دلالات الألفاظ في القرآن من منظور سياقي

قراءة نقدية لتعامل "محمد أبي القاسم حاج حمد" مع لغة القرآن في كتاب: "العالمية الإسلامية الثانية"

مسعود صحراوي

أستاذ محاضر (أستاذ مشارك) في علم اللغة

جامعة الأغواط، الجزائر

توطئة:

تألق المفكر محمد أبو القاسم حاج حمد رحمه الله تعالى مؤلف كتاب "العالمية الإسلامية الثانية" في طبعته الثانية (١٩٩٥) وهو يحاول فهم وتحليل العلاقة بين المطلق والنسبي، بين الكلي والجزئي، بين الله جل في عليائه والإنسان المبتلى في الطبيعة المنظورة وغير المنظورة في المشهد الكوني، من هنا تبدأ إشكالية الكتاب الفلسفية التي لن تجد حلها ـ في نظر المؤلف ـ إلا في القرآن الكريم عبر "المنهجية" التي يقدمها هذا الكتاب السماوي المعجز بوصفه مصدراً معرفياً يمتلك "منظومة معرفية" و"منهجاً" يشق بهما طريقاً متميزاً نحو الربط بين عالميْ الغيب والشهادة في إطار جدلي كوني موحّد. وقد اقتضت منهجية كتاب "العالمية الإسلامية الثانية" أن يبحث عن الدلالات المستترة للحركة التاريخية من منظور قرآني متجسدة في الإنسان العربي ماضياً وحاضراً ومستقبلاً... دلالات تنيط بالإنسان العربي دوراً كبيراً ضمن مقومات عالمية جديدة تتجاوز كل التصورات بما فيها تصور الإنسان العربي عن نفسه، حتى وهو في قمة تخلفه ونكوصه وسلبيته. ولذلك حاول المؤلف أن يتجاوز الفهم التقليدي المجزأ للقرآن ـ كما يقول ـ وأن يقرأ القرآن الكريم في وحدته المنهجية الكلية[١]، متوسلاً إلى ذلك بأدوات معرفية حديثة مستقاة مما حققته العلوم الإنسانية والاجتماعية والطبيعية... وما ينبني عليها من فلسفات، ومن منجزات نوعية، ووعي منهجي وتأطير معرفي، وعمق في تحليل الصيرورة التاريخية للحضارة العالمية الراهنة، ولا يفوته أن ينتقد ما تعيشه من تحديات وأزمات وإخفاقات، كهروبها نحو البراغماتية المطلقة وتبريرها الفلسفي للصراع وما نتج عنه من نتائج وخيمة عالمياً على الصعيد الفلسفي والنفسي والعملي.

(١) محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، دار المسيرة، ط (١٩٧٩)، ص ٧.

إن المؤلف لا يحاول طرح هذه المسائل في كتابه ولا مناقشتها وتعميقها فلسفياً إلا من خلال نصوص القرآن الكريم باعتباره "مصدر أولاً وأساسياً للمعرفة" وبوصفه "معادلاً موضوعياً للكون وللحركة الكونية" وهذا المعادل الكوني "يبث وعياً متسامياً على الوعي البشري ويستجيب لمتطلبات الوعي البشري في كل العصور"، أي يدرس القرآن بوصفه نصاً معرفياً خالداً يتجدد الوعي بمضامينه في كل عصر ولا يتوقف عطاؤه عند عصر من العصور... إن الإيجابيات كثيرة في كتاب "العالمية" ومنها بلا شك كثير من الأدوات المعرفية والمنهجية التي توفر لها قدراً من الكفاية التحليلية التي استخدمها المؤلف في الكشف عن جوانب مهمة وجوهرية من علم القرآن الكريم وحقائق الإسلام، وهي كثيرة، كما قلت، وليس المقام مقام إحصاء لها.

ولا بد من المبادرة إلى التنويه بأن جهد المرحوم أبو القاسم الحاج حمد هو جهد مبدع خلاق في بعض جوانبه وأبعاده الفكرية الفلسفية، ولا سيما في رأيه القائل بضرورة امتلاك منهجية معرفية قرآنية جديدة عبر تجديد "قراءة" القرآن وأن هذه المنهجية تكون منبثقة من القرآن، وأننا بهذه المنهجية نمارس عمليات النقد والتجديد، ومقتضى رأيه أنه لا يجوز أن نمارس التلفيق فنحاول تقديم حلول وخواطر عبقرية دون أي منهج، فذلك أمر لا يقره العلم لا قديماً ولا حديثاً. كل ذلك صحيح لا غبار عليه.

غير أنه علي أن أسارع إلى التصريح بأن بعض المقولات التي انتهى إليها مشروع العالمية المعرفي هي مقولات غير مؤسَّسة علمياً، والسبب لا يعود - في تصوري - إلى فحوى تلك المقولات ذاتها، ولكن إلى الأدوات الإجرائية التي توسل بها المؤلف إلى صياغة تلك المفاهيم والمقولات... فهو يدعي مثلاً الاستعانة بالأدوات اللسانياتية (نسبة إلى اللسانيات) الحديثة والمعاصرة لفهم النص القرآني ولإنجاز قاموس لساني

قرآني، وهي دعوة صحيحة، ولكن دون أن يستعين بأي مفهوم لساني من التيارات اللسانية الكبرى المعروفة في عصرنا وقبل عصرنا: لا من اللسانيات البنيوية ومدارسها الصورية والوظيفية، ولا من اللسانيات التوليدية والتحويلية وتفرعاتها، ولا من اللسانيات التداولية وامتداداتها الوظيفية؟! ومن تلك المقولات المقولة التي صاغها بقوله: "الجمع بين القراءتين" فهي مقولة تبدو جيدة نظرياً، ولكن لا أساس لها من علم التحليل اللساني، أو لم يتضح إلى الآن كيف توصل إليها إجرائياً، وإنه ليطيب لي أن أزعم أن من يقول بأن مبدأ "الجمع بين القراءتين" مأخوذ من الآيات الأولى في سورة العلق بفعل تكرر فعل القراءة مرتين [اقرأ باسم ربك/اقرأ وربك الأكرم] ومنه استنتج أن هناك قراءة باسم الله وأن هناك قراءة مع الله... من يقول أن هذا مستنبط من هذا النص القرآني بالذات إنسان مفتقر أشد الافتقار إلى علم لساني صحيح يتعلم به لغة القرآن الكريم ويعرف به مدلولات الألفاظ القرآنية! وأنا لا أوجه النقد إلى هذه المقولة الفكرية في ذاتها ولكني أطعن في الأساس الإجرائي الذي تقوم عليه، فهي مبدأ قائم على غير أساس ولم يستطع صاحب العالمية حتى الآن إقناع القراء المدققين بأنها مستنبطة من نص القرآن المجيد.

ما أردت قوله أن علينا أن نتحلى بروح علمية نقدية نتجاوز بها حالة الانبهار الراهنة ونناقش بها ما يطرح اليوم من مقولات نظرية مهما بلغت منزلة قائليها في نفوسنا ونمتلك بها قدراً من البصيرة والرشاد في التعامل مع قضايانا المعرفية المعاصرة، وأن نتوغل في هذا المجال بروية ومنهجية كي لا نقع في الانبهار والتيه في بعض الأطروحات منذ البداية. فالأمر يحتاج إلى الرواية والصبر في فهم وتعمق المشكلات المعرفية والأدوات المنهاجية والمعرفية المؤسِّسة لها.

وقد يقال نفس الشيء عن مقولات نظرية ومنطلقات مبدئية يقول بها المؤلف المغفور له ـ بإذن الله ـ والتي تعد خلاصات فلسفية لمشروع العالمية مثل: "مطلقية

الإنسان" ومبدأ "المراحل الثلاث: الإحيائية، والثنائية والجدلية" ومبدأ "جدلية الغيب والإنسان والطبيعة" وغيرها كثير... دون أن يدرك المآلات المعرفية والمنهجية لها على مستوى تفهمنا لتراثنا ومستوى تفهمنا لمورثونا المنهجي والمعرفي والفكري والعلمي فإنه قد ينتهي بالقول أن كل ما أنتجه ـ وهذا ما ذهب إليه المرحوم ـ العقل المسلم في تفاعله مع النص والواقع؛ بما في ذلك الموروث اللغوي والحديثي والفقهي والأصولي والفلسفي والمنهجي والمعرفي... يحتاج إلى إعادة قراءة، وربما إلى اطراح واستبدال، ولهذا فنحن نحتاج إلى المنهجية المعرفة القرآنية التي تتجاوز الموروث اللغوي السابق.

إشكالية هذا البحث: ولكن ما أبديناه من إعجاب بالإيجابيات الكثيرة لكتاب "العالمية" ينبغي ألا يحجب عنا ما فيه من ضعف أدواتي بل ما فيه من ثغرات أهمها الثغرة اللغوية اللسانية، ولذلك يهمنا في هذه الورقة الإجابة عن السؤال الكبير المتعلق بالمنهج اللساني الذي اعتمده المؤلف في عملية الفهم والاكتشاف هذه، والذي نصوغه في أسئلة جزئية كان يفترض أن نجد الإجابة عنها ضمنياً أو عملياً في ممارسات المؤلف: ما هي "المعارف اللغوية" المنجزة قديماً أو حديثاً التي بها "نفهم" "النص" القرآني و"نكتشف" دلالاته و"نرصدها"؟ ما هي "الأدوات اللسانية" التي تحققت لها "الكفاية العلمية التفسيرية" فصارت مؤهلة لأن تعتمد كأدوات نصية فاعلة؟ ما هي "الضوابط" التي تعصم الباحث من الانسياق وراء نظرات فلسفية أو صوفية غير مؤسسة ولا ناضجة؟ هل يمكن أن يكون "فهم النص القرآني وتحليله" بمعزل عن "قرائن النص" المقالية والمقامية ضمن شبكة القرآن الدلالية في سياقيه: العام والخاص (أو الأكبر والأصغر)؟ ما دور "البنية التركيبية" للنص في فهم "بنيته الدلالية" بما تحمله من قرائن وعلاقات نَسَقية داخل التركيب؟ الخ ...

نحن نعتقد أنه لا يوجد مانع نصي ولا عقلي من اعتبار القرآن الكريم "نصاً قابلاً للدراسة"! بل قد يكون ذلك نشاطا علميا ضروريا إذا كان يقصد بتلك الدراسة الكشف عن جانب هام من علم الكتاب العزيز، ألا وهو فهم دلالات ألفاظه ومحاولة تقديم رؤية علمية لرصد تلك الدلالات (عملية تحليل)، ثم إعادة تشكيل وعي حديث بها وتأسيس مبادئ علمية مؤسسة تتموقع ضمن مناهجها من خلال علوم اللسان وغيرها كما تطورت عبر العصور المختلفة (عملية تركيب)، وعليه فإنه لا حرج على أي دارس منصف أن يقدم مقاربة علمية لسانية مفاهيمية تنبثق من النص القرآني وفقا لمقتضى قوانين التأويل العربي من أجل تأسيس معجم قرآني جديد، وكيف لا ونصوص القرآن ذاتها تحض على هذه الممارسات التدبرية، كما جاء في قوله تعالى: ﴿أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾ (النساء: ٨٢)، أو قوله: ﴿أفلم يدّبّروا القول﴾ (المؤمنون: ٦٨).

كيفية تعامل كتاب "العالمية الإسلامية الثانية" مع لغة القرآن: لا يتردد الكاتب في عد "الأداة اللسانية" من بين أهم الأدوات التي لا بد من اعتمادها في الفهم، لأنه يعترف بأن النص القرآني "مركّب على اللغة كأداة تعبيرية"(١) ومن المبادئ التي يلح عليها "ضوابط الاستخدام اللغوي في القرآن وتحديد العائد المعرفي في معنى المفردة بطريقة ألسنية معاصرة تختلف عن الاستخدام الكلامي الشائع في اللسان العربي القديم"(٢). وعلى الرغم من إعجابنا بذكاء المؤلف وموافقتنا إياه في تحديده العلمي الدقيق لدلالات بعض الألفاظ (مثل: التفريق بين لمس/مس، وبين: الروح والنفس، إلخ...) ونجاحه الجزئي في ذلك... فإننا نراه كثيراً ما يتعسف المنهج اللساني وينتهك النظام اللغوي للنص القرآني ويتجاوز معطيات اللغة،

(١) محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، دار ابن حزم، ط (١٩٩٦)، ج١، ص ٥٦.

(٢) نفس المرجع، ص ٥٥.

فيقفز من مقدمات صحيحة إلى مقدمات أخرى خاطئة تصادر المنهج نفسه.

والمؤلف يحاول أن يبني منهجاً جديداً في فهم النص القرآني، وهذا من حقه، ولكن ليس من حقه أن يؤسسه على أرضية لا تستند إلى أي معقولية منطقية أو علمية، فنجده يدلي بتصريحات لا سند لها من العلم الحديث ولا من ممارسته الفعلية في الكتاب، منها قوله: "إن استخدام هذه الأداة التعبيرية ـ أي اللغة ـ يجب أن يكون بمستوى الانضباط المنهجي نفسه، بحيث تتحول المفردات من مجرد كلام إلى مصطلحات دقيقة، وبحيث لا تعطى المفردة أكثر من معنى واحد محدد حيثما استخدمت في الكتاب، وكيفما اختلف سياق توظيفها"(١). وهنا يأتي السؤال الجدي: أين يتجلى "التحليل اللساني" في كتاب "العالمية" كما يذكر المؤلف(٢)؟ وما موقعه من الجهاز الأدواتي الإجرائي للكاتب؟

إن القارئ المتخصص في علوم اللغة لن يفوته ملاحظة ضعف مرجعية الكاتب الإجرائية لا سيما إزاء المفاهيم والإجراءات اللغوية التي كثيراً ما يتجاهلها مع أنه يخوض غمار المشكلة التأويلية في الصميم، ومن هنا تتبدى الأسئلة الأساسية والحقيقية في كتاب "العالمية" مشوشة، أو على أقل تقدير معلَّقة عنده دون جواب واضح مقنع يحقق شرط "الإشباع المعرفي"، أو ربما أجاب الكتاب عليها ضمنياً من خلال الممارسة والتطبيق، ولكن بطريقة اختزالية انتقائية غير مؤسسة لسانياً، بل تكون أحياناً عديمة المعقولية ولا تستند إلى أي علم أو منطق... ومن هنا يقع القارئ الباحث الذي تؤرقه مسألة فهم دلالات ألفاظ القرآن في حيرة ولا يَشفي غليلَه، بل لا يفيده في شيء، كون المفكر المرحوم يرفع شعار "تحليل القرآن" بدلاً

(١) نفس المرجع، ص ٥٦.

(٢) يذكر المؤلف مراراً أنه يمارس ما يسميه: "التفكيك أو الحفر الألسني"، ونذكّر السادة القراء بأن هذا التعبير ـ على شيوعه ـ تعبير خاطئ لغوياً، وأن الصحيح هو "التفكيك اللساني". وهو يكرر هذا التعبير أكثر من مرة. انظر مثلاً: العالمية، ط٢، ج٢، مثل النص: ٥٥، ٧٣.

من "تفسيره" كما يحلو له أن يعبر... ونعني بها الأسئلة التي من قَبيل:

هل يأخذ صاحب مشروع "العالَمية" بـ"السياق النصي المغلق" كما تراه البنيوية مثلاً؟ وإلى أي مدى؟ وهل يأخذ بـ"سياق الحال" (أو السياق المفتوح) كما تقترح التداولية مثلاً، وإلى أي مدى؟ وما قيمة "السياق اللغوي" عنده في تحديد دلالات الألفاظ القرآنية؟ وما علاقة الأنظمة اللغوية (النظام التركيبي والصرفي والدلالي) بعضها ببعض وكيف توظف في علم النص؟ وما دور البنية التركيبية في تفسير البنية الدلالية؟ وما علاقة ذلك بالظواهر الدلالية والمعجمية الكثيرة الورود في اللغة العربية وفي نص القرآن ذاته: كالاشتراك اللفظي (polysémie)، والترادف (synonymie)، والتضاد (homonymie)، والمجاز بأنواعه: اللغوي والعقلي؟ الخ...

إن قارئ العالمية المدقِّق لا يقتنع أبداً ولا يسلّم للكاتب بكثير من الآراء والتحليلات المجازف بها دون تمحيص ولا استجماع أدوات لغوية وغير لغوية، بل قد تصل الرؤية المستهينة بالتراث اللغوي العربي إلى حد الإهدار، إهدار الكنوز العلمية العربية اللسانية وغير اللسانية وعدم الإفادة منها بحجة أن العقل العربي-الإسلامي مركَّب على تراث لغوي فقهي معاد أو مجاف للفلسفة والعقل التحليلي، ومن ثم فهو عاجز عن إعادة قراءة النص ضمن واقع متغير وبأساليب جديدة[1]... وإذا كان الكاتب محقاً في بعض هذه الأحكام فإنه واقع في خطأين على الأقل:

- أولاً: أنه من الخطأ أن يعممها على "كل العقل العربي الإسلامي"؛ فلولا قدرات العقل التحليلي الرائعة ما عرف العالم الإسلامي إنجازات فكرية رائدة كإنجاز "ابن خلدون" في "المقدمة" وتأسيسه لعلم الاجتماع العربي، والشافعي في "الرسالة" وتأسيسه لعلم أصول الفقه، و"الخليل بن أحمد" و"سيبويه"

(١) العالمية الإسلامية الثانية، ط٢، ج١، ص ٧٠.

و"عبدالقاهر الجرجاني" وتأسيسهم لنظريات رائدة في اللسانيات العربية... وغيرهم، وغيرهم... وقد يكون للمؤلف الحق في طغيان توجهات الرفض والنفي لكل ما هو جديد في مراحل متأخرة من التاريخ الإسلامي، ولكن ذلك كان في مراحل انحسار الوعي الحضاري الإسلامي وسيادة مظاهر التخلف والتقليد والمناداة بإغلاق باب الاجتهاد...

– ثانياً: أنه يأخذ من التراث ما يناسبه من أفكار صوفية أو فلسفية، أو حتى لغوية... تناسب مشروعه، ويدع غير ذلك، فيمارس ذات الممارسات الانتقائية التي يَعيبها على غيره من الحركات الدينية الحديثة.

والمهم من كل هذا أن المؤلف لم يباشر "تحليل النص" من بابه الطبيعي الذي يكون مدخله هو معطيات النص اللغوية بقرائنه كلها في المستويين السياقيين: العام والخاص، واكتشاف نظامه الدلالي العجيب وربط ذلك بالوعاء التأويلي لزمن التنزل القرآني، كما كان متوقعا منه، لا سيما وقد توصل إلى صياغة مفهوم إجرائي في غاية الأهمية، هو مفهوم "الناظم المنهجي"، وفحواه أن في نص القرآن العظيم أداة منهجية رابطة وناظمة لدلالات الألفاظ حتى تنسلك في إطار مفهومي واضح البِنية والأبعاد والوظيفة. على الرغم من ألمعية المؤلف وانتباهه إلى ذلك... لم يفد كثيراً من معطيات علوم اللسان في فهم النص، ولكن قام بـ"تفكيك" الخطاب الإلهي - كما يقول(١) - اعتماداً على ممارسة معيارية جاءت لخدمة قناعات فكرية مسبقة أو مسلّمات إيديولوجية، كتلك التي فحواها أن الأمر الإلهي مطلق وأن الإرادة نسبية وأن المشيئة مطلقة... أو خدمةً لتوجه قومي معلن كربطه بين كلمات اللغة العربية ونفسية الإنسان العربي المتفردة ؟! أو خدمةً لتصور معياري مسبق يتم تسطيره قبل مباشرة البحث النصي الحيادي، من ذلك تصريحه بأنه

(١) نفس المرجع، ج١، ص ٩٧.

"لا يمكن تفسير القرآن بالاستطراد والتداعي على السياق" . وأما دعوته إلى تأسيس "قاموس قرآني" فدعوة صحيحة ولكن ليس على نفس الأسس التي نادى بها المؤلف من اطّراح ظواهر الاشتراك والترادف والمجاز، وقد يقع الكاتب أحياناً في التناقض أو النسيان كالدعوة إلى ترك السياق واطّراحه ثم العدول عن ذلك عمليا لأنه احتاج إليه في موضع آخر فاستدل به . . . (قارن بين الصفحات : ٥٧ / ٢٣٥ / ٤٦٤ / من المجلد الأول) .

وقد نراه أحياناً يتبع منهجية معاكسة للمنهج العلمي كما هو متعارف عليه فيصبح قائماً بدور إيديولوجي لا بدور علمي؛ فبدلاً من أن يكون الفهم اللغوي مدخلاً مؤسِّساً لفهم دلالة النص وبلورة الفكرة ـ بما يحمله من قرائن مقالية ومقامية وضمن شبكته الدلالية في السياق القرآني الأكبر العام وبما هو موافق للبنية التركيبية والدلالية للنص ـ صار النص خاضعاً للقناعات والأحكام الإيديولوجية المسبقة، لا مؤسِّساً لها، وهذا مخالف للمنهج العلمي، وتكمن الخطورة في أن يصبح النص تابعاً لذهن الملتقي وتوجهاته الإيديولوجية، إذ الأصل في المناهج العلمية أن النصوص هي التي تؤسِّس لفهم الأفكار وبناء القناعات والمعتقدات، لا العكس. فالمؤلف يفرغ الألفاظ القرآنية من دلالاتها ـ التي يُفترَض أن تكون بنتَ العرف السياقي العام للقرآن وموصولة بالوعاء التأويلي المرجعي لزمن النزول دون الاقتصار عليه بالطبع ولا الوقوف عنده ـ ويخلع عليها دلالات أخرى غير التي يمدنا بها النص، وهكذا تنتهك البنية التركيبية والدلالية للنص بملئه بمفاهيم إيديولوجية جاهزة فيصبح حاملاً لمعان غريبة عنه .

انظر إلى هذا الانتهاك لبنية النص القرآني التركيبية وممارسة الإسقاط الإيديولوجي الجاهز عليه في قوله تعالى : ﴿ إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون ﴾ (يس : ٨٢)، يقول المؤلف ما نصّه : "فالفعل الإلهي كما هو محدد في

القرآن لا يصدر بمحض القدرة الإلهية المطلقة ـ مع قدرة الله على ذلك ـ ولكنه يصدر عبر توسطات جدلية، إذ يبتدئ [أمرا] ثم يتحقق عبر [الإرادة] حتى ينتهي إلى [التشيُّؤ] وذلك ما تدل عليه الآية... فبتفكيك دلالات هذه الآية وتحليل مفرداتها يكون أمر الله ـ كن فيكون ـ متحققاً عبر إرادة تنتهي إلى تشيّؤ، فالآية حاملة لهذه التوسطات الجدلية وليست نافية لها"(١).

ونحن نسأل: أين هو "التحليل الألسني" هنا؟ أين تحليل مفردات الآية الذي يزعم الكاتب أنه يمارسه وفق أصول منهجية لسانية؟ ما علاقة أطوار (أو أشكال) الفعل الإلهي الثلاثة: الأمر/ الإرادة/ المشيئة- بتركيب هذا النص؟ إن المؤلف لم يقدم أي تحليل مقنع، لغوياً كان أو غير لغوي، فيه قدر من العلمية أو حتى من المعقولية، يجعل الربط ممكناً أو معقولاً بين تركيب الآية وما ذهب إليه من حمولة دلالية، ومن ثمَّ فإن للقارئ الحق في رد هذا الفهم ونفي ارتباط هذه الثلاثية بهذا النص بالذات لأنه من قبيل تحميل الآية ما لا تطيق!. وتشكيكنا في هذا التحليل ليس إنكاراً لتلك الثلاثية ذاتها ولكن ننكر أن يكون هذا المعنى محمولاً دلالياً للآية.

الآية السابقة لا تحمل أي إشارة إلى التوسطات الجدلية في الفعل الإلهي ـ على العكس مما ذهب إليه المؤلف ـ ولا يحتمل تركيبها أي دلالة أو إشارة مما ذهب إليه؛ لأن البنية التركيبية لهذه الآية القرآنية قائمة على علاقات نحوية تركيبية تؤديها عناصر معجمية تتآزر فيما بينها لتصل إلى بناء "دلالة الآية"، وبيان ذلك أن كلمة "شيئاً" هي مفعول الفعل "أراد"، إذن فالشيء هو المراد، و"الإرادة" هي القصد الإلهي المتعلق بالإيجاد، و"الشيء" هو الموضوع المراد الذي تعلقت به الإرادة الإلهية، بما يؤول إلى أن مضمون الآية هو أن "الإرادة" و"الشيء" ليسا كينونتين مختلفتين تخلف إحداهما الأخرى، وليسا شكلين مختلفين للفعل الإلهي يُذكران

(١) نفس المرجع، ج١، ص ٩٧.

في الآية على سبيل الاختلاف في التَّشيُّؤ أو التدرج التكويني المرحلي، فلو كان هذا هو المقصود لكان نص الآية ـ مثلاً ـ كالتالي: "أمر... فأراد... فَشَيَّأَ"، فهما ليسا حدثين يُذكَران في الآية ذكراً تمييزياً على سبيل الإجمال ولا على سبيل التفصيل ولا على سبيل الترتيب، بل إن "الإرادة" في هذه الآية الكريمة حدثٌ صادرٌ من "محدِث" هو الله سبحانه وتعالى ومنصبٌّ على "محدَث" هو "الشيء"، وخاصية الأمر الإلهي، كما يُفتَرَض أن يُفهم من تركيب الآية– هي سرعة انوجاد (أي تخلّق) "الشيء" "المراد"، أي الذي تعلقت به الإرادة. وينتج مما تقدم أنه سبحانه وتعالى إذا أراد شيئاً تعلقت قدرته بإيجاده بالأمر التكويني ـ كما قال بعضهم ـ المعبر عنه بكلمة: "كن"، وهو تعبير مختصر كناية عن "الانوجاد"، أي التخلق والتَّشيُّؤ.

وإذا علمنا أن موقع هذه الآية الكريمة من سورة يس أنها جاءت في سياق الرد على المشركين المنكرين للبعث ﴿قال من يحيي العظام وهي رميم﴾ (يس: ٧٨)، والتعقيب بأن خلق السماوات والأرض أجل وأعظم من خلق الإنسان، وكيف يكون الذي خلقهن عاجزاً عن خلق أمثال هؤلاء المكذبين... فهمنا أن السياق سياق إظهار القدرة الإلهية التي ما إحياء الرميم إزاءها إلا شيء هين، فالأمر الإلهي لا يعجزه شيء في السماء ولا في الأرض، وإن تكوينه وتنفيذه بسرعة فائقة عبرت عنه آية أخرى بأنه ﴿كلمح البصر أو هو أقرب﴾.

وفي الآية الكريمة ظرف زماني، هو إذا، وهو حيِّز زماني للحدث التكويني الذي هو "الإرادة": ﴿إذا أراد شيئاً﴾ أي حين إرادته شيئاً، ودلالة هذا الظرف اللغوية تفيد تقييد الشيء بالإرادة، فما أراده الله كان، وما لم يرده لم يكن، وما لا يريده لا يكون. ففعل الله سبحانه وتعالى لأي شيء محكوم بإرادته ذلك الشيء، هذا ما تفيده البنية التركيبية والدلالية للآية.

وهناك مثال آخر للقفز فوق معطيات اللغة وتطويع النص القرآني لقناعة المؤلف في آية قرآنية ذكرها المؤلف في الطبعة الأولى لكتابه (دار المسيرة) ثم أعادها في طبعته الثانية (دار ابن حزم)، وهي تحليله لسورة "العلق" ولا سيما في قوله تعالى ﴿ إن إلى ربك الرجعى ﴾ (العلق: ٨)، يقول رحمه الله: "والرجعى هنا ـ خلافاً لقول المفسرين ـ لا تعني الإرجاع الأخروي، وإنما هي دلالة العود على الأثر نفسه، وهي تصريف من "الرجع" أي الاسترداد الذاتي كالسماء ذات الرجع: أي في حالة التفاعل المستمر بالحركة بين السماء والأرض"(١)!! هذا رأيه، ولا علاقة لهذا بذاك، و"السماء ذات الرجع" جاءت في سياق، و"الرجعى" في سياق آخر ولم يتمكن المؤلف من ملاحظة الفارق بين السياقين ـ على الرغم من استدلاله بالسياق (انظر: ج١، ص ٤٦٤) ... ونحن ندعو إلى ضرورة التمييز بين استعمالات الكلمة في سياقات مختلفة لأن لكل سياق بنية تركيبية ودلالية وقرائن تضبط الأمر وليست الدلالة معطى مسبقاً بمعزل عن السياق والاستعمال. ويمضي المؤلف على هذا النحو من المكابرة وتحميل الآية ما لا تحتمل حتى يصل إلى آيات في آخر السورة حيث لا مناص له من رد دلالتها، وهي قوله تعالى: ﴿ سندع الزبانية ﴾ (العلق: ١٨)، وهنا يضطر إلى اختلاق معنى وهمي (أعني: معنى المشهد الدنيوي) يطوّع به الآية نحو وجهته المنهجية حتى ولو كان هذا المعنى بعيداً عنها، فيقول: "...وبهذا المعنى تَرِد عبارة ﴿ سندع الزبانية ﴾ بمعنى قوة مدافعة الشيء بالشيء... ومما يؤكد المعنى الدنيوي في هذه الآية وضع دعوة الزبانية كمقابل شرطي لـ ﴿ فليدع ناديه ﴾ وناديه أي جماعته دعوة تتم في الدنيا، حيث يتداعى الرهط وليس في الآخرة، فليس ثمة جنود يلوذ بها الإنسان هناك"(٢).

ولم يتفطن ـ رحمه الله ـ إلى أن أسلوبَ الآية أسلوبُ تهديد ووعيد ﴿ سندع

(١) نفس المرجع، ج١، ص ٤٦٢.

(٢) نفس المرجع، ج١، ص ٤٦٥.

الزبانية ﴾ مبطّناً بسخرية وتهكم في قوله ﴿ فليدع ناديه ﴾! وقد ربط السياق دعوته لناديه بدعوة الله للزبانية على سبيل المشاكلة كما قال بعضهم، وما المانع أن يكون [الملائكة الغلاظ الشداد] هم [الزبانية]؟؟ وأن المشهد هنا مشهدٌ أخرويّ لا دنيوي، بل هذا هو الراجح، وحينئذ فما الداعي لهذه المكابرة وهذا الرفض لأقوال المفسرين حتى ولو كانت صحيحة. وقد ورد الأسلوب الوعيدي والتهكمي في آيات قرآنية أخرى منها قوله تعالى: ﴿ ذق إنك أنت العزيز الكريم ﴾ (الدخان: ٤٩)، هل يقول أتباع المؤلف هنا أيضاً إن المشهد دنيوي لا أخروي؟ والرد عليهم واضح من سياق الآيات الذي يأتي هكذا ﴿ إن شجرة الزقوم طعام الأثيم، كالمهل يغلي في البطون، كغلي الحميم، خذوه فاعتلوه إلى سواء الجحيم، ثم صبوا فوق رأسه من عذاب الحميم، ذق إنك أنت العزيز الكريم، إن هذا ما كنتم به تمترون ﴾ (الدخان: ٤٣ – ٥٠)، فسياق الآيات يدل دلالة قاطعة على أن المشهد أخروي لا دنيوي. وقد يكون هذا التهكم ـ الذي هو من قبيل التنكيل بالمجرمين ـ إرضاء للمؤمنين حتى إن السياق القرآني ليلمّح إلى ذلك في ﴿ فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون، على الأرائك ينظرون، هل ثوب الكفار ما كانوا يفعلون ﴾ (المطففين: ٣٤–٣٦). وعليه فنحن نفهم أن "الرجعى" هنا و"ثم إليه ترجعون" في سورة البقرة على أنها رجوع إلى الله في الآخرة، وقد ورد ذلك المعنى في مستوى السياق القرآني الأكبر في آيات كثيرة فيها من القرائن الواضحة الشيء الكثير، منها قوله تعالى ﴿ واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون ﴾ (البقرة: ٢٨١)، وقوله ﴿ متاع في الدنيا ثم إلينا مرجعهم ثم نذيقهم العذاب الشديد بما كانوا يكفرون ﴾ (يونس: ٧٠)، وقوله: ﴿ ثم إن مرجعهم لإلى الجحيم ﴾ (الصافات: ٦٨).

هذا وقد ورد لمادة "رجع" معنى آخر هو الرجوع الدنيوي وهو كثير في القرآن.

يقول أبو القاسم إنه يحاول دراسة القرآن الكريم في كليته العضوية الواحدة عبر دلالات الحروف؟؟؟ فدراسة البقرة تتم بسياق (ألم)، (أ) عالم الأمر، واختصام الملأ الأعلى، ثم (ل) عالم الإرادة وبني إسرائيل، ثم (م) عالم المشيئة بداية من آية نسخ التجربة اليهودية رقم (١٠٦) وإلى آخر البقرة ؟ أين هي المعقولية العلمية هنا، وكيف يتسنى لأبي القاسم أن يقول هذا الكلام؟ وهذه التحليلات المتعلقة بالحروف المقطعة تبدو تأويلات تذهب بعيداً عن دلالات النصوص وحدودها اللغوية، وشطحات صوفية لا معقولية لها. ثم يأتي ليقول إنه يطبق اللسانيات في فهم لغة القرآن الكريم وتحليل نصوصه!

الوضعانية المنطقية ومغالطة الاستدلال: يعتقد أبو القاسم أن لغة القرآن الكريم "لغة مثالية" لا تجري عليها الظواهر التي تجري على اللغة العربية المعتادة؛ مثل المجاز والاشتراك اللفظي والترادف... فيصادر لغة القرآن من بعض خصائصها الجوهرية، والغريب أنه ينسب ذلك إلى المعرفة اللسانية المعاصرة، والأكيد أن هذه المصادرة لم تكن بفعل تأثره باللسانيات كما يوحي إلى قرائه، والواضح أنها بفعل تأثير تيار الوضعانية المنطقية في مدرسة فيينا المعاصرة التي كثيراً ما يمجدها أبو القاسم؛ فمن المعلوم أن تيار الوضعانية المنطقية ضاق ذرعاً بما في اللغات الطبيعية من ظواهر المجاز والمشترك اللفظي والترادف... فدعا، من ثَمَّ، إلى نبذ اللغات الطبيعية كلها واستبدالها بلغات صناعية، والفيلسوف الذي رفع راية "اللغة المثالية" وقاد هذا التيار هو رودولف كارناب Rudolph Carnap(١) الذي تأثر كثيراً بالفيلسوف فريجه ـ مؤسس المنطق الحديث والفلسفة التحليلية ـ والذي كان أستاذه بين ١٩١٠ و١٩١٣، فانفعل بمجمل آرائه التجديدية في الفلسفة والمنطق.

(١) اكتسب "كارناب" مكانته بين فلاسفة عصره بعدما نشر بحثه الشهير الموسوم بـ"استبعاد الميتافيزيقا عبر التحليل المنطقي للغة"، وكان ذلك سنة ١٩٥٩، وكان يهدف من وراء نشره إلى دفع الفلاسفة لتبني البحث في اللغة واتخاذها مادة فلسفية.

يقوم مشروع كارناب على استبدال لغة منطقية صارمة ـ مثل لغة الرياضيات ـ بهذه اللغة العادية التي تسيء إلى الواقع بما تنطوي عليه من اعتباطية وتناقض وغموض بسبب المجاز والترادف... فسعى من ثم، بوصفه عالم منطق وفيلسوف علم، إلى تكوين لغة صناعية تتوفر لها متطلبات الصرامة والدقة اللتين افتقدهما في اللغات الطبيعية. غير أنه سرعان ما تبين له غلو هذا الزعم، فخَفَتَ حماسه له ولكن لم يتخل عنه نهائياً، فأخذ يعيد النظر شيئاً فشيئاً في دعواه، فتخلى عن فلسفته "النحوية المنطقية" لمصلحة البحث عن بديل عقلي يتوخى المعنى(١)، واتجه إلى تأسيس فلسفة دلالية ذات طبيعة مثالية على أن الدلالة ـ برأيه ـ تضيف إلى النحو قوة توجيه من شأنها أن تكسب عبارات اللغة قدراً من المعقولية والبراغماتية، وذلك سر تنويه "كارناب" بالتداولية باعتبارها "قاعدة كل اللسانيات"(٢)، ما دامت تستمد من السيميائيات والمنطق والفلسفة. ما يميز فلاسفة هذا التيار أنهم متبرِّمون باللغات الطبيعية بسبب ما فيها من تناقض واعتباطية، الأمر الذي حملهم على تفحص هذه اللغات بحثاً عن الثغرات التي تتيح صياغة تلك اللغة المصطنعة بديلاً عن اللغات الطبيعية التي وُصِمت بالاعتباطية والغموض.

ولا يتفق أحد من اللسانيين مع المناطقة الوضعانيين في سعيهم إلى استبدال

(1) S. Chauvier - Origines de la philosophie analytique- p 11.

(٢) فرانسواز آرمنقو، المقاربة التداولية، ترجمة: د. سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص ٣٤. ونوضح أن "التداولية" غير "البرغماتية"؛ فالأولى ترجمة للكلمة الفرنسية: (la pragmatique): وهي علم لغوي تواصلي جديد يدرس طرق وضوابط ودلالات وأوجه الاستعمالات اللغوية، والثانية ترجمة للكلمة الفرنسية: (le pragmatisme) وهي الفلسفة النفعية الذرائعية المعروفة... ولذلك لا نتفق مع الباحثين العرب الذين ترجموا مصطلح (la pragmatique) الذي يعبّر عن "التداولية اللغوية" وهو حقل لغوي- بمصطلحيْ: "الذريعية" أو "الذرائعية" أو غيرهما من المصطلحات المتحاقلة معهما، والتي هي من حقل الفلسفة.

اللغة الطبيعية العادية باللغة الصورية لأسباب، منها :

– استحالة تحقيق هذا المطلب في الواقع.

– أن رمزيتها الرياضية وصرامتها المنطقية تجعل منها لغة مقصورة على فئة محدودة من الناس، ومن ثم ندرة من يستعملونها ومآلها إلى الفشل والاضمحلال... وذلك ما حدث فعلاً، بخلاف اللغات الطبيعية التي هي لغة يستعملها جميع البشر دون استثناء.

– أن "صورانيّة" تلك اللغات لا تؤدي أغراض المتكلمين العاديين الطبيعيين، ولا تحقق مقاصدهم في الطبقات المقامية المتباينة وفي جميع السياقات. بل تعمل على قتل الروح الإنسانية وتبليد القوى النفسية العظيمة اللامحدودة التي أودعها الله في فكر الإنسان وقلبه، والتي تحييها وتنمّيها اللغة الطبيعية وحدها، وصدق الله العظيم القائل: ﴿ خلق الإنسان، علمه البيان ﴾ (الرحمن: ٣، ٤).

ولكن يبدو أن ما فشل فيه المناطقة الوضعانيون في فيينا نجح فيه أبو القاسم حاج حمد، فلقد وجد "اللغة المثالية" التي افتقدها القوم... وجدها في لغة القرآن الكريم! فهو لم يوظف التحليل اللساني ـ كما كان يقول ـ ولكن كان متأثراً بتيار الوضعانية المنطقية وبمفاهيمها وأسقطها على القرآن إسقاطاً، فالقرآن عنده ليس فيه ترادف ولا مشترك، بل لغة مثالية أو "استخدام رياضي" على حد تعبيره، فذهب إلى نفي المعنى النصي السياقي عن ألفاظ القرآن وإحلال معنى جديد في قاموس مستحدث يريد بناءه. يقول: " ...إن استخدام هذه الأداة التعبيرية ـ أي اللغة ـ يجب أن يكون بمستوى الانضباط المنهجي نفسه، بحيث تتحول المفردات من مجرد كلام إلى مصطلحات دقيقة، وبحيث لا تعطى المفردة أكثر من معنى واحد محدد حيثما استخدمت في الكتاب وكيفما اختلف سياق توظيفها... دون ذلك تصبح مفردات الكتاب عرضة لتضاربات المعاني واختلاف التأويلات والتفاسير"(١).

(١) العالمية، ج١، ص ٥٦.

في هذا النص يُغالط المرحوم أبو القاسم قارئه في خطواته الاستدلالية حينما يضع مقدمات ثم يبني عليها نتائج غير صحيحة:

- فهو يضع المقدمة الآتية: "القرآن إلهي المصدر والنظم والتركيب"، وهذا صحيح.

- ثم يضع مقدمة ثانية وهي: "اللغة التي فيها مجاز وترادف واشتراك... تكون عرضة لتضارب المعاني واختلاف التأويلات والتفسيرات"، وهذا كلام غير دقيق ولا يُقبل هكذا على إطلاقه، ففي بعض ظواهر المجاز ما هو أوضح وأبلغ من الحقيقة، وسنورد مثلاً لذلك من القرآن.

- ثم يبني على ذلك نتيجة مرسومة سلفاً، وهي: "ما دامت لغة المجاز والاشتراك والترادف لغة مضللة وتسيء إلى فهم القرآن، فاستخدام القرآن للغة العربية غير الاستخدام البلاغي العربي"، وهذا غير صحيح أيضاً، بل المشكلة هنا؛ فلماذا يكون الاستخدام الإلهي منافياً أو مناقضاً للاستخدام البشري، بل المعقول أن ما في لغة الناس من ظواهر المجاز والترادف والاشتراك... يكون مجسداً في القرآن بأرقى صوره، وذلك من إعجاز القرآن.

الخلل في عملية التأويل: والحقيقة أن الخلل ليس في النص القرآني ذاته وحاشاه، الخلل ليس في النص القائم على مجاز أو ترادف أو اشتراك، ولكن المشكلة كامنة في عملية التأويل، أي في لحظة التقاء ألفاظ النص وعباراته مع الإطار الذهني المفاهيمي المستقبِل للنص، ذلك أن الدلالة القرآنية قائمة في مجملها على مفهوم الاحتمال، وهذه الطبيعة اللغوية في القرآن لم تأت عبثاً، وإلا لكان القرآن كله أوامر ونواهي لا يتطرق إليها الاحتمال من أي وجه، ونحن نرى في هذه الطبيعة الاحتمالية للغة القرآن تأكيداً على هامش الحرية الاجتهادية في النص، أي حيث يكون النص القرآني محتَمَلاً في دلالته حتى

يفسح المجال لتفاعلات متعددة مع النص تنتج عنها أنماط سلوكية متعددة هي في الأخير مناط الحساب.

والاحتمال الدلالي في النص القرآني لا ينفي أن توجد فيه مفردات ترقى إلى درجة "الاصطلاح" الدقيق المضبوط ـ كما ذهب أبو القاسم ـ (مثل الفرق بين: مس، ولمس/الروح والنفس، ولكن مع رأينا في قبول المصطلحين للاشتراك، كما سيأتي)، فهو أمر صحيح مبدئياً؛ وذلك راجع إلى أن السياقات القرآنية الصغرى والكبرى ـ التي جاءت فيها هذه الكلمات ـ بما تحمله من قرائن متعددة وبما لا يصادم قانون التأويل العربي في مستويي: البنية التركيبية والدلالية للنص، وليس سببه أن لغة القرآن خالية من المجاز والمشترك والمترادف... فلم ير المؤلف هذا الرأي ولم يقِف هذا الموقف من لغة القرآن بعد بحث حيادي وتحليل استقرائي واف لألفاظ القرآن في السياقات الكثيرة المتنوعة، بل هو موقف إيديولوجي وهو من معتقدات فلاسفة "المدرسة الوضعانية المنطقية" في فيينا، وهو قائم في كتاب "العالمية" على استقراء جزئي ناقص.

فهل يستطيع أحد أن ينفي المجاز مثلاً من قوله تعالى: ﴿ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً﴾ (الإسراء: ٢٩)؟ هل تُحمَل هذه العبارة على حقيقتها ﴿ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك﴾!؟ إن نفي المجاز عنها يجعل النهي مقصوداً به تحذير الرسول محمد ﷺ أن يكون في صورة كاريكاتورية مضحكة، إذ يبدو وكأنه جسدٌ أعكف مَلويّ، يده معلَّقة في عنقه... بينما الدلالة هي النهي عن البخل والشح والتقتير، وبسط اليد أيضاً مجاز وهو كناية عن الإسراف والتبذير. والتصرف المحمود في العطاء والإنفاق هو التوسط بين طرفي الإفراط والتفريط، وهذا من "الحكمة" التي أشار إليها النص القرآني الكريم في التعقيب على هذه الآيات البديعة من سورة الإسراء، فقال

﴿ ذلك مما أوحى إليك ربك من الحكمة ﴾ (الإسراء: ٣٩)، والقرآن يصوّر نهاية البخل ونهاية الإسراف في صورة قعدة الحسير، وهو الواقف منهوك القوى ضعفاً وعجزاً كما قال: ﴿ ينقلب إليك البصر خاسئاً وهو حسير ﴾ (الملك: ٠٤).

قال بعض المفسرين: "بلاغة الآية بتمثيل الشح والإمساك بغل اليد إلى العنق، وهو تمثيل مبني على تخيُّل اليد مصدرا للبذل والعطاء... وهي استعارة قوية لأن مغلول اليد لا يستطيع بسطها بسرعة"(١).

وقد كانت هذه الطريقة المجازية التخييلية معروفة عن العرب واستعملها القرآن في أكثر من موطن، فقال جل شأنه: ﴿ وقالت اليهود يد الله مغلولة غُلّت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء ﴾ (المائدة: ٦٤)، وكانت هذه الصورة التخييلية محببة إلى العرب في عد اليد مصدراً للبذل والعطاء، فقد قال الأعشى:

يداك يدا صدق؛ فكَفٌّ مفيدة وكفٌّ إذا ما ضُنّ بالمال تنفق

وقال الفرزدق في مدح زين العابدين علي بن الحسين رضي الله عنهما:

كلتا يديه غياثٌ عمَّ نفعهما يستوكفان ولا يعروهما عدم

ولعل هذه النقول عن السابقين توضح دور الوعاء التأويلي لألفاظ القرآن وقت نزوله إذ لا يمكن إغفالها كلياً كما لا يجوز الوقوف عندها كلياً دون الاستعانة بمفاهيم إجرائية أخرى ستتبين لنا من بعد حين الحديث عن السياق.

ومن أمثلة الألفاظ القرآنية التي استعملت استعمالاً مجازياً: الظلمات والنور، العمى والبصر، الموت والحياة، الحبل، الإنزال، الأكل...

هذا، ومما يدل أيضاً على تأثر المرحوم حاج حمد بالفلسفة التحليلية عموماً ـ والوضعانية المنطقية خصوصاً ـ طريقة تأويله لاسميْ: "أحمد" و"محمد" فهو

(١) محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤، المجلد ١٥، ص ٨٤/ ٨٥. وانظر أيضا: سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، ١٩٨٢، المجلد ٤، ص ٢٢٢٣.

متأثر بمقولتيْ: "الاسم الموضوع والاسم المحمول" اللتين قال بهما الفيلسوف الألماني "غوتلوب فريجه" Gottlob Frege (١٨٤٨-١٩٢٥) في كتابه أسس علم الحساب[١] فقد ذهب "فريجه" إلى أن الاسم ضربان هما: اسم العَلَم والاسم المحمول، وهما عماد القضية الحملية. ولا شك في أن هذا التمييز من اكتشافات المنطق الحديث، لأن أرسطو ـ مع أنه عرف هذا التمييز ـ كان يخلط بين القضية الحملية وغير الحملية[٢]، ولم يتم التمييز بينهما إلا بعد صياغة المنطق الحديث. والقضية الحملية هي التي تتكون من طرفين: اسمٍ علَم، ومحمول يسند إلى اسم العلم. والقضية غير الحملية (أو العلاقية) هي التي تتكون من علاقات أخرى خارجة عن الإطار الحملي[٣].

ولم أقتنع أنا شخصياً ـ بوصفي واحداً من قراء "العالمية الثانية"، وباحثاً لغوياً ـ بجدوى استعارة المرحوم أبي القاسم لهذا المفهوم التأويلي المنطقي الذي يبدو أنه ما أخذه إلا ليلبي حاجة في نفسه، مع أن قيمته التحليلية محدودة، وكان يمكن الاستغناء عنه بمفاهيم إجرائية دلالية أخرى (مثل: النظرية التحليلية/نظرية الحقول الدلالية، أو غيرها...)، ولعله وجد فيه ما يرجوه من إعطاء "سلطان" أو "قوة" للأسماء، وهذا من تأثير التوجهات الصوفية التي يحلو لها أن تخلع على الألفاظ خصائص وصفات هي ليست فيها.

ولم يأخذ أبو القاسم ـ رحمه الله ـ أي مفهوم إجرائي من اللسانيات يدعم به آراءه في تحليل دلالات الألفاظ، ولو كان قد اتخذ منها مرجعية أداتية لكان قد حدثنا عن قضايا تندرج ضمن النظريات الدلالية المعروفة: كنظرية السياق، أو

(١) Les fondements de l'arithmétique، وقد قال بذلك كثير من الدارسين المختصين، منهم على الخصوص: S. Chauvier و M. Dummet

(٢) انظر: محمود زيدان- في فلسفة اللغة - دار النهضة العربية- بيروت ١٩٨٥- ص١٢.

(٣) نفس المرجع- ص١٣.

نظرية الحقول الدلالية، أو النظرية التحليلية، أو علم الدلالة البنيوي، أو... ولكان قد طبق شيئاً من المعرفة اللسانية المعاصرة وكان تحليله تحليلاً علمياً مؤسساً واضح المرجعية والمنهج. ولو أنه قام بنقد بعض تلك المفاهيم الدلالية الإجرائية التي جاءت بها اللسانيات الحديثة والمعاصرة، أو كلها، نقداً إبيستيمولوجياً أو منهجياً وأضاف إليها رأيه الخاص لكان لكلامه مصداقية في ادعاء المعرفة باللسانيات، ولكنه لم يفعل أي شيء من ذلك، مما يجعل إمكانية اتهامه بالمزايدة المعرفية على القراء ممكنة! وهو أمر لو حدث من أحد من القراء لكان مقبولاً! فلماذا فعل المرحوم أبو القاسم ذلك؟ ربما يكون قد فعله بسبب رغبته في تصوير منهجه بأنه غير غافل عن السياق المعرفي الحديث والمعاصر وأنه موصول بكل (أو جلّ) المعارف الإنسانية والاجتماعية الحديثة، ويعطي - من ثَمَّ - لآرائه قدراً أكبر من المقبولية والحضور في الساحة الفكرية المعاصرة.

الترادف في القرآن: تتميز ألفاظ القرآن العظيم بميزة الدقة الدلالية، فالله سبحانه يختار لمعاني كتابه الألفاظ التي تعبر بدقة عنها، ومن ثم فإن لغة القرآن لغة دقيقة مضبوطة... ولكن هذا لا ينفي أن النص مركب من اللغة العربية ومحكوم بقواعدها وخصائصها وأنظمتها النحوية والدلالية جميعاً، ولا يمكن لأي باحث في النص القرآني إلا أن يتعامل معها، إذ بدون التزام الباحث في القرآن بهذه الأنظمة والقواعد والخصائص لا يكون النص القرآني كلاماً عربياً، ولا يكون "بلسان عربي مبين"، ومن ثم تنقطع الحجة التي هي له على العرب، وتنخرم الرسالة التي أرادها الله بينه وبين عباده. وكما قال أحد الباحثين: إذا سلمنا بأن في القرآن لغة اصطلاحية فما الذي يمنع أن تتعدد دلالات القرآن الاصطلاحية؟ وهل ينافي ذلك خاصية الضبط اللغوية ومقتضيات الدقة اللسانية ما دامت هناك قرائن لضبط المعنى المقصود؟ وما الذي يمنع وجود دلالة لغوية معجمية غير اصطلاحية

في مفردات القرآن إلى جوار الدلالات الاصطلاحية ؟(١).

وعليه فإننا نذكر هنا بعض المفردات القرآنية القليلة التي تتقارب معانيها إلى درجة نستطيع معها أن نقول إن فيها ترادفاً، ونحن لا ننسب الترادف إلى لغة القرآن بناء على موقف عقائدي أو قناعة إيديولوجية، بل لا نقول به ولا ننفيه انطلاقاً من تصور مبدئي معياري يوضع سلفاً قبل الدراسة والتحليل، وإنما نحاول أن نستعرض النصوص ثم نحللها لنصل إلى إثباته أو نفيه، ومنهجنا في ذلك هو المبدأ الذي اتفق عليه جميع اللغويين القدامى وجميع اللسانيين المحدثين والمعاصرين وهو: [ليس للكلمة معان مسبقة ولكن لها استعمالات]، فنحن نحتكم إلى أحوال "الاستعمال" لأنه هو المحكّ الحقيقي ولا نتوقف عند معطيات "الوضع".

– من الكلمات التي يبدو أن فيها تقارباً في المعنى إلى درجة "الترادف" في بعض السياقات لا كلها:

١. "خوف" و"خشية" وذلك في قوله تعالى ﴿فلا تخافوهم وخافون إن كنتم مؤمنين﴾ (آل عمران: ١٧٥)، فقد صرح بأن الخوف يكون من الله ومن الناس، ومنه قوله تعالى ﴿تخافون أن يتخطفكم الناس﴾ (الأنفال: ٢٦)، ومما جاء على لسان موسى عليه السلام ﴿فأوجس في نفسه خيفة موسى، قلنا لا تخف﴾ (طه، ٦٧)، وكان يخاف أن يفشل وينهزم أمام سحرة فرعون ويظهر باطلهم على حقه وينتصر، وجاء على لسان زكريا عليه السلام: ﴿وإني خفت الموالي من ورائي﴾ (مريم: ٥)، وكان زكريا خائفاً من أن يسيء الموالي وراثة الدين.

– أما "الخشية" فقد ذكرت في بعض الآيات بنفس المعنى، منها قوله: ﴿فلا تخشوهم واخشون﴾ (المائدة: ٣)، وهنا يصرح بأن الخشية تكون من الله ومن

(١) عبد الرحمن الحاج، رسالة إلى صاحب "العالمية الثانية" بعد رحيله، انظر موقع الإنترنت: www. chihab.net

الناس تماماً كما كان الخوف، فهي مماثلة لقوله في سورة آل عمران الذي سبق أن ذكرناه ﴿ فلا تخافوهم وخافون ﴾ ففي مثل هذه السياقات استعملت "الخشية والخوف" بمعنى واحد.

ومن علمائنا القدامى من ذهب إلى أن: "الخشية" خوف مصحوب بالتعظيم (قاله الراغب الأصفهاني- معجم ألفاظ القرآن- ص ٢٨٣)، وهذا تقييد لمعنى الخشية لا يؤيده الاستقراء القرآني في جميع السياقات، والدليل على ذلك أنه قال: ﴿ وأما الغلام فكان أبواه مؤمنين فخشينا أن يرهقهما طغياناً وكفراً ﴾ (الكهف: ٨٠)، فأين هو التعظيم المزعوم في هذه الآية؟ يمكن أن تكون الخشية بمعنى الخوف مصحوباً بالتعظيم في آية أخرى أو في سياقات أخرى، لا في كل الاستعمالات القرآنية، كما في هذه الآية: ﴿ من خشي الرحمن بالغيب وجاء بقلب منيب ﴾ (ق: ٣٣) ما دام المخشي هو الله سبحانه وتعالى، فالمؤمنون يخافونه ويعظمونه، أما في آية الكهف فلا يستقيم هذا المعنى.

٢. ومنها: وجد، ألفى، فقد جاءت الكلمتان بمعنى واحد في بعض السياقات منها: ﴿ وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون ﴾ (البقرة: ١٧٠).

- ﴿ وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون ﴾ (المائدة: ١٠٤).

ولا ندّعي تعميم ظاهرة الترادف في كل الثنائيات المفرداتية (وجد/ألفى) أينما وجدت وحيثما كانت؛ فذلك منهج غير علمي، ولكن نقوم بتحليل السياقات بالأدوات اللغوية القرائنية والمعجمية الوظيفية ثم نربط سياق الآية الخاص بالسياق القرآني العام قبل أن نصل إلى نتيجة. هذا، و"الترادف" أمره يسير، إذ يمكن أن ينفى بإثبات الفروق الدلالية بين المفردات التي ذكرناها، أما ما لا يمكن

لأحد نفيه فهو "الاشتراك اللفظي" الذي سنخصص له الجزء التطبيقي من هذا البحث.

كتاب "العالمية" ومستويات النظام اللغوي:

يقوم النظام النحوي للغة العربية على مجموعة من الأسس:

– طائفة من المعاني النحوية العامة (معاني الأساليب).

– مجموعة من المعاني النحوية الخاصة، أو معاني الأبواب النحوية: كالفاعلية والمفعولية والإضافة...

– مجموعة من العلاقات التي تربط بين المعاني الخاصة حتى تكون صالحة لما يراد منها في التركيب، مثل: علاقات الإسناد والتخصيص (كالمفاعيل والحال والنعت والتمييز...) والإضافة.

– القيم الخلافية التي تجسدها المقابلات بين عنصر وغيره من العناصر في النظام اللغوي.

– ما تقدمه بعض العلوم اللغوية النسقية الجزئية لعلم التراكيب من معطيات: كالقرائن الصوتية التي يقدمها علم الصوتيات ومباني الصيغ الصرفية التي يقدمها علم الصرف، ومنها الحركات والحروف ومباني التقسيم ومباني التصريف(١).

ولا بد أن يكون هذا النظام التركيبي منسجماً مع النظام الدلالي الذي يتألف من عناصر أخرى كالمعجم وضعاً واستعمالاً، حقيقة ومجازاً، وسياق الحال وغرض المتكلم وحال المخاطَب... ولكي يكون التأويل موافقاً للنظام اللغوي فلا بد أن يفرق بين مستويين لغويين هما: مستوى الوضع ومستوى الاستعمال، والأول ذو منهج بنيوي، والثاني منهجه وظيفي–تداولي. ويتضافر المنهجان مع المعطيات والمكونات والأسس السابقة للوصول إلى المعنى الدلالي الشامل.

(١) تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، منشورات دار الثقافة، الدار البيضاء (المغرب)، دت، ص ١٧٨.

ومن الدواعي التي جعلتنا نبسط هذه البديهيان حول النظام اللساني للغة العربية أننا رأينا المؤلف يجهل طرق اشتغال الأنظمة الأساسية للغة العربية التي نزل بها القرآن العظيم (أي النظام التركيبي / النظام المعجمي / النظام الدلالي) وفق ما هو مقرر في أبجديات اللسانيات الحديثة والمعاصرة ولا يحتكم إليها ولا يوظفها توظيفاً منهجياً عادياً كما هو متعارف عليه، بل رأيناه أحياناً يتصرف فيها تصرفاً انتقائياً فيحتكم - بصورة انتقائية تجزيئية غير مبررة، لا علمياً ولا منهجياً - إلى بعض تلك الأنظمة دون بعضها الآخر، فيظن أن النسَق الدلالي للنص مثلاً يمكن أن يكون معزولاً عن أنساقه الأخرى: كالنظام التركيبي والنظام المعجمي، مما قد يوقعه في تفسيرات صوفية غامضة لا سند علمي لها، ويمارس على القارئ فعلاً تأثيرياً قائماً على ما يشبه سفسطة العقل الصوفي وشطحاته.

وهكذا يبدو واضحاً لنا أن في كتاب "العالمية" ثغرة يمكن تسميتها بـ"ثغرة المباحث اللغوية"، إن في مستواه النظري أو في مستواه التطبيقي، على الرغم من الشعار الذي يرفعه المؤلف والذي مفاده أنه يستخدم أداة "التفكيك الألسني" في تحليل النص القرآني.

السياق اللغوي ودوره في فهم الدلالات:

أشار علماؤنا القدامى إلى قاعدة ذهبية مضمونها أن أفضل طريقة للتفسير هي تفسير القرآن بالقرآن[1]، وتعد هذه الملاحظة، في رأينا، إشارة إلى أداة منهجية هامة في "علم الدلالة "Sémantique والتي أصبح يعرف اليوم بـ"المنهج السياقي"، وهو المنهج الذي جعل للسياق قيمة معتبرة في فهم النصوص وتحديد معاني الألفاظ وضبط دلالاتها، فقد اتفق اللسانيون المعاصرون على أن علاقة الكلمة مع الكلمات الأخرى في "النص / الخطاب" هي التي تحدد معناها، وصرح زعيم

(١) بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، دار الجيل بيروت، ج٢، ص ١٧٥.

المدرسة السياقية فيرث Firth بأن المعنى لا ينكشف إلا من خلال "تسييق الوحدة اللغوية"(١)، أي وضعها في سياقات مختلفة، وعليه فإن دراسة دلالات الكلمات تتطلب تحليلاً للأنماط السياقية والطبقات المقامية التي ترد فيها، فمعنى الكلمة يتحدد وفق السياقات التي ترد فيها.

هذا، وقد كان علماؤنا القدامى مدرِكين لأهمية السياق في تحديد المعنى وواعين بدوره الحاسم في توجيه دلالات العلامات اللغوية ولا سيما في نص القرآن الكريم؛ فقد صرح ابن قيّم الجوزية (ت ٧٥١ هـ) بأن "السياق" هو الذي "يرشد إلى تبيين المجمل وتعيين المحتمل والقطع بعدم احتمال غير المراد وتخصيص العام وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة... وهذه من أكبر القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته"(٢).

نجد في هذا النص الهام إشارة إلى أمرين:

* مفهوم "السياق الأصغر أو "السياق الخاص" للنص القرآني، ودوره في تحديد الدلالة.

* علاقة التكامل الوظيفي/الدلالي بين السياقين "الأصغر والأكبر"، إذ كثيراً ما يفسَّر أحدهما بالآخر، أي يفسّر سياق بسياق.

والأول (السياق الأصغر) محدود ضمن وحدات دلالية أو تركيبية معينة/ كالآية القرآنية مثلاً، أو ما يسبق الآية وما يلحقها من الكلمات أو الآيات، بينما الثاني (السياق الأكبر) شامل لما بين دفتي المصحف لا تحده فواصل الآيات والسور والأجزاء، وهو نوعان:

– الأول يراد به النص القرآني في كينونته الكلية الشاملة، ومراعاةُ هذا النوع أمرٌ هام جداً، وهو الذي أشار إليه علماؤنا بقولهم: فما أُجمِلَ منه في موضع فقد فُسر في موضع آخر.

(١) أحمد مختار عمر، علم الدلالة، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع، ١٩٨٢، ص ٦٨.

(٢) ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، دار الكتب العربية، بيروت، ج ٤، ص ٩–١٠.

– ونوع يندرج ضمنه ما سموه "علم المناسبة" أي مناسبة أواخر السورة المتقدمة لأوائل السورة التي تليها. والمناسبة هي المشاكلة والمقاربة والشبه، ومرجعها في آيات القرآن إلى معنى رابط بينها، عام أو خاص، عقلي أو حسي أو غير ذلك(١).

ونجد في تراثنا عدداً كبيراً من العلماء ممن يعتنون بالسياق الأصغر ويعتدّون به في تحديد الدلالة ويتغافلون عن السياق الأكبر، ولكن الأصل في القرآن أنه منسجم متناسب آخذ بعضه برقاب بعض، وعلى الرغم مما قد يوجد من استثناءات توحي بعدم المناسبة فإنه حقٌّ على المفسر أن يتطلب مناسبات لمواقع الآيات ما وجد إلى ذلك سبيلاً موصلاً(٢)، ولكن عليه أن يتفادى التكلُّف في ذلك.

ومما ينم عن فهم علمائنا للسياق ودوره في بيان معنى دقيق أو تخصيص نص مطلق أو تبيان ما أشكل فيه الغرض والقصد أنهم يمتحون من معطيات السياق ويعتمدون عليه مطمئنين إلى "كفايته التفسيرية الإجرائية" حتى قال قائلهم: "من أراد تفسير الكتاب العزيز طلبه أولاً من القرآن، فما أُجمل منه في موضع فقد فُسر في موضع آخر"(٣) وهي إشارة بليغة "للسياق الأكبر أو العام" للنص القرآني، وهو الإجراء الذي يسميه المرحوم أبو القاسم "الناظم المنهجي"، أو الذي تسميه بعض المدارس البنيوية "الرؤية المنبثقة"، وهذا يقتضي أن المعنى (أو الدلالة) ينبثق من داخل النص ولا يفرض عليه من الخارج(٤)...

(١) انظر: عبد الجبار توامي، نقد ترجمات القرآن في ضوء المنهج السياقي (مقالة)، في: مجلة الدراسات اللغوية، المجلد الخامس/ العدد الأول، ٢٠٠٣، ص ٢٥٧/ ٢٩٧.

(٢) انظر: محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج ١، ص ٨١.

(٣) انظر: جلال الدين السسيوطي، الإتقان في علوم القرآن، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط٤، ج٢، ص٢٢٥.

(4) Moeschler (Jacques)-Introduction à la linguistique contemporaine- Armand Colin-Paris -1998 -p 179.

السياق وقانون التأويل العربي:

يتألف السياق النصي للغة العربية من سلسلة كلامية خطية تتبع نظاماً تركيبياً مقصوداً فيه نظم الكلم وترتيبها على وجه يقتضيه التعليق النحوي وفق نسق خاص للجملة العربية إذ "لا نظم في الكلم ولا ترتيب حتى يعلَّق بعضها ببعض ويبنى بعضها على بعض، وتجعَل هذه بسبب من تلك... أي أن تعمد إلى اسم فتجعله فاعلاً" لفعل، أو مفعولاً، أو أن تعمد إلى اسمين فتجعل أحدهما خبراً عن الآخر، أو تُتبِع الاسم اسماً على أن يكون الثاني صفة للأول، أو تأكيداً له، أو بدلاً منه... أو تتوخى في كلام، جاء لإثبات معنى، أن يصير نفياً أو استفهاماً أو تمنياً، فتدخل عليه الحروف الموضوعة لذلك... أو تريد في فعلين أن تجعل أحدهما شرطاً في الآخر فتجيء بهما بعد الحرف الموضوع لهذا المعنى..."(١). وقد قمنا في عنصر سابق بتفصيل أسس ومكونات هذا النظام النحوي العربي التي تتضافر - وفق ما وصفه الإمام عبد القاهر الجرجاني - على إظهار المعنى الدلالي الشامل للنص من غير أن نقوم بمصادمة أيٍّ من أنظمته التركيبية أو الدلالية... والمبدأ العام الذي نحتكم إليه هو ما يمكن صياغته كالآتي:

كل فهم يصادم "قوانين التأويل العربي" فهو فهم فاسد

ومرادنا من عبارة "قانون التأويل العربي" أن تحترم أبعاد ومستويات البنية النصية كلها: من شبكة قرائنية: القرائن اللفظية والمعنوية والحالية، وبنى صرفية وتركيبية ومعجمية ودلالية في حالة تضافرها وتناغمها التام.

وقوانين التأويل العربي لا يعتمد مناهج معيارية أو معطيات تاريخية متجاوَزة بالضرورة، وليست مقصورة على الوعاء التأويلي المرجعي لزمن محدد، ولكنها تستنير بكل ذلك وتستعين بما استجدّ من أدوات البحث النصي في كل العصور

(١) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، شرح وتعليق: ياسين الأيوبي، المكتبة العصرية، صيدا/بيروت، ٢٠٠٠، ص ١٠٦.

وبأرقى النماذج التفسيرية التحليلية للقرآن ذات التأسيس العلمي الرصين والتي ساهم بها بعض التأويليين المعاصرين. وينبغي ألا يهمل، من الناحية المبدئية، التراث العربي الإسلامي العظيم مثل كثير من مباحث علوم القرآن، والمباحث النحوية والبلاغية والأصولية والكلامية والفلسفية... مع حذره الواعي من أخطار الأخذ بنظريات تأويلية عربية قديمة أثبت علم اللغة المعاصر "عدم كفايتها العلمية" كـ "نظرية العامل النحوية"، كما لا يُهمل ما أنتجته المعرفة اللسانية المعاصرة (وحتى غير اللسانية)، بل يأخذ بها ولكن لا يتبنى كل مفاهيمها النظرية والإجرائية، وخاصة تلك التي لا تنسجم مع النظام اللغوي العربي وخصائصه الجوهرية، كما لا تنسجم مع منظومة القرآنية المعرفية والتصور الذي وضعه للوجود.

نماذج تطبيقية من القرآن الكريم:

وإيضاحاً للمنهج السياقي نريد أن نقدّم بهذه المناسبة بعض النماذج من الآيات القرآنية مطبقين عليها أداة "السياق اللغوي" كما عرّفنا به في فقرات سابقة، في صورتيه الصغرى والكبرى، معتمدين على المستويات القرائنية المختلفة في تضافرها وتناغمها لأن مناط عملها هو مجال البنى التركيبية والمعجمية والدلالية للنص القرآني الكريم.

والأمثلة التي نوردها فيما يلي ـ وهي التي نعتقد أنها توضّح مفهومنا للسياق، ولعل طريقة فهمنا وتحليلنا لها تبين جوانب الضعف في تعامل "مشروع العالمية" مع لغة القرآن ـ الألفاظ الآتية: الكتاب، مسّ، الأمي، الروح.

* وردت كلمة "كتاب" في مواضع قرآنية كثيرة، وكان لها معان ودلالات مختلفة ترتبط كلها بالسياق الذي وردت فيه؛ فملاحظة ما قبلها وما بعدها وتحليل بنيتها القرائنية كفيلة بتوجيه المفسر والباحث نحو المقصود، ونذكر هنا أشهر تلك المعاني وأكثرها وروداً في الكتاب العزيز:

– فقد وردت بمعنى: "القرآن" ونجد ذلك في مثل قوله تعالى ﴿كتابٌ أُحكمت آياته ثم فُصِّلت من لدن حكيم خبير﴾ (هود: ١)، وكقوله سبحانه: ﴿ذلك الكتابُ لا ريبَ فيه هدى للمتقين﴾ (البقرة: ١)، وكقوله سبحانه: ﴿وقد نُزِّل عليكم في الكتاب أن إذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره...﴾ (النساء: ١٤٠)، ومنها قول الحق سبحانه: ﴿إنا سمعنا كتاباً أنزل من بعد موسى﴾ (الأحقاف: ٣٠)، والقرينة هي قوله قبلها: ﴿وإذ صرفنا إليك نفراً من الجن يستمعون القرآن﴾ (الأحقاف: ٢٩).

– فملاحظة السياقات الصغرى لهذه الكلمة (كتاب) في الآيات السابقة والمواضع التي وردت فيها وتحليل قرائنها تحدد بدقة معناها المراد، ألا وهو "القرآن" لا غيره.

– ووردت كلمة (كتاب) في النص القرآني بمعنى: "التوراة والإنجيل" مجتمعين أو متفرقين، فمن ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿يا أهل الكتاب لا تَغلوا في دينكم﴾ (فصّلت: ١)، ويراد بها هنا النصارى بقرينة قوله ﴿إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله...﴾ فهذه قرينة قوية في تخصيص هذا المعنى وتحديده بما قلناه، وكلما اقترنت كلمة "كتاب" بـ"أهل" كان معناها قطعاً اليهود والنصارى مجتمعين أو متفرقين حسب السياق. ومن الآيات التي تُصرف فيها الدلالة قطعاً إلى "التوراة" قوله تعالى: ﴿ومِن قَبله كتابُ موسى إماماً ورحمة﴾ (الأحقاف: ١٢)، إذ المعروف أن كتاب موسى هو "التوراة" لا غيرها.

– ووردت كلمة (كتاب) في النص القرآني بمعنى "كتاب الأعمال" الذي تُعرض فيه أعمال العبد يوم القيامة، ومن المواضع التي ورد فيها هذا المعنى قوله سبحانه ﴿وقالوا ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها ووجدوا ما عملوا حاضراً ولا يظلم ربك أحداً﴾ (الكهف: ٤٩) ولا شك في أن من هذا

المعنى أيضا قوله سبحانه ﴿ فأما من أوتي كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرأوا كتابيه ﴾ (الحاقة: ١٩).

– ووردت كلمة (كتاب) بمعنى: "الكتاب الإلهي الذي أُثبتَ فيه علم الله الشامل لعالَميْ الغيب والشهادة" وهذا معنى مقصود بهذه الكلمة في عدد من آيات الذكر الحكيم في المستوى السياقي الأكبر، منها قول الحق تبارك وتعالى: ﴿ ما فرّطنا في الكتاب من شيء ﴾ (الأنعام: ٣٨) إذ المراد هنا المعنى الذي أشرنا إليه آنفاً وهذا ما تدل عليه قرائن هذا السياق، على عكس ما فهمه كثير من المفسرين قديماً وبعض فضلاء عصرنا حديثاً[١] فهم يصرفونها إلى معنى "القرآن"، وليس في السياقين الأصغر والأكبر ما يشير إلى هذا المعنى البتة، وفي هذا من القرائن القوية الشيء الكثير؛ أهمها سياق الآية الأصغر نفسه أي ما جاء قبلها وبعدها مباشرة في الآية: ﴿ وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم إلى ربهم يحشرون ﴾ (الأنعام: ٣٨) فالقرائن الهادية إلى المعنى الذي قلناه كثيرة منها أن السياق قد مهّد لهذا المعنى (أي الكتاب الكوني الشامل المحيط بكل شيء) بالحديث عن ظواهر ومخلوقات كونية: الدابة في الأرض، الطائر يطير بجناحيه، ونصَّ على كونها "أمماً"، وذكر "أمميتها" يتطلب الإحاطة بأنماط حياتها وأكلها وشربها وأنواعها وأصنافها وتكاثرها وتاريخها ومآلاتها الوجودية... إلى غير ذلك من خصائصها ومصائرها التي ذكرتها آيات أخرى في السياق القرآني الأكبر... ثم عرّفنا السياق أن ذلك كله مسطور في الكتاب الذي لا يفرط في شيء!! والسؤال الذي يطرح هنا: أي كتاب هو!؟ هذا الذي أحصيت فيه الكائنات كلها بأنواعها وأنماطها من أصغر ذرة

(١) منهم المرحوم مالك بن نبي في كتابه القيم: الظاهرة القرآنية، ص ١٨٧، ومنهم أيضا: سعيد رمضان البوطي، منهج الحضارة الإنسانية في القرآن، دار الكتب العربية، بيروت، ص ١٥٥.

في الوجود إلى أكبر جرم فلكي فيه!؟ أَذُكِر ذلك في القرآن فعلاً كما يتمحّل كثيرون فيحمّلون القرآن والإسلام ما ليس فيه! إنهم يُحرجون أنفسهم أمام المغرضين والمكابرين فيسألونهم عن تفاصيل علوم الذرة في القرآن وعن تفاصيل علوم الحاسوب، وعن تفاصيل علم الكيمياء... وعن، وعن... وإذا سألوهم ذلك فهم لا يجيبون بالطبع، وإذا أجابوا تمحلوا أيضاً فقالوا: إن القرآن أرشدَ إلى أصولها العامة ولم ينصّ على جزئياتها صراحة، الخ... نحن نعتقد أن ذلك اجتهاد خاطئ أدى إليه التغافل عن السياق وقرائنه التي ترشد إلى غامضه فتوضحه. ونحن نرى ـ والله أعلم ـ أن هذا الكتاب الذي لا يفرط في شيء هو "الكتاب الإلهي الذي أُثبتَ فيه علم الله الشامل لعالَميْ الغيب والشهادة"، كما قلنا.

ومن القرائن التي تؤيد هذا المعنى في السياق الأكبر أنه قد ذكر هذا الكتاب الشامل المحيط في مواضع أخرى من القرآن، منها قول الحق تبارك وتعالى في نفس السورة: ﴿وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾ (الأنعام: ٥٩)، ومنها قول الحق تبارك وتعالى في سورة هود: ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها كل في كتاب مبين﴾ (هود: ٦)، ومنها قول الحق تبارك وتعالى في سورة أخرى في حوار موسى وفرعون: ﴿قال فما بال القرون الأولى قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى﴾ (طه: ٥٢)، وهذا الكتاب ينطوي على العلم الإلهي الذي قال فيه: ﴿وأحاط بما لديهم وأحصى كل شيء عدداً﴾ (الجن: ٣٨)، فكل شيء محصى إحصاء عددياً حسابياً رياضياً في ذلك الكتاب، وقال فيه: ﴿وما من غائبة في السماء والأرض إلا في كتاب مبين﴾ (النمل: ٧٥) وليس هذا الكتاب الشامل المحيط هو الإمام الذي قال فيه: ﴿وكل شيء أحصيناه في إمام مبين﴾ (يس: ١٢)،

فـ"الإمام المبين"، كما يبدو من خلال السياق، هو كتاب تجمع فيه أعمال العباد لأنه قال فيه: ﴿إنا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قدموا وآثارهم...﴾ (يس: ١٢).

فهذه بعض معاني كلمة "كتاب" كما وردت في القرآن "مشتركاً لفظياً" يحتمل دلالات متعددة لا يكشف عنها إلا السياق القرآني البديع بقرائنه الضابطة للمراد الموجِّهة نحو المعنى المقصود. ولا يكون "مشتركاً" في تصورنا إلا إذا نظر إلى بنيته إجمالاً، أما إذا نظر إلى حالاته التفصيلية كلٌّ على حدة فهو لا يحتمل إلا معنى واحداً على الأرجح.

* كلمة "أمّيّ" التي يبدو أنها وردت بمعنيين في القرآن كله ليس لهما ثالث! وهما ليسا مما يشيع عند كثير من الباحثين والمفسرين قديماً وحديثاً، وهذان المعنيان أحدهما أشد تكراراً من الآخر، ولذا كان القرآن أحرص عليه لغاية دينية قصد إليها القرآن قصداً هي تميز الرسول محمد ﷺ عن الرسل وتميز أمته الأمة الأمية (أي العربية) عن غيرها من أهل الكتاب، في سياق تطور أدوار النبوة ومراحلها ومهامها من عصر إلى عصر.

– المعنى الأول لكلمة (أمي) في النص القرآني هو "غير الكتابي"، أو الذي ليس من أهل الكتاب" أي الذي ليس يهودياً ولا نصرانياً، فلم يكن له دين سماوي سابق ولا كتاب سماوي نازل إليه، وهذا هو المراد من عدة نصوص، منها قوله ﴿هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم...﴾ (الجمعة: ٢) والمراد "أمة العرب" فقد كانوا على غير دين وعلى غير كتاب ولا رسول، ولذلك قال فيهم: ﴿لتنذر قوماً ما أتاهم من نذير من قبلك لعلهم يتذكرون﴾ (القصص: ٤٦)، والدليل على هذا الذي ذهبنا إليه أنه قد قال في آية أخرى: ﴿وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين أأسلمتم﴾ (الأنعام: ٢٠) والقرينة هي أنه جعل "الأميين" في مقابلة مع الذين "أوتوا الكتاب"، وهذا يعني أن هناك أمتين مختلفتين أُمِر الرسول

بخطابهما ودعوتهما: إحداهما أمة "الذين أوتوا الكتاب" والأخرى أمة "الأميين"، أي الذين لا كتاب لهم، وعلى هذا نفهم المعنى المراد من قوله تعالى قوله سبحانه ﴿الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل﴾ (الحاقة: ١٥٧) فالرسول محمد ﷺ أمي لأنه ينتمي إلى أمة الأميين، أي العرب. ولعل القارئ قد لاحظ أن الكلمة لم تدل على معنى "الذي لا يعرف القراءة والكتابة"، أي "الجاهل المتخلف" الذي اشتهر عند الجمهور قديماً وحديثاً في كل هذه السياقات، فهذا ليس معنى مراداً في السياقات السابقة وإن كان حقاً في الرسول عليه الصلاة والسلام. وقد نص عليه القرآن في موضع آخر، في قوله سبحانه: ﴿وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذن لارتاب المبطلون﴾ (العنكبوت: ٤٨) ونعتقد أن المفكر المرحوم أبا القاسم حاج حمد قد انتبه إلى هذه المسألة وحللها وأجاد تحليلها جزاه الله في دار الحق خير الجزاء؛ فقد كان محمد الرسول عليه الصلاة والسلام جامعاً للمعنيين جميعاً متحققاً بالصفتين معاً:

أ- أنه أُمّيّ، أي غير كتابي.

ب- وأنه لا يقرأ ولا يكتب...

والصفة الأولى مشتركة بين الرسول وقومه العرب، والصفة الثانية خاصة بالرسول، أما العرب فقد كان منهم القَرَأَةُ والكتبة حتى قبل الإسلام، وقد أحصى بعضهم عددهم، وذكر أنه كان في مكة المكرمة وحدها ـ أو عام البعثة ـ ١٧ قارئاً كاتباً، وفي المدينة المنورة عددٌ مثل ذلك أو قريبٌ منه(١).

- المعنى الثاني لكلمة (أمّيّ) في النص القرآني هو "الأمية المفهومية"، أي التي يكون صاحبها متقناً لأبجدية القراءة والكتابة، ومع ذلك لا نجد عنده وعياً صحيحاً أو فكرة واضحة أو مفهوماً سليماً أو معرفة سليمة أو تصوراً واضحاً

(١) ناصر الدين الأسد، مصادر الشعر الجاهلي، دار الكتب العربية، بيروت، ص ٢٤/ ٢٥.

مكتملاً عما يقرأه ويكتبه، وهذا المعنى هو المراد في قول الحق سبحانه: ﴿ ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني وإن هم إلا يظنون ﴾ (البقرة: ٧٨)، والكتاب المقصود هنا هو التوراة، أي لا يعلمون التوراة إلا علماً مختلطاً سماه أمانيَّ "وهي الاعتقادات التي يحسبها صاحبها حقاً وليست بحق... أو الأفعال التي يحسبها العامة من الدين وليست منه"(١)، و"الأمّيّ" بهذا المعنى لا يدرك الأبعاد الأساسية لدينه ولا يوازن بينها فهو فاقد لأساسيات الوعي الديني. وهذا رد قرآني على ادعاء قوم من أهل الكتاب أنهم مهتدون متبعون لشرعهم اتباعاً تاماً نموذجياً...

* كلمة: "مسّ" التي جاءت في القرآن مشتركاً لفظياً يتعدد إلى معنيين أيضاً، وليس منهما معنى "اللمس" على عكس ما هو شائع، وكما تنسبه أغلب المعاجم من معنى "اللمس" لـ"المس" زاعمة الترادف بينهما في القرآن الكريم. هذان المعنيان يوضحهما في القرآن السياقان الأصغر والأكبر، كالآتي:

– معنى "الإدراك والإصابة" وهو الذي نجده في عدة آيات قرآنية. منها قوله تعالى: ﴿ لا يمسُّه إلا المطهّرون ﴾ (الواقعة: ٧٩)، فالمس غير اللمس؛ إذ اللمس هو الجسّ باليد أو غيرها من مواضع الجسد، وهو مباشرة ظاهرية لشيء مجسم. أما المسّ فهو "الإصابة" كما جاء في قوله تعالى: ﴿ إن تمسسكم حسنة تسؤهم وإن تصبكم سيئة يفرحوا بها ﴾ (الأنعام: ١٢٠)، وفي قوله تعالى: ﴿ إن يمسسكم قرحٌ فقد مسّ القومَ قرحٌ مثلُه وتلك الأيام نداولها بين الناس ﴾ (آل عمران: ١٤٠) فـ"المسّ" في هذه السياقات وأشباهها من الآيات التي تحدثت عن "مسّ الضر" بمعنى "الإصابة" كما هو واضح. و"مس القرآن" في سياق هذه الآية يكون بمعنى إصابته وإدراكه معنوياً، أي فهمه وتذوقه. وقد ورد شيءٌ من هذا الفهم أو ما يقاربه عند بعض القدماء فقد قال الفراء: "لا يمسه: أي لا يجد طعمه ونفعه إلا

(١) محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، مج ١، ص ٥٧٤.

المطهَّرون: من آمن به"(١)، وقال الراغب الأصفهاني: "أي لا يبلغ حقائقه إلا من طهر نفسه وتنقى من درن الفساد"(٢)، وقال الشوكاني: "قال الحسين بن الفضل في تفسيرها: لا يعرف تفسيره ولا تأويله إلا من طهره الله من الشرك والنفاق"(٣). وكل هذه الظلال المعنوية التي تفيأها بعض أسلافنا إنما تؤيدها عدة قرائن أهمها الصيغة الصرفية "المطهَّرون" بصيغة المفعول، أي الذين طُهِّروا خَلْقاً وفطرة أي خضعوا لعملية تطهير روحية ربانية نورانية... وليسوا الذين "تطهروا" (بصيغة تفعّل) ـ مادياً أي بالماء بإرادتهم ـ أو بالتعبير القرآني العربي الآخر: "اطّهّروا" – الذي ورد بصيغة (اتفعّلّ: للمبالغة) أي من تلقاء أنفسهم وبإرادتهم بالماء. ومن هذا المعنى "مس الشيطان" أي إصابته الإنسان بالأمراض النفسية والجسدية، كما قال الحق سبحانه: ﴿واذكُر عبدنا أيوب إذ نادى ربه أني مسني الشيطان بنصب وعذاب﴾ (طه: ٤١).

هذا، وقد يكون معنى الآية مقصوداً به غير البشر ـ أعني الملائكة ـ بإفادة بعض قرائن السياق أيضاً؛ فقد جاء سياق الآيات كالآتي: ﴿...إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسُّه إلا المطهّرون تنزيلٌ من رب العالمين﴾ (الواقعة: ٧٧ – ٨٠)، ففي هذا السباق حديث عن منزلة القرآن في الملأ الأعلى، فهو مستقرّ في "كتاب مكنون" وهذا "الكتاب المكنون" بعيد المكان والمكانة منيع الجانب في موضع مطهّر مقدّس إلى درجة أنه لا يدركه إلا "المطهَّرون" هكذا بدلالة الصيغة الصرفية: صيغة المفعول، وليسوا الذين "تطهروا" بإرادتهم ـ أو بتعبير القرآني "اطّهّروا" ـ من تلقاء أنفسهم وبإرادتهم، فهؤلاء "المطَّهِّرون" هم البشر المؤمنون، أما أولئك

(١) الفراء (يحيى بن زياد)، معاني القرآن، عالم الكتب، ط ٣، ج٣، ص ١٣٠.

(٢) العلامة الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، صفوت عدنان داوودي، دار القلم دمشق، ط ٢، ١٩٩٧،ص ٥٢٥.

(٣) الشوكاني، فتح القدير، ج ٥، ص ١٦٠.

"المطَهَّرون" فلن يكونوا إلا ملائكة، وهو رأي ابن عباس في رواية الفراء[1]، لأن الشياطين معزولون عن تلقي القرآن وسماعه كما جاء في آية كريمة أخرى. هذا، والفرق بين الصيغتين الصرفيتين: "مُطَّهِّرون" بتضعيف الطاء والهاء معاً، و"مطَهَّرون" بتضعيف الهاء فقط ـ يعرفه علماء اللسان العربي الذي نزل به القرآن الحكيم ـ بل الأطفال المتمدرسون في عصرنا! ـ، فالأولى على صيغة "فاعل" للدلالة على معنى "الفاعلية"، والثانية بصيغة "مُفعَّل" للدلالة على معنى "المفعولية"، وسياق الآية يتحدث عن الثاني.

هذا، والذين يفسرون "المس" بـ"اللمس" في القرآن الكريم يغفلون عن شيء أشار إليه القرآن العظيم في مستوى آخر هو ما سميناه "السياق الأكبر"، وهو أن "اللمس" المادي لا يكون للوحي أي لكلمات الله المنزلة؛ فهذا غير معقولٍ تصورُه إلا في حالة واحدة: إذا كتبت تلك الكلمات في كتاب، فتجسّدت، أي "لا يلمس الكتاب إلا عن طريق القرطاس"، وعند ذلك يسعفنا القرآن بتعبير اصطلاحي آخر لتكتمل عندنا الصورة وتتضح، ونجده في هذه الآية الكريمة: ﴿ولو نزّلنا عليك كتاباً في قرطاسٍ فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إنْ هذا إلا سحرٌ مبين﴾ (الأنعام-٧)، وهذا يقتضي أن الذي من خصائصه أن يُلمس هو القرطاس، فهو يُلمس ولا يُمسّ. بخلاف القرآن الذي يمس أي يدرك بالنفس والعقل والروح، والقرآن دقيق في التعبير.

- والمعنى الثاني الذي تفيده كلمة "مسّ" تعبير مجازي، هو: الكناية عن "الجماع"، وهو الذي نجده في عدة آيات قرآنية، منها قوله تعالى على لسان مريم عليها السلام: ﴿قالت ربي أنى يكون لي ولد ولم يمسسني بشر﴾ (آل عمران: ٤٧)، وقد تكرر هذا في عدة آيات. ونجده في قوله: ﴿لا جناحَ عليكم إن طلقتم

(١) الفراء، نفسه، ج٣، ص ١٣٠.

النساء ما لم تمسُّوهن أو تفرضوا لهنّ فريضة . . . ﴾ (البقرة : ٢٣٦) . فإننا نعتقد، بناء على قرائن السياق الأصغر ومعطيات السياق الأكبر، أنه لا يراد بالمس هنا غير الذي ذكرناه، وأجمع عليه الفقهاء والمفسرون، ويستحيل أن يكون المراد به حقيقته كـ"الإصابة" مثلاً أو "الإدراك" ، كما لا يمكن أن نتصور أنه يراد به "اللمس باليد" ؛ فلمس الرجل المرأة بيده ـ بعد عقد زواجه عليها ـ لا تترتب عليه أحكام مخصوصة في الصداق والعِدّة لمجرد أنه لمسها بيده (و"اللمس" غير "الملامسة") كما يعلمنا الله تعالى بالقرآن؛ فقد ذكر في نهاية الآية العظيمة ﴿ أو تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسِع قدره وعلى المقتر قدره متاعاً بالمعروف حقاً على المتقين ﴾ (البقرة : ٢٣٦) . . . ولكن تترتب الأحكام المالية المتعلقة بحق المرأة على الرجل إذا تزوجها فباشرها جنسياً ثم طلقها، وكذلك الأمر في الظهار إذ قال جلّ من قائل : ﴿ . . .فتحريرُ رقبةٍ من قبل أن يتماسّا ﴾ (المجادلة : ٣) . . . فهو تعبير مجازي سواء في الآيات التي تقص قصة مريم أو آيات الطلاق في "البقرة" و"الأحزاب" وآية الظهار في "المجادلة" ، وهذا يقتضي أن المجاز موجود في القرآن لا يمكن إنكاره وهذه الآية مثال عنه .

* كلمة : "الرُّوح" (بضمِّ الراء) التي جاءت في القرآن مشتركاً لفظياً يتسع ليشمل عدداً من المعاني أيضاً، بحسب السياقين القرآنيين الأصغر والأكبر، ومن تلك المعاني :

– معنى "الوحي القرآني" وهي الدلالة التي نجدها في عدة آيات قرآنية . منها قوله تعالى : ﴿ ويسألونك عن الروح قل الروحُ من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً ﴾ (الإسراء : ٨٥)، والقرينة التي توجّه نحو هذا المعنى وتقوّيه ذُكرت في الآيات بعدها، أي في السياق نفسه : ﴿ ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك ثم لا تجد لك به علينا وكيلاً، إلا رحمة من ربك إن فضله كان عليك كبيراً، قل لئن

اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً﴾ (الإسراء: ٨٥-٨٨) فقرائن هذا السياق القرآني في هذا الموضع من سورة الإسراء كلها تؤكد على أن المراد هنا هو الوحي المتمثل في القرآن الكريم، وهذا المعنى من المعاني التي لم يستبعدها القرطبي في تفسيره حين ذكر للكلمة عدة معان[1]. والغريب أن أهل عصرنا لا يريدون الاحتكام إلى سياق الآية في ضبط دلالة الكلمة اعتماداً ـ ربما ـ على روايات ظنية ليست قطعية، ولذلك توغل المرحوم أبو القاسم في تحليلات ظنية نعتقد أنها خاطئة وذكر لها معانيَ ليست مما أفاده السياق القرآني أصلاً وبنى عليها استنتاجات فلسفية كلها خطأ في خطأ، ولو عاد إلى سياق الآية وبنيتها التركيبية لتبينت له وجهتها الدلالية... ومما يؤيد هذا المعنى الذي ذكرناه أنه مراد ومقصود في السياق الأكبر للقرآن فقد ذكر في سورة أخرى: ﴿وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم﴾ (الشورى: ٥٢)، فقال سبحانه: "روحاً من أمرنا" وهو يسند الكلام إلى نفسه جل في علاه، وهو منسجم اصطلاحياً ومفهومياً مع قوله: "قل: الروح من أمر ربي" وهو يعلّمه لرسوله ومصطفاه عليه الصلاة والسلام ويُسنده إليه، وهذا المعنى نفسه هو المراد ـ والله أعلم ـ بقول الحق جل في علاه: ﴿ينزّل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده أن أنذروا أنه لا إله إلا أنا فاتقون﴾ (النحل: ٢)، والقرينة التي نعتمدها هنا هي قوله عز وجل: "أن أنذروا أنه لا إله إلا أنا فاتقون"، و"أن" تفسيرية، أي مفسّرة وشارحة لمضمون "الروح من الأمر" الذي تنزّلت به الملائكة على من يشاء الله من العباد، وهم الأنبياء والرسل، بمعنى أن مضمون الوحي الذي جاء به جميع الأنبياء والرسل هو "التوحيد". وهذا الإنذار بالوحي هو

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تفسير الآية المذكورة من سورة الإسراء.

المذكور بهذا المصطلح نفسه في سورة غافر: ﴿رفيع الدرجات ذو العرش يلقي الروح من أمره على من يشاء من عباده لينذر يوم التلاق، يوم هم بارزون لا يخفى على الله منهم شيء...﴾ (غافر: ١٥-١٦)، والقرينة النصية هنا كسابقتها هي قوله: "لينذر يوم التلاق"، أي يوم القيامة. إذ أعظم رسالة يقوم بإبلاغها الأنبياء والرسل - بعد التوحيد والإيمان بالله - هي أن يعتقد الناس بهذا اليوم يوم القيامة. و"الرُّوح" بضم الراء غير "الرَّوح" بفتحها، والمراد الأول.

- وللروح في القرآن الكريم معنى ثان وهو أنه علَم لـ"جبريل" عليه السلام، وذلك في قوله تعالى: ﴿وإنه لتنزيل من رب العالمين نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين﴾ (الشعراء: ١٩٢-١٩٥)، فالسياق يتحدث عن القرآن وأنه تنزيل من الله تعالى وأن الذي نزل به هو جبريل من أجل الإنذار وأنه بلسان عربي مبين، ومن أشد القرائن على ذلك كلمة: "أمين" التي هي وصف لجبريل. وقد وُصف جبريل بهذه الصفة (الأمانة) في آية أخرى في سورة التكوير: ﴿مُطاعٍ ثَمَّ أمين﴾ (التكوير: ٢١).

- هذا وللروح في القرآن الكريم معان أخرى بحسب السياقات والاستعمالات.

والغريب أنه مع وضوح هذا المنهج الذي نتبعه ومعقوليته وهذا القدر الكبير من "الكفاية التحليلية التفسيرية" التي تتمتع بها "أداة السياق النصي" من خلال الأدلة التي سقناها وشرحناها وتحليلنا المستفيض للشواهد الكثيرة... فإن بعض أتباع المرحوم أبي القاسم لا يزالون متعصبين ضد هذه التحليلات لصالح رأي المرحوم معتقدين - مثلاً - أن للروح معنى واحداً لا يتبدل "هو أنها جند من جند الله مهمته إيصال الوحي وحمله"، وهم يحمّلون هذه الكلمة هذا المعنى في كل السياقات القرآنية كلها وأينما وجدت، وهذا غير صحيح بل هذا عين الخطأ كما بيناه، فقد يكون هذا من معاني الكلمة في سياق واحد، أما أن يكون هذا هو

معناها في كل السياقات التي ذكرناها أعلاه والتي لم نذكرها فذلك من اللجج والمكابرة والحديث في لغة القرآن بغير أي علم في اللغة.

وبعد فهذه نماذج تطبيقية عن القيمة المنهجية لأداة "السياق" ودورها في توجيه المعاني والدلالات، منسجمة مع قانون التأويل العربي في نظام البنيتين التركيبية والدلالية، ونشير إلى أن "أداة السياق النصي" وحدها قد لا تكون كافية في توضيح "بعض الدلالات القرآنية" أو تحديدها ويمكن، من ثَمَّ، أن تتدخل أدوات تحليلية أخرى تتضافر فيما بينها منها: "الأحاديث النبوية الشريفة" التي صحت، ومنها أيضا "المقاصد العامة" للشريعة الإسلامية، كما فعل علماء أصول الفقه، وقد أشرنا إلى ذلك في الجزء النظري من هذه الورقة.

غير أننا نرى أنه يجب على كل دارس لدلالات القرآن ألا يُهدر معطيات "البنيتين التركيبية والمعجمية ـ الدلالية" و"قرائن السياق"؛ فهي أمور أساسية في فهم النص لأنها هي الأساس التأويلي في اللسان العربي، ونحن نعتقد أن كل فهم للدلالات القرآنية يصادم مقتضى "قوانين التأويل العربي" فهو فهم فاسد.

هذا والله أعلم بالصواب، وهو الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

المصادر والمراجع

أولاً: الكتب العربية والمترجمة

١. آرمنقو (فرانسواز)، المقاربة التداولية، ترجمة: سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، بيروت.

٢. الأسد (ناصر الدين)، مصادر الشعر الجاهلي، دار الكتب العربية، بيروت.

٣. الأصفهاني (العلامة الراغب)، مفردات ألفاظ القرآن، صفوت عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، ١٩٩٧.

٤. بوبنر (روديجر)، الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، دت.

٥. البوطي (محمد سعيد رمضان)، منهج الحضارة الإنسانية في القرآن، دار الكتب العربية، بيروت.

٦. البيضاوي (ناصر الدين)، منهاج الوصول إلى علم الأصول، ضمن شرحه المسمى: نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للإسنوي، تح: د. شعبان محمد إسماعيل، دار ابن حزم، ١٩٩٩.

٧. تودوروف وآخرون، المرجع والدلالة في الفكر اللساني الحديث، ترجمة وتقديم: قنيني (عبد القادر)، دار إفريقيا الشرق، الدار البضاء، ١٩٩٨.

٨. الجرجاني (عبد القاهر)، دلائل الإعجاز، شرح وتعليق: ياسين الأيوبي، المكتبة العصرية، صيدا/بيروت، ٢٠٠٠

٩. الجوزية (ابن قيم –)، بدائع الفوائد، دار الكتب العربية، بيروت.

١٠. حاج حمد (محمد أبو القاسم –)، العالمية الإسلامية الثانية، دار المسيرة، ط ١٩٧٩.

١١. ـــــ، العالمية الإسلامية الثانية/جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، دار ابن

حزم، ط ١٩٧٩ .
١٢ . حسان (تمام)، اللغة العربية مبناها ومعناها، دار الثقافة، الدار البيضاء، دت .
١٣ . الزركشي (بدر الدين –)، البرهان في علوم القرآن، دار الجيل بيروت .
١٤ . زيدان (محمود –)، في فلسفة اللغة، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨٥ .
١٥ . السيوطي (جلال الدين)، الإتقان في علوم القرآن، تح : محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا / بيروت، ١٩٨٨ .
١٦ . عاشور (محمد الطاهر، ابن –)، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤ .
١٧ . عمر (أحمد مختار –)، علم الدلالة، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع، ١٩٨٢ .
١٨ . الفراء (يحي بن زياد)، معاني القرآن، عالم الكتب، ط ٣ .
١٩ . القرطبي (أبو عبد الله)، الجامع لأحكام القرآن، عالم الكتب، دت .
٢٠ . قطب (سيد)، في ظلال القرآن، دار الشروق، ١٩٨٢ .
٢١ . الكفوي، (أبو البقاء، أيوب بن موسى الحسيني)، الكليات، تح : د . عدنان درويش، مؤسسة الرسالة، ط٢ .
٢٢ . الميداني (عبد الرحمن حسن حبنكة)، قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عز وجل، دار القلم، دمشق، ١٩٨٨ .

ثانياً : المجلات المتحصصة :

٢٣ . توامي (عبد الجبار)، نقد ترجمات القرآن في ضوء المنهج السياقي (مقالة)، في : مجلة الدراسات اللغوية، إصدار : مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات والإسلامية، المجلد الخامس / العدد الأول، ٢٠٠٣ .
٢٤ . فاخوري (عادل)، الافتراض في التداول اللساني، عالم الفكر، ١٩٩٥ .

٢٥ . صحراوي (مسعود)، المنحى الوظيفي في التراث اللغوي العربي، (مقالة)، في : مجلة الدراسات اللغوية، إصدار : مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات والإسلامية، المجلد الخامس / العدد الأول، ٢٠٠٣ .

ثالثاً : الكتب الأجنبية

26. S . Chauvier - Origines de la philosophie analytique- Armand collin Paris.

27. Gottlob Frégé- Les fondements de l'arithmétique. Tr. De S. Chauvier et M. Dummet.

28. Moeschler (Jacques) -Introduction à la linguistique contemporaine - Armand Colin - Paris.

مواقع الإنترنت

٢٩ . عبد الرحمن الحاج، مقالة بعنوان : "رسالة إلى صاحب العالمية الثانية بعد رحيله"، في : www. chihab.net