

# تاريخية النص القرآني

## في خطاب نصر حامد أبو زيد التنظيري

(المفهوم والمرجع)

فاتحة القراءة:

في الهمّ التأسيسي لمشروع «الحدائث الإسلامية» عند

نصر حامد أبو زيد:

تؤسس هذه الدراسة لكيونتها المعرفية بوصفها قراءةً شارحةً، تكثف جهدها التحليلي في إطار مسعى استكشاف الدلالات (المقاصد) الصريحة على مستوى الخطاب المفاهيمي لمقولة (تاريخية النص القرآني) عند المنظر الإسلامي المعاصر (نصر حامد أبو زيد)، اشتغالا على مستوى النصّ المقول، ما يستدعي آليات الشرح، إجراء ضرورياً للوقوف عند المعنى في مستواه الظاهر. ولا ريب، إن كثافة اللبس الذي يحوم حول خطاب نصر أبو زيد عموماً، وخطاب تاريخية النص القرآني خصوصاً، شكّل أهمّ دافع للعناية بشروحاته. فضلاً عن سقوط كثير من القراءات، في مأزق حجب المقاصد الحرفية لنصوصه التنظيرية، وتعويم دوال مصطلحاته الأساسية: (التاريخية) و(المنتج الثقافي).

ومن المفيد، التذكير، في مُستهلّ هذه القراءة، بوصفها عرضاً لمكوّنات النسق التصوري المشيد حول ماهية النصّ القرآني، على مستوى كتابات المنظر<sup>(١)</sup> الإسلامي (نصر حامد أبو زيد)، إلى أنّ تجربة هذا المفكر في الكتابة تجسّد همّاً تنظيرياً بحثاً عن مفهوم للنصّ القرآني، وهو ما يراه «علي حرب» من جهته، خصوصاً على مستوى دراسته الموسومة مفهوم النصّ (دراسة في علوم القرآن)<sup>(٢)</sup>، ما يؤكّد أنّ

أسماء حديد ❖

الكتاب»<sup>(٤)</sup>.

من هذا المنطلق، تستهدف القراءة إلقاء بعض الضوء الكاشف، على خطاب مفهوم النص القرآني، بما هو خطاب مفاهيمي نظري، علمًا أن خطاب المفهوم عند نصر أبو زيد كان موضوعًا لبعض القراءات<sup>(٥)</sup> التي - على قلتها وقصر نفسها البحثي - قد خلصت إلى تصنيفه ضمن هذا التوجه أو ذاك، بإصدار أحكام تعميمية قطعية، لم تسهم إسهامًا نقديًا جادًا في جلاء حقيقته، بقدر ما عملت على حجبها وطمس إمكاناتها. وهو ما يُشكل دافعًا لهذه القراءة، لتنبه إلى أن هذا الخطاب، ما يزال بعدد - من حيث هو تفكير في أنطولوجية الظاهرة القرآنية - منطقة مجهولة، ومساحة مظلمة لم تُستكشف بعد. وهذه القراءة من جهة أخرى، تسعى إلى اختبار مدى صدق الفرضية التي مثلت نقطة لبء حركتها المعرفية؛ فهل تشكل تجربة نصر أبو زيد، في هذه المرحلة المبكرة والمُمثلة في دراسته الموسومة «مفهوم النص»، والكتابات اللاحقة الدوّارة في فلكها، فعلاً نظريًا؟ ومن ثم، هل يمكن الجزم في أنه يتضمّن على خطاب مفهومي، يرقى إلى أن يُجسد عدّة اصطلاحية، ونظامًا معرفيًا قائمًا بذاته؟ الأهم من ذلك، هل شكّل نسقًا تصوّريًا متماسكًا عن ماهية النصّ القرآني (ذاته)، بما هو كيان أنطولوجي مُستقل بوجوده؟  
أولاً - مكونات النسق التصوري على مستوى التشكل:

تستهدف القراءة في هذه الدراسة استكشافا

القصّد نحو تأصيل (المفهوم) مثل إطاراً كلياً لتجربة الرّجل في الكتابة بوجه عام؛ إذ «السؤال الذي يقف وراء دراسات أبو زيد هو: كيف نفهم النصّ ونقرأه؟ إذن، هو سؤال حول ماهية النصّ وكيفية التعاطي معه»<sup>(٣)</sup>.

والقول بالحضور المركزي لإشكالية (مفهوم النصّ) في هذا الخطاب، لا يعني بالضرورة حتمية الوقوع على نصّ مفهومي مُكتمل الوضوح أثناء القراءة، وهو ما تبه إليه الناقد «جابر عصفور»، مشيرًا إلى أن (المفهوم) concept، لا يحضر في خطاب (مفهوم النصّ) حضورًا مباشرًا؛ «فالكتاب لا يقدم مفهومًا للنصّ إلا على سبيل التّضمين أو اللّزوم، أو على مستوى الغياب وليس الحضور (...). أعني أنّ ما ينطوي عليه الكتاب أو يُشير إليه من إطار مرجعي، يحدّد معنى للنصّ أو مفهومًا له، يتمّ استنتاجه برّد علاقات النصّ الحاضرة في الكتاب على مُوازياتها الغائبة عنه، أو متابعة بعض إشارات الكتاب أو تعليقاته إلى ما يترتب عليها أو ما يترتب عليه، ضمناً أو لزومًا وليس صراحةً، إذ ليس لدينا شيء ملموس، مباشر، نُشير إليه على أنه «مفهوم النصّ» في مُجمل مباشر».

السؤال الذي يقف وراء دراسات أبو زيد هو: كيف نفهم النصّ ونقرأه؟ إذن، هو سؤال حول ماهية النصّ وكيفية التعاطي معه».

## ويتحرّك خطاب نصر أبو زيد التّنظيريّ في بحثه عن مفهوم النصّ القرآنيّ، انطلاقاً من مصطلح (الوحي)

لمكوّنات النسق التّصوّريّ، المُشيد حول ماهية النصّ القرآنيّ، كما تظهر في الوعي التّظريّ عند نصر أبو زيد، فإنّ محاولة الكشف عن مستويات النسق المفهوميّ - التي تضافرت في تشكيله - ستُمثّل نقطة انطلاقٍ تحليليّةٍ. ولا ريب، إنّ التّساؤلَ عن حقيقة خطاب المفهوم، هو في جوهره تساؤلٌ عن الأساس التّظريّ الذي قام عليه هذا التّصوّر؟

والعرض التّالي لمكوّنات المفهوم، يُراعي التّراتب المنطقيّ التّظريّ للأفكار، كما يتمّظهر في سياق الخطاب التّنظيريّ؛ فهو يبدأ بالكلام عن النصّ القرآنيّ من حيث المتكلّم به (المُرسل)، بما هو (وحيّ إلهيّ)، ثمّ ينتقل إلى تحديد طبيعة الوحي، من حيث هو كلامٌ الله (تعالى) الذي المُتجلّي من خلال (نظام لغويّ)، لكونه - أي خطاب الوحي - يقصد نحو التّواصل مع المُخاطبين لإبلاغهم رسالة السّماء، ليكون بذلك مُتداخلاً مع السّياق الواقعيّ (التّاريخيّ)، وهو ما سيُحيل إلى علاقة النصّ بالواقع التّاريخيّ، وجمهور المُتلقيين، ووظيفته في إطار الثّقافة.

١- النصّ القرآنيّ وحيّاً إلهيّاً (النصّ من جهة المُرسل):

يستند نصر حامد أبو زيد إلى مُصطلح (الوحي)،

متّخذاً إيّاه مُنطلقاً في مُقاربة ماهية الظاهرة القرآنيّة. ويُدلّل على مشروعيّة الاستناد إلى هذا المُصطلح، بكونه «المفهوم المركزيّ للنصّ عن ذاته، حيث يُشير إلى نفسه بهذا الاسم في كثير من المواضع»<sup>(٦)</sup>، هذا فضلاً عن كونه مفهوماً «يستوعبُ كلّ النصوص الدالّة على خطاب الله للبشر»<sup>(٧)</sup>.

ويتحرّك خطاب نصر أبو زيد التّنظيريّ في بحثه عن مفهوم النصّ القرآنيّ، انطلاقاً من مصطلح (الوحي)، بقصد تسليط الضّوء الكاشف على دلالة المُصطلح الحرقيّة، في أصل الوضع اللغويّ، في سياق المُقارنة بين دلالة «الوحي» بالقرآن كما يطرحها النصّ ذاته، ودلالة «الوحي» التي كانت مُتداولةً في المُناخ الثّقافيّ في العصر الجاهليّ؛ فالْمُصطلح «دالٌّ في إطار اللّغة العربيّة قبل القرآن على كلّ عمليّة اتّصال تتضمّن نوعاً من «الكلام». ورد في اللّسان «وأصل الوحي في اللّغة كلّها إعلامٌ في خفاء». وإذا كان صاحب اللّسان يُعَدّد في معاني الوحي «الإلهام» و«الإشارة» و«الإيماء» و«الكتابة» و«الكلام»، فإنّ هذه المعاني كلّها يستوعبها معنى «الإعلام» ويشير كلّ منها على حدة إلى طريقة من طُرُق الإعلام، فالإعلام قد يكون بالكلام وقد يكون بالكتابة وقد يكون بالإشارة والإيماء وقد يكون إلهاماً»<sup>(٨)</sup>؛ فالوحي إذن، في مدلوله العامّ، يشير إلى «علاقة اتّصال بين طرفين تتضمّن إعلاماً - رسالةً - خفيّاً سرّياً»<sup>(٩)</sup>، «لتكون الدّلالة المركزيّة للوحي هي «الإعلام»»<sup>(١٠)</sup>.

فالْمُصطلح يشير إلى وجود علاقة اتّصال Communication بين طرفين من مرتبة وجوديّة واحدة،

أنواع الوحي (الوحي شعراً/ الوحي كهانةً)، بما يُشير إلى وجود اختلاف بين النص الإلهي والنصوص البشرية، ما يجعل من مفهوم القرآن عند نصر أبو زيد، دالاً على وحي الله بوصفه (كلام الله المنزل على نبيه بواسطة الملك).

٢- النص القرآني كلاماً لغوياً (النص من جهة الطبيعة):

إذا كان الوحي القرآني يتحدّد بوصفه عمليّة اتّصال بين طرفين، يتضمّن (رسالةً) من مرسل/ الله تعالى، نحو مرسل إليه/ الرسول البشر، فإنّ هذه الدلالة الجوهرية لمصطلح (الوحي) مثلت مُطلقاً لدى المنظر الإسلامي نصر حامد أبو زيد، لتعميق نظره إلى ماهية النصّ القرآني؛ حيث يُؤكد في سياق مقارنته لماهيته، أنّ مفهوم «الشّفرة» - أي الوسيط اللّغوي - متضمّن بالضرورة في مفهوم الوحي، وهذا يُحيل إلى العلاقة التّلازميّة بين فعل الاتّصال (الإلهي) وبين النّظام اللّغوي؛ «فإذا كان (الإعلام) لا يتحقّق في أيّ عمليّة اتّصال إلاّ من خلال شفرة خاصّة، فمن الضروريّ أن يكون مفهوم الشّفرة متضمّناً في مفهوم الوحي». (١٥)

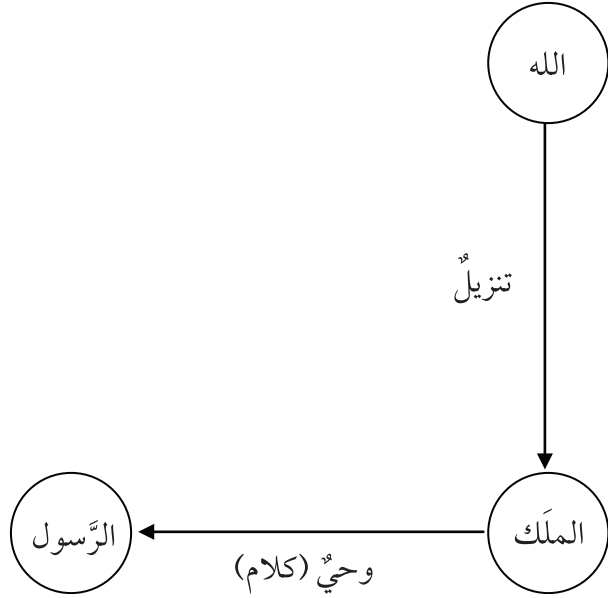
وبالعودة دائماً إلى ما يطرحه النصّ عن ذاته، يعمل نصر أبو زيد على الكشف عن خصوصيّة (الوحي القرآني) من حيث طبيعته الجوهرية، في ضوء التّمييز بين أنواع الوحي؛ إذ «إنّ اتّصال الله بالبشر - أو كلام الله للبشر - له طرائق محدّدة عبّر عنها النصّ ذاته على النحو التّالي: [...] وما كان لبشر أن يكلمه

لأنّ «عمليّة الاتّصال/ الوحي، كانت تتضمّن مرسلًا ومُستقبلاً يتميّن إلى مرتبة وجودية واحدة» (١١)، في حين أنّ «الحديث عن الوحي في القرآن ينقلنا إلى مجال أكثر تعقيداً حيث تكون عمليّة الاتّصال/ الوحي بين طرفين لا يتميّن إلى نفس المرتبة الوجودية» (١٢). ولما كان الوحي بالقرآن، يشير إلى علاقة اتّصال بين مرتبتين وجوديتين مختلفتين، فإنّ نصر أبو زيد يؤكد على أنّ «الموقف الاتّصاليّ المتضمّن في حالة الوحي بالنصّ يختلف عن المواقف الاتّصاليّة» (١٣) التي ناقشناها حتى الآن من حيث أنّه أكثر تعقيداً. إنّ طرفيّ الاتّصال الأساسيين في عمليّة الوحي النبويّ هما الله في جانب والرسول البشر في جانب آخر». (١٤)

إنّ قراءة أوليّة على مستوى تصوّر ماهية النصّ من حيث المصدر، تنتهي إلى أنّ مفهوم النصّ القرآني يتأسس مبدئياً، على اعتبار المرسل للخطاب، المُنشئ للرسالة، ألا وهو الذات الإلهية. وهو ما يدلّ على الإقرار المبدئيّ، الصّريح والضمّني، بحقيقة المصدر الغيبيّ والأصل المتعالي، والذي يستلزم وجود اختلاف بين طبيعة الوحي القرآني، وغيره من

يعمل نصر أبو زيد على الكشف عن خصوصيّة (الوحي القرآني) من حيث طبيعته الجوهرية، في ضوء التّمييز بين أنواع الوحي

الرّسول الملك الذي يوحي للمستقبل بإذن الله ما يشاء. وهذه الطّريقة كانت هي الطّريقة التي تمّ بها إلقاء القرآن أو تنزيله. وعلى ذلك يمكن أن نضع العلاقة على النحو التّالي<sup>(٢٠)</sup>:



فمن الواضح أنّ «صورة الاتّصال كما يطرّحها النصّ في الآية السّابقة بالنّسبة للقرآن، هي صورة الاتّصال عبر وسيط هو الرّسول الملك الذي أطلقت عليه الآية اسم الرّوح»<sup>(٢١)</sup>.

وقد تبلور موقفه التّظريّ تجاه طبيعة الوحي، في ظلّ العودة إلى أصول هذه الإشكاليّة في التّراث الفكريّ الإسلاميّ، والتي تندرج ضمن علم من علوم القرآن وهو «علم كيفة الإنزال ومعناه»، من منطلق اللحظة التّاريخيّة الرّاهنة وهمومها المعرفيّة، ليستخلص المغزى من الإشكال المطروق قديماً<sup>(٢٢)</sup> على النحو التّالي: «ما الذي نزل به جبريل من القرآن، أهو اللفظ و

الله إلّا وحيّاً أو من وراء حجابٍ أو يُرسل رُسولاً فيُوحى بإذنه ما يشاء»<sup>(١٦)</sup>.

ففي ضوء هذا النصّ، يستدلّ نصر أبو زيد على أنّ الوحي الإلهيّ على ثلاث مراتب: الوحيّ إلهاماً، الوحيّ من وراء حجاب، الوحيّ عن طريق الرّسول؛ فالإلهام بحسب اصطلاح العلماء «كلامٌ بدون قول، أو (...) هو كلامٌ بشفيرة غير صوتيّة، بلغة غير اللّغة الطّبيعيّة»<sup>(١٧)</sup>. وبما أنّه اتّصال الله تعالى بالبشر عن طريق نظام إشاريّ غير نظام اللّغة الطّبيعيّة، فهذا ينفي عنه صفة الكلام، و«من الضروريّ هنا، الإشارة إلى أنّ سياق الآيات التي ورد فيها الفعل «أوحى» أو «يوحي» دالاً على الاتّصال غير اللّغويّ، يؤكّد أنّ مضمون الوحي لم يكن يتضمّن موقفاً اتّصاليّاً تبادليّاً بين المرسل والمستقبل، كما هو الأمر في حالة «الكلام من وراء الحجاب» مع موسى، بل كان المضمون يتضمّن مجرد الأمر بالفعل، وتكون استجابة المستقبل للوحي مجرد تنفيذ الأمر وتحقيق الفعل. وهذا فارق أساسيّ بين موقف الاتّصال غير القوليّ، وموقف الاتّصال القوليّ في «الوحي»<sup>(١٨)</sup>.

وينتقل الخطاب التّظريّ إلى التعريف بحقيقة «الطّريقة الثّانية من طرائق كلام الله للبشر: الكلام من وراء حجاب، وذلك كلامه لموسى من وراء حجاب الشّجرة والنّار والجبَل»<sup>(١٩)</sup>. وبنقله إلى تعريف النوع الثّالث، في ضوء هذا السّياق التّحليليّ المقارن، يتوصّل إلى تسليط الضّوء على خصوصيّة الطبيعة الجوهريّة للوحي القرآنيّ؛ حيث كانت «الطّريقة الثّالثة من طرائق كلام الله للبشر هي الوحي غير المباشر، عن طريق

وهي سورة المزمّل ﴿إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً﴾ [...] الاتّصال إذن يتمّ من خلال «الإلقاء»، والشفرة المستخدمة في الاتّصال هي «القول». وفي آيات أخرى من القرآن تمّ التعبير عن «الإلقاء» بالتّنزيل وعن القول «بالكلام»<sup>(٢٥)</sup>.

ومع تحديد ماهية النصّ القرآني بوصفه نظاماً تمثيلاً/ ترميزياً، يجد الخطاب التّنظيري نفسه وجهاً لوجه أمام إشكاليّة «الإحالة اللغويّة»، بما أنّ وظيفة الوسيط الرمزيّ، هي الإحالة على المعنى؛ إذ يواجه تساؤلاً مفاده: إذا كان النصّ القرآني نظاماً تمثيلاً، شأنه شأن بقيّة النصوص اللغويّة، فهل يحيل النصّ القرآني على الواقع الموضوعي، أم على المنظومة الثقافيّة، أم على عوالم الغيب، أم على الذات المتكلّمة؟ ومن ثمّ، يغدو التّساؤل عن طبيعة «المضمون» تساؤلاً مشروعاً، بل ضرورة معرفيّة تتيح لهذا الخطاب مقارنة حقيقة ماهية النصّ القرآنيّ.

وإذا كانت قضية (الإحالة) إشكاليّة أساسيّة في التّفكير اللسانيّ والفلسفيّ، المختصّ ببحث اللغة (البشريّة)، فإنّها تزداد أهميّة وتعقيداً في سياق ارتباطها بنظام اللغة التّمثيليّ للنصّ القرآنيّ، باعتباره «لغة الهيّة التشريعيّة». وهو ما يُثير التّساؤل عن موقف «نصر أبو زيد» من إشكاليّة الإحالة في علاقة بالنظام اللغويّ للنصّ القرآنيّ. ولعلّه التّساؤل الذي يطرح نفسه ضمناً على مستوى اللاّشعور المعرفيّ لخطاب المنظر، في ظلّ مقارنته لماهية اللغة الدّينية (الإلهية)، في إطار هذه الإشكاليّة الجوهرية، التي تواجه كلّ محاولة للتّعريف

المعنى، أي النصّ بمضمونه وصياغته، أم هو المضمون والمعنى والمحتوى ثمّ وضع الرّسول على كلّ ذلك رداء العربيّة؟ وبعبارة أخرى هل كان الاتّصال بين جبريل ومحمّد «وحيّاً» بمعنى الإلهام، أم كان «وحيّاً» بالقول؟ وقد اختلف العلماء في الإجابة عن هذا السّؤال إلى فريقين<sup>(٢٣)</sup>.

ويظهر أنّ هذه الإشكاليّة، وبحسب السّياق الذي يطرّحها المفكر من خلاله، معلومة الإجابة مسبقاً؛ حيث ذهب إلى ترجيح أنّ الوحي القرآنيّ تنزيل للقول لفظاً ومعنى، وهو بذلك يؤكّد تمايزه عن الوحي إلهاماً، أوّل أصناف الوحي، بدليل قاطع من داخل النصّ القرآنيّ نفسه. ليخلص إلى حلّ الخلاف بين المذهبين من منظوره، بإثبات التّنزيل لفظاً ومعنى، ونفي التّنزيل معنى دون لفظ؛ «لا شكّ في أنّ مثل هذا التّصوّر يتناقض ومفهوم النصّ لنفسه من أنّه قول وقرآن - بالاشتقاق من القراءة - وأنّه رسالة لغويّة لا يجوز المساسّ بمنطوقها أو تحريفها»<sup>(٢٤)</sup>؛ إذ لفظ «القراءة» من «قرأ» بمعنى «التّريد»، ودالّ «القرآن» إحالة على عدم جواز التّصرّف بمنطوق الرّسالة.

فإذن، القرآن (كلام) Parole ملقى علي الرّسول عن طريق الملك، و«قد عبّر القرآن عن هذا الاتّصال بأنّه «إلقاء»، وذلك في السّورة الثّانية من حيث ترتيب النزول

فإذن، القرآن (كلام) Parole ملقى  
على الرّسول عن طريق الملك

بماهية النصّ القرآنيّ.

٣\_ النصّ القرآنيّ نصّاً ثقافياً (النصّ في علاقة بالواقع التاريخي):

وإذا كان النصّ القرآنيّ نظاماً تمثلياً، يضطلعُ بوظيفة الإحالة على المعنى، فإنّ الإشكاليّة تتخذ بعداً آخر أكثر عمقاً؛ إذ ينبّه المنظر إلى أنّ نظام الوحي (اللغويّ)، إنّما يتشكّل في (علاقة) Relation بنظام لغويّ قائم في مجال التداولّ البشريّ العينيّ المخصّوص، هو نظام اللغة العربيّة (عصر الجاهليّة)، والذي مثل في جوهره نظاماً ثقافياً (الفكر). وهذه العلاقة متلازمة مع وجود قصد من المرسل (الله)، إلى تحقيق الاتّصال بالكائن البشريّ، عبر رسالة الوحي؛ حيث «الناس هم هدف الوحي وغايته»<sup>(٢٦)</sup>. وهو ما يستلزم بدهاءً «أن تكون هذه الشفرة المستخدمة في عمليّة الاتّصال والإعلام شفرةً مشتركةً بين المرسل والمستقبل، أي بين طرفيّ عمليّة الاتّصال»<sup>٢٧</sup>.

ومن هنا، فإنّ «الله سبحانه وتعالى حين أوحى للرّسول (صلى الله عليه وسلّم) بالقرآن، اختار النّظام اللّغويّ الخاصّ بالمستقبل الأوّل. وليس اختيار اللّغة اختياراً لوعاء فارغ، وإن كان هذا ما يؤكّده الخطاب الدّينيّ المعاصر»<sup>(٢٧)</sup>. حيث لزم عن غاية التّواصل، توظيف النّظام اللّسانيّ المتداول في البيّة العربيّة ما قبل الإسلام (العصر الجاهليّ)، وهو ما يكشف

عنه النصّ القرآنيّ ذاته. ومن ثمّ، يغدو بديهياً اعتبار «النصّ في هذه الحالة دالاً، حيث هو رسالة لغويّة، على كلّ أطراف عمليّة الاتّصال. وإذا كان النصّ بمثابة خطاب، فلا بدّ أن يتضمّن دوالّ تدلّ على المتكلّم، وعلى المخاطب الأوّل، وعلى المخاطبين، أي على الله، وعلى محمّد، وعلى النّاس»<sup>(٢٨)</sup>.

ولا يغيب عن المنظر في سياق خطابه، الإشارة إلى علّة المسلك القصديّ نحو المخاطب، ألا وهي أنّ «الثقافة العربيّة ذاتها قبل الإسلام يمكن أن توصف بأنّها ثقافة تنحو نحو المخاطب في نصوصها أكثر ممّا تنحو ناحية المتكلّم»<sup>(٢٩)</sup>، و«ليس أدل على هذا الاتّجاه في بناء النصّ وآليّاته اللّغويّة من كثرة دوران أدوات النّداء فيه، سواء كان المنادى هم «النّاس»، أو «بني آدم» أو «الذين آمنوا» أو «الكافرون» أو «أهل الكتاب»، هذا بالإضافة إلى نداء المخاطب الأوّل بالنبيّ أو الرّسول»<sup>(٣٠)</sup>.

ومن هنا يستمدّ القول بوجود علاقة بين النصّ القرآنيّ والواقع الثقافيّ في خطاب المنظر مشروعيتّه؛ فقد مثل مبدئاً فاعلاً في التّوصّل إلى تحديد دقيق لطبيعة النّظام اللّغويّ، الذي تمّ توظيفه لتحقيق الفعل التّواصلّي (حدث الكلام) Parole؛ حيث يتكشّف ذلك الارتباط بين الوظيفة «التّمثليّة» للغة، بما هي نسق من الرّموز اللّغويّة التي تُحيل إلى تصوّرات، وبين الوظيفة «الاتّصاليّة»؛ فالتمثيل اللّغويّ - أي استخدام وسائل رمزيّة

«الثقافة العربيّة ذاتها قبل الإسلام يمكن أن توصف بأنّها ثقافة تنحو نحو المخاطب في نصوصها أكثر ممّا تنحو ناحية المتكلّم»

للنصّ اللغويّ، لأننا معنيون بصفة أساسية بالنصّ الدينيّ  
وبتحديد مستويات السياق التي يُعْغِلها - أو يتجاهلها -  
الخطاب الديني في تأويلاته». (٣٦)

وللمصطلح مفهومٌ واسعٌ؛ إذ «إنّ كلمة «السياق» وإن  
كانت مفردة من حيث الصيغة اللغوية، تدلُّ على تعددية  
هائلة لا أظنّ أنه قد تمّ حصرها حتّى الآن في مجال دراسة  
النصوص. إنّ النصوص ذاتها تتنوع تنوعاً هائلاً في إطار  
اللغة الطبيعيّة وحدها، وتزداد ثراءً وتنوعاً إذا انتقلنا  
إلى مجال النصوص الثقافيّة، أي النصوص بالمعنى  
السيميوطيقيّ. لذلك نكتفي هنا بالتوقف عند مستويات  
السياق المشتركة والعامّة جدّاً، مثل السياق الثقافيّ  
الاجتماعيّ والسياق الخارجيّ (=سياق التّخاطب)،  
والسياق الدّاخلي (=علاقات الأجزاء)، والسياق  
اللغوي (تركيب الجملة والعلاقات بين الجمل)، وأخيراً  
سياق القراءة أو سياق التّأويل». (٣٧)

ومع تعدّد دلالات مصطلح (السياق) يركّز المنظر  
على تعريف مفهوم (السياق الثقافيّ) Contexte culturel  
وعلاقته بالبعد الاجتماعيّ من جهة، والبعد المعرفيّ  
والإيديولوجيّ من جهة أخرى؛ ويصرّح بأنّ «الثقافيّ  
يستدعي الاجتماعيّ بما هو مؤسّس عليه، وإن كان له  
استقلاله وسياقه وقوانينه المستقلّة نسبياً عنه. ونقصد  
بالسياق الثقافيّ للنصوص اللغويّة كلّ ما يمثّل مرجعيّة  
معرفيّة لإمكانية التّواصل اللغويّ، وبعبارة أخرى  
إذا كانت اللغة تمثّل مجموعة من القوانين العرفيّة  
الاجتماعيّة بدءاً من المستوى الصّوتي وانتهاءً بالمستوى  
الدّلالي، فإنّ هذه القوانين تستمدُّ قدرتها على القيام

لسانيّة- يهدف من هذا المنظور إلى التّواصل داخل  
دائرة الثقافة؛ فإذا «كانت الوظيفة الإعلاميّة الاتّصاليّة  
للغة لا تنفصل عن طبيعتها الرّمزيّة، فإنّ وظيفة النصّ في  
الثقافة - وهي وظيفة إعلاميّة بوصف النصّ رسالة كما  
سبقت الإشارة - لا تنفصل كذلك عن النّظام اللغويّ  
الذي تنتمي إليه، ومن ثمّ لا تنفصل عن مجال الثقافة  
والواقع». (٣١)

فالقول بالعلاقة بين التّمثيل اللغويّ والوظيفة  
التّواصلية، يلزم عنه بدهة تقرير علاقة النصّ بالثقافة  
Culture والواقع؛ فالظاهرة القرآنيّة لم تؤسّس لوجودها  
من العدم، ولا يمكن «أن نتحدّث عن لغة مفارقة للثقافة  
والواقع، ولا يمكن من ثمّ أن نتحدّث عن نصّ مفارق  
للثقافة والواقع أيضاً، طالما أنّ نصّ داخل إطار النّظام  
اللغويّ للثقافة» (٣٢). علماً أنّ «الثقافة»، فيما يذهب إليه  
المنظر جزءٌ من «الواقع» Réalité، إذ «الواقع مفهومٌ  
واسعٌ يشمل الأبنية الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة  
والثقافيّة، ويشمل المتلقّي الأوّل للنصّ ومبلّغه، كما  
يشمل المخاطبين بالنصّ» (٣٣). وهذا التّعريف يطرح  
تمايزاً بين مفهومين: (الواقع) و(الثقافة)، وهو تمييزٌ  
ذو دلالة منهجيّة، ويترتّب عنه مستويان لمدلول  
«التاريخيّة». (٣٤)

ومن هذا المنطلق أيضاً، يحضّر مصطلح «السياق»  
Contexte في خطاب نصر أبو زيد النظري، خصوصاً في  
أبحاثه اللاحقة والمكمّلة لدراسته المحوريّة الأولى (٣٥)،  
حيث يُستخدم هذا المصطلح استخداماً مكثفاً: «نكتفي  
هنا بالوقوف عند بعض - أوكد بعض - المستويات العامّة



ففي النصّ الاتّصاليّ النموذجيّ «يكون النظام اللغويّ بمثابة قناة الاتّصال التي تمثّل المعرفيّ. في حين تتجلى الأيديولوجيا من خلال نظام النصّ»<sup>(٤١)</sup>، و«الفرق بين «النظام اللغويّ» و«نظام النصّ» هو المحدّد للرّسالة، وهو نابع أساساً من أيديولوجيّة المرسل»<sup>(٤٢)</sup>. وهذا يعني أن النظام اللغويّ يمثّل المعرفيّ، ونظام النصّ يمثّل الأيديولوجيّ، فالمعرفيّ هو الأساس الذي تنطلق منه الأيديولوجيّة (العقيدة الجديدة) في إعادة التّشكيل.

إنّ هذا التّمييز يجعل من النصّ القرآنيّ نظاماً «إيديولوجياً» متميّزاً من حيث طبيعته عن النظام المعرفيّ السائد، الذي يمثّل محور الفعاليّة (الأصل)؛ فالنصوص الدينيّة - ومنها النصّ القرآنيّ - «ليست وعاءً خالياً، أو مجرد أداة تواصل محايدة، لأنّ للنصوص لغتها الخاصّة أو شفرتها الثّانويّة، داخل نظام اللّغة العامّ. ومن خلال هذه اللّغة الثّانويّة، طرح النصوص الدينيّة العقيدة (= الأيديولوجيّة) الجديدة وهي العقيدة التي يحاول بها النصّ إعادة تشكيل وعي المتلقّي»<sup>(٤٣)</sup>

ويضيف منبهاً إلى الجذور (الأصول) الثّقافيّة للعقيدة الجديدة التي يطرحها النصّ في قوله: «حتّى هذه العقيدة الجديدة لا تكون عقيدةً جديدةً تماماً، فالنصّ ينحاز في التّهاية لأيديولوجيّة لها بذورها أو إرهاباتها الجينيّة في الثّقافة. لا يمكن في حالة النصّ القرآنيّ مثلاً تجاهل

الحنيفيّة بوصفها وعياً مضاداً للوعي الدينيّ الوثنيّ الذي كان سائداً ومسيطرًا [...] ومعنى ذلك أنّ النصّ

بوظيفتها من الإطار الثّقافيّ الأوسع. ولذلك لا يكفي المتكلّم - وكذلك المتلقّي - معرفة قوانين اللّغة لضمان نجاح عمليّة التّواصل، فلا بدّ بالإضافة إلى ذلك من أن يكون كلاهما منخرطين في إطار حياتيّ معيشيّ يمثّل لهما مرجعيّة التّفاهم والتّواصل. هذه المرجعيّة المعرفيّة هي الثّقافة بكلّ مواضعاتها وأعرافها وتقاليدها، وهي التي تتجلى في اللّغة وقوانينها بطريقة لم يتمكّن «علم اللّغة الاجتماعيّ» - رغم إنجازاته الهامّة - من رصدها رصداً دقيقاً»<sup>(٣٨)</sup>

ويشير المنظر إلى التّمايز بين «المعرفيّ» و«الإيديولوجيّ» Idéologie داخل الثّقافة؛ «حيث يمثّل المعرفيّ مستوى الاتّفاق العامّ، مستوى الحقائق اليقينيّة في الثّقافة المعينة في مرحلة تاريخيّة محدّدة [...] المعرفيّ بالمعنى الثّقافيّ إذن هو الوعي الاجتماعيّ العامّ، بصرف النظر عن اختلاف المواقع الاجتماعيّة، في حين أنّ الأيديولوجي هو وعي الجماعات المرتهنّ بمصالحها في تعارضها مع مصالح جماعات أخرى في المجتمع»<sup>(٣٩)</sup>. بما يعني أنّ «المعرفيّ» - من هذا المنظور - أكثر أساسيّة من «الإيديولوجيّ»؛ حيث «يطلّ المعرفيّ بمثابة محور الفعاليّة لتحقيق الأيديولوجيّ في النصّ»<sup>(٤٠)</sup>

ومن هنا ينبثق تمييز آخر بين «النظام اللغويّ»

يعني أن النظام اللغوي يمثّل المعرفيّ،  
ونظام النصّ يمثّل الأيديولوجيّ

و«نظام النصّ»، وهو في هذا المقام تمييز بين نظام اللّغة (العربيّة) القارّ في المجتمع، وبين نظام النصّ القرآنيّ؛

يمثل في جانب منه جزءاً من بنية الثقافة»<sup>(٤٤)</sup>.

وعلى الرغم من عدم وجود نص صريح وظاهر في بحثه التنظيري الأول (مفهوم النص)، إلا أنه يؤكد ضمناً نزوعاً نحو ما هو ثقافي من خلال توجيه النظر نحو النظام اللغوي ومرجعته الثقافي، على اعتبار (الثقافة) مفهوماً جامعاً، يتضمن دلالة (أسباب النزول) التي أطلق عليها مصطلح (سياق التخاطب الخارجي)؛ فإذا كان «السياق الثقافي يمثل علاقات النص بخارجه على مستويات عديدة، فإن السياق الخارجي للنصوص يتداخل مع السياق الثقافي ويتقاطع معه في نقاط عديدة»<sup>(٤٥)</sup>، وهي كلها إشارات تدل على الأهمية التي يحظى بها هذا المكوّن النظري. ما يسلط الضوء على دور مفهوم (الواقع الثقافي)، في تشكيل نسقه التصوري عن ماهية النص القرآني، وموقعه (المركزي) داخل النسق الكلي لهذا التصور، ما سيؤدي إلى نتيجة فيما يتعلّق بالقصد من وراء استخدام مقولة «التاريخية»، وهو إثبات علاقة النص الديني بما هو ثقافي. وخلاصة القول أنّ مقولة (تاريخية) النص القرآني تنتهي إلى مسلمتين أساسيتين:

أولاً: الكلام يتّجه نحو المتلقي، وهو بذلك يستهدف تحقيق التواصل غايةً أسمى.

ثانياً: المتلقي يتواجد في إطار لغوي ثقافي مخصوص، وهو ما يعني استخداماً للنظام اللغوي الذي يمثل المجال الحيوي

الثقافي لحركة الوعي العربي (التاريخي).

٤- إشكالية العلاقة الجدلية بين النص القرآني والواقع الثقافي:

إن الصيغة المفهومية التالية: (تشكل النص القرآني داخل إطار ثقافي) تمثل المستوى الأول في فهم طبيعة النص القرآني؛ حيث ينتقل الخطاب النظري في مستوى ثانٍ، إلى محاولة الاقتراب من حقيقة هذه العلاقة، وبلورة صيغة مفهومية شارحة لماهيتها. ويتّجه إلى وصفها مبدئياً بالعلاقة (الجدلية) Dialectique؛ إذ «العلاقة بين النص والثقافة علاقة جدلية معقدة تتجاوز كل الأطروحات الأيديولوجية في ثقافتنا المعاصرة عن النص. ومن أجل الكشف عن بعض جوانب هذا التداخل العلاقي بين النص والثقافة تعتمد هذه الدراسة بصفة أساسية المدخل اللغوي»<sup>(٤٦)</sup>.

وهو إذ يصف هذه العلاقة بالتعقيد، لا يمنح القارئ صيغة نظرية واضحة عنها، ويبدو المنظر على وعي بعدم وضوح رؤيته حولها، ولذلك، يعمد إلى الإشارة إلى أن دراسته تزوم استكشافاً لحقيقة هذه العلاقة، مما يوحي بأنها ما تزال موضوعاً قيد النظر. ومن الواضح أن خطابه يحاول - في سياق إعادة التفكير في ماهية النص - الاقتراب من صياغة تصور حول هذه العلاقة، ولعلّ وقفة تأملية قد تلقي الضوء على طبيعة فهم المنظر لهذه العلاقة.

و العلاقة الجدلية بين النص والواقع الثقافي ذات

السياق الخارجي للنصوص يتداخل مع السياق الثقافي ويتقاطع معه في نقاط عديدة

## إنّ النصّ القرآنيّ يتشكّل انطلاقاً من المرجعية المعرفية للثقافة

هذه الدّراسة «استمراراً لمحاولات ربط التّراث بالمناهج العلميّة المعاصرة، أو بعبارةٍ أخرى محاولات النّظر إلى التّراث ودراسته من منظور وعينا المعاصر. إنّ التّراث مجموعةٌ من النّصوص تتكشف دلالتها أنا بعد أن مع كلّ قراءةٍ جديدة. وليست كلّ قراءةٍ جديدةٍ إلا محاولةً لإعادة تفسير الماضي من خلال الحاضر. إنّ البحث عن مفهوم للنصّ في تراثنا هو بحثٌ عن مفهوم محوريّ بالنسبة لهذا التّراث من جهة، ومحاولة لاستقطار دلالة التّراث لتأصيل مفهومٍ معاصرٍ للنصّ من جهةٍ أخرى».

(٥٠)

من هنا تستهدف القراءة على مستوى ثان، وصف حركة التّفكير في ماهية النصّ بوصفها حركة مزدوجة بين المفاهيم التّراثية العربيّة الإسلاميّة، والمفاهيم الغربيّة المعاصرة، بغاية الكشف عن أبعاد هذه الحركة، والتي تتمظهر على مستوى بنية المفهوم ممثلةً في البعد «التّراثي» من جهة، والبعد «الحداثي» من جهةٍ أخرى. وهذه الحركة المزدوجة ما بين الماضي والحاضر، تكشف عن علاقة الذات الثقافيّة بالآخر الأوروبي؛ لتبتدئ غارقةً في مدّ جسور العلاقة بالآخر، محاولةً تجسيد علاقة حوار بين أبعاد متعدّدة انطلاقاً من فرضيّة: لا وجود للتعارض بين بُعديّ (الحاضر/ المعاصرة) و(الماضي/ الأصالة).

مستويين: التشكّل والتّشكيل. وما يهّمنا في هذا المقام هو فهم العلاقة على مستوى (التّنزيل)، أو بالمصطلح الحداثيّ الذي يستعمله أبو زيد: مستوى (التشكّل) أو (التكوّن)، وهو ما ينبّه إليه في قوله «إنّ محاولة البحث عن مفهوم للنصّ سعياً لاكتشاف العلاقات المركّبة لعلاقة النصّ بالثقافة من حيث تشكّله بها أولاً، وعلاقته بها من حيث تشكّله لها ثانياً»<sup>(٤٧)</sup>. فالمنظر يطرح تصوّره لماهية النصّ القرآنيّ انطلاقاً من هذه الصّيغة العلائقيّة: (جدل النصّ والثقافة) ما يجعل مقولة الجدل العلائقيّ بمثابة الأساس في صياغة مفهوم للنصّ.

إنّ النصّ القرآنيّ يتشكّل انطلاقاً من المرجعية المعرفية للثقافة، فيما يذهب إليه المنظر، لكنّ هذا لا يعني أنّ النصّ تمثيلٌ حرفيٌّ لهذا الواقع، فهو يعيد تشكيل المعطى الواقعيّ في نسق عقديّ جديد، يتضمّن في حدّ ذاته «رؤية للعالم» ينبغي استكشافها<sup>(٤٨)</sup>؛ فهو وإن كان «يمثل في جانب منه جزءاً من بنية الثقافة، لكنّه ليس مجرد عاكسٍ مرآويٍّ لها، بل الأحرى القول إنّه يساهم ببنيته اللغويّة الخاصّة - أي بآلياته المتميّزة بوصفه نصّاً - في نقل الثقافة من مستوى من مستويات الوعي إلى مستوى أعلى»<sup>(٤٩)</sup>، وهو ما يكشف عن الأهميّة التي يوليها هذا الخطاب لتأمّل علاقة الجدل بين النصّ والواقع الثقافيّ.

ثانياً - مكوّنات النسق التّصوريّ بين التّراث والحداثيّة: إنّ فعل التّنظير يقوم على آليّة يصطلح عليها المنظر بالـ«حركة المزدوجة» بين الماضي والحاضر، أو «المنظور المعاصر في قراءة التّراث»؛ إذ يشير إلى أنّ

## ١\_ الحضور المكثف للتراث في جسد المفهوم:

يتمظهر ذلك الحضور المكثف للتراث في جسد المفهوم، على مستوى نصوصه المختلفة، ويتجلى من خلال دراسته حول مفهوم النصّ أولاً، ودراساتٍ أخرى لاحقة، أهمها دراسته الموسومة «التاريخية المفهوم الملتبس»<sup>(٥١)</sup>؛ فالتراث هو الأصل المعرفي الذي ينبغي الاستناد عليه في إنجاز فعل التنظير، من حيث هو تأصيل للمفهوم المعاصر باستلهاً أصوله من التراث «سواء بالاستناد إلى معطيات النصّ نفسه، أو إلى معطيات الحديث النبوي، وبخاصة إلى معطيات العلوم القرآنية التي تستأثر بالقسط الأكبر من نقده وتحليله»<sup>(٥٢)</sup>.

### (أ) حضور مفهوم النصّ عن ذاته:

وإذا كان المنظرُ يعمل على تشكيل خطابه النظريّ بالارتكاز على المصادر التراثية، فمن البديهي أن يكون المرتكز الأول، هو النصّ القرآني ذاته، بوصفه أصل الأصول؛ الأصل الأول والقار الذي يدور جُلّ الفهم الإنساني في فلكه، فهو يؤسس لنفسه ديناً وتراثاً في آن. وعليه «درس التراث ينبغي أن يبدأ من الأساس، أي من النصّ القرآني بوصفه أصل الثقافة الإسلامية ومحورها الذي تدور عليه»<sup>(٥٣)</sup>. وهي تمثل التأصيل للمفهوم على المستوى العقدي، وهو ما يصرّح به المنظر نفسه، إذ «يحاول تأسيس تاريخية النصّ الديني فلسفياً وعقدياً ولغوياً»<sup>(٥٤)</sup>.

### (ب) حضور مفاهيم علوم القرآن:

تنبثق العودة إلى علوم القرآن، بعد رحلة في فضاء المفهوم الذي يطرحه النصّ عن نفسه، وتحديدًا في

دراسته المحورية الأولى (مفهوم النصّ)، حيث تبدأ رحلة بحث جديدة في فضاء علوم القرآن. من هنا جاءت دراسة نصر أبو زيد حول (مفهوم النصّ) قراءة في ضوء الحوار مع علوم القرآن؛ إنها «دراسة لبعض معطيات «علوم القرآن»، أو بعبارة معاصرة، مقدمة في الأصول التي يبنى عليها التفسير»<sup>(٥٥)</sup>، ويستند نصر أبو زيد إلى مصدرين أساسيين هما، البرهان في علوم القرآن، والإتقان في علوم القرآن، فالكتاب «يأخذ مادته الأساسية من أهم ما وصلنا عن القدماء»<sup>(٥٦)</sup>. ويمكن ملاحظة أن المعطيات المعرفية الحاضرة تتمثل في المفاهيم التي يطرحها الوحي ذاته، المكّي والمدني<sup>(٥٧)</sup>، علم أسباب النزول<sup>(٥٨)</sup> التأسخ والمنسوخ<sup>(٥٩)</sup>. ويمكن الحديث في هذا السياق، عن مفهوم «أسباب النزول» نموذجاً لتجلية معنى الحضور المكثف للتراث في خطاب التنظير المفهومي عند نصر أبو زيد.

### (ج) حضور المفهوم الكلامي المعتزلي (خلق

القرآن):

وتحضر مفاهيم علم الكلام لدى المعتزلة، في جسد النصّ التنظيري، متخللة نسق التصور المعاصر لماهية النصّ القرآني، متمثلة في مفهوم (خلق القرآن)، وهو المفهوم الذي يحضر حضوراً مكثفاً؛ إذ يعود المنظر إلى جذور (إشكالية النصّ الديني)، في تاريخ العقل الإسلامي، فهذه المسألة؛ «مسألة طبيعة القرآن - هل هو قديم أم محدث - مسألة خلافية قديمة بين المفكرين المسلمين»<sup>(٦٠)</sup>، والخلاف الدائر قديماً بين فلاسفة الإسلام حول حقيقة (الكلام الإلهي)، هل هو ينتمي

حتّى لو كان هذا الزّمن هو لحظة افتتاح الزّمن وابتدائه،  
إنها لحظة الفصل والتّمييز بين الوجود المُطلق المُتعالّي  
- الوجود الإلهيّ - والوجود المشروط الزّمنيّ». (٦٣)

(د) - حضور المفاهيم اللّسانيّة والبلاغيّة:

يستحضر الخطاب من جهة أخرى، مفاهيم لّسانيّة  
وبلاغيّة من صميم التّراث العربيّ الإسلاميّ، وكمثال  
على ذلك، مفهوم (اللغة) و(العلامة اللّغوية) عند  
«محمد بن جرير الطّبري»، والذي ذهب إلى نفي الاتّحاد  
بين الاسم والمُسَمّى. وهو أيضاً ما ذهب إليه «الجاحظ  
أبو عثمان عمرو بن بحر»؛ فهذا «الأديب والكاتب  
الموسوعيّ المعتزليّ يرى أنّ العلاقة بين اللفظ والمعنى  
مثل علاقة الرّوح بالجسد، ويقول اللفظ للمعنى جسد  
والمعنى لللفظ روح» والمعتزلة عموماً يدركون العلاقة  
بينهما على أساس أنّها علاقة «مواضعة» و«اتّفاق»  
و«اصطلاح» وليست علاقة ذاتيّة ضروريّة» (٦٤). وبهذا،  
فقد «صاغ المفكّرون المسلمون مفهوم «اللغة» بوصفها  
نظاماً من العلامات شأنها شأن أنظمة العلامات الأخرى  
كالحركات والإشارات. وذهب الشّيخ عبد القاهر  
الجرجانيّ - شيخ البلاغيّين العرب والمسلمين - إلى  
أنّ الألفاظ لا تدلّ على المعاني بذاتها بل بالاتّفاق». (٦٥)

٢ حضور المفاهيم الحدائيّة (الأفق المعرفيّ

المعاصر):

إنّ المفهوم لا يتوقّف عند حدود إمكانات التّراث،  
وإن كان يستعيدّها ليمنحها ديمومةً، بل يتخطّى ذلك إلى  
المفاهيم الغربيّة المعاصرة، أي «الحداثة» Modernité  
(٦٦)، من حيث إنّ تأصيل المفهوم، هو قراءة للحضور

الواضح أنّ «التّاريخيّة هنا تعني  
الحدوث في الزّمن، حتّى لو كان  
هذا الزّمن هو لحظة افتتاح الزّمن  
وابتدائه، إنها لحظة الفصل والتّمييز  
بين الوجود المُطلق المُتعالّي

إلى صفات (الذّات الإلهيّة)، ومن ثمّ فهو قديمٌ وأزليّ،  
أمّ ينتمي إلى مجال صفات (الأفعال) ومن ثمّ فهو فعل،  
حادثٌ ومخلوقٌ.

وقد ذهب «المعتزلة مثلاً إلى أنّ القرآن كلام الله،  
والكلام فعلٌ وليس صفةً، فهو من هذه الزّاوية ينتمي إلى  
مجال «صفات الأفعال» الإلهيّة ولا ينتمي إلى مجال  
«صفات الذّات»، إنّ «صفات الأفعال مجالٌ يمثل المنطقه  
المُشتركة بين الله سبحانه وتعالى والعالم، في حين أنّ  
مجال «صفات الذّات» يمثل منطقة التّفرد والخصوصيّة  
لوجود الإلهيّ في ذاته، أي بصرف النّظر عن العالم، أي  
قبل وجود العالم وقبل خلقه من العدم» (٦١). فإنّ مقولة  
«حدوث القرآن» تكتسي مشروعيتها الفكريّة، فمعنى  
كون الكلام الإلهيّ حادثاً، و«إذا كان الكلام الإلهيّ  
فعلاً كما سبقت الإشارة، فإنّه ظاهرة تاريخيّة لأنّ كلّ  
الأفعال الإلهيّة أفعال «في العالم» المخلوق المُحدث،  
أي التّاريخيّ». و«القرآن الكريم» كذلك ظاهرة تاريخيّة،  
من حيث إنّّه واحدٌ من تجلّيات الكلام الإلهيّ، وإن  
يكن أشمل هذه التّجلّيات، لأنّه آخرها» (٦٢)، فإذن، من  
الواضح أنّ «التّاريخيّة هنا تعني الحدوث في الزّمن،

باسم بل تصوُّراً بصورة سمعية، وهذه الأخيرة ليست الصوت المادي، الذي هو شيء فيزيائي صرف، بل هي الدفع النفسى لهذا الصوت».<sup>(٦٨)</sup> ومن جهة أخرى ينبثق التمييز بين «اللغة» و«الكلام» بوصفه تمييزاً بين البعد الاجتماعي والبعد الفردي<sup>(٦٩)</sup>. وهو تمييز حاسم لزم عنه إحداث تمييز بين «نظام اللغة» و«نظام النص»، في إطار نظرية النص المعاصرة<sup>(٧٠)</sup>، في توجهها السيميوطيقي<sup>(٧١)</sup> الثقافي<sup>(٧٢)</sup>، وهو ما يستحضر المفهوم السيميوطيقي للنص: الأدب بوصفه منظومة ثقافية، وهو عند «يوري لوتمان» Y. Lotman تحديداً (منتوج ثقافي)، و«هذا التعريف الأخير يفيد دلالتين:

- الأولى أن الأدب هو نظام، أي أنه بناء من الأفكار الخاضعة لمنطق معين والتي تهدف إلى عرض العناصر عرضاً منطقياً.

- الثانية أن الأدب يتكوّن من مجموعة من العناصر التي تفرزها ثقافة معينة وتعطيها قيمة محددة. وتعتبر هذه العناصر الثقافية استجابة لحساسية اجتماعية ولشروط تاريخية معينة.<sup>(٧٣)</sup>

ويمكن ملاحظة الإشارات إلى أبحاث المنظر الروسي «يوري لوتمان»، و«رومان جاكسون»، واقتباساته المكثفة عن «فردينان دي سوسير»، كما يتجلى من خلال إحالات المنظر نفسه إلى الهوامش في المتن، مما يدل على الدور الفاعل الذي تؤديه هذه المرجعيات النظرية في بلورة مفهوم للنص القرآني. ويؤكد تداخل الأفكار المعاصرة مع المفاهيم التراثية، لتبدي وهي تحاول تنوير مناطقها المظلمة، وسدّ

التراثي من خلال تجربة الزمن المعرفي الراهن، بما يخترنه من منجزات المعارف والعلوم الإنسانية الحديثة، جامعاً بين التراثي/الإسلامي والحداثي/الغربي.

(أ) حضور نظرية النص الأدبي (السيميوطيقاً الثقافية):

ينطلق خطاب التنظير من تعريف القرآن بـ (النص اللغوي)، مركزاً على الماهية اللغوية، في ظل افتراض وجود علاقة (تماثل) بين النص (القرآني) والنص (الأدبي)، ومن المؤكد أن هنالك مفهوماً (أدبياً) حداثياً، يستند إليه الخطاب التنظيري، وهو يحضر حضوراً ضمنياً في بنية هذا النسق التصوري. وانطلاقاً من تعريف (القرآن) بوصفه (نصاً)، من الجائز النظر إليه في ضوء المفهوم السيميوطيقي العام للغة، والذي تأسس على يد العالم اللغوي السويسري فردينان دي سوسير (١٨٥٧-١٩١٣)، باعتبارها «منظومة من العلامات التي تعبر عن فكر ما»<sup>(٦٧)</sup>، مشيراً بذلك إلى علاقة هذه الأداة التواصلية بالمؤسسة الاجتماعية، وهو ما يُحيل إلى مفهوم «العلامة اللغوية» Signe، باعتبارها دالاً على الفكرة الذهنية، ومن ثم علاقة اللغة بالفكر (الثقافة)؛ إذ إن «العلامة اللسانية لا تربط شيئاً

ذهب الشيخ عبد القاهر الجرجاني -  
شيخ البلاغيين العرب والمسلمين - إلى  
أن الألفاظ لا تدل على المعاني بذاتها  
بل بالاتفاق.

**النصّ التّظريّ عند «نصر حامد أبو زيد»  
يجمعُ ويُدمجُ نصوصًا متعدّدةً في صيغةٍ  
(توفيقيّةٍ)، تستهدفُ المواءمةَ بين القديمِ  
والجديدِ ونفي فرضيّة التّعارضِ**

في دراساته المُكمّلة، إلى التّأسيس لمفهوم التّاريخيّة، مستخدمًا هذا المصطلح في دراسته الموسومة «التّاريخيّة المفهوم المُلتبس»<sup>(٧٥)</sup>، فأورده في خطاب صريح يعلن عن مقاصد التّأسيس، ممّا يجعلها على رأس الدّراسات التي تستهدفُ التّأسيس لمفهوم تاريخيّة النصّ القرآنيّ، إضافةً إلى كتابات أخرى ضمن كتابه «النصّ والسّلطة والحقيقة»، والذي يضمُّ «مجموعة من الدّراسات التي كُتبت ونُشرت في الفترة من عام ١٩٩٠ حتى الآن»<sup>(٧٦)</sup>. و«يتناول الفصل الأوّل «التّاريخيّة المفهوم المُلتبس» أوّل تلك الأسئلة، فيحاولُ تأسيس تاريخيّة النصّ الدّينيّ فلسفيًا وعقديًا ولغويًا، كاشفاً عن الطّبيعة الايديولوجيّة لتصور «الأزليّة»»<sup>(٧٧)</sup>.

والمتمعنُ في مدلول (التّاريخيّة)، كما يُوظّفها هذا الخطابُ التّظريّ، يجد نفسه ملزمًا بالعودة إلى مفهوم الواقع والثّقافة المُراد في هذا السّياق التّظريّ؛ فالواقعُ يشمل الثّقافة، لأنّ الثّقافة جزءٌ من الواقع، أي جزءٌ من المفهوم الواسع للسّياق التّاريخيّ. ومن هنا، فإنّ علاقة النصّ بالسّياق الواقعيّ تطلُّ على درجة من التّعقيد، حيث يتمظهرُ مدلول (التّاريخيّ) على مُستويين؛ (التّاريخيّ) الذي يُحيل إلى الثّقافيّ والمعرفيّ المشترك

فجواتها وفراعاتها، وتفجير إمكاناتها الضّمنيّة؛ حالمةً بأداء دور فاعل في تشكيل نسيج المفهوم، استجابةً لمقولة القراءة في ضوء منظور معاصر. ويمكن القولُ ختامًا، إنّ النصّ التّظريّ عند «نصر حامد أبو زيد» يجمعُ ويُدمجُ نصوصًا متعدّدةً في صيغةٍ (توفيقيّةٍ)، تستهدفُ المواءمةَ بين القديمِ والجديدِ ونفي فرضيّة التّعارضِ، مما يجعلُ من بنية المفهوم مجموعةً من النّصوص المتحاورة؛ فكلّا البُعدين قد اندمجا معمّمًا في بنية قائمة على التّألفِ والانسجام، في علاقة حوار جدليّ، مُنتج نظام النّسق التّصوّريّ، مع احتفاظ الثّراث بأصالة الحضور.

ثالثًا- التّأسيس لمفهوم تاريخيّة النصّ القرآنيّ:

**١- النصّ القرآنيّ «منتجًا ثقافيًا»:**

إنّ النّسق التّصوّري لماهية النصّ القرآنيّ عند نصر حامد أبو زيد، فيما يقوله الخطابُ المعلن، هو إعادة تأويل للمفهوم الذي يقدّمه النصّ عن نفسه، والفهم التّراثيّ (الأصوليّ والفلسفيّ) من منظور معاصرٍ انطلاقًا من إشكاليّات اللحظة الوجوديّة الراهنة، ليخرج بالمفهوم في صورة اصطلاحيّة جديدة، وهو المفهوم الذي يشير إليه المنظر في تعريفه النصّ القرآنيّ بوصفه «منتجًا ثقافيًا» (بفتح التّاء)؛ «إنّ النصّ في حقيقته وجوهره مُنتجٌ ثقافيّ»<sup>(٧٤)</sup>، وهي إذن المقولة الشّارحة لماهية النصّ القرآنيّ، والتي يتأسّس عليها مفهوم «التّاريخيّة» في سياق هذا الخطاب.

وإذا كان نصر حامد أبو زيد يستخدم في دراسته الأولى مصطلح «المنتج الثّقافيّ» بصورة لافتة، فإنّه ينتقل

- تغيير الأحكام لتغير الظروف والملابسات- أو غيرها من علوم القرآن التي لا يستطيع الخطاب الديني تجاهلها (...). فإن البعد التاريخي الذي نتعرض له هنا يتعلّق بتاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها، وذلك نتيجة طبيعية لتاريخية اللغة التي صيغت بها النصوص»<sup>(٧٩)</sup>.

وعليه يتركز فعل التّظنير في مستوى العلاقة بين النصّ والثقافة، بوصفها مرجعية معرفية يستمد منها النصّ القرآني جملة المفاهيم والتصورات، مما يجعل من (التاريخية) مفهومًا مؤسسًا على اعتبار العلاقة بين النصّ والواقع الثقافي، بما هي علاقة تأسيس معرفي، تجعل من المعطى الثقافي أساسًا لتشكّله. ومن ثم، فإن تعريفًا للنصّ القرآني بوصفه منتجًا ثقافيًا، يمثل أساسًا في تأسيس مقولة (التاريخية) على مستوى هذا السياق التّظنيري؛ فهذه المقولة - أي (التاريخية) - لا تعدو كونها وصفًا شارحًا لطبيعة النصّ القرآني باعتباره منتجًا ثقافيًا، فالمنتج الثقافي ذو جوهر تاريخي.

ولعلّ سيرورة حركية القراءة الشارحة في خطاب تاريخية النصّ القرآني، نحو استعادة السياق الأصلي لمفهوم التاريخية في مقاصده الصريحة، قد خلصت إلى إثبات مركزية التسمية بالمنتج الثقافي، والتي تظهر في علاقة تجاوز مع تسمية النصّ نفسه وحيًا إلهيًا، ورسالة من الله (تعالى) إلى البشر؛ فالمتأمل في هذا المذهب النظري لا يفوته ملاحظة ما يضمن من تناقضات، فكيف يكون الواقع الثقافي أساسًا معرفيًا منتجًا للنصّ القرآني، ثم يتبدى النصّ ذاته وهو يُعيد صياغة هذا الأصل الثقافي

داخل المجتمع، و(التاريخي) الذي يحيل إلى الواقع الفردي الخاص داخل الإطار العام للثقافة، وهو ما يُشير إلى دلالة (أسباب النزول). ومن ثم، يُعدّ البعد الثقافي الاجتماعي، أحد أهم الأبعاد المكوّنة لمفهوم النصّ القرآني عند المنظر، فلا «خلاف في أن تاريخية اللغة تتضمّن اجتماعيتها، الأمر الذي يؤكد أن للمفاهيم بعدها الاجتماعي الذي يؤدي إهداره إلى إهدار دلالات النصوص ذاتها»<sup>(٧٨)</sup>، وهو ما يعني أن البعد الثقافي أهم الأبعاد المكوّنة لمفهوم التاريخية.

ومن خلال ما سلف، يمكن القول إن للتاريخية في خطاب نصر أبو زيد مدلولين؛ الخاصية الواقعية والتي تُشير إلى ارتباط النصّ بأحداث واقعية تخص الفرد أو مجموعة من الأفراد، وهو مدلول يترادف مع مقولة (أسباب النزول)، ولذلك فهو يوظفه في التّدليل على مشروعية هذا المدلول. والخاصية الاجتماعية، وهي تشير إلى ارتباط النصّ القرآني بالمنظومة الثقافية للمجتمع الذي احتضن ظهوره. والمستوى الثاني يتبدى أساسيًا في تشكيل المفهوم الحدائلي للنصّ القرآني، من خلال تعريفه بكونه (منتجًا ثقافيًا)، وهذا التعريف يتضمّن تأكيدًا على انتماء النصّ إلى الأصل الثقافي؛ وهو ما يتكشف من خلال تصريح المنظر نفسه: «من أهم الجوانب التي يتم تجاهلها في إشكالية النصّ الديني - ولعلها من أخطرها على الإطلاق - البعد التاريخي لهذه النصوص. وليس المقصود بالبعد التاريخي هنا علم أسباب النزول - ارتباط النصوص بالواقع والحاجات المثارة في المجتمع والواقع - أو علم النسخ والمنسوخ



المفهوميّ، وهذه السّمة أضفت التباساً على النّصوص الشّارحة لمقولة التّاريخيّة، فإذا النّصّ ينطق عن مقاصده متقطّعا، مُثقالاً بالفجوات التي تُثير السّؤال من جديد، وتدعو إلى العمل على ملئها، في نشاطٍ من القراءة والتّأويل المتواصل. ما ينتهي إلى نتيجة مفادها أنّ النّصّ النظريّ عند (نصر أبو زيد) نصّ كثيف، مزدوج، ملتبس، مُشكل، و«العمل المتشابه المراءوغ الواقع أبداً على الحُدود بين الكائن ورُسومه، بين المعنى وظلاله، بين الوضوح والغُموض [...] وحده هذا العمل يملك قوّة تنويريّة، ويتطلّب قراءة تنويريّة، نعني قراءة تُقرأ فيه ما لم يُقرأ [...] فتفضح بدهة يتأسّس عليها، أو تستلهم نظرة يوحى بها، أو تستقصي بعداً يختزنه، أو تستشرف أفقاً يُفضي إليه، أو تستقرئ سرّاً لا يُفضي به»<sup>(٨٠)</sup>، وهنا «لا يقرأ قارئ النّصّ مقاصد المؤلّف، بل يقرأ ما يُتيحه النّصّ نفسه. والنّصّ هو أبداً أكثر أو أقلُّ أو غير ما يقوله ويصرّح به»<sup>(٨١)</sup>، ومن خلال هذا تتكشف ضرورة تجاوز النّصّ المقول إلى اللّامقول، وتخطي المُفكّر فيه إلى اللّامفكّر فيه، في قراءة أخرى ممكنة نُؤه بضرورتها.

في نظامه الذاتيّ بوصفه وحياً من الله يستهدف تأسيس العقيدة الجديدة؟ فما مسوغ القول بالأصل الثقافيّ إذن؟ وما مدى مصداقيّة التسمية بالمنتج الثقافيّ؟ وإذن كيف يُفسّر هذا الجمع بين مُصطلحين مُختلفين (الوحيّ/المنتج) في إطار الخطاب المفاهيميّ نفسه؟ وما حقيقة العلاقة بين مصطلح (الوحيّ) ومصطلح (المنتج الثقافيّ)، هل هي اتصال أم انفصال، انسجام أم تناقض؟ وما هو، إذن، القصد الحرفيّ من استخدام مصطلح المنتج الثقافيّ في هذا الخطاب؟ هل يشير إلى علاقة جدلٍ مادّيّ بين النّصّ والواقع الثقافيّ البشريّ، كما يذهب بعض الشّارحين؟ وفي هذا المقام عينه، تبدّى ضرورة الانتقال إلى مرحلة القراءة التّفكيكيّة، لما لآلياتها من قدرة على استنطاق النّصوص عمّا لا تقوله، أو ما تقوله دونما نصّ صريح.

وعوداً على بدء، تنتهي القراءة إلى جملة نتائج تعهّدها منذ بدء رحلتها، في مقدّماتها ظاهرة الجمع أو المُجاورة بين مصطلح (الوحيّ الإلهيّ) و(المنتج الثقافيّ)، ممّا وسّم نصّه النظريّ بميسم الازدواج

مرسلاً ومستقبلاً ينتميان إلى مرتبة وجودية واحدة، ذكر النعام وأثناءه، زكرياً وقومه، مريم وقومها، ولا حظنا أن الشفرة التي استخدمت في عملية الاتصال كانت شفرة مفهومة، إشارات وأصوات في حالة النعام، وإشارات فقط في حالة البشر لكلاً الطرفين». ينظر: المصدر السابق، الصفحة نفسها.

- ١٤ المصدر نفسه، ص ٤٠.
- ١٥ المصدر السابق، ص ٣٢.
- ١٦ المصدر نفسه، ص ٤٠.
- ١٧ المصدر نفسه، ص ٤١.
- ١٨ المصدر السابق، الصفحة نفسها.
- ١٩ المصدر نفسه، ص ٤٠.
- ٢٠ المصدر نفسه، ص ٤١.
- ٢١ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- ٢٢ حيث «ذهب الفريق الأول إلى أن المنزل كان: اللَّفْظُ والمعنى، وأن جبريل حفظ القرآن من اللوح المحفوظ ونزل به [...] وإذا كان الرأي السابق يرى أن الشفرة اللغوية في عملية الاتصال/الوحي كانت هي اللغة العربية سواءً في مستوى الاتصال الرَّأسي (الله - جبريل)، أم في المستوى الأفقي (جبريل - محمد)، فإنَّ الرأي الثاني يُفرِّق بين هذين المستويين، فيجعل تحويل الوحي من مستوى «الإلهام» إلى مستوى الاتصال اللغوي، أي يجعل الصياغة اللغوية للوحي مهمة جبريل مرة، ويجعلها مهمة محمد مرة أخرى». ينظر: المصدر نفسه، الصفحات ٤٢-٤٤.
- ٢٣ المصدر نفسه، ص ٤٢.
- ٢٤ المصدر نفسه، ص ٤٠.
- ٢٥ المصدر نفسه، ص ٤٢.
- ٢٦ نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، مصدر سابق، ص ٥٧.
- ٢٧ المصدر نفسه، ص ٣٢.
- ٢٨ المصدر نفسه، ص ٢٤.
- ٢٩ المصدر نفسه، ص ٥٧.
- ٣٠ ينظر: يوري لوتمان وآخرون، نظريات حول الدراسة السيميوطيقية للثقافات، ص ٣٣٥-٣٣٧، ضمن كتاب أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مدخل إلى السيميوطيقا، إشراف سيزا قاسم ونصر أبو زيد، دار عيون، الدار البيضاء، ط ٢، ١٩٨٧.
- ٣١ نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، مصدر سابق، ص ٢٥.
- ٣٢ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- ٣٣ المصدر نفسه، ص ٢٤.

## الهوامش

- \* أسماء حديد، أستاذة برتبة مُساعد(ب) تعمل في قسم اللغة والأدب العربي، كلية الآداب واللغات، جامعة محمد الصديقي بن يحيى، تأسوست، جيجل (الجزائر)، متحصلة على الليسانس من الجامعة نفسها، وعلى درجة ماجستير من جامعة فرحات عباس، سطيف، الجزائر، عن أطروحة معنونة: (في تاريخية النص القرآني عند نصر حامد أبو زيد)، تخصص: نظرية الأدب وقضايا النقد، إشراف الدكتور عبد الغني بارة، وباحثة حالياً في طور ما بعد التدرج الثاني (دكتوراه العلوم). مهتمة بنظريات الحداثة الدينية (الإسلامية) عربياً، وشاركت في فعاليات ملتقيات وطنية ودولية بالجزائر.
- ١ تتعامل هذه القراءة مع مُنتج هذا الخطاب النظري (نصر حامد أبو زيد) بوصفه منظرًا، استناداً إلى ما يراه الناقد (علي حرب) الذي يعرف به قائلا: «هو داعية ومنظر إلى جانب كونه باحثاً وكاتباً». ينظر: علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط ٣، ٢٠٠٠، ص ١٩٩.
- ٢ نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط ٥، ٢٠٠٠.
- ٣ المرجع نفسه، ص ٢٠٠.
- ٤ جابر عصفور، هوامش على دفتر التنوير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط ١، ١٩٩٤، صص ٥٢، ٥٣.
- ٥ ومن بينها مجموعة من المقالات التي تفرض وجودها من حيث الكم، المنشورة إلكترونياً. مع التنبيه إلى أنها في معظمها، لم تحاول مقارنة حقيقة خطاب مفهوم النص القرآني/الإلهي كما يظهر من خلال تجربة التنظير عند نصر حامد أبو زيد من منظور ابستمولوجي/ تفكيكي، ولم تحاول اقتحام صميم المسألة المعرفية الفلسفية في هذا الخطاب بوصفه نشاطاً معرفياً.
- ٦ المصدر نفسه، ص ٣١.
- ٧ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- ٨ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- ٩ المصدر نفسه، صص ٣١، ٣٢.
- ١٠ المصدر نفسه، ص ٣١.
- ١١ المصدر السابق، ص ٣٣.
- ١٢ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- ١٣ يشير المنظر إلى هذه المواقف الاتصالية في قوله «في الأمثلة الثلاثة السابقة لاحظنا أن عملية الاتصال/الوحي كانت تتضمن

- ٣٤ المصدر نفسه، ص: ٢٦.
- ٣٥ يتمّ توضيح هذه المسألة في موضع لاحق من هذه الدّراسة.
- ٣٦ ينظر: نصر حامد أبو زيد، النصّ والسّلطة والحقيقة (إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، مصدر سابق، ص ٩١-١٤٧.
- ٣٧ المصدر نفسه، ص ٩٧.
- ٣٨ المصدر نفسه، ص ٩٦.
- ٣٩ المصدر السابق، صص ٩٧، ٩٨.
- ٤٠ المصدر نفسه، صص ٩٨، ٩٩.
- ٤١ المصدر نفسه، ص ٩٩.
- ٤٢ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- ٤٣ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- ٤٤ المصدر نفسه، ص ١٠٠.
- ٤٥ المصدر السابق، الصفحة نفسها.
- ٤٦ المصدر نفسه، ص ١٠١.
- ٤٧ نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ (دراسة في علوم القرآن)، مصدر سابق، ص ٢٥.
- ٤٨ المصدر السابق، ص ٢٨.
- ٤٩ ينظر المصدر نفسه.
- ٥٠ نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ (دراسة في علوم القرآن)، مصدر سابق، ص ١٩.
- ٥١ ينظر: نصر حامد أبو زيد، النصّ والسّلطة والحقيقة (إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، مصدر سابق، ص ٦٧-٨٩.
- ٥٢ علي حرب، نقد النصّ، مرجع سابق، ص ٢٠١.
- ٥٣ المرجع السابق، الصّفحة نفسها.
- ٥٤ نصر حامد أبو زيد، النصّ والسّلطة والحقيقة، مصدر سابق، ص ٥.
- ٥٥ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- ٥٦ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- ٥٧ ينظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ (دراسة في علوم القرآن)، مصدر سابق، ص ٧٥-٩٥.
- ٥٨ ينظر: المصدر نفسه، ص ٩٧-١١٥.
- ٥٩ ينظر: المصدر نفسه، ص ١١٧-١٣٤.
- ٦٠ نصر حامد أبو زيد، النصّ والسّلطة والحقيقة، مصدر سابق، ص ٦٨.
- ٦١ المصد السابق، ص ٦٨.
- ٦٢ المصدر نفسه، ص ٧٥.
- ٦٣ المصدر نفسه، ص ٧١.
- ٦٤ المصدر نفسه، ص ٧٨.
- ٦٥ المصدر السابق، ص ٧٨.
- ٦٦ توظف القراءة هذا المصطلح للدّلالة على الحدّثة الغربيّة بوجه عامّ والتي تشمل الحدّثة وما بعدها في آن - وإن كان هناك موقفان من هذا المصطلح-» إذ يستخدم البعض كلمة «حدّثة» بصفة العموم فتشمل كلا من النيوّيّة والسيميولوجيا ونظريّة القراءة واستراتيجيّة التفكيك، وتستند هذه النظرة على أساس أنّ هذه المشاريع النقديّة جاءت مُناهضةً للنقد الانطباعيّ السّيافي (الاجتماعيّ، الواقعيّ، التاريخيّ، النفسيّ)، أضف إلى ذلك فهي تتقاطع فيما بينها مشكلة كلاً متكاملًا، مع ما يوجد من فروق دقيقة فيما بينها، مُعبّرة في ذلك عن التداخل الذي كان بين اتجاهات الفكر الفلسفيّ، مصدر وجودها الأصليّ». كما يؤكد الباحث: «إنّ الحدّثة وإن قسمت حدّتين فإنّها في الأخير تظل حدّثة واحدة، وما مصطلح «ما بعد الحدّثة» سوى نقد ومراجعة للحدّثة، ومحاولة لتجديدها وتأكيد حضورها الأبديّ، حتّى تحافظ على نفلتها من كل تحديد، فهي مشروع لم يكتمل بعد، هي الحاضر والمستقبل معاً». ينظر: عبد الغنيّ بارة، إشكالية تأصيل الحدّثة في الخطاب النقديّ العربيّ المعاصر (مقاربة حوارية في الأصول المعرفيّة)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٥، صص ٢٥-٣٠.
- ٦٧ فردينان ديه سوسر، محاضرات في الألسنية العامة، ترجمة: يوسف غازي، مجيد النصر، المؤسسة الجزائرية للطباعة، د ط، ١٩٨٦، ص ٢٧.
- ٦٨ المصدر نفسه، ص ٨٨.
- ٦٩ ينظر: المصدر نفسه، ص ٢٠.
- ٧٠ تتعدّد المصطلحات للدّلالة على الأصل الأجنبيّ: نظريّة النصّ، علم النصّ، تحليل النصّ، وهناك تمايز دقيق لا ينبغي إغفاله في النظريّة والعلم.
- ٧١ يوظف المنظر مصطلح «سيميوطيقا» Sémiotique بدلاً من «سيميولوجيا» Sémiologie إذ بالرغم من ترادفهما في كثير من المواضيع، إلا أنّ المصطلح الأوّل يحظى بشريّة أكبر، فعندما «أتى الحين لتأسيس جمعيّة دولية للسيميوطيقا في فرنسا سنة ١٩٧٤، وكان على مؤسّسها أن يختاروا مصطلحاً من بين المصطلحين، وقع اختيارهم على «سيميوطيقا» لانتشاره في الثقافات الأخرى». ينظر: نصر أبو زيد و سيزا قاسم، أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مدخل إلى السيميوطيقا، مصدر سابق، ص ٣٥١.

- ٧٢ «يمثل أنصاراً هذا الاتجاه المستفيد من الفلسفة الماركسيّة، ومن فلسفة الأشكال الرّمزية لـ (كاسيرر)، عددٌ من العلماء والباحثين السّوفيّات الذين تُطلّق عليهم تسمية (جماعة موسكو-تارتو)، وهم (يوري لوتمان، وفياتشلاف.ف.ايفانوف، وبوريس أوسبنسكي، وفلاديمير وتودوروف، والكساندر.م.بياتيغورسكي). وكذلك الايطاليين (روسي، ولاندي)». ينظر: عبد الله إبراهيم، معرفة الآخر (مدخل إلى المناهج التّقديّة الحديثة)، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٦، ص ١٠٦.
- ٧٣ حسين خمري، نظريّة النصّ (من بنية المعنى إلى سيميائية الدّال)، منشورات الاختلاف/الدار العربيّة للعلوم ناشرون، الجزائر/بيروت، ط١، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م، ص ١٨.
- ٧٤ المرجع نفسه، ص ١٦٣.
- ٧٥ صلاح فضل، مناهج التّقّد المعاصر، دار الآفاق العربيّة، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م، ص ١٦١.
- ٧٦ نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، مصدر سابق، ص ٢٥.
- ٧٧ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- ٧٨ في دراسته النصّ والسلطة والحقيقة على نحو أكثر وضوحاً.
- ٧٩ نصر حامد أبو زيد، النصّ والسلطة والحقيقة، مصدر سابق، ص ٨٠.
- ٨٠ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- ٨١ نصر حامد، نقد الخطاب الدّيني، مصدر سابق، ص ١٨٨.
- ٨٢ نلاحظ هنا أنّ هذه الإشكاليّة بما تخلّقه من أزمة تأصيل الحداثة في الخطاب الدّينيّ الإسلاميّ المعاصر، تتقاطع مع إشكاليّة تأصيل الحداثة الغربيّة في الخطاب التّقديّ العربيّ المعاصر.
- ٨٣ نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، مصدر سابق، ص ٢٤.
- ٨٤ ينظر: النصّ والسلطة والحقيقة (إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، ص ٦٧-٨٩. وينظر: التّفكير في زمن التّفكير (ضدّ الجهل والزّيّف والخرافة)، ص ١٩٩-٢٣٠.
- ٨٥ نصر حامد أبو زيد، النصّ والسلطة والحقيقة، مصدر سابق، ص ٥.
- ٨٦ المصدر نفسه، ص ٥.
- ٨٧ نصر حامد، نقد الخطاب الدّيني، مصدر سابق، ص ١٨٨.
- ٨٨ المصدر السابق، ص ١٨٨.
- ٨٩ علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، مرجع سابق، ص ٢١.
- ٩٠ المرجع نفسه، ص ٣٣.