوهية مصدره ولا ينتقص من قدرة المتكلم ومن إحاطة علمه لكل شيء، بل يتعلق بطبيعة الكلام نفسه الذي يتسم بأنه كلام تواصلي يهدف إلى إيصال مفهوم أو معنى أو رسالة والى إحداث تأثير أو انفعال ما. وهذا لا يتم إلا بسلوك قنوات التعبير المألوفة واستحضار فضاءات المعنى وأطر التفكير والمرجعيات النصية، التي تؤطر بمجموعها وعي المتلقي وتقولب تفكيره وتحدد طريقة كلامه وتلقيه للكلام وفهمه، بل تكون القناة الوحيدة لإيصال الرسالة إليه(٦٧).

فالنص القرآني من خلال العملية التناصية أسس لتواصله مع البيئة الثقافية التي نزل في نطاقها. وأظهر اندماجه مع الأنظمة المعرفية المؤطرة لوعيهم وذلك من خلال حضور النصوص والأقوال السابقة داخل مجال النص القرآني. لتؤكد جميعها على أن النص القرآني نصا متصلا مع فضاء النصوص والأقوال المحيطة به في المجال الثقافي التكويني على الرغم من الانزياحات المعرفية والأسلوبية التي أحدثها في تلك البيئة. وهو بذلك ليس نصا مغلقا أو منعزلا عن سياق الدعوات التوحيدية التي سبقته وعن الذاكرة الجمعية المتأثرة بالقصص الرمزية التأسيسية.

وعليه فالتناص أسس لتجاوزه لكل ما هو قديم بعد امتصاصه والإتيان بخلق جديد.

هوامش البحث

(١) ظ: التحليل النصي تطبيقات على نصوص من التوراة والإنجيل والقصة القصيرة، رولان بارت، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، دار التكوين، سوريا، ومنشورات الزمن، المغرب، ٢٠٠٩م، ١٠.

(2)Graham Allen, intertextuality, routledge, new york, pp.15.

(٣) نظرية التناص، حسني المختار، مجلة علامات ج٣٤، ٢٤.

(٤) شعرية التناص، قراءة في شعرية كرستيفا السلبية، مشتاق عباس معن، مجلة علامات ج٣٧، ٤٣١.

(٥) ظ: جمرة النص الشعري – مقدمات نظرية في الفاعلية والحداثة، عز الدين المناصرة، منشورات الاتحاد العام للادباء والكتاب العرب، عمان الاردن، ط١، ١٩٩٥م، ٣٢٣.

(٦) التناص وإنتاجية المعاني، حميد لحمداني، مجلة علامات مج١٠، ج٤٠، ٦٧.

(٧) التناص سبيلا إلى دراسة النص الشعري وغيره، شربل داغر، مجلة فصول ١٢٨.

(٨) السيميوطيقا والعنونة، جميل حمداوي، عالم الفكر ١٠٣-١٠٤.

(٩) التناص وإنتاجية المعنى، حميد لحمداني ١٠٠.

((١٠ علم لغة النص النظرية والتطبيق، عزة شبل محمد، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧م، ٧٤.

((١١ علم لغة النص، عزة شبل ٧٧.

(١٢) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ٤٠.

(١٣) ظ: القرآن من التفسير الموروث ٤١.

(١٤) ظ: م. ن ١٤٧-١٤٩.

(١٥) ظ: الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروعه الفكري، الطاوس اغضابنة، إشراف عبد الحفيظ عصام، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، جامعة منتوري- قسنطينة، الجزائر، ٢٠١١م، ٤٢٧.

(١٦) ظ: الاتساق والانسجام في سورة الكهف، رسالة ماجستير، محمود بوستة، جامعة الحاج لخضر باتنة، الجزائر، ٢٠٠٩م، وظ: بنية النص في سورة الكهف مقاربة نصية للاتساق والسياق، رسالة ماجستير، شعيب محمودي، جامعة منتوري- قسنطينة، الجزائر، ٢٠١٠م.

(١٧) مفتاح الغيب أو التفسير الكبير ١٥/ ١١٠.

(١٨) تفسير التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور، محمد الطاهر بن عاشور، مؤسسة التاريخ، بيروت، ط١، (د. ت)، ١٥/ ٢٥٨.

❖ جاء بلفظ الجلالة (الله) في خمسة عشرة مرة، والباقي موزعة بين لفظة (رب) واشتقاقاتها المختلفة.

(١٩) ظ: علم لغة النص، سعيد حسن بحيري ١٤٦.

(٢٠) ظ: في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٩٨١م، مج٤/ ٢٢٥٦-٢٢٥٧.

(٢١) تفسير التحرير والتنوير ١٥/ ٢٤٦ .

(٢٢) م . ن.

(٢٣) ظ: القرآن من التفسير الموروث ١٥٠.
(٢٤) م. ن ١٥٢.
(٢٥) م. ن ١٥٣.
((٢٦ م. ن ١٥٤.
(٢٧) م. ن.
(٢٨) م. ن ١٥٥.
(٢٩) م. ن.
(٣٠) م. ن.
(٣١) ظ: جامع البيان في تفسير القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، دار المعرفة، بيروت، ط٤، ١٩٨٠م، ١٥/ ٢٣٨-٢٣٩.
(٣٢) القرآن من التفسير الموروث ١٥٩.
(٣٣) الفكر الإسلامي قراءة علمية ١٣٠.
(٣٤) القرآن من التفسير الموروث ١٦٠.
(٣٥) م. ن.
(٣٦) ظ: م. ن.
(٣٧) ظ: ١٦٢- ١٦٣.
(٣٨) الفن القصصي في القرآن الكريم، محمد أحمد خلف الله، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية،ط١، ١٩٥٠-١٩٥١م، ٤٥.
(٣٩) الإنسان والقرآن وجها لوجه ١٢٨.
(٤٠) م. ن.
(٤١) ظ: القرآن من التفسير الموروث ١٦٥.
(٤٢) ظ: م. ن.
(٤٣) ظ: م. ن.
(٤٤) تفسير الطبري ١٦/ ٦-٧.
(٤٥) ظ: القرآن من التفسير الموروث ١٦٥-١٦٦.
(٤٦) ظ: م. ن ١٦٧.
(٤٧) م. ن ١٦٨.
(٤٨) ظ: م . ن ١٦٨- ١٦٩.
(٤٩) م. ن ١٦٨-١٦٩.
(٥٠) ظ: م. ن ١٦٩.

(٥١) ظ: م. ن ١٦٩-١٧٠.
(٥٢) م. ن ١٧١.
(٥٣) م. ن ١٧٢.
(٥٤) ظ: م. ن ١٧٣.
(٥٥) ظ: م. ن.
(٥٦) م. ن، هامش: هاشم صالح ١٧٤.
(٥٧) الشعر والتلقي - دراسات نقدية، علي جعفر العلاق، دار الشروق، ط١، ١٩٩٧م، ١٣١.
(٥٨) ظ: دلالة النص الشعري في تفسير النص القرآني (دراسة في الدلالة النصية للقرآن)، وائل عبد الله حسين، رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، ٢٠٠٤م، ٢٢.
(٥٩) النص الأدبي، تحليله وبناؤه، خليل إبراهيم، دار الكرمل، عمان، ط١، ١٩٩٥م، ٢٢٨.
(٦٠) الأسلوبية ونظرية النص، خليل إبراهيم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٥م، ١٤٨.
(٦١) ظ: النص الديني في الإسلام من التفسير إلى التلقي، وجيه قانصوه، دار الفارابي، بيروت، ط١، ٢٠١١م، ٣٩٧.
(62) Graham Allen, intertextuality, pp. 68-69.
(٦٣) ظ: النص الديني في الإسلام ٣٩٦.
(٦٤) نظرية النص، حسين خمري ٤٤-٤٥.
(٦٥) ظ: ماهية التناص، عبد الجبار الأسدي، مجلة الرافد، ع ٣١، مارس ٢٠٠٠، الشارقة، دائرة الثقافة والإعلام، ١٥.
(٦٦) بلاغة الخطاب وعلم النص ٢٣٨.
(٦٧) ظ: النص الديني في الإسلام ٣٩٩

قائمة المصادر والمراجع

- **الاتساق والانسجام في سورة الكهف**، رسالة ماجستير، محمود بوستة، جامعة الحاج لخضر باتنة، الجزائر، ٢٠٠٩م، وظ: بنية النص في سورة الكهف مقاربة نصية للاتساق والسياق، رسالة ماجستير، شعيب محمودي، جامعة منتوري- قسنطينة، الجزائر، ٢٠١٠م.
- **الأسلوبية ونظرية النص**، خليل إبراهيم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٥م.
- **الإنسان والقرآن وجها لوجه**، التفاسير القرآنية المعاصرة قراءة في المنهج، احميدة النيفر، دار الفكر دمشق ،ط١،٢٠٠٠م .

- **بلاغة الخطاب وعلم النص،** د.صلاح فضل، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٢م.
- **التحليل النصي تطبيقات على نصوص من التوراة والإنجيل والقصة القصيرة،** رولان بارت، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، دار التكوين، سوريا، ومنشورات الزمن، المغرب، ٢٠٠٩م.
- **تفسير التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور،** محمد الطاهر بن عاشور، مؤسسة التاريخ، بيروت، ط١، (د. ت).
- **التناص سبيلا إلى دراسة النص الشعري وغيره،** داغر شربل، مجلة فصول، مج ١٦، ع١، ١٩٩٧م.
- **التناص وإنتاجية المعاني،** حميد لحمداني، مجلة علامات مج١٠، ج٤، ٢٠٠١م .
- **جامع البيان في تفسير القرآن،** أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، دار المعرفة، بيروت، ط٤، ١٩٨٠م.
- **جمرة النص الشعري – مقدمات نظرية في الفاعلية والحداثة،** عز الدين المناصرة، منشورات الاتحاد العام للادباء والكتاب العرب، عمان الاردن، ط١، ١٩٩٥م.
- **الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروعه الفكري،** الطاوس اغضابنة، إشراف عبد الحفيظ عصام، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، جامعة منتوري- قسنطينة، الجزائر، ٢٠١١م.
- **دلالة النص الشعري في تفسير النص القرآني (دراسة في الدلالة النصية للقرآن)،** وائل عبد الله حسين، رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، ٢٠٠٤م.
- **السيميوطيقا والعنونة،** جميل حمداوي، مجلة (عالم الفكر)، مجلد ٢٥، العدد٣، كانون الثاني يناير – آذار مارس، ١٩٩٧م .
- **الشعر والتلقي – دراسات نقدية،** علي جعفر العلاق، دار الشروق، ط١، ١٩٩٧م.
- **شعرية التناص، قراءة في شعرية كرستيفا السلبية،** مشتاق عباس معن، مجلة علامات ج٣٧.
- **علم لغة النص النظرية والتطبيق،** عزة شبل محمد، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧م.
- **علم لغة النص، المفاهيم والاتجاهات،** د. سعيد بحيري، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠٤م.
- **علم لغة النص النظرية والتطبيق،** عزة شبل محمد، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧م.
- **الفكر الإسلامي قراءة علمية،** محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٦م .

- **الفن القصصي في القرآن الكريم**، محمد أحمد خلف الله، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية،ط١، ١٩٥٠-١٩٥١م.
- **في ظلال القرآن**، سيد قطب، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٩٨١م.
- **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، محمد أركون، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط٢، ٢٠٠١م .
- **ماهية التناص**، عبد الجبار الأسدي، مجلة الرافد، ع ٣١، مارس ٢٠٠٠، الشارقة، دائرة الثقافة والإعلام.
- **التفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، الرازي، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٣م.
- **النص الأدبي، تحليله وبناؤه**، خليل إبراهيم، دار الكرمل، عمان، ط١، ١٩٩٥م.
- **النص الديني في الإسلام من التفسير إلى التلقي**، وجيه قانصوه، دار الفارابي، بيروت، ط١، ٢٠١١م.
- **نظرية التناص**، حسني المختار، مجلة علامات ج٣٤.
- **نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال**، د.حسين خمري، ط١، منشورات الاختلاف، الجزائر، ٢٠٠٧م .
- Graham Allen, intertextuality, routledge, new york,2000.