مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

القُرْآنولوجيا المعاصرة:
اللغةُ القرآنيةُ وآلياتُ التحويل الدِّلالي

محمد رحمون
باحث مغربي

2025

www.mominoun.com

- **بحث محكم**
- **قسم الدراسات الدينية**
- 2025-01-13

جميع الحقوق محفوظة © 2025

القُرْآنولوجيا المعاصرة:
اللغةُ القرآنيةُ وآلياتُ التحويل الدِّلالي

«فالعالمُ مخطوطةٌ مرقومةٌ في رَقّ الوجود المنشور ولا تزالُ الكتابةُ فيه دائمة أبدا لا تنتهي»
محيي الدين بن عربي

«ليس باستطاعتي أنْ أدرسَ أي شيء في هذا الكون إلا على أنه نظامٌ سيميوطيقي»
تشارلز ساندرس بيرس

تمهيد

تهتمُّ هذه الدراسةُ بجانب مهم من جوانب انشغالات المفكر المصري الراحل نصر حامد أبو زيد (1943 ــ 2010)، والتي لم يُنتبه إليها كثيرا، وهو البحث في **أنظمة العلامة** داخل التراث العربي الإسلامي؛ فقد حاول في أبحاث كثيرة مقاربة المستويات اللغوية، والبلاغية، واللاهوتية للتراث اعتمادا على منجزات **السيميوطيقا/ السيميولوجيا**، وهو علم يزعُمُ لنفسه القدرةَ على دراسة الإنسان دراسة متكاملة؛ وذلك من خلال دراسة أنظمة العلامات التي يبدعها الإنسان ليدرك بها نفسه، وواقعه[1]. وقد كشفت هذه الأبحاثُ أنّ اللغةَ تشتغل داخل نظام أوسع هو نظام الدِّلالة ككل؛ ففي دراسته للفكر الصوفي، مثلا، أظهرَ أنّ المتصوفةَ استوعبوا اللغةَ وفهموها من زاوية أعمق وأشمل من اللغويين واللاهوتيين، وهي زاويةُ الكلام الإلهي في تمظهراته على مستوى الوجود (الكلام المنظور)، وعلى مستوى النص (الكلام المسطور)، وتمّ الربط التعالقي التفاعلي بين النصين، فشُرح الوجود بكل مستوياته اعتمادا على شرح مستويات اللغة من الصوت إلى الدِّلالة، وشُرحت اللغة ومستوياتها اعتمادا على شرح الوجود بكل مستوياته كذلك[2].

إنّ علم العلامات، على الرغم من كونه علما غربيا حديثا، إلا أنه يملكُ إمكانيات علمية استكشافية تساعدُ على الكشف عن جوانبَ مُغيبة في المقاربات السائدة في المجال التداولي الإسلامي، خاصة وأنه يركز على ظواهر إنسانية مشتركة (أنثربولوجية)، وعلى الأنظمة الدّالة، سواء أكانت لغوية أم غير لغوية، وما القرآن إلا نظام لغوي دالّ. والاشتغال بهذا العلم له غايتان: تستهدف الأولى اكتشاف جوانب تراثية وقرآنية منسية، أو مخفية، أو مُهملة، أو مُحرفة، وتتغيّى الثانية إغناء هذا العلم وتطويره من خلال تجربته على قارات معرفية، وظواهر خطابية ونصية لم يختبرها، وبهذا تتحقق الإضافة النوعية للتراث والقرآن من جهة، ولهذا العلم من جهة أخرى.

ويتعامل هذا العلمُ مع اللغة بوصفها نظاما من العلامات الدالة، ويُقارنها بعلامات أخرى، ولهذا فمفهوم العلامة مركزي في عدّته المفهومية والتحليلية. ويقابل هذا المفهوم في التراث العربي الإسلامي مفهوم «الدّلالة»،

1 ينظر نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ــ المغرب، الطبعة السابعة 2005، ص51

2 ينظر نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ــ المغرب، الطبعة الخامسة 1983

وخير دليل على هذا اعتبار المسلمين العالِم دِلالة على الخالق، إضافة إلى الارتباط الدلالي المعجمي الذي نجده بين العلامة، والعلم، والعالِم، ومشتقاتها.

ومنهج البحث السيميوطيقي عند أبي زيد يتبع مسارين: الأول نظري تحليلي؛ يرصد الجهود النظرية والتفسيرية التي قدمها المسلمون القدماء في مجال البحث الدلالي؛ أي كشفهم عن أنظمة الدلالة اللغوية وغير اللغوية، وهذا ما قام به في دراسته «العلامة في التراث: دراسة استكشافية»[3]. والثاني تطبيقي إجرائي، ويتمثل في مقاربته التحليلية السيميوطيقية لكيفيات اشتغال العلامة داخل النص القرآني، وهذا ما أنجزه في دراسته «القرآن: العالَم بوصفه علامة»[4]. ولقد سلطنا، في هذه الدراسة، الضوءَ على الإضافة النوعية التي قدمها أبو زيد لحقل الدراسات القرآنية، من خلال العناية بالأبحاث العلمية التي أنجزها، لا بتلك التي طغت عليها الصبغة الجِدالية والإيديولوجية.

3 ينظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص51

4 ينظر نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ المغرب، الطبعة الخامسة 2006، ص 213

1ـ المنطلقات

إن اللغة القرآنية «تستمد مرجعيتها من اللسان العربي بصفة عامة، ومن إطاره التداولي التاريخي في جزيرة العرب قبل الإسلام بصفة خاصة»[5]، وهذا المبدأ المشهور له سنده القرآني الذي يحيل في سياقات نصية كثيرة على مرجعيته اللغوية العربية، كما في قوله: «ألر تلك آيات الكتاب المبين. إنّا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون» (يوسف: 1 ــ 2). واستطاع القرآن إحداث تغييرات دِلالية في بعض الألفاظ العربية عندما نقلها من معانيها اللغوية الوضعية إلى دلالات سميت بـ«الشرعية»، هذا ما حدث، مثلا، لألفاظ من قبيل الصلاة التي كانت تدل على الدعاء، والزكاة التي تدل على النماء والزيادة، والصوم الذي يدل على الإمساك، والحج الذي يدل على القصد، وبدخولها إلى بنية الاستعمال القرآني أصبحت تدل على الشعائر والفرائض الإسلامية المعروفة[6*].

وانطلاقا من هذين المبدأين يخلصُ أبو زيد إلى نتيجة تتمثل في كون اللغة القرآنية «وإنْ كانت تستمد مرجعيتها من اللغة الأم (اللسان)، فإنها لغة **ذات نظام خاص** ينبغي على المهتمين بالدراسات القرآنية العكوف على دراستها، بل اكتشاف ملامح تلك الخصوصية؛ وذلك بالطبع دون إهمال علاقتها بالأصل الذي تولدت عنه»[7]. ولا تقف العملية التحويلية التي تقوم بها اللغة القرآنية لألفاظ العربية عند عناصر محددة، بل تتجاوزها إلى تشكيل «أجروميتها الخاصة التي تبدأ بالصوتي فالصرفي فالمعجمي لتصل إلى مستوى تشكيل نسقها النحوي والدلالي الخاص»[8].

إن أبا زيد يحلل اللغة القرآنية انطلاقا من وظيفتها التكوينية لبنية اللغة الأم التي تشكلت منها، حيث احتوتها وأدخلتها إلى نسقها الخاص، ثم حولتها دلاليا، بل تجاوزت هذا إلى «**محاولة جعل اللغة الأم (اللسان) فرعا داخل بنية اللغة الدينية**»، وهي عملية أُنجزت انطلاقا من تحويل اللغة بكاملها من حقيقة كونها نظاما من العلامات إلى أن تكون هي ذاتها علامة في النظام الدال للغة الدينية؛ أي إن البنية اللغوية بكاملها أصبحت دالا داخل بنية النظام الثقافي[9*] (المدلول)، والذي يتحول بدوره إلى علامات سيميوطيقية/سيميولوجية.

---

5 نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 214

6*ورد لفظ الصلاة في سبع وستين آية بمشتقاته. قال الزجاج: "الأصل في الصلاة اللزوم، يقال صليَ واصطلى إذا لزم. وقال الأزهري: الصلاة لزوم ما فرض الله تعالى، وذهب بعض أهل اللغة إلى أن أصل الصلاة: التعظيم، وسميت الصلاة المخصوصة صلاة لما فيها من تعظيم الرب، وذهب آخرون إلى أن الصلاة في اللغة أصلها الدعاء. قال ابن الأثير: تكرر في الحديث ذكر الصلاة، وهي العبادة المخصوص وأصلها الدعاء في اللغة". ينظر ابن منظور: لسان العرب، مادة "صلا". وقال صاحب التاج: "الصلاة الدعاء وهو أصل معانيها. وقيل مشتركة بين الدعاء والتعظيم والرحمة والبركة"، ينظر الزبيدي: تاج العروس، مادة "صلا". أما لفظ الزكاة فورد في اثنتين وثلاثين آية فضلا عن مشتقاته، وهي في اللغة من زكا الزرع يزكي زكاء، إذا ازداد ونما(ابن منظور: لسان العرب، مادة "زكا". والزبيدي: تاج العروس، مادة "زكو"). أما لفظ الصيام، فورد في ثماني آيات، وهو من صام يصوم صوما وصياما، واصطام: إذا أمسك. يقال: صام الفرس إذا لم يعتلف. وصامت الريح إذا ركدت. وصامت الشمس إذا استوت في منتصف النهار. وصام عن الكلام إذا أمسك عنه(الزبيدي: تاج العروس، مادة "صوم"). وورد لفظ الحج في تسع آيات، وهو في اللغة: كثرة القصد إلى ما يُعظم. وحجه يحجه حجا إذا قصده، وحججتُ فلانا: قصدته(ابن منظور: لسان العرب، مادة "حج").

7 المرجع نفسه، ص 216

8 نفسه، ص 216

9* المقصود بالنظام الثقافي كل الحكايات والتصورات الدينية والشعائرية، وأنماط السلوك، وكل التمثلات المتعلقة بالعالم المدرك وغير المدرك.

يمكننا أن نقف عند بعض معالم تلك العملية التحويلية للغة القرآنية في التراث البلاغي القديم، وخاصة عند عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ)، الذي توقف عند عمليات التحول الدلالي التي تقوم بها الاستعارة والتمثيل والكناية؛ فالدلالة هنا لا يتم توليدها بوساطة الألفاظ والتراكيب فقط، وإنما يتم تحويل الدلالة الكلية الناتجة عن تفاعل معاني الألفاظ وعلاقات التركيب إلى علامة كلية تحيل على دلالة أخرى، حيث «يدل اللفظ على مغزاه الذي يوجبه ظاهره، ثم يعقد السامع من ذلك المعنى على سبيل الاستدلال معنى ثانيا»[10]، وبتعبير أدق «أن تَعْقِل من اللفظ معنى، ثم يُفضي بكَ ذلك المعنى إلى معنى آخر»[11]، فالمعنى الأول يصبح علامة (دالا) تحيل على «معنى المعنى» (المدلول). واللغة القرآنية تتعامل مع اللغة العربية بالطريقة نفسها «إنها تتعامل معها وبها تعاملا بلاغيا تنقلها من وظيفتها الدلالية الإبلاغية وتحولها إلى علامات تحيل إلى معان ودلالات معقولة»[12]، ولهذا نجدها تردد عبارات تدعو إلى التعقل، والتدبر، والتفكر.

وإذا كانت للغة القرآنية هذه القدرة التحويلية، فإن متلقيها عليه تمثل تلك العلامات، والانتقال إلى ما تحيل عليه من دلالات معقولة، حيث نجد في القرآن الحديث عن العالم ومكوناته، كما نجد الإشارات المتكررة إلى القصص القديمة، والأحداث التاريخية الماضية، وهذا كله ليس مقصودا في ذاته، وإنما يمثل علامات تحيل على دلالات مركزية. والعلامة داخل الاستعمال القرآني لا تشير إلى الكون والتاريخ، فقط، بل وإلى «وحدات النص القرآني من جهة، وإلى الحدود والأحكام الشرعية التي أتى بها النص من جهة ثانية»[13]. وبهذا، فالعلامة داخل القرآن متعددة، وتجعل منه مرجعا واحدا بالنسبة إلى المتلقي المسلم، والذي يدفعه إلى الاعتقاد بأمرين:

ـــ اعتبارُ الوجود كلاما إلهيا غير ملفوظ، كما جاء في القرآن: «قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفذ البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي ولو جئنا بمثله مَددا» (الكهف: 109).

ـــ اعتبارُ القرآن فضاء شاملا ومكتملا ومكتفيا بذاته، فقراءته تُغني عن قراءة ما سواه: {وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مُكْث ونزلناه تنزيلا} (الإسراء: 106)، و{لقد صَرّفنا للناس في هذا القرآن من كل مثل فأبى أكثر الناس إلا كُفورا} (الإسراء: 89).

وإذا كانت اللغةُ القرآنيةُ تحول العالم بكل مكوناته إلى شبكة أو نظام من العلامات ذات بعد دلالي واحد، فإن غاية الباحث: «بيانُ الكيفية التي يتعامل بها النص مع اللغة الأصل (اللسان) كما يتعامل التعبير الشعري مع الاستعارات والتمثيلات والكنايات؛ إذ إنه ينقلها من المعنى الحرفي والمباشر إلى معنى المعنى العقلي؛ أي ينقلها من نظام علامات اللغة الأصل إلى فرع دال سيميوطيقيا في نظامها الخاص. وهكذا سيطرت لغة النص

10 عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، تحقيق محمود شاكر، مكتبة الخانجي، الطبعة الخامسة 2004، ص 262

11 المرجع نفسه، ص 263

12 نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 218

13 المرجع نفسه، 218

ـ اللغة الدينية ـ على اللغة الأصل وحولتها إلى مجالها الخاص، فصارت اللغة العربية لغة دينية بامتياز بعد أن أحكم النص السيطرة عليها واستوعبها استيعابا شبه تام في نسقه الدلالي الخاص»[14]. ولهذا ركز أبو زيد في تحليله لهذه اللغة على مرحلتين: مرحلة تشكّلها من اللغة الأم، ومرحلة إعادة تشكيلها لهذه اللغة؛ أي إنّ اللغة القرآنية احتوت اللغة الأصلَ وحوّلتها إلى فرع دال داخل نسقها الدلالي الخاص.

2 ـ نماذج تحليلية

2 ـ 1 العالَم والعِلم والعلامة داخل الاستعمال القرآني

تحضر هذه الدّوال الثلاثة في السياق القرآني في مواضع متنوعة:

ـ ورد الدال «**علامة**» مرة واحدة بصيغة الجمع: {وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم وأنهارا وسبلا لعلكم تهتدون. وعلامات وبالنجم هم يهتدون} (النحل: 15 ـ 16). ويُرجح أبو زيد أن يكون مدلول العلامة في هذا السياق الهدايةُ المادية كما حددها الطبري في تفسيره عندما أشار إلى أن المقصود بالهداية: «أن الله نصب الأنهار والطرق لكي يهتدي الناس في سيرهم بها نهارا، كما جعل النجوم علامات لكي يهتدي بها الناس في سيرهم ليلا»[15].

ـ ورد دال «**عِلم**» في القرآن بمعنى «المعرفة» في سياقات متعددة، كما أنه ورد حاملا معنى العلامة: {وإنه لعلم للساعة فلا تمترنّ بها واتبعون هذا صراط مستقيم} (الزخرف: 61). ويحيلنا أبو زيد على الاختلاف الحاصل في قراءة كلمة «علم» انطلاقا من الاختلاف حول مرجعية الضمير «إنه»؛ فقد قرأها مجاهد وقتادة والضحاك بالفتح «عَلم»، وتعني أن هاء الضمير تحيل على عيسى بن مريم؛ لأن ظهوره يعد من علامات الساعة ونزوله إلى الأرض دليل على فنائها. وقرأها الأنصار والطبري بالكسر «عِلم»، وتعني أن الضمير يحيل على القرآن؛ لأنه علم للساعة يُعلم بقيامها ويخبر عن أهوالها، كما ذهب إلى ذلك الطبري بقوله: «والصواب من القراءة في ذلك الكسر في العين لإجماع الحجة من القراء عليه، وقد ذكر أن ذلك الكسر في العين في قراءة أُبي، وإنه لذكر للساعة، فذلك مصحح قراءة الذين قرأوا بكسر العين من قوله «لعِلم»»[16].

ـ لم يرد دال «**عالَم**» في القرآن إلا في صيغة الجمع «العالَمين»، مضافا إلى كلمات محددة مثل «رب»، وتدل الإضافة في «رب العالمين» على المِلكية بكل ما تتضمنه من خلق وتصرف وتحكم. وغياب دال العالم بصيغة الفرد له ما يبرره داخل استراتيجية اللغة القرآنية في سعيها إلى استيعاب اللغة الأصل وتحويلها. وتحيل

14 نفسه، ص 219

15 الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار الريان للتراث، القاهرة 1987، الجزء الرابع عشر، ص 63

16 المرجع نفسه، الجزء الخامس والعشرون، ص ص 54 ـ 55

الكلمة في تداولها اللغوي العربي على دلالة جزئية مرتبطة بالزمان والمكان، فدلالتها الزمنية يقصد بها القرن من الزمن «عالم»، أما دلالتها المكانية فتطلق على أجناس الخلق في الزمان الواحد[17].

يفضي ورود كلمة «عالم» في موضع المضاف إليه على المستوى التركيبي النحوي داخل السياق القرآني إلى نتيجتين: الأولى؛ «محاولة لغة النص تجاوز الجزئي إلى الكلي في الدلالة، العالمين لا عالم واحد»[18]، والثانية تتمثل في كون «العالمين خاضع خضوعا مطلقا ودائما؛ بمعنى أنه في ملكية وتصرف «الرب» الذي خلقه وأبدعه. لذلك لم ترد كلمة العالمين أبدا في النص القرآني وهي تحتل موضع الفاعلين أو الابتداء»[19]. ولا يخفى أن ورود كلمة العالمين على هذا النمط التركيبي له بعد حجاجي؛ فعملية استعمالها على هذا النحو في سياقات قرآنية متعددة محاولة لترسيخها في الأذهان، وبهذا نخرج من الدلالة التركيبية الضيقة إلى الدلالة الإيحائية الكبرى، ومن البناء النحوي على مستوى اللغة إلى البناء التصوري الاعتقادي على مستوى الوجود.

وفي هذا المثال يتجلى البعد التحويلي التوليدي للغة القرآنية، فمع اعتمادها على اللغة العربية الأصل، فإنها تجاوزتها محاولة إخضاع معطياتها لبنيتها الداخلية بوصفها لغة النص الديني المقدس. وإذا كانت كلمة «عالم» لها تلك الدلالة الضيقة المتمثلة في نسق تصوري اعتقادي مستوعب من قبل مستعمليها، فإن اللغة القرآنية لجأت ــ في تصور أبي زيد ــ إلى آليتين في عملية التحويل والتوليد هما: **آلية الاستبعاد** عبر استبعاد كلمة «عالم» وإحلال كلمة «عالمين» مكانها، و**آلية الإقصاء** بوصف كلمة «عالمين» في موضع النصب والجر دائما، دلالة على الخضوع المطلق للرب خالق الأكوان، ومحوّلة إياها من الدلالة الجزئية الضيقة إلى الدلالة الكلية المطلقة التي تحيل على عوالم غير مُدركة.

2 ـ 2 سورة العلق وافتتاح اللغة القرآنية

يلاحظ أبو زيد على المستوى التركيبي والدلالي وجود ترابط دلالي بين كلمات «الرب» و«الخلق» و«العلم» داخل نص العلق، إضافة إلى تَكرار كلمة «الرب» موصولة بكاف الخطاب، ووقوع كلمة «الإنسان» مفعولا للفعلين «خلق» و«علم». ومن خلال هذه المعطيات يخلص إلى أن «الربوبية المضافة إلى ضمير المخاطب المفرد تتجاوز دلالة الخصوص الكامن في هذه الإضافة إلى دلالة العموم الناتج عن الوصف {الذي خلق. خلق الإنسان من علق}، وهكذا يتحول الخطاب على مستوى بنيته العميقة من أن يكون خاصّا للمخاطب المفرد ــ على

17 يقول الطبري: «والعالمون جمع عالم، والعالم: جمع لا واحد له من لفظه كالأنام والرهط والجيش، ونحو ذلك من الأسماء التي هي موضوعات على جمع لا واحد له من لفظه. والعالم اسم لأصناف الأمم، وكل صنف منها عالم ذلك القرن؛ وذلك الزمان. فالإنس عالم، وكل أهل زمان منهم عالم ذلك الزمان. والجن عالم، وكذلك سائر أصناف الخلق، كل جنس منها عالم زمانه. لذلك جمع فقيل عالمون، وواحده جمع، عالم كل زمان من ذلك عالم ذلك الزمان»، جامع البيان، الجزء الخامس والعشرون، ص ص 54 ـ 55

18 نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 223

19 المرجع نفسه، ص 223

مستوى البنية السطحية ــ لكي يكون خطابا للإنسان»[20]. وبهذا تنتقل اللغة القرآنية من دلالة المفرد المحدد بالخطاب وبملابسات إنتاجه إلى الدلالة الشاملة لكل إنسان، مخترقة بذلك الأزمنة والأمكنة.

اعتمدت هذه النقلة التحويلية النوعية من الدلالة الخاصة إلى الدلالة العامة على عملية نقل كلمة «رب» و«خلق» من مستوى الدلالة المحدودة إلى مستوى الدلالة المطلقة داخل النسق القرآني، وتم ذلك عبر آلية تكرار الفعل «اقرأ»، ويلاحظ أن عبارة «الذي خلق» لا تتجاوز حدود اللغة العادية، لكن تكرار فعل «خلق» ووقوع كلمة «الإنسان» مفعولا به نقلها إلى فضاء اللغة القرآنية، ومن هنا فالتحريك الدلالي للفعل «خلق» يعيد إنتاج دلالة الدال «رب» وينقله كذلك من دلالاته اللغوية ويدخله دائرة اللغة الدينية. وتدور الدلالة اللغوية لكلمة «رب» على معان ثلاثة كما أوردها الطبري في تفسيره: «فالسيد المطاع فيهم يدعى ربا (...)، والرجل المصلح للشيء يدعى ربا (...)، والمالك للشيء يدعى ربا، وقد ينصرف أيضا معنى الرب في وجوه غير ذلك، غير أنها تعود إلى بعض هذه الوجوه الثلاثة»[21].

إن هذه المعاني المحددة تجاوزتها اللغة القرآنية عبر ربطها تركيبيا بعبارة «الذي خلق»، التي نقلتها إلى الدلالة المطلقة، كما أن فعل «خلق» نقل من دلالته الضيقة إلى الدلالة المطلقة عن طريق ربطه بكلمة «الإنسان» {خلق الإنسان}؛ إذ إن دلالته في التداول العربي لا تُجاوز الإعداد والتجهيز والتخطيط لعمل قيد الإنجاز، ومن هنا تم التفريق بينه وبين «الفَرْي» الدال على المرحلة النهائية للإنجاز، والشاهد قول زهير بن أبي سُلمى:

ولأنتَ تَفري ما خلقتَ وبعـــــ ضُ القومِ يخلقُ ثم لا يَفري

أما داخلَ النص القرآني، فاعتماد آلية تكرار هذا الفعل، وجعل كلمة الإنسان مفعولا له {خلق الإنسان من علق} نقلَ الفعل من «مستوى اللغة إلى مستوى دلالة النص»[22].

إن هذا الانتقال الذي تُحْدثه اللغة القرآنية لم يستطع المفسرون الانتباه إليه، وهذا مرده إلى اعتمادهم ترتيب التلاوة بدل ترتيب النزول؛ فاعتماد الأول يؤدي إلى إغفال التطورات والانتقالات الدلالية للمفردات داخل النص القرآني؛ فالتفاسير كلها من الطبري إلى المفسرين المعاصرين تعاملت مع النص بنفس المنطق، من خلال تناوله في بنيته الخطية من الفاتحة إلى الناس، وهذا ينتج عدة إشكالات منها أنّ المفسر وهو يتناول سورة البقرة يفسر المفردة بمعنى معين، ثم يعمم هذا المعنى على القرآن كله، مع أننا نجد لها نهاية المصحف معنى آخر. ويورد أبو زيد مثلا لسوء الفهم هذا بالزمخشري الذي يتساءل عن علة ذكر فعل «خلق» دون ذكر مفعوله، ويفترض أن المسألة على وجهين: إما أن لا يقدَّر له مفعول، وأن يراد أنه الذي حصل منه الخلق

20 نفسه، ص 224

21 الطبري: جامع البيان، الجزء الرابع عشر، ص ص 141 – 142

22 أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 226

واستأثر به لا خالق سواه، وإما أنه يقدر ويراد خلق كل شيء فيتناول كل مخلوق لأنه مطلق، فليس بعض المخلوقات أولى بتقديره من بعض، وقوله {خلق الإنسان} تخصيص للإنسان بالذكر من بين ما يتناوله الخلق؛ لأن التنزيل إليه، وهو أشرف ما على الأرض. ويجوز أن يراد الذي خلق الإنسان كما قال {الرحمن علم القرآن. خلق الإنسان علمه البيان} فقيل الذي خلق بهما ثم فسره بقوله {خلق الإنسان} تفخيما لخلق الإنسان ودلالة على عجيب فطرته[23]. فعملية تغييب مفعول فعل «خلق» يتصوره الزمخشري على أنه نوع من إطلاق الدلالة وتعميمها، ويتحقق هذا تركيبيا عبر تغييب المفعول وجعل الفعل المتعدي لازما، وبعد هذا التعميم تأتي عبارة {خلق الإنسان من علق} لتخصص الدلالة السابقة تكريما للإنسان، لكن أبا زيد يرى أن التخصيص الذي افترضه الزمخشري وتصوره «هو بمثابة تقليص للدلالة؛ وذلك لأنه يدور داخل حدود المفاهيم البلاغية التي حددها عبد القاهر الجرجاني[24]*، وواقع الأمر أن التخصيص هنا آلية من آليات نقل اللغة من مستواها التداولي خارج النص الديني إلى مستوى خاص بالنص الديني وحده»[25]. والتخصيص الذي يقصده أبو زيد هو تخصيص خلق الإنسان بالله ونفيه عن أي جهة أخرى.

يتوجه الخطاب في بداية السورة إلى محمد بن عبد الله، وما يلفت الانتباه استعمالُ اللغة القرآنية لكلمة «رب» التي تدل على الرعاية والتربية؛ فربه هو الذي يأويه ويسهر على رعايته لأنه يتيم، لكن الخطاب لا يتوقف عند هذه الحدود التي نعرف من خلالها حالة المخاطب، أو بعبارة أبي زيد[26] فالنص القرآني يبدأ من اللغة بدلالتها السوسيولوجية متصاعدا من الاجتماعي والتاريخي إلى المطلق، ومن حدود اللغة العادية إلى آفاق اللغة الدينية خطوة خطوة {الذي خلق. خلق الإنسان من علق}؛ أي من مستوى مخاطبة الفرد الواحد المحدد اجتماعيا وتاريخيا إلى مستوى مخاطبة الإنسان المطلق في كل زمان ومكان، ومن الدلالة المحصورة لكلمة «رب» بالتربية والرعاية إلى الدلالة المطلقة {خلق الإنسان}.

❖ دال الأكرم {اقرأ وربك الأكرم. الذي علّم بالقلم. علّم الإنسان ما لم يعلم}

اختيار كلمة «الأكرم» واستعمالها وصفا لكلمة «رب» هو نوع من التصاعد الدلالي في بنية الخطاب القرآني بناء على أمرين:

ـــ استعمالها بصيغة التفضيل «أَفْعَل» التي تستدعي باقي الأرباب، واستعمالها معرفة بالألف واللام ومنفصلة عن الإضافة، وهي آلية غايتها الإقصاء والاستبعاد الكلي لباقي الأرباب.

---

23 الزمخشري: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى 1998، الجزء السادس، ص 403

24* نذكر القارئ أن تفسير الزمخشري يعد عملا تطبيقيا لنظرية النظم التي أرسى دعائمها عبد القاهر الجرجاني في كتابة دلائل الإعجاز.

25 نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 227

26 المرجع نفسه، ص 228

ـــ إطلاق دلالة «الأكرم» عن طريق العبارة الوصفية {الذي علم بالقلم. علم الإنسان ما لم يعلم}، وبهذا تخرج من نطاق «اللغة العادية» ويتم إدماجها في «النظام الدلالي للنص»، وتكتسب، إلى جانب دلالتها المعجمية الضيقة، دلالة سياقية مطلقة تتناسب مع الطبيعة المقدسة للنص القرآني. من هنا يمثل وصف «الأكرم» بذرة التمايز والتمييز بين طبيعة الله وطبيعة الإنسان في اللغة الدينية، تجسيدا لمبدإ «التنزيه المطلق». ولا يمكن فهم هذا المبدإ وترسيخه بوساطة «الأكرم» فقط، وإنما تم ذلك عبر عبارتي: {الذي خلق}، و{الذي علّم}. وما يؤكد هذا البعد هو وقوع كلمة «الإنسان» مفعولا للفعلين كليهما على المستوى التركيبي النحوي، الشيء الذي يحقق المفارقة بين الفاعل والمفعول على مستوى اللغة، والمفارقة بين الإنسان (المخلوق/المتعلم) والله (الخالق/المُعلم) على مستوى الوجود. ومن هنا لا يمكن فهم طبيعة اللغة القرآنية إلا عبر الربط السياقي لكل الكلمات والعبارات.

إن مقصد أبي زيد توضيح العلاقة الدلالية بين كلمتي «علامة» و«عالم»، لذلك يصر على وجود علاقة تلازمية بين خلق الإنسان، وخلق العالم، فإذا صرح النص الافتتاحي بخلق الإنسان بشكل مباشر، فإنه يشير ضمنيا إلى العالم عبر ذكر العنصرين المكونين له: العلق والقلم. وتنسحب هذه العلاقة الدلالية على البنية الكلية للنص القرآني، التي يصبح فيها العالم بكل مكوناته آيات وعلامات دالة.

إن عملية **السَّمْطَقَة** التي تمارسها اللغة القرآنية لا تتوقف عند حدود خلق الإنسان، وخلق العالم فقط، بل تشمل التاريخ البشري بكل قصصه وصراعاته، فالتاريخ النبوي الذي يعرضه القرآن يتم تحويله، داخل النص القرآني، إلى علامة دالّة على الصراع الأزلي والأبدي بين الحق والباطل. وهكذا نحصل على نمطين من المتلقين: القادر على فكّ شفرة تلك العلامات، وفهم دلالاتها ومغزاها المتمثل في الإيمان بالخالق ليتحقق الجزاء الأُخرَوي (الجنة)، والعاجز عن قراءتها، الشيء الذي يوقعه في دائرة التكذيب واستحقاق الجزاء الأُخروي (جهنم).

2 ـ 3 سورة الرّحمان: النِّعَم بوصفها علامات

تتعالق بدايات سورة الرحمان، دلاليا، مع بدايات سورة العلق، والجامع بينهما تَكرار مبدإ الخلق والتعليم:

خلق الإنسان من علق ⟵ خلق الإنسان

علّم بالقلم ⟵ علّمه البيان

يتمّ في سورة الرحمان تقديم تعليم القرآن على الخلق وتعليم البيان، وهذه الظاهرة الأسلوبية لفتت انتباه المفسرين، ومنهم الزمخشري الذي رأى أن عملية التقديم هذه أساسها لفت الانتباه إلى أجلّ ما خُلق له الإنسان وعُلّم، ألا وهو «الدين»، ويأتي القرآن في قلب هذا الدين ومن أعظم نعمه. من هنا، فأساس خلق الوجود والإنسان هو العبادة {وما خلقت الجنّ والإنس إلا ليعبدون} (الذاريات: 56). ولتُحقَّق العبادة على

الشكل المطلوب لابد من تعليم البيان الذي يُعين الإنسان على فهم القرآن، جوهر الدين ولبّه، وبهذا فخلق الإنسان «يحتل موقعا وسطا بين تعليم هو الهدف والغاية ـــ تعليم القرآن ـــ وبين تعليم هو الوسيلة والأداة والواسطة وهو تعليم البيان»[27].

يمتدّ التعالق بين السورتين ـ حسب أبي زيد ـ إلى الآية {فبأي آلاء ربكما تكذبان} التي تشغل حيزا مهما من مجموع آي السورة؛ إذ تم تَكرارها إحدى وثلاثين مرة. في هذه الآية نجد كلمة «رب» مرتبطة بضمير المثنى المخاطَب، في حين أنها ارتبطت بضمير المخاطب المفرد في سورة العلق، وتفسير هذا حسب أبي زيد يكمن في أن «سورة الرحمن تنقل الخطاب من الخصوص إلى العموم، أو من العموم المضمر على مستوى البنية العميقة هناك إلى العموم المفصح عنه في هذه السورة»[28]؛ أي إنها تقوم بنوع من التوسع الدلالي في مساحة الخطاب ليتجاوز الفرد المحدد إلى المثنى العام، خصوصا إذا علمنا أن المقصود بالخطاب الجنّ والإنس حسب الطبري. ويذهب الزمخشري أبعد من هذا، عندما يقرر أن المقصود «كل ما على ظهر الأرض من دابة»[29]، معتمدا في هذا التأويل على كلمة «الأنام» الواردة في الآية العاشرة من سورة الرحمن: {والأرض وضعها للأنام}.

إن التوافق الحاصل في هذا السياق بين استعمال صيغة المخاطب المثنى، وذكر الجن والإنس في سياق تهديدي له هدفان محددان في نظر أبي زيد: خلق الانسجام الإيقاعي داخل السورة، وإطلاق الدلالة عن طريق «تغييب المخاطبين الفعليين الواقعيين في نمط مخاطبين كليين معبر عنهما بالإنس والجن تارة، وبالثقلين تارة أخرى، وفي عملية التغييب تلك يسمو النص بدلالته من مستوى الواقعي والتاريخي الراهن لكي يكون خطابا كليا لخالق كلي مطلق كذلك»[30]. وهنا نكتشف إحدى آليات اشتغال اللغة القرآنية الدينية، وهي تحويل النسبي والتاريخي والاجتماعي إلى المطلق والمتعالي، من خلال تحويل السياق الخاص للآية المتمثل في تهديد وتحدي أهل مكة إلى سياق عام يشمل تهديد الإنس والجن؛ وذلك التبادل الحاصل بين ضمير المثنى وضمير الجمع يفسر غاية اللغة القرآنية المتمثلة في إقصاء التاريخي والواقعي من بنيتها التعبيرية وتعويضه بالمطلق والكلي. ويتوافق هذا مع آيات سورة العلق التي تعرضت للحديث عن الإنسان المتكبر والمكذب، بحيث قامت بعملية تعميم الدلالة وإطلاقها؛ أي نقلتها من سياقها الخاص إلى سياق عام.

يسيطر دال «الرحمان» داخل السورة على مستوى البنية اللسانية والإيقاعية، انطلاقا من الفاعلية التي يتميز بها حتى الآية الثانية عشرة، كما يتكرر دال «رب» إحدى وثلاثين مرة في الآية التي تمثل محور الخطاب {فبأي آلاء ربكما تكذبان}، كما ورد مرة واحدة مضافا إلى كلمتي المشرقين والمغربين في آية {رب المشرقين والمغربين}. وهذا الحضور النوعي لهذا الدال مرتبطا بالمفرد والمثنى والجمع يكشف وظيفة أخرى تقوم بها

27 نفسه، ص 232

28 نفسه، ص232

29 الزمخشري: الكشاف، الجزء السادس، ص7

30 نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص235

سورة الرحمن تتمثل في كونها تعد «انفتاحا للدلالة المضمرة في سورة العلق على كل المستويات، إنها تبدأ من خلق الإنسان وتعليمه البيان، أي تبدأ من بطاقة التعريف السالفة مع إضافة بعد الغرض والغاية من الخلق وهو العبادة. لكنها تنفتح لتعدد النعم والآلاء الكونية»[31]، إنها تفصيل لما تم إجماله في سورة العلق.

وخلاصة هذا التحليل، الذي يوازي بين سورتي العلق والرحمن، أنّ سورة الرحمن بنية تحويلية للنعم المضمرة في سورة العلق من دلالاتها المباشرة المادية إلى الدلالة العلاماتية التي تحيل على خالقها، بل إنها وسعت العملية التحويلية لتشمل الإنسان، العلامة المركزية في السورتين، لأنها العلامة التي تمتلك قدرة الكشف عن مدلولات العلامات الأخرى.

2 ـ 4 سورة القمر: التاريخ بوصفه علامة

تتشارك سورة القمر مع سورة الرحمن في استعمالها لخمس آليات من آليات اللغة القرآنية، وهي:

ـــ **إطلاق الدلالة وتعميمها:** على الرغم من أن الخطاب فيهما معا موجه لأهل مكة فإنّ سورة الرحمن قامت بإدماج المخاطبين الواقعيين التاريخيين ضمن سياق مخاطب مطلق، وقامت سورة القمر بإدماج «التكذيب والمعارضة والكفر برسالة محمد عليه السلام في سياق تاريخي متعال ومطلق هو تاريخ الصراع بين الإيمان والكفر»[32].

ـــ **السّمطقة:** تحويل النعم والآلاء في سورة الرحمن إلى علامات دالة على الخالق، وتحويل التاريخ وأحداثه إلى علامات دالة في سورة القمر.

ـــ **آلية الإيقاع**

ـــ **العبارات القصيرة المكثفة دلاليا.**

ـــ **العبارة التكرارية:** {فبأي آلاء ربكما تكذبان} في الرحمن، و{ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدّكر} أربع مرات، و{فهل من مدّكر} مرتين في سورة القمر.

واستكمالا للتحليل الترابطي الذي يعتمده أبو زيد، فإنه يلحّ على وجود علاقة تكاملية بين السورتين في عدة جوانب:

---

31 المرجع نفسه، ص236

32 نفسه، ص239

ـــ تُعدّ سورة القمر توضيحا مفصلا للمضمر والمختصر في سورة الرحمن، فقد أسهبت في ذكر مآل المكذبين، وأصناف العقاب التي أُشير في سورة الرحمن على سبيل الاستنكار، فتجاوزت «التهديد المتراخي في المستقبل في سورة الرحمن {سنفرغ لكم أيه الثقلان} إلى التحقيق أو بالأحرى إلى إعلان اقتراب تحقيق الوعيد»[33]؛ وذلك في قوله: {اقتربت الساعة وانشق القمر}.

ـــ تستعمل سورة القمر دال «آية» دلالة مباشرة على العلامة عكس سورة الرحمن التي لم يرد فيها دال «آية» أو «علامة»، ويتم توظيف هذه الكلمة بمدلول واسع يشمل الآيات الكونية (انشقاق القمر)، والقصص التاريخية (الأقوام التي كذبت رسلها)، بل يتحول القرآن نفسه إلى علامة تذكيرية، واستيعاب الآيات القرآنية التي «تحكي قصص الأمم الغابرة وعاقبة تكذيبها للأنبياء قد يفضي إلى الازدجار والكفّ عن التكذيب والانطواء داخل دائرة المؤمنين»[34].

ـــ اعتمادُ آلية **الإدماج** في السورتين معا؛ ففي الرحمن تم إدماج القرآن والإنسان، وإدماج النّعَم والبيان، وفي القمر تم إدماج أهل مكة في تاريخ أوسع هو تاريخ المكذبين، ليصبح التاريخ بنية صراعية بين الإيمان والكفر، كما تم إدماج الأنباء والآيات الكونية بوصفها علامة دالة على الخالق. ويتم هذا الإدماج عبر آلية مركزية هي الربط بين الماضي والحاضر قصد فهم الحاضر في بنية كلية، فيأتي الخطاب متسلسلا، يبدأ ب {كذبت قبلهم قوم نوح}، و{كذبت عاد}، و{كذبت ثمود}، و{كذبت قوم لوط بالنذر}، و{ولقد جاء آلَ فرعون النذر. كذبوا بآياتنا كلها فأخذناهم أخذ عزيز مقتدر}، ثم تكون النتيجة {أ كفاركم خير من أولئكم أم لكم براءة في الزبر}. وبهذا يصبح المصير متشابها لتشابه فعل التكذيب، وتكون النهاية ذات دلالة مطلقة {أم يقولون نحن جميع منتصر. سيهزم الجمعُ ويولون الدبر. بل الساعة موعدهم والساعة أدهى وأمرّ. إنّ المجرمين في ضلال وسُعُر. يوم يسحبون في النار على وجوههم ذوقوا مسّ سقر. إنّا كل شيء خلقناه بقدر. وما أمرُنا إلا واحدة كلمح بالبصر. ولقد أهلكنا أشياعكم فهل من مدّكر. وكل شيء فعلوه في الزبر. وكل صغير وكبير مستطَر}.

لقد قامت اللغة القرآنية بتحويل تلك القصص والأحداث إلى علامات دالة تستوجب أخذ العبرة من سلوك التكذيب، بل أصبحت اللغة نفسها علامة دالة في قوله: {ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مذكر}. ويرى أبو زيد أن مفهوم العلامة يتسع مدلولها ليشمل الكون بكل عناصر ومكوناته المتعددة، كما يتسع ليشمل «التراث الإنساني السردي ومعجزات الأنبياء فضلا عن القرآن الكريم نفسه، كل تلك العلامات تتطلب «المدّكر» الذي يستوعب دلالاتها فيدخل حضيرة الإيمان ويفوز بالخلاص»[35].

---

33 نفسه، ص239

34 نفسه، ص 240

35 نفسه، ص242

2 ـ 5 سورة النّحل وتعدد مستويات العلامة

إن ما يُلفت النظرَ في هذه السورة أسلوبُ الافتتاح الذي ركز على المفاجأة والمباغتة (صدمة القارئ/ كسر التوقع)؛ وذلك لخلخلة المتلقي ودفعه إلى التأمل واستحضار كل قواه الذهنية لإدراك دلالة العلامات التي تَحْفَلُ بها السورة: {أتى أمر الله فلا تستعجلوه سبحانه وتعالى عما يُشركون}. يتوقف أبو زيد عند لفظة «أمر» مدققا في مدلولها، كما توقف عندها المفسرون القدماء، ويرى أنها تتميز بغموض دلالي، وهو غموض مرده إلى استراتيجية اللغة القرآنية التي تلجأ إلى إخفاء الجزئي والواقعي والتاريخي لإطلاقة الدلالة وتعميمها، ولهذا يعود إلى سياق نزولها لتوضيح الغامض. جاء في تفسير الطبري عن ابن جريج قوله: «لما نزلت هذه الآية (...) قال رجال من المنافقين بعضهم لبعض إن هذا يزعم أن أمر الله أتى فأمسكوا عن بعض ما كنتم تعملون حتى تنظروا ما هو كائن. فلما رأوا أنه لا ينزل شيء قالوا ما أنزل شيء، فنزلت {اقترب للناس حسابهم وهم في غفلة معرضون} فقالوا: هذا يزعم مثلها أيضا، فلما رأوا أنه لا نزل شيء قالوا: ما نراه أنزل شيء، فنزلت {ولئن أخرنا عنهم العذاب إلى أمة معدودة ليقولن ما يحبسه، إلا يأتيهم ليس مصروفا عنهم وحاق بهم ما كانوا به يستهزؤون}»[36]. لكن مع هذا لا يستطيع السياق الخارجي أن يكشف دلالة كلمة «أمر» التي تظل في نظر أبي زيد محافظة على غموضها الدلالي، وهو غموض يتواقف مع مقصدية اللغة القرآنية التي تسعى إلى الإبهام المنتج للدلالة العامة والمطلقة، واستعملت هذه الكلمة داخل هذا السياق تحقيقا للتهويل والتخويف للمتلقي الذي استعجل العذاب وكذب بالله، وقد تم تأويلها على أنها تعني الفرائض والأحكام الشرعية، وقيل يوم القيامة، وقيل نصر رسول الله وظهوره على الكفار، وقيل بعض أشراط الساعة[37]. وإذا كان الطبري يرى، استنادا إلى مبدإ الرواية، أنه لم «يبلغنا أن أحدا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم استعجل فرائض قبل أن تفرض فيقال لهم من أجل ذلك قد جاءتكم فرائض الله فلا تستعجلوه»[38]، فإن أبا زيد ينفي أن يكون الخطاب موجها إلى المؤمنين اعتمادا على آلية السياق كمرجعية تفسيرية تحدد المخاطب، ونمط الخطاب، مرجحا كون الخطاب أنتج في سياق تهديدي من الله إلى أهل الكفر به وبرسوله، ووعيد لهم باقتراب العذاب[39].

يطرح الباحث قضية أخرى تثيرها الآية، وهي مرجعية الضمير في {فلا تستعجلوه}، والتي اختلف المفسرون حولها؛ فقيل إنه يعود على الأمر، أي «أتى أمر الله فلا تستعجلوا أمره»، وقيل يعود على الله، أي فلا تستعجلوا الله بالعذاب، أو بإتيان يوم القيامة. وتكشف عبارة {سبحانه وتعالى عما يشركون} هذا الترجيح الأخير؛ لأن كلمة «الله» تشكل بؤرة الدلالة، وكل ما جاء بعدها هو تفريع عنها، وتفسير لها، وتدليل عليها، وتكثيف

36 الطبري: جامع البيان، ج17، ص ص 260 ـ 261

37 ينظر أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود آخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية 2007، الجزء الخامس، ص ص 458 ـ 459. ويشير صاحب التحرير والتنوير إلى أن كلمة «أمر» مصدر بمعنى المفعول؛ أي ما أمر الله به، فتكون الدلالة بهذا مطلقة تشمل كل ما أمر الله به من أوامر وما قضاه من أحكام وحوادث...التحرير والتنوير، لدار التونسية للنشر، تونس 1984، الجزء الرابع عشر، ص96

38 الطبري: جامع البيان، الجزء الرابع عشر، ص ص 52 ـ 53

39 هذا ما يؤكده ابن عاشور الذي يرى أن الخطاب في هذا السياق موجه «للمشركين ابتداء لأن استعجال العذاب من خصالهم»، ينظر التحرير والتنوير، الجزء الرابع عشر، ص97

لدلالتها المتمثلة في القدرة القوة الإلهية المطلقة؛ لأن الله يقدر على خلق ما لا «يقدر عليه غيره، من خلق السموات والأرض وخلق الإنسان وما يصلحه، وما لابد منه من خلق البهائم لأكله وركوبه وجر أثقاله وسائر حاجاته وخلق ما لا يعلمون من أصناف خلائقه، ومثله متعال عن أن يشرك به غيره»[40].

تعد سورة النحل أنموذجا لعملية السمطقة التي تقوم بها اللغة القرآنية للعالم الطبيعي بكل عناصره وتفاصيله، وللوجود الإنساني بكل مكوناته؛ ولنتأمل الآيات من 3 إلى 8 التي ضمت العناصر الكونية الأساسية التي يمكن للإنسان رؤيتها، كما أنها أشارت من خلال قوله: {ويخلق ما لا تعلمون} إلى ما لا يمكن للإنسان استيعابه ومشاهدته، وبهذا فالقرآن لا يكتفي «بالمشاهد والمرئي والمحسوس، بل يدمج في بنية العالم/العلامة ما هو غير مستوعب فيجعله مستوعبا من زاوية دلالته»[41]. وإذا تم استحضار السياق التهديدي للخطاب، فإن الإشارة إلى العالم غير المشاهد وغير المستوعب يعد بمثابة إثارة لخيال المتلقي المدعو إلى التفكر، والتذكر، والتعقل للوصول إلى الخضوع التام للقوة التي خلقت العالم بأبعاده المحسوسة، وغير المحسوسة.

2 ـ 6 الوجود بوصفه نسقا من العلامات الدالة

تقوم اللغة القرآنية بعملية تحويلية شاملة لكل ما يمكن للإنسان استيعابه إلى علامات/كلمات، هكذا يتم جعل الكون كله لغة غير ملفوظة مشكلة من علامات دالة.

أ ـ الجبال

يتم تحويل الجبال إلى علامات دالة على القدرة الإلهية من جهة أولى، وعلى النعم الإلهية التي منحها الله للإنسان من جهة ثانية[42]، وتم استحضار هذه العلامة في سياقين اثنين:

ـــ سياق الامتنان وبيان النّعم

تصبح الجبال بمثابة أعمدة تثبيتية للأرض، كما أنها «أفنان» تنحت منها البيوت، كما أنها مسكن للنحل {وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون} (النحل: 68). هذه المعاني المستقرة في وعي المتلقي يحاول القرآن تحويلها إلى علامات دالة على الخالق المُنعم.

ـــ سياق التهديد والوعيد

40 الزمخشري: الكشاف عن حقائق التنزيل، الجزء الثالث، ص 423

41 نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 248

42 المرجع نفسه، ص 260

تتحول الجبال في هذا السياق إلى علامات دالة على قرب تحقق الوعيد، عندما يصبح حالها: {كالعهن المنفوش}، كما أنها تتحول إلى كائن عاقل مكلف بتحمل المسؤولية والأمانة ويشفق من حملها: (الأحزاب: 72). وهكذا فالذي استطاع خلق هذه الجبال، لتكون نعمة خادمة للإنسان، قادر على محوها في أي وقت يشاء.

ب ــ الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم

كثيرة هي الآيات القرآنية التي تشير إلى هذه العناصر الكونية بوصفها آيات مسخرة لخدمة الإنسان، فالشمس: «ضياء وهي آية النهار المبصرة، والقمر نور والنجوم مصابيح في السماء، وعلامات يهتدي بها الإنسان فيعرف طريقه في الصحراء»[43]، والإشارات المتكررة لهذه العناصر لها مقصدية محددة تتمثل في «**نفي ألوهة هذه الظواهر الكونية**». لذلك، فاللغة القرآنية تتحدث عنها في سياق الخضوع المطلق لله: {بل له ما في السموات والأرض كل له قانتون} (البقرة: 116) لتحولها إلى علامات دالة على قوة خالقها.

وإن خير نموذج يمكن تقديمه في هذا المقام، في نظر الباحث، تلك الرحلة المعرفية التي عاشها النبي إبراهيم «حيث يتم تحويل الشمس والقمر والنجوم وزحزحتها من مقام الألوهة والعناية إلى أن تكون مجرد علامات دالة على موجود أعلى مطلق لا يدرك بالأبصار ولا تناله الحواس»[44]؛ فالرحلة الإبراهيمية غايتها اكتشاف فكرة الألوهة، والسعي إلى ملامستها المباشرة ليستقر الإيمان، وتذهب الحيرة والشكوك؛ هكذا كان الخضوع للكواكب، ثم للقمر، ثم للشمس، لكن ظاهرة الأفول جعلتها عناصر فاقدة للقوة والعظمة، لتنتهي الرحلة بالخضوع التام لخالق السموات والأرض: {إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين} (الأنعام: 79)، فالكون هنا يشكل بنية منسجمة من العلامات «تحيل كل علامة إلى علامة أخرى في حركة تصاعدية وصولا للدلالة الكلية»[45]. ولترسيخ الفعل الإلهي المطلق تقدم لنا اللغة القرآنية تلك العناصر الكونية مع عظمتها (الشمس: 1 ــ 6/الواقعة: 78 ــ 79/النجم: 1) على أنها قابلة للمحو والإزالة الإلهية (القيامة: 1 ــ 6/التكوير: 1 ــ 3/المرسلات: 8 ــ 10/القصص: 71 ــ 73)، والغاية إثارة الفزع والهلع لتحقيق الخضوع والاستسلام المطلق (الترهيب).

ج ــ الإنسان

لا تكتفي اللغة القرآنية بتحويل العناصر الكونية إلى علامات دالة على عظمة الخالق، بل تتجاوزها إلى عنصر الإنسان، جاعلة خلقه من نطفة علامة تستدعي التفكر، فكيف لهذا الكائن المخلوق أن يعاند ويكابر ويجحد بالحق؟ يقول الطبري في سياق تأويله لآية {فإذا هو خصيم مبين}: «يقول تعالى ذكره معرفا خلقه حجته عليهم في توحيده وأنه لا تصلح الألوهة إلا له خلق ربكم أيها الناس السموات والأرض بالعدل وهو

43 نفسه، ص 261

44 نفسه، ص 261

45 نفسه، ص 262

الحق منفردا بخلقها لم يشركه في إنشائها وإحداثها شريك...لأنه لا يكون إلها إلا من يخلق وينشئ بقدرته مثل السموات والأرض ويبتدع الأجسام فيحدثها من غير شيء...ومن حججه عليكم أيضا أيها الناس أنه الإنسان من نطفة فأحدث من ماء مهين خلقا عجيبا قلبه تارات خلقا بعد خلق ظلمات ثلاث، ثم أخرجه إلى ضياء الدنيا بعدما تم خلقه ونفخ فيه الروح فغداه ورزقه القوت ونماه حتى إذا استوى على سوقه كفر بنعمه وربه وجحد مدبره وعبد من لا يضر ولا ينفع وخاصم إلهه فقال: من يحيي العظام وهي رميم ونسي الذي خلقه فسواه خلقا سويا من ماء مهين»[46]. هكذا تصبح مراحل الخلق والتكوين (المؤمنون: 12 ــ 14) آية على دقة الصانع وعظمته من جهة، وعلى ضعف الإنسان وهوانه من جهة أخرى.

إن قدرة الإنسان على المعاندة والمكابرة أساسها نعمة «الإبانة» التي وهبها له الخالق، الذي خلقه وعلمه البيان، وهذا ما يجعل «من الشرك أو الكفر حالة أشبه بإنكار الإنسان لذاته وهويته؛ وذلك عن طريق إنكار خالقه والجحد به وإشراك غيره معه في فعله»[47].

تشير معظم المدونات التفسيرية إلى أن آدم تشكل من أربعة عناصر: التراب، والماء، والنار، والهواء[48]، وهي إشارة إلى التماثل الحاصل بين الإنسان والطبيعة، ومن هنا تم داخل الفكر الإسلامي إبداع مفهوم العالم الصغير دلالة على الإنسان، والعالم الكبير دلالة على الكون[49]، وهما عالمان يتحولان بمقتضى اللغة القرآنية إلى علامة دالة على الخالق وقوته وبراعته. وهناك اختلاف مهم بين العالمين؛ فإذا كانت كل المخلوقات قد خلقها الله بالأمر الإلهي «كن» فإن خلق آدم قد تميز عن خلق المخلوقات كلها بأن الله باشرَ خلقه بيديه (سورة ص: 75)، وهي علامة على تكريمه للإنسان وتمييزه عن غيره بهذه الخصيصة الفريدة، ينضاف إلى هذا تلك الآيات التي تشير إلى تسخير الكون بما فيه لخدمة الإنسان «ليس شيء في العالم إلا وهو مسخر لهذا الإنسان»[50]، ويتحول بهذا إلى مركز الكون، بل والعلة المباشرة لوجوده؛ فهو «**الحقّ المخلوقُ به**» حسب تعبير المتصوّفة.

2 ـ 7 القرآن: الآيات بوصفها علامات

يشير دال «آية» إلى معنى «الوحدة النصية»، وهو ما يُستنتج من كلام الطبري الذي يقول إن الوحدة من القرآن سميت آية؛ «لأنها علامة يعرف بها تمام ما قبلها وابتداؤها كالآية التي تكون دلالة على الشيء يستدل بها عليه»، كما أنها توصف بكونها آيات مُبينة وعلامات دالة على نبوة الرسول محمد. وهكذا يتم التفاعل الدلالي بين النص المادي (الكون) والنص اللغوي (القرآن)؛ فإذا أنصت الإنسان إلى آيات القرآن «أبصر آيات

46 الطبري: جامع البيان، الجزء الرابع عشر، ص54

47 نفسه، ص253

48 ينظر تفسير الطبري لعبارة {من طين لازب}، الجزء الثالث والعشرون، ص28

49 ينظر رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، دار صادر، بيروت 2004، المجلد الثاني، ص457

50 محيي الدين بن عربي: فصوص الحكم، تحقيق وتعليق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت 1946، ص199

الكون فتفكر وتدبر وازدجر، ثم يحيله التفكر والتدبر في آيات الكون إلى فهم آيات القرآن»[51]، وتكون النتيجة الطاعة والخضوع والإيمان المطلق، وبهذا تكون الآيات القرآنية محفزا للمتلقي للنظر في الكون، وإذا كان العالم فريدا في تكوينه وبديعا في تركيبه فلا يجب أن يكون الكلام الإلهي أقل دقة وفُرادة، وبهذه الطريقة يتم التدليل على صحة معجزة النبي الأمي.

إنّ اللغة القرآنية تُخرج المتلقي من النظر الضيق إلى آفاق رحبة وواسعة إلى النظر في الكون بكل عناصر ومكوناته لفهم حقيقة وجوده، وعبرها فهم النص الموحى؛ فالنص هنا لغة/علامة تحيل على العالم، وتصبح اللغة علامة بين الله والعالم: الله ـــــ اللغة ـــــ العالَم

يتجاوز دال «آية» الدلالة على الوحدة النصية إلى الدلالة على الأحكام والتشريعات والحدود القرآنية، كما جاء في سورة النور: {سورة أنزلناها وفرضناها وأنزلنا فيها آيات بينات لعلكم تذكّرون} (النور: 1)، وخطاب السورة ككل خطاب أحكام وتشريعات وحدود. ونجد آيات عدة تشير إلى هذه الدلالة، مثل: {تلك حدود الله فلا تقربوها كذلك يبين الله آياته للناس لعلهم يتقون} (البقرة: 187)، وتوصف أحكام الطلاق ب: {وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون} (البقرة: 228). وفي سياق آخر، نجد الخطاب يحذر من الاستهزاء بحدود الله: {ولا تتخذوا آيات الله هزؤا} (البقرة: 231). هذه الآيات التي تتضمن الأحكام والتشريعات توصف بأنها «بيان»؛ لأنها علامات لغوية تستمد بيانيتها من كون القرآن: {هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين} (آل عمران: 138). وهكذا فاللغة القرآنية، كما يلاحظ أبو زيد، بدأت باستعمال دلالة الآية/العلامة في اللغة، ومن خلال تلك الإضافات الدلالية ينفتح الدال «آية» ليستوعب الأحكام والتشريعات والنصوص، ثم تتحول تلك الدلالات المضافة إلى أن تكون هي الدلالة المركزية في عملية قلب وإقصاء الدلالة اللغوية وتهميشها. وكما كانت اللغة في دلالتها على العالم تحتل مركز الأصل، فقد أصبحت في موقع «الهامش» بالنسبة للغة الدينية التي حولت دلالتها إلى نسق فرعي في بنائها الدلالي[52].

إن عملية تحويل اللغة الأم إلى علامات داخل بنية اللغة القرآنية يوازيه استعمال محفزات من قبيل «التعقل والتفكر والتذكر» لفك شفرة تلك العلامات والوصول إلى ما تحيل عليه. وهكذا يكون النظر في تلك العلامات نوعا من التفكر الذي يؤدي إلى التعقل وعبره تتحقق الطاعة والتسليم المطلقين عن طريق الخضوع لأحكام القرآن وتشريعاته: التفكر ← التعقل← الطاعة والشكر والتقوى

وتزاوج اللغة القرآنية بين بعدين: توجيه الخطاب إلى الأسماع؛ لأنها مجال تلقي الآيات القرآنية اللغوية، وإلى الأبصار؛ لأنها مجال تلقي العلامات الكونية، وبهذا يتحقق التفاعل الدلالي بين النص والعالم، وعبره يتحقق

51 نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص278

52 المرجع نفسه، ص280

الاختلاف بين البدء بالنظر إلى النص أولا، ثم إلى العالم ثانيا، أو العكس، وهذا الاختلاف داخل بنية اللغة القرآنية فتح المجال لحقّ الاختلاف داخل بنية الفكر الإسلامي.

تكمن خصوصية اللغة القرآنية في توظيفها للعالم داخل «نسقها الدلالي من خلال تطويع اللغة الأصل الدالة على مفردات هذا العالم داخل بنيتها الخاصة»[53]، أو كما أشرنا سابقا إلى أنها قامت بعملية تحويل بنية اللغة الكلية من بعدها العلاماتي الدال إلى أن تصبح علامة داخل نظام اللغة القرآنية الدال.

3 ـ خلاصة

إنّ المشترك بين علماء الإسلام أنهم نظروا إلى اللغة نظرة سيميوطيقية؛ فالمعتزلة وضعوا اللغة ضمن الأدلة العقلية، والمتصوفة ربطوا بين اللغة والوجود، وحولوا هذا الأخير إلى نص دالّ على خالقه وقائله، وهو نصّ مُتمظهر ومُتجلّ في كل الموجودات، وما اللغة الإنسانية إلا إحدى هذه الموجودات. والنص القرآني مُحفّز على النظر والاستدلال، وهو بهذا دالّ يماثلُ الدلائل العينية التي يتضمنها العالم، والتي يؤدي تأملها إلى معرفة الله بصفاته وأفعاله؛ فالنص علامة، أي دالّ بالمعنى السيميوطيقي، لكنه يتحول إلى دالّ لغوي عندما تتحقق المعرفة العقلية بمصدره (الله)؛ وبعبارة أدق فالنص القرآني له دلالتان: دلالة سيميوطيقية، يلعب فيها دور الأَمَارَة أو العلامة، ودلالة لغوية، وهي دلالة ألفاظه وتراكيبه.

والعقل وسيلتنا للتعرف على الكون، وعقل الأشياء، وهو الذي يقود إلى اكتشاف نظامية العالم الكوني واتساقه، والحكمة الثاوية وراءها؛ أي معرفة الله المُفارِق لهذا الكون والمنزه عنه، وبالتالي شكره وحمده. ويقودنا إلى هذه النتيجة المنطقية مساران: تأمل الكون وتعقله (الكون السيميوطيقي)، وتدبر القرآن وفهمه (الكون اللغوي)؛ فهما معا دليلان يوصلان إلى حِكمة الخالق، وإبداعيته، وقدرته، وعلمه. والنظر إلى أدلة العالم/العلامات للوصول إلى مُوجِده تكليف عقلي سابق للتكليف الشرعي، وأصل له؛ أي إن الدلالة العقلية، التي يستنبطها المُتأمّل من الكون، تسبق دلالة الوحي والسمع والشرع (الدلالة اللغوية).

وإذا كانت السيميوطيقا المجالُ المعرفي الذي يدرس الإشارات الدالة، على تعدد أنواعها وأصولها، في بنيتها وعلائقها داخل الكون كله، فقد كانت دراسة أبي زيد قائمة على محاولة إيجاد الروابط الدلالية الدقيقة التي أشار إليها النص القرآني، وأمر المتلقي بتدبرها، والتفكر فيها قصد فهمها وتمثلها.

لقد توقفنا في هذه الدراسة، استنادا إلى تحليلات أبي زيد، عند بعض خصائص اللغة القرآنية وآليات اشتغالها الدلالي، ومنها عدُّ جميع عناصر عالم الوجود/الكون وظواهره آيات وعلامات دالة على ذات الله وصفاته وأفعاله، وفي إطار وصفها للحقيقة الواقعية لتلك العناصر، فإن كل واحد منها، مضافا إلى شكله

53 نفسه، ص 285

الظاهري، ينتسب إلى حقيقة أسمى وأرقى؛ تتمثل في خالق هذا الكون وحكمته وتدبيره لأمره. وتقوم هذه الرؤية على الاعتقاد بكون تلك الحقائق/العناصر تملك معنى واحدا، وأنها من ناحية صفاتها الوجودية يمكنها أن تكون آية على الحق ومظهرا له، إذ لو كان لها معنيان لما كانت إحداها علامة دالة على الأخرى، وهذه هي **السيرورة الدلالية** كما تشتغل داخل بنية اللغة الدينية القرآنية.

وهذه الدراسة محاولة تحليلية في مجال الدراسات القرآنية من منظور حديث ومعاصر، حاولت مقاربة نماذج قرآنية بآليات التحليل النصي، وركزت على رصد التطورات التي تمس بنية اللغة الأم بعد دخولها إلى السياق القرآني، وهي مقاربة تختلف عن المقاربات التفسيرية التقليدية التي تسعى إلى البحث عن الدلالات الحرفية للغة القرآنية، وتكريس المعنى الوحيد والأخير.

خاتمة: استشراف حول مستقبل القُرْآنولوجيا Qur'anology

يتفقُ جلُّ المختصين في حقل الدراسات العربية والإسلامية على أنّ القرآنَ شكّلَ حافزا للعقل الإسلامي على إنتاج المعرفة بكل صُنوفها، مما جعل منه نصا مركزيا في الثقافة الإسلامية القديمة والحديثة؛ وذلك لأنّ طبيعتَهُ تجعلُهُ منفتحا على تآويل متعددة، على الرغم من أن العقل الأورثوذكسي/الدوغمائي جعله نصا جامدا ومغلقا، حتى أصبح كل مسعى إلى إنتاج معرفة جديدة بهذا النص محطّ رفض واتهام، خاصة إذا استعان بمنجزات معرفية حديثة، وانطلق من تصورات فكرية غير مألوفة.

لقد استند أبو زيد في بعض دراساته القرآنية إلى آليات التحليل النصي ـــ البنيوي، وهو ما يجعلها متميزة؛ لأنها تحاولُ تجاوزَ منطقَ التَّكرار والاجترار لما ألفناه في حقل الدراسات الإسلامية والقرآنية، والكشفَ عن دِلالات وقصْديات جديدة غير معتادة، ولأنها تُجرّب نماذجَ علمية حديثة تنهَلُ من منجزات المعارف الإنسانية والاجتماعية بعد طفرتها الابستمولوجيا المعاصرة.

وإنّ أبحاثَه حول التراث العربي الإسلامي، في مختلَف مجالاته: اللغة، والنقد، والبلاغة، والعلوم الدينية، هدفُها اكتشافُ الروابط الخفية بين هذه المجالات وصولا إلى وحدتها، أي وحدة التراث، فهذا الأخير نظيمة واحدة، تتمظهر في أنساق جزئية متنوعة؛ فأبحاث سيبويه والجرجاني، مثلا، لم تكن منفصلة عن الفقه، والحديث، والتفسير، وعلم الكلام، وأصول الفقه.. وبالمجمل فعلوم اللغة والنقد والبلاغة لم تنفصل في أي لحظة عن العلوم الدينية. وإذا تقرّر هذا الحكمُ الموضوعيُّ بخصوص التداخل والتفاعل والتكامل بين العلوم العربية والإسلامية فإنه ينسحب على القرآن، أيضا، فهو ينتمي إلى نظيمة خطابية ـــ نصية واحدة، هي الخطابات الدينية والميثية التي تجلت في خطابات جزئية: التناخ، الأناجيل، القرآن، وباقي الخطابات التي ظهرت في

الشرق الأوسط القديمة، وهذا المسعى هو ما تهدف المقاربة النصية ــ الأدبية ــ البلاغية الحديثة[54]* الكشفَ عنه من خلال اتباع مسارين متكاملين: الدراسة البنيوية لكل خطاب ديني أو ميثي، ثم الدراسة التناصية المستنِدة إلى المقارنة للوصول إلى البنية الكلية التي تنتظم داخلها هذه النصوص والخطابات المتشابهة.

ولهذا ندعو إلى ضرورة الاطلاع على ما أنجزه التيار الاستشراقي السانكروني؛ وهو توجه ينظر إلى القرآن بوصفه نصا، ويفترض أنّ له نظاما خاصا به ينبغي اكتشافُه، على الرغم مما يظهر فيه من عدم اتساق، وانقطاع دلالي. وعلى الرغم من أنه يبحث في تعالقات القرآن مع نصوص دينية وميثية سابقة عليه (التناص والتناظر) إلا أن هدفه فهمُ خصوصية القرآن وطرق بنائه للمعنى، وطبيعة المحيط الذي ظهر فيه بوصفه نصا مستقلا بذاته. وهو منهج يعاكسُ المنهجَ التاريخيّ النقديّ الذي يفترض أن الشّكل النهائي للقرآن، وما يحتويه من مظاهر الفوضى، وعدم الاتساق، دليل على أنه مُنتَحل، ولهذا يُركز بحثه حول مصادر تكوينه السابقة عليه؛ أي إنه يحاول إثبات الأصول التي أُخذ منها النص القرآني بوصفه نصا مُنتحَلا.

وهذا المنهجُ التحليلي حصيلةُ قرنين ونصف من الدراسات لنص «الكتاب المقدس»، وبعض النصوص الميثية السابقة عليه، وقد صيغت مبادئه وقواعدُه على يد الأب اليسوعي **رولان مينيه**[55]. ويساعدُ هذا المُقترحُ على إعادة اكتشاف تقنيات الكتابة وطرائق النّظم التي كان يستخدمها الكَتَبَةُ في العالم السامي القديم في كتابة نصوصهم، ومن أعلامه البارزين: أنجليكا نويفرت[56]، وبيير كرابون دي كابرونا[57]، ونيل روبنسون[58]، وماثياس

54* منهج التحليل البلاغي(الأدبي) منهج يرى أنّ البلاغة فنّ لتركيب الخطاب، ويركز على البنية والنظم والتركيب الهيكلي للنص القرآني، وينطلق من كون الكتاب المقدس والقرآن نسقا أدبيا واحدا، ولا يمكن فهمهما إلا على ضوء البلاغة السامية، وهو بهذا توجه سانكروني ينطلق من مبادئ مخالفة ومغايرة للتوجه الدياكروني؛ لأنه يدرس القرآن بوصفه معطى منتهيا وبنية كلية تُدرس في ذاتها بعيدا عن الخوض في المشاكل المتعلقة بالتوثيق والتحقيق والتاريخ.

55 ينظر: رولان مينيه(وآخرون) طريقة التحليل البلاغي والتفسير: تحليلات نصوص من الكتاب المقدس ومن الحديث النبوي الشريف، ترجمة جرجورة جردان وهنري عويس، دار المشرق ـ بيروت، الطبعة الأولى 2004

56 أنجيليكا نويفرت(1943) إسلامولوجية ألمانية، أستاذة الدراسات السامية والعربية في جامعة برلين الحرة، متخصصة في الدراسات السامية والعربية والفيلولوجية. وعملت محاضرة وأستاذة زائرة في عدد من الجامعات: ميونيخ، بامبرغ، جامعة عمان بالأردن، جامعة عين شمس بالقاهرة. لها دراسات مهمة حول القرآن منها: القرآن كنص من العصور القديمة المتأخرة، مقاربة أوروبية(2010)، دراسات حول تركيب السور المكية(1981)، النص المقدس، الشعر، وصناعة المجتمع: قراءة القرآن كنص أدبي(2014).

57 Pierre Crapon de Caprona, Le Coran, aux sources de la parole oraculaire: Structures rythmiques des sourates mecquoises (Paris: Publications Orientalistes de France, 1981).

58 Neal Robinson, Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text(London: SCM Press, 1996).

زاهنيسر[59]، وريموند فارين[60]، وميشيل كويبرس[61]؛ هذا الأخير الذي ركّز مجمل أبحاثه الأكاديمية حو تحليل النص القرآني وفقا للقواعد الخاصة بالبلاغة السامية كما تشتغل في الكتاب المقدس، وفي عدد من نصوص العصور القديمة في الشرق الأوسط. ويقصد بالبلاغة السامية، أو التحليل البلاغي، أو التحليل الأدبي النصي فنّ تركيب الخطاب، الذي يعتمد على التراكيب اللغوية الأساسية كالتوازيات والتناظرات والنظم (المتوازي، والمعكوس، والمحوري)على مستويات تنظيم النص ككل. وإبرازُ منظومة عمل هذه التراكيب بمستوياتها المختلفة هو الوظيفة الأساسية للتحليل البلاغي. وتتأسس البلاغية السامية على مبدإ التناظر، مما يمنح النظم القرآني شكلا هندسيا أو فضائيا، أكثر منه خطيا، عكس ما ساد في الدراسات القرآنية التراثية، وفي الدراسات الاستشراقية التي تستند إلى المنهج التاريخي النقدي، والفيلولوجي المقارن.

59 Matthias Zahniser, “Major Transitions and Thematic Borders in Two Long Sūras: Al-Baqara and alNisa’,” in: Issa Boullata, Literary Structures of Religious Meaning in the Qur’ān (Richmond: Curzon Press, 2000).

60 Raymond Farrin, Structure and Quranic Interpretation: A Study of Symmetry and Coherence in Islam’s Holy Text (Ashland, OR: White Cloud Press, 2014).

61 Michel Cuypers رجل دين بلجيكي كاثوليكي، من أتباع شارل دو فوكو، عاش في مصر منذ 1989 كعضو في المعهد الدومينيكي للدراسات الشرقية(IDEO)، وتخصص في الدراسة الأدبية للنص القرآني، خاصة ما يتعلق بتركيبه وبعلاقاته النصية مع الأدب المقدس. من أهم مؤلفاته المترجمة إلى العربية:

ـ في نظم القرآن، ترجمة عدنان المقراني وطارق منزو، دار المشرق ـ بيروت، الطبعة الأولى 2018.

- La composition du Coran, coll. Rhétorique sémitique, Gabalda, Pendé (France), 2012, 197 pages.

ـ في نظم سورة المائدة، نظم آي القرآن في ضوء منهج التحليل البلاغي، ترجمة عمرو عبد العاطي صالح، دار المشرق ـ بيروت، الطبعة الأولى 2016

- Le festin: Une lecture de la sourate al-Māʾida, coll. Rhétorique sémitique, Lethielleux, Paris 2007

لائحة المصادر والمراجع:

- إخوان الصفا وخلان الوفا: الرسائل، دار صادر، بيروت 2004
- الجرجاني (عبد القاهر): دلائل الإعجاز، تحقيق محمود شاكر، مكتبة الخانجي، الطبعة الخامسة 2004
- الزمخشري (محمود بن عمر): الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى 1998
- أبو زيد (نصر حامد):
  - إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ــ المغرب، الطبعة السابعة 2005
  - النص والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ــ المغرب، الطبعة الخامسة 2006
  - فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ــ المغرب، الطبعة الخامسة 1983
- أبو حيان الأندلسي (محمد بن يوسف): البحر المحيط، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود آخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية 2007
- الطبري (ابن جرير): جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار الريان للتراث، القاهرة 1987
- ابن منظور (محمد بن مكرم): لسان العرب، دار صادر، بيروت.
- مينيه (رولان) وآخرون: طريقة التحليل البلاغي والتفسير، تحليلات نصوص من الكتاب المقدس ومن الحديث النبوي الشريف، ترجمة جرجورة جردان وهنري عويس، دار المشرق ــ بيروت، الطبعة الأولى 2004
- ابن عاشور (الطاهر): التحرير والتنوير، دار التونسية للنشر، تونس 1984
- ابن عربي (محيي الدين): فصوص الحكم، تحقيق وتعليق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت 1946
- كويبرس (ميشيل):
  - في نظم القرآن، ترجمة عدنان المقراني وطارق منزو، دار المشرق ــ بيروت، الطبعة الأولى 2018.
  - في نظم سورة المائدة، نظم آي القرآن في ضوء منهج التحليل البلاغي، ترجمة عمرو عبد العاطي صالح، دار المشرق ــ بيروت، الطبعة الأولى 2016

Mominoun
MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm

info@mominoun.com
www.mominoun.com