

الحداثيون و"التّناس" في النّص القرآني (الآلية والمنهج)

سليمان جبار¹

جامعة الجزائر 01، الجزائر

djebbarsliman88@gmail.com

(<https://orcid.org/0009-0009-4255-4830>)

استلم: 2026-07-16، مقبول: 2026-07-24، نشر: 2026-07-29

Modernists and "Intertextuality in the Qur'anic Text (Mechanism and Methodology)

ABSTRACT: Modernists viewed the Holy Quran through the lens of the texts—poetic, rhetorical, narrative, and certain fragments of sacred writings—that circulated in the Arab environment where Revelation descended. They delved deeply into a critical study of the Quranic text using the mechanism of "intertextuality" and tools such as linguistic analysis, philology, and semiotic linguistics. In doing so—despite acknowledging that the Quran is Divine Revelation rather than human speech—they disregarded its sacred, aesthetic, and semantic value. They subjected it to interpretive readings that transcended its structures, meanings, and the legislation intended by the Author of the Revelation (Glory be to Him), presenting it instead as a tapestry woven from various texts that predated it.

It became evident to us that their aim was not historical, linguistic, or rhetorical knowledge—or the like—but rather to reinforce the "influence and reception" (*al-athar wa-al-ta'aththur*) methodology. This is particularly true given that they borrowed their analytical tools from Orientalists, thereby adopting—along with those tools—the Orientalists' views and biases, and frequently arriving at the same conclusions.

KEYWORDS: Intertextuality, modernity, the Qur'an, methodology, text

الملخص: إنّ السبق الزّمني للنصوص: الشعرية، والخطابية، والقصصية، وبعض الشذرات من النصوص المقدسة... المتداولة في البيئة العربية مهبط الوحي، زاوية نظر منها الحداثيون للنص القرآني الكريم، وأوغلوا في دراسته النقدية بآلية "التّناس"، مستعملين أدوات: التحليل اللغوي، والفيلولوجيا، واللسانية السيميائية... مع علمهم بأن النص القرآني وحي وليس كلام بشر، فأهدروا بذلك قيمته القدسية الجمالية والدلالية، وأحالوه على قراءات تأويلية تتجاوز أبنيته ومعانيه وتشريعاته المقصودة من صاحب التنزيل (سبحانه)، وأبرزوه كنسيج تتداخل فيه عدة نصوص سابقة له زمنا.

فتبين لنا أن قصدهم ليس المعرفة التاريخية أو اللغوية أو البلاغية أو غيرها، بل هو تعضيد منهج "الأثر والتأثر"، خاصة وأنهم استعاروا أدوات دراساتهم من المستشرقين، مع جعلهم ينقلون معها: آراءهم، ونزعاتهم ويصلون في غالب الأحيان إلى ذكر نتائجهم.

الكلمات المفتاحية: التناس، الحداثة، القرآن، المنهج، النص.

* المؤلف المراسل: د. سليمان جبار.

مقدمة

إن الدراسات الحديثة أثبتت وجود مدلولات خطابية تعتلي النص الواحد، بفعل تداخل مجموع نصوص في المنظوم منه أو المنثور، فأصبح كل نص وفق هذه الدراسات فضاء نصيا متداخلا في ظاهرة مثبتة تسمى "التناس".

ومعلوم أن التيار الحداثي بمختلف نزعاته دعا إلى ضرورة تجديد التراث، هذا التجديد قام بداية على دراسة نصوص التراث الإسلامي في مختلف مواده، بما في ذلك القرآن الكريم، واستعانوا في دراساتهم بمناهج أثبتت وجود "التناس" في نصه المقدس مع غيره من النصوص.

فما هي هذه المناهج المستعملة، وما هي نتائج تطبيقاتهم لها؟؟ ألا يعتبر إثباتهم "التناس" إهدار لقيمة النص القرآني القدسية الجمالية والدلالية؟ ألا تحيلنا دراساتهم على أفق جديد

لقراءته، قراءات تأويلية تتجاوز أبنيته ومعانيه وتشريعاته المقصودة من صاحب التنزيل؟؟؟

كما يستحسن الإشارة إلى أن قول الحداثيين "بالتناس" أو "التداخل" يفهم عند غالبهم من سياق كتاباتهم، فلا ينتظر منهم أن يفردوا له عناوين، ويخصصوا له مساحات شرح بين أسطرها، بل إن ذلك يعلم (بداية) من خلال مفاهيم النص القرآني عندهم، أو تطبيقاتهم لمناهجهم أثناء قراءته.

لذلك انتهجنا في هذا البحث: عرض مفاهيمهم للنص القرآني، والتوقف عند الطرق التي اتبعوها في تقرير نتائج تطبيقاتهم، مع العلم أنه لا يمكننا في هذه المقالة حصر جميع المناهج

الحدثية الدّراسة للنص القرآني، فإن عرض ذلك عند جميعهم وشرحه وتحليله ومناقشته يطول، فنكتفي بدراسة ثلاثة مناهج عند ثلاثة من رواد الحدثية، مع ذكر بعض الأمثلة في تطبيقاتهم ليعلم المنهج، ويفهم العمل به، وتعرف نتيجته.

والإجابة على الإشكالية المطروحة في هذه المقدمة، وتحقيق المبتغى المطلوب، يقتضي منا اتباع الخطوة التالية:
مقدمة.

أولاً: مفهوم الحدثية والتّناس.

ثانياً: "تناسية" القرآن مع غيره من النصوص في مناهج الحدثيين.

01 - منهج التحليل اللغوي و"تشكّل النص القرآني" عند "نصر حامد أبو زيد".

02 - المنهج المادي التاريخي "الجدلية التاريخية" والنص القرآني عند "حسين مروة".

03 - المنهج الفيلولوجي و"تأثير اللغات" في النص القرآني عند "جرجي زيدان".

خاتمة.

أولاً: مفهوم الحدثية والتّناس:

أ - الحدثية:

التعريف اللغوي: يقال "الحديثُ" أي: "الجديد" يقول "ابن منظور": "حَدَّثَ وَحَدِيثٌ: نقيض القديم، والحُدُوث: نقيض القِدْمة، والحُدُوثُ: كون الشيء لم يكن، وأَحْدَثَهُ اللهُ فَحَدَّثَ" (ابن منظور، 1997، صفحة 796)، والحديث: الجديد من الأشياء، ورجل حدثٌ: كثير الحديث، والحدث: الإبداء" (الفراهيدي، 2003، صفحة 292/293).

التعريف الاصطلاحي: لا يمكن الإحاطة بمفهوم "الحدثية" ولا يمكن ضبط تعريف جامع مانع يحوي مصطلحاتها متشعبة المفاهيم، إنها وبكل بساطة مرنة متلونة، "هي نتاج موقف معقد

لا يمكن أن نحررها منه إلا بشق الأنفس؛ إنها فوق كل شيء جهاز متشابك من المؤسسات" (ميناند، 2016، صفحة 19) وهذا التشابك والتعقيد هو الذي أفلتها من عقال المفهومية.

يذهب البعض إلى: "أنها ثورة ضد القديم، وهي مصطلح أطلق على عدد من الحركات الفكرية الداعية إلى التجديد، والثائرة على القديم في الآداب الغربية وكان لها صداها في الأدب العربي الحديث خاصة بعد الحرب العالمية الثانية" (أحمد مختار، 2008، صفحة 454)، وقد سرى مفهومها من الغرب إلى الشرق بعد حملة نابليون على مصر.

ب - التناص:

التعريف اللغوي: أصل الكلمة: النص، بمعنى: رفعك الشيء، ونصّ الحديث: رفعه (ابن منظور، 1997، صفحة 4441). يقال نصّ عليه كذا، إذا: عيّنه، والنصّ: كلام مفهوم المعنى، والتنصيص: مبالغة في النص (الكفوي، 1998، صفحة 89).

التعريف الاصطلاحي: يطلقون عليه مصطلح "التداخل" أيضا، "وهو وجود مدلولات خطابية مغايرة في النص، بشكل يُمكن معه قراءة خطابات عديدة داخل القول الشعري. فيوجد فضاء نصيا متعددًا حول المدلول الشعري، تكون عناصره قابلة للتطبيق في النص الشعري الملموس. هذا الفضاء النصي سندسميه فضاءً متداخلاً نصياً" (كريستيفا، 1997، صفحة 78). فعملية التناص (intertextuality)، "هي عملية استبدال من نصوص أخرى، ففي فضاء النص تتقاطع أقوال عدة، مأخوذة من نصوص أخرى، مما يجعل بعضها يقوم بتحديد البعض الآخر ونقضه" (بحيرى، 1997، صفحة 111).

ثانياً: "تناصية" القرآن مع غيره من النصوص في مناهج الحدائثيين.

01 - منهج التحليل اللغوي و"تشكل النص القرآني" عند "نصر حامد أبو زيد".

أ - مفهوم النص: النص القرآني عنده هو: "نص لغوي" و"منتج ثقافي" تشكل عبر الواقع والتاريخ خلال فترة تزيد عن العشرين سنة، ومقصوده من "التشكل" الوجود المتعين في الواقع والثقافة، بقطع النظر عن الوجود السابق في العلم الإلهي أو اللوح المحفوظ.

ب - مفهوم منهج التحليل اللغوي عند "نصر حامد": أسس لمنهجه على أنقاض المناهج المستعملة في الخطاب الديني المعاصر التي عكفت على دراسة نص القرآن الكريم، فهي عنده مناهج تبدأ عمودية فتعطي الأولوية لقائل النص "الله تعالى" ثم لمستقبله "الرسول صلى الله عليه وسلم" ثم للواقع، في نوع من الديالكتيك الهابط (جدلية نازلة)، أي أنهم ينزلون من المثالي (القائل) إلى الحسي (الواقع المتعين).

وبعد عملية نقده لهذه المناهج نقضها، ورأى ضرورة وضع منهج يعمل عكس مناهج الخطاب الديني المعاصر، في ديالكتيك تصاعدي (جدلية صاعدة) ينطلق من الواقع، لأن معضلة المناهج الأولى تكمن في التأمل والاستغراق في الأقاويل الخطابية، فيتحول من خطاب علمي إلى وعظ وإرشاد، وهذا ما أحدث خلطا عند الناس بين "العالم" و "الواعظ"، إذن يقترح استعمال المنهج التصاعدي لتجاوز هذه المعضلة (أبو زيد، 2014، صفحة 24)

ج - "التناس" في تطبيقات منهج التحليل اللغوي: بناء على المفهوم السابق لمنهج التحليل اللغوي ينطلق نصر حامد في كتابه: "مفهوم النص" من الواقع العيني الحسي الملموس الذي يشمل الأبنية الثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية... والمتلقي الأول، والمخاطبين، فالمتاح العلمي لديه هو دراسة الكلام الإلهي، من خلال تحليل معطياته في إطار النظام الثقافي الذي تجلى من خلاله. وبالتالي يكون منهج التحليل اللغوي هو المنهج الوحيد القادر على فهم النص وفهم الرسالة، ومن ثم فهم الإسلام (أبو زيد، 2014، صفحة 27/24).

يقول نصر حامد: "إن البحث عن مفهوم النص ليس إلا محاولة لاكتشاف طبيعة النص الذي يمثل مركز الدائرة في ثقافتنا، إن محاولة البحث عن مفهوم للنص سعي لاكتشاف العلاقات المركبة لعلاقة النص بالثقافة من حيث تشكّله بها أولاً، وعلاقته بها من حيث تشكّله لها ثانياً" (أبو زيد، 2014، صفحة 28)، ومن جملة المساحات التي قام فيها بالنقض والتأسيس لمنهجه، ما يثبت به مذهبه في التشكل ما يلي:

- علم المكي والمدني، وأسباب النزول: يذهب "نصر حامد" إلى مناقشة علم "المكي والمدني" حتى يكشف عن التفاعل العام للتشكل بين النص والثقافة، كما يناقش "أسباب النزول" لأنها تبين تفاصيل هذا التفاعل، وتكاد تزودنا بالمراحل الدقيقة لتشكيل النص في الواقع والثقافة. (أبو زيد، 2014، صفحة 75)، ويرى: بأنه مثلما لا يقبل العقل بالقول: أن آيات عديدة مختلفة لها سبب نزول واحد، فكذلك لا يقبل القول بتعدد أسباب النزول في آية واحدة، "لأن ذلك يؤدي إلى الفصل بين النص ودلالته، ويؤدي إلى القضاء على مفهوم النص ذاته" (أبو زيد، 2014، صفحة 115)

- تدخل الواقع في النص، وتجاوب النص معه: هي فكرة يطرحها لتبيان قاعدة العلاقة بين الإسلام كدين جديد، والحنفية الموجودة قبله، ويستشهد بقصة "زيد بن عمرو" الذي كان يبحث عن حنفية إبراهيم (عليه السلام) ليس اعتقاداً حسب رأيه ولكن هروباً من الانقسام الذي كان يهدد العرب، ومحاصرة الجزيرة العربية من الفرس والروم والحبش، ولم يذهب "زيد" إلى اليهودية لتعالى اليهود على العرب، وتجاوز النصارى لعداوة النصارى ومحاصرتهم للعرب، ولذا إلى الحنفية لأنها الملجأ له ولمن هم على حالته.

إن عملية البحث هذه في اعتقاد "نصر حامد": هي بحث عما يحقق للعرب هويتهم من جهة، ويعيد تنظيم حياتهم على أسس جديدة من جهة أخرى، وكان الإسلام هو الدين الذي جاء يحقق

هذين الهدفين، إذن: الإسلام بهذه المثابة جاء تجاوبا مع حاجة الواقع، وهي الحاجة التي عبر عنها الأحناف، وكان "محمد" واحدا منهم، لكن النص في تجاوبه مع الواقع واستجابته له، استجاب له من خلال المتلقي الأول...الذي تجسدت في أحلام الجماعة البشرية التي ينتمي إليها (أبو زيد، 2014، صفحة 65)

- تداخل معطيات الواقع مع "النص الأول": ويضرب لنا مثلا بالآيات الأولى التي نزلت في سورة العلق، التي تكشف لنا عن طبيعة الأسئلة التي كانت تحير محمدا (صلى الله عليه وسلم) وتحرك أشواقه إلى الخلوة في غار حراء حيث كان يتحنث ويتحنف.

يقول: "إن الخطاب الأول من النص متوجه في الأساس إلى محمد مجيبا عن تساؤلاته، بدأ هذا الخطاب بالتعريف بالمرسل وتحديد علاقته بالمتلقي الأول من جهة، وبالناس (الإنسان موضوع استفهام محمد) من جهة أخرى، إن المتحدث إلى محمد بالوحي ليس غريبا عنه، وإذا كان محمد قد نشأ يتيما بلا أب، فإن ثمة من يربيه ويكون ربا له "اقرأ بِسْمِ رَبِّكَ" وإسناد رب إلى ضمير المخاطب. ضمير محمد. يومئ إلى معنى التربية إلى كل ما فيها من ألفة. ويؤكد هذه الدلالة الكلام عن التعليم، وحتى لا يكون "رَبِّكَ" مجرد مرب عادي يضيف النص: "الذي خلق" ولا شك أن إحساس محمد الذي توجه إليه هذه الرسالة - بأن ربه هو الذي خلق - يتصاعد بذاته وبقيمته وبأهميته ويدأوي إحساس اليتيم والفقر في أعماقه، ولأن محمدا لا يعزل نفسه عن الواقع وعن إنسان مجتمعه فإن النص يكرر فعل "خَلَقَ" كاشفا لمحمد عن تساؤلاته عن الإنسان، فرب محمد الذي خلق، خلق الإنسان من علق إذا كان الرب هو الخالق للإنسان فإنه ليس مجرد رب عادي بل هو أكرم الأرباب، وعلينا هنا ألا نتخلى عن الدلالة اللغوية لكلمة "رب" وكذلك الدلالة اللغوية للفظ "أَكْرَمَ"

ويصل بعد هذا العرض إلى الاستنتاج أن: "النص الذي يخاطب محمداً ويستجيب لهما، يتجاوز موقف الاستجابة السلبي، إلى محاولة صياغة واقع جديد، صياغة الإيديولوجية التي طال البحث عنها في دين إبراهيم" (أبو زيد، 2014، صفحة 66/69)

- **تأثير النص الشعري:** يقرر "نصر حامد" أن: نفي القرآن عن نفسه صفة الشعر ونفيه عن النبي صفة الشاعر، لا بد أن يفهم في ضوء الصراع الذي دار بين الإيديولوجية الجديدة ومثيلتها القديمة، ومعناه أن الشعر كان "ديواناً للعرب" أي نص العهد في ثقافة ما قبل الإسلام، فحل محله نص القرآن، ويتجاوز الخلاف بين القرآن والشعر حدود أطراف عملية الاتصال وعلاقاتها إلى بناء النص ذاته، فالقافية في الشعر صارت فاصلة في القرآن، والآية بدلاً من البيت، والسورة بدل القصيدة (أبو زيد، 2014، صفحة 139)

- **تأثير النص المسجوع للكهنة:** ولا شك عنده أيضاً أن أهم الفروق الأسلوبية بين القرآن المكي والقرآن المدني هو مراعاة الفاصلة بين الآيات، وهي مراعاة تؤكد تماثل النص مع النصوص الأخرى في الثقافة (أبو زيد، 2014، صفحة 142) والسجع صادر عن الكهان، والكهانة والعرافة ضرورة اجتماعية وثقافية قبل الإسلام، وهي الضرورة التي توقعت الإسلام وبشرت به وبنبيه، ولكن هذه الضرورة الاجتماعية والثقافية تقل أهميتها مع نزول الوحي والقرآن (أبو زيد، 1990، صفحة 28/29).

- **تأثير النص القصصي:** إن نصر حامد يعتمد منهج التحليل اللغوي ويطبقه على نص السيرة النبوية لـ "ابن هشام"، ومن أمثلة ما وقع عليه في دراسته: قصة حفر بئر زمزم من طرف عبد المطلب، وهي ذات مغزى رمزي بالنسبة لبطل السيرة، وبالنسبة للدين الذي سيدعو إليه، والذي ليس إلا عودة لدين إبراهيم وإسماعيل (عليهما السلام)، وغنى عن التأكيد أن السعي بين الصفا والمرورة صار من شعائر الحج التي نص عليها القرآن، وهو بذلك بمثابة تكرار لفعل تاريخي دال

على وعي في الجماعة وفي ضميرها الثقافي، فجبريل (عليه السلام) الذي سيحمل الوحي إلى محمد (صلى الله عليه وسلم) هو بذاته الذي حفر البئر، وليس حفر عبد المطلب للبئر إلا بشارة بالوعد الذي سيتحقق بميلاد حفيد له (أبو زيد، 1990، صفحة 30)

التحليل والمناقشة:

- يظهر لنا من خلال المفهوم الذي قدمه "نصر حامد" للنص القرآني نزعته العقلية الفكرية (حتى لا نقول العقدية)، فهي السبيل الذي يغنينا عن فهم خلفيته المنهجية والتأصيل لها، إنه يذهب مذهب "الاعتزال" الذي يقرر: أن الله عالم لذاته، قادر لذاته، حي لذاته، متكلم لذاته... أي ليس من الإيمان أن ننعت كلامه بالصفة له، ولو قلنا ذلك لأشركنا بجعلنا مع الله صفة مشاركة له في القدم، فالقرآن حسب المعتزلة مخلوق حادث حدوثا زمانيا ومكانيا، مسبوق بعدم، ومفتقر في وجوده إلى غيره. (الشهرستاني، 1992، صفحة 38) فلا غرو أن يصف نصر حامد النص القرآني بـ "المنتج" وأنه صيغ بفعل فاعل، وله وجود وحدود، ونص تشكل بثقافتين:

قبلية: وقد ساق لنا شاهد سورة "الجن" التي يرى أن تصور اتصال البشر بعالم الجن هو جزء من المفاهيم المستقرة في الثقافة العربية الإسلامية، وعلى أساسه أمكن تفسير ظاهرة النبوة ذاتها من خلال نظرية الخيال عند الفلاسفة والمتصوفة، ويتساءل: لو خلت الثقافة العربية قبل الإسلام من هذه التصورات، ولو لم يوجد لها جذور في التكوين الفكري والعقلي العربي، هل كان العربي يستطيع أن يستوعب نزول ملك من السماء على بشر؟؟ (أبو زيد، 2014، صفحة 37/33)

وثقافة أخرى بعدية: شكلت النص وشكلها النص، ولا شك عندنا أن هذا طرح استشراقي، نقرأه مثلا لـ: ألبرت حوراني في قوله: "ليس ثمة سبب مهما كان صغيرا للشك بأن القرآن فعليا وثيقة من الجزيرة العربية في القرن السابع، مع أنه استغرق بعض الوقت حتى اتخذ شكله الأدبي

النهائي...فإن ما أخذ من ثقافة العصر الدينية قد أعيد ترتيبه وجرى تحويله بحيث أن الذين تقبلوا الرسالة وجدوا أن العالم المؤلف أصبح عالماً جديداً" (حوراني، 1997، صفحة 54/48) - إن ذكره لقصة "زيد بن عمرو" تجعلنا نقول: أن المقصود في منهج التحليل اللغوي ليس الكشف عن الجانب الثقافي المشكل للنص القرآني، بل أيضاً الجانب الثقافي المادي المبني على صراعات القوى المسيطرة في واقع العرب، اجتماعياً واقتصادياً، ودينياً...هي موارده وهي صناعة حركيته (حركية المعنى والدلالة)، والقول بـ"القداسة الإلهية" التي يضيفها "الخطاب الديني" على النص؛ فهي في نظره تحيله إلى السكون والجمود، ولأنها تلغي انخراطه في الواقع وانخراط الواقع فيه، يقول "أبو زيد": "وإهدار الواقع لحساب نص جامد ثابت المعنى والدلالة يحول كليهما إلى أسطورة، يتحول النص إلى أسطورة عن طريق إهدار بعده الإنساني، والتركيز على بعده الغيبي" (أبو زيد، 1994، صفحة 130/131)

- وأما نقده لتكرار أو تعدد أسباب النزول بالنسبة لنص واحد، فإن له فيه مراد، أفصح عنه مرات في كتابه "مفهوم النص"، ولا بد - ابتداء - من التوضيح للقارئ الكريم أن قول راوٍ بـ "سبب نزول" نص ما، أن ذاك هو السبب الفعلي الذي لأجله نزل النص، فإن ذلك تغليط وتدليس، يعزو الإمام "السيوطي" تعدد "أسباب النزول" للأسباب التالية:

يقول: "...فإن عبّر أحدهم بقوله: نزلت في كذا، والآخر نزلت في كذا وذكرنا أمراً آخر فقد تقدم أن هذا يُراد به التفسير لا ذكر سبب النزول فلا منافاة بين قولهما إذا كان اللفظ يتناولهما ... وإنْ ذَكَرَ واحدٌ سبباً وآخرُ سبباً غيره فقد تكون نزلت عَقِيبَ تلك الأسباب كما سيأتي في آية اللعان، فإن كانت نزلت مرتين كما في آية السؤال عن الروح وفي خواتيم النحل، فإنه يُعتمد في الترجيح النظر إلى الإسناد وكون راوي أحد السببين حاضر القصة أو من علماء التفسير كابن عباس وابن مسعود..وقال ابن تيمية: قولهم نزلت الآية في كذا يُراد به تارة أنها سبب النزول ويُراد به تارة أن

ذلك داخل في الآية وإن لم يكن السبب كما تقول عنى بهذه الآية كذا.. وقال الزركشي: قد عُرِفَ من عادة الصحابة والتابعين أن أحدهم إذا قال: نزلت هذه الآية في كذا فإنه يريد بذلك أنها تتضمن هذا الحكم لا أن هذا كان السبب في نزولها فهو من جنس الاستدلال على الحكم بالآية لا من جنس النقل لما وقع.

والذي يتحرر في سبب النزول أنه ما نزلت الآية أيام وقوعه... فإن ذلك ليس من أسباب النزول في شيء بل هو من باب الإخبار به عن الوقائع الماضية كذكر قصة قوم نوح وعاد وثمود وبناء البيت ونحو ذلك" (السيوطي، 2002، صفحة 09/08).

عودا على بدء نقول: ورغم ما قدمه الإمام "السيوطي" من أسباب فإن "نصر حامد" نقد هذه الأسباب سواء عند "الواحدي" أو "بن تيمية" ونقد الترجيح بين الروايات، ذلك أن مراده إعادة ترتيب النصوص القرآنية ترتيبا زمنيا، وبالتالي العمل بنسخ المتقدم منها وترك المتأخر، وبالتالي هدم المنظومة التي بناها علماء علوم القرآن والتفسير، بحجة أنها تحيل بين النص والواقع، وتفصل بينهما.

فلماذا هذا الإصرار من "نصر حامد" على قطع الصلة بالوجود السابق "السماعي" للنص القرآني أي الوجود الغيبي؟ والله تعالى يقول: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ سورة البروج: 22/21، ولماذا نجد موافقة بينه وبين بعض المستشرقين كـ: "دي بريمار" (وهو من المستشرقين المعاصرين) الذي يرى أن الواقعة هي التي تتحكم في النزول وفي ترتيب السور، والدليل هو وجود قرآن مدني تالٍ للقرآن المكي، موافقا لما عايشه رسول الله صلى الله عليه وسلم في مكة من أحداث ثم في المدينة، يقول هذا المستشرق: "إن مختلف سور القرآن تتوزع بين سور مكية ومدنية تبعا لمجريات حياة محمد في مكة أولا، ثم في المدينة ثانيا، وعلى هذا النحو فإن الواقعة القرآنية لا

تعدو أن تكون من هذا المنظور واقعة تنزيلية متوالية على مدى نحو من عشرين سنة، على أكثر تقدير" (دي بريمار، 2009، صفحة 315)

- إن آلية التحليل اللغوي، تبحث عن إخضاع النص القرآني إلى واقع معين هو واقع العرب في صدر الإسلام أو قبله بقليل، بما يحمله من منتجات دينية وثقافية واقتصادية واجتماعية، إنه في كل الأحوال "منتج" متأثر بما يحمله هذا الواقع، ولا يفصح نصر حامد - على الأقل - فيما طالعه من كتاباته عن تطبيقه لآلية التناس بل من خلال النتائج التي توصل إليها في تطبيقاته التي رأيناها.

وإن النص القرآني ليس نصاً أدبياً (شعر أو نثر) حتى يحال إلى منصة الدراسة التحليلية اللغوية، إن القرآن أنزل ليشكل واقع الإنسان وفق منظومة روحية تعبيدية، ويعلي مكانته في الوجود، ومقاصد أحكامه جاءت لقضاء ضرورياته الوجودية وحاجياته، وحتى محاسن حياته، وذلك هو واقع الإنسان الذي تحدث عنه القرآن بكل أبعاده: الدينية والثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ولكن لا يجعلنا هذا نلغي الجانب "الإيماني" في النص القرآني، كما فعل "نصر حامد"، وهو نفس ما وقع فيه صاحب المنهج "المادي التاريخي الجدلي"، وكان لزاماً علينا التعرّيج على هذا المنهج الذي يبرز تأثير النزعة المادية في النص القرآني.

02. المنهج المادي التاريخي "الجدلية التاريخية" والنص القرآني عند "حسين مروة".

أ- الواقع الطبقي والنص القرآني: يؤسس "حسين مروة" لفكرة الصراع الطبقي على الانقسام الذي عرفته مكة، بين: فريق الأغنياء من كبار أصحاب الأموال التجارية والمرايين ومالكي الأرض في الطائف وذوي الامتيازات المتعلقة بالسيطرة على شؤون الحج الموسمي والأسواق... وفريق الفقراء، المعدمين منهم والمستخدمين في الأعمال والرحلات التجارية والعبيد والموالي المضطهدين ذوي الأصول غير العربية... ولما جاءت الدعوة المحمدية: بادر الفريق الأول

إلى رفض الدعوة بغیظ واستعلاء ترافقهما محاولة الإغراء والرشوة أول الأمر، فلما أخفقت المحاولة أعقبها الاضطهاد بأقصى أشكاله. والفريق الثاني: وجد في الدعوة تعبيراً عن وعيه المكبوت، أي عن شعوره الغامض بالأذى الذي يناله جراء التفاوت المادي الاجتماعي، وقساوة الاستخدام والاستثمار، لا سيما ما يعانيه هذا الفريق من فداحة شروط المربين والمحتكرين. لذا نجد ناساً من هذا الفريق سارعوا للانضمام إلى الدعوة متحمسين أشد الأذى، في حين خشي منهم ناس آخرون عواقب الانضمام إليها علانية، ففعدوا متربصين نتيجة الصراع.

إن الدعوة المحمدية منذ البداية نادت إلى، تسفيه من يكسبون الأموال ويأكلون أموال اليتامى والمساكين، ويمارسون الربا ويحتكرون مواد المعيشة، ثم تسفيه عبادة الأصنام وتعددية الآلهة. فوجدت زعامة قريش، في مضامين هذه الدعوة، شبح انتفاضة اجتماعية وفكرية إذا هي انتصرت ستقضي، أولاً، على المكانة الدينية الوثنية للكعبة من حيث هي جاذب استقطاب تجاري، أساساً، في داخل الجزيرة وخارجها. وستقضي، ثانياً، على الزعامة القرشية بما هي امتيازات اقتصادية وسياسية. (مروة، 1979، صفحة 333)

ب. البعد الاجتماعي لمعنى التوحيد: لا يلتفت "حسين مروة" في خلال عرضه للفترة المكية إلى البعد الإيماني الذي جاءت به النصوص القرآنية فيما يخص "توحيد الله"، بل يهتم بالحاجة الاجتماعية التي دعت إليه، والشريحة الاجتماعية التي مثلت هذه الحاجة في مكة وغيرها من القبائل العربية هم الحنفاء. وقد برزت هذه الشريحة إلى السطح في وقت كانت فيه عوامل تفكك النظام القبلي لا تزال في درجة المخاض. وما جاء الإسلام إلا وقد أصبح تفكك هذا النظام حاجة فعلية ضرورية تاريخياً، وأصبحت الحاجة تلك أكثر من كونها حاجة إلى التفكك بذاته كفعل نفي وهدم فقط... إذ كان الأمر قد تجاوز ذلك، ونضجت العوامل: الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والفكرية، لوضع مسألة انهيار النظام القبلي ومسألة قيام النظام

البديل له في مستوى واحد على جدول المهمات المرحلية لعملية تطور مجتمع الجاهلية العربية التاريخي... كان لا بد إذن من "حضور" الإطار التوحيدي القادر أن يكون إطاراً واحداً للتناقضات ذات النوعية الاجتماعية الجديدة... "كان لا بد من "حضوره" حضوراً فعلياً بوصف كونه قوة مادية موحدة أولاً، وبوصف كونه فكرة مبدئية توحيدية على مستوى الوعي ثانياً.. وقد جاء الإسلام ليكون هو هذا "الحضور" الفعلي، على المستويين كليهما: مستوى القوة المادية "كمؤسسة"، ومستوى الوعي كفكرة أو مبدأ أو عقيدة" (مروة، 1979، صفحة 334).

التحليل والمناقشة:

- القرآن وحي منزل، بدليل كثير من نصوصه، وكلمة "نزل" تعني الوجود السابق للإنسان، ولكن لا تعني الانفصال عن واقعه أو إهماله، والمنهجين الأنفين لنصر حامد، وحسين مروة يفصلان بين النزول والواقع، لذلك هما لا يعترفان بما سموه مناهج الديالكتيك النازل. وبذلك يلغيان أطرا أخرى يتصل من خلالها التنزيل بالواقع، مثل:

الفطرة: إن النصوص المنزل سواء كانت عقيدة أو شريعة أو أخلاقا توافق فطرة الإنسان، هذه الفطرة التي لا تتبدل ولا تتغير بتوالي الأزمان وتغير الأمكنة، قال الله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ سورة الروم: 30. فالفطرة هي الثابت، والواقع هو المتغير، ولو قلنا: أن النص القرآني منتج ثقافي مرتبط بواقع، لاحتاج كل إنسان إلى نص يتوافق مع بيئته، إن المبادلات التجارية اليوم تختلف عما كانت عليه أيام صدر الإسلام، إننا لا نتكلم عن العملات الورقية بدل النقد، وعن العملات الرقمية، والبيع الشبكي، وبطاقات الائتمان، فهل يعني ذلك أن النص الذي تشكل في الصدر الأول وفق واقع وثقافة مكة غير صالح لواقعنا وثقافتنا؟!

الهداية: القول: أن منهج التحليل اللغوي هو الوحيد القادر على دراسة النص القرآني، أو منهج المادية التاريخية قاصر، ويفهم من خلال تطبيقاتهما أنهما مقتصران على ظاهر النصوص، بل يتخيران منها ما تتحقق فيه مصلحة آنية للإنسان في واقعه، فنصوص تعالج قضايا: البيع والزواج والميراث والجوار... وغيرها في القرآن، لا يمكن أن نقول عنها أنها ترتبط فقط ارتباطا ماديا بما يتحقق من مصلحة مادية؛ إن ذلك إنقاص من قيمته وقديسيته، وإهمال لباطنه أو ما نسميه "روح النص" التي جاءت توجه الإنسان لفعل الأصلاح له ولأخيه في المعاملات والأسرة والجوار وغيرها.

المعاد: إن قراءة بعض النصوص القرآنية تنسي الإنسان واقعه الذي يعيش فيه، وتربطه بآخر، لذلك لا يمكن ربط كل نصوص القرآن بالواقع الراهن، والقول بتشكّلها منه، إن هناك واقع آخرته، وهو الدائم والباقي، والنص القرآني جاء ليربط بين واقع الإنسان في حياته الدنيا وواقع مآله، قال الله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ سورة العلق: 08/07. ومثل هذا الخطاب أي الحديث عن الهداية ومشتقاتها، هو ما جعل "نصر حامد" يصف منهج الخطاب الديني المعاصر بـ "المنهج الوعظي"، وهو ما جعل حسين مروة يفسر التوحيد والقيامة تفسيرا ماديا. وكلاهما تعالا عن الحقيقة الموجودة في النص القرآني،

- إن النص القرآني إذا تناول "الربا" مثلا كمعاملة، فهي موجودة في واقع العرب التجاري، موجودة في ثقافتهم سلفا، وكانت موجودة في أمم قبل مجيء الإسلام ونزول القرآن، وهي موجودة إلى اليوم تقوم عليها اقتصادات بعض الدول الكبرى، فلا يعني ذلك أن نقول: أن النصوص القرآنية التي تحدثت عن الربا تشكلت وفق المنظومة الواقعية الثقافية والاقتصادية والاجتماعية لإنسان مكة وما جاورها، أو جاءت تجاوبا مع آماله وتحقيقا لطموحاته، لأن ذلك

سيحدد صلاحية النص القرآني بزمان ومكان معينين، ويلغي الأزمان الأخرى. وقس على نصوص الربا نصوص القرآن جميعا.

إننا نتحدث هنا عن الله سبحانه، من حيث خلقه لكل إنسان، ومن حيث تنزيله ما يصلح له ويصلحه، قال الله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ سورة الملك: 14.

- لا يستثني حسين مروة لغة المجتمع المكي خصوصا والعربي عموما من تفسيره المادي التاريخي للصراع بين الطبقات الاجتماعية، فقد كتب: "إن الإسلام لما ظهر وجد أداته اللغوية والبيانية الناضجة للتعبير عن الظروف التاريخية الناضجة لظهوره والتعبير عن احتمالات الظروف التاريخية الآتية، معتبرا اللغة القرآنية الرفيعة البيان ظاهرة اجتماعية. وليس المستوى المتطور الذي تجلت به في لغة القرآن، سوى شكل من أشكال الثقافة في عصر الجاهلية" (مروة، 1979، صفحة 184). وسنحاول أن نوضح أكثر هذه الفكرة في المنهج الموالي.

03 - المنهج الفيلولوجي و"تأثير اللغات في النص القرآني" عند "جرجي زيدان".

مفهوم المنهج: "الفيلولوجيا" كلمة دخيلة على اللغة العربية، مركبة من لفظتين إغريقيتين أحدهما: Philo بمعنى الصديق، والثاني: Logos بمعنى الخطبة أو الكلام (صبيحي، 1960، صفحة 20)، وعلم الفيلولوجيا علم يبحث عن أصول الكلمات واشتقاقها" (أحمد مختار، 2008، صفحة 1761) وهو يطلق على: "فقه اللغة عندنا" (صبيحي، 1960، صفحة 20) ولكن يظهر أنه غير متفق على مفهومها، فهناك من يقول: "هي دراسة لغة من اللغات من حيث قواعدها وتاريخ أديها ونقد نصوصها، وقد يطلق ويراد به أيضا: دراسة الحياة العقلية ومنتجاتها على العموم في أمة ما، أو طائفة من الأمم" (وافي، 2004، صفحة 14)

وما يهمنا نحن في بحثنا هو معرفة مفهومها عند المستشرقين، لعلاقتهم الوثيقة بالحداثيين والفيلولوجيا عندهم: مقتصرة على المباحث التاريخية التي تبين أصل اللغة ونشأتها وتطورها، والعوامل التي أدت إلى ارتقائها ونهوضها" (الثعالبي، 2000، صفحة 11/10)

تطبيقاته المنهجية:

- **تقسيم اللغات:** يعدّ "جرجي زيدان" أول من طبق مبادئ الفيلولوجيا على اللغة العربية بداية في مؤلفه "فلسفة اللغة العربية (مستشرقين، 1998، صفحة 5386) ففي تقسيمه للغات السامية المعروفة، (العربية والسريانية، والعبرانية) يورد أنه: "لم تشتق إحداها من الأخرى، ولكنها فروع لأصل قد طوته يد الأيام، وهو لغة قدماء الساميين الذين سكنوا ما بين النهرين... وربما كان المعبر عنهم في التوراة بسكان أرض شنعار الذين عمروا ما بين النهرين بعد الطوفان... جعلت لغاتهم تتنوع شيئاً فشيئاً فسكن بعضهم سواحل سوريا وتنوعت لغتهم وعرفت باللغة الفينيقية، ومنها اللغة العبرانية، وسكن آخرون العراق العربي وحدث عن تنوع لغتهم اللغة الآشورية... وآخرون أقاموا بشبه جزيرة العرب وتنوعت لغتهم وتولد عنها اللغة العربية بفروعها... ومنها لغة قريش التي كتب بها القرآن (زيدان، 1987، صفحة 52/51)

إن "زيدان" حين يذكر اللغات المتصرفة، يعد منها الطائفة السامية، ويرتبها: فيجعل اللغة العربية بعد العبرانية (أصل اللغة العبرية)، ويصف العبرانية بأنها حافظة للتاريخ القديم، وأن الشعوب المتمدنة تكلمت بها، والناطقين بها هم أوضح الأمم منشأ (زيدان، 1886، صفحة 06/05)

- **الاشتقاق اللغوي:** يقول في تأصيله لبعض كلمات اللغة العربية (الموجودة في القرآن الكريم بالطبع !!): "فكلمة نور أو نار نراها مركبة من أكثر من أصل واحد، لأنها في العبرانية "أور" وفي الآشورية "أز" ولنا في العربية ما يدل على سابق وجودها على هذه الصورة، فإننا نقول

"استأور فلان" أي عجل في الظلمة، وهي على صيغة استفعل مصاغة من أصل ربما "آر" ونظرا لدلالة هذه الصيغة على الطلب والرغبة، يرجح أن قصدهم بـ: استأور فلان في الظلمة: أسرع بطلب النور، ولنا أيضا "الأوار" حرّ الشمس والنار، ومنها مجازا العطش والدخان" (زيدان، 1886، صفحة 51)

- كتابة اللغة: وفيها يقدم العبرانية على العربية أيضا، حين يقول: "لم يكن العرب في جاهليتهم يعرفون الكتابة إلا نفرا قليلين، ولم تكن كتاباتهم بالأحرف العربية المعروفة اليوم، وإنما كانوا يكتبون بالأحرف العبرانية اقتباسا من اليهود في جملة ما اقتبسوه منهم... ولما ظهر الإسلام لم يكن يكتب بالعربية إلا بضعة عشر إنسانا" (زيدان، صفحة 243/244)

- المشابهة اللغوية: يصرح أن بين لغة بابل التي خلفتها دولة حمورابي فيما بين النهرين واللغة العربية مشابهة لا توجد بينها وبين سائر اللغات السامية — منها أولاً حركات الاعراب (الرفع والنصب والجر) فإنها في لغة بابل كما هي في العربية تماماً ولا وجود لها في سائر اللغات السامية قديماً ولا حديثاً إلا أثراً منها في لغة بطرا وتدمر... ومثاله: التنوين فإنه في البابلية "ميم" وفي العربية "نون" وهما تتبادلان. وعلامة الجمع في البابلية «ون» كما في العربية وهي «ين» في السريانية و«يم» في العبرانية وفي صيغ الأفعال في البابلية أقرب إلى الصيغ العربية مما إلى سائر اللغات السامية. ثم إن بعض الأسماء التي تسقط بعض حروفها بالاستعمال في السريانية والعبرانية لا تزال محفوظة في البابلية كما في العربية مثل «أنف» فإنها كذلك فيهما وقد سقطت نونها في العبرانية والسريانية و«عنب» فإنها بالنون في العربية والبابلية وبدونها في العبرانية والسريانية. ومما يستحق الالتفات أن معظم هذه الخصائص تشترك فيها العربية والبابلية (الآشورية) (زيدان، 1922، صفحة 50).

تفرعت عن اللغة البابلية اللغة الآرامية وحلت محلها في السياسة والتجارة...والعرب الذين كانوا يخالطون العالم المتمدن بالتجارة او السياسة في ذلك العهد اضطروا الى معرفة لغة رجال الدولة واهل الوجاهة لاستخدامها في المخابرات والتدوين فتعلموا اللغة الآرامية وكتبوها بالقلم الآرامي لسهولة. ثم تنوعت هذه الاقلام بتوالي الاجيال فتفرعت الى عدة فروع عرفت بالاقلام الآرامية أشهرها عند الساميين القلم التدمري في تدمر والنبطي في بطرا وغيرها واشكالها متشابهة مثل تشابه تلك اللغات...فاللغة التي نقرأها على آثار بطرا وغيرها من أطلال الانباط آرامية وأما لغة الكلام فكانت عربية والاثنتان مرتبطتان بأهمهما القديمة لغة بدو الآراميين أو اللغة البابلية القديمة بعلامة تشتركان بها دون سائر اللغات السامية (زيدان، 1922، صفحة 81/79).

التحليل والمناقشة:

- إن "جرجي زيدان" أول من اعتمد الفيلولوجيا لإثبات سبق اللغات على اللغة العربية، وهو منهج استشراقي بحت، استعمل لمعرفة أصل اللغات، وقد نقل الحداثيون و"زيدان" منهم مع فيلولوجيا المستشرقين نتائجهم ومقرراتهم في أصل اللغة العربية، ومعلوم أن المستشرقون وخاصة الذين لا يخفون عداوتهم للإسلام يسعون في دراسته إلى محو أي أثر إيجابي فيه، خاصة إذا تعلق الأمر بالقرآن الكريم، فقد قررت نتائجهم: وجود "التناس" في النص القرآني بين لغته وبين لغات أخرى عدوها سابقة للغة العربية في الوجود...

يقول المستشرق المعاصر "دي بريمار" عن نصين استشهد بهما من كتابات "زيدان" إننا اقتطفنا النصين الأنفين من كتابي "جرجي زيدان": "فلسفة اللغة العربية" و "تاريخ التمدن العربي" وقد تلبسا بلبوس الفيلولوجيا الاستشراقية، التي لا تستبعد التأثيرات الآرامية، والسريانية وحتى الفينيقية في الكتابة العربية وتدخلها في تشكيل الكتابة العربية، وتعيد أصل العربية إلى الأبجدية النبطية (دي بريمار، 2009، صفحة 262/261).

وتشهد "دائرة المعارف الإسلامية" أن كتاب: "تاريخ آداب اللغة العربية" هو أول كتاب بالعربية ترسّم المبادئ الأوروبية، وقد بنى "زيدان" مصنفه على أساس كتب "بروكلمان" (مستشرقين، 1998، صفحة 5388) "ويجب أن يعلم أن: المستشرق الألماني "بروكلمان" اهتم بالأدب العربي وباللغات السامية عموماً، (بدوي، 1993، صفحة 105/98) " وقد انهمك في كتابه "تاريخ الشعوب العربية" بالتأصيل لمفردات اللغة العربية من غير بيئة العرب، وللنص القرآني من الديانات السابقة.

- والقول بسبق لغة على اللغة العربية هو ضرب من النظر الذي لا دليل على إثباته، يقول النحوي السرياني "أقليمس يوسف داود": "وأشهر اللغات السامية هي العربية والعبرانية والسريانية والحبشية بفروعهم الكثيرة، وإنما ذكرنا العربية أولاً لأن العربية باعتراف جميع المحققين هي أشرف اللغات السامية من حيث هي لغة وأقدمهم وأغناها. ومعرفتها لازمة لمن يريد أن يتقن معرفة سائر اللغات السامية ولا سيما السريانية... ثم إننا لا نعتقد أن الآرامية هي أقدم اللغات السامية كما زعم قوم، وأقل من ذلك أنها أقدم لغات العالم كما زعم غيرهم بلا بينة ولا أساس. بل ثبت مع العلماء المحققين أن اللغة العربية هي التي تقرب إلى أم اللغات السامية أكثر من أخواتها" (أقليمس، 1879، صفحة 08)

- إن الرد الآن فيه كفاية على من قال: أن العربية لغة مولدة، ولا ندري لماذا تقدم لغة سامية على لغة سامية أخرى إثباتاً لأفضليتها، فاللغات السامية تتشابه بينها في كثير من الكلمات والضمائر تشابهها يثبت القرابة بينها، وهو تشابه يفيدنا في معرفة نمو كل لغة من هذه اللغات وتطورها على مر التاريخ حتى تشكلت في صورتها الأخيرة، وقد نقل الإمام "السيوطي" تفسير من قال: أن الله تعالى علم آدم أسماء جميع المخلوقات بجميع اللغات: العربية والفارسية، والسريانية، والعبرانية، فكان آدم وولده يتكلمون بها، ثم إن ولده تفرقوا في الدنيا، وعلق كل واحد

منهم بلغة من تلك اللغات، فغلبت عليه، وضمحل عنه ما سواها (السيوطي، صفحة 11): أيضا (ضيف، صفحة 104/105).

خاتمة:

نصل في ختام هذا البحث إلى النتائج التالية:

- استخدم الحداثيون في دراساتهم للنص القرآني مناهج عديدة، منها: التحليل اللغوي، ومنهج المادية التاريخية، والمنهج الفيلولوجي، وسعوا في خلال تطبيقاتهم لإثبات "التناس" في القرآن الكريم.

- وبذلك تقرر عندهم (حقيقة) وجود "الأثر والتأثر"، بتداخل عناصره التالية:

تأثير: الواقع الثقافي المكي الداخلي والخارجي (القبائل العربية) ومجريات أحداثه في الدين، والشعر، والقصص، والكهانة، والسياسة، والتجارة والاقتصاد... وحتى أحلام العرب وأمانهم. تأثير: واقع الصراع الطبقي في المجتمع المكي خصوصا وبين العرب عموما، فالنص نزل ليضع حدا لأصحاب النفوذ والمال وأرباب التجارة ويحقق آمال المعدومين والفقراء والعبيد، وكل معنى في النص بدءا من التوحيد وانتهاء بالقيامة والجزاء، وجب أن يرتبط بالجدلية المادية التاريخية، ويفسر بتصارع فئات المجتمع.

تأثير: اللغات في لغته، خاصة السامية منها، فهي تعتبر سابقة واللغة العربية تالية ومولدة عنها.

- إن وصف "التشكل" الذي طال النص القرآني في تطبيقات مناهج الحداثيين، سواء في واقع الثقافة أو في واقع الصراع، وصف يحمل إحياء مادي أكثر من حمله للإحياء المعنوي الروحي، فهو وصف مفارق لما يتصوره المسلم (المؤمن) عن النص (الموحى) وصاحبه (الموحى سبحانه) من قداسة تدخل في صلب عقيدته، وهو الأمر البين في تطبيقات الحداثيين لمناهجهم، إذ تعرض

للنص القرآني، فتخلع عنه روحانيته، وتجرده من قدسيته، فتجعله: حروفا لا روح فيها، ولغة لا عقيدة فيها، ومعلومة تاريخية خالية من أية عظمة، وقصة ممتعة لا مغزى معها.

- النص القرآني ليس نصا أدبيا (شعر أو نثر) حتى يوضع على منصة الدراسة التحليلية أو التاريخية أو اللغوية، إن القرآن أنزل ليشكل واقع الإنسان وفق منظومة روحية تعبيدية، ويعلي مكانته في الوجود، ومقاصده أحكامه جاءت لقضاء ضرورياته الوجودية وحاجياته، وحتى محاسن حياته، وذلك هو معنى واقع الإنسان الذي تحدث عنه القرآن بكل أبنيته: الدينية والثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، والقول بخلاف ذلك يلغي الصبغة "الإيمانية" عن القرآن، ويبدل وجهة أحكامه، ويشوه ما أراده صاحب التنزيل (سبحانه) من مقاصد.

- ربما أضفنا المناهج المستعملة في دراسة النص القرآني للحداثيين، ولكن هي إضافة مجازية، ففي حقيقة الأمر هي مناهج مستوردة من خارج البيئة العربية الإسلامية، تحمل بين ثناياها: مفاهيم فلسفية وتاريخية متشعبة، وتطبيقات استشراقية، وتحليلات ألسنية سيميائية غريبة، ولم يفلح الحداثيون في استخدامها، والملاحظ من كتاباتهم معاشتهم للتخبط والتناقض والإلزام، فقد ألزمهم استخدامها بالوصول إلى نتائج غيرهم لا نتائجهم، وإن اختلفت اللغات والمسميات فالمعن واحد.

- لقد طبق علماء اللسانيات في الغرب والمستشرقون مناهج النقد على نصوص كتبهم المقدسة (المحرفة) فوصلوا إلى إثبات بشريتها، واستخرجوا تناقضاتها فزالت بذلك صفة القداسة عنها، وتقرر احتساب نصوصها كنصوص الشعر والمسرح والنثر عندهم.

وإن نص القرآن الكريم لا يشبهه في معناه ولا في مبناه نصوص التوراة والإنجيل التي طالتها يد التحريف، ولا نصا دينيا عثر عليه في قرطاس، وليست آياته أبيات شعر قالتها العرب، وليست

سوره طلاسّم كاهن، أو عبارات ناثر، إنه كلام عالٍ علو قائله "سبحانه" الذي خلق للبشر عقولا ثم هداها، وخط لها سبلا في بحث كلامه لا تتجاوزها لغيرها، لأنه لا طاقة لعقل دارس قاصر أو باحث عاجز بمعرفة القرآن معرفة شاملة، أو إدراكه إدراكا مطلقا، إلا أن يكون وحيا، أو كلاما من وراء حجاب، وهذا مستحيل.

المراجع:-

- مصحف القرآن الكريم الإلكتروني، برواية حفص، موقع: مشروع المصحف الإلكتروني، الرابط: <https://quran.ksu.edu.sa/tafseer/tabary/sura99-aya7.html>
- ألبرت حوراني. (1997). تاريخ الشعوب العربية (الإصدار 01). (أسعد صقر، المترجمون) دمشق: دار طلاس.
- الخليل بن أحمد الفراهيدي. (2003). معجم العين (الإصدار 01، المجلد 01). (عبد الحميد هنداي، المحرر) بيروت: دار الكتب العلمية.
- ألفريد لويس دي بريمار. (2009). تأسيس الإسلام بين الكتابة والتاريخ (الإصدار 01). (عيسى محاسبي، المترجمون) بيروت: دار الساقى.
- أيوب بن موسى الحسني الكفوي. (1998). الكليات (الإصدار 02). (عدنان ومحمد المصري درويش، المحرر) بيروت: مؤسسة الرسالة.
- جرجي زيدان. (1886). الألفاظ العربية والفلسفة اللغوية. بيروت: مطبعة القديس جاوريغيوس.
- جرجي زيدان. (1922). العرب قبل الإسلام (الإصدار 02، المجلد 02). مصر: مطبعة الهلال.
- جرجي زيدان. (1987). فلسفة اللغة العربية (الإصدار 01). بيروت: دار الحداثة.
- جرجي زيدان. (بلا تاريخ). تاريخ التمدن العربي. بيروت: مكتبة الحياة.
- جلال الدين السيوطي. (2002). لباب النقول في أسباب النزول (الإصدار 01). بيروت: مؤسسة الكتاب الثقافية.
- جلال الدين السيوطي. (بلا تاريخ). المزهر في اللغة وأنواعها (المجلد 01). بيروت: المكتبة العصرية.
- جوليا كريستيفا. (1997). علم النص (الإصدار 02). (فريد الزاهي، المترجمون) الدار البيضاء، المغرب: دار توبقال.
- حسين مروة. (1979). النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية (المجلد 01). بيروت: دار الفارابي.
- سعيد بحيرى. (1997). علم لغة النص (الإصدار 01). القاهرة: دار نوبار.
- شوقي ضيف. (بلا تاريخ). تاريخ الأدب العربي في العصر الجاهلي (الإصدار 11). القاهرة: دار المعارف.
- صالح صبحي. (1960). دراسات في فقه اللغة (الإصدار 01). بيروت: دار العلم للملايين.
- عبد الرحمن بدوي. (1993). موسوعة المستشرقين (الإصدار 03). بيروت: دار العلم للملايين.

- عبد الملك بن محمد الثعالبي. (2000). فقه اللغة وأسرار العربية (الإصدار 02). (ياسين الأيوبي، المحرر) بيروت: المكتبة العصرية.
- عبد الواحد وافي. (2004). علم اللغة (الإصدار 09). مصر: نهضة مصر للطباعة.
- عمر أحمد مختار. (2008). معجم اللغة العربية المعاصرة (المجلد 01). القاهرة: عالم الكتب.
- لويس ميناند. (2016). الحداثة والنقد الجديد. (فاطمة قنديل، المترجمون) القاهرة: المركز القومي للترجمة.
- مجموعة مستشرقين. (1998). موجز دائرة المعارف الإسلامية (الإصدار 01). (إبراهيم وزملائه خورشيد، المترجمون) الإمارات العربية المتحدة: مركز الشارقة للإبداع الفكري.
- محمد بن عبد الكريم الشهرستاني. (1992). الملل والنحل (الإصدار 02، المجلد 01). (حمد فهد محمد، المحرر) بيروت: دار الكتب العلمية.
- محمد بن مكرم بن منظور. (1997). لسان العرب (الإصدار 01، المجلد 02). بيروت: دار صادر.
- نصر حامد أبو زيد. (1990, 07 01). السيرة النبوية سيرة شعبية. 32. تاريخ الاسترداد 25 06 2026، من الرابط: <https://archive.alsharekh.org/Articles/335/21796/497432>
- نصر حامد أبو زيد. (1994). نقد الخطاب الديني (الإصدار 2). القاهرة: سينا للنشر.
- نصر حامد أبو زيد. (2014). مفهوم النص دراسة في علوم القرآن (الإصدار 01). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- يوسف أقليمس. (1879). اللمعة الشهابية في نحو اللغة السريانية. الموصل: دير الآباء الدوسكيين.

سيرة المؤلف:

الكاتب هو: سليمان جبار، حائز على دكتوراه في تخصص: التراث الإسلامي والاستشراق من جامعة الجزائر 01. حائز أيضا على شهادتي: الماستر في اللسانيات التطبيقية (من جامعة معسكر) والماستر في الفلسفة الإسلامية (من جامعة سعيدة)، أستاذ سابق بجامعة "مصطفى اسطمبولي" معسكر، و"مولاي الطاهر" بسعيدة (الجزائر)، عمل أستاذا بمعهد تكوين الإطارات الدينية تيزي وزو، وأستاذا ثانويا خلال (24 سنة)، شارك في كتابات جماعية، ونشر له في مجالات مصنفة وغير مصنفة، وساهم بمدخلات في عديد الملتقيات الدولية والوطنية. من كتبه: - الخلافة الراشدة في الكتابات الاستشراقية، - الأبعاد التربوية في التمثيلات القرآنية.