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

مقدّمات لتحليل الخطاب القرآني: مفاهيم ومقاربات

محمد مهدي الطاهري
باحث تونسي

2025

www.mominoun.com

- **بحث محكم**
- **قسم الدراسات الدينية**
- 2025-01-16

جميع الحقوق محفوظة © 2025

مقدّمات لتحليل الخطاب القرآني:
مفاهيم ومقاربات

مقدّمة:

لقد باتت عبارة»تحليل الخطاب القرآني» عبارة شائعة في الكثير من الدراسات والبحوث، سواء منها تلك المندرجة في نطاق الدراسات القرآنية أو المندرجة في اختصاصات أخرى لسانية أو دينية أو ثقافيّة عامّة. ولهذه العبارة وقع كبير على عقول الباحثين لما فيها من إغراء وتلميحات إلى تجاوز تراث التفسير وتأسيس معرفة جديدة بالنص القرآني. لذلك، ارتأينا أن نخصّص هذا البحث لتحليل بعض البعض المفاهيم والمقاربات الضرورية لكلّ من رام تحليل الخطاب القرآني. لقد خصّصنا دراسة سابقة للحديث عن المقاربة البلاغية السامية التي اعتمدها ميشيل كيبرس لتحليل مظاهر النظم في القرآن، فبيّنا قواعدها وأدواتها وتطبيقاتها، ونخصّص هذه الدراسة لشرح المفاهيم الأساسية اللازمة لكلّ مشروع يعتزم فيه صاحبه تحليل الخطاب القرآني. وأهمّ تلك المفاهيم هي مفهوم الخطاب عامّة، ومفهوم الخطاب الديني خاصّة، لنمرّ بعد ذلك إلى بيان المراد علميّا بتحليل الخطاب الديني انطلاقا من المقاربة الهيرمينوطيقية الفلسفية التي توخّاها بول ريكور في الكثير من مؤلّفاته، وأثر هذه المقاربة في بعض التجارب العربية التي انشغل فيها أصحابها بتحليل الخطاب القرآني.

1. تحليل الخطاب:

تحليل الخطاب حقل معرفي تشكّل في إطار ما شهدته علوم اللغة من ثورات متتالية منذ بداية القرن العشرين، ونمت بينه وبين اللسانيات علاقات تشابك وتقاطع معقّدة حتّى إنّ الكثير من الباحثين فيه لا يرونه مبحثا علميّا مستقلاّ بذاته بقدر ما هو مبحث تتقاسمه علوم شتّى تؤثّر في تحديد موضوعاته ومناهجه ومفاهيمه. وهذا ما جعله أقرب ما يكون إلى جملة من المعارف والمناهج الموزّعة في حقول معرفيّة متعدّدة تتقاسم عددا من المفاهيم وأدوات التحليل. ورغم تعدّد المقاربات والمفاهيم والنظريّات، فقد التقت في مجملها على اعتبار هذا العلم الناشئ علما يبحث في النصوص بوصفها خطابات؛ أي إنّ النصّ بنية لغوية ثقافيّة أنتجت في سياق اجتماعي ثقافي لتحقيق أهداف معيّنة. يعني تحليل الخطاب إذن تحليلَ النصّ بما هو صيغة من صيغ التعبير والتفكير الخاصّة ينبني الكلام فيها على نحو من الأنحاء. وبتحليل هذه البنية وبيان صلتها بالسياق الذي أُنتجت فيه نكون قد تعاملنا مع النصّ باعتباره خطابا.[1]

لقد كان للشكلانيّين الروس فضل السبق في دراسة أشكال الخطاب والنصوص لتحليل أنظمتها النحوية والدلالية، فتوسّع موضوعُ اللسانيات بما أنجزوه من أعمال حتّى بات يطرح على اللسانيّين إشكالات عديدة تتعلّق في مجملها بالمعنى. وإذا كان نحو النص علما يبحث في ما بين الجمل والمتواليات من علاقات يكون بها النصّ وحدة منسجمة، فإنّ تحليل الخطاب علم يدفع باللسانيات، وما تفرّع عنها من علوم كالأسلوبيّة ونحو

1 لمعرفة منزلة تحليل الخطاب في العلوم الإنسانية والوقوف على أبرز مفاهيم النص والخطاب انظر:

Alpha Ousmane BARRY, Les bases théoriques en analyse du discours, Publications de la Chaire MCD, janvier 2002. https://depot.erudit.org/id/002331dd , consulté le 23 – 04 – 2020

النصّ والسيميولوجيا والتحليل الدلالي، إلى إدراك الكيفيّة التي يقول بها النصّ ما يقول، وهذا يعني أنّ الخطاب هو استخدام خاصّ للّغة يهدف إلى تحقيق أثر في المتلقّي هو في الغالب حمله على تبنّي موقف اجتماعيّ مخصوص ورؤية للعالم بعينها.

ويمكن، بالاستناد إلى ما جاء في دراسة ألفا عوصمان بارّي (Alpha Ousmane BARRY)، أن نثبت لتحليل الخطاب مقاربات عديدة تختلف باختلاف المنطلقات النظريّة التي يستند إليها أصحابها. ونتبيّن من الأسماء التي أطلقت على هذه المقاربات حيرة ألفا عوصمان بارّي في تمييز بعضها من بعض، والتردّد بين تسمية المقاربة بالمنهج الذي تعتمده مثل المقاربة التواصليّة والمقاربة البراغماتيّة والمقاربة السيميائيّة، وبين نسبتها إلى أصحابها مثل ميخائيل باختين (M. Bakhtine) وويليام لابوف (W. Labov) أو نسبتها إلى البلد الذي ظهرت فيه كالمدرسة الفرنسيّة والمدرسة السويسريّة.

على الرغم من ذلك، نجد في هذه الدراسة إلماما واضحا بأهمّ الفوارق المنهجيّة بين جملة المقاربات المذكورة. فالمقاربة التلفّظية (Approche énonciative)، المنسوبة إلى بنفنيست (E. Benveniste) ومن جاء بعده من لسانيين توسّعوا في إثرائها، مقاربة تختصّ بالتركيز على كلّ ما يتّصل بالخطاب لحظة إنتاجه وتولي عناية خاصّة بوضعيّة التلفّظ وأطرافها وسياقها لإدراك الكيفيّة التي صيغ بها الخطاب في تلك الوضعيّة والوقوف على المراد من اختيار تلك الصيغة دون غيرها من الصيغ التي تتيحها اللغة للمتلفّظ. وبذلك تكون هذه المقاربة قد نقلت اللسانيات من النظر في اللغة بوصفها نظام علامات مجرّدا إلى النظر في عمليّة التلفّظ بوصفها استعمالا خاصّا لتلك اللغة في سياق خاصّ ولغايات خاصّة أيضا. ولا تبتعد المقاربة التواصليّة أو الوظيفيّة (Approche communicationnelle ou fonctionnelle) المنسوبة إلى رومان جاكوبسون (Roman Jakobson) وتلامذته عن المقاربة التلفّظية؛ إذ تولي هذه المقاربة اهتماما خاصّا بوظائف الخطاب بالتركيز على ما للمتخاطبين من كفايات لغويّة وثقافية ومعرفية مشتركة تؤثّر في صيغة الخطاب وتُجبر المحلّل على أن لا ينظر إلى الخطاب بوصفه مجرّد وسيلة لتبادل المعلومات، بل بوصفه تشغيلا لجملة المعارف والقيم التي يمتلكها المتخاطبون، وهو ما يعني أنّ التخاطب عمليّة تواصليّة تكشف أساسا عن سعي كلّ طرف فيها إلى بناء مواقف وتصوّرات يريد حمل الطرف الآخر على الإيمان بها، وهذا يقتضي طبعا كفايات لغوية وثقافيّة ومعرفيّة تجتمع في ما يسمّى الكفاية التواصليّة، وهي القدرة على استخدام جملة الكفايات المذكورة للتأثير في المتلقّي وحمله على تغيير عاداته ومعتقداته. وبشيء من التعميم، يمكن أن نعتبر المقاربة الحواريّة المنسوبة إلى ميخائيل باختين والمقاربة السوسيو- لسانية المنسوبة إلى أعلام كثيرين أشهرهم بيار بورديو (P. Bourdieu) وغوفمان (Erving Goffman)، تفريعا للمقاربة التواصلية الوظيفيّة، فالمتكلّم في اعتقاد باختين يستعمل اللغة ليتواصل، ويتواصل ليؤثّر ويفعل في من يتواصل معه، وهو من المنظور الاجتماعي اللساني فاعل اجتماعي يستخدم اللغة في إطار المهمّة التي أُنتُدب لتنفيذها وهو إذن لا يعبّر عن وجهة نظره الشخصيّة بل

يستعمل كفاياته اللغوية والثقافيّة والمعرفيّة والإيديولوجيّة للتعبير عن رؤية الحقل الاجتماعي الذي ينتمي إليه أو الجماعة التي فوّضت له الحديث باسمها.

من الواضح إذن أنّنا أمام مقاربات متعدّدة تختلف في ما بينها اختلافات دقيقة، ومع ذلك لا نكاد نجد في الكثير من الدراسات تصريحا بالمعاني المرادة من ألفاظ النص والخطاب والمقطع والفقرة والسياق والنسق والانسجام والاتساق والتبعثر وغيرها من الألفاظ المستعملة في علوم اللسان مثل نحو النص ولسانيات النص. وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى عمل منهجيّ علميّ يلخّص أهم الفوارق بين مختلف المدارس اللسانية الحديثة وهو كتاب الباحثة الفرنسية أنيتا كارلوتّي (Anita Carlotti).[2] وعلى هذا الكتاب سنعتمد لتلخيص أهمّ معاني الألفاظ الشائعة في مباحث تحليل الخطاب ليسهل علينا استعمالها عند الحديث عن الخطاب الديني عموما والخطاب القرآني خصوصا.

خصّصت كارلوتي في كتابها المذكور آنفا أكثر من ثلاثين صفحة للحديث عن مصطلحي النص والخطاب في علوم اللسان، وأسّست بحثها عمّا بين هذين المصطلحين الشائعين من تداخل يصل أحيانا إلى استعمالات متضادّة كأن يكون المراد بالخطاب عند أحدهم هو المراد بالنص عند غيره، وكذلك الشأن مع مصطلحات أخرى سواء أكانت تدور في فلك النصّ أم في فلك الخطاب. ويُعدّ هذا الأمر في نظر كارلوتي نتيجة طبيعيّة لحداثة الدرس اللساني أوّلا ولتباين المنطلقات التي يصدر عنها علماء اللسانيات ثانيا. ورغم حرص الباحثة على الإلمام بالفوارق الدقيقة بين مصطلحي النصّ والخطاب وما يترتّب على ذلك من آثار منهجيّة تظهر عند الممارسة، فقد التزمت في أغلب الأحيان بعرض هذه الفوارق دون محاولة للتأليف بينها مكتفية بالإشارة إلى أنّ بعض المصطلحات قد باتت مستقرّة واضحة، وأنّ بعضها الآخر مازال موضوع خلاف واسع، وفي هذا تنبيه ضمنيّ إلى ضرورة الحذر عند استعمال بعض هذه الألفاظ، وخاصّة منها لفظ الخطاب. تنبيه كان لابدّ من أن تشير إليه كارلوتي لأنّ كتابها موجّه بالأساس إلى الفاعلين في الحقل التربوي وهم المسؤولون المباشرون عن تحويل المعارف اللسانية العالمة إلى معارف مدرسية تساعد المتعلّمين على امتلاك مهارات الفهم والتحليل والإنتاج. ومع ذلك، نجد في هذا العمل إحاطة كافية بما يجب لكلّ باحث في قضايا الخطاب والنصّ أن يحيط به حتّى يكون بحثه مؤسّسا على وعي منهجيّ بالإشكاليات التي يعالجها. وفي ما يلي بيان ذلك.

طرحت كارلوتّي، في الفقرات المخصّصة لبيان الفروق بين النص والخطاب في علوم اللسان، إشكاليّات عديدة تتّصل كلّها بما يمكن أن ينشأ بين الألفاظ المفردة أو المركّبة من علاقات، ولاحظت ثلاثة مستويات بعضها فوق بعض. أمّا المستوى الأوّل، فهو الجملة وبناؤها والهدف من دراستها بيان منازل الألفاظ فيها وما ينشأ بينها من علاقات تظلّ في أقصى الحالات علاقات نحويّة وهي كما يقول النحاة العرب القدامى الفاعلية والمفعوليّة والإضافة. وأمّا المستوى الثاني، فهو ما بين الجمل من علاقات والغاية من دراستها هي الوقوف على

2 Anita Carlotti, Phrase, énoncé, texte, discours, Lambert-Lucas, Limoges, 2011, pp: 36 - 67

مظاهر النظم فيها. وأمّا المستوى الثالث، فهو النصّ بوصفه وحدة عليا والهدف من دراسته هو الكشف عمّا بين مختلف أشكال التعبير فيه من انسجام. وبهذا تكون لسانيات النصّ بحثا في الحدود الفاصلة بين الجمل بواسطة المفاهيم النحوية، ونظرا في مظاهر النظم وعلامات الانسجام، وتفكيرا في مقولتي الجنس والنمط، ما هما؟ وما الفرق بينهما؟ وبهذا أيضا يكون النصّ أو الخطاب موضوع درس لسانيّ لمعرفة آليات البناء والنظم أو الانسجام وأشكال التعبير وأنماطه وأجناسه.

ومن هذا المنطلق، تكون الخطوة الأولى في تحليل الخطاب أو النص هي الكشف عن الحدود الفاصلة بين الجمل التي يتكوّن منها. وفي هذه الخطوة تفكيك المعطى المسمّى نصّا بواسطة آلات النحو قصد الوقوف على ما بين الألفاظ المفردة من علاقات جعلت مجملها كلمة واحدة. وهذا التحليل يتعدّى التفكير في علاقات الإسناد التي بها تكون الجملة جملة إلى التفكير في ما في الجملة نفسها من علاقات أخرى أوسع من الإسناد، فقوله تعالى في سورة قريش: [لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ إِيلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَـذَا الْبَيْتِ الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ] نصّ مستقلّ بذاته عن باقي سور القرآن؛ لأنّه يختص باسم وينفصل عمّا قبله بإثبات البسملة فيه وهي آية في أوّل كلّ سورة على مذهب الشافعي، وإن كانت ليست كذلك عند مالك وغيره، ولكنّ هذه السورة في التحليل النحوي كلام متّصل بما سبقه في سورة الفيل على رأي الفرّاء وسفيان بن عُيينة حين اعتبرا أوّل سورة قريش متّصلا بآخر سورة الفيل والتقدير (فجعلهم كعصف مأكول لإيلاف قريش)، ولكنّ الخليل بن أحمد ومن معه من البصريين ذهبوا مذهبا مخالفا، واعتبروا اللام في أوّل السورة (لإيلاف قريش) لام إضافة متّصلة بالآية الثالثة (فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَـذَا الْبَيْتِ) والتقدير كما يقول ابن خالويه (فليعبدوا ربّ هذا البيت لأنْ منّ عليهم بإيلاف قريش). وللفرّاء في أوّل هذه السورة مذهب آخر يعتبر فيه اللام لام تعجّب والتقدير عنده (أعجب يا محمّد لإيلاف قريش).[3] ثلاثة أقوال تختلف في التقدير ولكنّها تتّفق في اعتبار الكلام في سورة قريش غير مرتّب ترتيبا نحويّا ظاهرا، وهو ما اقتضى البحث عن ترتيب خفيّ يضفي على النص تماسكه وانتظامه النحويّ.

لقد سقنا هذا المثال ليكون دليلا على ما بين التحليل النحوي والتحليل الدلالي من تفاوت في الدرجات، فالتحليل النحوي يهدف إلى الكشف عمّا بين أجزاء الكلام من علاقات يسند بعضها إلى بعض، ويؤسّس التحليل الدلالي على علاقات الإسناد علاقات نظم تمنح الكلام انسجاما وتجعل أجزاءه مشدودة إلى بعضها البعض فالنظير يستدعي نظيره والضدّ ضدّه، وبذلك يستقيم للكلام نظام. ولكنّ تفكيك النصّ إلى الجمل المكوّنة له لا يتعدّى في أغلب الأحيان أن يكون تحليلا نحويّا وإن قاد إلى التفكير في مظاهر النظم بالنظر في ما بين الجمل من علاقات. لذلك يقترح جون - ميشال آدم (Jean- Michel Adam) في سلسلة بحوثه الانصراف من التفكير في الجملة إلى التفكير في ما يسمّيه الفعل الخطابي (Acte de discours) ؛ لأنّ النصّ في نظره مجموعة من

3 انظر: ابن خالويه (أبو عبد الله الحسين بن أحمد)، إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم، دار ومكتبة الهلال، 1985، ص ص: 195 – 196

الأفعال الخطابيّة لا مجموعة جمل. وهذا يعني أنّ الوحدة الدنيا في النص هي الفعل الخطابي. فما معنى ذلك؟ وكيف يمكن رصده؟

اختلف اللسانيون في ذلك وتباينت مقاييسهم في رصد هذا المكوّن الأدنى من مكوّنات النصّ، واختلفوا أيضا في تسمية هذا الفعل الخطابي، ولكنّهم أجمعوا على أنّ أيّ تحوّل في المعجم أو النبرة أو الزمان أو الموضوع هو علامة على الانتقال من فعل خطابي إلى آخر، واقترحوا له تسميات عديدة كالمقطع والفقرة والوحدة والعنصر. وهذا يعني أن النصّ كيان لغوي يتألّف من عناصر فرعيّة يستقل كلّ عنصر منها بمعنى فرعيّ والقرائن الدالّة على الانتقال من عنصر إلى عنصر هي دائما قرائن لغوية شكليّة أو مضمونيّة. الفعل الخطابي إذن وحدة نصّية دنيا مستقلّة شكلا ومضمونا ولكنّها متّصلة بما يجاورها من الوحدات الأخرى، بل إنّ اتّصالها في ما بينها هو ما يجعل من النصّ نصّا. هل يعني ذلك أنّ النصّ كيان لغويّ تتعدّد فيه الأفعال الخطابيّة (أشكال الخطاب) وتتنوّع فيه المعاني (موضوعات الخطاب) فتنصهر فيه ويلتحم بعضها ببعض فتبدو كأنّها جسم واحد؟ تقريبا هو ذلك لأنّ النص نسيج تشتبك خيوطه وفق نظام تركيب ونظام تكوين يختارهما صاحب النصّ مسبقا.

يبدو النص من هذه الزاوية اللسانية كيانا لغويّا يتألّف من أشكال خطاب مختلفة يستقلّ كلّ خطاب فيها بمعنى فرعيّ ولكنّ المعنى الجامع يجعلها مؤتلفة ومشدودة إلى بعضها البعض، ولا يمكن حينئذ أن نتصوّر النصّ نصّا حتّى يكون مؤتلف الأجزاء منسّقا حسن الترتيب بديع النظم عجيب التأليف لا اضطراب فيه ولا تهلهل. ولكنّ هذا الكيان اللغوي المؤلّف من أشكال خطاب أو أشكال تعبير متعدّدة لا يكتسب هويّته من ذاته؛ لأنّ كلّ نصّ هو كذلك أي نسيج، والنسج ضروب كما قال الجاحظ. وحين نفكّر في ضروب النسج وأمثلته نجد أنفسنا في مجال أوسع من النصّ وهو المسمّى جنسا (Genre) أو نمطا(Type) .

وبالانتقال من البحث في مكوّنات النص وما بينها من علاقات إلى البحث في النمط أو الجنس الذي ينتمي إليه النص، ننتقل من التفكير في بنية النص وآليّات بنائه إلى التفكير في هويّة النصّ، أي إلى أيّ نمط أو جنس ينتمي؟ هل يعني هذا أنّ الأنماط والأجناس سابقة في الوجود عن النصوص؟ سؤال خلق جدلا واسعا انقسمت بموجبه الآراء بين قائل بأسبقية النصّ على النمط أو الجنس وبين قائل بعكس ذلك. وإذا علمنا أنّ النمط والجنس مقولتان وافدتان على علوم اللسان من البيولوجيا تحديدا، يكون وجود النصوص سابقا على وجود الأنماط والأجناس وهذا يظهر بشكل غير مباشر في تمييز ميخائيل باختين بين الخطاب العفويّ والخطاب غير العفويّ. فالمتكلّم عفوا ينشئ الكلام إنشاء تلقائيّا لحاجات تواصليّة أمّا المتكلّم قصدا فيرتّب حديثه ترتيبا وينتقي له ما يناسب الأهداف التي يرمي إليها. حينئذ يكون نمط الخطاب أو جنسه قالبا لتشكيل الخطاب وصياغته صياغة مخصوصة.

وبغضّ النظر عن عدد الأجناس والأنماط الذي لا يمكن حصره، فقد أجمع اللسانيون على أنّ الجنس والنمط يختلفان باختلاف الثقافات، وهذا يعني أنّ في كلّ ثقافة أجناسا وأنماطا لا نظير لها في الثقافات الأخرى، وأنّ هذه الأجناس والأنماط تتبدّل بتبدّل الأوقات، وهي إذن تتطوّر وتتجدّد في إطار الثقافة التي أنتجتها تماما مثل اللغة. ومن اللسانيين من يرى الأنماط والأجناس وسائل إنتاج تتيحها الثقافة للأفراد فيستعملونها استعمالات شتّى كلّ حسب مهاراته الخاصّة. وحين يكون الجنس أو النمط وسيلة إنتاج يتملّكها الأفراد فهذا يعني، كما قال ماركس وأنجلس عن تملّك وسائل الإنتاج، أنّ مهارات أولئك الأفراد ستتطوّر حتما بموجب ذلك التملّك. وبهذا يكون الجنس أو النمط في الوقت نفسه وسيلة لإنتاج النصوص وفق قوالب معيّنة تضبط المعجم والأسلوب والبناء، وتنمّي قدرات الأفراد على التعبير وتصقل مواهبهم.[4]

نستنتج من مجمل ما سبق، أنّ الفعل المسمّى تحليل الخطاب فعل يراوح بين التفكير في مكوّنات الخطاب وأشكاله وفي ما بينها من علاقات لمعرفة وجوه انتظامه من جهة، وبين التفكير في هويّة الخطاب ووسائل إنتاج المعنى فيه لمعرفة ضروب نسجه من جهة أخرى. وبهاتين العمليّتين تكتمل عمليّة تحليل الخطاب، إذا كان المراد منها تحديدا هو أشكال الخطاب وأنظمة توزيعها في نصّ من النصوص كالنص القرآنيّ مثلا.

2. تحليل الخطاب الديني:

الخطاب الدينيّ تسمية تخصّ صنفا من الخطاب ينتجه الفاعلون في الحقل الديني وينفصل عن أصناف أخرى ينتجها فاعلون في حقول اجتماعيّة أخرى مثل الحقل السياسيّ والحقل الثقافيّ والحقل العلميّ وغيرها من الحقول الاجتماعية الممكنة. حينئذ يكون نعت الخطاب بالدينيّ إعلانا عن الفاعل الاجتماعي الذي تولّى إنتاجه وتوزيعه في سياق اجتماعي مّا، وفي حدود حقل اجتماعي هو بالضرورة الحقل الدينيّ. والفاعلون في الحقل الدينيّ ، وفق بيار بورديو، هم الأنبياء ورجال الدين أي الفقهاء وعلماء الكلام والمتصوّفة والزهّاد والوعّاظ والكهّان ورؤساء المذاهب والطوائف ومن في معناهم. وباختلاف هؤلاء الفاعلين في الحقل الديني تختلف درجات الخطاب الذي ينتجونه، فليس خطاب الأنبياء الممثّل في النصوص المقدّسة كالتوراة والأناجيل والقرآن مثل خطاب الفقهاء والمتكلّمين أصحاب المذاهب، فالأول خطاب دينيّ أصيل ومن درجة أولى والثاني خطاب ديني ثانوي، ويكاد الصنف الأوّل يحتكر صفة الدينيّ لأنّ الأصناف الأخرى، أي الخطاب الفقهي والخطاب الكلامي والخطاب الصوفي، تعتبر في بعض أعمال بول ريكور أقرب إلى الخطاب الفلسفي لأنّها تستعمل اللغة استعمالا منطقيّا لبناء نظريات في اللاهوت والشريعة بخلاف الخطاب الديني الأصلي الذي يستعمل اللغة استعمالا «غير منطقي» ولا يستهدف بناء نظريّات. ومع ذلك يبقى الخطاب اللاهوتي أو الفقهي من جنس الخطاب الديني لأنّه من إنتاج فاعلين في الحقل الديني يساهمون مع غيرهم من الفاعلين

4. انظر:

SCHNEUWLY, Bernard. Genres et types de discours: considérations psychologiques et ontogénétiques. In: Y. Reuter. Les interactions lecture-écriture. Berne : Peter Lang, 1998. pp : 155-173

الاجتماعيين في إنتاج الرأسمال الرمزي الذي يحتاج إليه كل مجتمع لبناء هويّته. وعلى هذا الأساس، يكون البحث في أشكال الخطاب وأنظمة توزيعه في القرآن بحثا في الخطاب الديني الأصلي في الإسلام وهو القرآن.

ويقتضي التفكير في هذه الإشكاليّة الإلمامَ بأهمّ ما انتهت إليه الدراسات المتخصّصة في تحليل الخطاب الدينيّ عامّة وتحليل الخطاب القرآني خاصّة. لذلك سنخصّص الفقرات التالية لبيان المقاربة الهيرمينوطيقيّة الفلسفيّة التي أرسى قواعدها بول ريكور (P. Ricœur) والمقاربة البلاغية الساميّة التي كشف عنها كلّ من رولان مينه (Roland Meynet) وميشال كيبرس (Michel Cuypers) وشرعا في تطبيقها على الكثير من نصوص الكتاب المقدّس والبعض من سور القرآن. ورغم ما بين المقاربتين من تفاوت فهما في اعتقادنا مبنيّتان على أساس منهجيّ واحد وهو النظر إلى الخطاب الديني باعتباره منتَجا من منتجات التفكير التناظري وأنّ قراءته من منظور التفكير التحليلي لن تقود إلى إدراك خصوصياته. لذلك، لابدّ من توضيح الفرق بين التفكير التحليلي والتفكير التناظري قبل عرض هاتين المقاربتين.

لقد كشفت ماري دوغلاس (Marie Douglas) عن فوارق جوهريّة بين صيغتين رئيستين من صيغ التفكير؛ وهما التفكير التحليلي والتفكير التناظري، مستندة إلى كمّ هائل من الأفكار الفلسفية والعلميّة الملتقطة من مصادر عدّة بدءا من أرسطو وصولا إلى بورديو مرورا بجاكوبسون (Roman Jakobson) وأرنست كاسيرر (E. Cassirer).[5] أما التفكير التحليلي، فمن خصائصه أنّه تفكير أداتي عقلانيّ يعمل بواسطة الافتراض والاستنتاج والاستطراد، وأمّا التفكير التناظري، فمن خصائصه أنّه تفكير يتمثّل الأشياء كلّها في صورة متوازيات ويستند في تمثّلها إلى ما بينها من تعارض أو تشابه، وهو إذن تفكير في الأشياء بربط بعضها ببعض، فالجزء مرتبط بالكلّ والضدّ يستدعي ضدَّه والمثلُ مثلَه. ولكنّ التعارض بين الضدّين لا يعني بالضرورة أنّهما متكافئان فالواحد منهما يعلو على الآخر. والفرق بين هاتين الصيغتين من صيغ التفكير واضح، فالتفكير التحليلي يولّد خطابا متناسقا واضح البناء متين الروابط. أمّا التفكير التناظري، فينتج عنه خطاب بلا نظام وهو كما يقول عنه أرسطو خطاب يسير عند الإنجاز عسير على الأفهام، بل هو في تقديره خطاب مهلهل النسج منحطّ ولا طائل من ورائه. وفي هذا الوصف كما تقول ماري دوغلاس ما يشير إلى أنّ أرسطو لا يعترف إلاّ بصيغة واحدة من صيغ التفكير وإن أثبت في بلاغته شكلين من أشكال الخطاب؛ أي الخطاب المحكم التنظيم المتين الروابط والخطاب المهلهل النسج المفكّك الأوصال.

ولتوضيح ما بين هذين الضربين من ضروب الخطاب من فوارق جوهريّة، دون مفاضلة بينهما، تقترح دوغلاس إعادة النظر في هذه المسألة من زاوية أنثروبولوجية تخلّصها من الإرث البلاغي القديم، والسؤال الأجدر بالتفكير في اعتقادها هو كيف تسنّى لنصوص تبدو مهلهلة النسج مفكّكة الأوصال، مثل نصوص الكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد، أن تكون نصوصا منسجمة بليغة التأثير؟ والجواب عن ذلك في

5 Marie Douglas, Raisonnements Circulaires : Retour Nostalgique à Lévy-Bruhl, http://www.socresonline.org.uk/12/6/12.html, 05/03/2012. Consulté le 30 – 04 – 2020

تقديرها هو أنّ هذا الشكل من أشكال الخطاب مبنيّ على منطق التناظر والتوازي والتضاد ويستدعي ثقافة مشتركة وسياقا اجتماعيّا ثابتا ومستقرّا، وهو ما اجتهد جاكوبسون في الكشف عنه حين أثبت انتشاره في الكثير من أنحاء العالم القديم وخصوصا في الثقافات الآسيوية العريقة مثل الثقافة الصينيّة والثقافة الهنديّة والثقافة الفارسيّة القديمة.[6]

إنّ هذا الخطاب الموصوف في بلاغة أرسطو بالمهلهل والمفكّك، يبدو من وجهة نظر لسانية انتروبولوجيّة معاصرة خطابا متناسقا منسجما مبنيّا على أسس لم يتسنّ للبلاغة القديمة وإرثها الأرسطي الإحاطة بها، وهو إلى ذلك خطاب السحر والشعر والدين والأسطورة، يرسّخ بالتصوير والتخييل والقصص والأمثال مفاهيم ومقولات وينشئ للعالم معنى مجسّدا في تجارب حيّة تمثّل في مجموعها إطارا للتفكير. إنّه، باختصار، تقنية لتصوّر مركّب من عناصر متناظرة، تجري بينها علاقات تماثل أو تضادّ أو تفاضل وهي في مجموعها عناصر لابدّ منها لمصلحة النظامين، نظام الطبيعة ونظام الثقافة.

يبدو الخطاب الديني من هذه الزاوية اللسانية الثقافية خطابا منسجما بخلاف ما يوصف به عادة في المنظور البلاغي الأرسطي. ولئن كان تبعثره وانعدام تناسقه بالمقاييس البلاغية الأرسطية قد أفقداه قيمته وجعلاه في أعين البلاغيين الكلاسيكيين والكثير من أعلام النقد الفيلولوجي التاريخي خطابا مهلهلا متناقضا خلوا من كل فكر، فقد رأى الكثير من مفكّري ما بعد البنيوية خصوصا في هذا التبعثر قيمة جماليّة عليا ومعنى مختلفا للعالم.

3. الخطاب الديني من منظور هيرمينوطيقي فلسفي:

خصّص بول ريكور (Paul Ricœur) للكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد دراسات عديدة تراوحت بين التنظير والتطبيق، وهي على تنوّعها دراسات مؤسّسة على ثلاث أفكار مركزيّة. أمّا الفكرة الأولى، فقد ظهرت جليّة في الصفحات الأخيرة من كتاب وضعه ريكور بالاشتراك مع واحد من أبرز مفسّري الكتاب المقدّس وهو أندريه لاكوك (André LaCocque)،[7] وفيها يبدو الخطاب الديني مثالا على ما يسمّيه ريكور استخداما غير منطقي للغة أو تلاعبا بها يتجلّى في الجمع بين أشكال تعبير متنافرة وبعثرتها على نحو مربك يغري الفيلسوف القارئ ويدفعه إلى التفكير في هذا الشكل من أشكال الخطاب أملا في العثور على معنى مختلف للحياة غير المعاني التي يعبّر عنها الاستخدام المنطقي للغة. وأمّا الفكرة الثانية، فهي التفرقة بين نوعين من الخطاب الديني أحدهما أصليّ يستعمل اللغة استعمالا غير منطقيّ ويتمثّل في النصوص المقدّسة المنسوبة إلى الأنبياء كالتوراة والأناجيل، والآخر متفرّع عنها أو نشأ حولها ويستعمل اللغة استعمالا منطقيّا لبناء نظريّات في اللاهوت والفلسفة. والفرق الجوهري بين هذين النوعين من الخطاب هو أنّ الخطاب الديني الأصليّ ممثّلا

6 Roman Jakobson, On Language, Harvard University Press, Cambridge, 1990

7 Paul Ricœur, André LaCocque, Penser la Bible, Seuil, Paris, 1998

في النصوص المقدّسة هو الخطاب الأكثر تمثيلا للتجربة الدينيّة. وهذا ما يعني أنّ كلّ محاولة لفهم هذه التجربة لابدّ لها من أن تبدأ بتحليل هذا الخطاب والكشف عن كيفيّات استخدام اللغة فيه مادام يقول عن نفسه إنّه يقول حقيقة مّا، وأنّه لا يقولها بشكل مباشر بل عبر أشكال تعبير متنوّعة كالقصص والاستعارات والرموز والأدعية والأوصاف وغير ذلك.[8] وأمّا الفكرة الثالثة والأخيرة، فهي على صلة مباشرة بالفكرتين الأولى والثانية، وتبدو في تقديرنا مشتقّة منهما، حيث يرى ريكور في الخطاب الديني الأصلي بكلّ ما فيه من أشكال تعبير متنافرة خطابا يدفع قارئه باستمرار إلى أن يفكّر فيه من زوايا متعدّدة لعلّه يُنصت إلى كلّ ما فيه من أصوات متعدّدة، وذلك في تقديره ما يجعل القراءة فعلا ممتعا يضاهي في متعته متعة الكتابة.[9]

وبالعودة إلى مقال «الفلسفة وخصوصيّة الخطاب الديني» المشار إليه أعلاه، نجد بيانا أوضح حول المرتكزات النظرية التي أسّس عليها ريكور منهجه في تحليل الخطاب الديني. فقد افتتح مقالته هذه بالإشارة إلى ثلاث فرضيات تنبني عليها الهيرمينوطيقا الفلسفية. أمّا الفرضيّة الأولى، فهي أنّ التجربة الدينيّة بأبعادها العرفانية والطقوسية والعاطفيّة تجربة لا يمكن أن تتجلّى إلاّ من خلال اللغة، ولفهم هذه التجربة والكشف عن دلالاتها لابدّ إذن من الانكباب على مختلف أشكال التعبير التي صيغت فيها. وأمّا الفرضيّة الثانية، فهي أنّ الخطاب الدينيّ لا يخلو من معنى، وهو إذن خطاب يستحقّ أن يكون موضوع تفكير، لا باعتباره خطابا دالاّ فحسب، بل باعتباره فوق ذلك خطابا يقول ما لا يمكن أن يقال في أيّ خطاب آخر مهما كان نوعه. وعلى هذين الأساسين يكون الخطاب الدينيّ في المنظور الهيرمينوطيقي الفلسفي خطابا منفصلا بذاته عن الخطاب الفلسفي والخطاب العلمي والخطاب الأدبي وغير ذلك من أشكال الخطاب الأخرى الممكنة، بل هو، فوق ذلك، خطاب مفعم بالمعنى سواء في نظر الجماعة الدينية التي تتبنّاه وتحيا به وتبني وجودها بهدي منه، أو في نظر غيرها ممّن أراد التواصل معها. وأمّا الفرضيّة الثالثة، فهي أنّ هذا الخطاب الدينيّ الذي تُصاغ فيه التجربة الدينية، والذي تتّخذه الجماعة الدينية دليلا لبناء ذاتها وفهم وجودها، خطاب يقول عن نفسه إنّه خطاب يقول الحقّ ولا يقول الباطل أبدا. ومن هذه الخاصّية تحديدا يستحقّ إذن أن يكون موضوع نظر فلسفيّ لأنّ رهان الفلسفة هو البحث عن الحدود الفاصلة بين ما هو حقيقيّ وما هو زائف. وبناء على هذه الفرضيات الثلاث، يكون الخطاب الدينيّ موضوع نظر وتفكير من منظور الهيرمينوطيقا الفلسفيّة بوصفها منهجا في التأويل يختلف عن مناهج التأويل السابقة بما أضيف إليه من مفاهيم وتقنيات ابتدعها التحليل اللساني الحديث. فما هي المنهجية التي يقترحها ريكور لتحليل الخطاب الديني؟ وفيم تنفصل عن غيرها من مناهج تحليل الخطاب؟ وأيّ صدى لها في الدراسات القرآنيّة؟

لم يخصّص ريكور، على كثرة ما كتب، كتابا واحدا، أو حتّى فصلا من كتاب، لبيان منهجيّته في تحليل النصوص الدينية. ومع ذلك، يمكن أن نعثر في مجمل تجربته عموما، وفي بعض المقالات بعينها خصوصا، على

8 Paul Ricœur, La philosophie et la spécificité du langage religieux, Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 1975, 1, pp: 13 - 26

9 Paul Ricœur, André LaCocque, Penser la Bible, Seuil, Paris, 1998, p: 451

ما ينفعنا في استكشاف هذه المنهجية التي يقول عنها صاحبها إنّها تختلف اختلافا جوهريا عن تراث التفسير المسيحي من جهة، وتشترك، من جهة أخرى، مع مناهج التحليل اللساني الحديثة.

يوصي ريكور في مقال «الفلسفة وخصوصيّة الخطاب الديني» أوّلا بضرورة الفصل بين الخطاب الديني الأصيل، وهو خطاب الأنبياء في الكتب المقدّسة، والخطاب الديني الثانوي، وهو خطاب المفسّرين واللاهوتيين. وهذا يعني أنّ موضوع الهيرمينوطيقا الفلسفية تحديدا هو الخطاب الديني الأصيل لا بوصفه خطابا يستعمل اللغة استعمالا «غير منطقيّ» فحسب، بل باعتباره الخطاب الأكثر تمثيلا للتجربة الدينية بأبعادها العرفانية والطقوسية والعاطفية. وعلى هذا الأساس، اختارت الهيرمينوطيقا الفلسفية الخطاب الديني الذي يضمن لها التفكير، في الوقت نفسه، في أشكال التعبير المتنوعة وما قد يكون بينها من تنافر أو تكامل، وفي ما تحت هذه الأشكال مجتمعة من دلالات قد تقود إلى الوقوف على أنماط الوجود الديني.

فإذا حصل ذلك، وفصلنا الخطاب الديني الأصيل عن الخطاب الديني الثانوي الناشئ حوله، تأتي الخطوة الثانية من خطوات التحليل الهيرمينوطيقي وهي، كما يقول ريكور، خطوة وصفيّة تتمثّل، أوّلا، في تصنيف مختلف أشكال الخطاب الواردة في النص الديني لتمييز السرد فيها من الحجاج والوصف وغير ذلك من أشكال الخطاب الأخرى، وثانيا، في بيان ما يميّز كلّ شكل من أشكال الخطاب المستعملة لا من حيث الألفاظ المفردة أو المركّبة كما هي العادة في التحليل اللساني، بل من حيث البناء خاصّة. وبهذه العملية الوصفية يتسنّى للهيرمينوطيقا الفلسفية الوقوف على وجه من وجوه الخطاب وهو بنيته. قد تكون هذه الخطوة التحليلية بما فيها من تصنيف ووصف مقدّمة للعثور عمّا تحت البنية السطحية من بنيات عميقة هي بالضرورة مسكن المعنى، ولكنّها قبل ذلك خطوة مقصودة لذاتها لأنّها عمليّة تفسير تضمن الحدّ الأدنى المطلوب من الموضوعيّة في التعامل مع النص الديني. وبهذا تكون الهيرمينوطيقا الفلسفية منهجا لتفسير النص الديني يهدف أساسا إلى تحصيل معرفة علميّة موضوعيّة بهذا النوع من النصوص تضمن جوابا عن أسئلة من قبيل ما هو الخطاب الديني؟ وما الذي يميّزه عن غيره من أنماط النصوص الأخرى؟ وهل يكمن ما يميّزه عن غيره في مظاهره المعجمية والصرفية والنحوية؟ أم في أشكال التعبير المستعملة فيه ؟ أم في بنيته ونظام الخطاب فيه؟

تلك هي الأسئلة الأولى التي يجب على الهيرمينوطيقا الفلسفية أن تجيب عليها وهي ترصد أشكال الخطاب لتصنيفها ووصفها. فإذا حصل ذلك، وجب الانتقال في خطوة ثالثة إلى ما يسمّيه بول ريكور محتوى الخطاب. إنّ الخطاب الديني، بمختلف أشكاله وعلى ما بين تلك الأشكال من تنافر، يدور في مجمله حول الله بكلّ صفاته سواء باعتباره مبدع الكون وخالق الإنسان أو باعتباره رحمانا رحيما أو جبّارا متكبّرا أو عزيزا ذا انتقام أو عالما حكيما أو ظاهرا باطنا في الوقت نفسه. ومن هذه النقطة تحديدا، يبدأ فعل التأويل بحثا عن معنى الله الكلّي وعن مجمل المعاني المتعلّقة به، والتي تتفاعل في ما بينها لتصنع معنى الوجود ومنزلة الإنسان

فيه، مثل القدر والعدل والإرادة والخير والشر والحق والباطل. ولا يعني النظر في محتوى الخطاب الاكتفاء برصد هذه المعاني المتعدّدة المتناقضة، بل يعني، فوق ذلك، أن نبحث عمّا بين أشكال الخطاب ومحتوياتها من علاقات لعلّ ذلك يساعد على استكشاف أوجه التماثل أو التقابل بين أبنية الخطاب وأنظمة الدلالة الكامنة فيها. عمل قد يذكّرنا بما بين أبنية الخطاب وأنظمة القرابة من تماثل حرص كلود ليفي ستروس على إظهاره حتى بات نموذجا يقتدى به في تقاليد التحليل البنيوي، ولكن بول ريكور لا يرمي إلى هذا المعنى بقدر ما يدفع بالهيرمينوطيقا الفلسفية إلى التفكير في العالم، أو العوالم، التي يحيل عليها الخطاب الديني بأشكال مختلفة. وهي، كما يقول، عوالم تذوب فيها الفوارق بين الماضي السحيق والمستقبل البعيد، وتمّحي فيها الفواصل بين الواقعيّ والغرائبيّ والعجائبيّ حتّى أنّنا لا ندري إنّ كنّا هنا أو هنالك في لحظة البدء أو في لحظة الأبدية الخالدة. هي عوالم متداخلة يجد القارئ نفسه متنقّلا بينها، يعلو ويحطّ، ويسافر في كلّ اتجاه دون توقّف. إنّها لحظة القراءة التعبّدية التي لا ينشغل فيها القارئ بشيء سوى أن يستكشف هذا العالم الذي نقله إليه النصّ المقدّس.

إنّ التفكير في هذا العالم الذي تحيل عليه أشكال التعبير المستعملة في الخطاب الديني الأصيل لا يعني مجرّد وصفه أو تمييز عناصره الواقعيّة التاريخية من عناصره الأخرى الغرائبيّة العجائبيّة. والاكتفاء بذلك يبقي الهيرمينوطيقا الفلسفية في حدود التفسير وهي التي تروم أن تتعدى ذلك إلى الفهم بغية العثور على معنى الوجود، وجود الله ووجود الإنسان. ولكنّ هذا المعنى سيظلّ منفلتا عصيّا على الإدراك لأنّه معنى خارج حدود اللغة المنطقيّة، مبثوث في ثنايا خطاب يستعمل اللغة استعمالا غير منطقي هو الاستعمال الشعري المندفع إلى أقصى حدود الشعريّة حتى صار استعمالا دينيّا. هل يعني ذلك أنّ ريكور قد قاس الخطاب الديني على الخطاب الشعري فجعله أرقى منه وأغنى؟ لا يمكن أن نقول ذلك البتّة لأنّ الفكرة الأساس التي يبني عليها ريكور نظرته إلى الخطاب الديني هي أنّ هذا الخطاب مستقلّ بذاته عن أيّ خطاب آخر، وله ما يميّزه من جهة البنية والأسلوب كما من جهة المعاني والعوالم التي يحيل عليها. ولا معنى حينئذ لأيّ مفاضلة بين لغة الشعر ولغة الدين. لماذا؟ لأنّ الخطاب الشعري ما هو في واقع الأمر إلاّ النظير الدنيوي الأقرب (l'équivalent profane le plus proche) إلى الخطاب الديني المقدّس.[10]

لقد تسنّى لنا الكشف عن هذه المنهجيّة بخطواتها الثلاث انطلاقا من «الفلسفة وخصوصيّة الخطاب الديني»، وهو مقال ذو نزعة تنظيرية ظاهرة ولا يمكن الاكتفاء به لتحصيل معرفة كافية بمنهجية ريكور في قراءة النص الديني. لذلك سننظر في بعض الأعمال التطبيقية الأخيرة التي خصّصها لتحليل قصّة الخلق والوصايا العشر وغيرها من نصوص التوراة لعلّ ذلك يساعدنا على تمثّل هذه المنهجية عمليّا. ففي قصّة الخلق، مثلا، عمد ريكور إلى التقاط عناصرها المبثوثة في أسفار عدّة أبرزها سفر التكوين لا أملا في إعادة بنائها بل للوقوف على صيغ سردها. وقد لاحظ أنّ هذه القصّة تروي أحداث خلق كثيرة أهمّها خلق الكون

10 Paul Ricœur, André LaCocque, Penser la Bible, Seuil, Paris, 1998 (Préface)

وخلق الإنسان، وأنّ هذه الأحداث قد رويت في المجمل بطريقتين مختلفتين. فبعض قصص الخلق قصص تامّة أو هي حكايات أساسيّة (récits primordiaux) كما يقول ريكور، وبعضها الآخر مجرّد تقارير (comptes rendus) عن الحكايات الأساسيّة. والفرق بين هاتين الصيغتين هو أنّ الحكاية الأساسيّة حكاية تروي أحداث الخلق الرئيسة بشيء من التفصيل بخلاف الحكاية الثانية التي تكتفي بتلخيص الأحداث وعرضها موجزة. ومن هذا التعارض بين صيغة التفصيل في الحكايات الأساسيّة من جهة، وصيغة الإجمال في الحكايات التقارير من جهة أخرى، ينفذ ريكور إلى نظام القصّ في التوراة، فهو، وإن كان الشكل الأوسع انتشارا في أسفار التوراة كلّها، إلاّ أنّه قصّ يجعل الحكاية المرويّة حكاية مشتّتة، ولابد لكلّ من أراد تمثّلها تامّة أن يجمع شتاتها وأن يعيد بناءها من جديد. ولهذا القصّ سمة ثانية تجعله قصّا مكرّرا يحمل القارئ على العناية بمواضع التكرار ليدرك الهدف منه وليعلم إن كان هذا التكرار إعادة سرد للقصّة نفسها من زاوية السرد الأولى أو هو سرد من زوايا أخرى. وبغضّ النظر عن وظائف التبعثر والتكرار التي عادة ما تشغل النقد الأدبي، فإنّ ما يشغل الهيرمينوطيقا الفلسفية هو نظام القصّ ذاته وما خلف هذا النظام من معان عن الله والوجود والإنسان. لقد رأى ريكور في قصّة الخلق التوراتيّة قصّة مبنيّة على قاعدتين اثنيتن وهما قاعدة الانفصال (Séparation) وقاعدة البدء (le commencement). أمّا الانفصال فيعني أنّ عمليّة الخلق، خلق الكون ثم خلق آدم وحواء وخلق البشرية، تعني الانفصال الدائم في كلّ خلق. فقد انفصل الكون عن الله، وكذلك انفصل آدم عن الكون أوّلا حين صوّره الله من طين الأرض، وعن الله ثانيا حين نفخ فيه من روحه، ثم انفصلت حواء عن آدم حين خُلقت منه. أمّا الانفصال الأكثر دراميّة فيظهر في طرد آدم وحواء من الجنّة بعد أن أكلا من الشجرة المحرّمة. وأوّل معاني هذا الانفصال بمختلف مراحله أنّ فعل الخلق، والتوالد بعد ذلك، هو فلسفيّا فعل ظهور وتجلّ. فالخالق احتاج إلى خلق المخلوقات كلّها ليكون ظاهرا متجلّيا في صنعه، والمخلوق بانفصاله عمّن خلقه مهيّأ بطبعه لأن يكون خالقا من درجة ثانية، فالكون بكل عناصره يتكاثر تلقائيا بما فيه من قدرة على التوالد، وكذلك الإنسان. هنا يكون الانفصال شرطا من شروط الوجود، بل هو آليّة لإنتاج الكثير من الواحد. والأهمّ من ذلك كلّه أنّ فعل الخلق الأوّل كان فعلا لغويّا. فبالكلمة الأولى (كن) كان كلّ شيء. هنا يكتسب الكلام قيمته العليا، ويصبح الخلق عملا فنّيا (Œuvre) أو إبداعا. ليس الانفصال إذن مأساة، وإن كان كذلك فبالمعنى الفني للمأساة بوصفها قصّة.

أمّا القاعدة الثانية، أي قاعدة البدء، فقد تحكّمت في مجمل الحكايات التي تروي مغامرة آدم في الجنّة ثم في الأرض بعد ذلك. وبالوقوف على المسار الذي قطعه آدم من لحظة الخلق إلى لحظة الهبوط وما تلاها بعد ذلك من وقائع، يلاحظ ريكور أنّ سلسلة الأحداث المرويّة في سفر التكوين كلّه قد انتظمت على قاعدة الابتداء، فكلّ حدث هو إعلان عن بداية جديدة تفتح لآدم أفقا جديدا. كان من المتوقّع أن يكون آدم بعد خلقه وخلق حواء أن يظل في الجنّة قريبا من الله ملتزما بما أوصاه به، ولكنّ الحيّة التي أغوته جعلته يأكل من الشجرة المحرّمة فيغضب الله عليه ويعاقبه. ثم يأتي حدث الهبوط لا باعتباره نهاية بل باعتباره بداية جديدة لمغامرة أخرى، وهي الحياة في الأرض بكل ما في هذه المغامرة من معاني الانفصال التي أشرنا إليها سابقا، ثم

تأتي بداية أخرى بولادة قابيل وهابيل وما ترتّب عليها من مفاجآت كسرت انتظار القارئ. كلّ هذه البدايات المتجدّدة جعلت قصّة خلق آدم تحديدا مبنيّة على ثنائية الخير والشرّ التي انفصمت في الحلقة الأخيرة، حلقة قابيل وهابيل، فصار أحدهما نموذجا للشر والآخر نموذجا للخير. ومن هذه الثنائية تحديدا يستنتج ريكور أنّ قصة الخلق التوراتية بقاعدتيها، أي قاعدة الانفصال وقاعدة الابتداء، قصّة تندفع بأحداثها كلّها نحو معنى وجوديّ فلسفيّ عميق وهو الأمل في عالم يسوده النظام ويسكنه إنسان حرّ مسؤول عمّا يأتيه من أفعال وذلك هو تحديدا ما أراده الله من فعل الخلق أوّل مرّة. قصّة الخلق إذن قصّة تصوّر معنى الوفاء بوعد الله حين فكّر في خلق آدم ليكون خليفة له في الأرض، يعمرها وينشئ فيها أمّة تسوس نفسها بنفسها. حينئذ، تأخذ القصّة أبعادها اللاهوتيّة والأخلاقيّة والسياسية لتكون محلّ جدل فكري مستمرّ أنتج عبر التاريخ مذاهب دينية متباينة متناقضة. هل يعني هذا أنّ النصّ الديني الأصيل، مثل نص التوراة، بما فيه من تنوّع في أشكال الخطاب ومن غموض وإلغاز في دلالات الأحداث المروية، هو منبت كلّ شقاق وصراع؟ وأيّ معنى لهذا الصراع الأبدي حول المعنى المراد أوّلا من كلمات الله؟

أسئلة لا تعني اللاهوتي لأنّه منخرط بطبعه في نسق من الأنساق يدافع عنه ضد مخالفيه، ولا تعني المفسّر التقليدي إلاّ قليلا لأنّه يفكّر في النصّ بما نشأ عليه من عادات التفسير، ولكنّها تعني الهيرمينوطيقا الفلسفية لأنّها تروم الوقوف على ما تحت هذا النص الديني الأصيل، المشتّت الأوصال، المتعدد الأصوات واللغات، المولّد للمعنى ونقيضه، من دلالات حول أفكار كثيرة مثل فكرة الله وفكرة الكون وفكرة الإنسان وفكرة الخير والشرّ وفكرة النظام والفوضى. وهي الأفكار التي شغلت الفلسفة منذ القديم ومازلت تشغلها اليوم.

4. تجارب عربيّة

لهذه المقاربة انعكاس جليّ في الكثير من أعمال محمّد أركون وفي مقدّمتها كتاب له بعنوان قراءات في القرآن (Lectures du Coran)،[11] وجملة من المقالات جُمعت في كتاب نقله إلى العربية هاشم صالح بعنوان «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني».[12] ولئن تحدّث محمّد أركون في هذين الكتابين خاصّة عن أنماط الخطاب في القرآن مميّزا النمط الترتيليّ من النمط الحِكمي والنمط السرديّ وغير ذلك من الأنماط الأخرى، وشرع عمليّا في تحليل نماذج من هذه الأنماط، فقد وجدنا في ما شرع في تحقيقه حافزا للاستمرار في هذا النهج دون التقيّد بمنهجيّته في التحليل، وهي منهجيّة تقوم على دراسة أنظمة النصّ على اختلافها، بدءا بالنظام الصوتي مرورا إلى النظام الصرفي ثم النظام المعجميّ والنظام النحوي وصولا إلى النظام الدلالي، وذلك بتوظيف كلّ ما توفّره علوم اللسان والتاريخ والثقافة والاجتماع والأنثروبولوجيا من مفاهيم وأدوات. إنّ هذه المنهجيّة، على ما تتميّز به من نزعة إلى التباين مع مناهج تفسير القرآن وتأويله القديمة والحديثة، وعلى ما

11 Mohammed Arkoun, Maisonneuve et Larose, Paris, 1982

12 محمّد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001، ط2، 2005

فيها من نقد جذريّ للنصّ القرآني وما نشأ حوله من نصوص تفسّره، تظلّ في اعتقادنا منهجيّة لم تؤدّ بصاحبها إلى إدراك أنظمة توزيع الخطاب في النص القرآني على النحو الذي توصّل إليه ريكور في قراءة الكتاب المقدّس، رغم إعلان أركون الواضح عمّا يميّز تركيبة الخطاب القرآني المجازية وبنيته السيمائيّة أو الدلالية وما فيه من تداخل بين نصوصه أو تقاطع مع نصوص الكتاب المقدّس.[13] ومع ذلك، لم يتسنّ لمحمّد أركون الكشف عمّا بين أشكال الخطاب القرآني المتعدّدة المتنافرة من تضافر لأداء معنى ينفرد به عن غيره من الكتب المقدّسة على النحو الذي أنجزه بول ريكور. ولعلّ ذلك يعود إلى الفارق بينه وبين ريكور في العلاقة بتراث التفسير، فقد ظلّ ريكور على امتداد نصف قرن تقريبا يعيد ترتيب علاقاته بتفاسير الكتاب المقدّس ويعمل على تأسيس تأويل فلسفي يستفيد من الهيرمينوطيقا الدينية ويتجاوزها حتّى انتهى به المطاف إلى أن يستعين على ذلك بمفسّر اشترك معه في تأليف كتاب (Penser la Bible)، بينما قطع أركون صلته بتراث التفسير القرآني، بوجهيه الظاهري والباطني وبشكليه القديم والجديد، مكتفيا بالعمل على إبراز ما في الخطاب القرآني من «الصفات اللسانيّة واللغويّة وآلات العرض والاستدلال والإقناع...».[14] وهو ما جعل أعماله في هذا المجال لا تتعدّى حدود التحليل اللساني الوصفي باستثناء حالات نادرة تجاوز فيها الوصف إلى الكشف عن أشكال التمفصل اللغوي في الخطاب القرآني حين اعتبر كلّ ما في القرآن من قصص وأحكام ومجادلات قد رُتّب ترتيبا نحويّا هرميّا، وهي كلّها تدور حول محورين، محور الله باعتباره أصلا أنطولوجيّا ومرجعا أوليّا لكلّ الموجودات، ومحور النبيّ باعتباره وسيطا بين الله والإنسان.[15] وقد سبق للباحثة صليحة بن عاشور أن بيّنت، في بحث لها ضمن أشغال الملتقى الدولي الثالث في تحليل الخطاب، حدود المشروع الذي بشّر به محمّد أركون.[16] وتوسّع أحمد فاضل السعدي في تحليل ما سمّاه القراءة الأركونيّة للقرآن على نحو يغني عن العودة إلى تقييم هذه التجربة.[17] وفي هذين المثالين ما يكفي ليدرك القارئ المسافة الحقيقية بين بول ريكور في علاقته بالكتاب المقدّس وما نشأ حوله من تفاسير من جهة، ومحمّد أركون في علاقته بالقرآن وتفسيراته من جهة أخرى، وهي مسافة تبرز الحاجة الملحّة إلى الشروع عمليّا في توظيف مناهج تحليل النص والخطاب المعاصرة لبناء معرفة علميّة بالخطاب القرآني تساعد على تجاوز ما انتهى إليه المفسّرون من نتائج تتعلّق بأدوات التفسير والتأويل التي استخدموها أو بالأسس النظرية التي بنوا عليها، كما تساعد على إدراك أنظمة توزيع الخطاب في القرآن وما لذلك من آثار في تحصيل معانيه أملا في الكشف عن معنى الوجود الإنساني في علاقته بالله والكون معا.[18]

---

13 نفسه، ص: 31

14 نفسه، ص: 5

15 انظر تحليله لسورة العلق مثلا.

16 صليحة عاشور،الخطاب القرآني والمناهج الحديثة في تحليله، مجلّة الأثر، العدد 11، فيفري، 2007

17 أحمد فاضل السعدي، القراءة الأركونيّة للقرآن، منشورات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط 1، 2012

18 خلافا لمحمّد أركون، توجّه محمّد عابد الجابري في القسم الأوّل من كتابه «مدخل إلى القرآن الكريم»، إلى تجميع كمّ هائل من المعلومات التاريخيّة واللغويّة لإضاءة المرحلة التي ظهر فيها القرآن واستعاد في القسم الثاني منه أغلب ما قاله القدامى والمستشرقون الأوائل في تاريخ القرآن ومسار تكوينه، ثمّ شرع في القسم الثالث في ترتيب شكل من أشكال الخطاب القرآني وهو الشكل القصصي، دون الخروج بمعنى من المعاني الفلسفية أو الدينية، ومضى في كتابه الموالي وهو بعنوان فهم القرآن الحكيم، إلى وضع تفسير واضح للقرآن حسب ترتيب النزول مستعيدا في تفسيره الكثير من المسائل الكلاميّة والبلاغية والتاريخيّة التي ناقشها القدامى دون أن يتجاوزها أو يعيد طرحها على نحو مختلف.

وقد انتبه باحثون إلى هذه المسافة الفاصلة بين تجربة ريكور مع الكتاب المقدّس وتأويلاته الدينيّة القديمة من ناحية، وتجربة أركون مع القرآن وتفاسيره من ناحية أخرى، فأعادوا التفكير في لغة القرآن ونظام الخطاب فيه انطلاقا من بعض الأفكار الشاردة الملتقطة من بطون التفاسير القديمة. ويظهر ذلك خاصّة في جملة من الأعمال المتفاوتة بتفاوت اختصاصات أصحابها ورهاناتهم، منها دراسة قصيرة بعنوان «نظريّة البطون وبنية الخطاب القرآني»،[19] وبحث مطوّل بعنوان «منطق الخطاب القرآني» جمع فيه صاحبه دراسات كثيرة في لغة القرآن كتبها في فترات متباعدة.[20] أمّا الدراسة الأولى فتنبني أساسا على فكرة الظاهر والباطن الشائعة في تفاسير الشيعة والمتصوّفة. ولئن كانت هذه الفكرة في أصل تكوينها تعود إلى الإمام جعفر الصادق، فقد طوّرها التأويل الإسماعيلي وجعل منها أداة لتأسيس وعي مختلف بطبيعة الخطاب القرآني حين اعتبره خطابا مبنيّا على الرموز والأمثال والكنايات والاستعارات خلافا لما دأب عليه الأصوليون الذين فكّروا في لغة القرآن، باعتبارها حقيقة لا مجازا فردّوا ما فيها من المجاز إلى الحقيقة كما بيّنا ذلك في بحث سابق.[21] وقد استغل حيدر حبّ الله نظريّة الظاهر والباطن واستعمالاتها العديدة وأضاف إليها الكثير من عناصر النظريّتين البلاغية والأصوليّة في الإعجاز القرآني والمحكم والمتشابه، وعمل على تأصيل ذلك بالكشف عن جذور هذه النظريّة في القرآن والحديث النبوي ليخلص إلى أنّ بواطن القرآن ومعانيه الخافية لا تعبّر عن نظام لغويّ خاصّ بالقرآن، وتفتح المجال واسعا لضروب من الفهم والتأويل وإن ظلّت على صلة بمعانيه الظاهرة. نتيجة لا تختلف كثيرا عمّا انتهى إليه القاضي النعمان في تأويلاته الباطنيّة حين ظلّ يذكّر بأنّ القرآن قد خاطب العرب بلغتهم واستعمل أساليبهم المتداولة بينهم، وأنّ ذلك ما جعلهم ينقادون إليه.

وأمّا الدراسة الثانية، فقد وجدناها الأقرب إلى هذه الإشكاليّة، فقد خصّص روشن أربعة عشر فصلا لا لتحليل منطق الخطاب القرآني، بل للإلمام بالمعارف الضرورية والمناهج الممكنة لمعالجة اللغة الدينيّة عموما ولغة القرآن خصوصا، ولم نعثر في هذه الفصول كلّها على ما يعنينا مباشرة، وهو منطق الخطاب القرآني، إلاّ في الفصول الستة الأخيرة، حيث توجّه المؤلّف إلى معالجة الإشكاليّة الرئيسة، وهي كما صاغها في الفصل التاسع (ما هو منطق الخطاب القرآني وأسلوبه في الكلام؟). تبدو هذه الإشكاليّة ذات أبعاد متعدّدة يتشابك فيها اللساني بالمعرفيّ والأخلاقيّ، وهو ما دفع بصاحبها إلى الانكباب على ما يميّز اللغة الدينيّة، ومنها لغة القرآن، من حيث المعجم والتركيب والمعنى، وما لهذه اللغة من طاقات تعبير ووظائف وصلات مباشرة أو غير مباشرة بمختلف أشكال الخطاب الأخرى. ومع ذلك لم يفكّر روشن في نظام الخطاب الدينيّ بشكل صريح وملموس؛ لأنّ ما يعنيه تحديدا من إثارة هذه الإشكاليّة هو مناقشة منهجيّات البحث الحديثة في موضوع اللغة الدينيّة بمختلف منظوراتها الفلسفيّة، والاستفادة من نتائجها لتأصيل المنهجيّات الإسلاميّة القديمة وتطويرها لتكون أداة مفيدة في إعادة بناء علوم القرآن عامّة وعلم التفسير خاصّة.

19 حيدر حبّ الله، نظريّة البطون وبنية الخطاب القرآني، مجلة الكلمة، العدد 70، شتاء 2011

20 محمّد باقر سعيدي روشن، منطق الخطاب القرآني، ترجمة رضا شمس الدين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2016

21 محمد الهادي الطاهري، عقائد الباطنية في الإمامة والفقه والتأويل، الانتشار العربي، بيروت/ دار محمد علي، تونس، 2011. وانظر خاصة الباب الثالث: نظريّة التأويل، ص: 209 – 3014

يعتقد روشن في مطلع الفصل التاسع أنّ للخطاب القرآنيّ نظاما خاصّا «رغم التزامه بالضوابط والأطر العرفيّة العامّة في نقل المعاني»، وهو ما جعله يسمّي لغة القرآن لغة العرف الأخصّ، وهي لغة تتميّز في اعتقاده بخمس ميزات كبرى أبرزها أنّها لغة تخاطب في الوقت نفسه عوامّ الناس وخواصّهم، فيصيب الكلّ منها ما تيسّر له أن يصيب من المعاني، وأنّ في السورة الواحدة من سور القرآن، بل في الآية الواحدة، موضوعات ومسائل مختلفة وزوايا وأضلاع متفاوتة، وأنّها لغة ذات ظهور وبطون.[22] ميزات عدّة لا تعنينا منها تحديدا سوى تلك التي تشير إلى ما في السورة الواحدة من موضوعات ومسائل مختلفة، ولكنّ هذه الميزة بالذات لم تبدُ للمؤلّف موضوع تفكير، وهي إذن أقرب إلى المسلّمة منها إلى المشكل، وهو ما يعني أن أشكال الخطاب وأنظمة توزيعه في القرآن لم يكن موضوع بحث بقدر ما كان دليلا يستدلّ به المؤلّف على ما يميّز لغة القرآن، كما أنّ تنبيهه إلى تعدّد المخاطَبين وتعدّد الموضوعات وما يترتّب على ذلك من تفاوت في العبارات والمعاني لا يخرج عن هذه الدائرة، وهي إذن ظواهر أسلوبيّة وبنيويّة ودلاليّة لا ينفيها العارفون ويسهل على غير العارفين الانتباه إليها. ويظلّ السؤال عمّا بين أجزاء الخطاب من علاقات سؤالا معلّقا، فلا نعثر في الكتاب كلّه عمّا يسهّل علينا تفكيكه، وأقصى ما يمكن أن نفيده من هذا البحث المطوّل هو حرص صاحبه على إعادة تأسيس حقل معرفي قديم في ضوء ما استجدّ من معارف لسانية وبحوث في طبيعة اللغة الدينيّة وخصائصها.

ولا يبتعد شوقي بوعناني في كتابه «مبدأ الانسجام في تحليل الخطاب القرآني من خلال علم المناسبات»[23] كثيرا عن هذا التوجّه، إذ يصرّح في مفتتح كتابه بأنّ الهدف الرئيس الذي يرمي إلى تحقيقه من وراء هذا العمل لا يتمثل في « إثبات انسجام الخطاب القرآني أو نفيه عنه بل هو البحث في المنهج الذي توخّاه علماء المناسبة في إثبات الانسجام للخطاب القرآني».[24] ومع ذلك، سرعان ما انقاد بوعناني إلى اعتبار جهود علماء المناسبة «مندرجة ضمن تحليل الخطاب» وسمح لنفسه من هذا المنطلق أن يقرّب بين مفهومَيْ المناسبة والانسجام من أجل « تفعيل مفهوم المناسبة وتحيين مجهود المفسّرين واستثماره». وقد تجلّى هذا الهدف واضحا في الكثير من فصول كتابه، إذ خصّص الباب الأوّل لتوضيح مفهوم المناسبة عند العرب ومفهوم الانسجام في المنجز الغربيّ مستخلصا من ذلك أنّ مفهوم المناسبة المستعمل في علوم القرآن عامّة وعلم التفسير خاصّة يوافق مفهوم «الانسجام العلاقيّ» المستعمل في الدرس اللساني الغربي، وخصوصا في اللسانيات العرفانيّة. وعلى هذا الأساس، عقد الكاتب عدّة فصول أغلبها موجّه لتفصيل القول تارة في معاني المناسبة وصورها وتقنياتها في التراثين النحوي والبلاغي، وتارة في معاني الانسجام وصوره وتقنياته في الدرس اللساني الحديث. وما يعنينا تحديدا من هذا العمل هو الباب الرابع منه؛ إذ خصّصه الكاتب لدراسة علاقات الانسجام في الخطاب القرآني وهي في نظره ثلاثة أنواع، علاقات بيانيّة وعلاقات سببيّة وعلاقات جمعيّة. أمّا العلاقات البيانية، فيقول الكاتب عنها إنّه لم يجد لها ذكرا في مناويل تحليل الخطاب التي وضعها الغربيّون وأنّه استنبطها من التراث الإسلامي،

22 محمّد باقر سعيدي روشن، منطق الخطاب القرآني، ص: 264 – 269

23 شوقي بوعناني، مبدأ الانسجام في تحليل الخطاب القرآني من خلال علم المناسبات، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، المملكة المغربية/ لبنان، ط 1، 2018

24 نفسه، ص: 24

وخصوصا من علم المناسبات وعلم التفسير. ولم نجد عند التطبيق انشغالا بما بين أشكال الخطاب في نصوص القرآن من علاقات، ووجدنا مقابل ذلك عناية بالعلاقات بين الجمل والآيات من خلال أمثلة ملتقطة من سور عدّة. ويتكرّر الأمر نفسه عند الحديث عن العلاقات السببيّة والعلاقات الجمعيّة. لقد سيطرت على ذهن الكاتب في هذا المبحث فكرة الانسجام بين علماء المناسبات قديما وعلماء الخطاب حديثا، فأفرغ كلّ جهده في بيان أصولها وفصولها ولكنّه عند الممارسة لم يتجاوز حدود العلاقات بين بعض الجمل في هذه السورة أو تلك؛ لأنّه معنيّ أوّلا وأخيرا بإشكاليّة لسانيّة تنفتح أحيانا على إشكاليات بلاغية أو نحويّة، ولكنّها لا تفكّر في ما يميّز الخطاب القرآني لا من حيث أقسامه ولا من حيث أشكاله ولا من حيث أنظمة توزيعه داخل وحداته الرئيسة، وهي السور. ومن هذا المنطلق يكون تحليل الخطاب القرآني في عمل بوعناني في حدود المقاربة اللسانية وبأدواتها ومفاهيمها، تفيد الباحث معرفة بأبرز المفاهيم والمناهج المتداولة في تحليل الخطاب ولكنّها لا تساعد على حلّ الإشكالية التي تعنينا مباشرة وهي أشكال الخطاب وأنظمة توزيعه في القرآن.

5. خاتمة:

كان القصد من هذا البحث التعريف ببعض المفاهيم والمقاربات اللازمة للشروع في تحليل الخطاب القرآني. لذلك، سعينا إلى بيان المراد من مفهوم الخطاب أوّلا فتتبّعنا منابته الأولى في حقل اللسانيات ثم في الحقل المسمّى تحليل الخطاب، وقدّمنا بعد ذلك بضعا من مناهج تحليل الخطاب انطلاقا من أمثلة مخصوصة قبل أن نفكّر في تحليل الخطاب الدينيّ تحديدا. واخترنا أن يكون تفكيرنا في هذا المبحث انطلاقا من المقاربة الهيرمينوطيقية الفلسفية التي استعملها بول ريكور، وهو يفكّر في الكتاب المقدّس بحثا عن معنى يعتقد أنّه كامن فيه مفترضا لهذا المعنى قيمة فلسفية مغايرة قد تساعد على النفاذ إلى عمق التجربة الدينية أوّلا وتجربة الوجود ثانيا. وتسنّى لنا، بعد تتبّع هذه المقاربة أن نقف على الخطوات المنهجية التي لابد لكلّ باحث مختص في تحليل الخطاب الديني من الالتزام بها لتحقيق معرفة علميّة بهذه النوع من أنواع الخطاب الأكثر خطورة في حياة الناس والأكثر تأثيرا في أنفسهم وعقولهم. مقدّمات منهجيّة أردنا الكشف عنها ونحن نعتزم الدخول في تجربة بحثية مدارها «أشكال الخطاب وأنظمة توزيعه في القرآن» نأمل أن تكتمل في أقرب وقت بعد أن قطعنا فيها أشواطا بعضها فرغنا منه ونشرناه على موقع «مؤمنون بلا حدود»، ونعني بذلك «أشكال القص ووظائفه في الخطاب القرآني»، و«نظام الخطاب في القرآن من منظور البلاغة السامية»، وأنظمة القراءة التعبّدية»، وبعضها الآخر مازال قيد البحث.

المصادر والمراجع:

ابن خالويه (أبو عبد الله الحسين بن أحمد)، إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم، دار ومكتبة الهلال1985.

أحمد فاضل السعدي، القراءة الأركونيّة للقرآن، منشورات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط 1، 2012

حيدر حبّ الله، نظريّة البطون وبنية الخطاب القرآني، مجلة الكلمة، العدد 70، شتاء 2011

شوقي بوعناني، مبدأ الانسجام في تحليل الخطاب القرآني من خلال علم المناسبات، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، المملكة المغربية/ لبنان، ط 1، 2018

صليحة عاشور،الخطاب القرآني والمناهج الحديثة في تحليله، مجلّة الأثر، العدد 11، فيفري، 2007

محمّد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001، ط2، 2005

محمّد باقر سعيدي روشن، منطق الخطاب القرآني، ترجمة رضا شمس الدين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2016

محمد الهادي الطاهري، عقائد الباطنية في الإمامة والفقه والتأويل، الانتشار العربي، بيروت/ دار محمد علي، تونس، 2011

Alpha Ousmane BARRY, Les bases théoriques en analyse du discours, Publications de la Chaire MCD, janvier 2002.https://depot.erudit.org/id/002331dd, consulté le 23 – 04 – 2020

Anita Carlotti, Phrase, énoncé, texte, discours, Lambert-Lucas, Limoges, 2011

Marie Douglas, Raisonnements Circulaires : Retour Nostalgique à Lévy-Bruhl, http://www.socresonline.org.uk/1212/6/.html, 052012/03/

Mohammed Arkoun, Maisonneuve et Larose, Paris, 1982.

Paul Ricœur, La philosophie et la spécificité du langage religieux, Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 1975, 1. pp :13 - 26

Paul Ricœur, André LaCocque, Penser la Bible, Seuil, Paris, 1998.

Roman Jakobson, On Language, Harvard University Press, Cambridge, 1990

Schneuwly, Bernard. Genres et types de discours: considérations psychologiques et ontogénétiques. In: Y. Reuter. Les interactions lecture-écriture. Berne : Peter Lang, 1998

Mominoun
MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm

info@mominoun.com
www.mominoun.com