

**مدى إفادة المناهج اللسانية الحديثة  
في دراسة النص القرآني**

# الطبعة الأولى

1443 هـ - 2022 م

ISBN 978-9933-567-83-5

© حقوق الطبع محفوظة

يمنع طبع هذا الكتاب أو جزء منه بكل طرق الطبع والتصوير والنقل والترجمة والتسجيل المرئي والمسموع والحاسوبي وغيرها من الحقوق إلا بإذن خطي من الناشر.

الناشر

مؤسسة وعي للدراسات والأبحاث



الدوحة - دولة قطر

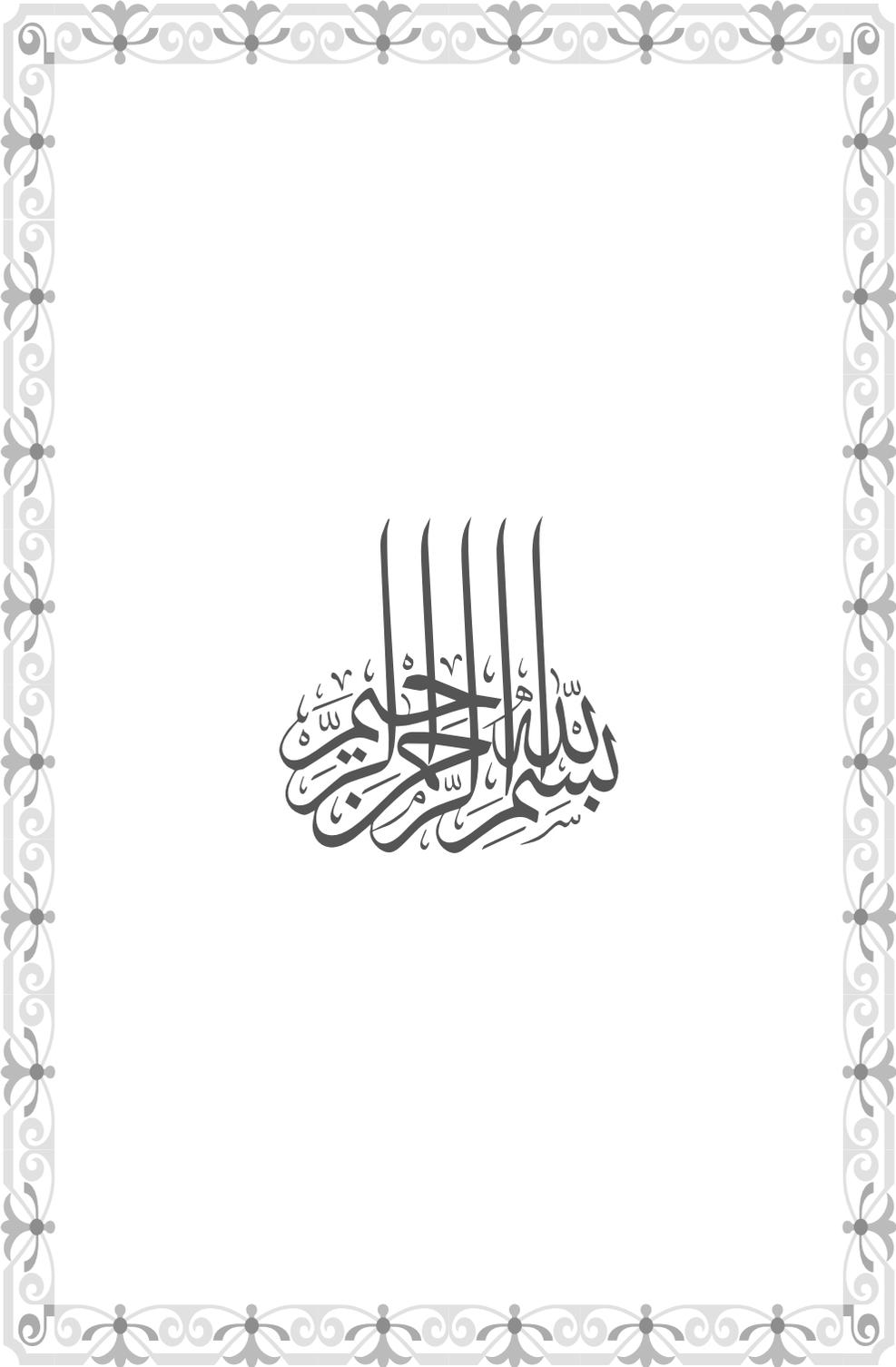
[www.wa3efoundation.net](http://www.wa3efoundation.net)

# مدى إفادة المناهج اللسانية الحديثة في دراسة النص القرآني

تأليف

مجموعة من المؤلفين

مؤسسة وعي للدراسات والأبحاث



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



لا يكاد يمر عصر على الأمة الإسلامية إلا وتستثيرها أسئلة تُشغل عقلها العلمي، ولا يخلو قرن من علماء وباحثين، يسعون جاهدين لمواجهة تلك الأسئلة، وبذل الأعمار في الإجابات عليها. وإيماناً منا في مؤسسة وعي للأبحاث والدراسات بأهمية مواجهة تلك الأسئلة بإجابات تتسم بالتنوع والتأصيل والجماعية، فقد أطلقنا منذ العام المنصرم مشروع «أسئلة العصر للعقل المسلم»، الذي يتصدى لوضع الإجابات المنهجية على أبرز الأسئلة المتداولة في حقول المعرفة. وقد وقع الاختيار في أول اختيار على السؤال الآتي:

ما مدى إفادة المناهج النقدية واللسانية الحديثة في دراسة النص القرآني؟

بمعنى آخر: هل في المناهج النقدية واللسانية الحديثة ما يضطر الباحث في الدراسات القرآنية لمعرفتها، أم يكفيها ما هو موجود في المعرفة العربية التراثية؟

وعلة اختيار هذا السؤال أنه منذ منتصف القرن العشرين إلى يومنا هذا، سعى كثيرٌ من الباحثين إلى توظيف المدارس والنظريات والاتجاهات اللسانية والأدبية في معاملة نصوص الخطاب القرآني، مما أثار سؤالاً جوهرياً حول مدى فاعلية هذا الإنتاج المعرفي الحديث ليُتوسَّل به إلى تحليل النص الإسلامي وكشف معانيه. وقد تقدم للإجابة على هذا السؤال نخبة من العلماء والباحثين من زوايا مختلفة، عرضناها في هذا الكتاب كما هي دون أي تدخل، وإذ فعلنا ذلك فإن القصد هو أن نترك لك أيها القارئ الحكم عليها، وتحديد

ما إذا كان فعلاً في هذا الحقل ما هو نافع في درس النص القرآني، وما هو جديد غير معهود في التراث الإسلامي. وليست الدعوى هنا أن الإجابات المقدمة تمثل آراء كل الباحثين في الإجابة على هذا السؤال، وإنما هي عينة من المتخصصين علّها تفتح الطريق لحوار أوسع وأشمل.

مؤسسة وعي للدراسات والأبحاث

أهمية المناهج اللسانية الحديثة في  
دراسة النص القرآني: منهج لسانيات النصّ  
وتحليل الخطاب نحو قراءة لسانية في  
البناء النصّي للقرآن الكريم

أ.د. عبد الرحمن بودرع

جامعة عبد الملك السعدي، كلية الآداب، تطوان، المملكة المغربية

abderrahmane56@gmail.com

مقدّمات في الإشكالات والمنهج والأدوات:

١ - الغرض من البحث البرهنة على أنّ المناهج اللسانية الحديثة صالحة لأن يُنتقى منها ما يُساعد على اكتشاف أبعاد النصوص العربية في إطار الدرس اللغوي والبلاغي العربيّ عامّة، وفي استخراج المعاني والظلال الدلاليّة من نصوص القرآن الكريم.

٢ - وسينتقى هذا البحث من اللسانيات ما يُناسب المادّة النصيّة المدروسة، والمُناسب هو «لسانيات النصّ» وما يتصلُّ بها من تحليل الخطاب وسياق الحال. وسيُعرض لتطبيق قواعد ونظريات من «لسانيات النصّ» على نصوص من القرآن الكريم من خلال ما جدّد في البحث اللساني النصي من نظريات ومناهج. ومن أجل ذلك فقد عمد إلى استنطاق مناهج «اللسانيات النصيّة»، بخصوص ما يُمكن أن تُقدّمه من جديد في تحليل النصّ واستكشاف بنيته الداخليّة والوقوف على بلاغة تماسكه وجماليات انسجام عناصره، والوقوف على معانيه الكلية التي لا يقوى نحو الجمّل وحده على استكشافها وبيانها. وذلك لما وُصفت به هذه المناهج من اكتشاف بعض خصوصيات النصوص.

٣ - ميزة «نحو النَّصِّ» أو «لسانيات النَّصِّ» أو «علم النَّصِّ»، في أنه أفاد من نحو الجُمْلَة، مَبْنَى وَمَعْنَى، ومن الدَّرَاسَاتِ الأَسْلُوبِيَّةِ، ومن المناهجِ والمَعَارِفِ السَّابِقَةِ، ليس هذا فحسب، ولكنه أضاف إلى تلك المناهج ما يُثَبِّتُ نَصِيَّةَ النَّصِّ وبِلاغَةَ الخِطَابِ، من غَيْرِ أن يقتصرَ على المناهجِ التي كانت تُجَزِّئُ النَّصَّ ثُمَّ تَقْفُ عِنْدَ الأجزاءِ فقط، فكلُّ ما ساعدَ على تَصَوُّرِ النَّصِّ كياناً لغوياً متعددَ المُستوياتِ، مُكوِّناً من أجزاءٍ مُترابطةٍ، أو أنظمةٍ مُتشابكةٍ. فإِنشاءً علمٍ لِلنَّصِ هو المنهجُ الأَنسَبُ للخِطَابِ المَدْرُوسِ؛ لأنَّه مَنهَجٌ يَستمدُّ مادَّتهُ وقوانينه ومفاهيمه من تشابكِ الأنظمةِ. وما ذلك إلا لأنَّ النَّصَّ نظامٌ واقعيٌّ فَعَالٌ، أمَّا الجَمَلُ فهي عناصرٌ من نظامِ افتراضيِّ مُقْتَطَعٍ لغاياتِ نظريةٍ ومنهجيةٍ... والجُمْلَة كيانٌ مِنَ القواعدِ، خالِصٌ يتحدَّدُ نَحْوياً فَحَسْبِ، أمَّا النَّصُّ فحقُّه أن يُعرَّفَ تَبَعاً للمعاييرِ الكاملةِ للنصِّيةِ Textuality، ومنها سياقُ الموقفِ أو دَوَافِعِ المَوْقِفِ (Contextual motivation).

٤ - ما المُسَوِّغُ لاستعارةِ منهجِ لسانياتِ النصِّ وتحليلِ الخطابِ في دراسةِ نصوصِ القرآنِ الكَرِيمِ؟

والجوابُ أنَّ تحليلَ النَّصِّ لم يَغِبْ عن العُلُومِ العربيَّةِ والإسلاميةِ؛ فقد داخلَ كلَّ فُرُوعِ المَعْرِفَةِ. ومن المَعْلُومِ أيضاً أنَّ النَّصَّ القُرْآنِيَّ تَنَاوَلَهُ بِالْبَحْثِ والتفسيرِ والتأويلِ عُلَمَاءُ الفقهِ والأصولِ والتفسيرِ والبلاغةِ والنحو<sup>(١)</sup>، ولكنَّ عُلَمَاءَ «عُلُومِ القُرْآنِ» والمُفسِّرِينَ البلاغيِّينَ للقُرْآنِ الكَرِيمِ، كان لهم النَّصِيبُ الأَوْفَرُ في مُقَارَبَةِ النَّصِّ القُرْآنِيَّ، وذلك بتوظيفِ كثيرٍ من العُلُومِ والآلياتِ والأدواتِ التي تُحيطُ

(١) وإلى ذلك أشار تَمَام حَسَّان، عندما بيَّنَ أنَّ فَهْمَ النَّصِّ القُرْآنِيَّ الفَهْمُ الصَّحِيحُ لا يَحْصُلُ إلا: «في نطاقِ ما أنشأه عُلَمَاءُ العربيَّةِ واللُّغَةِ والبلاغةِ وغيرها من مناهجِ وطُرُقِ للبحثِ. وإذا التَّرَمَّ الباحثُ بِجُهودِ العُلَمَاءِ السَّابِقِينَ.. فلا بُدَّ أن يَتَنَاوَلَ النَّصَّ القُرْآنِيَّ الكَرِيمَ بِمُصْطَلِحِ هؤُلاءِ العُلَمَاءِ؛ لأنَّه لا يَسْتَطِيعُ أن يَسْتخرِجَ حَقَائِقَ التَّحْلِيلِ العِلْمِيِّ إلا بِوَسْطَةِ المُصْطَلِحَاتِ المَذْكُورَةِ». انظُر: مَفَاهِيمُ وَمَوَاقِفُ فِي اللُّغَةِ والقُرْآنِ، تَمَام حَسَّان، عالمِ الكُتُبِ، القَاهِرَة، ط١، ٢٠١٠، ص٢٧٤.

بالنصّ الكريم، من جوانب متعدّدة، وتستكشف قيمه الدلاليّة وجوانبه الجماليّة وعلاقته الكلّيّة، فكان هذا العلم مؤهّلاً لأن يكون أقرب إلى النهج الذي نهجته لسانيات النصّ وتحليل الخطاب، وهو صالح لأن يُصاغ منه نموذج تحليليّ يستخرج ما في أعماق النصّ ويكشف قيمه الجماليّة، بل ليكتشف به مزيد من المزايا الجماليّة التي تنطوي عليها اللغة العربيّة ذاتها<sup>(١)</sup>.

ولكن العناية بدراسة النصّ دراسةً شاملة تنظر إليه على هيئة بناء متماسك متسق، بأسلوب نظري ومنهجي واضح، مثلما نشأ في مناهج الدراسات الغربيّة الحديثة، لم يتمّ على الوجه المطلوب تماماً في الدراسات اللغوية والبلاغية والشرعيّة العربيّة، بل ورد متفرّقاً في علوم ومعارف: كعلم النحو، وهو تحليل تركيب صرفي للنصّ في مرحلة أولى من مراحل اللغوية لا تستقل بنفسها؛ وهو في هذه المرحلة نظّر في العلاقات والروابط بين الكلمات، للوقوف على بنية الكلام ونظمه، كان يستعين به الفقهاء وعلماء الدرایة والمفسّرون والنقاد لضبط دلالات النصّ ومقاصده، فإذا غابت العلاقات والروابط تفكك النصّ وداخله الغموض والاضطراب وقد شرط البناء اللغويّ. ثمّ علم البلاغة، وهي أدخل علوم الآلة<sup>(٢)</sup> في تحليل النصّ وإن لم يكن

(١) لغة العربيّة مرونة كبيرة وقابلية امتداد وتطویر؛ وقد اعترف بذلك كثير من المُستشرقين وأقرّ به علماء العربيّة قديماً وأكثر الباحثين العرب المُحدثين، وإذا تأملت كلمات العربيّة وجدت كلّ كلمة تُعدّ في ذاتها ذاكرة دلاليّة، تنطوي في جوفها على معانٍ ودلالاتٍ وشواهد، ولو أحصيت عدد ما استعملها المتكلمون والكتّاب والشعراء، منذ أن وُلدت إلى ما أفضت إليه لما انتهت إلى حقيقة الغد. وكلّما مرّ عليها حين من الدهر تعرّض معناها لبعض التغيّر بالمجاز أو تناسي الأصل أو النقل، الذي يطراً جرّاء المناسبات والأحوال والظروف الطارئة. فيعرض لها من النوازل الدلالية بقدر المناسبات والأفضية الاجتماعية والفكرية والتداولية التي استعملت فيها. وهذا سرٌّ من أسرار التوليد والنماء والتطوّر. وما أكثر ما أخرج القرآن الكريم من جوف الكلمات العربيّة طاقاتها الدلاليّة الهائلة.

(٢) علوم الآلة الأولى (نحو وصرف وإعراب وبلاغة ومعانٍ ومُعجم) روعي في تأليف =

يُقصدُ بها تحليلُ النصِّ حَصْرِيًّا؛ وَإِنْ كَانَتْ كُلُّ مُفْرَدَاتِ هَذَا الْعِلْمِ فِي صَمِيمِ عِلْمِ تَحْلِيلِ النَّصِّ، ابْتِدَاءً مِنْ مُقَدِّمَةِ الْفَصَاحَةِ وَالْبَلَاغَةِ، وَانْتِهَاءً بِأَصْغَرِ فَنَّ بَدِيعِيٍّ، كُلِّ هَذَا وَسَائِلُ وَأَدَوَاتٌ تُعِينُ عَلَى اسْتِكْشَافِ جَوْهَرِ النَّصِّ. وَلَيْسَتْ عُلُومٌ الْآلَةِ - الَّتِي هِيَ فِي الْحَقِيقَةِ أَدَوَاتٌ وَتَقْنِيَّاتٌ لِتَحْلِيلِ النَّصُوصِ - إِلَّا كَيْفِيَّاتٌ وَأَحْوَالٌ وَأَوْعِيَّةٌ دَقِيقَةٌ تَحْمَلُ مَعَانِي النَّصِّ وَعَوَالِمَهُ. وَتَدْخُلُ فِي هَذِهِ الْكَيْفِيَّاتِ وَالْأَحْوَالِ وَالْهَيْئَاتِ الْبَلَاغَةُ الْقُرْآنِيَّةُ الَّتِي هِيَ الطَّرِيقَةُ الْعَالِيَةُ فِي الْعِبَارَةِ عَنِ الْمَقَاصِدِ الْكَلِيَّةِ. وَلَكِنْ الدَّرْسُ النَّصِّيُّ ظَلَّ فِي مُجْمَلِهِ مُحْمَلًا بِأَثَارِ الدِّرَاسَةِ الْجُمْلِيَّةِ الَّتِي تَتَخَذُ الْجُمْلَةَ نَوَاءً أَوْلَى لِكُلِّ نَصٍّ، وَهَذَا مَا جَعَلَ لِسَانِيَّاتِ النَّصِّ تُعَلَّنُ عَنْ مَنْهَجِهَا الْجَدِيدِ، الَّذِي تُظَلِّهُ نَظْرِيَّةٌ لِسَانِيَّةٌ تُجَاوِزُ الْجُمْلَةَ وَرَوَابِطَهَا وَمَكُونَاتَهَا إِلَى الْبَحْثِ فِي الْأَنْسَاقِ الْعَلِيَا لِلْكَلامِ:

٥ - مَنَهْجُ لِسَانِيَّاتِ النَّصِّ وَتَحْلِيلِ الْخِطَابِ:

#### ❖ تحوُّلُ الأنساقِ المعرفيَّةِ وانفتاحُها:

اقتضى تحوُّلُ الأنساقِ المعرفيَّةِ<sup>(١)</sup> وتطوُّرُها وحركيَّتها الانتقالَ من نحوِ الجُمْلَةِ إِلَى عِلْمِ لُغَةِ النَّصِّ أَوْ لِسَانِيَّاتِ النَّصِّ، وَمِنْ النِّظَرَةِ الْجُزْئِيَّةِ لِلْخِطَابِ وَمَا يُرَافِقُ ذَلِكَ مِنْ هَيْمَنَةِ الْوُقُوفِ عِنْدَ حُدُودِ الْكَلِمَةِ الْمُفْرَدَةِ وَالْحَالَةِ الْمُبْتَسِرَةِ إِلَى النِّظَرَةِ الْكَلِيَّةِ الشَّامِلَةِ لِلنَّصِّ الْمَكْتُوبِ وَالْخِطَابِ الْمُنْجَزِ، وَإِلَى التَّحْلِيلِ النَّقْدِيِّ لِلْخِطَابِ، وَأَصْبَحَ تَجَاوُزُ الْجُزْئِيِّ إِلَى الْكُلِّيِّ طَرِيقَةً فِي التَّنَاوُلِ، وَمَنْهَجًا فِي التَّحْلِيلِ، وَسِمَةً مِنْ سِمَاتِ الْفِكْرِ وَالثَّقَافَةِ فِي هَذَا الْعَصْرِ، يَكْشِفُ الْأَدَبَ

= مُصَنَّفَاتِهَا مُلَاءَمَتُهَا لِمَبْتَنَى الطَّبَاعِ وَمُنَاسِبَتُهَا لِفِطْرَةِ الْمُتَكَلِّمِ الْعَرَبِيِّ الْفَصِيحَةِ، وَعَلَى الدَّرَاسِ اللَّغَوِيِّ الْمُعَاوِرِ فِي بِلَادِ الْعَرَبِ أَنْ يَقْصِدَ إِلَى هَذِهِ الْغَايَةِ الشَّرِيفَةِ فَيَبْنِي أَسْوَاقَ الْعِلْمِ فِي النُّفُوسِ حَتَّى تَسْتَقِرَّ فِي الْقُلُوبِ، فَتُعَلِّمُ أَسْوَاقَ الْعِلْمِ أَوْلَى مِنْ نَبْذِهِ وَرَاءَ رُكَامِ الْفَلَسَفَةِ وَالتَّنْظِيرِ وَالْمَوَازِنَاتِ الَّتِي لَا تُقِيمُ فِي النُّفُوسِ بِنَاءً مَتِينًا.

(١) فِي مَسْأَلَةِ تَحْوُّلِ الْأَنْسَاقِ الْمَعْرِفِيَّةِ يُرْجَعُ إِلَى: «بَلَاغَةُ الْخِطَابِ وَعِلْمُ النَّصِّ»، صِلَاحُ فِضْلِ، مَكْتَبَةُ لِبْنَانِ نَاشِرُونَ، الشَّرْكَةُ الْمِصْرِيَّةُ الْعَالَمِيَّةُ لِلنَّشْرِ - لُونْجَمَانِ، ط١،

بأجناسه وإبداعاته ونُصوصه، ويُبرهنُ على نصيبته وكليته وتناسقِ أجزائه وأنسجامها. فقد أحرزت اللسانيات النصّية وتحليلُ الخطابِ والأسلوبيةِ والشعريةِ الحديثةُ والتحليلُ التداوُلِيّ للخطابِ تقدُّماً معرفياً ومنهجياً؛ إذ أتاحَ للباحثين والقراء أن يقفوا في النصّ المدروس على عناصرَ وخصائصَ وعلاقاتٍ لم يكن بوسعهم الوقوف عليها بنحو الجملة أو لسانيات الجملة.

لسانيات النصّ تُؤدّي إلى اكتشافِ بلاغةِ الخطابِ والوقوفِ على جمالياته وقيمهِ البلاغيةِ المُتجددة، التي لا يقوى على استخراجها نحوُ الجُمَلِ المحدود، وأتاحت لسانيات النصّ الانفتاحَ على مجالاتٍ معرفيةٍ وثقافيةٍ مُختلفة، ولم تُعد دراسةُ اللغةِ منحصرةً في دائرةِ الأصواتِ والتراكيبِ؛ ولكنها انفتحت في ظلِّ لسانياتِ النصّ وتحليلِ الخطابِ على الأنساقِ المعرفيةِ؛ لأنَّ اللغاتِ الإنسانيةِ تمثُلُ مرتكزاً رئيساً للثقافةِ ومرآةً حقيقيةً لها<sup>(١)</sup>.

#### ❖ النسقُ والبنيةُ، في دراسةِ النصّ:

يبدو أن الاتجاهَ النَسَقِيَّ في التفكيرِ العلمي، يميلُ إلى تحليلِ النصّ بدلاً من الجملةِ والعبارةِ في ذاتها، ويميلُ إلى البحثِ عن العُللِ والأسرارِ وراءَ الألفاظِ والظواهرِ<sup>(٢)</sup>.

وعليه، فإنَّ العنايةَ بالنسقِ والنظامِ والعلاقاتِ التي تربطُ أجزاءَ النصّ

(١) في علاقةِ اللسانياتِ بالثقافةِ والمعرفةِ وأهميةِ البُعدِ الثقافيِّ في البحثِ اللساني، يُنظرُ:

«لسانياتُ الخطابِ وأنساقِ الثقافة»، عبد الفتاح أحمد يوسف، الدار العربية للعلوم ناشرون بيروت، منشورات الاختلاف الجزائر، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠١٠م، ص ٩ - ٢٨.

(٢) أشارَ الباحثُ البلاغيُّ محمدُ العُمريُّ في كتابه: البلاغة العربية، إلى أنَّ الاتجاهَ النَسَقِيَّ

في منهجِ عُلماءِ اللغةِ والبلاغةِ والنحوِ تجلّى في التوجّهِ نحوِ التأليفِ في الأسرارِ، نحو:

«سرّ صناعةِ الإعرابِ» لابنِ جنّي و«سرّ الفصاحةِ» لابنِ سنانِ الخفاجي و«أسرارِ

البلاغةِ» لعبدِ القاهرِ الجرجاني، والأصول، كُتِبَ أصولُ الفقهِ وأصولُ النحوِ وغيرها.

يُنظرُ: «البلاغةُ العربيةُ، أصولُها وامتداداتها»، محمدُ العُمريُّ، أفريقيا الشرق، الدار

البيضاء، المغرب، ط١، ١٩٩٩م، ص ١٣.

بعضها ببعض، ليست وليدة عصر اللسانيات والعلوم الإنسانية، ولكنها وجدت من قبل في اهتمامات علماء التفسير وعلوم القرآن المنهجية، وفي طرق تناولهم للنص القرآني. فجاءت علوم القرآن بوصفها آليات معرفية وضعت في الأصل لإعادة إنتاج النصوص في التراث وقراءة تلك النصوص بها، وهي آليات متكاملة متفاعلة لا تعرف الحدود الفاصلة بينها.

ولكن هذه العلوم لم تنشأ على هيئة نظرية واضحة المعالم متكاملة الأجزاء مضبوطة بضوابط صارمة من الأدوات والمنهج، لدراسة النص القرآني بوصفه بنية شاملة تتفاعل فيها المستويات اللغوية وغير اللغوية. ولكنها (علوم القرآن) نشأت على هيئة شروط للمفسر، أو علوم آله، أو مقدمات لا بد منها لكل مفسر باحث عن معاني الآيات.

صحيح أن الإفادة من علوم القرآن ومقدمات التفسير يُعين الباحث في مفاهيم التعليق والترايب داخل النص القرآني، ولكن ذلك لا يُعنيه عن الرجوع إلى لسانيات النص وما وضع فيها من نظريات وقواعد منهجية، لبناء رؤية نظرية ومنهجية واضحة المعالم لدراسة النص القرآني وما فيه من شبكات علائق ومفاهيم نصية كثيرة.



## اللسانيات الحديثة ومنهج تحليل النص:

### المُصْطَلَح:

مُصْطَلَح «النص» له دلالات، تتفاوت بين العموم والخصوص، فهو عند علماء الأصول نوع من أنواع دلالة اللفظ على معناه، والأصل فيه أنه مصدر للفعل «نص ينص» بمعنى الرفع والإظهار والإسناد، ونص القرآن ونص السنة أي ما دلّ ظاهر لفظهما عليه من الأحكام<sup>(١)</sup>.

(١) انظر تعريفات «النص» القديمة في علوم الحديث وفي الفقه وأصوله، في كتاب: «معجم =

أما عند المحدثين، فالنص النسيج العام الذي يتألف من خيوط متناسقة على هيئة مخصوصة، ويتعدى الجملة بوصفها سلسلة من الجمل يضبطها مبدأ: مبدأ الوحدة، ومبدأ الاتساق والتناسق. وقد استعمل مصطلح النص في الأدبيات اللسانية تارة مرادفاً للخطاب (بوصف الخطاب نصاً وظروف إنتاج)، وتارة بوصفه سلسلة جمليّة مجردة معزولة عن ظروف إنتاجها<sup>(١)</sup>. فالتعريفات التي وردت عليها النص حديثاً، كثيرة ومختلفة<sup>(٢)</sup>؛ فبعضها يقصر النص على المنجز كتاباً، وبعض آخر يجمع في تعريف النص بين المكتوب والملفوظ، ومنها ما يُراعي في التعريف جانب الوظيفة التواصلية، ومنها ما يهتم بعنصر التابع بين ألفاظ النص، ومنها ما يركّز على الوظيفة الدلالية للنص<sup>(٣)</sup>.

وسيسخدم هذا البحث مصطلح النص بمعناه الحديث لما فيه من الشمول والعموم، ولما فيه من مراعاة الخصائص الرئيسية التي لا يكاد يخلو منها نص من النصوص.

أما مصطلح «الخطاب»، فيُشار به إلى كيان لغوي يتعدى الجملة من حيث الحجم، ويلابس خصائص غير لغوية، دلالية وتداولية وسياقية، ويندرج في حيز

= مُصطلحات العلوم الشرعية، مجموعة من المؤلفين، وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد، مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية، ط٢، ١٤٣٩ - ٢٠١٧، ص١٦٩٥.

(١) يُنظر في الفرق بين النص والخطاب: «الخطاب وخصائص اللغة العربية، دراسة في الوظيفة البنوية والنمط» أحمد المتوكل، الدار العربية للعلوم ناشرون لبنان، منشورات الاختلاف الجزائر، دار الأمان الرباط، ط١، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م، ص٢١ - ٢٢.

(٢) يُنظر في إشكالات كثيرة التعريفات واختلافها: «مفهوم النص في العربية بين القديم والحديث»، محمود حسن الجاسم مجلة جذور، النادي الأدبي الثقافي بجدة، ع: ٣١، جمادى الأولى ١٤٣٢هـ/أبريل ٢٠١٠م، ص٤٥ - ٦٤.

(٣) يُنظر في الفروق بين تعريفات الباحثين للنص: سعيد حسن بحيري: «علم لغة النص»، وإبراهيم خليل: «في نظرية الأدب وعلم النص»، والأزهر الزناد: «نسيج النص»، وصلاح فضل: «بلاغة الخطاب وعلم النص»، وأحمد عفيفي: «نحو النص، اتجاه جديد في الدرس النحوي»..

الإنجاز أكثر من اندراجِه في حيزِ القُدرةِ اللغويّةِ، ويَتَّخِذُ موضوعاً لدرسي لسانيّ منفصلٍ يُدعى بلسانياتِ الخطابِ أو تحليلِ الخطابِ في مُقابلِ لسانياتِ الجُملةِ. فيدخلُ في الخطابِ الكلامُ والمُتكلّمُ وبيئَةُ التَّنزيلِ وسياقُه وأساليِبُ التَّخاطُبِ. والخطابُ القرآنيُّ يتوجّهُ إلى وَعِي المُخاطَبِ لتغييرِ شأنه وحالِه والتأثيرِ فيه وإقناعه بالمضمونِ الجَدِيدِ والرّسالةِ الجَدِيدَةِ. ويمتازُ الخطابُ القرآنيُّ عن الخطابِ البشريِّ، في أنّه خطابٌ ربّانيٌّ مُعَالٍ يحملُ وحيّاً وإعجازاً وقُدسيّةً نصٌّ يُتعبَدُ به.

مُصطلحُ «لسانياتِ النصِّ» علمٌ جَدِيدٌ من علومِ اللُّغةِ، أزدادت أهمّيّتهُ اطراداً في دراسةِ اللُّغةِ، ويدلُّ هذا التّطوُّرُ على تحوُّلٍ في الفكرِ والأنساقِ الفكريةِ Paradigm Shift. فقد سادَ الاهتمامُ بنحوِ «الجُملةِ المستقلّةِ»<sup>(١)</sup>، والنَّحوِ المُنعزلِ عنِ مواقفِ النصوصِ ذاتِ البُعْدِ التّواصليِّ. لكنَّ هذا الاهتمامَ لم يفضِ إلى نتائجٍ متطوّرةٍ تُناسبُ تطوُّرَ الفكرِ البشريِّ، فكان الانتقالُ إلى «نحوِ النَّصِّ» أو «لسانياتِ النَّصِّ» انتقالاً أحدثَ ظُهورَ ظواهرٍ طبيعيّةٍ غيرِ مُصطنعةٍ هي «النصِّ» Text. قد تشتملُ وقائعُ استعمالِ اللُّغةِ على تركيبِ سطحيٍّ من الكلماتِ المفردّةِ أو الجُمليّاتِ المفردّةِ، ولكنها تقعُ في نصوصٍ أي في أشكالٍ لغويّةٍ ذاتِ معنَى قُصدَ بها التّواصلُ وإجراءاتُ الاستعمالِ، بدلاً من التّركيزِ على الصّيغِ المُجرّدةِ في الدّهْنِ.

(١) بخصيص نزع الاستقلال في تصوّر المواضيع:

– من الباحثين اللسانيين مَنْ كانَ يرى النَّصَّ في تتابعِ الأصواتِ، أو تتابعِ الصّيغِ، أو إفادةِ معلوماتٍ أو معانٍ، أو في كونه حَدثاً تَواصليّاً. وكلُّ هؤلاءِ كانوا يُدركونَ ناحيةً واحدةً من نواحي النَّصِّ، فقط.

– كانتِ اللسانياتُ في بداياتِ ظهورها في مُنتصفِ القرنِ العشرينِ، تعتمدُ على فكرةِ أنّ كلَّ مُستوىٍ لسانيّ يشغلُ في استقلالٍ عن غيره من المُستوياتِ، فاتّجه النَّظَرُ إلى فصلِ الأصواتِ عمّا فوقها، واتّجه النَّظَرُ إلى فصلِ ما بيّنَ الصّرفِ والنَّحوِ، وفصلِ ما بيّنَ «محورِ الاستبدالِ» و«محورِ التّركيبِ»، وألحَتِ المدرسةُ التّوليديّةُ على استقلالِ التّركيبِ عن الدّلالةِ the autonomy of the syntax. انظر:

N. Chomsky. Syntactic structures, Mouton, The Hague (1957).

وفي هذا الإطار تُصيغ لسانيات النصّ مجالاً لفظياً واسعاً لدراسة النصوص، وإذا تعدّدت النصوص ذات الباب الواحد أو الفنّ المُشترك، أمكن أن تُسمّى «خطاباً» Discourse أي تتابعاً من الوقائع الاستعماليّة، وأمّا مجموع وقائع الخطاب فيمكن أن تُسمّى «عالم الخطاب» Universe of Discourse<sup>(١)</sup>، وأمّا تحليل الخطاب فقد استعمل استعمالاتٍ مختلفةً ليدلّ على لسانيات ما وراء الجملة<sup>(٢)</sup>، وعلى المُحادثة بصفةٍ خاصّة. ويدلّ «تحليل الخطاب» عند ديوغراندي على جزءٍ من علم النصوص التي هي أحداثٌ تواصليةٌ فعليةٌ.

لا أستخدمُ في هذا البحثِ مُصطلحِ النصّ بمعناه الواسع الذي يجمعُ النصوص المكتوبة والمطبوعة والمنطوقة، مُطلقاً، ولا المُدونات والمُحاورات والخطب، وما رافق كل ذلك من صورٍ مرئيةٍ ومؤثراتٍ صوتيةٍ أو مُرافقاتٍ خارجيةٍ أو وسائلٍ تفاعليةٍ. وأغلبُ المدارس النصّية يجمعُ هذه المعاني كلها أو جُلّها في حديثه عن النصّ. وإنما أعني بالنصّ في هذا البحثِ البناءَ المنسوج بنسيجِ اللّغة أصواتها وكلماتها وجملها وفقراتها، والمُحصّل منه على هيئةٍ متماسكةٍ ذاتِ درجةٍ كبيرةٍ من الدقّة في البناءِ والتركيبِ والتّماسكِ.

#### ❖ نماذج وأمثلة من الأنظار اللسانية النصية الحديثة:

– قد يكون من الأفيدي العودة إلى تعريفات النصّ التي بسطت في كتب لسانيات النصّ عند الغربيين، بدءاً من فقيه اللّغة الروماني أوجينيو كوسيريو

(1) Van Dijk 1977a, Cognitive Psychology and Discourse, Recalling and summarizing stories. in Dressler Ed. pp: 61 - 80. Current Trends, in Text Linguistics. Berlin/New York: de Gruyter.

تجدد الإشارة إلى أنّ فان دايك انتقل من «لسانيات النص» إلى «لسانيات الخطاب» التي استقرت في «التحليل النقدي للخطاب» Critical Discourse Analysis

(2) Z. Harris 1952, Discourse analysis, Language Vol. 28, 1952, pp: 1 - 30, Pub. Linguistic Society of America.

Eugenio Coseriu (١٩٢١-٢٠٠٢)، الذي استعملَ مُصطلحَ «لسانيات النص» أولَ مرّةٍ سنةَ ١٩٥٥ في مقال له نُشرَ بمجلةِ ألمانيّةٍ<sup>(١)</sup>.

ولكنّ مفهومَ لسانياتِ النصّ تطوّرَ فيما بعدُ تطوّراً كبيراً ليبدلَ على «النحو الذي يُعنى بقواعدِ بناءِ النصّ»، ويضعُ في الاعتبارِ شكلَ النصّ وإطاره السياقيّ، الذي يجعلُ النصّ موضعَ تفاعلٍ بينَ أطرافٍ هي المتكلّم والمُخاطَبُ المُتلقّي. وكان كثيرٌ من اللسانيّين على وعيٍ بعدمِ كفايةِ «الجُملة» في تحقيق التواصُل التامِّ وتأطيرِ السياق؛ من ذلكَ ما عُرِفَ عن أوسوالد ديكرود O.Ducrot من أنّه وصَفَ الجُملةَ بأنّها وحدةٌ مُجرّدةٌ، لأنّها لا تتحدّدُ بسياقٍ، وأنّ الذي يجري بين المتكلّم والمُخاطَب في عمليّةِ التّخاطَب ليس تبادلاً للجُمَل، ولكنّه تلفُظٌ فرديٌّ للجُملة<sup>(٢)</sup>. ومعنى ذلكَ أنّ التّعبيرَ يتحقّقُ على أساسِ الأنموذجِ اللسانيّ للجُملة، ولكنّه لا يَخترُلُ التّلفُظَ إلى جُمَلٍ، وهذا ما عبّرَ عنه إميل بنفنيست E. Benvenist<sup>(٣)</sup>، غير أنّ بنفنيست كان يذهبُ إلى أنّ الجُملةَ تتبّعُ الجُملةَ، ولكنّ مجموعَ الجُمَلِ لا يبيّنُ وحدةً أعلى من مقولةِ الجُملة.

ولكن وُجدَ في النّصفِ الثّاني من القرنِ العشريّن من ذهبٍ إلى أنّه لا يُتصوّرُ وُجودَ للجُمَلِ خارجِ النصّ، مثلما أنّه لا وُجودَ للوحداتِ الصّرفيّةِ خارجِ الكلمةِ. فأخذت تتكوّنُ شيئاً فشيئاً تصوّراتٌ عن علاقاتٍ لغويّةٍ بين الجُمَلِ

- (1) Romanistisches Jahrbiruch (Annuaire Roman), Determinación y entorno, Dos problemas de lingüística del hablar. In: Angela Cociug, Le Concept du Texte chez Eugenio Coeriu. Revue: Diacronia BDD - A1223, Edituria Academiei 2011, p: 143.
- (2) O. Ducrot and T. Todorov, Dire et ne pas dire. Principes de smantique linguistique, Paris, Hermann, 1972, p: 24.
- (3) E. Benveniste, Problmes de linguistique gnrale II, Paris, Gallimard, 1974, p: 139.

والنص، إلى أن ظهرت مفاهيم صريحة حول «لسانيات النص»، ويُعدُّ أوجينيو كوسيريو أول من أطلق مُصطلح «لسانيات النص». ففي خمسينيات القرن الماضي، وفي فترة يُمكنُ عدُّها فترة الدراساتِ العابرة للجُمَلِ Transphrastic phase<sup>(١)</sup> أو النحو العابر للجُمَلِ. ولكنَّ رائد اللسانيات النصِّية (كوسيريو) يعتقدُ أنَّ هذه الأنحاء الجديدة أو اللسانيات الجديدة ينبغي أن تُركِّزَ حصرِيًّا على تحليلِ النُّصوصِ المُنجَزَةِ فعلاً، خلافاً للسانيات السابقة التي كانت ترى حُدودَ علمِ اللغةِ في الوُوقُوفِ عندَ حُدودِ وَحدةِ الجُمَلَةِ<sup>(٢)</sup>.

هذه المُقارِبَةُ النصِّيةُ التي قدَّمها كوسيريو تستندُ إلى المسارِ التَّواصلِيِّ في دراسةِ النُّصوصِ المُنجَزَةِ. وقد توالى بعده كثيرٌ من اللسانيين الذين جعلوا من النصِّ وَحدةً تواصلِيَّةً منبثقةً من أفعالِ الكلامِ، وأثبتوا أنَّ وَحدةَ النصِّ تَميِّزُ عن وَحدةِ الجُمَلَةِ، وأنَّ الجُمَلَةَ ليستُ إلاَّ مؤلِّفاً من مؤلِّفاتِ النصِّ، ويتفرَّعُ عن لسانياتِ النصِّ التي اصطلحَ عليها «كوسيريو» بهذه الاصطلاحِ شَطْرُ آخرٍ يُسمَّى «لسانياتِ النصِّ الوظيفِيَّة» Functional textual linguistics.

ولم يفتأ الباحثون اللسانيون يذهبون إلى أنَّ موضوعَ هذه اللسانياتِ النصِّيةِ الجديدة ما زالَ غامضاً بسببِ الخلطِ بين اللسانياتِ ونحوِ الجُمَلَةِ؛ وقد ذهبَ «كوسيريو» إلى تخطيءِ المذهبِ الذي يُسَوِّي بين اللسانياتِ العامَّةِ ولسانياتِ النصِّ؛ فاللسانياتُ العامَّةُ تدرُسُ الوحداتِ السُفلى في هَرَمِ المستوياتِ اللسانية، وتتفاعلُ المستوياتُ اللسانيةُ فيما بينها لتُصبحَ كلاً مُتجانساً،

- 
- (1) Hans - Jurg Suter, The Wedding Report, a prototypical approach to the study of traditional text types. John Benjamins Publishing Company, 1993. p: 188.
  - (2) Mayenowa 1974, in: Angela Cociug, Le Concept du Texte chez Eugenio Coeriu. Revue: Diacronia BDD - A1223, Editura Academiei 2011, p: 143.

لا مجموعةً من مُكوّناتٍ مُتعدّدةٍ. ونبّه على أهمّيّة هذا الكلّ المُتجانس، وانتقدَ الذين يقيسونَ نحوَ النَّصِّ على نحوِ الجملةِ.

ولكنّ الباحثينَ اللسانيينَ الذين يَفصلونَ نحوَ النَّصِّ عن نحوِ الجملةِ يُصنّفونَ النَّصَّ بما هو وحدةٌ عُليا، من خلالِ سماتٍ وخصائصٍ نفسيةٍ تميّزه، وهي: الانسجامُ والوحدةُ الدلاليّةُ<sup>(١)</sup>، والتماسكُ المنطقيُّ، والسيرورةُ، والقصديّةُ. وقد ميّزَ «كوسيريو»<sup>(٢)</sup> بين مفهومِ الانسجامِ الذي يحصلُ من تجمُّعِ دلالاتِ الوحداتِ للحصولِ على الدلالةِ النصّيةِ الجامعةِ، وبين مفهومِ التماسكِ الذي يحصلُ بين عناصرِ التعبيرِ من تركيبٍ جُمليٍّ وعناصرٍ معجميّةٍ؛ فالتّماسكُ<sup>(٣)</sup> تماسكُ الوحداتِ المعجميّةِ، الذي يتحصّلُ من الروابطِ النّحويّةِ بين المُسنَدِ والمُسنَدِ إليه، والموصوفِ والصفةِ. بل تحدّثَ كوسيريو في مؤلّفاته وُبحوثه حول النَّصِّ عن القدرةِ التعبيريةِ expressive competence. وسيتحدّثُ الباحثونَ بعده عمّا سيُدعى اليومَ بالقدرةِ النصّيةِ Textual competence، أمّا هو فقد تحدّثَ عن العلمِ بالكلامِ في أحوالٍ معيّنةٍ عن أشياءٍ وأشخاصٍ، أي العلمِ بإنشاءِ النّصوصِ.

— من أوائل ما نُشرَ بعدَ تطوُّرِ لسانيّاتِ النَّصِّ، كتابُ:

Text, Discourse and process. Toward a Multidisciplinary<sup>(٤)</sup>

science of texts لمؤلفه روبرت دوبوغراند، الأستاذ بجامعة فلوريدا. وبعدَ هذا الكتابِ شاركَ دوبوغراند في بحثٍ جماعيٍّ عنوانُه «مدخل إلى لسانيّات

(١) لا وحدة دلالية إلا بوحدة نظامية: فالنّصُّ بناءٌ مُحكمٌ متماسكٌ، يُفيدُ معنىً مُحدّداً؛ والكلامُ في الشّأنِ الواحدِ إذا انفردَ نَظْمُه انحلتَ وحدةُ معناه.

(2) Coeriu E., Filozofia limbajului, in: Prelegeri si conferinte, Supliment al publicatiei 'Anuar de Lingvistica si istorie literara, seria A Lingvistica, XXXIII.

(3) Coeriu E., Determinación y entorno, Dos problemas de lingüística del hablar, in: Romanistisches Jahrbuch.

(4) New Jersey 1980.

النص»: <sup>(١)</sup> Introduction to Texts Linguistics. ويبدو من عنوان الكتاب الأول «النص الخطاب والإجراء» أنّ الغرض منه وضع علم للنص متعدد الأبعاد وجهات النظر من حيث المصطلحات والمفاهيم ووجوه الدراسة والتطبيق، وطرق إنشاء النصوص وصناعتها في ميادين الإبداع والإقناع والتعليم وغيرها...

ونواة النص عند اللسانيين النصيين هو بناؤه في سياق من التواصل والتفاعل، ووضع منسئيه ومُتلقيه في اعتبار الوظائف الاجتماعية والثقافية، وذلك كله في سياق تواصلٍ معيّن. إنّ الأمر يتعلق بتطبيق «تحليل الخطاب» على صعيد نصّي واسع أوسع من نطاق الجملة والكلمة.

فأهميّة تحليل النص عند اللسانيين في أنه قناة تواصلية أو إطار لغوي للتواصل بين المتخاطبين <sup>(٢)</sup>.

هذا، ومن تعريفات النص عند اللسانيين الغربيين منذ السبعينيات: أنّ النص بنية ممتدة، مؤلفة من وحدات تركيبية كالكلمات ومجموعات الكلمات والجمل والفقرات والوحدات النصية الموسومة فيما بينها بالانسجام والتماسك <sup>(٣)</sup>. النص تجلّ طبيعي من تجليات اللغة بما هو حدث لغوي أنتجه التواصل في سياقها. والنص في ظاهره مجموع العبارات الواقعية المستعملة، بعضها واضح وبعضها خفي الدلالة <sup>(٤)</sup>.

(1) R.A. Debeaugrande, W.Dressler, Introduction to Texts Linguistics, Longman Linguistics Library 1981. Second edition: Pub. Routledge 2002.

(٢) تحليل الخطاب، التحليل النصّي في البحث الاجتماعي، نورمان فاركلوف، ترجمة طلال وهبه، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٩، ص ٢٢.

(3) Werlich, Ergon, A text Grammar of English, Heidelberg Meyer, 1976, p: 23.

(4) R.A. Debeaugrande, W.Dressler, Introduction to Texts Linguistics, London & New York, Longman 1981, p: 63.

النَّصُّ مُصْطَلَحٌ يَدُلُّ فِي اللِّسَانِيَّاتِ عَلَى كُلِّ فِقْرَةٍ أَوْ مَقْطَعٍ كَلَامِيٍّ مَلْفُوظٍ أَوْ مَكْتُوبٍ يُوَلَّفُ بِنَاءً وَاحِداً مَتَماسِكاً، إِنَّهُ وَحْدَةٌ لُغَوِيَّةٌ مُسْتَعْمَلَةٌ وَلَيْسَتْ افْتِرَاضِيَّةً، وَلَيْسَتْ نَحْوِيَّةً كَالْجُمْلَةِ، وَلَيْسَتْ مُحَدَّدَةً بِحَجْمِهَا. وَيَحْسُنُ تَحْدِيدُ النَّصِّ بِكَوْنِهِ وَحْدَةٌ دَلَالِيَّةٌ، وَحْدَةٌ لَيْسَ لَهَا شَكْلٌ بَلْ لَهَا دَلَالَةٌ<sup>(١)</sup>.

النَّصُّ مُؤَلَّفٌ مِنْ جُمَلٍ، وَيَتَحَكَّمُ فِي تَأْلِيْفِهِ مَبَادِيءٌ تَتَجَاوَزُ حُدُودَ قَوَاعِدِ تَأْلِيْفِ الْجُمَلِ<sup>(٢)</sup>.

النَّصُّ مَجْمُوعَةٌ مِنَ الْوُظَائِفِ التَّوَاصِلِيَّةِ الَّتِي يُنَاسِبُ بَعْضُهَا بَعْضاً، مَبْنِيَّةٌ بِنَاءً عَلَى نَحْوٍ يُرَادُ بِهِ بُلُوغٌ غَايَةَ بِلَاغِيَّةٍ عَامَّةٍ<sup>(٣)</sup>.

يَذْهَبُ الْبَاحِثُونَ فِي لِسَانِيَّاتِ النَّصِّ إِلَى أَنَّ النَّصَّ هُوَ الْمِيدَانُ الطَّبِيعِيُّ لِلْغَةِ، وَلَكِنَّهُمْ يَخْتَلِفُونَ فِي مَكُونَاتِ النَّصِّ الَّتِي مِنْهَا يَتَأَلَّفُ، وَيَرْجِعُ اخْتِلَافُهُمْ حَوْلَ مَكُونَاتِ النَّصِّ إِلَى اخْتِلَافِ مَنَاهِجِ النَّظَرِ، نَاهِيكَ عَنِ اسْتِعْصَاءِ النَّصِّ عَنِ التَّعْرِيفِ.

#### أَهْمِيَّةُ السِّيَاقِ فِي تَعْرِيفِ النَّصِّ:

كُلُّ نَصٍّ يُرَافِقُهُ نَصٌّ آخَرٌ، يَتَجَاوَزُ الْغَةَ الْمَلْفُوظَةَ أَوْ الْمَكْتُوبَةَ، إِلَى إِدْخَالِ عِلَامَاتٍ وَرَمُوزٍ غَيْرِ لُغَوِيَّةٍ، تُتِيحُ لِلنَّصِّ اللُّغَوِيِّ أَنْ يَظْهَرَ وَيَخْرُجَ إِلَى الْوُجُودِ<sup>(٤)</sup>.

- (1) Haliday, M. & Hasan R, Cohesion in English, London, Longman, 1976, p: 1 - 2.
- (2) Roger Fowder, La Langue dans l'actualité, Discours et Idologie dans la Presse, Londres - New York, Routledge, 1991, p: 59.
- (3) Hatim Basil & Ian Mason; Discourse and the Translator, Language in Social Life Series, Longman 1990.
- (4) Haliday, M. & Hasan R, Language, Context and Text. Aspects of Language, In Social - Semiotic Perspective. Deakin University Press, Geelong, 1985, p: 5.

النص في نظر «هايداي» علامة على حدث اجتماعي ثقافي مُدمج في النص مُضمّن فيه، في سياق مُعيّن. وسياق الحال هو البيئة الاجتماعية الثقافية التي يتحرّك فيها النص وتجرى فيها أحداثه، وذلك يدلُّ على ترابط النص والسياق ترابطاً يُفسّر أنّ أحد المفهومين لا يُمكن تصوّره بمعزلٍ عن الآخر. ونحن عندما نكتب نصاً أو نقرأ نصاً أو نحلله ونفكر فيه، فإنما نقرأ سياقاً ونفكر داخل السياق، وهذا ما عبّر عنه الباحثان اللسانيان كورازا ودوكيك، اللذين ذهبوا إلى أنّ التعبير اللغويّ (الذي هو تابع للتفكير اللغويّ) مضبوطٌ بالسياق ومهيكلٌ داخله لا خارجه، وكلُّ كلام حَرَجَ عن سياقه عدَّ حشواً ولغوياً وحَمالاً أوجه لا تزيد التواصل إلا تباعداً. وسَمَّيا هذه العملية بالتفكير داخل السياق<sup>(١)</sup>، ونظراً إليها من خلال ما سمَّياه بنظام «الإشاريّة» *Indexicalité*، حيث يتحدّد التواصل والتفاعل بين الفكر والواقع، والتمثيل الإشاريّ الذهنيّ والتمثيل الإشاريّ اللسانيّ<sup>(٢)</sup>.

(1) Eros Corazza, Jrme Dokic: *Penser en contexte: Le phnomne de l'indexicalit*, Eros Corazza (Auteur), Jrme Dokic (Auteur), John Perry (Auteur), Gareth Evans (Auteur). Coll. Tir Part. Ed. de l'Eclat, 1993, pp: 11 - 14.

(٢) أصيب مفهوم «النص والسياق»، بتغير كبير وتطور في الأجزاء الداخلة تحته وما بينها من علاقات تربط بعضها ببعض؛ وأهمُّ تغير طرأ على المفهوم: أنّ النصّ الرقميّ غيّر مفهوم السياق؛ فدخّل في السياق ما كان من قبل بعيداً أو خارجاً، من المعلومات والأزمنة والأمكنة والنصوص، والاتصالات، وتأثر مفهوم الزمن فأصبح الماضي حاضراً بين يديك، والحاضر منصّة للنظر إلى المستقبل، فأصبح بإمكانك النظر إلى الأشياء أو الأحداث في أبعادها الزمنية المتعددة. وازداد البعد الزمني اقتراباً وحضوراً؛ فانبسطت أمامك مصادر التاريخ ومعلومات الماضي وصوره وآثاره وبصماته، وأمكن موازنة ما مضى بالحاضر، في ظرف زمني قياسي. وتغيّر إنتاج المعنى بتغيّر شروط إنتاجه الزمانية والمكانية والسياقية. وتغيّر التواصل إذ أصبح الافتراضيّ أشدَّ حضوراً وأكثر تأثيراً من التواصل الماديّ.

في النصّ والنسج الرقميّ يُرجع إلى البحث التالي المتعلق بالانتقال من «الماديّة الكتابيّة» إلى «الماديّة الرقميّة»:

## نسيج النص:

النص كونه تتجاذب فيه العناصر وتتبادل، وإنما يضبط حركات التجاذب والتناوب قوانين نسقية وقواعد تماسكية، يتعين على الباحث فقهما والتلطف لإدراكها، وإلا ظل على ساحل المعميات لا يدري أسرار الكون النصي ولا حركات عناصره وأشياءه وأحيائه. أما نسيج النص، فهو قاعدة وحدته ونظام علاقاته الداخلية التي تنتج عنها معانيه، وكل نص خلا من نسيج جامع يعد ركاماً من الجمل المعزول بعضها عن بعض.

ومن خصائص نسيج النص كذلك: الاقتضاء التسلسلي Sequential implication الذي أشار إليه شيفلوف وساكنس، ويفيد هذا الاقتضاء صفة من صفات اللغة، وهي أن كل سطر من سطور النص مرتبط بالذي قبله أو بالذي بعده؛ فالنص سلسلة من السطور المتعاقبة، وينشئ التسلسل سياقاً دلاليًا<sup>(١)</sup>.

## أما عن أنماط النصوص:

فإن أغلب اللسانيين يتفقون على تقسيم النصوص إلى خمسة أقسام: النص السردي، والنص الوصفي، والنص الججائي، والنص التعليمي، والنص المقارن أو المقابل. ومنهم من يقسمون النص بحسب وظيفته، أو بحسب موضوعه وغرضه، أو بحسب قائله والمخاطب به، أو بحسب أسلوبه...

Rossana De Angelis: Textes et textures numériques. Le passage =  
de la materialité graphique la materialité numérique, Signata: Annales des smiotiques \ Annals of Semiotics Signatures - (Essais en) Smiotique de l'écriture, Vol.9 \ 2018, pp: 459 - 484.

(1) Schegloff, E et Sacks, H \ Opening up Closing, Semiotica 7 (4), p: 289.

<https://web.stanford.edu/~eckert/Courses/11562018/Readings/SchegloffSacks1973.pdf>.

### بنية النص:

تصفُ لسانياتُ النصِّ أو تُفسِّرُ الخصائصَ التي تشتركُ فيها النصوصُ، والخصائصُ التي يمتازُ بها كلُّ نصٍّ عن غيره من النصوصِ؛ فمن النصوصِ المُشتركة في الوظيفة: وظيفةُ النصوصِ في التفاعلِ الإنسانيِّ<sup>(١)</sup>؛ وقد عرَّفَ «دوبوغران» و«درسler» النصَّ بأنه فعلٌ توأصليٌّ يستجيبُ لسبعةِ معاييرَ، بها يَكُونُ النصُّ نصًّا، وهي: التماسكُ، والانسجامُ، والقصديةُ، والمقبوليةُ، والإخباريةُ، والحاليةُ أو المقاميةُ، والتناصُّ. أمَّا النصوصُ غيرُ التوأصليَّةِ فلا تُعدُّ عندهما نصوصاً<sup>(٢)</sup>:

### التماسكُ والانسجامُ:

يُفيدُ التماسكُ طريقةَ ترابطِ وحداتِ النصِّ وعلاقاتِ بعضها ببعضِ، وينصرفُ التماسكُ إلى المستوى الظاهرِ من النصِّ، ويُمكنُ من توأصليٍّ أفضل. أمَّا

(١) تَسَاءَلَت «لسانياتُ النصِّ» عن شروطِ بناءِ النصِّ، أو ما الذي يجعلُ النصَّ نصًّا؟ قياساً على سؤال سابقٍ أثاره الشُّكلانيونَ الرُّوسُ حولَ أدبيَّةِ الأدبِ وهو «ما الذي يجعلُ الأدبَ أدباً؟».. ثمَّ جاءت مجموعةُ كونسطانس ضمن نظرياتِ القراءةِ والتلقِّي، لتعملَ على بناءٍ نحوٍ للنصِّ على غرارِ نحوِ الجملةِ، فتساءلوا: ما النصُّ؟ وما الذي يجعلُ النصَّ نصًّا؟ بحُكمِ أنَّ تاريخَ القراءةِ والتلقِّي مبنِيٌّ على محورِ «النصِّ»، وعلى ثبوتِ النصِّ وديمومتهِ وقابليَّةِ نقله، في مُقابلِ زوالِ القراءةِ وعرضيتها وتعدُّدها وقابليتها لكثرةِ التأويلاتِ، جاء ذلك في سبعينياتِ القرنِ العشرينِ وثمانينياته، مع كتاباتِ ياكوس وأيزر:

Hans Robert Jauss Pour une esthique de la rception, Tr. de l'allemand par Claude Maillard, Bibliothque des Ides, Ed. Gallimard, 1978. (Wolfgang Iser) L'acte de lecture: thorie de l'effet esthique, Bruxelles, Mardaga, 1985.

(2) Debeaugrande, R.A. (1980), Text, Discourse and process. Toward a Multidisciplinary science of texts. Published in Norwood NJ, by Ablex, Chapt.1, Sect.4.

التَّفكُّكُ، فيؤثِّرُ في سلامة التَّوَاصُلِ وتَمَامِهِ. وَيُتَّصَوَّرُ التَّمَاثُلُ في أعلى دَرَجَاتِهِ في «المفهوم»؛ فالمفهوم مضمونٌ ذهنيٌّ معرفيٌّ يعكسُ درجةً عليا من تماثُلِ العَلاقاتِ بينَ الألفاظِ المُنتَقاةِ، ولا تَكُونُ العَلاقاتُ ظاهراً ملفوظةً مُطلقاً. أمَّا الانسجَامُ، فهو انسجَامُ المَعَانِي وتَناسُبِهَا، ويتحقَّقُ في كثيرٍ من المبادئ؛ كالسببيَّةِ، والغَرَضِ، والشَّرْطِ، والتفسيرِ، والزَّمانِ، والمكانِ...

#### القصدُ:

يعني القصدُ موقفَ صاحبِ النصِّ الذي يستخدمُ التَّمَاثُلَ والانسجَامَ، ومقاصدهُ من بناءِ النصِّ على نحوٍ مخصوصٍ. فإذا أسقطنا القصدَ من حسابِ معاييرِ النصِّ انصَمَّ التَّوَاصُلُ الذي هو عُرْوَةُ كبرى من عُرَى النصِّ، وتأثَّرَ التَّمَاثُلُ والانسجَامُ.

**المقبوليَّةُ أو القبولُ:** معيارٌ يتعلَّقُ بموقفِ المُخاطَبِ، فبناءً على هذا الموقفِ يَكُونُ قبولُ النصِّ أو رَدُّهُ أو التَّحْفُظُ بشأنِهِ.

**الإخباريَّةُ:** تقتضي الإخباريَّةُ أَنَّ مَضمونَ النصِّ يحملُ جديداً يُخَبِّرُ به المُخاطَبُ.

**المقاميَّةُ أو الحاليَّةُ:** مفهومٌ يُعنى بالعواملِ التي تجعلُ النصَّ مناسباً لمقامٍ مُعيَّنٍ، وللمقامِ تأثيرٌ في الفهمِ والتَّأويلِ لا يُنكَرُ.

**التناصُّ:** يُعنى التناصُّ باتِّخاذاً نصِّ أو نُصُوصِ أو نُصُوصِ فرعيَّةٍ جزءاً من النصِّ المبنيِّ بناءً أوَّل؛ لأنَّ المتكلمَ بالنصِّ يُضطرُّ إلى الاستعانةِ بنُصُوصِ سابقةٍ على سبيلِ الإحالةِ، ولكي يَكُونُ التَّوَاصُلُ نافِعاً ينبغي أن يَكُونُ المُخاطَبُ عالماً بالنصِّ في أصلِهِ وبالنُصُوصِ المُلحَقةِ به على سبيلِ التَّفاعِلِ والتَّداخُلِ.

**النصُّ والمُجمَعُ:** النصُّ نظامٌ عامٌّ يتفاعلُ فيه ما هو لغويٌّ وما هو خارجٌ عن اللُّغةِ، وتَجتمعُ فيه أَشْياءٌ من العنصرِ ذواتِ الطَّبائعِ المختلفةِ، فتُخرِجُ من حدِّ التَّبَايُنِ والتَّعَارُضِ إلى حدِّ الانسجَامِ والتَّمَاثُلِ والتَّفاعِلِ، والذي يَحْكُمُ انسجامَها وتفاعلَها نظامُ النصِّ. وعندَ تحليلِ النصِّ تُؤخَذُ هذه العناصرُ المختلفةُ التي يتألَّفُ منها النصُّ بعينِ الاعتبارِ، ويُؤخَذُ في الاعتبارِ أيضاً قوانينُ

التأليف، التي تحوّل اللغة من وضع عامّ في الأذهان إلى أوضاعٍ مقاميةٍ تخاطبيةٍ خاصةٍ لها تأثيرٌ في المخاطبين، ولها أثرٌ في إحداثِ التغييرِ لدى المخاطبين أو في المجتمع.

والنصوصُ تتغيّرُ بتغيّرِ الأحوالِ والمواقعِ التي ينطلقُ منها مُتجوهاً؛ فتبنى نصوصٌ وتُفكّكُ أخرى، إن الأمرَ يتعلّقُ بالبناءِ Structuring، وإعادةِ البناءِ Re - structuring، وإعادةِ ترتيبِ Re - scaling للعلاقاتِ بينَ الكلماتِ ومراتبها وزواياها، تبعاً لإعادةِ ترتيبِ الأدوارِ والوظائفِ بينَ الناسِ<sup>(١)</sup>.

وعندما نقول «تحليل النصّ» Text analysis، فإنّما نعني به معالجةَ النصّ باعتمادِ منهجٍ مُعيّنٍ يُعلَبُ فيه جانبٌ معيّنٌ؛ ومن الأمثلة على ذلك: «اللسانيّاتُ الوظيفيّةُ النَّسقيّةُ» Systemic Functional Linguistics، فهي نظريّةٌ تُعنى بتحليلِ النصّ في ضوءِ مُحيطه الاجتماعي وما يتصلُّ به، فإذا نُظِرَ إلى النصّ على أساسِ علاقتهِ ببواعثِ إنجازهِ من المجتمعِ والثّقافةِ وظروفِ الخطابِ، أصبحَ مصدراً مُعتَبَراً من مصادرِ الدّراسةِ النّقديّةِ للخطابِ، وهذا ما جعلَ اللسانيّاتِ الوظيفيّةِ النَّسقيّةِ تُسهمُ في الدّراسةِ النّقديّةِ للخطابِ<sup>(٢)</sup>، وإن كانَ «نورمان فاركلوف» ينتقدُ اللسانيّاتِ النَّسقيّةَ<sup>(٣)</sup>.

(١) لا تقتصرُ وظيفةُ الروابطِ على الربطِ بينَ كَلِمِ النصّ وجُمَلِه وعباراته، بل تتعدّى ذلكَ إلى التأثيرِ في إدراكِ النصّ وتوجيهِ الفهمِ والتأويلِ، يُنظرُ في هذه المسألةِ البحثِ المتعلقِ بتأثيرِ علاماتِ الربطِ:

L. Degand et T. Sanders: The impact of relational markers on expository text comprehension in L1 and L2, Reading and Writing, vol. 7 - 8, no 15, 2002, p. 739 - 758.

(2) Gunther Kress and Theo Wan Leeuwen, Multimodal Discourse: The Modes and Media of Contemporary Communication. London: Arnold, 2001.

(٣) تحليل الخطاب، التحليل النَّصّي في البحثِ الاجتماعي، نورمان فاركلوف، ص ٢٢.

أجل، لقد انتقد «نورمان فاركلوف» اللسانيات النسقية، مُشيراً إلى أنها لا يتطابق نهجها ومَنظور التحليل النقدي للخطاب، ويقترح تطويراً لمعالجة النصوص وتحليلها من خلال ما سماه بالحوار الجامع للاختصاصات Transdisciplinary Dialogue، يحمل أفكاراً ومقترحات حول اللغة والخطاب ضمن البحث الاجتماعي، والهدف تنمية القدرة على تحليل النصوص في ضوء سيرورة المجتمع أو السيرورة الاجتماعية، فلا بد من الجمع بين النظريات الاجتماعية وبين نظريات الخطاب ومناهج تحليل النص.

وقد اقترح «نورمان فاركلوف» أفكاراً لهذا المشروع الرابط بين تحليل النصوص والمنظور الاجتماعي، الذي يؤهل النص ليصبح مصدراً معتمداً من مصادر التحليل النقدي للخطاب؛ ومن هذه الأفكار البعد الحواري للنص Dialogicality، وتمثيل الزمان والمكان Representation of Time and Space. وتعد تمثيلية الزمان والمكان في تحليل النص وتأهيله ليصير مصدراً للتحليل النقدي للخطاب، إسهاماً في تحليل النص بالطريقة الجامعة للاختصاصات<sup>(١)</sup>.

إن التحليل النحوي للخطاب يُمكن أن يستند إلى مجموعة واسعة من المعالجات التي تُحلل الخطاب؛ منها المعالجة التي تستند إلى التحليل النحوي والدلالي؛ لأن هذا النوع من التحليل يُمكن أن يكون - في اعتقاد فاركلوف - ذا جدوى في البحث الاجتماعي، ويتعدى على كل باحثٍ يجهل اللسانيات أن يصل إليه ويعتمد عليه، والبحث الاجتماعي من شأنه أن يُغني تحليل النص، وتحليل النص من شأنه أن يزيد من أهمية البحث الاجتماعي وقيمه<sup>(٢)</sup>.

تشارك النصوص في تكوين المقامات والأحداث الخارجية، ومنها الأحداث الثقافية والاجتماعية والسياسية، وتستطيع أن تتحكم في تلك الأحداث والمقامات بإحداث تغيير في المعرفة التي نملكها وفي مواقفنا وقيمتنا. وقد

(١) المرجع نفسه.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٠.

يكون لتأثير النصوص مدىً طويلاً، كما يوجد لدى النصوص والإعلانات التي تُرافقنا على مدى طويل حتى تنطبع بها أذهاننا، وتصبح جزءاً من الشخصية والهوية والذوق العام، وتؤثر في تكوين المجتمع المبدع أو المجتمع المستهلك.

وللنصوص تأثير في الأفعال والعلاقات الاجتماعية والعالم المادي، ولها أثر في إحداث التغيير الاجتماعي والثقافي، وتخضع هذه التأثيرات لعملية صناعة المعنى. وفي المقابل نجد البناء الاجتماعي والثقافي والعلاقات بين الناس، مبنياً على نحو معين يؤثر في بناء النصوص، وتؤثر هذه النصوص في تثبيت ثقافة معينة أو دعمها أو تغييرها، وتكون موضوعاً للتحليل النقدي للخطاب<sup>(١)</sup>.

لقد أصبح النص يُعالج بوصفه بناءً من العناصر المقاميّة، ويُنظر إليه في سياق «سيرورة صناعة المعنى»، سواء أكان تدويناً لما قيل أم حواراً بين متحاورين يتبادلون المواقع فيتشكل المعنى. فالمعنى يتولد من مقاصد الكاتب أو القائل، ثم من القول الذي هو النص، ثم من تحليل القارئ أو المتلقي، يتولد المعنى من التفاعل بين هذه العناصر الثلاثة.

إن صناعة المعنى لا تستند إلى البين من النص فقط، ولكنها تستند إلى المفهوم الكامن وراء المنطوق أيضاً، والمستتر وراء الظاهر؛ لأن النص تتداوله الأطراف المعنيّة به وهي المنتج أو المتكلم، والمتلقي أو المخاطب، والمفسر أو الشارح، والناقد. ولكل طرفٍ موقعه من مؤسسات المجتمع ومكانته، ونياته ومقاصده.

ولا يتصور أن المعنى يبلغ إلى أذهان الناس مبلغ الدقة والاكتمال عند سيرورته، أو يحصل مباشرة عند السماع والتلقي بلا وسائط وفي ظروف مثالية، ولكنه يزداد عموضاً ولبساً عندما ينتقل من مرتبة المنطوق إلى مرتبة المكتوب، فيحتاج حينئذٍ إلى أن يدخل في سيرورة طويلة لصناعة المعنى، ويزداد أمر صناعة المعنى تعقيداً إذا نُقل من مرتبة المكتوب المطبوع إلى مرتبة الرمز والتصوير بالوسائل المستحدثة، فيفقد النص المكتوب عناصر

(١) المرجع نفسه. ص ٣٤ - ٣٥.

مُصَاحِبَةً كَانَتْ تُرَافِقُهُ عِنْدَ الْأَدَاءِ الشَّفْوِيِّ. وَتَتَضَاعَفُ مُشْكَلاتُ النَّصِّ بِهَذَا الْإِنْتِقَالِ، وَقَدْ عَلَّلَ «فَارْكلُوف» ذَلِكَ بِأَنَّ أَطْرَافَ إِنْجَازِ النَّصِّ تَحْسُرُ التَّفَاوُضَ عَلَى الْمَعْنَى، الْقَائِمِ فِي الْحِوَارِ (١).

وَقَدْ يَحْتَاجُ النَّصُّ الْمَكْتُوبُ / الْمَطْبُوعُ إِلَى تَعْوِضِ الْمَفْقُودِ بِالتَّفْسِيرِ، وَلَكِنَّهُ سَيَدْخُلُ فِي سَيَرورَةٍ جَدِيدَةٍ لِنِصْناعَةِ الْمَعْنَى، وَيُسَهِّمُ فِي اسْتِخْراجِهِ وَتَفْسِيرِهِ. وَيَسْتَنْدُ النَّصُّ إِلَى قَوَاعِدَ مَقَامِيَّةٍ وَثقَافِيَّةٍ واجْتِماعِيَّةٍ، وَإِلَى أَدْبِيَّاتٍ لَا تُقَالُ فِي النَّصِّ وَلَكِنَّهَا تُحَكَّمُ وَتُعْتَمَدُ فِي اسْتِخْراجِ مَعْنَاهُ أَوْ فِي فَهْمِ مَعْنَاهُ. إِنَّ تَفْسِيرَ مَعْنَى النَّصِّ سَيَرورَةٌ مَرَكَّبَةٌ ذاتُ جِوانِبٍ مُتَعَدِّدَةٍ:

- فَهُوَ مَسْأَلَةٌ تَتَعَلَّقُ بِفَهْمِ مَعَانِي الْكَلِمَاتِ أَوْ الْجُمَلِ أَوْ الْفِقْرَاتِ أَوْ مَا يَقْصِدُهُ الْكاتبُ مِنْ مَعَانٍ.

- وَهُوَ مَسْأَلَةٌ حُكْمٍ عَلَى نِيَّةِ الْمُتَكَلِّمِ: هَلْ هُوَ صَادِقٌ؟ هَلْ هُوَ جَادٌّ؟ هَلْ يَتَكَلَّمُ النَّاسُ بِطَرِيقٍ تَناسَبُ وَالْعِلاقَاتِ الْاجْتِماعِيَّةِ وَالثَّقَافِيَّةِ الَّتِي يَدورُ حَوْلَهَا الْحَدُثُ؟

- وَيَدْخُلُ فِي التَّفْسِيرِ عُنْصُرٌ مِنْ عَنانِصِرِ الْإِيضاحِ، وَهُوَ تَفَاوُتُ النَّصُوصِ فِي دَرَجَاتِ اسْتِحْقاقِ التَّفْسِيرِ؛ يَقُولُ «نورمان فاركْلُوف»: «فَنَحْنُ، فِي الْغالبِ، نُحاولُ أَنْ نَفْهَمَ لِمَ يَتَكَلَّمُ النَّاسُ كَمَا يَتَكَلَّمُونَ، أَوْ يَكْتُبُونَ كَمَا يَكْتُبُونَ، إِلَى دَرَجَةٍ أَنَّنَا نُحاولُ تَحديدَ أسبابِ اجْتِماعِيَّةٍ غيرِ مُباشِرَةٍ لِذَلِكَ، وَمِنْ نَاحِيَةِ أُخْرَى، يَحْظَى بَعْضُ النَّصُوصِ [...] بِعَمَلِ تَفْسِيرِيٍّ أَكْبَرَ مِنْ نُصُوصِ أُخْرَى؛ فَبَعْضُ النَّصُوصِ شَفَافٌ جَدًّا، بَيْنَما بَعْضُ أُخْرٍ مَلْتَبِسٌ بِدَرَجَاتٍ مُتَفاوِتَةٍ، وَيَتَمُّ تَفْسِيرُ النَّصُوصِ أحياناً مِنْ غيرِ إِشْكالٍ [...] فِي حِينِ تَتَطَلَّبُ نُصُوصٌ أُخْرَى كَثيراً مِنْ النِّظَرِ وَالتَّفْكِيرِ الواعِي بَحْثاً عَنِ الْمَعْنَى الْمَقْصُودِ، وَعَنْ أسبابِ قَوْلِ ما قِيلَ أَوْ كِتابَةِ ما كُتِبَ» (٢).

(١) المرجع نفسه. ص ٣٩.

(٢) المرجع نفسه. ص ٤٠.

ولعلّ هذه الرؤية المنهجية تهتمّ بإنتاج النصوص وتشكيلها ونسج العلاقات بين عناصرها، وهي مرحلة انطلاق صناعة المعنى وتشكله، قبل أن يستقرّ عند المتكلم.



### علم النصّ وتكامل المعارف في اللسانيات الحديثة<sup>(١)</sup>:

- لم تجمع «الحكمة» اللسانية في التداوليات وحدها أو في اللسانيات الصورية بوجهيها البنوي والتوليدي، أو في الدلائيات أو في السيميائيات أو في التأويليات... وإنما اجتمعت الفوائد في التركيبة كلها، ولعلّ اللسانيات النصية وتحليل الخطاب منزعج جديد في العلوم الإنسانية يُقارب الظواهر الموصوفة بمنظار أشمل.

- النصّ إعادة توزيع نظام اللغة، إعادة ترتيب المؤلفات المعجمية والتركيبيّة والصوتية والدلالية، نستطيع أن نبني نصوصاً لا تنتهي، من المؤلفات

(١) تراجع المؤلفات العربية التي عُنيت بلسانيات النصّ وتحليل الخطاب، ومنها:

- ❖ لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب، محمد خطابي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٢، ٢٠٠م
- ❖ نظرية النص، من بنية المعنى إلى سيميائية الدالّ، حسن خمري، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، ط١، ٢٠٠٧م.
- ❖ في نظرية الأدب وعلم النصّ، بحوث وقراءات، إبراهيم خليل، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، ط١، ٢٠١٠م.
- ❖ مدخل إلى علم النصّ ومجالات تطبيقه، محمد الأخضر الصبيحي، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، ط١٠، ٢٠٠٨م.
- ❖ بلاغة الخطاب وعلم النصّ، صلاح فضل، مكتبة لبنان ناشرون، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، بيروت، ١٩٩٦م.
- ❖ علم لغة النصّ، المفاهيم والاتجاهات، سعيد حسن بحيري، مكتبة لبنان ناشرون، الشركة المصرية العالمية للنشر - لونجمان، بيروت، ١٩٩٧م.
- ❖ المصطلحات الأساسية في لسانيات النصّ وتحليل الخطاب، دراسة معجمية، نعمان بوقرة، عالم الكتب الحديث، جدارا للكتاب العالمي، الأردن، ط٢، ٢٠١٠م.

نفسها، وذلك بإعادة ترتيبها في كل مرة على هيئة مختلفة، فهئة البناء أو النظم سمة نصية، والذي يتحكم في البناء قواعد داخلية تحقق التماسك، وقواعد سياقية وتواصلية تحقق الانسجام وتبنى على الأولى<sup>(١)</sup>.



### عَنْ مَشْرُوعِيَّةِ الدِّرَاسَةِ النَّصِّيَّةِ لِلْقُرْآنِ الْكَرِيمِ؟

ولماذا نصية القرآن؟ النص القرآني عماد الحضارة الإسلامية، ومؤسسها، أما التأويلات المعاصرة للقرآن الكريم، فإنها تدور حول النص القرآني ولا تقربها، فلا تتخذ بالضرورة منهجاً لقراءة النص القرآني؛ لأنها لا تتمتع بمرجعية كافية تُبَوِّئُهَا المَقْعَدَ اللّائِقَ في تفسير دلالات النص وتأويلها، إلا بالقدر الذي تلتزم بخصوصية هذا النص، وتوظف المناهج الحديثة بما يسمح لها بملامسة المقاصد التي يُصْرِحُ بِهَا النص ويقوم عليها<sup>(٢)</sup>.

وقد تعرّض النص القرآني لحملة تأويلية<sup>(٣)</sup> واسعة من قبل المذاهب والفرق المختلفة منذ القديم، ووصل الاختلاف بينها في هذا الأمر إلى درجة التعارض والانقسام، ويعود الاختلاف في جزء كبير منه إلى اختلاف في منهج فهم النص والآليات المعتمدة، وهي آليات جاهزة تسقط فهمها خاصاً على

(١) ذكّرت شيئاً من هذا المعنى جوليا كريستيفا، في بحثها حول «علم النص» ترجمة فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ١٩٩٧م.

(٢) يُرجع لتفصيل هذه القضية إلى كتاب: الخطاب القرآني ومناهج التأويل، نحو دراسة نقدية للتأويلات المعاصرة، عبد الرحمن بودرع، منشورات الرابطة المحمدية للعلماء بالمغرب، مط. دار الأمان، الرباط، ٢٠١٣، ص ١١ - ١٥.

(٣) لا شك في أنّ المعنى الحديث الذي أصبح يدلُّ عليه التأويل، له دخل كبير في هذا البحث، لما له من ارتباط بطرق الفهم والإدراك والتفسير الحديثة للنص القرآني، وهي طرق ومناهج حديثة انطلقت في قراءة النصوص الأدبية واللغوية والإبداعية على وجه العموم، من خلفيات نظرية ومناهج لسانية ومفاهيم فلسفية أثرت في هيئة التعامل مع النصوص وفي توجيهها.

النص القرآني، وتكون في الغالب بعيدة عن منظومة مقاصد الشريعة الإسلامية<sup>(١)</sup>، لأنها مُستمدّة من نظرية عامة في الفهم، واستُخدمت هذه النظرية في الغرب تحت مُصطلح «الهرمنيوطيقا» (التأويليات)، الذي ارتبط في بداية نشأته بالنصوص المقدّسة...

وتبوّأ تأويل النص القرآني في الفكر العربي، في عصر النهضة وما بعده، موضع الصدارة، حيث أثّرت تساؤلات حول النص وطريقة التعامل معه والنظر فيه، وما هي المقدمات المعرفية والمنهجية لفهم النص الشرعي وقراءته قراءة تأويلية جديدة. والغالب على هذه القراءات التأويلية أنها تُشكك في المقولات الفكرية الموروثة، وتستخدم مقولات فكرية ومنهجية غريبة جديدة، أو تستخدم مقولات قديمة بعد إفراغها من محتواها ثمّ منحها دلالة جديدة كمقاصد المتكلم وتأويل المُخاطب؛ فالقراءات التأويلية الحديثة تستخدم مفهوم المقاصد على غير ما وُضع له في علم أصول الفقه، وتربطه بنسبية الأحكام وبتاريخية النص، وتتوسّل بمفاهيم تتذرّع بها لإعادة القراءة والتّصحيح.

وغاية هذا البحث وُضع اليد على أهميّة المُقارَبَةِ النَّصِيَّةِ اللَّسَانِيَّةِ فِي مُعَالَجَةِ دَلَالَاتِ النَّصُوصِ وَبِنِيَّاتِهَا، حَتَّى يَبْلُغَ بِهَذَا الْمَنْهَجِ اللَّسَانِي النَّصِّي دَرَجَةَ مِنَ الدَّقَّةِ فِي فَهْمِ النَّصُوصِ، وَيَتَجَنَّبَ الْمَزَالِقَ فِي الْفَهْمِ وَمَوَاطِنَ الْخَلَلِ فِيهِ، وَهِيَ مَزَالِقٌ نَاتِجَةٌ عَنِ إِخْرَاجِ النَّصِّ عَنِ مَوَاضِعِهِ وَمَقَاصِدِهِ، وَالنَّصِّ الْقُرْآنِيِّ الْكَرِيمِ أَوْلَى النَّصُوصِ بِالْعِنَايَةِ وَالْإِهْتِمَامِ؛ فَفِي الْمُقَارَبَةِ النَّصِيَّةِ مَا يَخْدُمُ الْغَرَضَ وَيُفِيدُ فِي الْإِسْتِدْلَالِ عَلَى أَسْرَارِ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ وَأَعْمَاقِهِ الْجَمَالِيَّةِ وَالنَّصِيَّةِ، الَّتِي تَرْتَكِزُ عَلَى الْإِسْتِمْدَادِ مِنْ بِنِيَّةِ النَّصِيَّةِ نَفْسِهَا، الَّتِي تَتَوَافَقُ وَسِيَاقِهِ الْخَارِجِيَّ وَمَقَاصِدِهِ الْعُلْيَا وَلَا تُعَارِضُهَا، وَفِي هَذِهِ الْمُقَارَبَةِ النَّصِيَّةِ أَيْضاً رَدٌّ حَاجِجِيٌّ بُرْهَانِيٌّ عَلَى الْأَقْوَالِ التَّارِيخِيَّةِ وَالْمَذَاهِبِ التَّأْوِيلِيَّةِ وَالنَّظَرِيَّاتِ الْفَلَسَفِيَّةِ الْبَعِيدَةِ

(١) انظر: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر - دراسة نقدية إسلامية،

خالد بن عبد العزيز السيف، نشر مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط١، ١٤٣١

التي تتخذ من النصّ القرآنيّ واسطةً لتجريبِ أدواتها، وتحمّله وُجوهاً من الفهم، وأفكاراً بعيدةً لا يُؤيِّدها السياقُ الخارجيّ، الذي أحاطَ بنزولِ النصّ، ولا يُؤيِّدها الخطابُ العلميّ الذي رافقه وبيّنَ منهجَ فهمه وتنزيله والاستنباطِ منه، من سيرةِ نبويّةٍ وسنّةٍ وسيرِ صحابةٍ واجتهادِ علماءٍ وتفسيرِ مُفسِّرينَ واستنباطِ فقهاء، مع التأكيدِ على أنّ الاعتمادَ على تلك العتباتِ أو النصوصِ المُوازِيَةِ والمُرافِقَةِ، لن يُسقطَ عن الناظرِ في النصّ القرآنيّ، العارفِ بشروطِ الفهمِ والتفسيرِ وقواعدِ الاستنباطِ، الإقرارَ بأنّ بسطَ الدينِ على واقعِ النَّاسِ لا بدّ أن يأخذ بعينِ الاعتبارِ قضايا العصرِ ومُشكلاتِ النَّاسِ الذين هم محلُّ الحكمِ الشرعيّ، وهي أمورٌ وقضايا تستلزمُ البحثَ في «علوم الآلة الجديدة»، المُسمّاة اليومَ بالعلوم الاجتماعية والإنسانية، فإنّ هذه العلومُ المُستحدثةُ تُعدُّ إلى جانبِ الأدواتِ القديمةِ المألوفةِ، أدواتٍ ضروريّةً لفهمِ الواقعِ وإدراكِ أبعادِ الإنسان. وتُقدّمُ من المعارفِ والنتائجِ ما تُصبحُ معه ضرورةً شرعيّةً<sup>(١)</sup>.

### ضرورةٌ وضعِ نحوٍ للنصّ القرآنيّ<sup>(٢)</sup>:

ما أكثرَ ما انتقدَ الباحثونَ اللغويونَ المعاصرونَ تعارضَ قواعدِ النحوِ

(١) الخطاب القرآني ومناهج التأويل، ص ١١ - ١٥.

(٢) ألفت في «علم لغة نصّ القرآن الكريم» أبحاثٌ ومقالاتٌ وكتبٌ كثيرةٌ تناولت جانباً

من جوانبِ تماسكِ النصّ القرآنيّ وانسجامه ومظاهرِ وحدةِ بنائه، ومنها:

- نحو قراءة نصيّة في بلاغة القرآن والحديث، عبد الرحمن بودرع، كتاب الأمة،

أوقاف قطر، ع. ١٥٤، ربيع الأول ١٤٣٤.

- في لسانيات النصّ وتحليل الخطاب؛ نحو قراءة لسانية في البناء النصّي للقرآن

الكريم، عبد الرحمن بودرع، مركز تفسير للدراسات القرآنية، الرياض. أعمال

مؤتمر الدراسات القرآنية بالرياض، المؤتمر الدولي الأول لتطوير الدراسات القرآنية،

٢٠١٣/١٤٣٤.

- علم اللغة النصّي بين النظرية والتطبيق: دراسة تطبيقية على السور المكية،

صبحي إبراهيم الفقي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، القاهرة، ٢٠٠٠م =

العربي والنص القرآني، وأنها قواعدٌ قاصرةٌ عن الإحاطة بوحدة بناء النص، وأن أكثر الشواهد التي اعتمدت في بناء القواعد شواهدٌ شعريّةٌ، أضف إلى ذلك ما طرأ على الدراسات اللسانية والأسلوبية والتداولية ومناهج العلوم الإنسانية من تطوُّرٍ سمح بإعادة النظر في بناء النحو العربي وأحكامه وعلله ومدى واقعيته وكليته، فظهرت الحاجة إلى بناءٍ نحوٍ جديدٍ يستمدُّ أصوله من نص القرآن الكريم، وأن القاعدة النحويّة تحمّل في أصل وضعها خصائص الأدلّة التي وقّع منها الاستنباط. وهذا ضربٌ من «النقص المُستوّلي على

= - النحو القرآني في ضوء لسانيات النص، هناء محمود إسماعيل، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٠، ٢٠١٢/١٤٣٣.

- لسانيات النص القرآني: دراسة تطبيقية في الترابط النصي، عبد الله خضر حمد، دار القلم للنشر والتوزيع، ٢٠١٧

- آليات ترابط النص القرآني، رشيد برفان، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠١٥.

- الترابط النصي في ضوء التحليل اللساني للخطاب، خليل بن ياسر البطاشي، دار جرير للتوزيع والنشر، عمّان، الأردن، ٢٠١٣/١٤٣٤.

- في مفهوم النص ومعايير نصيّة القرآن الكريم، دراسة نظريّة، بشري حمدي البُستاني/دوسن عبد الغني المختار. مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية، جامعة الموصل، العراق. المجلد ١١، العدد ١. ٢٠١١، ص ١٧٤ - ١٩٦.

- النص والخطاب، قراءة في علوم القرآن، محمد عبد الباسط عيد، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠١٦

- الإحالة وأثرها في تماسك النص في القصص القرآني، أنس بن محمود فجّال، إصدار نادي الأحساء الأدبي، ط١، ٢٠١٣/١٣٣٤.

- المشيرات المقاميّة في القرآن، منى الجابري، نشر: النادي الثقافي، مسقط - عمّان، ط١، ٢٠١٣.

- الأمثال القرآنيّة، دراسة في معايير النصيّة ومقاصد الاتّصال، فتحي محمد اللقاني، دار المُحدّثين، القاهرة، ط١، ٢٠٠٨/١٤٢٩.

- تأويل النص القرآني وقضايا النحو، محمود حسن الجاسم، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمّان، ط٢، ٢٠١٦/١٤٣٧

القاعدة». فلا تُسَدَّدُ القاعدةُ - والحالة هذه - إلا بتقييدها والحدِّ من صيغ الإطلاق فيها.

ولعلَّه غيرُ بعيدٍ عن الصواب أن يُقال إنَّ علوَّ القاعدةِ المبنيةِ على كثرةِ الشواهدِ وتنوعها يسمَحُ لها بأنْ تكونَ أَوْعَبَ<sup>(١)</sup> لظواهر، وأقَدَرَ على وصفِ المُطرِدِ والشاذِّ، من القواعدِ الجزئيةِ المبنيةِ على ما اطَّرَدَ من أشعارٍ وأمثالٍ فقط، وقد تكونُ صفةُ العلوِّ والاستيعابِ في القواعدِ مُقدِّمةً للقَوْلِ بإمكانِ وجودِ «نَمَطٍ مِنَ الْأَنْحَاءِ خَاصٌّ بِالنَّصِّ الْقُرْآنِيِّ»؛ لما فيه من اختلافِ وجوهِ القراءاتِ، ولأنَّهُ حَمَالٌ أَوْجِهٌ فِي الْإِعْرَابِ وَالْمَعْنَى. ويكونُ هذا النَّحْوُ الْمُؤَيَّدُ بِالْقِرَاءَاتِ وَالشَّوَاهِدِ الْقُرْآنِيَّةِ مَبْنِيًّا عَلَى أُسَاسِ بَنَى لُغَوِيَّةٍ وَتَرَائِكِبَ تَفُوقَ حَجَمِ الْجُمْلَةِ، وَتَمَتَّدٌ إِلَى عِلَاقَاتٍ كَلَامِيَّةٍ كُبْرَى تَقْتَضِيهَا مَعَانِي الْآيَاتِ وَمَقَامٌ وُروِدِهَا. أَمَّا «النَّحْوُ الْمَأْلُوفُ»، فَإِنَّهُ نَحْوٌ لِلْجُمْلَةِ فِي أَغْلَبِ جَوَانِبِهِ، وَذَلِكَ بِالنَّظَرِ إِلَى مَا تَأَلَّفَ مِنْهُ وَبُنِيَ عَلَيْهِ، وَمَا أُقِيمَ مِنْ أَجْلِهِ.

### النَّصُّ الْقُرْآنِيُّ وَصِفَةُ النِّظْمِ الْجَامِعَةِ:

يَمْتَازُ الْكَلَامُ الْبَلِيغُ بِنَمَازِجٍ تَعْبِيرِيَّةٍ خَاصَّةٍ تَقْتَرِنُ بِصَاحِبِهِ، فَإِنْ اسْتَعْمَلَتْ بَعْدَهُ فَعَلَى سَبِيلِ الْاِقْتِبَاسِ وَالتَّأَثُّرِ، وَتَتَمَيَّزُ هَذِهِ النَّمَاذِجُ الْمُتَفَرِّدَةُ بِدَقَّةِ النَّظَرِ وَغُمُوضِ الْمَسْلُوكِ، فِي تَوْحِي الصُّورِ وَالْمَعْنَى، وَهَذَا هُوَ الَّذِي عَبَّرَ عَنْهُ عَبْدُ الْقَاهِرِ بِقَوْلِهِ: «وَاعْلَمْ أَنَّ «الاحتذاء» عِنْدَ الشُعْرَاءِ وَأَهْلِ الْعِلْمِ بِالشَّعْرِ وَتَقْدِيرِهِ وَتَمْيِيزِهِ أَنَّ يَبْتَدِئُ الشَّاعِرُ فِي مَعْنَى لَهُ وَغَرَضٍ أُسْلُوبِيًّا، وَ«الأسلوب» الضَّرْبُ مِنَ النِّظْمِ وَالطَّرِيقَةُ فِيهِ، فَيَعْمَدُ شَاعِرٌ آخَرَ إِلَى ذَلِكَ «الأسلوب»، فَيَجِيءُ بِهِ فِي شِعْرِهِ»<sup>(٢)</sup>، وَمَا مِنْ شَاعِرٍ مُجِيدٍ إِلَّا وَهُوَ أَنْمُودَجٌّ يُعْرَفُ بِهِ وَيُحْتَدَى، وَهُوَ مَا يُعْرَفُ

(١) «أَوْعَبَ لِلظواهر» أَي أَجْمَعَ لِلظواهرِ وَأَشَدَّ اسْتِيعَابًا وَاسْتِيقْصَاءً، انظُرْ فِي شَرْحِ فِعْلِ «وَعَبَ»: أبا الفَضْلِ ابْنَ مَنْظُورٍ، «لسانِ العَرَبِ»، دارُ الفِكرِ، بِيروت، مَادَّةُ «وَعَبَ».

(٢) دَلَائِلُ الْإِعْجَازِ، تَحْقِيقُ مُحَمَّدٍ مُحَمَّدٍ شَاكِرٍ، مَكْتَبَةُ الْخَانَجِي - الْقَاهِرَةَ، ص ٤٦٨ -

٤٦٩. أَمَّا أَنْ يُعَيَّرَ الشَّاعِرُ لِفِظًا بِلِظْفٍ فَيُسَمَّى عِنْدَ أَهْلِ الْبَلَاغَةِ «السَّلْخُ» وَهُوَ عِنْدَهُمْ

في لغة العلم بالنسق الخاص أو الأنموذج الخاص Paradigm أو النسج أو السبك أو الطريق أو المنهج... وهناك كثيرٌ من النماذج النظمية البليغة لكبار الشعراء والأدباء اشتملت على معانٍ مبتكرةٍ وأوضاعٍ غير مسبوقَةٍ.

أمّا أسلوبُ القرآن الكريمٍ ونمطُهُ التعبيريُّ، فيدلُّ على أنه سباقٌ إلى الأوضاعِ الأسلوبيةِ البليغةِ المتفردةِ، ثمَّ يليه الحديثُ النبويُّ الشريفُ، فيما يُعرَفُ في البلاغةِ النبويةِ بجوامعِ الكلمِ. ومن الشواهدِ على نظمِ القرآنِ وجوامعِ كلمه قوله تعالى: ﴿وَلَا سُقُطَ فِي أَيْدِيهِمْ﴾ [الأعراف: ١٤٩]، «سُقُطَ فِي يَدِهِ» عبارةٌ تُطلقُ ويُرادُ بها الندامةُ، قال أبو القاسمِ الزجاجيُّ: «سُقُطَ فِي أَيْدِيهِمْ نَظْمٌ لَمْ يُسْمَعْ قَبْلَ الْقُرْآنِ، وَلَا عَرَفْتَهُ الْعَرَبُ، وَلَمْ يَوْجَدْ ذَلِكَ فِي أَشْعَارِهِمْ، وَالَّذِي يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ أَنَّ شِعْرَاءَ الْإِسْلَامِ لَمَّا سَمِعُوا هَذَا النِّظْمَ وَاسْتَعْمَلُوهُ فِي كَلَامِهِمْ خَفِيَ عَلَيْهِمْ وَجْهُ الِاسْتِعْمَالِ لِأَنَّ عَادَتَهُمْ لَمْ تَجْرِ بِهِ»<sup>(١)</sup>.

وهكذا فإذا قلنا إنّ الشعرَ متفردٌ بنظمه وأساليبه وعباراته ونماذجه الفذة؛ فمن بابِ أولى أنْ نتحدّثَ عن انتظامِ معاني القرآن الكريمِ فيما بيّناها في

= «الأنموذج» في الشعر أو في الكلام المنظوم عامةً أو «المنزَع» Poetic Paradigm أو «الصَّنعة» سَمَاءُ الباقلاّني: «السَّبك»، ولا يُعرَفُ الأنموذجُ ولا المنزَعُ ولا السَّبكُ ولا الصَّنعةُ إلا «بتقافةِ دارِيس الشعر»، أو «ثقافة الناقدِ الأدبي»؛ فكلُّ ناقدٍ من العُدّة النقديةِ والثقافةِ الأدبيةِ ما يتوصَّلُ به إلى إدراكِ ما يقعُ من التفاوتِ بين كلامِ الفصيحَيْن. قال الباقلاّني: «ولا يخفى على أحدٍ يميزُ هذه الصَّنعةَ سبكُ أبي نواسٍ من سبكِ مُسلم، ولا نسجُ ابنِ الرومي من نسجِ البحتري، ويُنبهه ديباجةُ شعرِ البحتري، وكثرةُ مائه، وبديعُ رونقه، وبهجةُ كلامه، إلا فيما يسترسلُ فيه، فيشتبهُ بشعرِ ابنِ الرومي، ويُحرِّكه ما لشعيرِ أبي نواسٍ مِنَ الخلاوة، والرِّقة، والرِّشاقة، والسَّلاسة، حتى يفرقَ بينه وبين شعرِ مُسلم.. وكلُّ له منهجٌ معروفٌ، وطريقٌ مألوف». «عجازُ القرآن، لأبي بكر محمد بن الطيّب الباقلاّني، تحقيق: السيد أحمد صقر. دار المعارف، القاهرة. ص ١٢١.

(١) مَجْمَعُ الأمثال، أبو الفضل الميدانيّ النيسابوري، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، نشر دار المعرفة، بيروت، ج ١، ص ٣٣٠ - ٣٣١.

العبارة الواحدة، وتماسكها واتساقها، وكأنها صُبَّتْ في ذلك القالب اللغوي صباً واحداً، وسُبِكتْ سبكاً واحداً، ولم يُعدَّ للفظ الواحد وجوداً إلاّ بسابقه وتاليه، ولو أبدلتَ لفظاً مكانَ لفظٍ لارتبكَ التَّعبيرُ واضطربَ، ولخَرَجَ من بابِ البلاغةِ إلى بابِ الكلامِ المألوفِ، فلمَّا أَخْرَجْتَ عباراتُ القرآنِ العظيمِ ذلكَ الإخراجَ الكريمِ تميّزَ بناؤه اللغويُّ والبلاغيُّ، وتفرّدتْ عباراتُه البديعةُ، وأصبحتْ أمثالاً تُضربُ ونماذجٌ تُحتذى، ممّا لم يُسمَعْ مثلاً.



وستحدثُ في هذا البحثِ عن النصِّ القرآنيِّ بوصفه كلامَ الله ﷻ من أوّله إلى آخره، من حيثُ مقاصدِ القائلِ، وعدمِ تعدّده، ليس فيه حرفٌ مُحمّمٌ ليس منه، ولا حرفٌ مُسقطٌ هو منه، ولا حرفٌ مُغيّرٌ عن مكانه، ولا حرفٌ زائدٌ يُستغنى عنه، ولا حرفٌ وُضِعَ في غيرِ موضعه وغيّرهُ أولى منه في ذلك المكانِ.

وإذا كانَ كلُّ ذلكَ منفيّاً عن القرآنِ الكريمِ، بدليلٍ من نصوصِ القرآنِ الكريمِ تراكيبٍ وأساليبٍ ودلالاتٍ، انتهينا بالعقلِ والنقلِ إلى أنّ القرآنَ الكريمَ من أوّله إلى آخره نصٌّ واحدٌ كاملٌ متكاملٌ، متماسكٌ مؤتلفٌ، ذو سيرويةٍ واستمرارٍ من أوّله إلى آخره<sup>(١)</sup>، ليس فيه فراغٌ ولا زيادةٌ ولا نقصانٌ، ولا تغييرٌ ولا تبديلٌ ولا تحريفٌ. فمن أين جاءَ هذا الائتلافُ والانسجامُ والتماسكُ، أو هذه النصّيةُ البليغةُ؟ ومن المعلومِ أنّ علماءَ علومِ الآلةِ (النحو والبلاغة والأدب) وعلماءَ علومِ القرآنِ الكريمِ (التفسير وعلم أسباب النزول والناسخ والمنسوخ والوقف والابتداء والقراءات...) وعلماءَ الأصولِ والفقه، حاولوا، على تفاوتٍ، أن يُثبتوا لنا صفاتِ الكمالِ والتّماسكِ والانتظامِ في النصِّ القرآنيِّ، وأن يُثبتوا لنا أنّ هذه الوحدةُ

(١) وهذه الصفةُ شرطٌ من شروطِ نصّيةِ النصِّ Textuality كما حدّدها ديبوغراند في كتابه «النص والخطاب والإجراء» كما رأينا سابقاً:

Text, Discourse and process. Toward a Multidisciplinary science of texts, New Jersey 1980.

إنّما هي وحدة البنيان. ولكن توصيفاتهم جاءت متفرقةً بحسب اختلاف تخصصاتهم وتووعها. فما هي مظاهر هذا الجمال في هذا البيان المشيد؟ هل عامل العلماء قديماً الخطاب القرآني على أنه نص متماسك البناء منسجم الأطراف لا يقبل التجزيء، وتحقق فيه مظاهر النصية التي حصرها علماء لسانيات النص؟

الحقيقة أنّ نصوص القرآن الكريم ينبغي أن تُعالج من جهة كون القرآن كله وحدةً بنائيةً بكلّ سورته وآياته وأجزائه وأحزابه وكلماته، كالجملية الواحدة أو البناء المحكم الذي يمنع اختراقه لِمَتانته وقوّته<sup>(١)</sup>، ولا يقبل بناؤه واحكام آياته التعدّد فيه أو التجزئة في آياته، ولولا هذه الوحدة البنائية لما استوعب القرآن «خبر ما بعدنا»، حيث استوعب مستقبل البشرية. وبمنهج التعامل بهذه الوحدة البنائية والنصية المترابطة لا يسوغ لنا أن نهتمّ بجانب من جوانب القرآن الكريم كالأحكام الفقهية أو الفوائد البلاغية، ونهمل الجوانب الأخرى؛ لأنّ معاني الآيات لن تُسفر عن وجهها حتى تُقرأ في سياقها وموقعها وبيئتها، وتُدرَك العلاقة بين الآية والقرآن الكريم كله؛ لأنّ القرآن بناءً محكمٌ واحدٌ، ونظمٌ مُتفرّدٌ واحدٌ، تسري فيه كلّ روحٍ واحدةٌ، تحوّلُه إلى كائن حيّ يُخاطبُ القارئ كفاحاً، ويشتبكُ معه في جدلٍ شاملٍ يُجيبُ به عن أسئلته<sup>(٢)</sup>.

لقد شغل كلّ فريقٍ من العلماء بتفسير ما يُناسب تخصصه، شغل أهل الفقه بإنتاج الفقه للاستجابة لمُحدثات الحياة، وانتشر مع مناهج الفقهاء النظير الجزئي في الآيات والمُسارعة إلى الدليل الجزئي. وكذلك وقف أهل اللغة عند الغريب، وأهل النحو عند إعراب المُشكل، وأهل الكلام عند تفسير آيات العقيدة.

ولكنّ المُفسرين، بالرغم من اقتناعهم بأنّ القرآن يُفسرُ بعضه بعضاً، لم

(١) الوحدة البنائية للقرآن المجيد، طه جابر العلواني، سلسلة دراسات قرآنية (٣)، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

(٢) انظر: تفصيل الفكرة في كتاب الوحدة البنائية، ص ١١ - ٢٠.

يُؤدُّ انشغالهم بالتفسير إلى الكشف عن وحدة النص البنائية للقرآن الكريم، بل حَصَرُوا عنايةهم في منهج القراءة التجزيئية، وهو مُنافٍ جملةً وتفصيلاً لمنهج القراءة المؤخدة غير المُجزئة لاكتشاف الوحدة البنائية.

أما لسانيات النص وتحليل الخطاب، فقد أُتِيح لها اليوم، بحكم تطوُّر البحث في العلوم الإنسانية، والكشف عن آليات وأدوات منهجية جديدة في النظر إلى النصوص وأنواع الخطاب، أن تأتي بنظرات منهجية تتجاوز ما كان محصوراً في حدود المفردات والأصوات والجمل... إلى معالجة النصوص وتحليلها وتأويلها، وربطها بالسياق والظروف والأحوال المحيطة بها، ولكن ذلك كله لا يعني أن لسانيات النص ستُحيطُ بنصوص القرآن الكريم علماً وفهماً وتحليلاً وتأويلاً، وإنما سيؤخذ منها ما تستطيع تقديمه لهذه النصوص من طرقٍ جديدة في الكشف عن مظاهر الربط والتماسك، ومن مقاربات منهجية.

والسبب في نسبية مناهج لسانيات النص - التي تُضاف إلى نسبية علوم الآلة العربية القديمة - أن الإحاطة بالنسيج الكامل الذي ينتظم جميع معاني الآيات والمفاهيم ويتحكم في قوانين توزيعها عبر السور والآيات، أمرٌ متعذرٌ، لأن المفاهيم القرآنية المنظومة في النسيج العلاقي العام حاضرة في أكثر من نص، وفي أكثر من آية وفي أكثر من سورة، وتتخذ في كل حضورٍ مظهراً مُعيّناً، فقد تجد مفاهيم تنزل منزلة الأصول في موضع، وتجدّها في مواضع أخرى بمنزلة الفروع لغيرها، وهذه صفةٌ تحتاج إلى مداومة النظر والتفكير في حركية المفاهيم والدلالات، وما يتبعها من تراكم وأبنية نصية تُعبّر عنها.

والإحاطة بالنسيج النصي للقرآن الكريم كاملاً أمرٌ متعذرٌ؛ لأن النسق القرآني كُليٌّ، أما أنساقنا الذهنية فجزئية، وهذا بابٌ من أبواب التلقي، تلقي المرء للخطاب القرآني بأدوات ضعيفة ضحلة أغلبها خواطر وأفكار؛ فكثيراً ما نشكو العجز عن متابعة المعاني القرآنية الدقيقة والربط بينها وتأليف المعنى العام، عند التلاوة. والذي يبدو في تفسير هذه المشكلة، أن أحد الأسباب ذاتي محض، ومفاده أننا لا نقوى على موافقة الأنساق اللغوية والبلاغية والمنطقية

والروحانية العميقة، التي تُؤلفُ مُجتمعةً نَسَقَ الخطابِ القرآني، ولا نَقَعُ عَلَيْهَا ولا نُؤَاكِبُهَا سرعةً وعمقاً وقوَّةً؛ فأنساقنا الذَّهنيَّةُ بَطِيئَةُ الحَرَكَةِ، مُهْلَهَلَةُ النَّسْجِ، مُصَابَةٌ بكثرةِ أحوالِ المادَّةِ، ومَطَالِبُ الجِسْمِ، والرُّكُونُ إلى العاداتِ القَدِيمةِ في تَفْسِيرِ الأشياءِ، ولا شَكَّ أَنْ عَجَزْنَا راجِعٌ إلى الانجذابِ إلى هَيئَاتنا العَقليَّةِ السَّطحيَّةِ البسيطةِ في الرُّويَّةِ والتَّفكيرِ، فكلُّ ما حَوَّلْنَا يَحولُ دونَ عَوْنِنا، ويجذبنا لِنَطْفُوَ على سَطْحِ الأمورِ وسداجَةِ التَّفكيرِ. حتَّى أهواؤنا ومشاغلنا ومُحيطنا المتغيِّرُ كلُّ أولئك يزيِدُ في الشَّدِّ والتَّقْيِيدِ. ولذلك تحتاجُ الأنساقُ الذَّهنيَّةُ مَنَّا لاسْتِصْلَاحِها إلى تَرْويضِ مُستمرٍّ وتدريبٍ متواصلٍ على الغَوْصِ على مثلِ هذه الهَيئَاتِ الحَفِيَّةِ، واستكشافِ تلكَ الأنساقِ والنُّظُمِ الدَّقِيقةِ المَحجوبةِ. فلا سبيلَ لقارئِ القرآنِ إلا بالتَّجَرُّدِ من نَزوعه الذَّاتي بل بترويضِ نفسه على سُرعةِ التَّخَلُّصِ من الانكفاءِ إلى باطنِ ذاته التي تَحجُبُ عنه الحَقائِقُ، ولا يَزَالُ المرءُ يتدَرَّبُ حتَّى يَكْتَسِبَ بعضَ المَهارةِ في الانفكاكِ من أحوالِ الدَّاتِ السَّطحيَّةِ والمقاماتِ المتغيِّرةِ ويَلْتَحِقَ بِرُكْبِ المَعانيِ القرآنيَّةِ العميقةِ<sup>(١)</sup>.

فإذا تمَّ له هذا اليُسْرُ والسَّلاسةُ في الانفكاكِ عن ذاته ووُضوحِ الرُّويَّةِ، فسيدركُ أَنَّ القرآنَ الكريمَ أَلْفَ كثيرًا بينَ المَعانيِ المُخْتَلِفةِ في السُّورَةِ الواحدةِ، وألقى بيْنها تَداعياً مَعنويًّا ونَظْمِيًّا، ولمَّ يَكُنْ يَسْتَرَسِلُ في الحَدِيثِ عَنِ الجِنْسِ الواجِدِ اسْتِرسالاً يَبْعَثُ على المَلَلِ، ولمَّ يَكُنْ يَنْتَقِلُ من مَعْنَى إلى آخَرَ انْتِقَالاً يُخْرِجُه إلى حَدِّ المُفَارقاتِ التي تَجْمَعُ أَشْتاتاً من غيرِ نِظامِ. فلمَّ يَكُنْ يَدْعُ الأجناسَ المُخْتَلِفةَ والأضدادَ المُتَباعِدةَ حتَّى يُجاوِرَ بيْنها ويُبَرِّزها في صوَرَةٍ مُؤْتَلِفةٍ، وحتى يجعلَ من اختلافِها نَفْسَه قواماً لانتِلافِها؛ فَتَقْوِيْمُ النَّسَقِ وتَعْدِيلُ المِزاجِ بينَ الألوانِ والعناصرِ المُخْتَلِفةِ أَشَدُّ عِناءً من تَعْدِيلِ أَجزاءِ العُنْصُرِ الواحدِ. والعِبَرَةُ في كلِّ ذلك: النَّظَرُ إلى النِّظامِ المَجْموعِ والسَّلْكِ العامِّ المُنتَظَمِ.

(١) يُنظَرُ (بشيءٍ من التصرُّف) في كتاب: النَّصُّ الذي نَحْيَا بِهِ، قَضايَا وَنَمادِجُ في تَماسِكِ النَّصِّ ووَحْدَةِ بِنائِهِ، عبد الرحمن بودرع، دار كنوز المعرفة، عمَّان الأردن،

### مَظَاهِرُ النَّصِّيَّةِ أَوْ بِنَاءِ النَّصِّ فِي الْخُطَابِ الْقُرْآنِيِّ:

من الباجِثِينَ مَنْ يَنْفِي عَنِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ مَظَاهِرَ النَّصِّيَّةِ الْمُوَحَّدَةِ<sup>(١)</sup>، وأنه ليس نصاً منسجماً بالمعنى الحديث، الذي يستلزم درجةً كبيرةً من الترابُطِ والانسجامِ في مُستوى التَّأليفِ اللُّغَوِيِّ، فليس في الْقُرْآنِ - بزعمهم - نصٌّ مترابطٌ ولا مُنْسَجَمٌ، بل هو في نظرهم مجموعةٌ من المدوّناتِ كمدوّنَةِ العقيدةِ ومدوّنَةِ الشَّريعةِ...، ولكلِّ مدوّنَةٍ أسلوبُها وعباراتُها، وباستثناءِ مدوّنَةِ الشَّريعةِ، يُمكنُ أن نتصوّرَ درجاتٍ من العُمُوضِ الدَّلاليِّ تُتيحُ للتأويلِ مكاناً في فهمِ النَّصِّ والاجتهادِ فيه.

لكنَّ ادِّعاءَ حُلُوِّ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ من عناصرِ التَّماسُكِ والانسجامِ النَّصِّيِّينِ كلامٌ يفتقرُ إلى أدلّةٍ، وهي عناصرٌ اجتهدَ علماءُ البلاغةِ وعلومِ الْقُرْآنِ قديماً لإثباتِ بَعْضِها والبرهنةَ عَلَيْهِ في حُدُودِ ما تيسَّرَ لهم، بالشواهِدِ الكَثيرةِ من الآياتِ والسُّورِ، وبسطِها وبيانها في كتبهم.

أما النَّصُّ الْقُرْآنِيُّ، فهو بناءٌ مُحكَمٌ مُتَماسِكٌ، يُفيدُ معانيَ مُحدَّدةً يجمعُها نسيجٌ دلاليٌّ واحدٌ، ولا سبيلٌ إلى إدراكِ النسيجِ الدَّلاليِّ الجامعِ إلا بإحكامِ الوَحدةِ اللُّغَوِيَّةِ والبيانيَّةِ؛ «وذلك بتمامِ التَّقريبِ بين أجزاءِ البيانِ، والتأليفِ بينِ عناصره حتى تتماسكَ وتتعانقَ أشدَّ التَّماسُكِ والتَّعانُقِ»<sup>(٢)</sup>.

وسنستعرضُ بعضَ ملامحِ «النَّصِّيَّةِ» في الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ من خلالِ المفاهيمِ العَلاقِيَّةِ التي وَضعتها لسانياتُ النَّصِّ، بقدرِ الإمكانِ، من خلالِ ما تيسَّرَ تحليلُهُ من نصوص:

(١) التَّحليلُ اللِّسَانِيُّ وَعَالَمِيَّةُ الْقِيَمِ الدِّينِيَّةِ: المصطفى تاج الدِّينِ، مجلَّةُ الإحياءِ، الرابطة

المحمَّدِيَّةُ لِلْعُلَمَاءِ، ع: ٣٢ - ٣٣، رمضان ١٤٣١هـ/غشت ٢٠١٠م، ص ١٦٨ - ١٨٣.

(٢) النَّبأُ الْعَظِيمِ، نَظَرَاتُ جَدِيدَةٍ فِي الْقُرْآنِ، مُحَمَّدٌ عَبْدُ اللَّهِ دُرَّاز، دارُ الثَّقَافَةِ -

الدُّوْحَةُ - قَطْر، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ص ١٤٢ - ١٤٣.

## ١ - الأنسجام الدلالي والتماسك النحوي في بناء النص القرآني:

انسجام النص القرآني وتماسك بنائه، مقياسان رئيسان من مقاييس بناء النص، وتجمع المقاييس فيما يُعرف بالنصية (Textuality):

أ - فالتماسك أو الاتساق (Cohesion) <sup>(١)</sup> مفهومٌ يُعنى بخصائص الربط النحوي بين الجمل والعبارات لتأليف بنية لغوية نحوية نصية متماسكة مترابطة، ويعتمد الربط النحوي على الإحالة والتكرار والربط بحروف العطف والفصل والوصل وغير ذلك من المفاهيم اللغوية العلاقية <sup>(٢)</sup> Relational concepts in textual linguistics التي لها وظيفة إحداث الترابط.

(1) Rondelli, Fabienne: "La cohrence textuelle: pratiques des enseignants et thories de rfrence", Pratiques, 145 - 146 | 2010, 55 - 84.

- Charolles, M. (1995): "Cohsion, cohrence et pertinence du discours", Travaux de linguistique, n 29, pp. 125 - 151.

- Charolles, M. (2005): "Cohrence, pertinence et intgration conceptuelle", Des discours aux textes modles et analyses.

P. Lane. (d). Rouen: Publications des Universits de Rouen et du Havre, pp. 39 - 74.

- Charolles, M. (2006): "De la cohrence la cohson du discours", Cohrence et discours. F. Calas (dir). Paris: Presses de l'Universit de Paris - Sorbonne, pp. 25 - 38.

(٢) أنجزت بحوث أكاديمية كثيرة في أثر المفاهيم العلاقية في تحقيق الأنسجام النصي، منها على سبيل المثال:

- Knott, Alistair & Dale, Robert: Using Linguistic Phenomena to Motivate a Set of Coherence Relations. University of Edinburgh.

= HumanCommunicationResearchCentreUniversityofEdinburgh,

ب - أمّا الانسجام (Coherence) فيدخل فيه الترابط الموضوعي<sup>(١)</sup> للنص، الذي يجعل من النص وحدة دلالية *semantically meaningful*، ولا يمكن الحصول على الوحدة الدلالية المتماسكة إلا ببنية تركيبية متماسكة أيضاً *Coherence is achieved through syntactic features*. ومن مظاهره أيضاً اشتغال النص على سيّورة واستمرارية وتطور، واتجاه نحو غاية محددة تضمن له التدرج والانتقال المعلن وتنفي عنه القفز والانتقال غير المسوّغ، ووجود مثل هذه العلاقات المعنوية داخل النص يُيسّر فهمه فهماً منطقياً<sup>(٢)</sup>.

Processus discursifs, 1993 - Taylor & Francis: =

[https://www.researchgate.net/publication/228396007\\_Using\\_linguistic\\_phenomena\\_to\\_motivate\\_a\\_set\\_of\\_coherence\\_relations](https://www.researchgate.net/publication/228396007_Using_linguistic_phenomena_to_motivate_a_set_of_coherence_relations)

وقد ألحّ الكاتبان Alistair Knott & Robert Dale على أنّ الجوهر في قضية تحليل النص هو إيلاء الأهمية القصوى للمفاهيم العلائقية كالمفاهيم التركيبية النحوية المتعلقة برأس التركيب والمحولات، وهي مفاهيم تصلح لتحليل كل الجمل الواردة في النصوص. ومثله بحث آخر يتطرق إلى دور علاقات التماسك ودلائلها اللسانية في معالجة النصوص:

- Ted J. M. Sanders & Leo G. M. Noordman: The Role of Coherence Relations and Their Linguistic Markers in Text Processing, Published online: 08 Jun 2010, Pages 37 - 60.

[https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1207/S15326950dp2901\\_3?needAccess=true](https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1207/S15326950dp2901_3?needAccess=true).

ونستطيع أن ننظر من خلال مفهوم «رأس التركيب» الذي ذكره الباحثان، إلى قضية مُشاكلة رؤوس الآيات القرآنية لما بعدها. كأن نُفسر حذف المفاعيل في أواخر الآيات من قوله تعالى: ﴿الْمَ يَحِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ ۖ وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ ۖ وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَىٰ﴾ [الضحى]، برووسها، والذي ورد في رؤوس الآي هو كاف الخطاب.

(١) مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه، محمد الأخضر الصبيحي، ص ٨٢.

(٢) تحليل الخطاب، براون ويول، ترجمة محمد لطفي الزليطني ومنير التريكي، الرياض، =

ت - وإذا استقرتينا ما كُتِبَ قديماً في البلاغة والتفسير وعلوم القرآن، وجدنا موسوعةً افتراضيةً من المصطلحات والمفاهيم العلاقية، تُعالج الروابط اللغوية والدلالية التي تتجاوز مستوى الجمل إلى النص ومقاطعهِ وأجزائه، ولا ندعي أن تلك المفاهيم والمصطلحات كافية لاستكشاف البنية النصية وقواعد بنائها في القرآن الكريم، لأنها مُتفرقة بين المصادر وتأتي على هيئة تعليقات وتقييدات عند تفسير الآيات، ولكن جمعها والاطلاع عليها يُساعد على تحديد جهات «نسقية النص القرآني» والمفاهيم العلاقية الضابطة للربط والانسجام.

## ٢ - وحدة البناء وقاعدة التناسق:

ليس تناسق النص القرآني في كونه قطعاً متجاورةً أو مُتفرقةً، وإن كان للأجزاء بلاغتها، ولكن جماله في كونه بنيةً موحدةً تقوم على قاعدةٍ من التناسق البليغ. ومن أسباب حصول التناسق ووحدة البناء:

### المُناسبة التأويلية وتفسير النص من داخله<sup>(١)</sup>:

من مظاهر الانسجام تفسير القرآن بالقرآن، أي تفسير النص بالنص من داخل النسق القرآني نفسه؛ ومن بلاغة النص القرآني أنه يُرشد بذاته ومن داخله إلى مظاهر تماسكه وانسجامه، ويمنح المُفسر ملكة اكتشاف أساليب

منشورات جامعة الملك سعود، ١٩٩٧م، ص ٢٣٤. هذا وقد عرفت لسانيات النص مفهوم «الانسجام» بأنه ما يجعل النص ذا دلالة موحدة. ولا يتحقق الانسجام الدلالي إلا باجتماع العناصر الدالة المتعاقبة فيما بينها بروابط منطقية وتركيبية.

De Beaugrande, Robert \ Dressler, Wolfgang: Introduction to Text Linguistics. New York, 1996. P84.

(١) والمقصود بالتأويل هنا التأويل القرآني المبني على مقاصد القرآن وليس على مُطلق الظاهر؛ تمييزاً له عن التأويل النحوي المبني على تقدير محذوفات مناسبة للقواعد الموضوعية. يُمكن الرجوع في هذا التمييز إلى كتاب:

النحو القرآني في ضوء لسانيات النص، هناء محمود إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ١، ٢٠١٢/١٤٣٣. ص ٩٧.

القرآن ودقائق نظمِهِ<sup>(١)</sup>، نحو قوله تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، بعد قوله: ﴿الطَّلُوقُ مَرَّتَانٍ﴾ [البقرة: ٢٢٩]؛ فَقَدْ بَيَّنَّتْ أَنَّ المرادِ بِه الطَّلَاقُ الَّذِي تَمْلِكُ الْمُطَلَّقَةُ الرَّجْعَةَ بَعْدَهُ، وَلَوْلَا الْآيَةُ الْمُبَيِّنَةُ لَكَانَ الْأَمْرُ مُنْهَضًا فِي الطَّلَاقَيْنِ. وَقَدْ أَخْرَجَ أَحْمَدُ وَأَبُو دَاوُدَ عَنْ أَبِي رَزِينِ الْأَسَدِيِّ قَالَ: قَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَرَأَيْتَ قَوْلَ اللَّهِ ﴿الطَّلُوقُ مَرَّتَانٍ﴾، فَأَيُّنِ الثَّلَاثَةُ؟ قَالَ: ﴿أَوْ نَسْرِيحُ بِإِحْسَنٍ﴾. وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ هَيْمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ١]، فَسَرَّهُ مَا بَعْدَهُ<sup>(٢)</sup>: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِئَةُ﴾ [المائدة: ٣].

وَيُلْحَقُ بِبَيَانِ الْقُرْآنِ بِالْقُرْآنِ، بَيَانُهُ بِالسُّنَّةِ؛ فَكُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَهُوَ مِمَّا فَهَمَهُ مِنَ الْقُرْآنِ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥]، وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «أَلَا إِنِّي أُوتِيْتُ الْقُرْآنَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ»<sup>(٣)</sup>، يَعْنِي السُّنَّةَ.

وَيَأْتِي بَعْدَ تَفْسِيرِ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ بِالسُّنَّةِ مَرْجِعِيَّةُ أَقْوَالِ الصَّحَابَةِ؛ لِشُؤْهِدِهِمْ قَرَأَتِ النَّزُولِ وَأَحْوَالِهِ، وَقَدْ رَوَى الْحَاكِمُ فِي الْمُسْتَدْرَكِ أَنَّ تَفْسِيرَ الصَّحَابِيِّ الَّذِي شَهِدَ الْوَحْيَ لَهُ حُكْمُ الْمَرْفُوعِ<sup>(٤)</sup>.

وهكذا فإن تفسير كلمة بأخرى، أو آية بآية، من القرآن الكريم، مظهر من مظاهر أسباج النص القرآني. أما شرحها بما هو خارج النص، فلن ينتج المعنى المطلوب على وجه الدقة، وإنما ينتج مقارنة للمعنى وتقريباً للمفاهيم، ولا يحقق

(١) سَبَقَ أَنْ نَبَّهَ الْمُصَنِّفُونَ فِي عُلُومِ الْقُرْآنِ وَالتفسير أن «أصَحَّ الطَّرِيقِ فِي ذَلِكَ أَنْ يُفَسِّرَ الْقُرْآنَ بِالْقُرْآنِ، فَمَا أَجْمَلَ فِي مَكَانٍ فَإِنَّهُ قَدْ بَسِطَ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ»: تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ، أَبُو الْفِدَاءِ إِسْمَاعِيلُ بْنُ عُمَرَ بْنِ كَثِيرٍ، تَحْقِيقٌ: سَامِي بْنُ مُحَمَّدٍ سَلَامَةَ، نَشْرُ دَارِ طَبِيبَةِ لِلنَّشْرِ وَالتوزيع، ط٢، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

(٢) الإِتْقَانُ فِي عُلُومِ الْقُرْآنِ، جَلَالُ الدِّينِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ السِّيُوطِيُّ، تَحْقِيقُ مُصْطَفَى دَيْبِ الْبُغَا، دَارُ ابْنِ كَثِيرٍ، دِمَشْقُ/بَيْرُوتُ، ط٢، ١٤٢٧ - ٢٠٠٦، ج٢، ص٦٩٤ - ٦٩٥.

(٣) عَنِ الْمِقْدَامِ بْنِ مَعْدِيكِرِبٍ: سُنَنِ أَبِي دَاوُدَ، الْحَدِيثُ: ٤٦٠٦، بَابُ فِي لُزُومِ السُّنَّةِ.

(٤) الإِتْقَانُ: ج٢، ص١١٩٧.

اكتشاف الترابط المطلوب؛ لأنَّ عبارة الشرح لا تنزّل منزلة الوحي. ويظلُّ الشرح نوعاً من التساند التأويلي بين مؤلّفات النصّ، وله علاقة بمفهوم التناصّ<sup>(١)</sup> أو مفهوم التكافل بين أجزاء النص الواحد<sup>(٢)</sup>، ويكون التناصّ جسراً رابطاً بين النصّ من جهة وشرحه وتأويله أو ترجمته معانيه من جهة أخرى...<sup>(٣)</sup>.

## ٢ - تناسُبُ أجزاء النصّ القرآنيّ Correlation<sup>(٤)</sup>؛

يُمكن اختصارُ الحديث عن التناصّب أو المناسّبة، في كونها منهجاً في

(١) وهو نوعٌ من التساند التأويلي بين نصوص القرآن الكريم [Intertextuality]، حيثُ يكونُ معنى نصّ ما في نصّ آخر من داخله أو من خارجه، يُنظرُ: تمام حسان: مفاهيم ومواقف في اللغة والقرآن، ص ٤٤٣.

(٢) مفاهيم ومواقف في اللغة والقرآن، تمام حسان، ص ٤٤٣.

(٣) في مبدأ التناصّ، يُنظرُ: البيان في زوائج القرآن، تمام حسان منشورات عالم الكتب، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٣م، ج ١، ص ٤٠٣ و ٤٥٧.

(٤) ظهرت في «لسانيات النص» بعض الدراسات في موضوع «استكشاف النصّ: العلاقات بين الكلمات»:

Exploring the Text: Relationships between words حيثُ تمّ تحليلُ بعض القصص والروايات من خلال فهم تواتر الكلمات وتوزيعها عبر مجموعات. يمكن أن يكونَ هذا مفيداً لإعطاء سياقٍ مُعيّن للنصّ، وغالباً ما يُريدُ القارئُ من خلال هذا النوع من العلاقات فهم الروابط بين الكلمات وقوانين توزيعها في النصّ في مجموعة ما. انظر مثلاً:

- Roux, Peter W. : Words in the Mind: Exploring the relationship between word association and lexical development, March 2013:

[https://www.researchgate.net/publication/265294911\\_Words\\_in\\_the\\_Mind\\_Exploring\\_the\\_relationship\\_between\\_word\\_association\\_and\\_lexical\\_development](https://www.researchgate.net/publication/265294911_Words_in_the_Mind_Exploring_the_relationship_between_word_association_and_lexical_development).

- Wood Clare, Kemp Nenagh & Waldron, Sam : Exploring the longitudinal relationships between the use of grammar in text

البرهنة على مناسبة اللفظ لمعناه مناسبة دقيقة مُطلَقة، حيث لا يقوم لفظٌ مقامَ لفظ في الدلالة على معناه، والمقصودُ بالمناسبة الدلالية دلالة الصوت على المعنى العام، ودلالة اللفظ على معناه معجمياً، ودلالة التركيب على المعنى المركب، ودلالة النَّص على معناه المؤلَّف من أجزاء المعاني، ودلالة السورة على الموضوع... فأهمُّ دراسة للنص القرآني أن يُدرَس في ضوء المناسبة: مناسبة اللفظ للمعنى ومطابقتها التامة له.

هذا، ويدخل في هذا الباب كلُّ المباحث اللغوية والنحوية والبلاغية التي تُعنى بالعلاقات الكبرى بين أجزاء النص<sup>(١)</sup>، ومن شأن هذه الدراسة النصية أن تُجنَّب النص القرآني القراءة التجزيئية، وتُقدِّم قراءة جامعة تنتظم فيها الكلمات والآيات والسور في سلكٍ واحدٍ، وتنتظم فيها المعاني والدلالات والمقاصد في أصلٍ واحدٍ، فيبدو النص القرآني كُله قطعةً واحدةً، وهذا الجامع بين الأجزاء هو الذي سمَّاه الإمام البقاعي بالأمر الكلي المفيد لعرفان مناسبات الآيات في جميع القرآن<sup>(٢)</sup>، وهو أنك تنظر العرَض الذي سيقَّت له

messaging and performance on grammatical tasks. =

British Journal of Developmental Psychology 32 (4), Juin 2014:  
[https://www.researchgate.net/publication/263101185\\_Exploring\\_the\\_longitudinal\\_relationships\\_between\\_the\\_use\\_of\\_grammar\\_in\\_text\\_messaging\\_and\\_performance\\_on\\_grammatical\\_tasks](https://www.researchgate.net/publication/263101185_Exploring_the_longitudinal_relationships_between_the_use_of_grammar_in_text_messaging_and_performance_on_grammatical_tasks).

(١) أُخذ مفهوم «العلاقات الكبرى» من مفهوم من مفاهيم العلوم الدقيقة والعلوم

الاجتماعية، وهو: Macro Connection

Roberts, Fred: Applications of Combinatorics and Graph Theory to the Biological and Social Sciences, Springer - Verlag. New York Inc. 1989.

(٢) وهذا ما يُعرَف بعلم التناسب أو علم المناسبات، وهو علمٌ تُعرَف منه جُلُّ الترتيب، وموضوعه أجزاء الشيء المطلوب علمٌ مناسباته من حيث الترتيب، وتَمَرَّتْهُ الاطلاع على الرتبة التي يستحقُّها الجزء بسبب ما له بما وراءه وما أمامه من الارتباط =

السُّورَةُ، وَتَنْظُرُ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ ذَلِكَ الْغَرَضُ مِنَ الْمَقَدِّمَاتِ، وَتَنْظُرُ إِلَى مَرَاتِبِ تِلْكَ الْمَقَدِّمَاتِ فِي الْقُرْبِ وَالْبُعْدِ مِنَ الْمَطْلُوبِ، وَتَنْظُرُ عِنْدَ انْجِرَارِ الْكَلَامِ فِي الْمَقَدِّمَاتِ إِلَى مَا يَسْتَنْبِغُهُ مِنْ اسْتِشْرَافِ نَفْسِ السَّامِعِ إِلَى الْأَحْكَامِ وَاللَّوَاظِمِ التَّابِعَةِ لَهُ، فَهَذَا هُوَ الْأَمْرُ الْكُلِّيُّ الْمَهِيْمُنُ عَلَى حُكْمِ الرِّبْطِ بَيْنَ جَمِيعِ أَجْزَاءِ الْقُرْآنِ، وَإِذَا فَعَلْتَهُ تَبَيَّنَ لَكَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ وَجْهَ النَّظْمِ مُفْصَلًا بَيْنَ كُلِّ آيَةٍ وَآيَةٍ فِي كُلِّ سُورَةٍ سُورَةٍ. وَقَدْ أَشَارَ الْإِمَامُ فَخْرُ الدِّينِ الرَّازِي إِلَى أَنَّ أَكْثَرَ لَطَائِفِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ مُودَعَةٌ فِي التَّرْتِيبَاتِ وَالرَّوَابِطِ<sup>(١)</sup>.

وَمِنْ مَبَاحِثِ «الْمُنَاسِبَةِ» التَّنْذِيلُ، وَهُوَ بَابٌ مِنْ أَبْوَابِ الْبَدِيعِ، وَهُوَ نَوْعٌ مِنَ التَّعْقِيبِ عَلَى مَا سَبَقَ فِي الْآيَةِ؛ يُؤْتِي بَعْدَ تَمَامِ الْكَلَامِ بِكَلَامٍ مُسْتَقِلٍّ فِي مَعْنَى الْأَوَّلِ تَحْقِيقًا لِدَلَالَةِ مَنْطُوقِ الْأَوَّلِ أَوْ مَفْهُومِهِ؛ لِيَكُونَ مَعَهُ كَالدَّلِيلِ لِيُظْهِرَ الْمَعْنَى عِنْدَ مَنْ لَا يَفْهَمُ وَيَكْمَلُ عِنْدَ مَنْ فَهَمَهُ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ذَلِكَ جَزَيْنَهُمْ بِمَا كَفَرُوا﴾ [سبأ: ١٧]، ثُمَّ قَالَ تَعَالَى: ﴿وَهَلْ نُجْزِي إِلَّا الْكُفُورَ﴾ [سبأ: ١٧]؛ أَي لَا يُجَازَى ذَلِكَ الْجِزَاءَ الَّذِي يَسْتَحِقُّهُ الْكُفُورُ إِلَّا الْكُفُورُ<sup>(٢)</sup>، وَمِثْلُهُ: ﴿وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ﴾ [الإسراء: ٨١]، وَبَعْدَهُ: ﴿إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾ [الإسراء: ٨١].

فَالْمُلاحِظُ أَنَّ بَيْنَ مَضْمُونِ الْآيَةِ وَمَضْمُونِ التَّنْذِيلِ انْسِجَامًا وَتَأْلُفًا وَتَنَاسُبًا؛ فَلَا تَجِدُ آيَةَ عِقَابٍ تُذِيلُ بِآيَةِ رِضْوَانٍ، فَإِنَّ الْبَيَانَ الْقُرْآنِيَّ بِقِيَمِهِ وَأَدَوَاتِهِ يَتَّجِعُ نَحْوَ رِعَايَةِ مَطَالِبِ الْمَعْنَى وَتَنَاسُبِ الصُّدُورِ وَالخَوَاتِيمِ؛ وَمِنَ الشُّوَاهِدِ عَلَى عِبَارَاتِ التَّنْذِيلِ، قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٥٢]، ﴿وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [آل عمران: ١٥٣]، ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ [آل عمران: ١٥٣].

= وَالتَّعْلُقُ، بِنَاءً عَلَى أَنَّ اسْمَ كُلِّ سُورَةٍ مُتْرَجِمٌ عَنِ مَقْصُودِهَا، وَمَقْصُودُ كُلِّ سُورَةٍ هَادٍ إِلَى تَنَاسُبِهَا. (نَظْمُ الدُّرَرِ فِي تَنَاسُبِ الْآيَاتِ وَالسُّورِ، الْإِمَامُ إِبْرَاهِيمُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ الْبِقَاعِي؛ تَحْقِيقٌ: عَبْدِ الرَّزَّاقِ غَالِبُ الْمَهْدِيِّ، دَارُ الْكُتُبِ الْعِلْمِيَّةِ، بَيْرُوتَ، ١٤١٥ هـ، انْظُرْ مُقَدِّمَةَ الْكِتَابِ).

(١) الْبِقَاعِي: نَظْمُ الدُّرَرِ فِي تَنَاسُبِ الْآيَاتِ وَالسُّورِ، الْمَقَدِّمَةُ.

(٢) الْبُرْهَانُ، ج ٣، ص ٦٨ - ٦٩. وَالْإِتِّقَانُ: ج ٢، ص ٨٦٩.

١١٩، ﴿إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ [آل عمران: ١٥٥]، كلُّ آيةٍ مِنْ هذه الآياتِ وَرَدَتْ فِي سِياقِ التَّذْيِيلِ لِمَا قَبْلَهَا، بَعْدَ تَمَامِ الْمَعْنَى.  
تناسُبُ العنصرِ المختلفةِ وائتلافُها<sup>(١)</sup>:

مِنْ اِهْتِمَامِ لِسَانِيَاتِ النَّصِّ أَنْ يَرِصَدَ ائْتِلَافَ العنصرِ الْمُخْتَلَفَةِ دَاخِلِ النَّصِّ؛ وَيُصَحِّحُ هَذَا فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ كُلِّهِ. وَمِنَ النَّمَاذِجِ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَا مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ إِلَّا وَتَجَدُّ بِنَاءَهَا مَرْكَبًا مِنْ عُنَاوِرٍ مُتَفَاعِلَةٍ تُؤَلَّفُ نَسِيجَهَا الدَّلَالِيَّ وَتَمَاسُكُهَا التَّرْكِيْبِيَّ.

على رأسِ العنصرِ: الزَّمَانُ وَالْمَكَانُ وَالْحَدَثُ وَالْمُؤَثِّرُ وَالْمَتَأَثَّرُ وَالْمُسْتَفِيدُ، وَقَدْ تَتَفَاوَتُ العنصرُ فِي الحُضُورِ وَالْبُرُوزِ بَيْنَ القلَّةِ والكثرةِ بِحَسَبِ دَرَجَةِ الحَاجَةِ إِلَيْهِ؛ انظُرْ مَثَلًا غَلَبَةَ عُنُصُرِ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى مَطْلَعُ سُوْرَةِ الرُّومِ: ﴿غَلَبَتِ الرُّومُ ﴿٢﴾ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴿٣﴾ فِي بَضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ ﴿٤﴾ بِنَصْرِ اللَّهِ ﴿٥﴾ [الرُّوم: ٢ - ٥]:

❖ المَكَانُ: فِي أَدْنَى الْأَرْضِ.

(١) تتحققُ «المُنَاسَبَةُ» بِجَمْعِ العنصرِ المُنَاسَبَةِ فِي وَجْهِهِ مِنَ الوُجُوهِ Combination of proportional elements

يُمْكِنُ الاستِفاذَةُ مِمَّا ذَكَرَهُ فاضل أمين فِي أطروحته حَوْلَ عَوَامِلِ التماسُكِ النَّصِي فِي شعرِ البياتي:

Fadhil Hamasaeed Ameen: Les facteurs de cohésion textuelle dans la poésie d'Al - Bayyâtî, THESE de DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE LYON Opère au sein de L'UNIVERSITÉ LUMIÈRE LYON 2. École Doctorale: ED 484 Lettres, Langues, Linguistique et Arts Discipline: Linguistique et Littérature arabe. Soutenue publiquement le 20 octobre 2018, encadré par: Floral SANAGUSTIN, p: 236.

- ❖ الزمان: سيغلبون - في بضع سنين - من قبل - من بعد - يومئذ.
- ❖ الحدث: هُزمت الروم - غلبت الروم الفرس - كينونة الأمر لله مطلقاً - فرح المؤمنين بالنصر.
- ❖ المؤثر: صاحب الأمر سبحانه.
- ❖ المتأثر: الروم - الفرس (حضورهم ضمني).
- ❖ المستفيد: المؤمنون.
- ❖ درجة حضور المتأثر: الروم أولاً: غلبت - هم - الضمير في غلبهم - فاعل سيغلبون - ثم الفرس ثانياً (حضورهم ضمني) - ثم المؤمنون.
- ❖ تفاعل العناصر دلالة: المشهد مشهد غلبة غير مطلقاً، وحرب غير محسوم أمرها، يستفيد من توازنها المؤمنون.
- ❖ تفاعل العناصر تركيباً وتماسكاً: ترتيب العناصر: الحدث الرئيس ثم الفاعل والمفعول ثم المكان ثم الزمان... ترابط العناصر بحروف التعليق الكثيرة التي تُقيد إطلاق الأحداث: في أدنى الأرض، في بضع سنين، من بعد الغلبة، لله الأمر، من قبل، من بعد. الضمائر ومنها ما وقَعَ مبتدأ لوقوعه بؤرة في الكلام (وهم) تحيل على بؤرة اسمية (الروم)، ثم ضمائر تعود على المرجع نفسه.
- والشواهد على الائتلاف النصي للمختلفات كثيرة جداً في القرآن الكريم، تُبرهن على جاذبية التماسك والوحدة الموضوعية لتأليف المتفرقات.
- ويدخل في المناسبة أيضاً باب من أبواب البديع، هو التثمين؛ وهو إرداف الكلمة بأخرى ترفع عنها اللبس وتقرّبها من الفهم، وتبني المعنى إما مبالغة أو احترازاً أو احتياطاً، نحو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُ جَهَنَّمَ وَلَيْسَ الْمُهَادُ﴾ [البقرة: ٢٠٦]، ثم المعنى بقوله ﴿بِالْإِثْمِ﴾؛ وذلك أنّ العزة تكون محمودة ومذمومة؛ فمن مجيئها محمودة: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المنافقون: ٨]، ﴿أَعَزَّةٌ عَلَى الْكٰفِرِينَ﴾ [المائدة: ٥٤]، فلو أُطْلِقَتْ كلمة

العزّة لَتَوَهَّمَ فِيهَا الْمُتَوَهَّمُ العزّة المحمودّة، لذلكَ قِيلَ: «بالإثم» تَتَمِيمًا لِلْمَرَادِ فَرَفَعَ اللَّبْسُ بِهَا<sup>(١)</sup>.

ففي اللَّفْظِ الْمُتَمِّمِ إِحَاقُّ يَكْمَلُ بِهِ المَعْنَى؛ إِذْ يَأْتِي المَعْنَى غَيْرَ مَشْرُوحٍ وَرَبْمَا كَانَ السَّامِعُ لَا يَتَأَمَّلُهُ لِيَعُودَ المِتَكَلِّمُ إِلَيْهِ شَارِحًا، نَحْوَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مَسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾ [الإنسان: ٨]، فَالْتَمِيمُ فِي قَوْلِهِ ﴿عَلَى حُبِّهِ﴾ جَعَلَ الضَّمِيرُ الهَاءَ كِنَايَةً عَنِ الطَّعَامِ مَعَ اشْتِهَائِهِ. وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ: ﴿وَعَائِنَ المَالِ عَلَى حُبِّهِ﴾ [البقرة: ١٧٧]، وَقَوْلُهُ: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الجَنَّةَ وَلَا يُظَلَمُونَ نَقِيرًا﴾ [النساء: ١٢٤]، فَقَوْلُهُ ﴿وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ تَتَمِيمٌ فِي غَايَةِ الحُسْنِ<sup>(٢)</sup>.

وَيَدْخُلُ فِي المُنَاسِبَةِ أَيْضًا تَجَانُّسُ الأَلْفَافِ وَالمُزَاوَجَةُ بَيْنَهَا Cohesion؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَمَنْ أَعَدَّى عَلَيْكُمْ فَأَعِدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعَدَّى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤]، ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾ [١٤] ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٤ - ١٥]، ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢]، ﴿إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا﴾ [١٥] ﴿وَأَكِيدُ كَيْدًا﴾ [الطَّارِق: ١٥ - ١٦]، ﴿وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ المَكْرِينِ﴾ [آل عمران: ١٥٤]، ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠]، ﴿هَلْ جَزَاءُ الإِحْسَنِ إِلَّا الإِحْسَنُ﴾ [الرحمن: ٦٠]، وَمِنْ قَبِيلِ المُنَاسِبَةِ أَيْضًا: ﴿ثُمَّ انصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهِ قُلُوبَهُمْ﴾ [التوبة: ١٢٧]، ﴿يَخَافُونَ يَوْمًا نَلْقَى فِيهِ القُلُوبَ وَالأَبْصَارَ﴾ [النور: ٣٧].

فَرَّقَ الجَا حِظُّ، وَهُوَ مِنْ عُلَمَاءِ اللُّغَةِ وَالبَلَاغَةِ الَّذِينَ وَقَفُوا عِنْدَ مَظَاهِرِ التَّنَاسُبِ النَّصِّيِّ فِي القُرْآنِ الكَرِيمِ، بَيْنَ نَظْمِ القُرْآنِ وَتَأْلِيفِهِ وَبَيْنَ نَظْمِ سَائِرِ الكَلَامِ وَتَأْلِيفِهِ؛ فَلَيْسَ يَعْرِفُ فُرُوقَ النِّظْمِ وَاختِلَافَ البَحْثِ وَالنَّثْرِ إِلَّا مَنْ عَرَفَ

(١) الدَّرِّ المَصُونِ فِي عُلُومِ الكِتَابِ المَكْنُونِ، أَحْمَدُ بْنُ يُوْسُفَ السَّمِينِ الحَلَبِيِّ، تَحْقِيقُ

أَحْمَدُ مُحَمَّدَ الخِرَاطِ، دَارُ القَلَمِ، دِمَشْقَ، ١٩٩٤م، ج ٢، ص ٣٥٤ - ٣٥٥.

(٢) البَرْهَانِ، ج ٣، ص ٧٠.

القصيد من الرجز، والمخمّس من الأسجاع، والمزاج من المنثور، والخطب من الرسائل... فإذا عرّف صنوف التأليف عرّف مبادئ نظم القرآن لسائر الكلام<sup>(١)</sup>.

والدليل على هذا الأمر الكلي الذي لا يتحقق إلا بالتناسب والنظم المحكم، على سبيل المثال لا الحصر، سورة الفاتحة التي تُعدُّ أم الكتاب؛ فقد «اشتملت على أمّهات المطالب العالية أتمّ اشتمال، وتضمنتها أكمل تضمين...»<sup>(٢)</sup>، ثم أخبر تعالى بهذا المعنى في قوله سبحانه: ﴿الرَّكَابُ أُحْكَمَتْ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ١١]، فالإحكام إحكام لبناء متين حتى لا يخرقه خارق، «القرآن محفوظ ومغلق بإحكام أمام كل محاولات الاختراق»<sup>(٣)</sup>، فهو بناء واحد متماسك لا يقبل التجزؤ أو التعدد، فلا يقبل كتاب الله أن نهتم بجانب منه ونهمل الجوانب الأخرى، فلا تفتح الآيات والسور معناها لقارئها حتى يعرضها على سياقها وموقعها من النص القرآني كله.

والنص القرآني نص متماسك تترابط ألفاظه ترابطاً لغوياً نحوياً متيناً، ويُنشئ الترابط نظاماً ومعماراً مُحكماً لا يقبل التجزئ، حتى قالوا إن القرآن الكريم كله كالسورة الواحدة، يذكر الشيء في سورة ويأتي بالجواب في سورة أخرى<sup>(٤)</sup>، نحو: ﴿وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾ [الحجر: ٦]، وجوابه: ﴿مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٌ﴾ [القلم: ٢]، فالكلام القرآني كله في جريان

(١) كتاب العثمانيّة، أبو عثمان الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١١هـ/١٩٩١م، ص١٦.

(٢) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ابن قيم الجوزيّة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٩م، خطبة الكتاب.

(٣) الوحدة البنائية للقرآن المجيد، طه جابر العلواني، سلسلة دراسات قرآنيّة (٣)، مكتبة الشروق الدوليّة، القاهرة، ط١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م، ص١٣.

(٤) معني اللبيب عن كتب الأعراب، ابن هشام الأنصاري، تحقيق عبد اللطيف محمد الخطيب، نشر المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، السلسلة التراثية، ط١، الكويت، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ج٣، ص٣٦٦ - ٣٤٠.

كالماء المُتَسَجِّم؛ وكلِّمَا قَوِيَ الانسِجَامُ حَسِبْتَ فَقْرَاتِهِ موزونةً بلا قَصْدٍ<sup>(١)</sup>، نحو قوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، وقوله: ﴿وَأَصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِينَا﴾ [هود: ٣٧]، وقوله: ﴿وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: ٢١٣]، وقوله: ﴿نَبِّئْ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغُفُورُ الرَّحِيمُ﴾ [٤٩] وَأَنَّ عَذَابِي هُوَ الْعَذَابُ الْأَلِيمُ﴾ [الحجر: ٤٩ - ٥٠].

تختلف ألفاظ القرآن الكريم ولا تراها إلا مُتَّفَقَةً، وتفترق ولا تراها إلا مُجْتَمِعَةً.. فأنت في القرآن حتى تفرغ منه، لا ترى غير صورة واحدة من الكمال وإن اختلفت أجزاءها في جهات التركيب وموضع التأليف وألوان التصوير وأغراض الكلام، كأنها تقضي إليك جملة واحدة حتى تؤخذ بها<sup>(٢)</sup>.



### ٣ - الملاءمة والائتلاف بين اللفظ واللفظ، وبين اللفظ والمعنى، لتتعدل في الوضع وتتناسب في النظم:

ذهب الباحثون اللسانيون والباحثون، في علاقة اللغة بالعوامل الخارجية المؤثرة فيها، إلى أن أكثر ما يمنح اللغة صفة التناسق البنيوي والتماثل Symmetry عوامل من خارج اللغة Metalanguage، ومنها التفاعل الاجتماعي أو العلاقات الدلالية المنطقية، وأثرهما في تقابل الشيء وضده أو الشيء ومماثله في النص اللغوي<sup>(٣)</sup>، وهناك عوامل كثيرة من خارج النص

(١) مُعْتَرَك الأقران في إعجاز القرآن، جلال الدين السيوطي، تحقيق أحمد شمس

الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ج ١، ص ٢٩٥... والإتقان، ج ١، ص ٩٠٨ - ٩١٠.

(٢) انظر التفصيل في: إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، مصطفى صادق الرافعي،

ص ٢٤٠ - ٢٤١.

(3) Lorian, Alexandre: Symtries de Langue et Asymtries de Discours, In: Annexes des Cahiers de linguistique hispanique mdivale, volume 7, 1988. Hommage Bernard Pottier: p:

اللُّغَوِيَّ تَوَثَّرُ فِي النَّصِّ اللَّغَوِيِّ وَتُحَدِّثُ فِيهِ عَلاَقَاتٍ، وَلِنَتَأَمَّلَ بَعْضَ مَظَاهِرِ التَّمَاتِلِ وَالتَّعَادُلِ الَّذِي يَحْصُلُ مِنْهُ فِي النَّصِّ نَسَقٌ وَاتِّلَافٌ:

- فَمِنْ اتِّلَافِ الْأَلْفَاظِ: مُلَاءَمَةٌ بَعْضُهَا بَعْضاً فِي الْغَرَابَةِ، نَحْوَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿قَالُوا تَأَلَّهَ تَفْتَوًّا تَذَكَّرُ يُوسُفَ حَتَّى تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ﴾ [يُوسُف: ٨٥]، فَقَدْ أَقْسَمَ بِأَغْرَبِ الْأَفْظِ الْقَسَمِ وَهِيَ التَّاءُ، وَبِأَبْعَدِ صَيْغِ الْأَفْعَالِ النَّاسِخَةِ وَهِيَ «تَفْتَأُ»؛ فَإِنَّ «تَفْتَأُ» أَغْرَبُ مِنْ «تَزَالُ» وَأَقْلُّ اسْتِعْمَالاً مِنْهَا، ثُمَّ جَاءَ بِأَغْرَبِ الْأَفْظِ الْهَالِكِ وَهُوَ «الْحَرَضُ»، فَاقْتَضَى حُسْنَ الْوَضْعِ فِي النَّظْمِ أَنْ تُجَاوَزَ كُلُّ لَفْظَةٍ بِالنِّسْبَةِ مِنْ جَنْسِهَا فِي الْغَرَابَةِ، وَتُقَرَّرَ بِهَا، تَوْحِيحاً لِحُسْنِ الْجَوَارِ وَرِعَايَةً لِاتِّلَافِ الْمَعَانِي بِالْأَلْفَاظِ.

- وَمِنْ مُلَاءَمَةِ الْأَفْظِ لِمَعَانِيهَا: التَّنَاسُبُ بَيْنَ اللَّفْظِ وَالْمَعْنَى فِي الْفَخَامَةِ أَوْ الْجَزَالَةِ أَوْ الْغَرَابَةِ أَوْ التَّدَاوُلِ أَوْ التَّوَسُّطِ وَالِاعْتِدَالِ، وَمِنْ شَوَاهِدِهِ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَزَكُّوْا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾ [هود: ١١٣]؛ فَالزُّكُوفُ إِلَى الظَّالِمِ دُونَ مُشَارَكَتِهِ فِي الظُّلْمِ، يُعَاقِبُ عَلَيْهِ بِالْمَسِّ بِالنَّارِ فَقَطْ، دُونَ الْإِحْرَاقِ، وَقَوْلُهُ: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦]؛ فَقَدْ جَاءَ بِلَفْظِ الْاِكْتِسَابِ الَّذِي يُشْعِرُ بِالْكَفْلَةِ وَالْمُبَالَغَةِ فِي جَانِبِ السَّيِّئَةِ لِثِقَلِهَا<sup>(١)</sup>، وَمِنْ ذَلِكَ أَنْ الْفِعْلَ ﴿فَكَبَّجُوا﴾ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَكَبَّجُوا فِيهَا هُمُ وَالْعَاوُنُ﴾ [الشعراء: ٩٤] أَبْلَغُ مِنَ الْفِعْلِ «كَبَّجُوا» لِأَنَّ فِي «كَبَّجُوا» مَعْنَى الْكَبِّ الْعَنِيفِ وَتَكَرَّرَ الْعَذَابُ بِتَكَرُّرِ الْكَبِّ،

= وهو المعنى نفسه الذي أكده الباحث «جاك لايبيل» (أستاذ الرياضيات في جامعة كيبيك - مونتريال)، فقد أكد أن ما يظهر من تماثل بين الألفاظ أو بين أجزاء التركيب النحوي إنما يستند كثيراً إلى الحدس الدلالي والمنطقي أكثر من استناده إلى تركيب الألفاظ:

Labelle, Jacques: Le substantif symtrique, Cahier de linguistique. N 5, 1975 URI: \diteur (s) Les Presses de l'Universit du Qubec, (1975), p: 17 - 47.

(١) السيوطي: الإقتان: ج٢/ص: ٩١١، مُعْتَرَكُ الْأَقْرَانِ: ج١/ص: ٢٩٥..

﴿يَصْطَرِحُونَ﴾ في قوله تعالى: ﴿وَهُمْ يَصْطَرِحُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَدَقَاتٍ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ﴾ [فاطر: ٣٧] أبلغ من «يَصْرُخُونَ»، لأنَّهُمْ يَصْرُخُونَ صُرَاخاً مُنْكَراً خَارِجاً عَنِ الْحَدِّ الْمُعْتَادِ، و«اصْطَبِرْ» أبلغ من «اصْبِرْ».

– التلازم بين السِّيَاقِ Context، والتناسُبِ المُعْجَمِيِّ Lexical homogeneity<sup>(١)</sup>:

قوله تعالى: ﴿هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [ص: ٣٩]؛ الجارُّ والمَجْرورُ لِـ «بِغَيْرِ حِسَابٍ» مُتَعَلِّقَانِ بِالْخَبَرِ عَطَاؤُنَا؛ «وَجَمَلْنَا» ﴿فَإَمْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ﴾ مُعْتَرِضَتَانِ بَيْنَ قَوْلِهِ: ﴿عَطَاؤُنَا﴾ وَقَوْلِهِ: ﴿بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾، وَهُوَ تَفْرِيعٌ مُقَدِّمٌ مِنْ تَأْخِيرٍ. وَالتَّقْدِيمُ لِتَعْجِيلِ الْمَسْرَةِ بِالنِّعْمَةِ<sup>(٢)</sup>.

فَظَهَرَ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ الْأَنْسَبَ لِلْجَارِ وَالْمَجْرورِ التَّعَلُّقُ بِالمَصْدَرِ عَطَاءٍ، وَليسَ بِالفِعْلِ أَمْسِكْ، وَإِنْ كَانَ أَقْرَبَ جَوَاراً لِلْجَارِ وَالْمَجْرورِ؛ لِأَنَّ المَعْنَى لَنْ يَسْتَقِيمَ لِعَدَمِ التَّنَاسُبِ، بَيْنَ الفِعْلِ وَالْجَارِ وَالْمَجْرورِ؛ فَاللَّهُ يُعْطِي بِغَيْرِ حِسَابٍ، وَلَا يُمْسِكُ بِغَيْرِ حِسَابٍ. أَمَّا التَّعَلُّقُ بِالمَصْدَرِ عَطَاءٍ هُوَ الْأَنْسَبُ، لِقُوَّتِهِ فِي المُنَاسَبَةِ، وَهَذَا هُوَ المُرَادُ مِنَ الْآيَةِ.

#### ٤ - حُسْنُ النِّسْقِ:

وهو أن يأتي المتكلم بكلماتٍ مُتتالِيَةٍ مَعْطُوفٍ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ، مُتْلَاحِمَةٍ

(١) المناسِبةُ أو التَّنَاسُبُ ظَاهِرَةٌ تَرْكِيبِيَّةٌ دَلَالِيَّةٌ فِي اللُّغَاتِ الطَّبِيعِيَّةِ، تَسْتَعْرِقُ المَسْتَوِيَّاتِ اللُّسَانِيَّةَ لِلنَّصِّ كَلِّهِ، مِنْ حَيْثُ تَنَاسَبَ كَلِمَاتُهُ المَعْجَمِيَّةُ، وَمِنْ حَيْثُ مَنَاسِبَةُ الكَلَامِ لِلسِّيَاقِ الَّذِي يَرِافَقُهُ، وَتُقَدِّمُ الدِّرَاسَةُ التَّالِيَةَ وَجُوهَ العِلَاقَاتِ بَيْنَ مَسْتَوِيَّاتِ الكَلَامِ المَتَعَالِقَةِ، وَمِنْ ظَوَاهِرِ التَّنَاسُبِ المَدْرُوسَةِ عِلَاقَةُ الِاسْتِلْزَامِ Presupposition والرِّبْطِ Conjunction والسِّيَاقِ Context وَغَيْرِهَا...

Kri, Manuel: Aspects of Homogeneity in the Semantics of Natural Language, Ph. D. Thesis University of Vienna, supervisors: Daniel Bring Ede Zimmermann, February 2015, pp: 21, 34, 38.

(٢) التَّحْرِيرُ وَالتَّنْوِيرُ، الشَّيْخُ مُحَمَّدُ الطَّاهِرُ بْنُ عَاشورَ، الدَّارُ التُّونِسِيَّةُ لِلنَّشْرِ، ١٩٨٤، ج٢٣، ص٢٦٧.

تلاحماً سليماً مُستحسناً، بحيث إذا أُفردت كلُّ جملةٍ منه قامت بنفسها واستقلَّ معناها بلفظها؛ ومن أجمل ما ذكره أهلُ البلاغة والتفسير وعلوم القرآن في ذلك آيةٌ ﴿وَقِيلَ يَا رَأْسُ أَبِ لِي مَاءِ كِ﴾، وما تحدت عنه ابنُ معصوم المدني في باب «حسن النسق»<sup>(١)</sup>، حيث بينَ تنسيق الصفات، وهو ذكرُ كلماتٍ معطوفاتٍ مُتلاحماتٍ تلاحماً سليماً مُستحسناً، بحيث إذا أُفردت كلُّ جملةٍ منه قامت بنفسها، واستقلَّ معناها بلفظها، وأكبرُ شاهدٍ على ذلك فاتحةُ الكتاب، وقد بينَ الإمامُ البقاعي وجهَ الانسجام والتماسك في نصٍّ أم الكتاب، بقوله: «وكانت سورةُ الفاتحة أمّاً للقرآن، لأنَّ القرآنَ جميعه مُفصلٌ من مجملها، فالآياتُ الثلاثُ الأولى شاملةٌ لكلِّ معنىٍ تضمته الأسماءُ الحسنى والصفاتُ العلى، فكلُّ ما في القرآن من ذلك فهو مُفصلٌ من جوامعها، والآياتُ الثلاثُ الأخرُ من قوله: ﴿أَهْدِنَا﴾ شاملةٌ لكلِّ ما يُحيطُ بأمر الخلق في الوصولِ إلى الله والتَّحْيِيزِ إلى رحمةِ الله والانقطاعِ دونَ ذلك، فكلُّ ما في القرآن منه فمن تفصيلِ جوامع هذه، وكلُّ ما يكونُ وُصلةً بينَ ما ظاهره من هذه من الخلق ومبدؤه وقيامه من الحق فمفصلٌ من آيةٍ ﴿يَا كُ نَعْبُدُ وَيَا كُ نَسْتَعِينُ﴾<sup>(٢)</sup>.

أما آيةٌ ﴿وَقِيلَ يَا رَأْسُ أَبِ لِي مَاءِ كِ وَيَسْمَاءُ أَقْلِي وَغِيصَ الْمَاءِ وَفِي الْأَمْرِ وَأَسْوَتَ عَلَى الْجُرْدِيِّ وَقِيلَ بُدَا لِقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ (هود: ٤٤)، فقد اشتملت على جملٍ معطوفٍ بعضُها على بعضٍ بواو النسق، على الترتيب الذي تقتضيه البلاغة من الابتداء بالأهم الذي هو انحسارُ الماءِ عن الأرضِ المتوقِّفِ عليه غايةً مطلوبٍ أهلِ السفينة، ثم انقطاع ماءِ السماءِ المتوقِّفِ عليه تمامٌ ذلك من دفعِ أذاه بعد الخروج، ثم الإخبار بذهابِ الماءِ بعد انقطاع المادتين الذي هو متأخِّرٌ عنه قطعاً، ثم قضاء الأمر الذي هو هلاكٌ من قُدَّرَ هلاكُه ونجاةٌ من سبقَ نجاته، وأخَّرَ عما قبله؛ لأنَّ علمَ ذلك لأهلِ السفينة بعد خروجهم موقوفٌ على ما تقدَّم، ثم أخبرَ باستواءِ السفينة واستقرارها المفيدِ ذهابِ الخوفِ وحصولِ الأمنِ من

(١) نقلاً عن السيوطي في الإتيان.

(٢) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج ١، ص ٢٣.

الاضطراب، ثم ختم بالدعاء على الظالمين لإفادته أن الغرق وإن عم الأرض فلم يشمل إلا من استحق العذاب لظلمه<sup>(١)</sup>.

وقد سبق أن بين عبد القاهر الجرجاني مزية ألفاظ تلك الآية في ارتباط بعضها ببعض وائتلافها، وبرهن على أنه لا يقع في وهم أن تتفاضل كلمتان مفردتان من غير أن ينظر إلى موقعهما من التأليف والنظم، ولا تجد أحداً يقول: هذه اللفظة فصيحة، إلا وهو يعتبر مكانها من النظم وحسن ملاءمة معناها لمعنى جاراتها، وفضل مؤانستها لأحواتها. ولا يقولون: لفظة متمكنة ومقبولة.. إلا وعرضهم أن يعبروا بالتمكن عن حسن الاتفاق بين هذه وتلك من جهة معناهما.. ولا يشك الناظر في قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَنَسَمَائِهِ أَقْلَعِي﴾.. الآية، أن ما وجدته من المزية الظاهرة، إلا الأمر يرجع إلى ارتباط هذه الكلم بعضها ببعض، وأن لم يعرض لها الحسن والشرف إلا من حيث لاقت الأولى بالثانية والثالثة بالرابعة، وهكذا، إلى أن يستقر إليها إلى آخرها<sup>(٢)</sup>.

(١) أنوار الزبيع في أنواع البديع: علي صدر الدين بن معصوم المدني (ت ١١٢٠ هـ)، تحقيق شاكر هادي شكر، مط. النعمان، النجف الأشرف، ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م ج ٦، ص ١٣٣. وهذا الكلام مأخوذ عن الشيوطي بتصريف يسير: الإقتان في علوم القرآن: ج ٢، ص ٩٢٥. ويبين أن العلاقة بين معاني النص المذكور علاقة نسبية منطقية يقتضي المعنى الذي يليه كما بينه الشيوطي ونقله عنه ابن معصوم المدني. أما ابن الجزري فقد أحصى قواعد كثيرة يمكن استخراجها من آية ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي﴾ وهي قواعد تحليل نصية يستكشف بها صفة من صفات شدة التماسك والانسجام هي «جوامع الكلم»: آية عظيمة عده ألفاظها تسع عشرة لفظة جمعت علوماً شتى، واجتمع فيها من ضروب المعاني والبيان والبديع اثنا وثلاثون نوعاً - حسب تتبع ابن الجزري - هي: الإيجاز، والمجاز، والاستعارة، والكناية، والإرداف، والإشارة، والتمثيل، والتورية، والإبهام، والتقديم والتأخير، والفصل والوصل، والحذف والإضمار، وحسن التعليل، وصحة التقسيم، والإحصاء، والتسليم، وإيراد المثل، والتجنيس والطباق، والمقابلة والمناسبة، والإيضاح والإبداع، والاحتراس والنهذيب، والتمكين وحسن النسق، والائتلاف، والمساواة والانسجام والوصف.

(٢) انظر رأي عبد القاهر بتفصيل في كتابه: دلائل الإعجاز، ص ٤٤ - ٤٦.

## حُسْنُ النِّسْقِ وَجَوَامِعُ الْكَلِمِ:

هذا، وكلّما كانَ الكلامُ أَوْجَزَ وَأَخْصَرَ، كانَ التماسُكُ وحُسْنُ النِّسْقِ وأوثقَ؛ يبيّن ذلك أبو الليث السمرقنديُّ بقوله: «يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا» وهو من جوامعِ الكلامِ، لأنه.. يعني: صدّقوا، ولم يقلْ بأيّ شيء صدّقوا، معناه الذين صدّقوا بوحدايةِ الله تعالى، وصدّقوا بمحمدٍ ﷺ، وبالقرآن، وصدّقوا بجميعِ الرُّسُلِ، وبالبعثِ والحسابِ، والجنةِ النَّارِ.. ثم قال: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» يعني أتمّوا الفرائضَ التي ذَكَرَ اللهُ تعالى في القرآن.. وهذا من جوامعِ الكلامِ، لأنه اجتمعَ فيه ثلاثةُ أنواعٍ من العُقُودِ؛ أحدها: العُقُودُ التي عَقَدَ اللهُ تعالى على عباده من الأوامر والنواهي. والنوع الثاني: العُقُودُ التي يَعْقِدُهَا الإنسانُ بينه وبين الله تعالى من النُّذورِ والأيمانِ، وغير ذلك. والنوع الثالث: العُقُودُ التي بينه وبين الناسِ، مثل البيوعِ والإجازاتِ وغير ذلك. فوجِبَ الوفاءُ بهذه العُقُودِ كلها»<sup>(١)</sup>.

وذكرَ المَعْنَى نفسَه ابنُ القَيِّمِ: «كُلُّ أَصْحَابِ مَذْهَبٍ مِنَ الْمَذَاهِبِ إِذَا وَرَدَ عَلَيْهِمْ عَامٌّ يُخَالَفُ مَذْهَبَهُمْ ادَّعَوْا تَخْصِيصَهُ وَقَالُوا أَكْثَرُ عُمُومَاتِ الْقُرْآنِ مَخْصُوصَةٌ، وَلَيْسَ ذَلِكَ بِصَحِيحٍ، بَلْ أَكْثَرُهَا مَحْفُوظَةٌ بَاقِيَةٌ عَلَى عُمُومِهَا. فَعَلَيْكَ بِحِفْظِ الْعُمُومِ فَإِنَّهُ يُخَلِّصُكَ مِنْ أَقْوَالٍ كَثِيرَةٍ بَاطِلَةٍ»<sup>(٢)</sup>.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرَرْنَا بِهَا﴾ [النَّازِعَاتِ: ٣١]، وهي آيَةٌ مُحْتَوِيَةٌ عَلَى حَاجَاتِ الْحَيَوَانَاتِ كَافَّةً، وَهَذَا مَا يُسَمَّى بِالْكَلِمَةِ الْجَامِعَةِ أَوْ جَوَامِعِ الْكَلِمِ<sup>(٣)</sup>، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا

(١) بحر العلوم (تفسير السمرقندي)، ج ١، لأبي الليث نصر السمرقندي (ت. ٣٧٥هـ)، تحقيق علي معوض، عادل عبد الموجود، زكريا النوتي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٣ - ١٩٩٣، ج ١، ص ٤١٢.

(٢) الصَّوَاعِقُ الْمُرْسَلَةُ فِي الرَّدِّ عَلَى الْجَهْمِيَّةِ وَالْمَعْطَلَةِ، شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت. ٧٥١هـ)، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، نشر: دار العاصمة، الرياض، ج: ٢، ص ٦٨٩.

(٣) «جوامع الكلم» مفهومٌ يدلُّ على الألفاظ القليلة ذاتِ المعاني الكثيرة، أو الكلام =

تَشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ  
وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا  
بِالْحَقِّ ذَلِكَمْ وَصَّكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿الأنعام: ١٥١﴾ إلى آخر الثلاث الآيات الجامعة  
لجميع الأوامر والنواهي، ومصالح الدنيا والآخرة، وقوله: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ  
أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خَفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تخَافِي وَلَا تحزني إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ  
الْمُرْسَلِينَ﴾ [القصص: ٧] يشتمل على أمرين، ونهيين، وخبرين، وبشارتين<sup>(١)</sup>.

### ه - المُشَاكَلَةُ أَوْ التَّشَاكُلُ Isotopy<sup>(٢)</sup>:

وهو ذِكْرُ الشَّيْءِ بِلَفْظٍ غَيْرِهِ لوقوعه في سياقه<sup>(٣)</sup>، فَكَلِمَاتُ النَّصِّ تَدْخُلُ

= القليل ذي المعنى الكثير، ومن خصائصه الإيجاز والدقة والاختصار وانتقاء الأنسب،  
وعُرفَ المفهومُ في الفلسفة والمنطق واللسانيات الحديثة باسم Universals أو  
الكليات بمعنى مختلف عن «الجوامع» في المصطلح العربي، فقد أطلقت اللسانيات  
التوليديّة مصطلح «الكليات» وأرادت به الخصائص النحوية المشتركة بين اللغات،  
ولعل بين الكليات اللغوية عند اللسانيين وجوامع الكلم في العربية بعض الالتقاء في  
خصائص معينة منها على سبيل المثال أنّ اللغات تشترك في قاعدة الإيجاز  
والتركيز وتقليل الكلام وحذف الحشو:

- Bussmann, Hadumod (dir.), Dictionary of Language and Linguistics [Trad. G.Trauth & Kazzazi: "Dictionnaire de la langue et de la linguistique"], Londres - New York, Routledge, 1996, p: 1247.

- V.Fromkin, R.Rodman, N.Hyams: An Introduction to Language, Cengage Learning, Inc. Boston - USA, 11e, 2017 pp: 113, 118.

(١) بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، مجد الدين الفيروزآبادي، ج ١، ص ٧١ - ٧٢.

(2) Encyclopedia of Semiotics, Edited by Paul Bouissac. Publisher: Oxford University Press Print Publication: 1998.

(٣) الإلتقان: ج ٢/ص: ٩٢٩، ومُعْتَرَكُ الأقران: ج ١/ص: ٣١٠

في علاقة مُشاكَلَةٍ، فتكونُ كُلُّ كلمةٍ من تلك الكلماتِ مُحَمَلَةً بَقِيُودٍ تُخَصِّصُهَا، فَتُرَجَّحُ خِصَائِصٌ وَتَسْتَعْنِي عَنِ أُخْرَى، حَتَّى تَنْسَجِمَ أَجْزَاءُ الْكَلَامِ، وَذَلِكَ أَنَّ الْكَلِمَةَ فِي ذَاتِهَا تَكُونُ مُتَعَدِّدَةً السَّمَاتِ وَالذَّلَالَاتِ، وَلَا تَتَخَلَّصُ مِنْ كَثَافَتِهَا إِلَّا عِنْدَمَا تَنْدَرِجُ فِي سِيَاقٍ تَرْكِيْبِيٍّ مُعَيَّنٍ، وَذَلِكَ لِتَحْصِيلِ التَّشَاكُلِ الدَّلَالِيِّ (Isotopy)<sup>(١)</sup>. وَقَدْ يَجْتَمِعُ التَّشَاكُلُ فِي الدَّلَالَةِ وَفِي الْأَفْظَادِ أَيْضاً؛ فَمِنَ التَّشَاكُلِ فِي اللفظِ وَالْمَعْنَى قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿تَعَلَّمْ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمْ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ [المائدة: ١١٦]، ﴿وَمَكْرُؤًا وَّمَكْرَ اللَّهِ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَكْرِيْنَ﴾ [آل عمران: ٥٤]. فَإِنَّ إِطْلَاقَ النَّفْسِ فِي جَنْبِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ، إِنَّمَا وَرَدَ لِمُشَاكَلَةِ مَا مَعَهُ، وَكَذَلِكَ الْمَكْرُ. وَمِثْلُهُ فِي التَّشَاكُلِ بَيْنَ اللفظِيْنَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَجَزَّوْا سَيِّئَةً سَيِّئَةً مِّثْلَهَا﴾ [الشورى: ٤٠]؛ لِأَنَّ الْجَزَاءَ حَقٌّ لَا يُوَصَفُ بِأَنَّهُ سَيِّئَةٌ، وَمِثْلُهُ: ﴿فَمَنْ أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤].

## ٦ - الْمُطَابَقَةُ وَالْمُقَابَلَةُ Concept of Opposition<sup>(٢)</sup>:

وَالْمُطَابَقَةُ الْجَمْعُ بَيْنَ مُتَضَادَّيْنِ فِي النَّصِّ، نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَلْيَضْحَكُوا

(١) الْمُشَاكَلَةُ مُصْطَلَحٌ اقْتَرَحَهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ الْبَاحِثُ السِّيْمِيائِيُّ الْفَرَنْسِيُّ كْرِيمَاس Greimas سنة ١٩٦٦ في كتابه الدلالة البنيوية «Smantique structurale»، في سياق حديثه عن الانسجام الدلالي في النص، وأطلقه على علاقات التناسق والانسجام بين دلالات النص، ثم تطور المفهوم فيما بعد، في أعمال لسانيين لاحقين، وأُعيد تعريفه:

A technical term first introduced by Algirdas Julien Greimas (1966) to account for the semantic consistency of a text.

وانظر أيضاً:

بِنَيَاتِ الْمُشَابَهَةِ فِي اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ، مُقَابَلَةٌ مَعْرِفِيَّةٌ، عَبْدُ الْإِلَهِ سَلِيمٌ، دَارُ تَوْبِقَالِ لِلنَّشْرِ، الدَّارُ الْبَيْضَاءُ، ط١، ٢٠٠١ م، ص ٩٠.

(٢) عُرِفَ مَفْهُومُ التَّقَابُلِ أَوَّلَ مَا عُرِفَ فِي اللِّسَانِيَّاتِ، مَعَ ظُهُورِ كِتَابِ دُوسُوسِيرِ، الَّذِي وَضَعَ مَجْمُوعَةً مِنَ الْقِيَمِ الدَّلَالِيَّةِ فِي وَضْعِ التَّقَابِلَاتِ أَوْ التَّنَائِيَّاتِ، ثُمَّ تَطَوَّرَ الْعَمَلُ بِهِ ابْتِدَاءً مِنَ النِّصْفِ الثَّانِي مِنَ الْقَرْنِ الْعِشْرِينَ؛ إِذْ ظَفَرَ بِاهْتِمَامِ اللِّسَانِيِّينَ =

فَلَيْلًا وَلَيْبَكُوا كَثِيرًا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿التوبة: ٨٢﴾، و﴿لِكَيْلًا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ﴿الحديد: ٢٣﴾، و﴿مِنَ أَخْفَى الْمُطَابَقَاتِ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿البقرة: ١٧٩﴾ لِأَنَّ مَعْنَى الْقِصَاصِ الْقِتْلُ، فَصَارَ الْقِتْلُ سَبَبَ الْحَيَاةِ. وَمِنَ الطَّبَاقِ الْخَفِيِّ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿مِمَّا خَطِيئَتُهُمْ أُعْرِقُوا فَأَذْخَلُوا نَارًا﴾ [نوح: ٢٥] لِأَنَّ الْغَرَقَ مِنْ صِفَاتِ الْمَاءِ، فَكَأَنَّهُ جَمَعَ بَيْنَ الْمَاءِ وَالنَّارِ (١).

أَمَّا الْمُضَابِقَةُ، فَتَكُونُ بِذِكْرِ لَفْظَيْنِ فَاكْثَرَ، ثُمَّ أَضْدَادِهَا عَلَى التَّرْتِيبِ، وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَانْتَفَى ﴿٥﴾ وَصَدَقَ بِالْحُسْنَى ﴿٦﴾ فَسَنِيْرُهُ لِلْيُسْرَى ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَنْ بَخَلَ وَاسْتَعْنَى ﴿٨﴾ وَكَذَبَ بِالْحُسْنَى ﴿٩﴾ [الليل: ٥ - ١٠]؛ قَابِلٌ بَيْنَ الْإِعْطَاءِ وَالْبُخْلِ، وَالِاتِّقَاءِ وَالِاسْتِغْنَاءِ، وَالتَّصَدِيقِ وَالتَّكْذِيبِ، وَاليُسْرَى وَالْعُسْرَى، وَلَمَّا جَعَلَ التَّيْسِيرَ فِي الْأَوَّلِ مُشْتَرِكًا بَيْنَ الْإِعْطَاءِ وَالِاتِّقَاءِ وَالتَّصَدِيقِ، جَعَلَ ضِدَّهُ وَهُوَ التَّعْسِيرُ، مُشْتَرِكًا بَيْنَ الْبُخْلِ وَالِاسْتِغْنَاءِ وَالتَّكْذِيبِ. فَفِي الْمُتَقَابِلَاتِ تَنَاسُقٌ بَدِيْعٌ.

## ٧ - الْوَصْلُ لَفْظًا الْفَصْلُ مَعْنَى: Formal heterogeneity between syntax and semantics (٢)

هَذَا بَابٌ جَلِيلٌ تَكَلَّمَ فِيهِ اللِّسَانِيُّونَ الدَّلَالِيُّونَ وَالتَّدَاوُلِيُّونَ الْمَعَاصِرُونَ؛

= والمفكرين، خاصة رومان جاكوبسون في مجال اللسانيات وكلود ليفي شتراوس. في الأنثروبولوجيا:

انظر البحث الذي كَتَبْتَهُ الْبَاحِثَةُ اللِّسَانِيَّةُ كَارِينُ فِيلِيبُ فِي الْمَوْضُوعِ:

Philippe, Karine: Roman Jakobson (1896 - 1982). Essais de linguistique gnrale: aux sources du structuralisme, "Sciences Humaines", Mensuel n 155 - Dcembre 2004 O en est la psychanalyse?.

(١) الإِثْقَانُ: ج ٢/ص: ٩٣٣ - ٩٣٤.

(٢) ذَهَبَ كَثِيرٌ مِنَ الْبَاحِثِينَ اللِّسَانِيِّينَ إِلَى أَنَّ مَفْهُومَ الْإِنْسِجَامِ يَخْصُ «الدَّلَالِيَّاتِ» أَوْ عِلْمَ الدَّلَالَةِ، أَمَّا الْفَصْلُ أَوْ عَدَمُ التَّجَانُّسِ فَهُوَ مِنْ اِخْتِصَاصِ «التَّدَاوُلِيَّاتِ»، لِأَنَّ =

وقديماً عقّد له بدرُ الدين الزركشي فصلاً ضمنَ علمِ المناسباتِ، سمّاه: «فصل في اتّصالِ اللَّفْظِ، والمعنى على خلافه»<sup>(١)</sup>، ووَضَعَ له جلالُ الدين السيوطي باباً في أنواعِ علومِ القرآنِ الكريمِ، وسمّاه «بيانِ المَوْصُولِ لَفْظاً المَفْصُولِ مَعْنَى»<sup>(٢)</sup>، وعَدّه نوعاً مُهمّاً وأصلاً كبيراً في الوَقْفِ، جديراً بأن يُفردَ بالتصنيفِ، وبه يحصلُ حلُّ إشكالاتٍ وكَشَفُ مَعْضَلاتٍ كثيرةٍ<sup>(٣)</sup>.

فمن ذلكَ أنه قد تأتي الكلمةُ إلى جانبِ كلمةٍ أخرى كأنها معها، وهي غيرُ مُتّصلةٍ بها، ومَن لم يُنعمِ النَّظَرَ حَسِبَ جُزْأَيِ الكَلَامِ مُتّصِلَيْنِ لفظاً ومعنى، لشدّةِ الانسجامِ بينهما. ومِن ذلكَ في كتابِ الله: ﴿قَالَتِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ الْفَنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رُودْتُهُ عَن نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصّٰدِقِيْنَ﴾ [يوسف: ٥١] هذا من كَلامِ امرأةِ العَزِيزِ، ثم أتى بعده كَلامُ يوسفَ: ﴿ذٰلِكَ لِيَعْلَمَ اَنۢى لَمۡ اَخۡنُهٗ بِالۡغَيْبِ وَاَنَّ اللّٰهَ لَا يَهۡدِي كَيْدَ الضّٰلِمِيۡنَ﴾ [يوسف: ٥٢]، فهو من كَلامِ يوسفَ وليس من كَلامِ المرأةِ كما قد يُتوهّم. ومثله: ﴿قَالَتِ اِنَّ الْمُلُوۡكَ اِذَا دَخَلُوۡا قَرْيَةًۭ اَفۡسَدُوۡهَا وَجَعَلُوۡا اَعۡزَّةَۭ اَهۡلَهَا اِذۡلِكَ﴾، هذا مُنتهى قولِ ملكةِ سبأ، فقالَ اللهُ تعالى: ﴿وَكَذٰلِكَ يَفۡعَلُوۡنَ﴾ [النمل: ٣٤] وليس هذا من كَلامِها، ولا يَجوزُ معنَى أن يوصلَ الآخرُ بالأوّلِ على أن يُجعلَ من كَلامِ متكلّمٍ واحدٍ. ومثله: قوله تعالى: ﴿قَالُوۡا يٰوَيۡلَنَا مَنۢ بَعَثَنَا مِنۢ مَّرۡقَدِنَا﴾ [يس: ٥٢]

= التداوليات تبحثُ عما غابَ عن الدلالة من عناصر المعنى ومرجعها في ذلك: السياق، انظر:

Parret, Herman: Sens homogne et sens htrogne: les domaines de la smantique et de la pragmatique, Histoire Épistmologie Langage, Tome13 - Fascicule1 - Anne 1991, (Épistmologie de la linguistique) pp: 133 - 150.

(١) البُرّهان: ج/١/ص: ٥٠.

(٢) الإلتقان: ج/١/ص: ٢٨٠ - ٢٨٣.

(٣) وممن أفردَه بالتصنيفِ حديثاً الباحثةُ خلود شاكِر فِهيد العبدلي، في كتابها: «المَوْصُولِ لَفْظاً المَفْصُولِ مَعْنَى»، في القرآنِ الكريمِ، من أوّلِ سورةِ يس إلى آخرِ القرآنِ الكريمِ، جَمَعاً ودراسةً، نُشر: مَرَكز «تفسير» للدراساتِ القرآنيّة، الرياض، ١٤٣١هـ.

هنا ينتهي قول الكفار، ويبدأ قول أهل الهدى: ﴿هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ﴾ [يس: ٥٢]. وأخرج ابن أبي حاتم عن قتادة<sup>(١)</sup> في هذه الآية قال: آية من كتاب الله أولها أهل الضلالة وآخرها أهل الهدى ﴿قَالُوا يَوَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدًا﴾ هذا قول أهل النفاق، وقال أهل الهدى حين بعثوا من قبورهم: ﴿هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ﴾.

فتبيّن من الآيات السابقة أنّ المَوْصُولَ لفظاً المفصولَ معنى: «هو مجيء الآية أو الآيات في السورة الواحدة على نظم واحد في اللفظ، يوهّم اتصال المعنى»<sup>(٢)</sup>، والمقصود بالاتصال اللفظي تجاوز الألفاظ.

– وهكذا، فإنّ الحديث عن مظاهر انسجام النصّ القرآني وتماصك أجزائه، يُثبت أنّ الوحدة المعنوية – وحدة المعنى وكليّة القضية – تؤثر في أحكام الوحدة البيانية الفنية، وذلك بالتقريب بين المؤلفات، حتّى تتماصك وتتعاقد<sup>(٣)</sup>. والكلام في الموضوع الواحد إذا ساء نظمُه انحلت وحدة معناه فتفرّق من أجزائها ما كان مجتمعاً، وانفصل ما كان متصلاً.. والتأليف بين تلك الأجزاء حتّى تتعالق وتتعاقد مطلب كبير يستلزم مهارة وحذقاً ولطف جِسّ في اختيار أحسن المواقع لتلك الأجزاء، أيها الحق أن يجعل أصلاً أو تكميلاً، وأيها الحق أن يبدأ به أو يختمه أو يتبوأ موقِعاً وسطاً ثمّ يحتاج مثل ذلك في اختيار أحسن الطرُق لمزجها: بالإسناد أو بالتعليق أو بالعطف أو بغيرها؟ هذا كله بعد التلطف في اختيار تلك الأجزاء أنفسها، والاطمئنان على صلة كل منها بروح المعنى، وأنها نقيّة من الحشو قليلة الاستطراد، وأنّ أطرافها وأوساطها تستوي في تراميها إلى الغرض<sup>(٤)</sup>.

(١) السيوطي: الإتقان: جزء: ١/ص: ٢٨٣.

(٢) خلود شاكر فهيد العبدلي: «الموصول لفظاً المفصول معنى»، في القرآن الكريم، ص: ٢٩.

(٣) للتوسّع في قضية تأثير وحدة المعنى في وحدة المبنى، يُراجع: النبا العظيم،

ص: ١٤٢ – ١٦٣.

(٤) النبا العظيم، ص: ١٤٣.

تلك حال المعنى الواحد الذي تتصل أجزاءه فيما بينها اتصالاً طبيعياً، فما ظنك بالمعاني المختلفة في جوهرها، المنفصلة بطبيعتها؟ كم من المهارة والجدق.. يتطلبه التأليف بين أمرجتها المختلفة المتفاوتة، ليصير لها مزاج واحد واتجاه واحد، ويلزم عن وحدتها الصغرى وحدة جامعة أخرى.

«هذا شأن الأغراض المختلفة إذا تناولها الكلام الواحد في المجلس الواحد. فكيف لو قد جيء بها في ظروف مختلفة وأزمان متطاولة؟ ألا تكون الصلة فيها أشد انقطاعاً، والهوة بينها أعظم اتساعاً؟.. أو لست تعلم أن القرآن - في جل أمره - ما كان ينزل بهذه المعاني المختلفة جملة واحدة، بل كان يتنزل بها أحاداً مفرقة على حسب الوقائع والدواعي المتجددة، وأن هذا الانفصال الزماني بينها؛ والاختلاف الذاتي بين دواعيها، كان بطبيعته مستتبعا لانفصال الحديث عنها على ضرب من الاستقلال والاستئناف لا يدع بينها منزعا للتواصل والترابط؛ ألم يكن هذان السببان قوتين متظاهرتين على تفكيك وحدة الكلام وتقطيع أوصاله إذا أريد نظم طائفة من تلك الأحاديث في سلك واحد تحت اسم سورة واحدة؟»<sup>(١)</sup>.

لقد كانت الآيات تنزل مفرقة على حسب الدواعي وأسباب النزول المتجددة، فكان الانفصال الزمني بينها واختلاف أسباب نزولها يفترض معه انفصال الحديث عنها على ضرب من الاستقلال والاستئناف لا يدع بينها منزعا للترابط. فالنص القرآني مهما تعدد قضاياه وأزمنة نزوله واختلاف أحوال المنزل عليهم، كلام واحد يتعلق آخره بأوله وأوله بآخره، ويتراعى بجملة إلى غرض واحد.

وإن ما امتاز به النص القرآني من إيجاز في الأسلوب، جعله أكثر تناوؤاً لشؤون القول وأسرع تنقلاً بينها، من وصف إلى قصص إلى تشريع إلى جدل

(١) النبأ العظيم، ص ١٤٤ - ١٤٥.

إلى ضروبٍ شتى، بل جعل الفن الواحد منه يتشعبُ إلى فنونٍ، والشأن الواحد تنطوي تحته شؤونٌ.

وهكذا فإن وراء إحكام البنيان القرآني وتماسكه تدبيراً مُحكماً وتقديراً مُبرماً؛ كان قد أعدَّ لهذه المواد المتفرقة نظامها، ووجهها في مرحلة تشنتها نحو وجهتها البنائية الأخيرة التي استقرت عليها في النص القرآني، حتى صيغ منها عقد القرآن العظيم.

٨ - علاقة الجملة القرآنية بموضوع السورة، واتصالها الموضوعي بما تفرق في القرآن<sup>(١)</sup>؛

مفاده هذه الخصيصة أن يبحث عن ارتباط المعنى المستفاد من جملة قرآنية بما تفرق في القرآن من معانٍ لها صلة بذلك المعنى، في موضوع واحد، وعن ارتباطه بالمعاني الأخرى التي اشتملت عليها الآية واشتملت عليها السورة، ومواضع الالتقاء والترابط نسق يكشف عن التناسب بين معاني جمل الآية ووحدة السورة، فإن أهمل تدبر هذا النسق الكبير ولم يوضع وموضع العناية والاهتمام، تعدر على القارئ المتدبر معانٍ جمّة جليّة.

وقد يكون للجملة القرآنية التي تحمل معنى عاماً أو خاصاً شبكة من العلاقات بعددٍ من جمل السورة، وبعددٍ آخر من جمل تشاركها في موضوع عالم في القرآن كله. فيتعين على المحلل أن يكتشف الروابط الفكرية بين جمل السورة، وإن كانت خافية في اللفظ<sup>(٢)</sup>. من الشواهد على ذلك ما دعاه المؤلف

(١) هذه قاعدة ذكرها الأستاذ عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني في كتابه: قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله ﷻ، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط. ٤، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩ م، ص ١٣.

(٢) من بلاغة الربط والتماسك تقليل أدوات الربط مع بقائه، ومن الأمثلة عليه التعديّة إلى مفعولين برباطٍ إسناديٍّ معنويٍّ من غير رابطة لفظيٍّ نحو «الكتاب أعطيتك» فهو أبلغ من «أعطيتك إياه» و«الخبر نبأتك» و«المسألة سألتُمونها» وقوله ﷺ «لورقة بن نوفل: «أومخرجي هم؟» وقول الله تعالى: ﴿سَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ﴾، فلا يعدل إلى انفصال =

بالتربية المُعْتَرِضَةُ<sup>(١)</sup>، كتربية الله لرسوله بأن لا يعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليه وحيه، ويحسن الاعتراض حينما يراد تحقيق غرض تربوي، نحو قوله تعالى: ﴿لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ (١٦) إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَانْبَعِثْهُ قُرْآنَهُ ﴿١٨﴾ [القيامة: ١٦ - ١٩]، فهذا اعتراض بين ما سبق الآية وما جاء بعدها، ولكن مع خفاء وجه المناسبة بين الاعتراض وباقي عناصر السورة ومعانيها، ولكن حين يكشف الغرض التربوي الذي سبقته من أجله آية الاعتراض، يتضح جمال الانسجام في بيان الآية وموضعها، الذي أثبت لنا هذا التوجيه التربوي في سورة، هي سورة القيامة، حدث فيها حادث التعجل وتحريك اللسان بالقرآن، وقد امتثل الرسول ﷺ فالتزم بما أمر به، ثم أنزل الله توجيهاً ثانياً في سورة طه، ولكنه متصل بما قبله وما بعده من الآيات: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾ [طه: ١١٤] وليس معترضاً بين كلامين متلازمين.

## ٩ - بلاغة التنويع والتلوين:

بحث اللسانيون موضوع التلوين الأسلوبي في إطار «التغيرات الأسلوبية التي تطرأ على معاني النصوص» Stylistic variations in textual semantics<sup>(٢)</sup>. وهذه ظاهرة أسلوبية عرفت في أدبيات عالم الأسلوبيات

= إذا تآتى الاتصال. فكلما قلت الروابط اللفظية مع بقاء الربط وشدة التماسك اكتمل المعنى وعملاً، وكلما كثرت مع إمكان الاستغناء عنها وبفائه، تناقصت درجات التماسك والبلاغة. لأن تقييد الروابط اللفظية يفسح المجال للروابط العقلية والعلاقات الذهنية والقيود المنطقية. وقد يكون غياب الربط اللفظي شكلاً من أشكال الربط في ذاته:

The absence of a connector between two Utterances is in itself a form of junction.

(١) قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله ﷻ، ص ١٦.

(2) Grard, Christophe (LPL Université de Provence): Genre et variations stylistiques en sémantique textuelle. Durand J.

الفرنسي المقيم بالولايات المتحدة: مايكل ريفاتير M.Riffaterre بكسر  
رتابة الأسلوب Stylistic Rupture وبالانزياح Deviation<sup>(١)</sup>.

أما علماء اللغة العرب القدماء، فقد كان لهم تفسيرٌ دقيقٌ لتلويين الأسلوب  
والتفاوت وكسر الرتابة؛ قال ابن جنّي: «كلامُ العربِ كثيرُ الانحرافاتِ ولطيفُ  
المقاصدِ والجهاتِ، وأعدبُ ما فيه تَلَفُّهُ وتَثْبِيهِ»<sup>(٢)</sup>. وقال ابنُ المُنِير «طريقةُ العربيَّةِ  
تلويينُ الكلامِ، ومَجِيءُ الفعليةِ تارةً والاسميَّةِ أخرى من غيرِ تكلفٍ لما ذَكَرُوهُ»<sup>(٣)</sup>.

من مزايا جماليات النصّ القرآني أنه جَمَعَ بين الافتنان والتلويح في  
الموضوعات، والافتنان والتلويح في الأسلوب، في الموضوع الواحد. فهو لا يستمرُّ  
طويلاً على نمطٍ واحدٍ من التعبير، كما أنه لا يستمرُّ طويلاً على هدفٍ واحدٍ  
من المعاني، بل يتنقلُ في السورة الواحدة من معنى إلى معنى، ويتنقل في  
المعنى الواحد بين إنشاء وإخبار، وإظهار وإضمار، واسمية وفعلية، ومُضَيِّ  
وحُضور، واستقبال وتكلم، وغَيْبِيَّةٌ وخطاب؛ إلى غير ذلك من طُرُق الأداء، على

= Habert B., Laks B. (ds.) Congrès Mondial de Linguistique  
Française - CMLF'08 ISBN 978 - 2 - 7598 - 0358 - 3, Paris,  
2008, Institut de Linguistique Française Linguistique du  
texte et de l'crit, stylistique. 2008, p: 1345 - 1254.

<https://www.linguistiquefrancaise.org/articles/cmlf/pdf/2008/01/cmlf08147.pdf>

(1) Riffaterre, M. ✕ Essais de stylistique structurale, Flammarion,  
1971.

Cohen, J.: Structure du langage potique, Paris, Flammarion  
1966.

(٢) الْمُحْتَسَبُ فِي تَبْيِينِ وُجُوهِ شَوَاذِ الْقِرَاءَاتِ وَالْإِيضَاحِ عَنْهَا: أَبُو الْفَتْحِ ابْنُ جَنِّي،  
تَحْقِيقٌ: عَلِيُّ النَّجْدِيِّ نَاصِفٍ وَعَبْدُ الْفَتْاحِ إِسْمَاعِيلُ شَلْبِي، لَجْنَةُ إِحْيَاءِ التَّرَاثِ  
الإسلامي، القاهرة، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، ج٢/ص: ٨٦.

(٣) السِّيَوطِي: الْإِتْقَانُ، جَلَالُ الدِّينِ السِّيَوطِي، ج١، ص٦٣٣..

نحو من السُرعة لا عهدَ لنا بمثله في كلام غيره قَطُّ. ومع هذه التحوُّلات السريعة المستمِرة التي هي مَطْنَةُ الاختلاج والاضطراب، بل مَطْنَةُ الكَبُوة والعِثار، في داخلِ الموضوع أو في الخروج منه، نراه لا يَضطرب ولا يَتعثر، بل يحتفظُ بتلك الطبقة العليا من متانة النظم وجودة السبك حتى يصوغ من هذه الألفانين الكثيرة منظرًا مؤتلفًا<sup>(١)</sup>.

والأصلُ في تلوين الخطاب الأدبي يَكُونُ بأسلوبِ الالتفات؛ وهو نقلُ الكلام من التكلُّم أو الخطاب أو الغيبة إلى آخرِ منها، بعد التَّعبيرِ بالأول، وفائدته تطريةُ الكلام وتجديده، وصيانة السَّمع من الضَّجر والسَّامة، ولكن كلَّ موضع يختصُّ بفوائدَ ولطائفَ بحسبِ اختلافِ محلِّه، ونصوصُ القرآن الكريم مليئةٌ بأسلوبِ الالتفاتِ والتنويعِ بين الضمائرِ الثلاثة، لأغراضٍ تخصُّ دلالاتِ النص، ويُشترطُ في أسلوبِ الالتفاتِ - لضمَانِ تماسكِ النصِّ وعودِ آخره على أوَّله - أن يكونَ الضميرُ في المُنتقلِ إليه عائداً في نفسِ الأمرِ إلى المُنتقلِ عنه، ويُشترطُ أيضاً أن يكونَ في جُمليتين.

وهناك نوعٌ خاصٌّ من التلوين يعتمدُ على المُعايرة والتنويعِ في الأسلوب؛ والميَلُ بالنصوصِ والأقاويلِ إلى جهاتٍ شتى من المقاصدِ وأنحاءِ شتى من المآخذِ، ويفتنُ الكلامُ فيها من مذاهبِ شتى من المعاني، وضروبِ شتى من المباني النظمية، ويكونُ للنفسِ فيه استراحةٌ واستجدادٌ نشاطٍ بانتقالها من لونها أسلوبياً إلى آخر، ومن معنى إلى معنى آخر، وفي ذلك قال حازم القرطاجني عن الشعراء: «لَمَّا وَجَدُوا النَّفْسَ تَسَامُ التَّمَادِي عَلَى حَالٍ وَاحِدَةٍ، وَتَوَنَّرَ الْإِنْتِقَالَ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ، وَوَجَدُوا تَسْتَرِيحُ إِلَى اسْتِنَافِ الْأَمْرِ بَعْدَ الْأَمْرِ وَاسْتِجْدَادِ الشَّيْءِ بَعْدَ الشَّيْءِ، وَوَجَدُوا تَنْفَرُ مِنَ الشَّيْءِ الَّذِي لَمْ يَتَّاهَ فِي الْكَثْرَةِ إِذَا أَخَذَ مَأْخِذًا وَاحِدًا سَادِجًا وَلَمْ يَتَحَيَّلْ فِيمَا يَسْتَجِدُّ نَشَاطَ النَّفْسِ لِقَبُولِهِ بِتَنْوِيْعِهِ وَالْإِفْتِنَانِ فِي أَنْحَاءِ الْإِعْتِمَادِ بِهِ، وَتَسْكُنُ إِلَى الشَّيْءِ وَإِنْ كَانَ مُتْنَاهِيًّا فِي الْكَثْرَةِ

(١) النبا العظيم، ص ١٤٤، هامش: ١.

إذا أُخِذَ من شتّى مآخِذه التي من شأنها أن يخرج الكلام بها في معاريضٍ مُختلفة<sup>(١)</sup>. ففي ذلك الخروج بالكلام من نوعٍ إلى آخر، سرّيان التلوين في النصّ، والوصول بالكلام إلى إيصال المعنى بأبلغ لفظٍ.

والسؤال في هذا المظهر الترابطي للنصّ: كيف «يكون تنوع صور التلوين»<sup>(٢)</sup> في الأسلوب القرآني طريقة لترابط النصّ وتماسكه؟ والجواب: أن أوّل شرطٍ لتحقيق نصيّة النصّ<sup>(٣)</sup> حصول الترابط بين أجزائه وجمّله، والترابط شبكة كبرى من العلاقات التي تشدّ أنواعاً مختلفة من العناصر، ففي النصّ روابط تصل مجالات الدلالات المعجميّة بعضها ببعض، وروابط منطقيّة تربط بين الجمل.

### أسلوب التلوين في دلالة الفعل على الزّمن:

في إطار بلاغة التنويع والتلوين في أسلوب النصّ القرآني، نجد الخطاب

(١) منهاج البلاغ وسراج الأدباء: حازم القرطاجنيّ، تحقيق: محمّد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٦م، ص ٢٩٦.

(٢) تلوين الخطاب في القرآن الكريم، طه رضوان طه رضوان، مكتبة الدراسات القرآنيّة، نشر دار الصحابة للتراث بطنطا، ط ١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م، ص ٣٤١.

(٣) من شروط «نصيّة» النصّ ومقاييسه (عند علماء النص مثل دي بوغران/دريسلير):

١ - منها ما هو راجع إلى النص في ذاته، كالتماسك اللغوي والانسجام الفكري.  
٢ - ومنها ما هو راجع إلى أطراف الخطاب أو مستعملي النصّ، كالمقاصد والقبول.

٣ - ومنها ما هو راجع إلى السياق وظروف الخطاب، مثل مقاييس الإعلامية والمقام والتناص.

والبُعد النصي في الدراسات اللسانية بُعد جديد، فتح للدرس اللساني شعباً وأبواباً كان لها أثر في الوظائف النفسية والاجتماعية للغة. وقد فضّل في هذا البُعد الجديد الدكتور سعد مصلوح في كتابه:

في البلاغة العربية والأسلوبيات اللسانية، آفاق جديدة، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، ٢٠٠٣م.

القرآني يعتمد أحياناً أسلوب المغايرة والتلويين<sup>(١)</sup> في دلالة الفعل على الزمن الواحد، نحو قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ، فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصَلُّهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا ﴿١٨﴾ وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا ﴿١٩﴾ كُلًّا نُمِدُّ هُنُوًا وَهَنُوءًا وَمَنْ عَطَاكَ مِنْ عَطَاكَ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاؤُ رَبِّكَ مَحْظُورًا ﴿٢٠﴾ أَنْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَاللَّخْرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ١٨ - ٢١].

ووجه التلويين ظاهر في الانتقال من صيغة مُرَكَّبَةٍ للفعل الماضي (كَانَ يُرِيدُ) إلى صيغة مُجَرَّدَةٍ منه (أَرَادَ). وفي الآيات أيضاً تلوينٌ للأسلوب بالانتقال من صيغة المُتَكَلِّم (عَجَلْنَا - نَشَاءُ - نُرِيدُ - جَعَلْنَا - نُمِدُّ) إلى صيغة الغائب (عَطَاؤُ رَبِّكَ) ثُمَّ العَوْدَةُ إلى المُتَكَلِّم (فَضَّلْنَا). وفيها أيضاً تلوينٌ للأسلوب بالانتقال من المَشِيئَةِ إلى الإِرَادَةِ، وهما فعلان مُتَغَايِرَانِ وَلَكِنَّهُمَا مُتَقَارِبَانِ. ثُمَّ التلويين بين الجملة الفعلية (عَجَلْنَا) التي تُفِيدُ الحُدُوثَ والعُبُورَ، للتعبير عن جزاء حُبِّ العاجلة، والجملة الاسمية (فأولئك كان سعيهم مشكوراً) التي تُفِيدُ الثبوتَ أي ثبوت جزاء إرادة الآخرة.

ومما يُفِيدُ التلويين في أسلوب الصيغ الزمنية والانتقال من زمن إلى آخر: الانتقال من الماضي إلى المضارع، نحو قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتَثِيرُ سَحَابًا فُسْقِنَهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ﴾ [فاطر: ٩]، ففيه انتقال من المُضِيِّ (أَرْسَلَ) إلى الحال (فتثير) ثُمَّ عَوْدٌ إلى الزمن الماضي (فُسْقِنَا، فَأَحْيَيْنَا)، وكأنَّ الحال أو الاستقبال في الفعل (تثير) لقطعة زمنية بين لقطتين ماضيتين، تدلُّ على حكاية الحال، ففي تلك اللقطة التقات بلاغي فريد.

جاء الفعل أَرْسَلَ بلفظ الماضي لما أَسْنَدَ إلى الله تعالى؛ لأنه يُفِيدُ الثبوت والاستمرار، وما يفعله تعالى بقوله: كُنْ، لا يبقى زماناً ولا جزء زمان، فلم يأت بلفظ المستقبل لوجوب وقوعه وسرعة كونه، ولأنه فرغ من كل شيء، فهو قدّر الإرسال في الأوقات المعلومة وإلى المواضع المعينة، ولما أسند الإثارة إلى

(١) تلوين الخطاب في القرآن الكريم: طه رضوان طه رضوان، ص ٣٤٢.

الرَّيْحِ، وَهِيَ تُؤَلَّفُ فِي زَمَانٍ، قَالَ: «فَتَثِيرٌ»، وَأَسْنَدَ «أَرْسَلَ» إِلَى الْغَائِبِ، وَأَسْنَدَ «فَسُنِّقْنَاهُ»، وَ«فَأَحْيَيْنَا» إِلَى الْمُتَكَلِّمِ.

وَمِنَ التَّلْوِينِ الْإِنْتِقَالَ مِنْ اسْمٍ يُقَدَّرُ أَنَّهُ مَعْمُولٌ فَعِلٍ مُضْمَرٍ، إِلَى اسْمٍ لَيْسَ كَذَلِكَ؛ نَحْوَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا سَلَمًا قَالَ سَلَّمَ فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ﴾ [هود: ٦٩]؛ فَانْتَقَلَ مِنْ اسْمٍ مَنْصُوبٍ (سَلَامًا) إِلَى اسْمٍ مَرْفُوعٍ (سَلَام) لِأَنَّ الْمَنْصُوبَ إِنَّمَا يَكُونُ عَلَى إِرَادَةِ الْفَعْلِ الْنَاصِبِ، أَيْ سَلَّمْنَا سَلَامًا، وَذَلِكَ يُؤَدِّنُ بِحُدُوثِ التَّسْلِيمِ مِنْهُمْ، أَمَّا سَلَامٌ إِبْرَاهِيمَ فَإِنَّهُ اسْمٌ مَرْتَفَعٌ بِالْإِبْتِدَاءِ، فَاقْتَضَى الثَّبُوتَ عَلَى الْإِطْلَاقِ، فَسَلَامٌ الْخَلِيلِ أَبْلَغُ مِنْ سَلَامِهِمْ، وَكَأَنَّهُ قَصْدٌ أَنْ يُحْيِيَهُمْ بِأَحْسَنَ مِمَّا حَيَّوهُ بِهِ<sup>(١)</sup>.



١٠ - من أدوات القرآن الكريم الرابطة لأجزاء النص: مسائل في الضمير ووظيفة الربط والإحالة:

أولاً: من وظائف الضمير في اللغة العربية الاختصار:

لأنه يقوم مقام الظاهر ويغني عن تكراره، ومن وظائفه الربط ووصل الجمل بعضها ببعض، ومن وظائفه أيضاً الإحالة على سابق؛ وهي عوده على متقدم بما يغني عن ذكره وبما يربط آخر الكلام بأوله.

هذا، ولا بد للضمير من مرجع يعود إليه، ويكون المرجع إما ملفوظاً به سابقاً مطابقاً له، نحو قوله تعالى: ﴿وَنَادَى نُوحٌ أُمَّهُ﴾ [هود: ٤٢]، ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ [طه: ١٢١]، أو متضمناً له، نحو: ﴿أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ [المائدة: ٨]، فإن الفعل «أعدلوا» يتضمن الاسم المرجع وهو «العدل»، أو دالاً عليه بالالتزام نحو: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ [القدر: ١]؛ أي القرآن، فإن الإنزال يدل عليه التزاماً، أو متأخراً لفظاً لا رتبة نحو: ﴿فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةَ مُوسَى﴾ [طه: ٦٧]، ﴿وَلَا يَسْتَلْ عَنْ دُونِهِمْ الْمُجْرِمُونَ﴾ [القصص: ٧٨]، أو متأخراً دالاً بالالتزام: ﴿فَلَوْلَا

(١) ذكره السيوطي في: الإتيان في علوم القرآن، ج ١، ص ٦٢٣..

إِذَا بَلَغَتِ الْحُلُقُومَ ﴿١٨٣﴾ [الواقعة: ١٨٣]، فَقَدْ أَصْمِرَتِ الرُّوحُ لِدَلَالَةِ الْحُلُقُومِ عَلَيْهَا. وَقَدْ يَدُلُّ السِّيَاقُ عَلَى الْأَسْمِ الَّذِي يَرْجِعُ إِلَيْهِ الضَّمِيرُ، فَيُضْمَرُ ثِقَةً بِفَهْمِ السَّمْعِ وَعِلْمِهِ، نَحْوَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾﴾ [الرحمن: ٢٦]، وَقَدْ يَعُودُ الضَّمِيرُ عَلَى لَفْظِ الْمَذْكُورِ دُونَ مَعْنَاهُ: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ ﴿١١﴾﴾ [فاطر: ١١]؛ أَي لَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِ مُعَمَّرٍ آخَرَ <sup>(١)</sup>.

وَالأَصْلُ فِي الضَّمِيرِ عَوْدُهُ عَلَى أَقْرَبِ مَذْكُورٍ، نَحْوُ: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيْطَانِ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا ﴿١١٢﴾﴾ [الأنعام: ١١٢]، فَلِكَيْ يَعُودَ الضَّمِيرُ عَلَى أَقْرَبِ مَذْكُورٍ فِي الْآيَةِ أَحْرَ الْمَفْعُولِ الْأَوَّلُ وَهُوَ الشَّيَاطِينِ، لِيَعُودَ الضَّمِيرُ عَلَيْهِ لِقُرْبِهِ، أَمَا إِنْ كَانَ مَرْجِعُ الضَّمِيرِ هُوَ الْمُضَافُ عَادَ عَلَيْهِ الضَّمِيرُ وَإِنْ حَالَ بَيْنَهُمَا الْمُضَافُ إِلَيْهِ، نَحْوَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ اللَّهَ لَعَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٨﴾﴾ [النحل: ١٨].

وَالأَصْلُ فِي الضَّمَائِرِ أَيْضًا تَوَافُقُهَا فِي الْمَرْجِعِ حَذَرَ التَّشْتِيهِتِ، نَحْوَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَقَدْ مَنَّا عَلَيْكَ مَرَّةً أُخْرَى ﴿٢٧﴾﴾ وَالْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِنُصَنَعَ عَلَى عَيْنِي ﴿٣٧﴾ [طه: ٣٧ - ٣٩] فَالضَّمَائِرُ كُلُّهَا رَاجِعَةٌ إِلَى مُوسَى، وَلَا يَصِحُّ أَنْ يَرْجِعَ بَعْضُهَا إِلَى مُوسَى وَبَعْضُهَا إِلَى التَّابُوتِ لِمَا فِي ذَلِكَ مِنْ هَجْنَةِ التَّشْتِيهِتِ وَتَنَافُرِ النَّظْمِ <sup>(٢)</sup>.

وَمِثْلُ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ﴿٨﴾﴾ لَتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴿٩﴾﴾ [الفتح: ٨ - ٩]، فَالضَّمَائِرُ فِي ﴿وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ﴾ لِلَّهِ تَعَالَى، وَالْمُرَادُ بِتَعْزِيرِهِ تَعْزِيرُ دِينِهِ وَرَسُولِهِ، «وَمَنْ فَرَّقَ الضَّمَائِرَ فَقَدْ أَبْعَدَ» <sup>(٣)</sup>.

وَقَدْ يَأْتِي مِنَ الضَّمَائِرِ مَا تَخْتَلَفُ مَرَاجِعُهُ، كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿قُلْ رَبِّي

(١) السيوطي: الإيقان، ج ١، ص ٥٩٧ - ٥٩٩.

(٢) وهذا ما ردَّ به السيوطي على الزمخشري. انظر الإيقان: ج ١، ص ٦٠٠.

(٣) السيوطي: الإيقان، ج ١، ص ٦٠١.

أَعْلَمُ يَعِدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَهَرَ وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا ﴿الكهف: ٢٢﴾؛ فَإِنَّ الضَّمِيرَ فِي الْجَارِ وَالْمَجْرُورِ (فِيهِمْ) لِأَصْحَابِ الْكَهْفِ، وَالضَّمِيرَ فِي الْجَارِ وَالْمَجْرُورِ (مِنْهُمْ) لِلْيَهُودِ (١).

ومن قواعد عود الضمير، أنه إذا اجتمع في الضمائر مراعاة اللفظ والمعنى، بُدئ باللفظ ثم بالمعنى، نحو قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَيَأْتِيهِمْ الْآخِرُ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٨]؛ أَفْرَدَ أَوَّلًا ﴿مَنْ يَقُولُ﴾، بِاعْتِبَارِ اللَّفْظِ، ثُمَّ جَمَعَ ﴿وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ بِاعْتِبَارِ مَعْنَى الْكَلَامِ، وَمِثْلُهُ: ﴿وَمِنْهُمْ مَّن يَسْتَعِجِلُ بِكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي ءَادَانِهِمْ وَقْرًا﴾ [الأنعام: ٢٥]، وَمِثْلُهُ: ﴿وَمِنْهُمْ مَّن يَسْتَعِجِلُ إِلَيْكَ حَتَّىٰ إِذَا خَرَجُوا مِنْ عِنْدِكَ قَالُوا لِلَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مَاذَا قَالَ ءَانفًا﴾ [محمد: ١٦]. وَمِثْلُهُ: ﴿وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ ۗ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ [الزمر: ٢٣].

ويبدو أن الحمل على اللفظ يكون أولاً، ثم يأتي بعده الحمل على المعنى، وهو أقوى، والجمع بين الجهتين يُثبت لنا أن النص الواحد تترايط أجزاءه لفظاً ومعنى، أو يزاوج بين اللفظ والمعنى، فيبدأ بالحمل على اللفظ ثم يثنى بالحمل على المعنى. وقلما يبدأ بالحمل على المعنى ثم يثنى باللفظ؛ فقد ذهب بعض النحويين إلى أنه إذا حمل على معنى الجمع لا يجوز الرجوع إلى لفظ الواحد، واعتُرض عليه بأنه ورد في القرآن الكريم ما يفيد الرجوع من المعنى إلى اللفظ (٢)، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ۚ وَذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [النساء: ١٣]، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ [الطلاق: ١١]، فقد أفرَد في ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ﴾، ﴿وَمَنْ يُؤْمِنُ﴾ وجمع في ﴿خَالِدِينَ فِيهَا﴾، فرجع بعد الجمع إلى الإفراد. وهذا

(١) ذكره أبو العباس نعلب والمبرد، انظر: السيوطي، الإتقان، ج ١، ص ٦٠١.

(٢) فيما ذكره أبو القاسم الكرمانى (ت. ٥٠٥هـ)، في كتابه: غرائب التفسير وعجائب التأويل، (نشر دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، مؤسسة علوم القرآن، بيروت)،

تفسير سورة البقرة: ج ١، ص ١٢٠.

التنوع في الحمل على اللفظ أو المعنى من بلاغة القرآن الكريم، ومن مظاهر تماشك نصه وانسجامه.

### الإحالة بالألفاظ العامة ذات الاحتمال الدلالي: الإحالة «بفعل» ومشتقاته:

الإحالة<sup>(١)</sup>: ربط بين عنصريين محيل ومحال إليه، أو بين عائد ومرجع معود عليه، وتحقق الإحالة بالألفاظ كثيرة، منها المبهمات كأسماء الإشارة والضمائر وأسماء الموصول ولام التعريف وتكرار اللفظ..

ونضيف صنفاً آخر من الأفعال العامة Generic verbs<sup>(٢)</sup> - غير مألوف عند الباحثين - من أدوات الإحالة له قوة في الإشارة إلى ما قبله والدلالة عليه من غير تكرار لفظه، لم يلتفت إلى قيمته الإحالية من قبل، هو الجذر المعجمي المؤلف من الفاء والعين واللام «فعل» وصيغته المتصرفة المشتقة منه، التي تأتي في القرآن الكريم على ألفاظ مختلفة يجمعها ذلك الجذر المعجمي نحو: فَعَلَ يَفْعَلُ أَفْعَلُ فاعلٌ فاعلون.. وفائدة هذه الصيغ الإحالية أنها مجردة غير محددة بحدث، وهي بمنزلة الكون العام المطلق المعلق في ذاتها، غير المفهومة إلا بتأويل «الإحالة إلى سابق»، وهي آثار لفظية

(١) يُرجعُ إلى الدّراسة اللسانية الدّقيقة الشاملة في باب الإحالة: الإحالة وأثرها في تماشك النص في القصص القرآني، أنس بن محمود فجّال، إصدار نادي الأحساء الأدبي، ١٤٣٤ - ٢٠١٣.

(٢) ومن المعلوم - في الدراسات اللسانية - أنّ هذا الضرب من الأفعال يهرع إليه الكتّاب والمتكلمون عامّة للدلالة على معنى في الذّهن يُفسّره سياق الكلام، وقد تناولت بعض الأبحاث اللسانية هذه الظاهرة من خلال مجموعة من الأفعال العامّة مثل «فَعَلَ» و«أَخَذَ» و«وَجَدَ» و«وَضَعَ» Suprageneric verbs: to do, to take, to put, find and to put, انظر:

Marin, Brigitte: De la place des Verbes Gnriques dans l'écriture Scolaire de Textes de Fiction: De la mise en mots l'usage de mots précis, Presses Universitaires de France "La linguistique" 1/ 2011 Vol. 47 | pages 89 112. p: 94.

عامّة مُعكّسة عن ألفاظٍ سابقةٍ في أول النصّ سبقَ ذكرها، فيؤتى بهذه الآثار اللفظيّة العامّة للإشارة إلى ذلك الحدّث السابق والتّنبية عليه وتضمّن معناه على سبيل الاختصار والإيجاز وجمّع الكلّم، وقد يكون الغرض من الاختصار على عموم صيغة فعل وأخواتها وما فيها من إبهام، والإحالة بها على فعل سبق، إخفاء الحدّث السابق المحال إليه، والكناية عنه؛ لأنّه لا يستحقّ أن يُعاد ذكره لطوله، أو لشناعته، أو لمُساعدة السامع وحمله على التّدكر بأيسر الألفاظ، من غير أن يتورّع انتباهه ويتشّت فكره، ومن غير تكرار ما سبق. وفي الإحالة باللفظ العامّ فائدة أخرى وهي مُساعدة الذاكرة على الاهتداء بآثار الألفاظ السابقة. فيكون للمتكلّم والسامع أثرٌ في حركة النصّ ودلالته وتماسكه، عند استخدام هذه الطّرق الإحاليّة المُختصرة.

الجزرُ المُعجميُّ المُجرّد «فعل» ومشتقاته الاسميّة والفعليّة الأخرى تدلّ بالصّيغة العامّة على عموم الحدّث وشموله؛ كلُّ ذلك لا يتحقّق بنوع معيّن من الأفعال Specific verbs ولا يتخصّص إلا بمطابقتها لما سبقه وربطه به ربطاً إحاليّاً.

ومن وظائف الإحالة بالفعل العامّ «فعل» ومشتقاته، في القرآن الكريم:

#### - وظيفة الإحالة باللفظ العامّ: الإيجاز والاختصار:

من شواهد الفعل العامّ، الدّالة على وظيفة الاختصار، قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ ۚ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾ فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿٢٤﴾﴾ [البقرة: ٢٣ - ٢٤].

﴿فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا﴾ أي: إنّ لم تأتوا بسورةٍ من مثل ما نزل من القرآن ولم تُعارضوه، وتبين لكم أن أحداً لا يستطيعُ معارضةً، ولن تستطيعوا معارضةً والإتيان بمثله فاتقوا النار.

وقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ [المائدة: ٦٧]؛ فقد

أَمَرَ ﷺ بِتَبْلِيغِ الرِّسَالَةِ، فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ: يعني إن كتم آيةً مما أنزل عليه فما بلغ رسالته ولم يمتثل لجميع الأمر.

### - وظيفة تجنب التكرار وشناعة الإعادة لما فيها من إنكار:

نحو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٩﴾﴾ [البقرة: ٢٧٨ - ٢٧٩].

﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا﴾ أي: إن لم تذرُوا ما بقي من الربا فأذنوا بحرب من الله ورسوله. أحال بالفعل العام ﴿تَفْعَلُوا﴾ لإخفاء شناعة الربا. وكذلك الإحالة بصيغة ﴿تَفْعَلُوا﴾ على معنى المضارة التي هي شناعة وفعل منكر، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْمَعُوا أَن تَكْتُمُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ذَٰلِكُمْ أَفْسَطَ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمٌ لِلشَّهَدَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَن تَكُونَ تِجْرَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُمُوهُا وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِن تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢]. فقوله ﴿وَلَا يُضَارَّ﴾ نهي عن المضارة وهي تحتل أن يكون الكاتب والشهيد مصدرًا للإضرار، أو أن يكون المكتوب له والمشهود له مصدرًا للإضرار، لأن الفعل يحتل أن يكون مبنياً للمعلوم والمفعول معاً، لا يحصل ضررٌ منهم ولا عليهم، والمضارة: إدخال الضرر بأن يوقع المتعاقدان الشاهدين والكاتب في الحرج والخسارة، أو ما يجزئ إلى العقوبة، وأن يوقع الشاهدان أحد المتعاقدين في إضاعة حق أو تعب في الإجابة إلى الشهادة. ﴿وَإِن تَفْعَلُوا﴾ حذف مفعولُ تفعلوا وهو معلوم، لأنه الإضرار المستفاد من ﴿وَلَا يُضَارَّ﴾، كما في قوله تعالى ﴿أَعِدُّوا لَهُ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾، إن تفعلوا ما نهيتم عنه من الضرر وغيره ﴿فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ﴾ أي خروج عن الشرع، وفي صيغة «فعل» تأكيد فيه وتشديد في النذارة. والمضارة أن يمنع الكاتب أن يكتب، ويمنع الشاهد أن يشهد ﴿وَإِن تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ﴾.

- الإحالة بصيغة ﴿تَفْعَلُوا﴾ منفية، وفيها إحالة إلى عدم تقديم الصدقة

بين يدي النَّجْوَى، وهو كلام طويلٌ يستغرقُ جمعه من الزمن ما يتشتتُ فيه اهتمامُ المُخَاطَبِينَ، ففي الصيغة اختصارٌ ودلالةٌ على أمرٍ يُلامون عليه.

قال تعالى: ﴿أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوٰكُمْ صَدَقْتُمْ فَاذَلَّكُمْ تَفَعَّلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَيْرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المجادلة: ١٣].

الإشفاقُ تَوْفَعٌ حُصُولِ ما لا يُبْتَغَى، ومَفْعُولٌ ﴿أَشْفَقْتُمْ﴾ هو ﴿أَنْ تُقَدِّمُوا﴾ أي من أن تُقَدِّمُوا، أي أشفقتُم عاقبة ذلك وهو الفقرُ. والاستفهامُ لِلْوَمِ والتوبيخُ على تَجَهُّمِ تلك الصَّدَقَةِ مع ما فيها من نفعٍ للفقراء. ثم جاء التَّجَاوُزُ رحمةً بهم بقوله تعالى: ﴿فَاذَلَّكُمْ تَفَعَّلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾. وفيه استفهامٌ توبيخيٌّ. و(إِذْ) ظرفيةٌ للتعليل، أي فحين لم تُقدِّمُوا بين يدي نَجْوَاكُمْ صدقاتٍ - وتابَ اللهُ عليكم - فأقيموا الصَّلَاةَ وآتوا الزَّكَاةَ.

- الإحالة بصيغة ﴿فَعَلْتُمْ﴾ إلى سابقِ مَعْنَى، لاختصارِ مَعَانٍ كثيرةٍ سبقَ ذَكَرُهَا في أماكن متفرقةٍ، ولما في هذه المَعَانِي من مُتَكَرِّرٍ وشناعةٍ يُعْرَضُ عن إعادةِ ذَكَرِهِ وَيُكْتَفَى بالتلميح له والإحالة إليه.

كما في قوله تعالى: ﴿يٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ [الحجرات: ١٦].

نداءٌ فيه تحذيرٌ من الوُقُوعِ في موجباتِ النَّدامَةِ، وما يتبعُ ذلك من موجباتِ التَّوْبَةِ من إصابةِ قومٍ بجهالةٍ، ففي الصيغة ﴿فَعَلْتُمْ﴾ كنايةٌ عن الإثمِ في إصابةِ الناسِ وإحالةٌ إليه. وتَقَدَّمَ المجرورُ على متعلِّقه في قوله: ﴿عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ للعناية والاهتمام بذلك الفعل، وهو الإصابة بدون تثبت، والتنبيه على خطر أمره.

ومثله قوله تعالى: ﴿قَالَ هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ يٰٓيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ﴾ [يوسف: ١٨٩]؛ فالاستفهام للتوبيخ، و«هَلْ» تُفِيدُ هنا ما تُفِيدُهُ «قَدْ» من مَعْنَى التَّحْقِيقِ، وهو توبيخٌ على ما يَعْلَمُهُ إخوةُ يوسُفَ مُحَقَّقًا من أفعالِهِم الذَّمِّيمَةِ مَعَهُ، من إهانةٍ له ولأخيه، وسوءِ خُلُقٍ. وقد اكتُفِيَ بصيغة فَعَلْتُمْ للإحالة إلى فعلٍ مُتَكَرِّرٍ سبقَ ذَكَرَهُ في مكانٍ بَعِيدٍ من السُّورَةِ.

– الإحالة إلى حادثٍ سابقٍ على سبيل التشنيع الكاذب والتهويل والتشهير:  
 قَالَ فِرْعَوْنُ لِمُوسَى مُشْنَعًا عَلَيْهِ قَتَلَ الْقِبْطِيَّ: ﴿وَفَعَلْتَ فَعَلْتِكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَأَنْتَ  
 مِنَ الْكٰفِرِينَ﴾ [الشعراء: ١٩].

«الفَعْلَةُ» المرّة الواحدة من الفِعْل، و«فَعَلَ» للإحالة على حادثٍ حصل؛ هو قَتَلَ موسى القبطيّ انتصاراً لرجلٍ من بني إسرائيل مظلوم، وأضافها المتحدثُ إلى ضمير المُخاطب ﴿فَعَلْتِكَ﴾، ووصفها باسمٍ موصولٍ لعلم موسى بها، وفي ذلك تهويلٌ للفعلية، يَكْنِي به عن تذكيره بما يوجبُ توبيخه. وفي العدول عن ذكر فعلة معيّنة إلى ذكرها مبهمّة مضافةً إلى ضميره، ثم وصفها بما لا يزيد على معنى الموصوف تهويلٌ مرادٌ به والتشهيرُ وأنها معلومةٌ مُلصّقةٌ التَّبَعَةِ به حتّى لا يجدَ سبيلاً إلى التَّبَرُّؤِ منها<sup>(١)</sup>.

#### مسألة أخرى في الإحالة:

بابٌ في الإحالة يُعتمدُ فيه على مقام الكلام وليس على أقرب مذكور، وهو ما يُعرفُ في اللسانيات التداولية بالإحالة الخارجية: Exophorie Reference<sup>(٢)</sup>

(١) التحرير والتنوير، تفسير سورة الشعراء، الآية ١٩.

(2) Goodwin, Charles: Exophoric Reference as an Interactive Resource, Semiotics 1981, Pages: 12-119.

وقد تُرجم البحثُ إلى اللغة الفرنسية سنة ١٩٨٧:

Charles Goodwin: La rference exophorique comme procd interactif, \dit par Jeanne - Marie Barbris, Traduction de Jeanne - Marie Barbris, Cahiers Praxmatiques: 9/1987. p. 9-22.

وقد صنّف «معجم أكسفورد» لنحو اللغة الإنجليزية «الإحالة الخارجية» في مُصطلح Exophora وعرّفها بأنّها إحالةٌ مقاميةٌ Situational Reference ومعناه أنّ الوحدة اللغويّة تستمدُّ معناها من خارج الجملة أو النَّص:

Exophora: Situational Reference; a linguistic unit that derives part of its meaning from the extralinguistic situation.

من قواعد النحاة أنّ الضمير يرجع إلى أقرب مذكور إذا تعدد المذكور؛ وقد يتعدّد ذلك، فيعود الضمير على غير القريب، وهو قليل الاستعمال؛ إذ لا يوجد إجماع على هذه القاعدة من علماء اللغة. ولكن ورد خلاف القاعدة النحويّة في القرآن الكريم:

١ - فقد وردت إحالة الضمير إلى مذكور بعده لا قبله، في سورة طه [٦٧] في قوله تعالى: ﴿فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى﴾، فالضمير في ﴿نَفْسِهِ﴾ راجع إلى مذكور بعده لا قبله.

٢ - وورد رجوع الضمير إلى بعيد قبله؛ كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَأَشْهَدُ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٥٢﴾ رَبَّنَا ءَامَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ ﴿٥٣﴾ وَمَكْرُؤًا مَمْكُرًا اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَكْرِيْنَ﴾ [آل عمران: ٥٢ - ٥٤].

انتقل من حكاية دعائهم: ﴿رَبَّنَا ءَامَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ﴾، إلى الإخبار عن غائبين ﴿وَمَكْرُؤًا﴾. والضمير ﴿مَكْرُؤًا﴾ عائد إلى ما عاد إليه ضمير ﴿مَنْهُمْ﴾ في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ﴾، وهم اليهود. فالإحالة إلى رأس الآية أي إلى الضمير في ﴿مَنْهُمْ﴾ أي مكر الذين أحس عيسى منهم الكفر. فلا ينبغي أن تكون الإحالة إلى أقرب مذكور دائماً، كما يُقال، لأنّ الإحالة إلى أقرب مذكور في الآية تُفسد المعنى.

= Contrasted with Endophora: Oxford Dictionary of English Grammar, Sylvia Chalker & E.S.C. Weiner. Oxford University Press paperback 1994, p143.

وتُسمى في اللسانيات أيضاً بالإحالة السياقية، وهي التي تُحيل إلى مرجع خارج الجملة أو النص:

Finch, Geoffrey: Key Concepts in Language and Linguistics, Palgrave Macmillan Education U.K, 2005, p218.

## مسألة أخرى في الإحالة: استحضار الشبكة الضميرية لفهم العلاقات

## الإحالية:

قد تجد الشخص الواحد يتلبس طوراً بضمير الغيبة، وطوراً بضمير التكلّم، وطوراً بضمير المخاطب: كأن يتكلّم المُتحدّث عن نفسه ويخاطب غيره. ولقد اختلفت جهات الضمائر لاختلاف المواقف والمواقع في الكلام، ففي كل تخطيط خطابي Discours Strategy لموقف جديد يُبنى مشهد جديد بعد تفكيك عناصر القديم وإعادة تركيبها. فلا تفهم شبكة الإحالات الضميرية إلا بالعلم بالمواقف والخطط التي تُعيد توزيع العناصر، ولكل مشهد عناصره المركّبة، من الكلم والضمائر.

ومن النماذج على ذلك: ﴿وَرَوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ﴾ [يوسف: ٢٣]. ما أكثر ضمائر هذه الآية: منها الهاء في ﴿رَوَدَتْهُ﴾ وها في ﴿بَيْتِهَا﴾ والكاف في ﴿لَكَ﴾، والضمائر المستترة في غلقت وقالت... تحيل على مذكور سابق ﴿أَمْرَاتُ الْعَزِيزِ﴾ ونُسبت إلى العزيز ولم تُسم باسمها. والضمير المنفصل ﴿هُوَ﴾ يُحيل على يوسف، ولم يُذكر بالاسم. والمرادوة مُفاعلة تدل على المعاودة ولا تدل على مشاركة؛ لأن المرادوة امرأة العزيز وحدها، وفي المرادوة تكثير للفعل أو تكريره كلما أخفقت. والإخفاق بسبب أن المرادوة تُقابل بالممانعة. وفاعل المرادوة اسم الموصول، أُسند الفعل إلى اسم الموصول للفت الانتباه إلى سلطة المرادوة وتمكّنه وإلى عفة يوسف وعصمته. ﴿عَنْ﴾ حرف جر يدل على المُجاوِزة والانصراف، والمعنى أنها تصرفه عن نفسه وتُبعده عنها لتُخلصه لها. وفي المُجاوِزة كناية عن الغرض من المرادوة، والكاف في ﴿لَكَ﴾ لبيان المقصود من الخطاب وإخلاص اسم فعل الأمر للمخاطب دون غيره، واللام للاختصاص في الشبكة الضميرية.

ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَيْهِ قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسْنَا وَأَهْلُنَا الْأُصْرُ وَجِئْنَا بِبِضْعَةٍ مُزْنَجَةٍ فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ وَنَصَدِّقْ عَلَيْنَا إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ﴾ [يوسف: ٨٨]؛ فقد تعدّدت أنماط الضمائر: الغيبة (دخلوا - قالوا - يجزي) - الذات المتكلمة

(مَسْنَا - أَهْلَنَا - جِئْنَا - لَنَا عَلَيْنَا) - الْمُخَاطَبُ (يا أيها العزيز - أَوْفٍ - تصدق). قد نجدُ الشخصَ الواحدَ يتلبَّسُ طَوْرًا بضمير الغَيْبَةِ وطَوْرًا بضمير التكلُّمِ وطَوْرًا بضمير المُخَاطَبِ: فالذي دَخَلَ هو الذي تكلمَ عن نفسه وخاطَبَ غيره. ولقد اختلفت جهاتُ الضَّمائرِ لاختلافِ المواقفِ والمواقع، ففي كلِّ تخطيطٍ لموقفٍ جديدٍ يُبتنى مشهدٌ جديدٌ بعد تفكيكِ عناصرِ القديمِ وإعادة تركيبها.

### ثانياً: الإحالةُ ووظيفةُ عودِ الضميرِ:

• الأصلُ في الضميرِ أن يعودَ على متقدِّمٍ لفظاً ورتبةً؛ لأنَّ الأصلَ أن يعودَ المُبْهَمُ وهو الضميرُ على معلومٍ وهو الاسمُ الظَّاهِرُ، ولكن شاعَ في لسانِ العربِ وفي الشعرِ العربيِّ الفصيحِ الخُرُوجُ عن هذه القاعدةِ، نحو: «أفي داره أخوك؟» فقد مَنَعَ النحويونَ جَعَلَ «أخوك» فاعلاً لفعلِ الاستقرارِ المُقدَّرِ أو مبتدأً مؤخراً، لأنه يلزمُ عليه عودُ الضميرِ من «في داره» على المتأخرِ لفظاً ورتبةً وهو «أخوك».

• وممَّا خالفَ القياسَ وشاعَ استعماله ممَّا مَنَعَه جمهورُ النحويينَ، تقديمُ المفعولِ المشتملِ على ضميرٍ يرجعُ إلى الفاعلِ المتأخرِ، نحو «خافَ رَبَّهُ عُمَرُ» فقد اشتمَلَ المفعولُ على ضميرٍ يرجعُ إلى الفاعلِ «عُمَرُ»، وقد جَوَّزوا تقديمَ ما فيه الضميرِ على ما يعودُ عليه ذلك الضميرُ لأنَّ الفاعلَ مَنَوِيَّ التَّقديمِ مُقدَّرٌ تقديمُه في النِّيَّةِ والقصدِ، فلا يُضَرُّ تأخيرُه على الاسمِ المُشتمَلِ على ضميرِه، لأنَّ الأصلَ في الفاعلِ أن يتصلَ بفعله، فهو مُتقدم رتبةً ونيَّةً، وإن تأخرَ لفظاً. نحو قولِ الأعشى ميمون:

كناطِحِ صَخْرَةٍ يَوْمًا لِيَفْلِقَهَا      فَلَم يَضْرِبْهَا، وَأَوْهَى قَرْنَهُ الْوَعْلُ<sup>(١)</sup>

وجوَّزَ بعضُ النحاةِ أيضاً تقديمَ المفعولِ المُشتمَلِ على ضميرٍ يرجعُ إلى مُلابِسِ الفاعلِ؛ نحو «كَلَّمَ أبوها جَارَ هندا»، ووجَّهَ المُجَوِّزونَ هذا الوجهَ بأنه لما عاد الضميرُ على مُلابِسِ ما رُتبتَه التَّقديمِ، كانَ كَعُودِهِ على ما رُتبتَه التَّقديمِ؛ لأنَّ

(١) ديوان الأعشى الكبير ميمون بن قيس، شرح وتعليق محمد حسين، نشر مكتبة

المتصل بالمتقدم متقدّم. وجوّز بعضهم - ومنعه الجمهور - عوّذ الضمير من الفاعل المتقدّم على المفعول المتأخر، نحو «زَانَ نَوْرَهُ الشَّجَرَ»، فالضمير المتصل بالفاعل عائداً على المفعول، وإنما شدّ لأنّ فيه عوّذ الضمير على متأخر لفظاً ورتبةً، ومما ورد من ذلك قول أحد أصحاب مُصعب بن الزبير يرثيه:

لما رأى طالبوه مُصعباً ذُعروا وكاذ، لو ساعد المقدور، يَنْتَصِرُ<sup>(١)</sup>

أخر المفعول عن الفاعل، مع أنّ مع الفاعل ضميراً يعود على المفعول، فعاد الضمير على متأخر لفظاً ورتبةً. ومن الشواهد أيضاً قول الشاعر:

كَسَا جِلْمَهُ ذَا الْجِلْمِ أَثْوَابِ سُؤْدِدٍ وَرَقَى نَدَاهُ ذَا النُّدَى فِي ذُرَى الْمَجْدِ<sup>(٢)</sup>

وللبيت توجيه آخر يُخرجه من الاستدلال به، فلا يبعد أن يكون الضمير في جلمه ونده عائداً على اسم ظاهرٍ مُدخ في أبياتٍ سابقة، وأحال إليه الشاعرُ بهذين الضميرين، والمعنى أنّ جلم الممدوح كسا غيره من ذوي الجلم أثواب السؤدد، وأثر فيهم فاقتدوا به حتّى بلغوا الغاية، وأثر نده في أصحاب الجود فرقاهم في ذرى المجد. وإذا صحّ أنّ الضمير يعود على ممدوحٍ ذكّر سابقاً، دلّ ذلك على أنّ السياق هو الذي يُفسّر مرجع الضمير.

وتفسير هذه الإحالة على مرجعية خارجية، أنّ المتكلم والمخاطب وأطراف الخطاب جميعاً يكونون على علم بالمُشار إليه أو المُحال إليه، ذهنياً أو عُرفياً؛ لأنّ سياق الحديث يجمعهم وينتظمهم، فإذا انحرفت هذه القاعدة أو تخلّفت حصل اللبس في الإحالة، واستشكلها المخاطب، واحتيج حينئذٍ إلى قرائن أخرى مُبيّنة للمعنى، ترفع اللبس وتزيل الغموض.

ثالثاً:

إذا حصرنا حديثنا عن وظيفة الإحالة في الإحالة بالضمير، لفت انتباهنا

(١) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، شرح وتعليق محمد حسين، نشر وتوزيع دار

التراث، القاهرة، ط. دار مصر للطباعة، ط ٢٠، ١٤٠٠/١٩٨٠، ج ٢، ص ١٠٦.

(٢) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ج ٢، ص ١٠٦.

ما ذكره رولان بارت عن طريقة إيميل بنفينيست في تقسيم الضمائر إلى «الأنا» و«الأنث» في كتابه «مُشكلات في اللسانيات العامة» *Problmes de Linguistique gnrale*، وأن اللغة بل العالم يرتبط مفصلياً على الأنا والأنث<sup>(١)</sup>، وهذا ما دعا بارت إلى أن يقول إنَّ انتباه «بنفنست» إلى مركزية الارتباط المفصلي بين الضميرين المتكلم والمُخاطَب جعلَ منه مؤسساً للسانيات التخاطب، فقد ركَّز على ضميرَي الشخص وهما «أنا نحن» و«أنت أنتم أنتن»، وأما ضمائر الغيبة فهي ضمائر اللاشخص (*Impersonnel*) لأنه غائب عن مقام التخاطب، والإحالة إلى المُخاطَب تكون في مقام التعظيم والتبجيل، أما الغائب فلا ينزَّل منزلة المُخاطَب في القيمة والتبجيل. بل يُستعمل للغائب عن الذهن والاهتمام والعناية ضميرُ الغائب للتقويض وتقليل الاهتمام، فضميرُ الغائب عند «بنفنست» يُستعمل لإلغاء الشخص من المقام التخاطبي.

أما في العربية، فضمائر التكلم والخطاب ضمائر حضور، وتؤدي دوراً تخاطبياً في علاقات التخاطب. أما ضمائر الغيبة، فتعبّر عن رُكن المُتحدّث عنه الذي ليس شريكاً في وظيفة التخاطب، ولكنه مُتحدّث عنه؛ تقول منى الجابري في هذا السياق: «أرى أن استعمالَ مُصطلح «ضمير الغيبة» في مقامَي الازدراء والتبجيل له علاقةٌ بالتغيب من ساحةِ الحضور؛ فالمتكلم عندما يُبجّل المُخاطَب فيرفع من شأنه مُستعملاً ضمير الغيبة عوضاً عن ضمير الخطاب، فهو إنّما يُنزّه عن ساحةِ الحضور، وهو عندما يُحقّره إنّما يُبعده عنها ويُنزّهها هي عنه، ولو كان في الواقع موجوداً معه في الحاضرة؛ إذ اللغةُ تعبّر عن الموجود في ذهن المتكلم بها، وليس شرطاً أن تعكس الواقع الموجود. ومن جهة فإنَّ تسمية «ضمير الغائب» تلتقي - بوجه من الوجوه - مع ثنائية

(1) Barthes, Roland: *Le Bruissement de la langue*, Essais critiques IV, Ed. du Seuil, Paris. 1984.

Benveniste Emile: *Problmes de linguistique gnrale*, Ed. Gallimard, 1974.

«ياكبسون» القائمة على التفريق بين الطرف المُشارك في أحداث القول والطرف المُشارك في عمليّة التلّفظ. فهذه الثنائية تميّز ضمائر الحضور من ضمائر الغيبة؛ فضمائر الحضور تدلُّ على أنّ المُشارك في عمليّة التلّفظ يُطابق المُشارك في أحداث القول، أما ضمائر الغيبة فينعدم فيها هذا التطابق<sup>(١)</sup>.

أمّا دلالة العدّد في الضمائر، فتختلف بين اللغات؛ فمن اللغات ما يشتمل على المفرد والجمع فقط، ومنها ما يتسع ليشمل المفرد والثنى والجمع القليل والجمع الكثير ومنتهى الجموع، من غير زيادة كلمة مُساعدة للدلالة على الأعداد، فإذا نظرنا في ضمير المتكلم «أنا» وجدناه متكلماً مُفرداً وما الاختلاف إلا في التذكير والتأنيث، أمّا ضمير «نحن» فيحتمل جهات كثيرة غير مُتجانسة، منها الحضور لأن المتكلم أو المتكلمين بضمير نحن حاضر، وقد يدخل المتكلم أو المتكلمون الغائب أيضاً في ضمير «نحن»، ومن جهات هذه الضمير أيضاً التذكير والتأنيث إضافة إلى الجمع الحقيقي أو المجازي للمُعظم نفسه أو لمن أضاف غيره إلى نفسه.

ونعود إلى الإحالة بالضمير على غير مذكور أو على مذكور خارجي غير مُمثل في النص، ونختار نموذجاً يجمع ظواهر تستحق المناقشة، وهو الضمير الجمعي المُتصل في قوله تعالى:

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ ﴿١﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ ﴿٢﴾ لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ ﴿٣﴾﴾ [القدر: ١ - ٣]. تختلف بنية الإحالة في آية سورة القدر عن بنية الإحالة في الآيتين التاليتين: ﴿حَمَّ ﴿١﴾ وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ ﴿٢﴾﴾ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبْرَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ ﴿الدخان: ١ - ٣﴾، ﴿الرَّ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ ﴿١﴾﴾ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿يوسف: ١ - ٢﴾.

(١) المُشيرَاتُ المقاميةُ في القرآن، منى الجابري، البرنامج الوطني لدعم الكتاب، النادي الثقافي بمسقط سلطنة عُمان، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط١، ٢٠١٣،

احتمال الضمير في ﴿أَنْزَلْنَاهُ﴾ دلالاتٍ مختلفةً راجعٌ إلى الجهة التي يُشيرُ إليها الضمير، هل هي إحالةٌ مقاليةٌ من داخل النص اللغوي قريبةٌ أو بعيدة، أو هي إحالةٌ مقاميةٌ من خارج النص؛ ففي قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾، اشتملت هذه الآية على تنويه عظيم بالقرآن، فافتتحت بحرف «إن»، وبالإخبار عنها بالجملة الفعلية، وكلاهما من طرق التأكيد والتثوي. ويُفيدُ هذا التقديمُ قصرًا، وهو قصرٌ قلبٌ للردِّ على المشركين الذي نَفَوْا أن يكونَ القرآنُ منزلًا من الله تعالى. وفي ضمير العظمة وإسناد الإنزال إليه تشریفٌ للقرآن. وفي الإتيان بضمير القرآن دون الاسم الظاهر إيماءٌ إلى أنه حاضر في أذهان المسلمين لشدة إقبالهم عليه، فكان الضمير دون سبق معاد إيماءً إلى شهرته بينهم<sup>(١)</sup>.

### بِلاغةٌ انتزاع الضمير من سابقٍ معلومٍ في الذهنِ والذكر:

قال تعالى: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَىٰ بَعْضِ الْأَعْجَمِينَ ﴿١٩٨﴾ فَقَرَأَهُ عَلَيْهِمْ مَا كَانُوا بِهِ مُؤْمِنِينَ ﴿١٩٩﴾ كَذَلِكَ سَلَكْنَاهُ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ ﴿٢٠٠﴾﴾ [الشعراء: ١٩٨ - ٢٠٠]. فالضميرُ في ﴿نَزَّلْنَاهُ﴾ وفي «قرأه» و«به» يعودُ على القرآن الكريم، وقد أُضمرَ ولم يُظهِرْ لأن القرائن كلها تدلُّ عليه ومنها القرينة الصَّرْفِيَّةُ [مادَّة نَزَّلَ].

أمَّا الضميرُ في ﴿سَلَكْنَاهُ﴾، فيعودُ على سلوكِ التَّكْذِيبِ وليس على القرآن المنزَّل، وهو سلوكٌ غريبٌ دَخَلَ قلوبهم بعدَ إبانةِ القرآنِ ومعرفةِ دلائلِ صدقه من أخبارِ بني إسرائيل ومع ذلك كَفَرُوا به. فالضميرُ في ﴿سَلَكْنَاهُ﴾ مُنتزَعٌ من سابقٍ معلومٍ.



### ١١ - مسائل في التعليق<sup>(٢)</sup>:

١ - «حُرُوفُ الْجَرِّ تَصِلُ مَا قَبْلَهَا بِمَا بَعْدَهَا فَتَوْصِلُ الْأَسْمَ بِالْأَسْمِ وَالْفِعْلَ

(١) تفسير التحرير والتثوير، ج ٣٠، ص ٤٥٦.

(٢) عالجت اللسانيات المعاصرة مسألة التعلق ومظاهره Dependency grammar،

= من خلال مباحث الدلالة والنص Formal dependency grammars and

بالاسم، ولا يدخل حرف الجرِّ إلا على الأسماء...»<sup>(١)</sup>

٢ - وظيفة القيود الظرفية: الجوار والمجرورات أو أشباه الجمل، قيود على ما في الحدت من عموم وإطلاق، والمقصود بالحدت الأفعال وما يشبهها.

حروف الجرِّ في اللغة العربية ذات أسرارٍ عظيمةٍ في توجيه المعاني وتشعيب المسالك وتفرع جهات القول وتفصيل دقائق الكلام، فهي التي تبني المشاهد للمشاهد وتهيي منازل الحجاج للمنازل، انظر على سبيل المثال في قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَبَعُثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَؤُلَاءِ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩].

فقد اجتمع في هذه الآية الواحدة ثمانية حروف جرِّ، منها ما تكرر ومنها ما لم يتكرر. ولو تأملت مواضع هذه الحروف ووظائفها ودلالاتها لوجدتها أولاً قد قيّدت الأفعال وأخرجتها من إطلاقها، وأحدثت فيها شعباً ومسالك وطرقاً فرعية بها تدرك دقائق المعاني، فلا شك أنّ بين قولك: «نبعث شهيداً» وبين قوله تعالى ﴿نَبَعُثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ فرقاً واختلافاً؛ فقد أخرج الفعل «بعثت» من إطلاقه وقيد بمكان اختيار المبعوث، وأخرجت الصفة المشبهة «شهيد» من إطلاقها إلى تخصيص بمن سيقع عليهم الإشهاد وتبيين من سينتقى منهم الشهداء.. ثم يأتي الفعل الثاني ﴿جِئْنَا﴾ لكي يقيد بباء التعدية.. ثم الفعل ﴿نَزَّلْنَا﴾ ثم المصدر «تبيان» و«هدى».

وأما قوله تعالى: ﴿فَأَنشَأْنَا لَكَ بِهِ جَنَّةً مِّنْ نُحَيْلٍ وَأَعْنَبٍ لَّكَ فِيهَا فَاوَكُهُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا

= Sense - Text theory, وسميت أيضاً بشجرة التعلق. يُنظر في بحث:

Kahane, Sylvain: Grammaires de dependance formelles et thorie Sens - Texte1, TALN 2001, Tours, 2-5 juillet 2001.

[http://docplayer.fr29728386 - Grammaires - de - dependance - formelles - et - theorie - sens - texte - 1.html](http://docplayer.fr29728386-Grammaires-de-dependance-formelles-et-theorie-sens-texte-1.html)

(١) الأصول في النحو: لأبي بكر ابن السراج (ت.٣١٦هـ)، تحقيق عبد الحسين الفتلي،

مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، ج١، ص٤٠٨.

تَأْكُلُونَ ﴿المؤمنون: ١٩﴾، ففيه حرفاً جرّاً «لكم - به» متعلقان بالفعل أنشأ ومُقَيِّدَانِ لَهُ، و﴿مِن نَّخِيلٍ﴾ متعلق بصفة للنخيل ومُقَيِّدٌ لَهَا. و﴿لَكُمْ فِيهَا﴾ متعلقان بخبر مُقَدِّم ومُقَيِّدَانِ لَهُ، والفواكه الموصوفة مبتدأ مؤخَّر. و«منها» متعلق بالفعل المتأخَّر تأكلون ومُقَيِّدٌ لَهُ. ثُمَّ تَأْتِي مُقَيِّدَاتٌ أُخْرَى عَلَى سَبِيلِ التَّخْصِيسِ كَالْعَطْفِ: وَأَعْنَابٍ، وَكَالْتَعْتِ: كَثِيرَةٌ.

وعندما نقولُ إِنَّ الْجَوَارَّ وَغَيْرَهَا مِنَ الْمُخَصَّصَاتِ دَخَلَتْ مُقَيِّدَاتٌ لِلإِطْلَاقِ وَالْعُمُومِ، فَكَأَنَّمَا نَقَدَّرُ تِلْكَ الْأَحْدَاثَ الْمُطْلَقَةَ قَبْلَ التَّقْيِيدِ: «أَنْشَأْنَا جَنَاتٍ»، ثُمَّ دَخَلَتْ وَتَوَالَتْ الْقِيُودُ فَازْدَادَ الْمَعْنَى تَكَثُّرًا وَبَيَانًا وَتَفْصِيلًا وَرَفْعًا لِلْبَسِّ الْعُمُومِ وَالإِبْهَامِ.

ومما تعددت فيه حُرُوفُ الْجَرِّ الْمُقَيِّدَةُ، مَقْطَعٌ مِنَ الْآيَةِ الثَّامِنَةِ وَالثَّلَاثِينَ مِنْ سُورَةِ الْأَعْرَافِ: ﴿قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ فِي النَّارِ﴾. ففيه عددٌ من حروف الجرِّ التي تعني كثرة القيود الموضوععة على الأحداث؛ فليس الدخول المذكور مطلقاً بل هو مُقَيِّدٌ بِمَكَانٍ مَجَازِيٍّ مَدْخُولٍ فِيهِ أَفِي أَمَمٍ، وَالْفِعْلُ خَلَا (أَي مَضَى وَانْقَرَضَ) مُقَيِّدٌ بِزَمَنِ غَيْرِ زَمَنِ صِيغَةِ الْفِعْلِ، وَهُوَ الْمَاضِي (مِن قَبْلِكُمْ)، وَمُقَيِّدٌ بِبَيَانِ نَوْعِ الْفَاعِلِ فِي خَلَا (مِن الْجِنِّ)، وَفِعْلُ الدَّخُولِ الْأَوَّلُ مُقَيِّدٌ أَيْضاً بِمَكَانٍ مَدْخُولٍ فِيهِ مُسْتَقَرٌّ فِيهِ (فِي النَّارِ). وَلَوْ أَسْقَطْنَا الْقِيُودَ لَحَصَلْنَا عَلَى أَحْدَاثٍ مُطْلَقَةٍ لَا تَكَادُ تُفِيدُ الْإِفَادَةَ الدَّقِيقَةَ الْمُفْضَلَةَ الْمُوَافِقَةَ لِمَقَاصِدِ التَّنْزِيلِ، وَلَكَانَتْ النَتِيجَةُ مُثِيرَةً لِلغَرَابَةِ وَهِيَ عَدَمُ الْحُصُولِ عَلَى مَعْنَى مُطْلَقًا: (قَالَ ادْخُلُوا).

وَتَمَّةٌ فَائِدَةٌ أُخْرَى: أَنَّ حَرْفَ الْجَرِّ الْأَوَّلِ «فِي» ﴿فِي أُمَمٍ﴾ يَدُلُّ عَلَى الظَّرْفِيَّةِ الْمَجَازِيَّةِ، وَهِيَ أَنَّهُمْ سَيَكُونُونَ عَلَى هَيْئَةٍ وَاحِدَةٍ وَحُكْمٍ وَاحِدٍ، سِوَاءِ أَدْخَلُوا النَّارَ فِي وَسَطِ الْأَمَمِ، أَمْ دَخَلُوا قَبْلَهَا أَوْ بَعْدَهَا، فَحَرْفُ الْجَرِّ [فِي] يَدُلُّ عَلَى مَعْنَى [مَعَ] أَيْ ادْخُلُوا مَعَ أَمَمٍ، وَليْسَ الْمَقْصُودُ حُلُوقًا فِيهِمْ كَمَا يَحِلُّ الضَّيْفُ بِصَاحِبِ الدَّارِ، فَأَنْتُمْ وَإِيَاهُمْ حَالُونَ بِالنَّارِ وَإِنْ اخْتَلَفَ تَرْتِيبُ الدَّخُولِ. «وَنُقِلَ عَنِ صَاحِبِ «الْكَشَافِ» أَنَّهُ نَظَرَ «فِي» الَّتِي فِي هَذِهِ الْآيَةِ بِفِي الَّتِي فِي قَوْلِ عُرْوَةَ بْنِ أَدِيْنَةَ:

إِنْ تَكُنْ عَنْ حُسْنِ الصَّنِيعَةِ مَأْفُوءًا كَأَفْئِي آخِرِينَ قَدْ أَفْكَوَا»<sup>(١)</sup>

تعليق الجار والمجرور في «الحمد لله»:

إن قال قائل: إنَّ الجار والمجرورَ في «الحمد لله» متعلقٌ بخبر محذوفٍ تقديره واجب، قيلَ له: ليسَ التعليقُ بالضرورة بكلمة «واجب»، وإن كان الحمدُ واجباً في الحقيقة، ولكن التعليقُ في مثل هذه التراكيب يكونُ بكونِ عامٍّ وليس بكونِ خاصٍّ، أي يُعلِّقُ الجارُ بلفظِ عامٍّ مثل كائن أو حاصل أو واقع، أما الواجب فيدلُّ على كونه خاصٍّ أو معنى خاصٍّ ليس هو المقصود بالضرورة من الكلام؛ لأنَّ الله تعالى قد ركَّز الحمدَ في طباعِ المخلوقاتِ وفَطَّرَها عليه. فالتعليقُ بكونِ عامٍّ لا يدلُّ على حَدَثٍ مخصوص، ومثل ذلك قولنا الكتابُ لك، وفاطمة في المكتب، والخطيبُ على المنصة.. ففي هذه الأمثلة يقدرُ المحذوفُ بكونِ عامٍّ؛ فالحمدُ حاصلٌ بالفطرة قبل أن يكون واجباً، فهذه قاعدة أولى تخص تفسير القضية. أما القضيةُ الثانية فهي أن تعليقَ الجار والمجرور بالواجب لا يستقيم نحواً وتركيباً، فكيف يُتصور أن نقول: الحمد واجب لله، لأنه ينبغي تقدير الواجب متقدماً على الجار إذا أردنا أن نعلقه به، ويترتب عليه أن نقول: الحمد واجب لله، وهذا يُفيدُ المعنى المراد من الآية؛ إذ المعنى الصحيح يكون بتأخير الواجب، الحمد لله واجب أي الحمد لله أمر واجب، فيكون المعنى: حمد الله واجب، واللامُ عُلِّقَت بالمصدر «الحمد»، وأن الخبر هو الواجب، فيكون الواجبُ خبراً مذكوراً لا مُتعلِّقاً به محذوفاً؛ فلا معنى أن نقول الحمد واجب لله، لأنَّ الكلام الصحيح: «حمد الله واجب» أو «حمد الناس الله واجب»، أو «حمد الله واجب على الناس»، فهذا تقدير المسألة حتى لا نسقط في بناء جملة نريد بها معنى وهي تدل على معنى آخر. أمَّا الحمد فهو مرفوعٌ بالابتداء في جميع القراءات المروية، و(لله) خبره، واللامُ في (لله) متعلق بالكون العام والاستقرار العام كسائر المجرورات المخبر بها، وليس بالوجوب أو الكون الخاص، فالتقدير: الحمد كائنٌ أو حاصلٌ أو مُستقرٌّ لله.

(١) التَّحْرِيرُ وَالتَّوْبِيرُ، مُحَمَّدُ الطَّاهِرُ بْنُ عَاشُورٍ، الدَّارُ التُّونِسِيَّةُ لِلنَّشْرِ، ج ٨، ص ١١٩.

**مَسْأَلَةٌ أُخْرَى فِي التَّلْطِيقِ:** «بَيَانُ مَوْقِعِ ﴿مِنْ أَجَلٍ ذَلِكَ﴾»<sup>(١)</sup>، في سياق الرَّدِّ على مَنْ عَلَّقَ ﴿مِنْ أَجَلٍ ذَلِكَ﴾ في سورة المائدة قصة ابْنِي آدَمَ بِمَا قَبَّلَهَا، وَقَطَعَهَا عَمَّا بَعْدَهَا:

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿مِنْ أَجَلٍ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣١ - ٣٢].

- **القول في قوله تعالى: ﴿مِنْ أَجَلٍ ذَلِكَ﴾:**

الأجْلُ الجَزَاءُ والتَّسْبُبُ أصله مصدر أَجَلَ يَأْجُلُ ويَأْجَلُ كَنَصَرَ وضرب بمعنى جَنَى واكتسب، ﴿مِنْ أَجَلٍ ذَلِكَ﴾ أي من جَزَاءِ ذلك، وربما حذفت العرب «مِنْ» فقالت: «فعلتُ ذلك أَجَلَ كذا». والأصل التعديَّةُ بِمِنْ، نحو: فَعَلْتُهُ مِنْ أَجَلِكَ.

- **القول في صلة شبه الجملة ﴿مِنْ أَجَلٍ ذَلِكَ﴾ بما قبلها وما بعدها:**

الظَّاهِرُ أَنَّ ﴿مِنْ أَجَلٍ ذَلِكَ﴾ تعليلٌ للفعل الواقع بعدها ﴿كَتَبْنَا﴾، ولا تعلقٌ لها بما قبلها ﴿مِنَ النَّدِيمِينَ﴾، وإنما يترجَّحُ أن يكونَ ﴿مِنْ أَجَلٍ ذَلِكَ﴾ مَبْدَأً للجملة التالية ﴿كَتَبْنَا﴾ لا مُنْتَهَى لما قبلها. والدليل على أن شبه الجملة مَبْدَأٌ ما بعدها لا مُنْتَهَى ما قبلها: أَنَّ ما قبلها وهو ﴿النَّدِيمِينَ﴾ مُسْتَعْنٍ بما تفيده الفاء في قوله ﴿فَأَصْبَحَ﴾: ﴿فَأَصْبَحَ مِنَ النَّدِيمِينَ﴾.

و«مِنْ» للابتداء المجازي؛ إذ شُبِّهَ سَبَبُ الشيء بابتداء صُدوره، وهو مَثَارٌ قولهم: إنَّ من معاني (مِنْ) التَّلْطِيقِ، فإنَّ كثرة دخولها على كلمة «أجل» أحدث فيها معنى التَّلْطِيقِ، وكثرة حذف كلمة «أجل» بعدها أحدثت فيها معنى التَّلْطِيقِ؛ كما في قول الأعشى:

فَأَلَيْتَ لَا أَرْتِي لَهَا مِنْ كِلَالَةٍ      وَلَا مِنْ حَفِيٍّ حَتَّى تَزُورَ مُحَمَّدًا<sup>(٢)</sup>

واستفيد التَّلْطِيقُ من سياق الجملة. وكان التَّلْطِيقُ بالجاء والمَجْرُورِ «مِنْ

(١) انظر تفصيل المسألة في: النَّصُّ الذي نَحْيَا به، ص ٣٥٦ - ٣٥٩.

(٢) ديوان الأعشى الكبير ميمون بن قَيْس، ص ١٣٥.

أجل» أقوى منه بمجرد اللام، ولذلك اختير هنا ليدلّ به على أنّ هذه الواقعة كانت هي السبب في تهويل أمر القتل وإظهار مثالبه. واسم الإشارة «ذلك» فيه خصوص يقصد به استيعاب جميع المذكور.

ومعنى ﴿كَتَبْنَا﴾ شَرَعْنَا؛ كقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣]. ومفعول «كتبنا» مضمون جملة: ﴿أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾. و«أَنَّ» تفيّد المصدرية، وضمير ﴿أَنَّهُ﴾ ضمير الشأن، أي كتبنا عليهم شأنًا مهمًّا هو مماثلة قاتل النفس الواحدة بقاتل الناس أجمعين. ومعنى «كتبنا عليهم هذا الشأن» يفيد موقع «أَنَّ» وهو وقوعها في كلام معمولٍ لعامل قبله يقتضيه، فالحرف «أَنَّ» والجملة بعده مؤولة بمصدر هو معمولٌ «كَتَبْنَا».

وخبر «أَنَّ» في هذه الآية: جملة ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾. وهي أيضاً مفسّرة لضمير الشأن. فتبيّن أنّ قتل النفس بغير حقّ جرم عظيم، كعظم قتل الناس جميعاً.

– ترجيح الوقوف على ﴿الندمين﴾ والابتداء بـ ﴿مِنَ أَجْلِ ذَلِكَ﴾:

وقد رُذِّ على وقف الهبطي: «الوقف على ﴿الندمين﴾ كما في حفص وقالون؛ وهو وقف لازم لانتهاء الآية. ثمّ يُستأنف الكلام بقوله: ﴿مِنَ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا﴾، و﴿مِنَ أَجْلِ﴾ جارٌّ ومجرورٌ، متعلّقٌ بـ ﴿كَتَبْنَا﴾، وهو علّة له. والمعنى: ﴿مِنَ أَجْلِ﴾ قتل أحد ابني آدم لأخيه ظلماً، كتبنا على بني إسرائيل تغليظ الإثم في القتل العمدي. وهذا المعنى واضحٌ موافقٌ للسياق، ولكنّ الهبطي وقف على ذلك، ففصل بين الفعل ومتعلّقه، وقطع العلّة عن معلولها، وصارت جملة ﴿كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ منقطعةً عمّا قبله، لا رابطاً بينهما، وهذا إفسادٌ لمعنى الآية...<sup>(١)</sup>.

(١) منحة الرؤوف المعطي في ضعف وقوف الشيخ الهبطي، عبد الله بن الصديق الغماري، دار الطباعة الحديثة، الدار البيضاء، ص ١٤.

في التعليق أيضاً: أهمية ظرفي الزمان والمكان ومركزيتُهُما في تحقيق الربط النصي، في سياق الججاج والتواصل<sup>(١)</sup>:

### تأمل قوله تعالى في أواخر سورة المائدة:

﴿يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا إِنْكَ أَنْتَ عَلَّمُ الْعُيُوبِ﴾ (١٠٩) إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنكَ إِذْ جُنَّتْهُمُ بِالْبَيْتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴿١١١﴾ وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ ءَامِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا ءَامِنًا وَأَشْهَدُ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿١١٢﴾ [المائدة: ١٠٩ - ١١١]. تكرر الظرف «إِذْ» تسع مرّات: إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى - إِذْ أَيَّدتُّكَ - وَإِذْ عَلَّمْتُكَ - وَإِذْ تَخْلُقُ - وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى - وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ - إِذْ جُنَّتْهُمُ - وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ - إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ.

والأساس المَقَامِيُّ الذي وَرَدَتْ فيه «إِذْ» تسع مرّات متتابعات هو مَنْهَجُ

(١) عُنِيَ عُلَمَاءُ الاجْتِمَاعِ والتَّوَّاصُلِ بِمَرَكزِيَةِ البُعْدِ المَكَانِي وَتَدْبِيرِهِ فِي أَقْنَاءِ التَّوَّاصُلِ، وَذَلِكَ بِالِاهْتِمَامِ بِمَسَافَاتِ المَتَحَاوِرِينَ، وَأَوْضَاعِهِمُ الجَسْمِيَّةَ، وَسُمِّيَ هَذَا الفِرْعُ Proxemics وَيَهْتَمُّ بِاسْتِعْمَالِ الفَضَاءِ المَكَانِيِّ وَأَثَرَ الكَثَافَةِ الاجْتِمَاعِيَّةِ فِي سُلُوكِ المَتَحَاوِرِينَ، وَفِي مَجْرَى التَّوَّاصُلِ وَالتَّفَاعُلِ الاجْتِمَاعِيِّ، مَفْهُومِ «الفَضَاءِ المَكَانِيِّ الخَاصِّ» اقْتَرَحَهُ العَالِمُ الأَنْثُرُوبُولُوجِي إدوارد هال، وَطَبَّقَ فِي مِيَادِينِ إنْسَانِيَّةِ كَثِيرَةٍ؛ يُنظَرُ:

- Hall, Edward T.: Proxemics - the study of man's spatial relations. In Man's image in medicine and anthropology. International Universities Press. New York.1963.

- Hall, Edward T.: A System for the Notation of Proxemic Behavior, New Series, Vol. 65, No. 5, Selected Papers in Method and Technique (Oct., 1963), pp. 1003 - 1026. Published By: Wiley, 1963.

حكاية المحاورات. إذا تأملت هذه الآيات وجدت فيها أنواعا كثيرة من الروابط التي تشد العبارات بعضها إلى بعض، وأبرزها هنا الربط بالظرف «إذ»: ففي قوله تعالى ﴿إِذْ أَيْدِنَاكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾ تعلق الظرف «إذ» بـ «نعمتي» لأنها اسم مشتق فيه معنى المصدر إنعام، والتقدير: النعمة الحاصلة في وقت التأييد بروح القدس.

وتكرر الظرف «إذ» دليل على منزلة ظرف الزمان في مساق هذه الآيات، ومركزيته في إقامة ترتيبٍ وعطفٍ بين الوقائع التي ينبغي تذكرها، فهي أدلة وبراهين زمنية على قضية صدق الرسالة، سيقت على هيئة محاورات ولفت انتباه وتذكير بما حصل من النعم التي سترتب عليها نتائج عظيمة. فتكرار أداة الدلالة الزمنية ربط بين الآيات والعبارات برابط يراود له أن يكون متصلاً بتذكر النعم في الزمن وتشبيت الوقائع في الذهن، وإشعار المخاطب بأن الأحداث الكبرى تترتب عليها نتائج كبرى.

الربط بـ «إذ»، قل من عدّه أداة ربط من النحويين واللغويين، فلم يكادوا يزيدون على البحث عن تعليق كل ظرف بما يدل على الحدث معني، وأن يكون مشتقاً لفظاً وصرفاً، أو جامداً مؤولاً بمشتق، أو حرفاً فيه رائحة الفعل ومعناه. فإذا ألقينا الحبل الزمني رابطاً بين العبارات أشربت الآيات معنى جديداً، أو فضاءً دلاليّاً جديداً، أو حقلاً خاصاً يقرأ في ضوء الشروط الزمانية.

ثم، ما أكثر ما ورد الزمان بمعنى المكان في القرآن الكريم، لمركزية الزمان والمكان في الحوار والتواصل، كما في قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا﴾، ما أجمل الاستعارة في ﴿مُرْسَاهَا﴾! والمرسى مصدر ميمي يدل على الرسو والإرساء أي الاستقرار والإقرار والتوقف بعد المخر في البحر، وإرساء الساعة مستعار من إرساء السفينة، فهو رسو شيء في مكان وزمان، قال الله تعالى: ﴿بِسْمِ اللَّهِ جَبْرَئِيلَ وَمُرْسَاهَا﴾، وعبر عنه بالمنتهى: ﴿إِلَىٰ رَبِّكَ مُنْهَلَهَا﴾ وهو مكان انتهاء سيرها، وهو المصير، ومنتهى الساعة زمان انتهائها.

تلك وظيفة حروف الجر والظروف، في تقييد الحدث وتشعيثه وتفريع أصوله وفروعه وربط كلمه بعضها ببعض.

### خُلاصات:

١ - حاولَ البحثُ أن يُبرهنَ على أنَّ المَناهجَ اللسانيةَ الحديثةَ صالحةٌ لأنَّ يُنتقى منها ما يُساعدُ على اكتشافِ أبعادِ النصوصِ العربيةِ في إطارِ الدرسِ اللغويِّ والبلاغيِّ العربيِّ عامَّةً، وفي استخراجِ المعاني والظلالِ الدلاليَّةِ من نصوصِ القرآنِ الكريمِ. وأنَّ يُثبتَ أنه لا يُتصوَّرُ في منهجٍ من مَناهجِ العلومِ الاجتماعيَّةِ والإنسانيَّةِ، يدرسُ ظاهرةً لغويَّةً أو إنسانيَّةً في علاقتها بالمجتمع، أن يُنزَلَ بحذافيره وأن يُعمَلَ بأدواته وشروطه النَّظريَّةِ جُملةً وتفصيلاً، وذلك لاختلافِ الظواهرِ وتفاوتها بين بيئَةِ التَّنظيرِ وبيئَةِ التَّنزيلِ، ثمَّ ما يعترى توظيفَ الأدواتِ البَحْثِيَّةِ من تطوُّرٍ وتجديدٍ؛ تبعاً لخصوصيةِ الظاهرةِ المدروسة. وينتجُ عن ذلك أنَّ تطبيقَ المنهجِ وتنزيلَ الأدواتِ لا يكونُ إلا بصفةٍ جُزئيَّةٍ مرَّبةً. والنصُّ القرآنيُّ ظاهرةٌ فريدةٌ تتمتعُ بصفاتٍ من الكليَّةِ والتميُّزِ، ويختلفُ مصدرُها عن مَنابتِ النصوصِ البَشَريَّةِ. فالمناهجُ بناتُ المَنابتِ، وإن زعمَ زاعمٌ كليَّتها، وأنَّ الإفادةَ من المَناهجِ يحتاجُ إلى مُراجعاتٍ مُستمرةٍ لا تتوقفُ، حتَّى تتخلَّصَ من بعضِ خواصِّها ما أمكَنَ.

٢ - وحاوَلَ أيضاً أن ينتقي من اللسانياتِ ما يُناسبُ المادَّةَ النصيَّةَ المدروسةَ، والمُناسبُ لذلك فرُعٌ من فُرُوعِ علمِ اللسانياتِ هو «لسانياتُ النصِّ» وما يتصلُ بها من تحليلِ الخطابِ وسياقِ الحالِ. وحاوَلَ أن يعرِّضَ لتطبيقِ قواعِدِ ونظراتٍ من لسانياتِ النصِّ، على نصوصٍ من القرآنِ الكريمِ من خلالِ ما جدَّ في البحثِ اللسانيِ النصيِّ من نظرياتٍ ومناهجٍ. وما يُمكنُ أن تُقدِّمه من جديدي في تحليلِ النصِّ واستكشافِ بنياته الداخليَّةِ، والوقوفِ على بلاغَةِ تَماسِكِهِ وجمالِ انسجامِ عناصرِهِ، والوقوفِ على معانيه الكليَّةِ التي لا يقوى نحوُ الجُمَلِ وحدَه على استكشافِها وبيانها.

٣ - أما ما قد يلاحظُ من أنَّ كثيراً من «المفاهيمِ العلاقيَّةِ» التي تدخُلُ في

صَمِيمِ البَحْثِ النَّصِّيِّ الحَدِيثِ لَهَا مَا يُنَاطِرُهَا فِي الدَّرْسِ البَلَاغِيِّ العَرَبِيِّ القَدِيمِ، مِثْلَ التَّمَاثُكِ وَالانْسِجَامِ، مِمَّا قَدْ يَدْفَعُ بَعْضَ البَاحِثِينَ إِلَى القَوْلِ بِسَبْقِ الدَّرْسِ العَرَبِيِّ القَدِيمِ إِلَى عِلْمِ لُغَةِ النَّصِّ أَوْ إِسْقَاطِ الأحْكَامِ، أَوْ مَا شَابَهُ ذَلِكَ؛ فَيُرَدُّ عَلَيْهِ بِأَنَّ اللِّسَانِيَّاتِ بَفُرُوعِهَا وَنظَرِيَّاتِهَا وَمَنَاهِجِهَا وَالعُلُومِ الإِنْسَانِيَّةِ كَافَّةً إِنَّمَا جَاءَتْ نَتِيجَةً تَطَوُّرٌ طَبِيعِيٌّ لِلْعُلُومِ وَالمَعَارِفِ فِي العَرَبِ، تَبَعًا لِبَوَاحِثِ نَشَأَتِهَا.

٤ - وَنَاقَشَ البَحْثُ أَيْضاً مَشْرُوعِيَّةَ الإِفَادَةِ مِنَ الدِّرَاسَاتِ النَّصِيَّةِ الحَدِيثَةِ، وَتَوَظُّيفِهَا بِمَا يَسْمَحُ لَهَا بِمَلَامَسَةِ المَقَاصِدِ الَّتِي يُصْرِّحُ بِهَا النَّصُّ وَيَقُومُ عَلَيْهَا، وَبِمَا يُعِينُ عَلَى وَضْعِ اليَدِ عَلَى أَهْمِيَّةِ المُقَارَبَةِ النَّصِّيَّةِ اللِّسَانِيَّةِ فِي مُعَالَجَةِ دَلَالَاتِ النَّصُوصِ وَبِنِيَّاتِهَا، حَتَّى يَبْلُغَ بِهَذَا المَنْهَجِ اللِّسَانِيِّ النَّصِّيِّ دَرَجَةً مِنَ الدَّقَّةِ فِي فَهْمِ النَّصُوصِ، وَيَتَجَنَّبَ المَزَالِقَ فِي الفَهْمِ وَمَوَاطِنَ الخَلَلِ فِيهِ، كَمَزَالِقِ إِخْرَاجِ النَّصِّ عَنِ مَوَاضِعِهِ وَمَقَاصِدِهِ، وَالنَّصِّ القُرْآنِيِّ الكَرِيمِ أَوْلَى النَّصُوصِ بِالعُنَايَةِ وَالاهْتِمَامِ. فَقَدْ أُتِيحَ لِلْسَانِيَّاتِ النَّصِّ اليَوْمِ، بِحُكْمِ تَطَوُّرِ البَحْثِ فِي العُلُومِ الإِنْسَانِيَّةِ، وَالكَشْفِ عَنِ آيَاتِ وَأَدْوَاتِ مَنهَجِيَّةٍ جَدِيدَةٍ فِي النِّظَرِ إِلَى النَّصُوصِ وَأَنْوَاعِ الخُطَابِ، أَنْ تَأْتِيَ بِنظَرَاتٍ مَنهَجِيَّةٍ تَتَجَاوَرُ مَا كَانَ مَحْصُوراً فِي حُدُودِ المَفْرَدَاتِ وَالأَصْوَاتِ وَالجُمَلِ.. إِلَى مُعَالَجَةِ النَّصُوصِ وَتَحْلِيلِهَا وَتَأْوِيلِهَا، وَرَبطُهَا بِالسِّيَاقِ وَالظُّرُوفِ وَالأَحْوَالِ المُحِيطَةِ بِهَا، وَلَكِنَّ ذَلِكَ كُلَّهُ لَا يَعْني أَنَّ لِسَانِيَّاتِ النَّصِّ سَتُحِيطُ بِنُصُوصِ القُرْآنِ الكَرِيمِ، عِلْماً وَفَهْماً وَتَحْلِيلاً وَتَأْوِيلاً، وَإِنَّمَا سَيُؤَخَذُ مِنْهَا مَا تَسْتَطِيعُ تَقْدِيمَهُ لِهَذِهِ النَّصُوصِ مِنْ طُرُقٍ جَدِيدَةٍ فِي الكَشْفِ عَنِ مَظَاهِرِ الرِّبْطِ وَالتَّمَاثُكِ، وَمِنْ مُقَارَبَاتٍ مَنهَجِيَّةٍ. وَالسَّبَبُ فِي نَسْبِيَّةِ مَنَاهِجِ لِسَانِيَّاتِ النَّصِّ - الَّتِي تُضَافُ إِلَى نَسْبِيَّةِ عُلُومِ الآلَةِ العَرَبِيَّةِ القَدِيمَةِ - أَنَّ الإِحَاطَةَ بِالنَّسِيجِ الكَامِلِ الالذي يَنْتَظِمُ جَمِيعَ مَعَانِي الآيَاتِ وَالمَفَاهِيمِ وَيَتَحَكَّمُ فِي قَوَانِينِ تَوَازِينِهَا عِبْرَ السُّورِ وَالآيَاتِ، أَمْرٌ مُتَعَدِّدٌ.

٥ - وَمِنَ النَاحِيَةِ التَّطْبِيقِيَّةِ، حَاولَ البَحْثُ أَنْ يَقِفَ عِنْدَ بَعْضِ «مَظَاهِرِ النَّصِّيَّةِ» أَوْ بِنَاءِ النَّصِّ فِي الخُطَابِ القُرْآنِيِّ، وَمِنْهَا عَلَى سَبِيلِ المِثَالِ لَا الحَصْرِ:

أ - الأَسْجَامُ الدَّلَالِيَّ وَالتَّمَاثُكِ النَّحْوِيِّ فِي بِنَاءِ النَّصِّ القُرْآنِيِّ.

ب - وَحْدَةُ الْبِنَاءِ وَقَاعِدَةُ التَّنَاسُقِ، لِأَنَّ النَّصَّ الْقُرْآنِيَّ يُرْشِدُ بِذَاتِهِ  
وَمِنْ دَاخِلِهِ إِلَى مَظَاهِرِ تَمَاسُكِهِ وَأَسْجَامِهِ.

ج - تَنَاسُبُ أَجْزَاءِ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ، حَيْثُ يَبْدُو النَّصُّ الْقُرْآنِيُّ كُلَّهُ قِطْعَةً  
وَاحِدَةً.

د - الْمُتَلَاءَمَةُ وَالْإِتِّلَافُ بَيْنَ اللَّفْظِ وَاللَّفْظِ، وَبَيْنَ اللَّفْظِ وَالْمَعْنَى،  
لِتَعَادُلِ فِي الْوَضْعِ وَتَنَاسُبِ فِي النِّظْمِ.

هـ - حُسْنُ النَّسْقِ: وَهُوَ الْإِتْيَانُ بِكَلِمَاتٍ مُتتَالِيَةٍ مَعْطُوفٍ بَعْضُهَا عَلَى  
بَعْضٍ، مُتَلَاحِمَةٍ تَلَاحُماً سَلِيمًا مُسْتَحْسَنًا، بِحَيْثُ إِذَا أُفْرِدَتْ كُلُّ جُمْلَةٍ مِنْهُ  
قَامَتْ بِنَفْسِهَا وَاسْتَقَلَّ مَعْنَاهَا بِلَفْظِهَا.

و - الْمُشَاكَلَةُ أَوْ التَّشَاكُلُ: وَهُوَ ذِكْرُ الشَّيْءِ بِلَفْظٍ غَيْرِهِ لَوُقُوعِهِ فِي سِيَاقِهِ.

ز - الْمُطَابَقَةُ وَالْمُقَابَلَةُ، وَهِيَ الْجَمْعُ بَيْنَ مُتضَادِّينَ أَوْ بَيْنَ مُتقَابِلَيْنِ  
فِي النَّصِّ.

ح - الْوَصْلُ لَفْظًا الْفَصْلُ مَعْنَى، وَهُوَ بَابٌ وَاسِعٌ تَكَلَّمَ فِيهِ اللُّسَانِيُّونَ  
الْمَعاصِرُونَ؛ وَالْمُفَسِّرُونَ الْبَلَاغِيُّونَ قَدِيمًا ضَمَّنَ عِلْمَ الْمُنَاسَبَاتِ، تَحْتَ فَصْلِ  
فِي اتِّصَالِ اللَّفْظِ، وَالْمَعْنَى عَلَى خِلَافِهِ.

ط - عِلَاقَةُ الْجُمْلَةِ الْقُرْآنِيَّةِ بِمَوْضُوعِ السُّورَةِ، وَاتِّصَالُهَا الْمَوْضُوعِيِّ بِمَا  
تَفَرَّقَ فِي الْقُرْآنِ لَوْجُودِ ارْتِبَاطِ الْمَعْنَى الْمُسْتَفَادِ مِنْ جُمْلَةٍ قُرْآنِيَّةٍ بِمَا تَفَرَّقَ  
فِي الْقُرْآنِ مِنْ مَعَانٍ لَهَا صِلَةٌ بِهِ.

ي - بَلَاغَةُ التَّنْوِيعِ وَالتَّلْوِينِ: وَهَذِهِ ظَاهِرَةٌ أَسْلُوبِيَّةٌ عُرِفَتْ فِي أَدْبِيَّاتِ  
عِلْمِ الْأَسْلُوبِيَّاتِ بِكَسْرِ رَتَابَةِ الْأَسْلُوبِ وَبِالانزِيَّاحِ. وَعِنْدَ عُلَمَاءِ اللُّغَةِ الْعَرَبِ  
بِالانْحِرَافَاتِ وَطَيِّفِ الْمَقَاصِدِ وَالْجِهَاتِ.

ك - مِنْ أَدْوَاتِ الرِّبْطِ فِي نُصُوصِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ: الضَّمِيرُ، وَمَا يُؤَدِّيهِ  
مِنْ وَظِيفَةِ الرِّبْطِ، وَالْإِحَالَةِ، وَالْإِحْتِصَارِ.

ل - مِنْ مَظَاهِرِ الرِّبْطِ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ مَا تَوْدِيهِ أَدْوَاتُ التَّعْلِيقِ،  
وَلِظَرْفِي الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ أَهْمِيَّتُهُمَا وَمَرْكَزِيَّتُهُمَا فِي تَحْقِيقِ الرِّبْطِ النَّصِّيِّ، فِي

سياق الحجاج والتواصل، وفي وظيفة التقييد، تقييد الحدث وإخراجه من العموم والإطلاق.

٦ - يظلُّ الاجتهادُ في التماسِ أدواتِ الشرح والتحليل وتفسير المعنى قائماً مستمراً لا ينقطع؛ لأن تنوع موارد العلوم الآلية يُنوعُ مشاربَ استكشاف المعنى الكامن في النص، من وراء الألفاظِ والروابطِ والأوضاعِ الصوتيةِ التركيبيةِ والمُعجميةِ المُختلفةِ، وتظلُّ علومُ الآلةِ الحديثةُ حاضرةً مُستأنساً بها ما دامت تُقدِّمُ الجديدَ في مجالِ التوسُّلِ اللفظي والتركيبي بما يُناسبُ المقاصدَ والمعاني القريبةَ والبعيدةَ والظلالَ الدلاليةَ الدقيقةَ.



## قائمة المصادر والمراجع

### المصادر والمراجع العربية:

- ١ - إسماعيل، هناء محمود، النحو القرآني في ضوء لسانيات النص، بيروت: دار الكتب العلميّة، ط١، ١٤٣٣/٢٠١٢.
- ٢ - الأعشى الكبير، ميمون بن قيس، ديوان الأعشى الكبير ميمون بن قيس، شرح وتعليق محمد حسين، القاهرة: المطبعة النموذجية.
- ٣ - بودرع، عبد الرحمن، الخطاب القرآني ومناهج التأويل، نحو دراسة نقدية للتأويلات المعاصرة، الرباط: دار الأمان، منشورات الرابطة المحمدية للعلماء بالمغرب، ٢٠١٣.
- ٤ - بودرع، عبد الرحمن، النص الذي نحيا به، قضايا ونماذج في تماسك النص ووحدته بنائه، عمان: دار كنوز المعرفة، ط١، ٢٠١٩.
- ٥ - البافلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، إعجاز القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، القاهرة: دار المعارف.
- ٦ - البقاعي، إبراهيم ابن أبي بكر، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ.
- ٧ - تاج الدين، المصطفى، التحليل اللساني وعالمية القيم الدينية، مجلة الإحياء، الرابطة المحمدية للعلماء، عدد ٣٢ - ٣٣، رمضان ١٤٣١هـ/غشت ٢٠١٠م.
- ٨ - الجابري، منى، المشيرات المقامية في القرآن، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ط١، ٢٠١٣.
- ٩ - الجاحظ، أبو عثمان، كتاب العثمانية، تحقيق عبد السلام محمد هارون، بيروت: دار الجيل، ط١، ١٤١١هـ/١٩٩١م.

- ١٠ - الجاسم، محمود حسن، مَفْهُوم النَّصِّ فِي الْعَرَبِيَّةِ بَيْنَ الْقَدِيمِ وَالْحَدِيثِ، مجلّة جذور، النّادي الأدبي الثّقافي بجدة، عدد ٣١، جمادى الأولى ١٤٣٢هـ/أبريل ٢٠١٠م.
- ١١ - الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمّد شاكر، القاهرة: مكتبة الخانجي.
- ١٢ - ابن جني، أبو الفتح، الْمُحْتَسَبُ فِي تَبْيِينِ وُجُوهِ شَوَاهِدِ الْقِرَاءَاتِ وَالْإِيضَاحِ عَنْهَا، تحقيق: عليّ النّجدي ناصف وعبدالفتّاح إسماعيل شلّبي، القاهرة: لجنة إحياء التّراث الإسلاميّ، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.
- ١٣ - حسان، تمام، البيان في زوائج القرآن، منشورات عالم الكُتُب، القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ٢٠٠٢م.
- ١٤ - حسان، تمام، مَفَاهِيمُ وَمَوَاقِفُ فِي اللّغَةِ وَالْقُرْآنِ، القاهرة: عالم الكُتُب، ط١، ٢٠١٠.
- ١٥ - الخراط، أحمد بن يوسف السّمين الحلبّي، تحقيق أحمد محمّد، الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون، دمشق: دار القلم، ١٩٩٤م.
- ١٦ - دراز، محمد عبد الله، النّبأ العظيم، نظرات جديدة في القرآن، الدوحة: دار الثّقافة، ١٤٠٥هـ.
- ١٧ - رضوان، طه رضوان طه، تَلْوِينُ الْخِطَابِ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، طنطا: مكتبة الدّراسات القرآنيّة، نَشْرُ دَارِ الصّحَابَةِ لِلتّراث، ط١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
- ١٨ - ابن السراج، أبو بكر، الأصول في النّحو، تحقيق عبد الحسين الفتلي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- ١٩ - سليم، عبد الإله، بِنِيَاتِ الْمُشَابَهَةِ فِي اللّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ، مُقَارَبَةٌ مَعْرِفِيَّةٌ، الدار البيضاء: دار توبقال للنّشر، ط١، ٢٠٠١م.
- ٢٠ - السيف، خالد بن عبد العزيز، ظاهرة التّأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر - دراسة نقدية إسلامية، نشر مركز التّأصيل للدراسات والبحوث، ط١، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.
- ٢١ - السيوطي، جلال الدّين عبد الرّحمن، الإِتقان في علوم القرآن، تحقيق مُصطفى ديب البُغا، بيروت: دار ابن كثير، ط٢، ١٤٢٧ - ٢٠٠٦.

- ٢٢ - السيوطي، جلال الدين، مُعْتَرَك الأقران في إعجاز القرآن، تحقيق أحمد شمس الدين، بيروت: دار الكُتُب العلميّة.
- ٢٣ - الصّبيحي، محمّد الأخضر، مدخل إلى علم النّصّ ومجالات تطبيقيه، بيروت: الدّار العربيّة للعلوم ناشرون، ط١، ٢٠٠٨م.
- ٢٤ - صلاح، فضل، بلاغة الخطاب وعلم النّصّ، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ١٩٩٦.
- ٢٥ - ابن عاشور، محمد الطاهر، التّحرير والتّوير، تونس: الدّار التّونسيّة للنّشر، ١٩٨٤.
- ٢٦ - العبدلي، خلود شاكر فهيد، الموصول لفظاً المَفْصُول مَعْنَى، في القرآن الكريم، من أوّل سورة يس إلى آخر القرآن الكريم، جمعاً ودراسةً، الرياض: مَرَكز «تفسير» للدراسات القرآنية، ١٤٣١هـ.
- ٢٧ - ابن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، شرح وتعليق محمد حسين، نشر وتوزيع دار التراث، القاهرة، ط. دار مصر للطباعة، ط. ٢٠٠٠، ١٤٠٠/١٩٨٠.
- ٢٨ - العلواني، طه جابر، الوحدّة البنائيّة للقرآن المجيد، سلسلة دراسات قرآنية (٣)، القاهرة: مكتبة الشّروق الدوليّة، ط١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.
- ٢٩ - العمري، محمد، البلاغة العربيّة، أصولها وامتداداتها، الدار البيضاء: أفريقيا الشّرق، ط١، ١٩٩٩م.
- ٣٠ - الغماري، عبد الله بن الصديق، منحة الرّؤوف المُعطي في ضعف وقوف الشّيخ الهبطي، الدار البيضاء: دار الطّباعة الحديثة.
- ٣١ - فاركلوف، نورمان، تحليل الخطاب، التحليل النّصّي في البّحث الاجتماعيّ، ترجمة طلال وهبه، بيروت: المنظّمة العربيّة للترجمة، ٢٠٠٩.
- ٣٢ - فجال، أنس بن محمود، الإحالة وأثرها في تماسك النّصّ في القَصص القرآنيّ، الأحساء: نادي الأحساء الأدبي، ١٤٣٤ - ٢٠١٣.
- ٣٣ - الفيروزابادي، مجد الدين، بصائر ذوي التّمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق محمّد عليّ النّجار، بيروت: المكتبة العلميّة.
- ٣٤ - القرطاجنيّ، جازم، منهاج البُلغاء وسراج الأدبا، تحقيق: محمّد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلاميّ، ١٩٨٦م.

- ٣٥ - ابن القيم، محمد بن أبي بكر، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م.
- ٣٦ - ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، نشر دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢، ٢٠١٤هـ/١٩٩٩م.
- ٣٧ - الكرمانى، أبو القاسم، غرائب التفسير وعجائب التأويل، جدة: نشر دار القبلة للثقافة الإسلامية.
- ٣٨ - كريستيفا، جوليا، علم النص، ترجمة فريد الزاهي، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٩٧م.
- ٣٩ - المتوكل، أحمد، الخطاب وخصائص اللغة العربية، دراسة في الوظيفة والبنية والنمط، الرباط: دار الأمان، الدار العربية للعلوم ناشرون لبنان، ط١، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.
- ٤٠ - مجموعة من المؤلفين، معجم مصطلحات العلوم الشرعية، مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية: وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد، ط٢، ١٤٣٩ - ٢٠١٧.
- ٤١ - المدني، علي صدر الدين بن معصوم، أنوار الربيع في أنواع البديع، تحقيق شاكر هادي شكر، النجف الأشرف: مطبعة النعمان، ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م.
- ٤٢ - مصلوح، سعد، في البلاغة العربية والأساليب اللسانية، آفاق جديدة، الكويت: مجلس النشر العلمي لجامعة الكويت، ٢٠٠٣م.
- ٤٣ - ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت: دار الفكر.
- ٤٤ - الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة، قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله وكتابه، دمشق: دار القلم، ط٤، ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م.
- ٤٥ - النيسابوري، أبو الفضل الميداني، مجمع الأمثال، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: نشر دار المعرفة.
- ٤٦ - ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تحقيق عبد اللطيف محمد الخطيب، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط١، الكويت، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

٤٧ - ويول، براون، تحليل الخطاب، ترجمة محمد لطفي الزليطني ومخير التريكي، الرياض، الرياض: منشورات جامعة الملك سعود، ١٩٩٧م.

٤٨ - يوسف، عبد الفتاح أحمد، لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون ط١، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.

#### المصادر والمراجع الأجنبية:

- 1 -Angelis (De), Rossana (2018): Textes et textures numériques. Le passage de la matérialité graphique à la matérialité numérique, Signata: Annales des sémiotiques / Annals of Semiotics Signatures - (Essais en) Sémiotique de l'écriture, Vol.9 / 2018.
- 2 -Barthes, Roland: Le Bruissement de la langue, Essais critiques IV, Ed. du Seuil, Paris. 1984.
- 3 -Basil, Hatim & Mason, Ian: Discourse and the Translator, Language in Social Life Series, Longman 1990.
- 4 -Benveniste, E.: Problèmes de linguistique générale II, Paris, Gallimard, 1974.
- 5 -British Journal of Developmental Psychology 32 (4), Juin 2014:
- 6 -[https://www.researchgate.net/publication/263101185\\_Exploring\\_the\\_longitudinal\\_relationships\\_between\\_the\\_use\\_of\\_grammar\\_in\\_text\\_messaging\\_and\\_performance\\_on\\_grammatical\\_tasks](https://www.researchgate.net/publication/263101185_Exploring_the_longitudinal_relationships_between_the_use_of_grammar_in_text_messaging_and_performance_on_grammatical_tasks).
- 7 -Bussmann, Hadumod (dir.), Dictionary of Language and Linguistics [Trad. G.Trauth & Kazzazi: "Dictionnaire



- de la langue et de la linguistique"], Londres - New York, Routledge, 1996.
- 8 -Chalker, Sylvia & Weiner, E.S.C.: Oxford Dictionary of English Grammar,. Oxford University Press paperback 1994.
- 9 -Charolles, M. (1995): "Cohésion, cohérence et pertinence du discours", Travaux de linguistique, n29
- 10 - Charolles, M. (2005): "Cohérence, pertinence et intégration conceptuelle", Des discours aux textes modèles et analyses. P. Lane. (éd). Rouen: Publications des Universités de Rouen et du Havre
- 11 - Charolles, M. (2006): "De la cohérence à la cohésion du discours", Cohérence et discours. F. Calas (dir). Paris: Presses de l'Université de Paris - Sorbonne.
- 12 - Chomsky N. (1957): Syntactic structures, Mouton, The Hague (1957)
- 13 - Dijk, Teun Van (1977a), Cognitive Psychology and Discourse, Recalling and summarizing stories. in: Dressler Ed. Current Trends, in: Text Linguistics. Berlin/New York: de Gruyter
- 14 - Cohen, J.: Structure du langage poétique, Paris, Flammarion 1966.
- 15 - Corazza,Eros, Dokic, Jérôme: Penser en contexte: Le phénomène de l'indexicalité, Eros Corazza (Auteur),

- Jérôme Dokic (Auteur), John Perry (Auteur), Gareth Evans (Auteur). Coll. Tiré à Part. Ed. de l'Eclat, 1993
- 16 - Coeriu, E., Filozofia limbajului, in: Prelegeri si conferinte, Supliment al publicatiei 'Anuar de Lingvistica si istorie literara, seria A Lingvistica, XXXIII
- 17 - Coeriu, E., Determinacy entorno, Dos problemas de lingüística del hablar, in: Romanistisches Jahrbiruch
- 18 - Debeaugrande, R.A. (1980), Text, Discourse and process. Toward a Multidisciplinary science of texts. Published in Norwood NJ, by Ablex
- 19 - Debeaugrande, R.A. & W.Dressler: Introduction to Texts Linguistics, London/New York, Longman 1981.
- 20 - Debeaugrande, R.A. & W.Dressler, (2002) Introduction to Texts Linguistics, Longman Linguistics Library 1981. Second edition: Pub. Routledge 2002.
- 21 - Degand et T. Sanders: The impact of relational markers on expository text comprehension in L1 and L2, Reading and Writing, vol. 7 - 8, n° 15, 2002.
- 22 - Ducrot, O. & Todorov, T.(1972): Dire et ne pas dire. Principes de sémantique linguistique, Paris, Hermann, 1972.
- 23 - Encyclopedia of Semiotics, Edited by Paul Bouissac. Publisher: Oxford University Press Print Publication: 1998.
- 24 - Fadhil Hamasaed Ameen: Les facteurs de cohésion

textuelle dans la poésie d'Al - Bayyâtî, THESE de DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE LYON Opérée au sein de L'UNIVERSITÉ LUMIÈRE LYON 2. école Doctorale: ED 484 Lettres, Langues, Linguistique et Arts Discipline: Linguistique et Littérature arabe. Soutenue publiquement le 20 octobre 2018, encadrée par: Floréal SANAGUSTIN.

- 25 - Finch, Geoffrey: Key Concepts in Language and Linguistics, Palgrave Macmillan Education U.K, 2005.
- 26 - Fromkin, V., Rodman, R., Hyams, N.: An Introduction to Language, Cengage Learning, Inc. Boston - USA, 11e, 2017.
- 27 - Fowler, Roger: La Langue dans l'actualité, Discours et Idéologie dans la Presse, Londres - New York, Routledge, 1991.
- 28 - Goodwin, Charles: Exophoric Reference as an Interactive Resource, Semiotics 1981.
- Hall, Edward T.: Proxemics - the study of man's spatial relations. In Man's image in medicine and anthropology. International Universities Press. New York. 1963.
- 29 - Hall, Edward T.: A System for the Notation of Proxemic Behavior, New Series, Vol. 65, No. 5, Selected Papers in Method and Technique (Oct., 1963), pp. 1003 - 1026. Published By: Wiley, 1963.

- 30 - Haliday, M. & Hasan R.: Cohesion in English, London, Longman, 1976.
- 31 - Haliday, M. & Hasan R, Language, Context and Text. Aspects of Language, In: Social - Semiotic Perspective. Deakin University Press, Geelong, 1985
- 32 - Hans - Jurg Suter, The Wedding Report, a prototypical approach to the study of traditional text types. John Benjamins Publishing Company.
- 33 - Harris, Z. (1952): Discourse analysis, Language Vol. 28, 1952, pp: 1 - 30, Pub. Linguistic Society of America.
- 34 - Iser, Wolfgang: L'acte de lecture, théorie de l'effet esthétique, Bruxelles, Mardaga, 1985.
- 35 - Jauss, Hans Robert: Pour une esthétique de la réception, Tr. de l'allemand par Claude Maillard, Bibliothèque des Idées, Ed. Gallimard, 1978
- 36 - Kahane, Sylvain: Grammaires de dépendance formelles et théorie Sens - Texte1, TALN 2001, Tours, 2 - 5 juillet 2001.
- 37 - Knott, Alistair & Dale, Robert: Using Linguistic Phenomena to Motivate a Set of Coherence Relations. University of Edinburgh. Human Communication Research Centre University of Edinburgh, Processus discursifs, 1993 - Taylor & Francis:
- 38 - [https://www.researchgate.net/publication/228396007\\_](https://www.researchgate.net/publication/228396007_)

Using\_linguistic\_phenomena\_to\_motivate\_a\_set\_of\_coherence\_relations.

- 39 - KriManuel: Aspects of Homogeneity in the Semantics of Natural Language, Ph. D. Thesis University of Vienna, supervisors: Daniel Büring Ede Zimmermann, February 2015.
- 40 - Kress, Gunther & Leeuwen, Theo Wan: Multimodal Discourse: The Modes and Media of Contemporary Communication. London: Arnold, 2001
- 41 - Labelle, Jacques: Le substantif symétrique, Cahier de linguistique. N°5, 1975 URI: éditeur(s) Les Presses de l'Université du Québec, (1975).
- 42 - Lorian, Alexandre: Symétries de Langue et Asymétries de Discours, In: Annexes des Cahiers de linguistique hispanique médiévale, volume 7, 1988. Hommage Bernard Pottie.
- 43 - Marin, Brigitte: De la place des Verbes Génériques dans l'écriture Scolaire de Textes de Fiction: De la mise en mots l'usage de mots précis, Presses Universitaires de France "La linguistique" 2011/1 Vol. 47.
- 44 - Mayenowa 1974, in: Angela Cociug, Le Concept du Texte chez Eugenio Coeriu. Revue: Diacronia BDD - A1223, Edituria Academiei 2011.
- 45 - Philippe, Karine: Roman Jakobson (1896 - 1982). Essais de linguistique générale: aux sources du structura-

- lisme, "Sciences Humaines", Mensuel n155 -Décembre 2004.
- 46 - Où en est la psychanalyse ?
- 47 - Riffaterre, M.: Essais de stylistique structurale, Flammarion, 1971
- 48 - Roberts, Fred: Applications of Combinatorics and Graph Theory to the Biological and Social Sciences, Springer - Verlag. New York Inc. 1989.
- 49 - Romanistisches Jahrbiruch (Annuaire Roman), Determinaci y entorno, Dos problemas de lingüística del hablar. In: Cociug, Angela: Le Concept du Texte chez Eugenio Coeriu. Revue: Diacronia BDD - A1223, Edituria Academiei 2011.
- 50 - Rondelli, Fabienne: "La cohérence textuelle: pratiques des enseignants et théories de référence", Pratiques, 145 - 146 | 2010.
- 51 - Roux, Peter W.: Words in the Mind: Exploring the relationship between word association and lexical development, March 2013.
- 52 - [https://www.researchgate.net/publication/265294911\\_Words\\_in\\_the\\_Mind\\_Exploring\\_the\\_relationship\\_between\\_word\\_association\\_and\\_lexical\\_development](https://www.researchgate.net/publication/265294911_Words_in_the_Mind_Exploring_the_relationship_between_word_association_and_lexical_development).
- 53 - Schegloff, E & Sacks, H: Opening up Closing, Semiotica 7 (4).

- 54 - <https://web.stanford.edu/~eckert/Courses/11562018/Readings/SchegloffSacks1973.pdf>.
- 55 - Ted J. M. Sanders & Leo G. M. Noordman: The Role of Coherence Relations and Their Linguistic Markers in Text Processing, Published online: 08 Jun 2010, Pages 37 - 60.
- 56 - Werlich, Ergon: A text Grammar of English, Heidelberg Meyer, 1976.
- 57 - Wood Clare, Kemp Nenagh & Waldron, Sam : Exploring the longitudinal relationships between the use of grammar in text messaging and performance on grammatical tasks.
- 58 - [https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1207/S15326950dp2901\\_3?needAccess=true](https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1207/S15326950dp2901_3?needAccess=true).



## مدى إفادة المدرسة التاريخية في فهم القرآن الكريم

الدكتور محمد أبو زيد أبو زيد

أستاذ دكتور في التفسير وعلوم القرآن الكريم

المملكة العربية السعودية - جامعة تبوك

### ملخص:

أدى التسلط الشديد الذي مارسه الكنيسة ورجال الدين على الدولة والشعب في أوروبا إبان العصور الوسطى، إلى إذلال الناس وتخلف الدول، وانتشار الجهل والاستبداد والظلم، مما أسهم في تعاضم النفور من الدين بكل مكوناته، والتطلع إلى الخلاص منه أملاً في التخلص من ويلاته، التي مارسها مَنْ عَدَّوا أنفسهم أوصياء ممثلين له. وتعددت أشكال الاستغاثة والطموح، فكان منها ظهور المدارس الفكرية والنقدية واللسانية والتاريخية الحديثة، التي كان النص موضوعها الأساس، بمحموله الذهني السابق في كونه قيداً كَبَلَّ أوروبا وأدى إلى تخلفها. ولذلك لا غرابة في أن نجد بُعد الانتقام من النص الديني يستتر خلف هذه الدعوات، كونه الحارس الظالم لتلك الفترة المظلمة.

ولما استُجلبت هذه الأفكار والمدارس إلى مجتمعاتنا بما تحمله من وعود التقدم والتطور، لم يلحظ أنصارها فروق البيئة والمسببات، فالقرآن هنا كلام الله المحفوظ، له قدسية في بيئته، وأثره في تقدم المسلمين والحضارة الإنسانية لا ينكره إلا جاحد.

ولذلك كان لا بد من إعادة النظر؛ للوقوف على إمكانية الإفادة من هذه المناهج عند تطبيقها على القرآن الكريم، فقد تعلمنا أن الحكمة ضالة

المؤمن، أنى وجدها فهو أولى بها. وليس العيب في الاستماع والاطلاع، وإنما العيب أن نتخذ مواقف مسبقة مبنية على عصبية أو تعصب.

ويسعى هذا البحث إلى معرفة مدى الإفادة من المدرسة التاريخية في فهم القرآن الكريم، من خلال منهج وصفي تحليلي، ولاسيما أن هذه المدرسة في فهم النص غربية المولد والنشأة، جاءت إثر مخاض العصور الوسطى المظلمة في أوروبا.

وقد رصد البحث أسباب نشأتها، وأثر البيئة فيها، وأوضح أن النص الديني كان مركز اهتمام هذه المدرسة، لذا كان من ركائزها أن النصوص منتجات بشرية، لا فرق في ذلك بين مقدس وغيره.

وبالنظر في تطبيقات هذه المدرسة التفسيرية على القرآن الكريم، تبين أنها لم تلحظ أصول التفسير المعتبرة في فهم القرآن الكريم، ولا ضوابط العربية وأصول البحث العلمي السليم، ولا تستطيع التخلي عن مرتكزاتها في كون النص منتجاً بشرياً لا قداسة له، وأنه عرضة لتطورات غير متوقعة. فكانت تفسر القرآن الكريم تفسيراً انتقامياً للعصور الوسطى، التي رانت على بيئتهم بما فيها من نصوص أوصلت إلى تخلف وظلام، دون أن ينتبهوا إلى أنه في تلك الفترة ذاتها كان نور العلم والمعرفة والحضارة يسود الجانب الآخر، في بيئة منطلقها كتابٌ مقدس هو كلام الله.

### بُنيت هذه الدراسة على مبحثين:

**المبحث الأول:** تعريف المدرسة التاريخية، وأثر البيئة فيها، وأهم مرتكزاتها.

### وفيه مطلبان:

**المطلب الأول:** تعريف المدرسة التاريخية وأثر البيئة فيها.

**المطلب الثاني:** أهم مرتكزات المدرسة التاريخية ومدى انطباقها على القرآن الكريم.

وأما المبحث الثاني فكان: مدى الإفادة من المدرسة التاريخية في فهم القرآن الكريم وفيه مطلبان:  
المطلب الأول: أصول تفسير القرآن مقارنة بالمدرسة التاريخية  
المطلب الثاني: نماذج تطبيقية من تفاسير المدرسة التاريخية  
ثم الخاتمة متضمنة النتائج

## البحث الأول

### تعريف المدرسة التاريخية، وأثر البيئة فيها، وأهم مرتكزاتها

#### المطلب الأول

#### تعريف المدرسة التاريخية وأثر البيئة فيها

المقصد الأول: تعريف المدرسة التاريخية:

#### المعنى اللغوي:

لفظ: (التاريخ) معروف في اللغة العربية، إلا أن لفظ: (التاريخية) لا تعرفه قواميس اللغة القديمة، وأما الحديثة منها فيعرفها:

• «بحث أو مذهب مبني على اعتبارات تاريخية (تاريخانية ماركسية). والمفرد: (تاريخي)، يعرف على أنه:

• اسم منسوب إلى تاريخ: «واقعة تاريخية» جمعة تاريخية: جمعية تُعنى بدراسة التاريخ – دراسة تاريخية: دراسة أساسها ومحورها التاريخ.

• المادّية التّاريخية: «نظرية ماركسية، تعتبر الأوضاع المادّية الاقتصادية هي الأساس الذي تنشأ عليه الأوضاع والأفكار الاجتماعية والسياسية»<sup>(١)</sup>.

هذا من خلال القواميس المعاصرة. ولي ملحظ في التعريف الأخير السابق، إذ يلفت انتباهنا إلى ربطه بين البيئة والفكر، فيجعل البيئة سابقة للفكر وأساساً له، ويُعدّ الفكر منتجاً للبيئة. وهذا كما هو معلوم قربه من الماركسية، فهو معبرٌ جداً عما سيتكشف في الصفحات القادمة من حال المدرسة التاريخية.

(١) معجم اللغة العربية المعاصرة: ٨٣/١. وانظر: المعجم الوسيط: ٨٥٨/٢. مادة: (أرْخ).

وإن كان الأصل في المعنى اللغوي أن يؤخذ من أصل الكلمة لغوياً، إلا أن مثل هذه المصطلحات الفكرية الحديثة لا يفيد الجذر اللغوي في تعريفها، فتأخذ بعض قواميس اللغة الفكرة من المصطلح ولو تقريبياً، لمجرد التعريف، لذا فإن ما ذكرته لا يعني أنه تعريف لغوي بحت.

### التعريف المصطلحي:

معنى التاريخية في المصطلح يعدّ امتداداً للمعنى اللغوي الأخير السابق، ومؤكداً له، يقول جميل صليبا: «التاريخية: هي القول: إن الأمور الحاضرة ناشئة عن التطور التاريخي، ويطلق هذا اللفظ أيضاً على المذهب القائل: إن اللغة، والحق، والأخلاق، ناشئة عن إبداع جماعي، لا شعوري، ولا إرادي.. ويرى أصحاب هذا المذهب أيضاً، أننا لا نستطيع أن نحكم على الأفكار والحوادث إلا بالنسبة إلى الوسط التاريخي الذي ظهرت فيه، لا بالنسبة إلى قيمتها الذاتية لا غير.

ومن العلماء من يعدّ فيكو (١٦٦٨ - ١٧٤٤) مؤسس هذا العلم، وجاء بعده: مونتسكيو، وتورغو، وفولتير، وغيزو، ولسنغ، وهردر، وهجل»<sup>(١)</sup>.

ويقول محمد أركون: «مفهوم التاريخية: كانت الكلمة قد ظهرت للمرة الأولى - حسب قاموس لاروس الكبير للغة الفرنسية - في مجلة نقد critique وذلك في ١٨٧٢/٤/٦، ص ٢٠٩. ومفهوم التاريخية عند تورين: التاريخية بصفاتها المقدرّة التي يتمتع بها كل مجتمع في إنتاج حقله الاجتماعي والثقافي الخاص به، ووسطه التاريخي الخاص به أيضاً»<sup>(٢)</sup>.

لو تأملنا التعريفين السابقين للتاريخية، لرأيناها تتجاوز المضمون اللغوي لتعمّ كل شيء، فالحق والأخلاق والقيم والثقافة، كلها إبداعات ومنتجات بشرية، وقد يكون هذا الأمر سائغاً من بعض الجوانب، فبيئة الإنسان توحى له بكثير من الأفكار والاختراعات التي يكتسبها من ممارسته وانغماسه في البيئة.

(١) المعجم الفلسفي - جميل صليبا: ٢٢٩/١.

(٢) الفكر الإسلامي قراءة علمية - محمد أركون: ١١٦.

إلا أننا لم نلاحظ في التعريف أيّ تفريق بين مكونات ثقافة الإنسان، بين ما هو دين أو معتقد، وما هو غير ذلك. فالمجتمعات قديماً وحديثاً لم تكن يوماً ما بغير دين، مهما كان هذا الدين، ولما كان هذا البحث يخص القرآن الكريم، وهو محور الدين الإسلامي، فلا بد أن يكون حسب التعريف كذلك منتجاً بشرياً، لا يتحلى بالقداسة التي يؤمن بها أتباعه. وقد أكد هذا الفهم رواد هذا الفكر.

يقول أركون: «إن الخطاب الإسلامي المعاصر لم يتوصل حتى الآن إلى التمييز بين الأسطورة والتاريخ.. في الواقع، ليس من الإنصاف القول بأنه مجهل التاريخ. ولكنه لا يزال بعيداً جداً عن تاريخانية القرن التاسع عشر الأوروبية، التي توصلت إلى تهميش العامل الديني والروحي المتعالي، وحتى طرده نهائياً من ساحة المجتمع، واعتباره يمثل إحدى سمات المجتمعات البدائية»<sup>(١)</sup>.

ويقول: صادق العظم: «إن الدين بديل خيالي عن العلم، ولكن تنشأ المشكلة عندما يدّعي الدين لنفسه ولمعتقداته نوعاً من الصدق، لا يمكن لأي بديل خيالي أن يتصف به، إن محاولة طمس معالم النزاع بين الدين والعلم ليست إلا محاولة يائسة للدفاع عن الدين»<sup>(٢)</sup>.

ويقول العظم أيضاً: «إن الغيبيات والملائكة والصلوات والمعجزات والجنّ، تؤلف جزءاً لا يتجزأ من التعليل الديني لنشأة الكون وطبيعته. كذلك الأمر بالنسبة لتاريخ الإنسان ومصيره. أما النظرة العلمية، فقد عبر عنها أحسن تعبير فيلسوف وعالم رياضيات آخر (لابلاس)، عندما قدم كتابه: (نظام الكون) هدية إلى نابليون، فسأله الإمبراطور: وما المكان الذي يحتله الله في نظامك؟ فأجاب لابلاس: الله فرضية لا حاجة لي بها في نظامي.

فهل من عجب إذن أن نسمع نيتشه يعلن في القرن الماضي أن الله قد

(١) المرجع السابق: ٦٨.

(٢) نقد الفكر الديني - صادق جلال العظم: ٢٤.

مات، وهل باستطاعتنا أن ننكر أن الإله الذي مات في أوروبا، بدأ يحتضر في كل مكان تحت وقع تأثير المعرفة العلمية»<sup>(١)</sup>.

إن كلمة: (الأساطير) التي يذكرها رجال المدرسة التاريخية، يقصدون بها كل غيبي؛ لأنه لا يقاس في المختبر، ثم إنهم صرّحوا كما ظهر آنفاً بأن العقائد بكافة مفرداتها قد تجاوزها التاريخ؛ لأنها إنتاج بشري مفيد لزمانها، وطالما تغيّر الزمان وتغيّرت البيئة، فينبغي أن يتغير كل شيء ثقافي، وفي مقدمته الدين، كونه - حسب مذهبهم - عائقاً في وجه التقدم ونجاح الإنسان. وفي الصفحات القادمة سنرى مدى نجاح المنهجية التي سلكها التاريخيون في تحليل القرآن الكريم وتقييمه، ومحاولات إخضاعه لهذه التاريخية.



### المقصد الثاني: أثر البيئة في المدرسة التاريخية:

وما يهم في هذا البحث، دراسة هذا المقصد من خلال البيئة الغربية، وبيئة القرآن الكريم.

#### أولاً: المدرسة التاريخية في البيئة الغربية:

ملاسات نشأة المدرسة التاريخية في الغرب مشهورة، فإنها ولدت بعد مخاض صعب مثلته العصور الوسطى، فهي السبب الرئيس في ميلاد المدرسة التاريخية وتآلقها، والعصور الوسطى يصعب في هذا البحث الاسترسال في الحديث عنها، لطولها وكثرة أحداثها، ولكنها باختصار:

هي تلك الفترة الزمنية التي بدأت منذ سقوط الإمبراطورية الرومانية بيد الجرمان في القرن الخامس الميلادي، حتى فترة عصر النهضة. على اختلاف في نهاية العصور الوسطى حسب الظروف من بلد لآخر. وتسمى عصور الظلام (DARK AGES) أو الألف سنة الهمجية، وذلك بسبب التخلف الذي عم

(١) نقد الفكر الديني - صادق جلال العظم: ٢٧.

كل مظاهر الحياة الاقتصادية والصناعية والعلمية والفقر والافتتال، وظهور النظام الإقطاعي الظالم، وانحطاط شديد في الثقافة الدينية، التي صارت أكثر معتقداتها تعتمد على أساطير لا علاقة لها بالله سبحانه.

في هذه الحقبة من الزمن اكتملت سيطرة الكنيسة على مقاليد الأمور، حتى على الملوك والأمراء، وسلكت أساليب عنيفة لفرض آرائها، واستئصال الآخرين بأشد العقوبات من قتل وحرق وتعذيب وسجن، وتتبع سرائر الخلق بما عرف بمحاكم التفتيش.

وعندما حاول بعض المصلحين أن يقترح بعض الإصلاحات مثل يوحنا هوس في كنيسة روما، انعقد مجمع مؤلف من (١٥٠) أسقفاً، و(١٨٠٠) رجل دين، وقرر المجمع إحراق يوحنا وبعض أتباعه. حتى علماء الطبيعة أمثال جاليليو، لم يكن حالهم أحسن من يوحنا، فحكمت باسم المسيح، وفرضت الإتاوات والضرائب الباهظة، واغتصبوا حق الله، فباعوا صكوك الغفران المشهورة، فأصبح كبار المجرمين يفعلون الموبقات، ويشترون صكوكاً تسقط الأثام، وتضمن لهم الجنان<sup>(١)</sup>.

إذا اتضح أن حال أوروبا كان مؤهلاً لاستقبال المدرسة التاريخية؛ فهي بالنسبة لهم منجاة مما يعانون. إلا أن المقدس في أوربا تلك الفترة ولا يزال، يحتاج منا لبعض التفصيل، نظراً لضرورة المقارنة فيما بعد بحال القرآن الكريم. ولا نريد التوسع بالمقدس، وسأكتفي بالحديث عن: الله، الكتاب، الرسول.

### – الله في الكتاب المقدس:

صورة الإله في الكتاب المقدس، لا تعبر عن الإله المعهود حسب الثقافة الإسلامية في كلا الكتابين:

(١) راجع ما ذكر حول العصور الوسطى في: تاريخ أوربا في العصور الوسطى – سعيد عبد الفتاح عاشور: ٧ وما بعدها. وتاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس: ١٨٥. محاضرات في النصرانية – محمد أبو زهرة: ١٦٧ وما بعدها. مجلة البيان: ٧٣/١٩ع. الإمارات. وموقع الموسوعة الحرة (ويكيبيديا) على الشبكة العنكبوتية.

### ففي التوراة المعاصرة:

الإله يستثار ويغضب بطريقة يخرج فيها عن طوره، ويأمر أوامر قاسية، مما اضطر رسوله موسى أن يطلب من إلهه التراجع عن هذا الموقف غير اللائق به، وذكره بعوده القديمة، فندم الرب:

ففي التوراة: «قال الرب لموسى رأيت هذا الشعب، وإذا هو شعب صلب الرقبة. فالآن اتركني ليحمي غضبي عليهم وأفنيهم، فأصيرك شعباً عظيماً. فتضرع موسى أمام الرب إلهه وقال: لماذا يا رب يحمي غضبك على شعبك الذي أخرجته من أرض مصر بقوة عظيمة ويد شديدة؟! لماذا يتكلم المصريون قائلين: أخرجهم بخبث ليقتلهم في الجبال ويفنيهم عن وجه الأرض؟! ارجع عن حمو غضبك واندم على الشر بشعبك.. فندم الرب على الشر الذي قال إنه يفعله بشعبه» [التوراة - سفر الخروج: ٩/٣٢ - ١٤].

وفي التوراة: يعقوب يصارع ربه ويغلبه، وينتزع منه المباركة بالقوة<sup>(١)</sup>. والأغرب من هذا أن الإله نفسه يأمر رسوله هوشع بالزنى<sup>(٢)</sup>.

فإذا كان الإله بهذا الشكل: يأمر بالزنى، ويصارع البشر فيهزم! وينسى عهده، ويستثار فيخطئ، فعندئذ تصحيح موسى له لا غبار عليه، وهكذا يكون قد فتح الباب للبشر ليدلوا بدلوههم في كلام الله؛ لأن كلام الله لم يعد مقدساً، وبالتالي فتح (الكتاب المقدس) الباب لنقد التاريخية وغيرها.

أما الرسول كما تصوره التوراة: فالنبي يعقوب (إسرائيل)، لم يعبد الله فلعنه: «وأنت لم تدعني يا يعقوب حتى تتعب من أجلي يا إسرائيل.. لقد استخدمتني بخطاياك وأتعبتني بإيمانك.. فدنست رؤساء القدس ودفعت يعقوب إلى اللعن وإسرائيل إلى الشتائم» [التوراة - أشعيا ٤٣ / ٢٢ - ٢٨].

وكذلك موسى وهارون لم يكونا مؤمنين فحرمهما الله من الأرض

(١) انظر: التوراة - تكوين ٢٢/٣٢ - ٣١.

(٢) انظر: التوراة - هوشع ١/١ - ٧.

المقدسة: «فقال الرب لموسى وهارون من أجل أنكما لم تؤمنا بي حتى تقدساني أمام أعين بني إسرائيل، لذلك لا تدخلان هذه الجماعة إلى الأرض التي أعطيتهم إياها» [التوراة - عدد ٢٠ / ١٢ - ١٣].

ولوط ابن أخي إبراهيم ﷺ يزني بابنتيه<sup>(١)</sup>. وداود يغتصب زوجة أحد قادة جنده (أوريا الحثي)<sup>(٢)</sup>. وسليمان رجل جنس وعشق يتغزل بحبيبته ابتداء من شعرها وخصها ونحراها إلى ثدييها وبطنها وسرتها، وهي كذلك تتغزل بكل هذا منه [التوراة - نشيد الإنشاد بتمامه]. فالرسول لم يعد مقدساً، وتجرُّ المدرسة التاريخية مسوِّغ.

**أما الكتاب:** فإن التوراة المعاصرة، لن تجد لها ما يدل على أنه كتاب الله، فإن كتاب الله لا يثبت بالادعاء، فلا بد أن يكون الرسول قد ثبتت رسالته بالإعجاز، ونقل الكتاب محفوظاً بالتواتر، وعدم وجود تناقض في الكتاب. وهذه الأشياء لا يستطيع اليهود إثبات أي شيء منها على الإطلاق، حتى الرسول موسى لا يستطيعون إثبات وجوده. ومن فضل القرآن عليهم أنه نصّ على رسالة موسى ﷺ وهو الدليل الوحيد. إذاً ما يخص التوراة والثقافة اليهودية لا يوجد مقدس ثابت بالدليل، والدليل يثبت العكس. لذا لن يكون صدام المدرسة التاريخية محتتماً مع الثقافة اليهودية، ولو اصطدمت فستخسر الثقافة اليهودية الرهان لما تعانیه من ضعف. وعندما أتحدث عن التوراة، فهذا لا يعني أنني أتحدث عن اليهود فقط، فالتوراة كتاب اليهود، وهو الأساس الأول عند النصارى، والإنجيل متمم له. وكل ما قيل عن التوراة، فهو يخص النصارى كذلك.

### - أما الكتاب المقدس الخاص بالنصارى (الإنجيل):

فمع الأسف الشديد، لا يوجد على الكوكب ما يسمى إنجيل عيسى ﷺ، والموجود أناجيل أربعة: متى ويوحنا ولوقا ومرقس، وهي أقرب إلى كتب

(١) انظر: التوراة - تكوين ٣٠/١٩ - ٣٧.

(٢) انظر: التوراة - صموئيل الثاني ١/١١ - ١٣.

تاريخية تتحدث عن فترة عيسى عليه السلام، وليس لديها أي إثبات على أنها كلام الله، وهذه الحقيقة ليست خافية على الكثير من علماء الغرب. بل إن لوقا يصرح بأنه يكتب التاريخ من ذاكرته فيقول:

«إذا كان كثيرون قد أخذوا بتأليف قصة في الأمور المتيقنة عندنا. كما سلمها إلينا الذين كانوا منذ البدء معانين وخداما للكلمة. رأيت أنا أيضاً - إذ قد تتبعت كل شيء من الأول بتدقيق - أن أكتب على التوالي إليك أيها العزيز ثاوفيلس. لتعرف صحة الكلام الذي علمت به» [إنجيل لوقا من بدايته].

ثم بمجرد أن صار للإله الثالثي ولد، دخلنا في البشرية، وهذا الإله غضب على البشر بسبب ذنب أبيهم، وهم لا ذنب لهم<sup>(١)</sup>، ولم يتصالح مع خصومه إلا بتضحيته بابنه بكره ووحيده<sup>(٢)</sup>. وقبل أن يصلب يبصقون في وجهه ويلكمونه ويلطمونه<sup>(٣)</sup>. وعندما تحصل هذه الإهانات لابن الله، يستهجن الإنسان هذه العقائد. وكذلك يستهجن غضب الإله على البشرية بمن فيها من صالحين وطالحين بسبب معصية آدم. كما أن ابن الله يختتن في يومه الثامن<sup>(٤)</sup>، والختان يحتاجه الإنسان لنقص فيه، ويستغني الله عن أي حاجة، وابن الله في الأصل من جنس أبيه، وفي باب العقائد لا يمكن تبرير تقطيع الإله وإتلاف أجزاء منه. قد يقال: لعيسى طبيعتان لاهوتية وناسوتية، إلا أن هذا يصعب فهمه حتى على صاحب هذه العقيدة.

كما أن قول عيسى عليه السلام في الإنجيل: «أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله» [إنجيل مرقس: ١٢/١٧]. قد أطلق يد التاريخية في كل ما هو خارج الكنيسة. والكلام كثير فيما يخص التوراة والإنجيل، والمآخذ عليهما، قد صنف فيها كتب فلا داعي للاسترسال هنا.

وبغض النظر عن صحة الكتابيين، فإن هذه التعاليم المبتوثة فيهما بما

(١) انظر: رسالة بولس إلى أهل رومية: ١/٥ - ١١.

(٢) انظر: إنجيل مرقس: ٤٥/١٠. وإنجيل يوحنا: ١٨/٣ - ١٩.

(٣) انظر: إنجيل متى: ٢٧/٣١. و٢٦/٦٧ - ٦٨.

(٤) انظر: إنجيل لوقا: ٢١/٢.

فيها من إشكالات كثيرة جداً، جعلت موقف الغرب ضعيفاً أمام انتقاد الكتاب المقدس. فكان هذا من صالح التاريخية.

ولو لاحظنا أن ما سبق من كلام يعمُّ ما يقرب من مليار ونصف المليار إنسان، ولو ضمنا إليهم ما يعتقدُه أهل الهند والصين وباقي العالم من غير المسلمين، ونظرنا في دياناتهم ومقدساتهم، لرأينا العجب العجيب مما يسمى آلهة، وقد يكون حجراً أو شجراً أو نهراً أو بقرة أو عضواً في إنسان، وأنواعاً كثيرة، وتعاليم بشرية بحثة، كل هذه الأمور تجعل الناس يرحبون بالتاريخية دون غضاضة.

والنتيجة التي أريد أن أصل إليها هي: إن أكثر أهل هذا الكوكب قد سُوهَ عنده لفظ «المقدس»، ولا يستطيع أن يثبت أن ما لديه مقدس. فإذا كان الحال هكذا، فلن يرى في التاريخية ما يهدد مقدساته حسب فهمه للمقدس؛ ومن جهة أخرى فإن أكثر تلك الأديان فلسفية أخلاقية في طبيعتها، لا تحمل كثيراً من التشريعات. إذ ليس غريباً أن تتألق التاريخية في تلك الربوع، فهي بيئة مناسبة لتثبت فيها، وتتداول أغصانها، وهذا ما حصل.

#### ثانياً: المدرسة التاريخية في البيئة القرآنية:

لقد ناقش البحث بيئة المدرسة التاريخية في الغرب من خلال: البيئة، الله، الرسول، الكتاب. وسيمضي البحث هنا بنفس الخطوات.

أما من حيث بيئة القرآن الكريم وأثره فيها: ففي فترة العصور الوسطى سار الغرب على طريقة دينهم وكنيستهم، وبنفس الفترة سار المسلمون على طريقة قرآنهم ومسجدهم، فكان من نتائج هذا أن وصل الغرب إلى أقصى درجات التخلف والجهل، وانتقل العرب من كونهم قبائل ترعى في الجزيرة العربية، إلى تأسيس أول نظام عالمي من البحر إلى البحر. فحكموا مشارق الأرض ومغاربها، برقي وتقدم علمي، وبأعدل نظام عالمي منبثق من دينهم الحنيف!! فالنتائج كانت عكسية بين الفريقين، والمؤثر واحد هو الدين.

فدين الكنيسة أدى إلى إهلاك الحرث والنسل، وانتشار الجهل والتخلف، بينما دين القرآن أدى إلى إزالة الفقر والتخلف والجهل، ونشر راية الإسلام،

في مشارق الأرض ومغاربها، وهذا إن دل على شيء فهو يدل على أن دين الكنيسة مختلف في آثاره على الشعوب عن دين القرآن والمسجد. فالأول قيل فيه: الدين أفيون الشعوب، وهي مقولة سليمة قيلت في تلك الديار. والثاني حياة الشعوب، وهو الدين في ديار وبيئة المسلمين. فإذا ثبت الفرق بين أثر كل دين على بيئته، صار قياس أحدهما على الآخر باطلاً، فلا قياس مع الفارق.

### – الله كما يصوره القرآن الكريم:

الله في القرآن الكريم إله العالمين، خالق الإنسان والأكوان، كلمته كانت وستبقى هي العليا، عظيم في حكمته، قاهر في قوته، عادل في حكمه، بصير بالناس، سميع لهم، وغير ذلك من صفات الكمال التي تليق بجلاله. قال تعالى:

﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلِيمٌ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ﴿٢٢﴾ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٢٣﴾ هُوَ اللَّهُ الْخَلِيقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٢٤﴾﴾ [الحشر: ٢٢ – ٢٤].

الله في الشريعة الإسلامية لم يخلق خلقه عبثاً، بل لحكمة يتابعها ويرعاها سبحانه، وقد رتب على الحياة الدنيا الحياة الآخرة. قال تعالى:

﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾ فَتَعَلَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَبِيرِ ﴿١١٦﴾ وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ ﴿١١٧﴾﴾ [المؤمنون: ١١٥ – ١١٧]. وقال: ﴿يَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى ﴿٣٦﴾ أَلَمْ يَكُ نَظْفَةً مِّنْ مَّيِّ يَمَيِّ ﴿٣٧﴾ ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ فَلَقَ فَسَوَّى ﴿٣٨﴾ فَعَمَلٌ مِّنْهُ الرُّوحِينِ أَلْذَكَرُ وَالْأُنثَى ﴿٣٩﴾ أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَدِيرٍ عَلَيَّ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى ﴿٤٠﴾﴾ [القيامة: ٣٦ – ٤٠].

وبيّن حكمته من الخلق فقال: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُوا ﴿٥٧﴾ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ﴿٥٨﴾﴾ [الذاريات: ٥٦ – ٥٨].

فالله في القرآن أحدٌ لم يلد ولم يولد، ولا ينام، ولا يُستشار فيتكلم بما يندم عليه، ولا يأمر بالفحشاء والمنكر، ولا بالظلم لأحد من خلقه. ولا يحاسب

الأبناء بذنوب الآباء كما في التوراة والإنجيل. ولا يحاسب أحداً من خلقه ما لم يُقَم عليه الحجة والبرهان القاطع للعذر، قال تعالى: ﴿وَلَا نُزِرُ وَأَزْرُ وَزَرَّ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥].

### - الكتاب (القرآن):

القرآن في الشريعة الإسلامية منزل من عند الله سبحانه، هو كلام الله، نزله على رسوله محمد ﷺ، وأيد رسوله بالمعجزة، لتكون دليلاً على أنه رسول من عند الله، ونُقل إلينا هذا القرآن كما أملاه الرسول ﷺ على كتبه الوحي، بالتواتر القاطع بصحة القرآن الكريم. وهذا الكتاب لم يأت، ولن يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِنْبٌ عَزِيزٌ ﴿٤١﴾ لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤٢﴾﴾ [أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيراً] [النساء: ٨٢].

وقد أثبت العلم الغربي الكثير مما جاء في القرآن، وهو مذكور عندنا قبل (١٤٠٠) سنة. بينما أثبت هؤلاء العلماء وجود أخطاء علمية في التوراة والإنجيل<sup>(١)</sup>. وقد ألفت في إعجاز القرآن الكريم الكثير من الكتب، تتناول جوانب متعددة من إعجازه ولطائفه.

وقد حكم هذا القرآن مشارق الأرض ومغاربها، أكثر من ألف سنة، كانت الأيام الذهبية لهذا الكوكب. قال سعد عبد الفتاح عاشور: «أجمع الباحثون أن الحضارة الإسلامية كانت أعظم حضارة شهدها العالم في العصور الوسطى»<sup>(٢)</sup>. كما أن أثر الحضارة الإسلامية في النهضة الأوروبية لا يخفى على الباحثين.

### - أما الرسول محمد ﷺ:

فقد ثبتت رسالته بالإعجاز الدال على صدقه، وبيننا وبينه السند المتواتر

(١) راجع كتاب: التوراة والإنجيل والقرآن والعلم الحديث - موريس بوكاي.

(٢) تاريخ أوروبا في العصور الوسطى - سعد عبد الفتاح عاشور: ١٠٥. وراجع: أثر

الحضارة الإسلامية على الشرق والغرب، جوستاف لوبون نموذجاً: ٧٩ وما بعدها.

الدال على وجوده، وعلى صحة القرآن الذي جاء به، وقد عرف الشرق والغرب عبقريته وحكمته وعدله، وقد أنصفه الكثير من المستشرقين وألّفوا في ذلك كتباً.

وبالتالي لم تجد المدرسة التاريخية شيئاً في (الله) في أحكامه أو صفاته، لتضع من نفسها حكماً على تصرفاته وأقواله، ولتزنّها بميزان الإنسان الناقص، فهي أمام الإله الحق، الكامل، المنزّه عن كل نقص وعيب.

ولم تجد التاريخية في القرآن شيئاً يدلّ على بشريته وتناقضه، وانقضاء حكمة تعاليمه وأحكامه، وما قالتها في هذا المجال، لم يصمد أمام البحث العلمي الجاد. وسيناقش البحث شيئاً مما قالوه قريباً.

هذا مع ملاحظة فارق مهم وهو عالمية الإسلام، فالله في الإسلام إله العالمين، قال تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفتحة: ٢]. والقرآن هدى لكل الناس، قال تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ﴾ [البقرة: ١٨٥]. والرسول رسول العالمين، قال تعالى: ﴿قُلْ يَأَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨]. أما الرسائل من قبل، فكانت في قومها خاصة، ولم تكن عالمية، ومن قال غير ذلك يعوزه الدليل.

ولهذا الكلام أثر على التاريخية، فالرسالات السابقة تشريعاتها لم تأت لتبقى أو تعمّ، وهذا يشدّد عضد التاريخية من بعض الجوانب، أما القرآن فقد جاء ليبقى، وهو هداية للكوكب كله زماناً ومكاناً.

إذا فالبيئة الغربية بكل ما فيها تختلف اختلافاً جذرياً عن البيئة القرآنية، فالنتائج متعكسة في بيئة الفريقيين، وفي قدسية الإله، والكتاب، والرسول. إذاً كيف تم القياس؟ وكيف تُرخل أفكار لاقّت رواجاً في الغرب، إلى بيئة غريبة عنها لم تعان مما عاناه الآخرون؟ ولماذا يُحكم على الدين الإسلامي وأهله بنفس حكم أولئك؟ هذا منطلق غير سليم لا يتبناه باحث متجرد.

## المطلب الثاني

أهم مرتكزات المدرسة التاريخية، ومدى انطباقها على القرآن الكريم

تمهيد:

للمدرسة التاريخية مرتكزات قامت عليها، لا بد من الحديث عنها، فهي التي نحاول أن ندرس تطبيقها على القرآن الكريم، إلا أنه لا بد قبل الحديث عن مرتكزات التاريخية، وكيفية تطبيقها على القرآن الكريم، أن نُعرِّف القرآن الكريم محل البحث، بالطريقة التي تتناسب مع البحث، وأن نُعرِّف (الوحي) الذي نزل بالقرآن الكريم.

أولاً: تعريف القرآن الكريم مقارنة بالتاريخية:

للقرآن الكريم تعاريف كثيرة، ليست متناقضة، وإنما الخلاف بين التوسع والاختصار، ومن أهمها أن القرآن هو:

اللفظ المنزل على النبي ﷺ من أول الفاتحة إلى آخر سورة الناس. ومنهم من عرّفه بكلمة واحدة: الإعجاز. وآخرون بكلمتين: الإنزال والإعجاز. والتعريف المشهور: الكلام المعجز المنزل على النبي ﷺ المكتوب في المصاحف، المنقول بالتواتر، المتعبّد بتلاوته<sup>(١)</sup>.

والمطلوب من هذه التعاريف ليس أخصرها، وإنما أكثرها وضوحاً وشرحاً نظراً لطبيعة البحث والمحاورة، لذلك نختر الأخير مع إضافة كلمة (محمد) لتمييزه عن باقي الأنبياء، فيصبح هكذا:

الكلام المعجز المنزل على النبي محمد ﷺ، المكتوب في المصاحف، المنقول بالتواتر، المتعبّد بتلاوته.

(١) راجع التعاريف في: مناهل العرفان في علوم القرآن للزرقاني: ١٩/١. وانظر: المدخل لدراسة القرآن الكريم: ٤٦٣. ومباحث في علوم القرآن لصبحي الصالح: ٢١. والنبأ العظيم لمحمد بن عبد الله دراز: ٤٣.

وللعلماء في تفصيل هذا التعريف، وما يلزمه ويتعلق به من مباحث كلام يطول، سأختار منه ما يناسب البحث فأقول:

القرآن كلام الله خالق الأكوان سبحانه، المعجز، المعصوم من الخطأ، ومن أي ما يمكن أن يضرب بالتنزيه، أنزله بالوحي عن طريق الملك جبريل عليه السلام، على رسوله للعالمين محمد صلى الله عليه وسلم، في حال اليقظة كاملاً، للعالمين بشيراً ونذيراً، أملاه النبي صلى الله عليه وسلم كاملاً على كتبة الوحي وهم بالعشرات، ثم جمعه أبو بكر رضي الله عنه كاملاً جمعاً علنياً باتفاق وإجماع من كل الصحابة، ثم جمعه عثمان رضي الله عنه جمعاً علنياً مرتب الآيات والسور، باتفاق وإجماع من كل الصحابة، على الهيئة التي بين أيدينا اليوم. وأنَّ كلَّ ما في القرآن حقٌّ لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. وقد نُقل إلينا كما هو من غير زيادة أو نقصان، نقلاً متصلاً متواتراً لا يحتمل الخطأ، وفي قراءته عبادة لله سبحانه <sup>(١)</sup>.

ولن أشرح عن القرآن أكثر من هذا؛ وسيأتي الباقي في أثناء المحاوراة مع التاريخية تحت العناوين القادمة.

إلا أن التاريخية لا تنظر إلى القرآن الكريم بهذه العصمة والحفظ أبداً، يقول هشام جعيط: «وسواء كان القرآن كلام الله المنزل على محمد، كما هو المعتقد الإسلامي، أو كلام النبي معتقداً أنه موحى به إليه، فهو منغمس في تاريخية الدعوة؛ لأن النبي أفصح به إلى محيطه في مكة في فترة معينة من الزمن، فيتخذ القرآن طابعاً موضوعياً تاريخياً، ونفس الشيء بالنسبة للفترة المدنية.. ولا ندري فعلاً: هل وقعت زيادات في صلب النص؛ أي إقحام كلمات أو عبارات لم يُبح بها النبي؟ أو حصل إسقاط بعض العبارات نُسيت أو لم تسجل؟ رأيي أن هذا محتمل في حالات قليلة» <sup>(٢)</sup>.

(١) راجع: المراجع السابقة، وغيرها، فهذه المعلومات متكررة في كتب علوم القرآن وأصول الفقه والتفسير.

(٢) تاريخية الدعوة المحمدية في مكة - هشام جعيط: ٢٢ - ٢٣.

فهو هنا لا يرى القرآن وحياً، بل يراه كأى موضوع بشري، حدث في زمن محدد، كما أنه يجيز تحريف القرآن الكريم ويشكك في حفظه. وهذا متعارض مع ما ذكرته من عقيدة المسلمين في القرآن الكريم. ومع ما ثبت من صحة نقله عبر الأجيال، روايةً وكتابةً. وفي مكان آخر لم يُجز التحريف فقط، بل أثبتته قائلاً عن القرآن: «مفهوم وعبارة الشرك في صيغته المتعددة: مشرك، مشركين، شركاء.. إلخ. قليلاً ما نجدتها في الفترة الأولى، مرة في سورة (الطور) وقد نزلت بعد (النجم)، ومرة في (القلم) قبل النجم، والآية إما فلتة، وإما منضافة»<sup>(١)</sup>.

ويؤكد الجابري ما جاء في حديث الجعيط قائلاً: «خلاصة الأمر أنه ليس ثمة أدلة قاطعة على حدوث زيادة أو نقصان في القرآن منذ جمعه زمن عثمان. أما قبل ذلك فالقرآن كان مفزقاً في صحف، وفي صدور الصحابة، ومن المؤكد أن ما كان يتوفر عليه هذا الصحابي أو ذلك من القرآن - مكتوباً أو محفوظاً - كان يختلف عما كان عند غيره، كمأً وترتيباً، ومن الجائز أن تحدث أخطاء حين جمعه، زمن عثمان أو قبل ذلك، فالذين تولوا هذه المهمة لم يكونوا معصومين»<sup>(٢)</sup>.

ونحن لا نقول بعصمة أي صحابي، وإنما نقول بصحة القرآن، لكونه منقولاً بالخبر المتواتر، الذي يرويه جمع عن جمع من مبتدئه إلى منتهاه، ويكون مستند الرواية إلى الحس، بحيث تحيل العادة تواطؤهم على الكذب، وشرح التواتر ليس هنا مكانه، وإنما في كتب أصول الفقه والحديث. وللعلم فإن التواتر حجة عقلية لا يردّها العقل السليم، وتلزم الجميع، وليس المسلمين فحسب.

وما أجازه الجابري من حدوث أخطاء غير مبرر، فالقرآن أملاه الرسول كاملاً على كتبة الوحي، وكان جبريل ينزل في كل عام مرة في رمضان، يعارض القرآن مع الرسول ﷺ، وفي العام الذي توفي فيه نزل عليه جبريل مرتين، كل هذا يلتقي بعده الرسول مع كتبة الوحي، والحفظة من الصحابة جم غفير، والمكتوب كذلك، ويبقى

(١) المرجع السابق: ٢٠٠.

(٢) مدخل إلى القرآن الكريم - محمد عابد الجابري: ٢٣٢.

المكتوب في ذمة المحفوظ، وهو المنقول بالتواتر حضوراً وسماعاً من فم الرسول ﷺ. لا من فم غيره! وكان لجمع القرآن شروط قاسية مشرفة، يمكن الرجوع إليها في كتب علوم القرآن الكريم<sup>(١)</sup>، كما أن غيرة الصحابة على كتاب الله، لا تترك فرصة لأي سهو أو خطأ أو تلاعب، ومن يعرف أحوال الصحابة، يعرف أن هذا الخلل يستحيل أن يكون وفي الصحابة عرق ينبض.



### ثانياً: تعريف الوحي مقارنة بالتاريخية:

والحديث عن الوحي هو الحديث عن الدين، فهو الحلقة الواصلة بين الله ورسوله، فإن آمننا به أثبتنا الله والرسول والشرع، وإن لم نؤمن به فلا دين ولا قداسة لشيء من ذلك. وفي هذا البحث - للاختصار - سأحدث عن الوحي إلى رسول الله ﷺ تحديداً، والوحي بالقرآن تحديداً.

قال الزرقاني: «الوحي في لسان الشرع أن يُعَلِّمَ اللهُ تَعَالَى من اصطفاه من عباده، كلَّ ما أراد إطلاعه عليه من ألوان الهداية والعلم، ولكن بطريقة سرّية خفية غير معتادة للبشر. ومنه ما يكون بوساطة أمين الوحي جبريل عليه السلام وهو ملك كريم. وذلك النوع هو أشهر الأنواع وأكثرها. ووحي القرآن كله من هذا القبيل، وهو المصطلح عليه بالوحي الجليّ. قال تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٣ - ١٩٥].

ثم إنَّ ملك الوحي يهبط هو الآخر على أساليب شتى: فتارة يظهر للرسول في صورته الحقيقية الملكية. وتارة يظهر في صورة إنسان يراه الحاضرون ويستمعون إليه. وتارة يهبط على الرسول خفية فلا يُرى. وقد يكون وَقَعُ الوحي على الرسول كوقع

(١) راجع: البرهان في علوم القرآن، للزركشي: ٢٣٣/١ وما بعدها. والإتقان في علوم القرآن، للسيوطي: ٢٠٢/١ وما بعدها و٢٥٨ وما بعدها. ومناهل العرفان في علوم القرآن، للزرقاني: ٢٣٩/١، وما بعدها. والإحكام في أصول الأحكام، للأمدى: ١٣/٢، وما بعدها. والموافقات، للشاطبي: ٣١١/٤.

الجرس إذا صلصل في أذن سامعه، وذلك أشد أنواعه. وربما سمع الحاضرون صوتاً عند وجه الرسول كأنه دويّ النحل، لكنهم لا يفقهون كلاماً، ولا يفقهون حديثاً. أما هو صلوات الله وسلامه عليه فإنه يسمع ويعي ما يوحى إليه، ويعلم علماً ضرورياً أن هذا هو وحي الله دون لبس ولا خفاء، ومن غير شك ولا ارتياب. فإذا انجلى عنه الوحي، وجد ما أوحى إليه حاضراً في ذاكرته منتقشاً في حافظته كأنما كتب في قلبه كتابة»<sup>(١)</sup>. قال تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۗ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ﴾ [النجم: ٣ - ٥].

إلا أن للتاريخيين رأياً آخر. يقول حسن حنفي: «إن الوحي نفسه موجود في زمان ومكان معينين، وبالتالي فهو أيضاً قد تحول في لحظة الإعلان إلى حضارة، أي إلى مفهوم بشري يختلف باختلاف البشر»<sup>(٢)</sup>. وله قول أوضح: «العلمانية إذن هي أساس الوحي، فالوحي علماني في جوهره، والدينية طارئة عليه من صنع التاريخ، تظهر في لحظات تخلف المجتمعات، وتوقفها عن التطور»<sup>(٣)</sup>.

ويقول نصر حامد أبو زيد: «إن تفسير النبوة اعتماداً على مفهوم الخيال معناه أن ذلك الانتقال من عالم البشر إلى عالم الملائكة، انتقال يتم من خلال فاعلية المخيلة الإنسانية التي تكون في الأنبياء.. فإن الأنبياء والشعراء والعارفين، قادرون دون غيرهم على استخدام فاعلية المخيلة في اليقظة والنوم على السواء.. وفي ظل هذا التصور لا تكون النبوة ظاهرة فوقية مفارقة، بل تصبح قابلة للفهم والاستيعاب»<sup>(٤)</sup>.

(١) مناهل العرفان في علوم القرآن، للزرقاني: ٦٣/١. وما بعدها. وانظر: مباحث في علوم القرآن، لصبحي الصالح: ١٧. وتأويل مشكل القرآن، لابن قتيبة الدينوري: ٢٦٧. وفضائل القرآن، للنسائي: ٥٧. والنبأ العظيم لمحمد عبد الله دراز: ٩٩. والمدخل لدراسة القرآن الكريم، لأبي شهبة: ٦٠.

(٢) التراث والتجديد - حسن حنفي: ١١٤.

(٣) المرجع السابق: ٦٣. ١١٦.

(٤) مفهوم النص - نصر حامد أبو زيد: ٤٩، ٥٢.

إذن يرى حنفي أن الوحي منتوج بشري، يختلف حسب البيئة والتاريخ، ويتطور تبعاً لذلك، وليس لله أو الرسول علاقة في ذلك. إن الوحي الذي يتكلم عنه حنفي أقرب إلى ما يفعله المنجمون أو ما يُنسب إلى الشعراء أحياناً، وإن كان حتى هذا فأدواته التي تتغير وليس جوهره. والوحي الذي نتحدث عنه، وهو نزول جبريل من عند الله بالعاليم الإلهية، فهذا لم يسمع به حنفي، إذ الوحي عنده أساساً من العلمانية وليس من الله، وهكذا تفترق التاريخية عن القرآن إلى أقصى الدرجات.

وعلي حرب يعلنها بصراحة: المشكلة لا تحلُّ بإيضاح معنى الأسطورة، كما لا تحلُّ بالقول: «إننا نستلهم القيم الروحية للإسلام، أو إننا لا نهدف إلى نزع صفة الوحي أو القداسة عن النصوص، فكيف نقرأ النصوص قراءة نقدية تاريخية، ونزعم أننا لا ننزع عنها صفة التعالي والقداسة، لا مجال إذاً للمداورة والالتفاف، بل الأحرى والأولى مجابهة المشكلة بدلاً من الدوران حولها»<sup>(١)</sup>.

هنا يشير حرب إلى قاعدة من قواعد التاريخية، وهي أن النصوص لا يمكن أن تدرس دراسةً تاريخيةً إلا بعد نزع القداسة عنها. وهذا أقصى تباعد بين القرآن المقدس والتاريخية.

وأما حديثهم عن الوحي الذي يأتي بالتخيل، فكلامٌ مرسل لا دليل عليه، فالتخيل الذي يتحدثون عنه يكون مقصوداً من المتخيل، ساعياً إليه، إلا أن وضع الرسول ﷺ لم يكن كذلك، فالوحي فاجأه ولم يكن أصلاً متوقفاً في مخيلته، قال تعالى: ﴿وَمَا كُنْتَ تَرْجُو أَنْ يُلْقَىٰ إِلَيْكَ الْكِتَابُ إِلَّا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ﴾ [القصص: ٨٦].

فهي صريحة في أن النبي ما كان يؤمّل ذلك، ولا عُرف عنه هذا قبل الإسلام، كما أن النبوة لا يتمكن منها الإنسان بالتأمل والتخيل؛ لذلك لم يصل إليها الحنفاء، وإنما هي اختيار واصطفاء من الله مدلل عليه بالإعجاز، غير متوقع من الرسول. كما أن التخيل والتأمل، لا يمكن أن يأتي بالعقائد المحكمة،

(١) نقد النص - علي حرب: ٧٧. المركز الثقافي العربي، الغرب، الدار البيضاء، ط٤، ٢٠٠٥.

وتفاصيل الأحكام والشرائع المتنوعة، والأخبار والأخلاق، وعلوم متنوعة كثيرة يتشكل منها دين أبهر العقول والألباب وأعجزهم.

وإذا كان الوحي قائماً على التخيل، فلماذا انقطع عن الرسول فترة لم ينزل فيها قرآن<sup>(١)</sup>؟ كما أن التخيلات التي تحرك العقل الباطن كما يقول العلماء، تأتي في النوم والمرض والحمى وفي ظروف غير عادية، والقرآن ذكرت أنه ما جاء إلا يقظة، في تمام العقل والتنبُّه من الرسول ﷺ، ويفاجئه أحياناً وهو بين أصحابه، من غير أن يكون هناك أدنى فرصة للتأمل أو تفكير.



### أهم مرتكزات المدرسة التاريخية ومدى انطباقها على القرآن الكريم

#### الركيزة الأولى للتاريخية: النص منتج بشري:

القرآن في العقيدة الإسلامية كلام الله المنزَّل، وقد سبق التعريف به، إلا أن التاريخية تراه منتجاً بشرياً لا غير، يقول محمد شحرور: «القرآن حقيقة موضوعية، مادية وتاريخية، لا تخضع لإجماع الأكثرية، حتى ولو كانوا كلهم تقاة، ويخضع لقواعد البحث العلمي، حتى ولو كان الناس كلهم غير تقاة»<sup>(٢)</sup>.

ومعنى أنه حقيقة موضوعية ومادة تاريخية، أنه كأى حدث من أحداث التاريخ البشري لا علاقة له بالمقدس. وقد وضح أركون هذا بقوله: «ودون أن نعتبر القرآن كلاماً آتياً من فوق، وإنما فقط كحدث واقعي تماماً، كوقائع الفيزياء والبيولوجيا التي يتكلم عنها العلماء»<sup>(٣)</sup>.

ويقول نصر حامد: «وإذا كنا هنا نتبنى القول ببشرية النصوص الدينية، فإن هذا التبني لا يقوم على أساس نفعي إيديولوجي يواجه الفكر الديني

(١) كان هذا في أول البعثة، قبيل نزول سورة الضحى.

(٢) الكتاب والقرآن - محمد شحرور: ٩١.

(٣) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي: ٢٨٤.

السائد والمسيطر، بل يقوم على أساس موضوعي يستند إلى حقائق التاريخ، وإلى حقائق النصوص ذاتها»<sup>(١)</sup>.

إن المتأمل في الأقوال السابقة يراها تركت على:

- القرآن حدث تاريخي كوقائع الفيزياء والبيولوجيا يخضع للبحث العلمي.
- حقائق التاريخ تدل على بشرية القرآن.
- النصوص نفسها في حقيقتها تدل على بشرية القرآن.

### ولمناقشة النقطة الأولى أقول:

١ - أكثرُ القرآن الكريم عبارةً عن عقائد وغيبيات، وقيم وأخلاق، ومثل هذه الأمور لا تراها العين، وإنما يدركها العقل، ويدرك آثارها بقواعده المنطقية التي ترفعه فوق مرتبة الحيوان الذي لا يؤمن إلا بما يرى، ولذلك وصف الله سبحانه المؤمنين بأنهم يؤمنون بالغيب فقال: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٧]. وهذه نقطة جوهرية فارقة بين الإنسان والحيوان، فالمحاكمات العقلية والمنطقية تسمو بالإنسان فيعلم ويؤمن بما لا يرى أحياناً. كما أن هذه الأشياء لا تدخل أنبوب الاختبار، وإنما تدخل العقل، وتناقش بالفكر، وأدواتها الدليل والبرهان.

٢ - وفي القرآن الكثير من الأخبار: والأخبار تمتحن بالصدق أو الكذب، وليس بشيء آخر، ومناطق هذا الدليل والبرهان والقرائن.

٣ - وفي القرآن الكثير من الأحكام الشرعية: والأحكام تختبر بالعدل والحكمة، وليس بالسوائل الكيميائية.

٤ - ولا شك أن للبحث العلمي دوراً كبيراً فيما يتصل به من علوم، وقد أثبت هذا البحث العلمي إعجاز القرآن في كثير من آياته العلمية، والكتب والأبحاث في هذا مشهورة متداولة. وقد نال الإسلام أعلى رفعة في كل هذه الاختبارات.

(١) نقد الخطاب الديني - نصر حامد أبو زيد: ١٩٧.

### وفي مناقشة النقطة الثانية:

إن حقائق التاريخ لم تثبت بشرية القرآن الكريم، وإنما أثبتت عالميته وعدله للبشرية، وقد سبق الكلام عن حضارة الإسلام العالمية التي تجاوزت البيئة وقيود النص، وانطلقت في عالميتها تحكم الناس بالعدل والإنصاف. وترتقي به وبالبشرية. كما أنه عبر كل هذا التاريخ، كان القرآن يتحدى أن يأتوا بمثله فجزوا، ولا يزالون عاجزين.

### والغريب في النقطة الثالثة:

أن يستدل بحقائق النصوص ذاتها على بشرية القرآن الكريم! فهل قوله تعالى: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ ﴿١﴾ مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ ﴿٢﴾ سَيَصِلُنَّ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ﴿٣﴾ وَأَمْرَاتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ ﴿٤﴾﴾ [المسد: ١ - ٤] يدل في حقيقته على أن القرآن منتج بشري أم العكس؟ هل من مصلحة محمد أن يُنتج مثل هذه الآيات التي تشهد بجهنم لأبي لهب وزوجته، وهما أحياء ينظران إليه؟ أليست مجازفة كبيرة، إذ قد يؤمن أبو لهب أو زوجته، فكيف يبرر عندها محمد مثل هذه الآيات؟ لقد كان يكفي لأبي لهب أن يتلفظ بالشهادتين ليبطل دين محمد! ولو نفاقاً!! لكنه لم يفعل، مع أن كثيراً من عتاة الكفر أسلموا بعد ذلك، إلا أبا لهب. من الذي كان يعلم هذه الحقيقة، إنه الله عالم الغيب، الذي أنزل هذا القرآن المقدس.

وأيضاً الخبر في هذه الآية: ﴿غُلِبَتِ الرُّومُ ﴿٢﴾ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلِبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴿٣﴾ فِي بَضْعِ سِنِينَ ۗ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَهُمْ بَعْدٌ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ ﴿٤﴾﴾ [الروم: ٢ - ٤] هل هو منتج بشري، إن الهزيمة التي لحقت بالروم واحتلال أرضهم من قبل الفرس لم تكن هزيمة شكلية، كان العقل البشري يقول انتهت الروم. وإن قامت فبعد دهر طويل. لكن القرآن قال في أقل من عشر سنين، مما أثار سخرية المشركين، ولكن الأمر تمَّ كما قال تعالى. فهل من مصلحة محمد أن ينتج آية مثل هذه، لو لم يصحَّ الخبر لذهبت كل دعوته

وأفكاره بسببها؟ إنها مجازفة كبيرة لا تدل إلا على أن القرآن من عند الله عالم الغيب. وغير هذا كثير من الغيبات.

وبشكل عام لا يمكن أن يكون القرآن الكريم منتجاً بشرياً، فإن نظمه ليس معهوداً عند العرب، فهو ليس على هيئة الشعر الذي تتفاخر به العرب، ولا غيره مما يعرفون من أساليب الكلام، ولكن جعله نظاماً خاصاً بالقرآن، لدفع ذريعة أن يكون منتجاً للبيئة. قال الباقلاني: «إن نظم القرآن على تصوّف وجوهه، وتباين مذاهبه خارج عن المعهود من نظام جميع كلامهم، ومباين للمألوف من ترتيب خطابهم، وله أسلوب يختص به، ويتميز في تصوّفه عن أساليب الكلام المعتاد»<sup>(١)</sup>.

لقد أدرك هذه الحقيقة أكبر بلغاء وأعداء الرسول ﷺ، واتضح لهم أن القرآن لا قبّل للعرب والعجم بأن يأتوا بمثله. فها هو الوليد بن المغيرة، عندما طلب منه أبو جهل أن ينال من القرآن أجابه: «وماذا أقول؟ فوالله ما منكم رجل أعرف بالأشعار مني، ولا أعلم برجزه ولا بقصيده مني، ولا بأشعار الجنّ، والله ما يشبه الذي يقول شيئاً من هذا، والله إن لقوله الذي يقوله حلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإنه لمثمر أعلاه، مغدق أسفله، وإنه ليعلو ولا يعلو، وإنه ليحطم ما تحته»<sup>(٢)</sup>.

إذن عجز علماء بيئة الرسول ﷺ أمام القرآن، وأدركوا أنه ليس من إنتاجهم، فهل من جاء بعدهم أدري بحالهم؟

ولنأخذ هذا المثال من قرآن منتج بشرياً، لنفرق بينه وبين قرآن محمد المقدس. لما سمع مسيلمة الكذاب سورة النازعات وفيها: ﴿وَالنَّازِعَاتِ غَرَقًا (١) وَالنَّشِيطَاتِ نَشْطًا (٢) وَالسَّيْحَاتِ سَبْحًا (٣) فَالسَّيْفَاتِ سَبْحًا (٤) فَالْمُدْرِبَاتِ أَمْرًا (٥) يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ (٦) تَتَّبِعُهَا الرّادِفَةُ (٧) قُلُوبٌ يَوْمَئِذٍ وَاجِفَةٌ (٨) أَبْصَرُهَا خَشِيعَةٌ (٩) يَقُولُونَ أَيْنَا لَمْرُدُّوْنَ فِي الخَافِرَةِ (١٠) أَيْنَا كُنَّا عِظْمًا نَخْرَةً (١١) قَالُوا تِلْكَ إِذًا كَرَّةٌ خَاسِرَةٌ (١٢) فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ (١٣) فَإِذَا هُم بِالسَّاهِرَةِ﴾ [النازعات: ١ - ١٤]. أراد أن يعارض قرآن محمد

(١) إعجاز القرآن، للباقلاني: ٣٥.

(٢) صحيح السيرة النبوية، للألباني: ١٥٨.

بقرآنه فقال: «والزراعات زرعاً، والحاصدات حصداً، والذاريات قمحاً، والطاحنات طحناً، والحافرات حفراً، والثارذات ثرداً، واللاقمات لقماً، لقد فضلتهم على أهل الوبر وما سبقكم أهل المدر»<sup>(١)</sup>. يعني هي أكلة ثريد من بداية الزراعة وحتى الأكل، لكنه نسي البهارات! إن في هذا لعبرة.

وهناك نقطة أخرى، وهي أن القرآن تحداهم أن يأتوا بمثله، والقرآن باللغة العربية، ومع ذلك عجزوا وهم أهل اللغة واشتهروا بها، وليس لمحمد ﷺ أي شهرة لغوية قبل الرسالة. فطالما أنهم عجزوا عن أن يأتوا بمثله وهو بلغتهم، فهذا يعني أن لغتهم لم تؤنسنه، ولم يصبح بشرياً، وبقي معجزاً إلهياً مقدساً. قال تعالى: ﴿قُلْ لِيِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ [الإسراء: ٨٨].

إن الأسلوب القرآني بطرح التعاليم كان على عكس ما تتمنى التاريخية، وكأنه كان يحطم ركائزها قبل أن تنشأ بـ (١٢٠٠) سنة. ففي الوقت الذي تتشبت التاريخية بكل أثر تاريخي من اسم لحيوان أو شجرة، أو جبل أو إنسان أو أرض أو ما له علاقة بالأرض والبشر في حقبة تاريخية محددة، نجد القرآن يهمل هذا لدرجة كبيرة جداً، فمن نحو (١٢٠) ألف صحابي في بيئة الرسول ﷺ، لم يذكر سبحانه في القرآن إلا اسماً واحداً فقط!! (زيد)، ومن بين مئات الأنبياء والرسل لم يذكر إلا (٢٥) منهم على خلاف في بعضهم، ومن كل من عاند الإسلام، وما أكثرهم وأكثر زعاماتهم – لم يذكر سوى أبي لهب لمرة واحدة، ومن كل قبائل العرب وأفخاذها وبطونها لم يذكر سوى قريش لمرة واحدة، بينما ذكر كلمة الناس: (٢٢٥) مرة. وكلمة العالمين (٧٤) مرة. حتى اسم الرسول محمد ﷺ لم يذكر إلا أربع مرات، بينما ذكر اسم مريم أم عيسى (٣١) مرة، ومع كون عدد الآيات نحو (٦٢٣٦) آية، لم يثبت سبب نزول إلا لقلّة قليلة منها. ولم يذكر اسماً لجبل، أو قرية عربية، أو صحراء.

(١) المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، للقتبي: ٢/٢٤٥. وانظر: تاريخ الخميس في

أحوال أنفس النفيس، للدياربكري: ٢/١٥٨. وشرح الشفا، للهوري القاري: ١/٥٥٤.

حتى أسرة الرسول وأهله، لم يُذكر منهم أحد، لقد كان الرسول منغمساً في صحابته وقومه، يبلغ دين ربه من الصباح إلى المساء، ولكن القرآن أغفل جغرافية التنقلات وبيئتها، وسما بالفكرة فوقها ليعطيها عالميتها.

لقد تعالى الله بكتابه عن كل ما يقيد عالميته وشموله للزمان والمكان، وتهافت التاريخيون لاستكشاف ما أبهمه القرآن، يحصونه عدداً ويوظفونه جنداً، ومع ما يبذونه من تدمير وهجوم على الروايات الضعيفة، إلا أنهم فيما يتعلق بالبيئة يتعلقون بالأقوال والروايات مهما تهالكت، يتعلقون بخيط العنكبوت، وكأنه حبل متين. فالقرآن يعلو نجمه، وتسطع شمس، يشق كبد السماء، ليعم بنوره أرجاء الكوكب، تلبية لدعوة الرسول العالمية، بينما تلاحقه التاريخية عبثاً، لتجعل من دعوته محلية.

ومما سبق نرى أن المدرسة التاريخية، لا يمكن أن تفيد في تفسير القرآن الكريم، وهي تناقض أصول وجوده، ووجود الوحي الذي جاء به، والرسالة العالمية التي يتطلع إليها.

### الركيزة الثانية للتاريخية: النص محدود زمانياً ومكانياً:

القرآن في الإسلام هداية للعالمين إلى قيام الساعة، فلا يحده زمان ولا مكان. قال تعالى: ﴿قُلْ يَتَّيِّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨]. لكن المدرسة التاريخية ترى أن القرآن محصور زمانياً ومكانياً في بيئته العربية التاريخية، ولا فرق بين نص مقدس وغير مقدس، بمعنى أن الكل غير مقدس. وبهذا الصدد يقول أركون: «ويمكنني أن أقول بأن المقدس الذي نعيش عليه أو معه اليوم، لا علاقة له بالمقدس الذي كان للعرب في الكعبة قبل الإسلام، ولا حتى بالمقدس السائد أيام النبي؛ لأن أشياء كثيرة تغيرت منذ ذلك الوقت، وإذن ينبغي أن ننظر للمقدس كشيء متحرك»<sup>(١)</sup>.

بينما يطالب أركون بتغيير المقدس حسب البيئة، يضيق حسن حنفي ذرعاً بألفاظ العقائد، ويريد التخلص منها، لما تسببه من عجز لغوي فيقول: «يحدث

(١) مجلة مواقف، مقالة: الإسلام والحداثة - محمد أركون: ص ٢٠، ٥٩٤ - ٦٠.

أحياناً عندما تتطور الحضارة، وتمتد وتتسع معانيها أن تضيق بلغتها القديمة الخاصة التي لم تعد قادرة على إيصال أكبر قدر ممكن من المعاني، لأكبر عدد ممكن من الناس. فتنشأ حركة تجديد لغوي، وتسقط فيها الحضارة لغتها القديمة الخاصة، وتضع لغة جديدة أكثر قدرة على التعبير. إن العلوم الأساسية في تراثنا القديم ما زالت تعبر عن نفسها بالألفاظ والمصطلحات التقليدية التي نشأت بها هذه العلوم، والتي تقضي في الوقت نفسه على مضمونها ودلالاتها المستقلة، والتي تمنع أيضاً إعادة فهمها وتطويرها، يسيطر على هذه اللغة القديمة الألفاظ والمصطلحات الدينية مثل: الله، الرسول، الدين، الجنة، النار، الثواب، العقاب.. ومن ثم أصبحت لغة عاجزة عن الأداء»<sup>(١)</sup>.

ثم يضرب حسن حنفي مثلاً عملياً كيف يتغير (الله) حسب البيئة فيقول: «إن لفظ (الله) يحتوي على تناقض داخلي في استعماله، باعتباره مادة لغوية لتحديد المعاني أو تصورات، فكل ما نعتقده ثم نعظمه تعويضاً عن فقدان يكون في الحس الشعبي هو الله، وكل ما نصبوا إليه ولا نستطيع تحقيقه، فهو أيضاً في الشعور الجماهيري هو الله، وكلما حصلنا على تجربة جمالية قلنا: الله، فالله: لفظ نعبر به عن صرخات الألم، وصيحة الفرح، أي إنه تعبير أدبي أكثر منه وصفاً لواقع، والتعبير إنشائي أكثر منه وصفاً خبرياً.. فالله عند الجائع هو الرغيف، وعند المستعبد هو الحرية، وعند المظلوم هو العدل»<sup>(٢)</sup>.

نخلص مما سبق إلى أن التاريخية ترى:

١ - ضرورة تغير العقائد بتغير البيئة، وبالتالي يمكن أن يتطور معنى: الله فيصبح رغيف خبز مثلاً.

٢ - الألفاظ القديمة سببت عجزاً في اللغة، فلا بد من التخلص منها. فتكون الحرية هي الإسلام مثلاً.

(١) التراث والتجديد - حسن حنفي: ١٠٩ - ١١٠ و ١١٥.

(٢) المرجع السابق: ١١٢ - ١١٣ و ١١٥.

٣ - لفظ: (الله): ليس خبراً عن غيب ووجود، بل إنشاء لما سيأتي، وهو مجرد تعبير أدبي غير منضبط، يتغير بتغير البيئية.

لا شك أن النظرة التاريخية إلى ألفاظ عقديّة امتلأ بها القرآن الكريم، سيعقد الإفادة من التاريخية في التفسير إلى أبعد الحدود. فإذا ألغيت هذه الألفاظ ألغى الدين. إلا أن ما ذكره غير مبرر أبداً.

فما ذكر في النقطة الأولى من أن تغيير البيئية يدعو إلى تغيير العقائد، أمر غريب جداً، فما علاقة الإيمان بالملائكة مثلاً بتغيير البيئية. هل الأسد مثلاً زمن فرعون غير الأسد في أيامنا، لماذا لم تضق اللغة ذرعاً بأسماء النباتات والأشجار والحيوانات، وضافت باسم الله وملائكته وجنته وناره؟ مع أن الحيوانات والأشجار مشاركة لنا في الكوكب، والغيبيات أخف منها، فهي غيب نؤمن به ولا يسبب لنا أي إزعاج لغوي أو غير لغوي، وللإيمان بها ضرورات عند المؤمنين لا يُجبر عليها غيرهم.

ثم كيف حصل هذا التطور وعلى أي أساس صار (الله) رغيّف خبز؟ هل التاريخية ترى (الله) قابلاً للتدوير فصنعت منه شيئاً آخر؟ ولماذا الإنسان عبر التاريخ الطويل يأكل الخبز، وبنفس الوقت يؤمن بالله، ولم يكن هناك أي إشكال؟ إن العقل ليجزم بأن من تحول عنده (الله) إلى رغيّف خبز، لم يكن يعرف الله أصلاً. ومن كان هذا حاله، لا يستفاد منه في تفسير القرآن الكريم.

وعلى أي أساس يتطور الإسلام بشرائعه وتعاليمه ليصبح هو الحرية؟ لماذا التاريخية تتكلم بكلام لا نعرف له قانوناً لغوياً ولا علمياً ولا قاعدة، ثم تدعي أنها تقيس كل شيء إلى البحث العلمي!! تحت أي علم تنضوي الأقوال السابقة؟ إن العبث باللغة دون قيد، يجعل التاريخية خارج دائرة تفسير القرآن الكريم. وإلا لانعدم الفرق بين التفسير والتحريف، بين التحديث والتغيير.

ثم إن اللغة العربية تحديداً أقوى لغة في التاريخ، وأدقها، وهي تتطور حسب أصول معلومة وتتفاعل مع الزمان والمكان، ولم نشك يوماً من عجزها، فكيف عرف التاريخيون عجزها؟ وما أجمل ما قاله الشاعر حافظ إبراهيم عن اللغة العربية في الرد على هذا الاتهام:

«رَمَوْنِي بِعُقْمٍ فِي الشَّبَابِ وَلَيَتَنِّي  
فَكَيْفَ أَضِيقُ الْيَوْمَ عَن وَصْفِ آلَةٍ  
أَيُّطْرِبُكُمْ مِنْ جَانِبِ الْغَرْبِ نَاعِبٌ  
عَقِمْتُ فَلَمْ أَجْزِعَ لِقَوْلِ عُدَاتِي  
وَتَنْسِيقِ أَسْمَاءٍ لِمُخْتَرَعَاتِ  
يُنَادِي بِوَأْدِي فِي رَبِيعِ حَيَاتِي»<sup>(١)</sup>

ثم إذا كانت الحضارات ستتطور، فهل هذا يعني أن ترمي كل شيء كانت عليه؟ أم تتمسك بالثوابت التي حملت الحضارة وستحملها، وتحفظ توازنها، وتطور المتغيرات. وإذا كان القرآن الكريم هو سبب حضارتنا واجتماعنا، فهل تطورها يكون بقتله؟ أم باستلهاهم المزيد من هدايته المتناسبة مع كل عصر وبيئة؟

ثم إن الألفاظ التي يريد أن يتخلص منها التاريخيون: (الله، الرسول، الملائكة، الجنة، النار، القرآن). هي التي كانت سبباً في إيجاد الإنسان على هذا الكوكب. فالله خلق الإنسان ليعرفه ويعبده طمعاً بجنته وخوفاً من ناره. قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]. وقال بأنه لم يخلق الإنسان سدى بدون حكمة: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾ [القيامة: ٣٦]. ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنْ مَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنْكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون: ١١٥].

فحتى تفيد التاريخية في تفسير كتاب الله، لا بد من تمكنها من قوانين اللغة وضوابطها، ومن إعادة النظر في كثير من المفاهيم، ولا بد أن تعرف الحكمة أصلاً من هذه الكلمات العقديّة التي تستنكرها وتستتبحها. ولا بد أن يكون لديها تصور سليم عن الهدف من حياة الإنسان على هذا الكوكب، ومآله بعد موته. إن الكوكب حسب تصور التاريخية لا يطاق، فهو أصلاً مليء بالظلم، وينتهي هذا الكوكب وينجو الظالم بظلمه ويموت المظلوم بقهره، وينتهي الجميع إلى تراب، هل هذه هي الحكمة والتطور؟ أم هذا العبث والفساد في الأرض. إن تفسير القرآن الكريم لا بد أن يكون بمقاييس الحكمة والعدل والكمال الذي يليق بجلال الله، وقصده من خلقه.

إن المؤلف (الله) لا يموت في تفسير القرآن الكريم؛ ببساطة لأن القرآن

(١) ديوان حافظ إبراهيم: ٢٥٣.

جاء ليعرّف بالمؤلف! والإنسان على الكوكب وُجد ليعرّف هذا المؤلف. فكيف تقتله التاريخية، ثم تنفرد بتفسير كتابه. لا بد من التمييز بين المقدس وغير المقدس، قبل الخوض في تفسير القرآن الكريم.

### الركيزة الثالثة للتاريخية: النص الديني تأنسن:

القرآن في الإسلام كتاب الله وكلامه، ولا يجوز أن يُنسب إلى غيره، فيجب عند ذكره أن نقول: قال تعالى. وهذا القول في الإسلام على الحقيقة وليس المجاز، والقرآن موجود في اللوح المحفوظ أصلاً باللغة العربية قبل أن يتكلم به العرب، قال تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ ﴿٦١﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴿٦٢﴾﴾ [البروج: ٢١ - ٢٢]. وبيئته الأولى المحفوظ فيها فوق السماوات في الملاء الأعلى، قبل أن ينزل إلى الأرض. ونزوله على رسول الله ﷺ والعرب، لم يؤثر شيئاً في لغته ولا معانيه ولا موضوعاته، ولا أي شيء آخر. فهو نزل بمعنى: حمل منجماً كما هو من مكان إلى مكان. فليس للبشر ولا بيئتهم فيه أي تأثير، لا من قريب ولا من بعيد. قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ اتَّبِعْهُ مَأْمُورًا ﴿٦٦﴾﴾ [التوبة: ٦]. فالكلام المسموع هو كلام الله، وإن كان من يلفظه بضمه هو البشر. وقال تعالى: ﴿سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ إِذَا انْطَلَقْتُمْ إِلَى مَغَائِمٍ لِّتَأْخُذُوا ذُرُوعًا وَنَبَعَكُم بِرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلِمَ اللَّهِ ﴿١٥﴾﴾ [الفتح: ١٥].

وكلام الله لا سلطة للإنسان عليه - حتى لو كان رسولاً - سوى التبليغ، فالرسول متبع وليس مبتدعاً في كلام الله. قال تعالى: ﴿وَلَوْ نَقُولُ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ ﴿٤٦﴾﴾ [الحاقة: ٤٤ - ٤٦]. وقال: ﴿وَمَا يَطِّئُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٣﴾ إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾﴾ [النجم: ٣ - ٤].

وعندما يفسر المسلم القرآن لا ينبغي أن يغيب عن ذهنه شيء مما ذكرت، ولا أن يتناقض معه، فإنّ تناقض معه يكون انتقل من التفسير إلى التحريف والتبديل.

إلا أن المدرسة التاريخية تجاوزت الضوابط السابقة، وأدعت أن القرآن

طالما تكلم به العرب بلغتهم وفي بيئتهم فقد تأسن، ولم يعد مقدساً، وجاز أن يتعرض للنقد كما لو كان ديوان عنتر، أو بشار بن برد.

قال نصر حامد أبو زيد: «إن النصوص دينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين؛ لأنها تأسنت منذ تجسدت في التاريخ واللغة، وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد.. التركيز على مصدر النص وقائله فقط إهدار لطبيعة النص ذاته، وإهدار لوظيفته»<sup>(١)</sup>.

والحقيقة لا أعلم منطقاً علمياً تم الاعتماد عليه عند نصر، فبأي دليل يصبح كلام الله منتجاً بشرياً ويتأسن لمجرد أن العرب تكلموا به في لحظة تاريخية مكية أو مدنية. يعني لو زارنا شبح ما من المريخ، وأعطانا شيئاً من أفكاره بلغتنا، تصبح أفكاره من منتجاتنا!! أين حقوق الملكية الفكرية؟ لا يوجد دليل واحد عند التاريخية تعتمد عليه فيما تقول، حتى العقل لا يقبل هذا الغلو والتطرف والتعسف في مصادرة العلوم والأفكار والأقوال، ونسبتها إلى غير أهلها بمجرد التكلم والتحدث بلغة السامعين للأفكار والعلوم.

ومن جهة أخرى قلت: إن القرآن أصلاً عربي قبل أن ينطق به العرب، وأصلاً موجود قبل أن ينزل في ظروف أخرى، قبل أن يتعامل مع البيئة العربية. وكل ما جرى هو حمله من مكان إلى مكان، فبأي حق يتم السطو عليه لمجرد انتقاله.

ثم من قال إن العرب ابتدعوا اللغة العربية من غير مثال سابق؟ إن العلماء لا يزالون مختلفين في أصل اللغات.

والحقيقة أنني لم أفهم قصد نصر من قوله: «تأسنت منذ تجسدت في التاريخ واللغة». يعني يبدو أنه استعار (تجسدت) من الديانة النصرانية، وهي مشهورة بقولهم: إن عيسى ابن الله، ليصبح بشراً لا بد أن يتجسد، فيأخذ جسداً بشرياً لم

(١) نقد الخطاب الديني - نصر حامد أبو زيد: ٨٤، ٥٧.

يكن هو عليه قبل التجسد. وهذه وإن كان لا أحد يفهمها إلى يومنا هذا، إلا أن الغريب كيف يتجسد النص المقدس، أو القرآن حسب بحثنا؟ هل القرآن كان في الأصل سائلاً ثم تجسد بشكل ما؟ أم كان غازياً، أو مادة صلبة ثم تحول لشيء آخر؟ إن التجسد يشير إلى انتقال من حال إلى حال أخرى مختلفة عن الأولى تماماً. وهذا لا ينطبق على القرآن الكريم، فهو كما هو لم يتم تحويله من شكل إلى شكل، كان قرآناً ولا يزال، وكان عربياً ولا يزال، وكان كلام الله ولا يزال، كل ما هنالك أنه انتقل كما هو من فوق السماوات إلى الأرض، دون أي تعديل أو رتوش. فما معنى التجسد الذي يقصده نصر؟ ولماذا يتكلمون دون اهتمام بالبحث العلمي الذي يتحدثون عنه. إن احترام القارئ من أدبيات التأليف.

وبعد تأسن القرآن - حسب زعمهم - يتحول إلى تراث بشري، ويسقط حق الإله أو يموت، يقول حسن حنفي: «فالدين ذاته أصبح تراثنا؛ لأن الدين قد تمثلته جماعة، وحولته إلى ثقافة طبقاً لمتطلبات العصر، لا يوجد دين في ذاته، بل يوجد تراث لجماعة معينة ظهر في لحظة تاريخية محددة، ويمكن تطويرها طبقاً للحظة تاريخية قادمة»<sup>(١)</sup>.

واضح من كلام حنفي أن كلمة تراث عنده شاملة للنصوص المقدسة، وهي عندنا القرآن والسنة، والسبب في ذلك اعتماده على المرحلة السابقة التي حول فيها النص المقدس (القرآن) إلى غير مقدس متأسن، وبالتالي صار بشراً ودخل مع منتوجات البشر، وصار التراث يشمل الجميع. والحقيقة ينتقل حنفي من مرحلة لأخرى دون معرفة القواعد التي تم الانتقال بناءً عليها، ولا نعلم دليلاً على ذلك.

ثم تطورت الفكرة عنده بأن القرآن لم يعد للعالمين، بل مجرد تراث لجماعة محددة، وهو مضطر لأن يقول هذا؛ لأنه لو قال (للعالمين) ينفك منه البيئة والتاريخ، فيتحرر النص من القيود وتنتهي التاريخية. مع أن القرآن ينطق

(١) التراث والتجديد - حسن حنفي: ٢٤.

بأنه للعالمين إلى يومنا هذا، فكيف هو منتج بشري محدود بتاريخه، ولا تزال عبارات (للعالمين) فيه؟!

ثم المرحلة الثالثة بعد أن تأسسن ثم صار تراثاً لجماعة، صار الآن خاضعاً للتطور حسب الزمان والمكان، والتطور هنا ليس بالضرورة أن يكون له أي صلة بمعانيه القديمة، فكما رأينا يمكن أن يتطور (الله) إلى رغيف خبز، فبينما كان الله يُنتج الخلق، صار الخلق يُنتج الله!

ثم يضيف أركون مرحلة رابعة، وهي التغيير والتعديل والنقد للكتاب المقدس، فيقول: «نحن نريد للقرآن المتوسل إليه من كل جهة، والمقروء والمشروح من قبل كل الفاعلين الاجتماعيين (المسلمين)، مهما يكن مستواهم الثقافي، وكفاءتهم العقائدية، أن يصبح موضوعاً للتساؤلات النقدية، والتحريات الجديدة المتعلقة بمكانته»<sup>(١)</sup>.

والآن لو تساءلنا: كيف ستفيد التاريخية في تفسير القرآن الكريم، بعد أن فعلت فيه ما فعلت؟ ولو تم تفسيرها للقرآن حسب الأفكار والمبادئ السابقة، هل سيكون هو كلام الله، هدى للعالمين، وسيبقى يحمل ما أرادته الله من مدلولات ومعان، وموضوعات عقدية وشرعية وتاريخية وأخلاقية وعلمية وغير ذلك؟ والأخطر من ذلك: هل ستقوم الحجة به على العالمين؟ وهل سيبقى التحدي والإعجاز الذي هو دليل رسالة محمد ﷺ موجوداً؟ أم تبطل الرسالة، ويموت المرسل، ويتأله الإنسان؟

الواضح من منهج التاريخية هو فك الرابط بين قدسية القرآن والبشر، بين الأرض والسماء، بين الإنسان وخالقه، بين مادية الجسم وروحه. إلا أن فك المتلازمين لن يكون في صالح الإنسان.

(١) الفكر الإسلامي قراءة علمية - محمد أركون: ٢٤٦.

## المبحث الثاني

### مدى الإفادة من المدرسة التاريخية في فهم القرآن الكريم

#### المطلب الأول

##### أصول تفسير القرآن مقارنة بالمدرسة التاريخية

للتفسير ضوابط وشروط وقواعد وأصول يفهم بها كتاب الله ﷻ، وضع العلماء هذه الشروط لحماية للقرآن الكريم من أن تتحرف معانيه عما قصد منه، وعن الإسلام بشكل عام، بحيث يفهم كتاب الله حسب الوجهة التي تتألف مع باقي الدين وتتعاقد، فلا يجوز أن يفسر القرآن بطريقة يتناقض فيها مع السنة، أو مع مقاصد الشريعة، أو مع أصول العقيدة، وغير ذلك مما اهتم به العلماء.

ولما كان هذا البحث لا يتسع لكل هذه القواعد، كان من المناسب أن يُتعرض بالدراسة لأهم مسائل التفسير وعلوم القرآن التي تطرقت لها التاريخية، واشتد فيها الخلاف مع أصول التفسير وقواعده وهي:

أولاً: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب:

قال بهذه القاعدة جمهور العلماء، ويقصدون بها: أن القرآن إذا نزل بسبب معين، وكانت ألفاظ الآية عامة، فإن الحكم الذي في هذه الآية، هو

---

(١) راجع: البرهان في علوم القرآن، للزركشي: ٣٢/١. والإتقان في علوم القرآن، للسيوطي: ١١٠/١. ومناهل العرفان في علوم القرآن، للزرقاني: ١٣١/١. والموافقات للشاطبي: ٣٩/٤.

حكم لكل حادثة مشابهة بعدها إلى قيام الساعة<sup>(١)</sup>. ومثال ذلك: «حديث خولة بنت مالك بن ثعلبة رضي الله عنها قالت: ظاهر مني زوجي أوس بن الصامت، فجئت رسول الله صلى الله عليه وسلم أشكو إليه، ورسول الله صلى الله عليه وسلم يجادلني فيه، ويقول: اتق الله، فإنه ابن عمك، فما برحت حتى نزل القرآن: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ (١) الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِنْ أُمَّهُتُهُمْ إِلَّا الَّتِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ (٢) وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا ذَلِكَ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (٣)» [المجادلة: ١ - ٣].

فحكم الظهار نزل في خولة بنت مالك المذكورة، إلا أن هذا الحكم يعم كل رجل يظاهر من زوجته، في أي زمان ومكان.

إلا أن التاريخيين يعترضون على هذا قائلين: إن العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ. وليس الخلاف معهم في أن العبرة بخصوص السبب فيما لو كان اللفظ خاصاً، ولا فيما لو كان اللفظ عاماً والسبب خاصاً، وأكدت القرائن على إرادة الخصوص. فهذا لا خلاف فيه، ولم يقل العلماء بعموم لفظه، وإنما الخلاف مع التاريخية عندما يكون اللفظ عاماً والسبب خاصاً، مع عدم وجود أي دليل على إرادة الخصوص، فيتوجب عندها القول بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وهو ما يتناسب مع ظاهر القرآن، والظاهر أولى بالاعتبار ما لم يدل دليل على إرادة غيره، بالإضافة إلى أن التشريع عام، لارتباطه برسالة الرسول صلى الله عليه وسلم للبشرية عامة بكافة أزمعتها، بألفاظ القرآن الكريم نفسها التي نزلت إبان نزول الوحي. وهذا ما يتعارض مع التاريخية التي تحكم على أي نص أنه من إنتاج الواقع ولو كان قرآنًا، وأن هذا النص لا بد أن يكون مقيداً باللحظة

(١) سنن أبي داود: رقم (٢٢١٤) و(٢٢١٥) و(٢٢١٦) و(٢٢١٧) و(٢٢١٨) في الطلاق، باب في الظهار، وهو حديث حسن. والقصة المذكورة في البخاري أيضاً: ٣١٦/١٣ في التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ تعليقاً، ووصله النسائي: ١٦٨/٦ في النكاح، باب الظهار.

التاريخية التي أُنتج فيها، وواضح من هذا أن قولهم يتعارض مع كون الرسالة والقرآن والشريعة للعالمين زماناً ومكاناً.

يقول العشماوي: «إن أسلوب اقتطاع الآية عن أسباب النزول، وانتزاع الآية أو بعض الآية من السياق الذي تنزلت فيه، وجد تسويغاً له في قاعدة فقهية تقول: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وهذه القاعدة قاعدة فقهية؛ أي أنها من إنشاء الفقهاء، وليست قاعدة شرعية وردت في القرآن الكريم، أو جاءت في السنة النبوية، وهذا الاتجاه يجتزئ آية أو بعض الآية من السياق القرآني، ويقتطعه من كل الظروف التاريخية، ثم يستعمله استعمالاً مطلقاً»<sup>(١)</sup>.

ويقول نصر حامد أبو زيد معترضاً على القاعدة أيضاً، منتصراً لخصوص السبب: «هل من المنطقي أن يتمسك العلماء بعموم اللفظ دون مراعاة لخصوص السبب؟.. إن مناقشة دلالة النصوص من خلال ثنائية (عموم اللفظ وخصوص السبب) أمر يتعارض مع طبيعة العلاقة بين النص اللغوي وبين الواقع الذي ينتج هذا النص»<sup>(٢)</sup>.

### يمكن تلخيص نقاط اعتراض التاريخيين بالنقاط الآتية:

١ - القاعدة تتعارض مع العلاقة بين النص والواقع المنتج لها، وتسمح للنص أن يعمل خارج بيئة سبب النزول.

٢ - لا دليل من الكتاب والسنة على القاعدة.

وللإجابة عن هذه النقاط، فإن الناظر في القاعدة وتطبيقاتها، لا يجد بينها وبين بيئة سبب النزول أي تعارض، بل إن العلماء متفقون على أن سبب النزول داخل في العموم حتماً، ولا يطاله التخصيص أبداً فيما لو حصل.

إلا أن القاعدة سمحت للنص لأن يكون عاملاً في حكمه في باقي الحوادث المشابهة، في أي زمان ومكان. هذا يبطل ركائز التاريخية باعتبارها

(١) كتابه: الإسلام السياسي: ٦٤.

(٢) كتابه: مفهوم النص: ١٠٢ وما بعدها.

قامت على ضرورة تقييد النص ببيئته، وأنه منتج بشري لبيئته وجماعته فقط. لكن هذا الاعتراض غير مبرر؛ لأن التاريخية هنا لا تواجه القاعدة، وإنما تواجه الرسالة الإسلامية، فالتاريخية تريد تقييد النصوص بزمان سبب النزول، ولتلك الجماعة فقط. بينما الرسالة الإسلامية المتمثلة بالقرآن، جاءت لعموم الناس إلى قيام الساعة. وقاعدة العبرة بعموم اللفظ تخدم الهدف الذي جاءت لأجله الشريعة.

ثم إن هذا الاعتراض غريب من أساسه، فإن قاعدة العبرة بعموم اللفظ ليست خاصة بتفسير القرآن الكريم، هي أساساً معادلة عقلية مركوزة في عقول البشر خلقاً لا كسباً، فلو كسر أحد أبنائك الزجاج فقلت له: مَنْ يكسر الزجاج يدفع ثمنه. فسيفهم هو وغيره نفس الحكم. وهذا موجود حتى في القوانين الوضعية، فقد يحصل حادث ما، فتسنّ الدولة قانوناً عاماً بسببه، ويكون القانون عاماً لفظاً، وشاملاً حكماً للزمان والمكان، ما لم يُعدّله المشرّع أو يُلغاه بقانون متأخر.

وقد أشار ابن تيمية إلى الجانب العقلي في القاعدة فقال: «الذين قالوا: إن هذه الآية نزلت في كذا، لم يقصدوا أن حكم الآية مختص بأولئك الأعيان دون غيرهم، فإن هذا لا يقوله مسلم، ولا عاقل على الإطلاق»<sup>(١)</sup>.

**أما دعوى أن لا دليل على هذه القاعدة، فهذا غير صحيح للأسباب الآتية:**

١ - القاعدة من بدهيات العقول ولا تحتاج إلى دليل. والبشر مفتطورون عليها.

٢ - ثم إن الأدلة على القاعدة كثيرة ومنها: «عن ابن مسعود رضي الله عنه: أن رجلاً أصاب من امرأة قبله، فأتى النبي صلى الله عليه وسلم، فذكر ذلك له، فنزلت: ﴿وَأَقْرَبُ الصَّلَاةِ طَرَفِي النَّهَارِ وَرُفَاً مِّنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهِنُ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرِي لِلذَّكْرَيْنِ﴾ [هود: ١١٤] فقال الرجل: يا رسول الله، ألي هذه؟ قال: لمن عمل بها من

(١) ابن تيمية: مقدمة في أصول التفسير: ١٦.

أمتي»<sup>(١)</sup>. فجعل الرسول ﷺ حكم الآية التي نزلت في سبب خاص لكل الأمة، في أي زمان ومكان.

إن اعتراض التاريخيين على هذه القاعدة، والعمل على عكسها، يغلُق الباب تماماً بينهم وبين تفسير القرآن الكريم، إذ إن هذه القاعدة ركن عظيم من أركان التفسير، وإذا أخذنا مقاصد التاريخيين بالاعتبار، فستكون هذه القاعدة من أركان الدين الإسلامي يُهدم بغيرها.

ثانياً: أسباب النزول:

ينقسم سبب النزول إلى نوعين:

١ - ما نزل ابتداءً من غير سبب خاص: وهو أكثر القرآن الكريم، فقد نزل بسبب عام وليس خاصاً، وهو هداية البشرية إلى دين الله.

٢ - ما نزل بسبب خاص وهو قليل: ويكون بسبب حادثة حصلت أو سؤال. وعندما يطلق لفظ: (سبب النزول) فعادة يكون هذا الخاص هو المقصود. وتعريفه: ما نزل قرآن بسببه أيام وقوعه.

ولسبب النزول فوائد مذكورة في كتب علوم القرآن، وأهمها أنها تعين على فهم الآيات التي نزلت على السبب الخاص<sup>(٢)</sup>.

أما طريقة معرفة سبب النزول، فبالرواية وليس بالاجتهاد؛ لأنها مسألة خبرية بحتة، والأخبار لا تأتي بالاجتهاد وإنما بالخبر. فيصبح الاجتهاد فيه كذباً على الرسول ﷺ. قال الواحدي: «لا يحلُّ القول في أسباب نزول الكتاب،

(١) البخاري: ٧/٢ في مواقيت الصلاة، باب الصلاة كفارة، وفي تفسير سورة هود، باب ﴿وَأَقْرِ الصَّلَاةَ طَرْفِي النَّهَارِ وَزُلْفَا مَنْ أَلِيلٌ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهِبُنَ السَّيِّئَاتِ﴾. ومسلم رقم (٢٧٦٣) في التوبة، باب قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهِبُنَ السَّيِّئَاتِ﴾ [ص: ١٩٧].

(٢) انظر: البرهان في علوم القرآن، للزركشي: ٢٢/١ وما بعدها. وانظر: الإتيان في علوم القرآن، للسيوطي: ١٠٧/١ وما بعدها. ومناهل العرفان في علوم القرآن، للزرقاني: ١٠٦/١ وما بعدها.

إلا بالرواية والسماع ممن شاهدوا التنزيل، ووقفوا على الأسباب وبحثوا عن علمها»<sup>(١)</sup>.

وبالرجوع إلى المدرسة التاريخية، تبين أنها تنظر إلى سبب النزول بطريقة مختلفة. يقول نصر حامد أبو زيد: «إن أسباب النزول ليست سوى السياق الاجتماعي للنصوص، وهذه الأسباب كما يمكن الوصول إليها من خارج النص، يمكن كذلك الوصول إليها من داخل النص، سواء في بنيته الخاصة، أم في علاقته بالأجزاء الأخرى من النص العام. ولقد كانت معضلة القدماء، أنهم لم يجدوا وسيلة للوصول إلى أسباب النزول إلا الاستناد إلى الواقع الخارجي، والترجيح بين المرويات»<sup>(٢)</sup>. ويقول: «إن علم أسباب النزول يكشف عن تفاصيل هذا التفاعل، ويكاد يزودنا بالمراحل الدقيقة لتشكيل النص في الواقع والثقافة»<sup>(٣)</sup>.

ويقول حسن حنفي مؤكداً تشكل الآيات بعد سبب النزول: «ما عبر عنه القدماء باسم أسباب النزول، لهو في الحقيقة أسبقية الواقع على الفكر ومناداته له»<sup>(٤)</sup>.

ويقول ع شماوي: «فالقرآن تنزل منجماً متفرقاً على مدى ثلاثة وعشرين عاماً، حيث كانت كل آية، أو كل مجموعة من الآيات تتعلق بواقعة بذاتها، أو تتصل بحادثة معينة، أو تعدّ ردّاً على سؤال وُجّه أو تحدّ أُثير»<sup>(٥)</sup>.

**ومن الاقتباسات السابقة نحدد رأي التاريخية في سبب النزول بالنقاط الآتية:**

(١) الإلتقان في علوم القرآن، للسيوطي: ١/١١٤. وانظر: مناهل العرفان في علوم القرآن: ١/١١٤.

(٢) مفهوم النص - نصر حامد أبو زيد: ١١١.

(٣) المرجع السابق: ٧٥.

(٤) التراث والتجديد - حسن حنفي: ١٥.

(٥) الإسلام السياسي - محمد سعيد الع شماوي: ٢٦٠. وانظر: مفهوم النص - نصر

حامد أبو زيد: ٩٧ - ٩٨.

١ - سبب النزول ليس إلا سياقاً اجتماعياً، ليس له علاقة بوحى ينزل، أو صحابي يروي، وبالتالي هو اجتهاد يدرك بالتأمل في النص من كلماته، ولا بالنظر في الروايات من خارجه، فالسبب ليس خبراً عن التنزيل، وإنما إنشاء بالاجتهاد.

٢ - الآيات يتم تشكيلها بعد سبب النزول من خلال البيئة، وليست نزولاً لآيات مقدسة من عند الله، كما لا وجود للآيات بأي شكل قبل ظهور السبب.

٣ - لكل آية أو مجموعة آيات سبب نزول خاص.

**ولو ناقشنا النقطة الأولى:** نجد رأيهم بأن سبب النزول يدرك بالاجتهاد، من خلال التأمل بالآية، في غاية الغرابة، فالمسألة ليست قاعدة محصورة في أصول تفسير القرآن، بل يتفق العقلاء أن الأخبار مردها إلى الرواية والسمع، وليس الاجتهاد، فعلى طريقتهم يمكن للإنسان أن يتأمل في وجه شخص ما، على وجهه آثار جرح، ويستنبط من خلال تفرسه بوجهه أنه قبل (٢٠) سنة عمل حادثاً بسيارته، ولم يستطع إصلاحها بسبب الفقر، وأن خصمه اشتكى عليه في المحكمة، وتم حبسه لمدة شهر، وفي السجن تشاجر مع آخر فضربه على وجهه!! فهذا الأثر سببه، (سبب نزوله) هو هذه القصة!! هذا الكلام لا ينسجم مع مناداتهم بالبحث العلمي.

والإشكال هو ما سيخلف هذا الكلام من انحراف منهجي، إذ إن تفسير الآيات سيكون تابعاً لسبب النزول الذي استنبطوه! وبالتالي سيكون تفسيراً مزاجياً، لا علاقة له بالقرآن الكريم ومقاصده.

**أما النقطة الثانية:** التي ترى أن تشكيل الآيات يكون بعد سبب النزول، فخلله من أمرين:

**الأول:** أن الآيات عبارة عن كلام الله سبحانه، وليست من كلام البشر، وبالتالي فمن تكلم بالآيات هو الله سبحانه، وهي عندنا كما هي، ولم تكن الآيات أحرفاً متناثرة، أو مجموعة مكونات تم تشكيل القرآن منها.

**الثانية:** القرآن موجود قبل سبب النزول لا بعده، وقد سبق الكلام عن وجوده في اللوح المحفوظ. وبالتالي لم يُنتج أو يتشكل بعد النزول من أحد، وسبب النزول هو المناسبة الزمنية لنزول الآيات التي تُشرع للسبب ولغيره مما شابهه إلى قيام الساعة، ولكل العالمين. فسبب النزول هو اللحظة التي وظفها التشريع لصالح إنزال هداية الآيات للعالمين.

**والإشكال الأكبر هنا:** أن التاريخية عندما تفسر القرآن بناء على هذه النقطة، سيكون تفسيراً تحجيمياً للقرآن، يحبسه في البيئة العربية الأولى، واختيار دين آخر للبيئة التالية، ولكل بيئة دينها، والإنسان - حسب زعمهم - قادر على تشكيل النصوص الدينية وغير الدينية!

**أما النقطة الثالثة:** فمليئة بالفرائب، إذ كيف وجدوا سبب نزول خاص لكل آية أو مجموعة آيات للقرآن الكريم، وقد خلت كل كتب التراث من هذا. بل المعروف وهو الحقيقة، أن أسباب النزول قليلة جداً مقارنة بعدد الآيات، وما صح منها أقل بكثير، وما اعتمد بأنه صيغة صريحة في السببية وغير احتمالية، يمكن أن نقول: نادر<sup>(١)</sup>.

وهنا لا يفهم من كلام نصر وغيره أنه يهتم بكثرة الروايات ليقفل من الاجتهادات! بل السبب الذي يستنبطه باجتهاده هو المعتبر أولاً؛ لأنه لا يثق برواة سبب النزول من التابعين فهو يقول: «وإذا أضفنا إلى ذلك أن عصر التابعين كان عصر الخلافات السياسية والفكرية، أدركنا أن تحديد أهل الثقة من الرواة تم على أساس إيديولوجي، انتهى إلى إعطاء سلطة دينية مطلقة في مجال هذه المرويات لبعض التابعين دون بعض»<sup>(٢)</sup>. والإشكال أن الدين كاملاً قرآنًا وسنةً مروى عن التابعين!! فالطعن في التابعين جملةً طعن في الشريعة

(١) غير المراجع التي ذكرتها في التعريف بسبب النزول، راجع: الصحيح المسند من أسباب النزول، لمقبل بن هادي الوادعي. كاملاً.

(٢) مفهوم النص - نصر حامد أبو زيد: ١١١.

كاملة!! وهو مردود بعلم الجرح والتعديل الذي تميزت به هذه الأمة من بين الأمم، وحفظ الله به دينه ليستمر للعالمين، بعد خاتم المرسلين.

فهم من جهة يتطرفون في إثبات أسباب نزول كثيرة، ثم يرفضونها جميعها، فيبقى المصير إلى تلك الأسباب التي يستنبطونها هم اجتهاداً، وليس رواية. إلا أن السبب الرئيس وراء تأكيد وجود أسباب نزول لكل القرآن بأي شكل من الأشكال، هو إصرارهم على جعل القرآن من منتجات البيئة العربية، فالعرب شكلوه، وهو منتجهم، مقيد بهم وبزمانهم، وما يأتي من زمان سينتج له الإنسان عقائد وأفكاراً أخرى.

وسيضرب البحث مثلاً واحداً ليُعلم كيف يجتهدون في استنباط سبب النزول: يقول الجابري عند تفسيره لكلمة: ﴿الْإِنْسَانِ﴾ في سورة التين: ﴿وَالَّذِينَ وَالزَّيْتُونَ﴾ ﴿١﴾ وَطُورِ سِينِينَ ﴿٢﴾ وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ ﴿٣﴾ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾ التين[١].

«الإشكالات لا تطرح إلا إذا فهم لفظ ﴿الْإِنْسَانِ﴾ في السورة على نوع الإنسان. أما إذ خصصناه بشخص بعينه.. فإن اللبس سيزول.. علينا إذن أن نوجه تفكيرنا هنا إلى أحد رجالات قريش، ممن يمكن أن ينطبق عليهم مضمون السورة. وفي هذا الإطار يخطر بالبال الوليد بن المغيرة، أحد كبار زعماء قريش، الذي نزلت فيه آيات عديدة.. فهذا الرجل تنطبق عليه الآيات التي نحن بصددھا»<sup>(١)</sup>.

فإذاً عرف الجابري بعد (١٤٠٠) سنة، وسلسلة كبيرة من أجيال البشر، فيمن نزلت هذه الآيات من خلال ما «يخطر بالبال»، لا يحتاج إلى الرجوع فيه إلى أقوال من شاهدوا التنزيل، ولا ما يرححه العلماء في هذا الشأن، ولا ما يصح وما يضعف، ولا علم جرح وتعديل. وهذا لا يعدّ منهجاً علمياً في البحث، كل هذا حتى لا تبقى الآية عامة لنوع الإنسان، وتنطلق خارج البيئة العربية لتخاطب البشرية كما يريد رب العالمين، فيحاول قسراً أن يفرسها

(١) فهم القرآن الحكيم - محمد عابد الجابري: ١٠٩/١.

بالبينة العربية، لتكون من منتجاتها، فلا بد أن يكون ﴿الْإِنْسَانِ﴾ رجلاً عربياً محدداً في تلك الفترة الزمنية. مع أن تفسير ﴿الْإِنْسَانِ﴾ بنوع الإنسان واضح، وهو ما ينسجم مع مقاصد القرآن الكريم، وضوابط اللغة وأساليب العرب، وهو اختيار العلماء، وهو المتبادر إلى الذهن.

لا شك أن بُعد المدرسة التاريخية عن ضوابط البحث العلمي، واعتماد مثل هذه الطريقة في التفسير، لا يفيد التفسير، ولا فهم القرآن.

### ثالثاً: حقيقة القصص في القرآن الكريم:

القرآن الكريم كلام الله، كتاب هداية إلى الدين الحق، وبالتالي هو ليس كتاب طب، أو فلك، أو تاريخ، وما شابه. ولكنه مع ذلك تعرض إلى القليل من هذه العلوم، وسخرها للهداية كذلك، وطالما ذكرها الله سبحانه في كتابه، فلا بد أن تكون صحيحة ودقيقة، فإن كانت خيراً، فلا بد أن يكون هذا الخبر حقيقياً واقعياً، إذ هذا الفرق بين كتاب الله الكامل، والبشر الناقص، وقد قال سبحانه في كتابه إن القرآن ليس حديثاً يفترى: ﴿لَقَدْ كَانَتْ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [يوسف: ١١١]. وقال إن ما يقصه حق وهذا يشمل كامل القرآن الكريم: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [آل عمران: ٦٢]. وكل كلام متتابع يتبع بعضه أثر بعض فهو قصص، فالقرآن كله قصص من هذا القبيل. وكله حق.

إلا أن المدرسة التاريخية لا تتفق مع هذا الكلام. وترى أن قصص القرآن الكريم خيالية، وليست واقعية، ولا حقيقية. يقول محمد خلف الله: «القرآن يجري كما ترى في منه البياني على أساس ما كانت تعتقد العرب وتتخيل، لا على ما هو الحقيقة العقلية، ولا على ما هو الواقع العملي.. وأعتقد أن قد وضح أن القرآن قد قص في القصص التي كانت موطن الاختبار، لمعرفة نبوة النبي ﷺ، وصدق رسالته، ما يعرفه أهل الكتاب عن التاريخ، لا ما هو الحق

والواقع من التاريخ، وأنه من هنا لا يجوز الاعتراض على النبي ﷺ، وعلى القرآن الكريم، بأن بهذه الأقاويص أخطاء من أخطاء التاريخ»<sup>(١)</sup>.

ويقول أركون: «صحيح أن النبي كان قد أمر بكتابة بعض الآيات في حياته، وأنه بعد بضع سنوات من موته راح الخليفة عثمان يشكل نسخة رسمية للوحي (المصحف).. ضمن هذا المعنى نلاحظ أن المعطيات الخارقة للطبيعة والحكايات الأسطورية القرآنية سوف تتلقى بصفتها تعابير أدبية. أي تعابير مُحَوَّرة عن مطامح ورؤى وعواطف حقيقية، يمكن فقط للتحليل التاريخي والسوسيولوجي والبيكولوجي واللغوي أن يعربها ويكشفها»<sup>(٢)</sup>.

ويقول الجابري: «القصص القرآني هو نوع من ضرب المثل، وهكذا فكما أننا لا نسأل عن صحة القصة التي وراء الأمثال التي تضرب لموقف أو حال، فكذلك القصص القرآني في نظرنا، والصدق في هذا المجال سواء تعلق الأمر بالمثل أو بالقصة، لا يُلمس في مطابقة أو عدم مطابقة شخصيات القصة والمثل للواقع التاريخي، بل الصدق فيه مرجعه خيال المستمع ومعهوده»<sup>(٣)</sup>.

### نلاحظ في نظرة المدرسة التاريخية للقصص القرآني النقاط الآتية:

١ - القرآن ساير العرب وأهل الكتاب في قصصه، فكان يتحدث فيما يعرفون ولا ينكرون.

٢ - القصص القرآني عبارة عن حكايات أسطورية محوَّرة، سيكشف زيفها التحليل التاريخي.

أما ما جاء في النقطة الأولى فغريب جداً، ومتناقض عما في القرآن الكريم، فالقرآن دأب على مخالفتهم وإثبات كذبهم.

(١) الفن القصصي في القرآن - محمد خلف الله: ٦٧ - ٧١. وانظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني - محمد أركون: ١٤٥ وما بعدها.

(٢) الفكر الإسلامي قراءة علمية - محمد أركون: ١٩٠ - ١٩١.

(٣) مدخل إلى القرآن الكريم - محمد عابد الجابري: ٢٥٨. بتصريف بسيط.

فالنصارى يرون أن عيسى ابن الله، وسورة مريم في القرآن تقول إنه عبد لله، وهو ابن مريم وليس ابن الله، وأنه بشر خلق من غير أب، كما خلق آدم من غير أب وأم. قال تعالى عن عيسى: ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ ءَاتَنِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا ۖ وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا ۖ وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا ۖ وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا ۖ﴾ [٣٣] ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ ﴿٣٤﴾ مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحٰنَهُ ۚ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٣٥﴾ [مريم: ٣٠ - ٣٥].

وكذلك اعترض القرآن على قول اليهود عزير ابن الله: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصْرَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَنَاهُمْ اللَّهُ أَنفٌ يُؤْفَكُونَ﴾ [التوبة: ٣٠].

وقال: ﴿وَيَكْفُرُهُمْ وَقَوْلُهُمْ عَلَىٰ مَرْيَمَ بُهْتَانًا عَظِيمًا﴾ [١٥٦] وَقَوْلُهُمْ إِنَّا قَنَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَنَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ابْتِغَاءَ الظَّنِّ وَمَا قَنَلُوهُ يَقِينًا﴾ [النساء: ١٥٦ - ١٥٧]. وفي هذه الآيات اعترض على زعم اليهود قتل المسيح، واعترض على عقيدة النصارى في صلب المسيح.

ثم إنه سبحانه يردّ على المشركين وعلى أهل الكتاب في أمر إبراهيم عليه السلام: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَتْ حَنِيفًا مَّسَلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [آل عمران: ٦٧]. ثم إن كل قصص الأنبياء في القرآن الكريم، هي قصص التوحيد الذي دعت إليه الرسل، وكلها معاكسة لما يهوى المشركون.

**وفي النقطة الثانية:** يشير إلى أنها قصص ملفقة مزورة سيكشف زيفها التحليل. ولا أعرف لماذا تأخر البحث العلمي للآن؟ مضى على الرسالة أكثر من أربعة عشر قرناً، وهو يتحدى أن يجدوا فيه خطأ صغيراً. فإن كان الزيف واضحاً إلى هذه الدرجة، فلماذا التأخير في إظهار الدليل؟ أم أن الموضوع مجرد تلفيق التهم لكتاب الله، ولا علاقة لكل هذا الكلام بالبحث العلمي الذي يدندنون حوله، وهم أبعد ما يكونون عنه؟ فليس في القرآن شيء ملفق من هنا

وهناك، قال تعالى: ﴿وَمَا يَطِّقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣ - ٤].  
وقال تعالى: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ ۗ إِنَّ الْعَقَبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [هود: ٤٩].

وبعد أن عرفنا وجهة نظر المدرسة التاريخية في القصص القرآني، وإنكارهم لحقيقته، وقولهم بتزويره، فلا شك أنهم قد ابتعدوا كثيراً عن المساهمة في تفسير القرآن الكريم.

## المطلب الثاني

### نماذج تطبيقية من تفاسير المدرسة التاريخية

يشترط العلماء شروطاً كثيرة على من أراد التقدم لتفسير القرآن الكريم، تحفظ للقرآن مراده ومقاصده قدر المستطاع، وتعدّ هذه الشرائط أول نظرية وضعت على أسس علمية في فهم النص، وإن كان بعضها خاصاً بالنص القرآني، إلا أن أكثرها مأخوذ من المحاكمات العقلية والمنطقية التي تفرض نفسها، وهي عاملة في كل كلام. ومن أهم هذه الشروط أن يكون المفسر عالماً سليم الاعتقاد، ملمّاً بأحوال البشر، عارفاً بأصول الدين، وتفسير الرسول ﷺ، والقراءات، واللغة بكافة أحوالها من بلاغة ونحو وصرف وغير ذلك، ملمّاً بما يسمى (علوم القرآن) مثل: الناسخ والمنسوخ، أسباب النزول، المكي والمدني وغير ذلك، ثم الفقه وأصوله، ومعرفة مواطن الإجماع<sup>(١)</sup>. وباختصار: كل علم يفيد في تفسير القرآن فهو داخل في هذا العلم.

وسنعرض الآن لأمثلة من تفسير المدرسة التاريخية، لنرى مدى دقة أدائها في تفسير القرآن الكريم، ومدى إفادتها في استخراج معانيه وهداياته.

**المثال الأول:** يقول النيهوم في تفسير قوله تعالى: ﴿وَتَحْسَبُهُمْ آيَةً وَأَنْزَلْنَاهُمْ

(١) لمعرفة الشروط راجع: البرهان في علوم القرآن، للزركشي: ١٦٤/٢. والإتقان في

علوم القرآن، للسيوطي: ٢٠٠/٤. ومناهل العرفان في علوم القرآن، للزرقاني: ٥٢/٢.

والموافقات، للشاطبي: ١٩٨/٤.

رُفُودٌ وَنَقَلَهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشَّمَالِ وَكَلَّبَهُمْ بَسِطَ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَكَلِمَتْ مِنْهُمْ رُغْبًا ﴿١٨﴾ [الكهف: ١٨].

«هنا تصبح الآية: ﴿وَتَحَسَّبَهُمْ أَيْكَاطًا وَهُمْ رُفُودٌ﴾ رمزا لحالة الركود المعروفة في تاريخ المسيحية بين ميلاد عيسى المسيح وبين عصر الإمبراطور قسطنطين، وهي فترة تميزت بحالة حادة من الخمود الكلي في مناطق الدين الجديد.

وتصبح الآية: ﴿وَنَقَلَهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشَّمَالِ﴾، رمزا لحالة التيه التي عاشها أتباع المسيحية في تلك الفترة ملتجئين لطريقهم لنشر تعاليم المسيح بين أوروبا وبين أثيوبيا، عبر أديرة سيناء وكهوف الرهبان، في جبال البحر الأحمر. وتصبح آية: ﴿وَكَلَّبَهُمْ بَسِطَ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ﴾، إشارة أكثر وضوحاً إلى أن الدين الجديد كان يواصل انتشاره في مناطق مأهولة بالشعوب التي تحترف الرعي»<sup>(١)</sup>.

واضح أن النيهوم لم يرجع إلى التفاسير، ولا إلى آيات أخرى تفيده، ولا إلى السنة، ولا إلى أقوال من شاهدوا التنزيل، أو العلماء، أو إلى اللغة العربية، أو إلى علوم القرآن، وغير ذلك مما كان متوقفاً رجوعه إليه حين التفسير. لم يرجع إلى أي شيء غير خياله في تفسير هذه الآية الكريمة، لم يقبل ما قاله السابقون ممن تمكن من أدوات التفسير، ويريدنا أن نقبل بما تهيأ له، فهذا التفسير غريب عن التراث الإسلامي كله، بل عما يمكن أن يصدر عن ذي لب، ولعله لم يسبقه إليه بشر لغرابته، وبُعده عن التوقع. فالآية تتحدث عن مجموعة من الفتية الذين حوربوا بسبب دعوتهم إلى الدين الحق، فالتجؤوا إلى كهف بصحبة كلبهم، وناموا، وكيف أنهم كانوا في وضعية يحسبهم من نظر إليهم غير نائمين. والتفاصيل في كتب التفسير.

ومن الغريب في هذا التفسير أنه حدد الفترة الزمنية لأصحاب الكهف:

(١) الرمز في القرآن - الصادق النيهوم: ٦٣ - ٦٤.

«بين ميلاد عيسى المسيح وبين عصر الإمبراطور قسطنطين». ومع الأسف، لم يسعفنا بأي مرجع تاريخي، ولا غير تاريخي، لهذا ولا لغيره من أقواله.

هنا اعتمد النيهوم على أن المؤلف قد مات، وأن هذه القصص أسطورية لا حقيقة لها، فأراد أن يفسر الآية بما يراه مناسباً، والحقيقة أن تفسيره هذا ليس بعيداً فقط عن أصول التفسير وضوابطه، بل بعيد عن النواميس العقلية، وعن مقاصد الدين من القصص القرآني؛ وهي بمجملها تذكر قصص الموحدين، وما عانوه في سبيل دعوتهم، وكيف أن الله كان معهم. وبالتالي تشرع للأجيال أهمية الصبر على البلاء، وأن الحق مرّ على الناس، وفيه مواجهة متوقعة مع الباطل، إلا أن النصر من نصيب المؤمنين في الدنيا والآخرة، أو في الآخرة فقط.

**المثال الثاني:** لخليل عبد الكريم عند قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَرُفُلًا مِّنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهَبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرَى لِلذَّكِرِينَ﴾ [هود: ١١٤]

حيث ذكر الحديث في سبب نزولها وهو: «عن ابن مسعود رضي الله عنه: أن رجلاً أصاب من امرأة قبله، فأتى النبي صلى الله عليه وسلم، فذكر ذلك له، فنزلت ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَرُفُلًا مِّنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهَبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرَى لِلذَّكِرِينَ﴾ [هود: ١١٤] فقال الرجل: يا رسول الله، ألي هذه؟ قال: لمن عمل بها من أمتي»<sup>(١)</sup>.

ثم قال متهكماً بالرسول وصحابته: «إن المرء ليعجب أشد الإعجاب بحلم (خير من وطئ الأرض) وصبره، فهو عندما سمع تلك الحكاية المخجلة، رغم نهيه الباتر كما السيف الصارم عن الاتصال بهن بأي صورة، لم يفعل، ولم يعنف مرتكبها، ولم يوجه لهم كلمة عتاب أو لوم، لماذا؟ لأنه يدرك عرامة غريزة الاتصال بالآخر، ولا يريد أن يقسو عليهم؛ لأنه بحاجتهم في الغزوات

(١) البخاري: ٧/٢ في مواقيت الصلاة، باب الصلاة كفارة، وفي تفسير سورة هود، باب ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَرُفُلًا مِّنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهَبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾. ومسلم رقم (٢٧٦٣) في التوبة، باب قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهَبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾.

والسرايا، فقد ينفضوا عنه، وبالتالي تباعد بينه وبين نشر الديانة، وتحول دون تحقيق حلم الجدود: إقامة دولة قريش. وهذا برهان ساطع على تاريخية السور والآيات، وارتباطها بإكراهات المجتمع الذي انبثقت في حناياه، وبسلوكيات الفاعلين في جنباته»<sup>(١)</sup>.

وبغض النظر عن أسلوب خليل عبد الكريم التهكمي الذي – مع الأسف – فارق به البحث العلمي وآدابه، أقول:

واضح أن خليلاً رجع قبل تفسيره إلى التفاسير، والسنة المطهرة، ولكن ليس من أجل الإفادة منها، وإنما للسخرية من طرحها. وكان بإمكانه أن يترك أحاسيسه الشخصية جانباً، ويناقش أهل العلم بما قالوه، ويرد عليهم حسب أصول البحث العلمي المعروفة، فيما لو كان مخالفاً لهم.

لقد لخص القرطبي تفسير الآية مستعيناً بسببها بقوله: «دلت الآية مع هذه الأحاديث، على أن القبلة الحرام واللمس الحرام لا يجب فيهما الحد»<sup>(٢)</sup>. طبعاً قول القرطبي: (لا يجب فيهما الحد)، لا يعني أنه مباح، بل هو حرام باتفاق، ولكن لكثرة أحواله واختلافها، تُرك تقدير عقوبتها للحاكم، فمعنى: (الحد) العقوبة التي لا اجتهاد فيها، فهي معينة تحديداً في الشريعة<sup>(٣)</sup>.

إلا أن خليلاً رأى أن الرسول ﷺ كان يغطي فساد أخلاق صحابته، بتسهيل الأمور، ويترك عقوبتهم أو معاتبتهم من أجل أن يستبقيهم حوله، ليكونوا له عوناً في تحقيق حلمه وحلم أجداده في إقامة دولة قريش!

فيكون الرسول ﷺ في نظر خليل مجرد مدلس على صحابته، ومخادع يدعي الرسالة كذباً، فهو ليس رسولاً يدعو إلى الدين الحق، بل يخترع الدين من أجل تحقيق انتصارات سياسية. وهذا التفسير مع انحرافه الشديد من

(١) النص المؤسس ومجتمعه – خليل عبد الكريم: ٦٠/٢ وما بعدها.

(٢) تفسير القرطبي: ١١٢/٩.

(٣) راجع: تفسير الطبري، والقرطبي، والرازي عند الآية المذكورة.

الناحية الفكرية، إلا أنه من الواضح بأن خليلاً لم يطلع لا على دعوة الرسول، ولا على دعوة أجداده، فهو يرى الرسول ساعياً لتحقيق حلم أجداده، وأكبر تهمة وجهتها له قريش أنه خالف أجداده، وجاءهم بما لا يعرفون! كما أننا بانتظار الدليل على دعواه أن قريشاً كانت تسعى لبناء دولة خاصة بها.

ومن الجدير بالذكر، أن تفسير هذه الآية بالذات، كان يتطلب اطلاعاً على قانون العقوبات في الشريعة الإسلامية، ومن الواضح أن خليل لم يطلع عليه، ولا يعلم شيئاً عن فلسفته، إذ إن العقوبات في الشريعة ليست مبنية على الانتقام والتشفي، فهذا تحاربه الشريعة، وإنما مبنية على الردع وحفظ المجتمع، وإذا أردنا أن نطبق هذين البندين في جناية هذا الصحابي نقول:

**البند الأول: الردع:** ففي سبب النزول سالف الذكر، ارتكب الصحابي جناية وعدواناً على امرأة، وعدم عقوبة الرسول ﷺ له؛ لأن الجاني هنا لا يحتاج إلى ردع! فقد تم رده بإيمانه العظيم، وتوبته الظاهرة، فإن اقترافه للإثم أعقبه ندم عظيم، وشعر بعظمة ربه الذي عصاه، فهانت عليه نفسه وسلمها للحاكم، لتلقى جزاءها، من غير أن يبالي بسمعته عند رسوله أو عند الآخرين، فهو يجهر بما حصل، وهمُّه أن يغلق هذا الملف في الدنيا قبل الآخرة، ومثل هذه الاعتراف في مسألة أخلاقية، وعلى الملاء لا يفعله إلا ندرة من البشر، وكم من إنسان أقيم عليه الحد، ثم يعود دون أن يتحقق فيه الردع، فهذا قد ارتكب جرمًا لا حدَّ فيه، ورأى الحاكم أنه قد تحقق فيه الردع، فهذا البند الأول من فلسفة العقوبة قد انتهى.

**وأما البند الثاني:** وهو حفظ المجتمع، فأقول لو أن المرأة اشتكت على هذا الجاني، لكان دليلاً على اهتزاز أمن المجتمع في عرضه وشرفه، وعندئذ لن يصيبه العفو حتماً، وسيعاقب بطريقة ترضي المجني عليه، وتعيد للمجتمع أمنه. ولو أن الجريمة ثبتت بالأدلة، كان سيعاقب الجاني أيضاً؛ لأنه لم يظهر تحقق الردع، كما أن عين المجتمع كانت تراقبه، فلا بد من تأمين المجتمع. إلا أن الحال التي نحن فيها، ليس فيها شكوى، ولا أدلة، الجريمة بين الجاني

وبين ربه، ومجيئته كان للتطهير، دون مبالاة بما يعاقب به أو يقوله الناس. وعليه فلا تهديد للمجتمع، ولا داع للردع، وفلسفة العقوبات إنما تقوم على هذين الأمرين، لذا اكتفى الرسول ﷺ بتوبته.

وختم خليل كلامه، بأن هذه القصة تؤكد تاريخية السور القرآنية، فأقول: بالطريقة التي شرحها هو فمن المؤكد أن الدين كله تاريخي، بل تاريخي أسود، هذا ما حاول أن يصل إليه خليل، ولكن الأمر ليس كما تمناه، فدراسة الواقع لا تكون بإسقاط الأمنيات عليه، وإنما بدراسته دراسة علمية منصفة.

ومن كل ما سبق اتضح أنه لا يمكن الاستفادة من تفسير خليل، لكونه لم يمتلك أدواته وأصوله، ولم يلتزم بمنهجاً علمياً سليماً، ولم يتخلق بالموضوعية التي هي من أهم ركائز البحث العلمي.

**المثال الثالث:** يقول محمد شحرور عند قوله تعالى: ﴿زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَبَاقِ﴾ [آل عمران: ١٤].

«فإذا كانت ﴿النِّسَاءِ﴾ هنا هي جمع امرأة، وقعنا في طريق مسدود لا مخرج منه، وهو في آل عمران ورد اسم إشارة بقوله: ﴿ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾، ففي هذه الآية أصبحت المرأة (متاعاً) ما ينتفع به، وقد عوملت فعلاً هكذا على مدى قرون، على أنها (شيء) من الأشياء، فإن الفقه الإسلامي الموروث يعتبرها كذلك، ولكن يمكن أن أبرر لهم ذلك بعدم فهمهم لنظرية الحدود أولاً؛ ولأنه في سياق التطور التاريخي كان الرجل هو المسيطر في المجتمع، فتم تفصيل الإسلام متناسباً مع الرجال تماماً»<sup>(١)</sup>.

**نلخص النقاط التي ذكرها شحرور بالآتي:**

١ - النساء في هذه الآية ليست جمع امرأة.

(١) الكتاب والقرآن، لمحمد شحرور: ٥٩٥. بتصرف بسيط.

٢ - لا يقال للمرأة متاع، لما فيه من الاحتقار.

٣ - المرأة ليست شيئاً.

٤ - الفقه الإسلامي تعامل معها باحتقار، وأنها متاع.

٥ - تم تفصيل الإسلام ليتناسب مع الرجال حسب السياق التاريخي.

وقد خالف شحروور التفسير والمفسرين وأهل اللغة فيما قال،

**فالنقطة الأولى:** اعترض أن تكون (النساء) جمع امرأة. وكنت متشوقاً لمعرفة

إن لم تكن النساء جمع امرأة فماذا تكون؟ لكنه ذهب وترك المسألة معلقة. ومعلوم أن (امرأة) ليس لها جمع من لفظها، فهي تجمع على نساء. وهذه مسألة لا نقاش فيها، وحتى شحروور انسحب منها ولم يعطنا معنى للنساء.

**أما النقطة الثانية:** فكبر على شحروور أن تكون المرأة متاعاً، ولم يذكر

السبب، وواضح أنه أراد استثارة العوام؛ لأن معنى المتاع عند العوام كمعنى حقيبة ولعبة ووسادة وما شابه، أما أهل العلم فيعلمون أن المرأة أكبر متاع في هذه الدنيا، هذه مسألة محسومة عند علماء الغرب والشرق، والمقصود تحديداً الشهوة الجنسية التي تقض المضاجع وترتكب بسبب قوتها الموبقات والجرائم. واللّه سبحانه إنما يتحدث عن جانب الشهوة تحديداً في هذه الآية، وليس عن الحقوق والواجبات والكرامة الإنسانية، فالإسلام أعطى المرأة ما لم يعطها أحد غيره.

ولا تزال شهوة النساء من الفتن الكبيرة، وهذا لا يعني أن الرجل ليس

شهوة للمرأة، ولا يعني أن الشهوات محصورة فيما ذكر، وإنما سبحانه يذكر أعظم الشهوات في هذه الدنيا لا كلها، وشهوة النساء تجاه الرجال تلحظ في الآية الكريمة في قوله: ﴿زَيْنَ لِلنَّاسِ﴾ ولم يقل زين للرجال. والنساء من الناس، فيكون الرجال شهوة للنساء والعكس صحيح.

والمتاع في لغة العرب يطلق على كل ما يتمتع به شريفاً أو حقيراً، يقول

الفراهيدي: «كل شيء تمتعت به فهو متاع، تقول: إنما العيش متاع أيام ثم يزول»<sup>(١)</sup>.

(١) العين، للفراهيدي: ٨٣/٢.

ويقول ابن فارس: «(الميم والتاء والعين) أصل صحيح يدل على منفعة وامتداد مدة في خير. منه استمتعت بالشيء. والمتعة والمتاع: المنفعة»<sup>(١)</sup>.

**وفي النقطة الثالثة:** جعل كون المرأة (شيئاً) من الاحتقار، ويبدو أنه لا يزال يخاطب العوام، فإن لم تكن المرأة شيئاً فماذا تكون إذاً؟ هل تكون خرافة؟ أو أسطورة؟ أم خيالاً؟ وهل سيكون لها أي احترام وحقوق إن لم تكن شيئاً ولنفرض أن المرأة صارت إلهاً، هل ستخرج عن كونها شيئاً. يجوز أن نقول عن الله (شيء)، قال تعالى: ﴿قُلْ أَى شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ [الأنعام: ١٩]. فإله أطلق على نفسه لفظ: (شيء) فأين الاحتقار؟

**وفي النقطة الرابعة:** اتهم الفقه الإسلامي بأنه تعامل معها باحتقار على أنها متاع، ولم يذكر لنا أين اعتبر الفقهاء المرأة متاعاً بالمعنى السلبي الذي قصده شحروا؟ ليته اقتبس لنا من العلماء أنهم أجازوا إعاره المرأة كما يعار المتاع، أو أجازوا بيعها على سبيل التملك الحقيقي كمتاع، أو تقطيعها وصناعة السماد من عظامها ولحمها. أو ما شابه ذلك مما يُفعل بالمتاع.

وما أغرب ما قال، فالعرب إنما تعلمت من الإسلام احترام المرأة، وأهل الكتاب في المدينة كذلك، «فعن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: إن اليهود كانت إذا حاضت المرأة فيهم لم يؤاكلوها، ولم يجامعوها»<sup>(٢)</sup> في البيوت، فسأل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم؟ فأنزل الله تعالى: ﴿وَسَأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْرِضُوا لِلنِّسَاءِ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَّبِينَ وَيُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اصنعوا كل شيء إلا النكاح. فبلغ ذلك اليهود، فقالوا: ما يريد هذا الرجل أن يدع من أمرنا شيئاً إلا خالفنا فيه»<sup>(٣)</sup>.

(١) مقاييس اللغة: ٢٩٣/٥.

(٢) الجماع هنا بمعنى الاجتماع، يعني لا يجتمعون معها في البيت.

(٣) رواه مسلم: رقم (٣٠٢) في الحيض، باب جواز غسل الحائض رأس زوجها. =

فكان اليهود إذا حاضت المرأة لا يأكلون معها، ويخرجونها من البيت، يعني ربع حياة المرأة اليهودية تقريباً خارج البيت مطرودة لمسألة خلقية ليست بيدها! فأعطى الرسول للمرأة قدرها. وانظر إلى التوراة كم تحتقر المرأة، ففي سفر الجامعة: «وَجَدْتُ (صِدِّيقاً) وَاحِداً بَيْنَ أَلْفِ رَجُلٍ، وَعَلَى امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ (صِدِّيقَةً) بَيْنَ كُلِّ أَوْلِيكَ لَمْ أَعْنُرْ» [التوراة: سفر الجامعة ٧ / ٢٨].

والكلام عن حال المرأة عند غير المسلمين يطول، يكفي أن يظهر قدر المرأة في الإسلام أن يسمى سورة من سور القرآن باسم (النساء) وأخرى باسم: (مريم) ولا تجد هذا لا في التوراة ولا في الإنجيل، وسورة باسم أهلها: (آل عمران)، ويكفي أن تأتي خولة رضي الله عنها وقد ظاهر منها زوجها، فتأتي مشتكية إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، وعندما لم تصل إلى النتيجة التي ترضيها اشتكت إلى الله سبحانه، فما أن اشتكت إلا وجبريل يخترق السموات السبع ويكون عند الرسول صلى الله عليه وسلم قبل أن تخرج، ليفرّج كربتها ويداوي ألمها، وينصرها بهذه الآيات، قال تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ مَخَاوَرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ﴿١﴾ الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِمَّا هُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُمْ بِأُمَّهَاتِهِمْ إِلَّا الَّتِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ ﴿٢﴾﴾ [المجادلة: ١ - ٢]. فقال رب العالمين إنه كان يسمع الحوار أصلاً قبل أن تشتكي، ويتابع أمر هذه المرأة المتألّمة من فوق عرشه.

«وعن عائشة رضي الله عنها: قالت: الحمد لله الذي وسع سمعه الأصوات، لقد جاءت المجادلة: خولة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكلمته في جانب البيت، وما أسمع ما تقول، فأنزل الله عز وجل: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ﴾<sup>(١)</sup>. فعائشة كان يخفى عليها كلام المرأة، والله يسمعه من فوق عرشه. ونصرة هذه المرأة

= وأبو داود رقم (٢١٦٥) في النكاح، باب في إتيان الحائض ومباشرتها. والترمذي رقم (٢٩٨١) في التفسير، باب ومن سورة البقرة.

(١) البخاري: ٣١٦/١٢ في التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ تعليقاً، ووصله النسائي ١٦٨/٦ في النكاح، باب الظهار.

نزلت قرآناً، يعني ستبقى تقرأ في الصلوات إلى قيام الساعة، ويرى الناس كيف انتصر الله لهذه المرأة من فوق عرشه. والرسول ﷺ قال: «النساء شقائق الرجال»<sup>(١)</sup>. لا يستطيع أحد في الكوكب أن يزاود على الإسلام في هذا، والحديث يطول وليس هنا مكانه.

**وفي النقطة الرابعة:** جعل الإسلام مُفضلاً على الرجال تبعاً لتاريخ تلك المرحلة، بناء على التاريخية التي تعتبر النص منتجاً ثقافياً، فالآيات كما فسرها هو منغمسة في تاريخ العرب، وعليه فلا ينفعننا ذلك التراث الآن، لتغير الحال. إلا أن القرآن جاء ليغير الواقع وينتجه، لا ليخضع له ويتولد منه.

واضح أن شحور لم يلتزم اللغة العربية، وحاول تحجيم الإسلام بالتاريخ العربي، ولم يلتزم أصول البحث العلمي في تفسيره، إذ يلقي الكلام بلا أدلة معتبرة، وبالتالي لا يمكن أن يفيد في تفسير القرآن الكريم، ولا سبيل إلى مزيد من النقاش في كلامه المرسل.

**المثال الرابع:** يقول جلال العظم عند قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي خَلِقُ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧١﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴿٧٢﴾ قَالَ يَا بَلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ ﴿٧٥﴾ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ ﴿٧٦﴾ قَالَ فَأَخْرِجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَاجِمٌ ﴿٧٧﴾ وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَى يَوْمِ الدِّينِ ﴿٧٨﴾﴾ [ص: ٧١ - ٧٨].

«هل تشكل هذه القصة أسطورة أم لا؟ نريد جواباً محددًا وحاسماً من الموفقين، وليس خطابياً. هل يفترض في المسلم أن يعتقد في النصف الثاني من القرن العشرين بأن مثل هذه الحادثة وقعت فعلاً في تاريخ الكون؟ إن كانت هذه القصة القرآنية صادقة صدقاً تاماً، وتنطبق على واقع الكون وتاريخه، (إنها كلام منزل) لابد من القول إنها تتناقض تناقضاً صريحاً مع

(١) رواه أبو داود عن عائشة رضي الله عنها: رقم (٢٣٦) في الطهارة، باب في الرجل يجد البلة في منامه، والترمذي رقم (١١٣) في الطهارة، باب ما جاء فيمن يستيقظ فيرى بطلاً ولا يذكر احتلاماً، وهو حديث حسن بشواهده.

كل معارفنا العلمية.. هل يفترض في المسلم في هذا العصر أن يعتقد بوجود كائنات مثل: الجن والملائكة وإبليس وهاروت وماروت ويأجوج ومأجوج، وجوداً حقيقياً غير مرئي باعتبارها مذكورة كلها في القرآن؟ أم يحق له أن يعتبرها كائنات أسطورية مثلها مثل آلهة اليونان وعروس البحر والغول والعنقاء»<sup>(١)</sup>.

العظم هنا يريد أن يقول إن الأمور الغيبية مثل: الملائكة والجن، معتقدات قديمة لا تصلح لهذه الأيام في القرن العشرين، فهي مجرد أساطير؛ لأنها تناقض المعارف العلمية.

أقول بداية: ما الفرق بين اليوم وبين الأمس وأيام آدم ﷺ في الإيمان بهذه الغيبيات؟ كنت أتمنى أن يجيب عن هذا العظم؟ لكنه يستنكر فقط، مجرد الإيمان بوجود الملائكة هل يقلل من ساعات النوم مثلاً؟ أو يضع غشاوة على عقل الإنسان؟ هل ثبت شيء علمي بذلك؟ ومثل ذلك الجن، وغيرها من الغيبيات، إن الغيبيات التي تؤثر تأثيراً سلبياً على الإنسان هي الكهانة والخرافات والشعوذات، وهذه كلها حاربها الإسلام حرباً حاسمةً. لكن الإيمان الإيجابي الحقيقي المبني على الدليل أين معاناة الكوكب منه؟

وبأي دليل علمي يربط العظم والتاريخية بين المعاصرة والتطور، وبين الكفر بالغيبيات؟ ما الفرق بين كفره وأمثاله بالملائكة مثلاً وباقي الغيبيات، وكفر فرعون؟ أم كان فرعون مؤمناً بها؟ فإذا كان كفر فرعون غائراً في أعماق التاريخ والتخلف، فلماذا كفره بها حضارة وتقدم ورقي، مع عدم وجود الفارق؟ أليس الكفر بالغيبيات أقرب إلى التخلف من الإيمان بها؟

وإذا كان يرى أن الإسلام عبارة عن تطور فكري، كانت العربية مهية له، وليس وحياً، فلماذا يسميه الآن تخلفاً، عائداً بنا إلى أيام أبي جهل وفرعون والنمرود؟

هذه الغيبيات ثبتت علمياً، فالرسول ثبتت رسالته بالإعجاز، وهو الذي أخبرنا عن ربه بهذه الغيبيات، ووصلت إلينا أخبارها وآياتها عن طريق متواتر

(١) نقد الفكر الديني - صادق جلال العظم: ٣٦ - ٣٧.

لا يسع العقل إنكاره، وليت هؤلاء يدرسون معنى الحديث المتواتر، ولذلك قال الشوكاني: «ولا يقيد ذلك بعدد معين، بل ضابطه: حصول العلم الضروري به، فإذا حصل ذلك علمنا أنه متواتر»<sup>(١)</sup>. والعلم الضروري هو العلم الذي لا يمكن جهله أو دفعه، فالعقول تتقبله مباشرة.

فأين العلم الذي يضعه العظم بجانبه دوماً، دون أن يخبرنا عن هذا العلم الذي أثبت بطلان هذه المعتقدات؟ فإن أثبت العلم بطلانها، فلا يحل لعاقل اتباعها. قال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَكْدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَائِدِينَ﴾ [الزخرف: ٨١]. ولا زلنا تنتظر هذه الأدلة العلمية المعتبرة، التي أثبتت بطلان هذه الغيبيات.

طبعاً الغيبيات تقف عائقاً أمام التاريخية؛ لأنه يصعب أن تكون إنتاجاً للبشر، وأقصد الغيبيات الإسلامية، أما غير الإسلامية فكثير منها صنعه البشر أساساً فهي منتج لهم تحتويه التاريخية بغير عناء. ونحن حديثنا عن القرآن الكريم، الذي كان موجوداً قبل البشر، وجاء محفوظاً ليغير البشر دون أن يتغير، فهو فاعل بهم، وليس مفعولاً كما تعتقد التاريخية.

والآن لو أردنا أن نقيم تفسير العظم، لا يسعنا إلا أن نقول: إنه لا يمكن أن يفيد في تفسير القرآن الكريم، طالما يراه مليئاً بالأساطير، ويعيب على من يتبعه، ولا يعتد بأدلة علمية منطقية مقنعة.

**المثال الخامس:** يقول العظم عند قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ﴾ [١١ - ١٢].

«لا شك أن إبليس خالف الأمر الإلهي عندما رفض السجود لآدم، غير أنه كان منسجماً كل الانسجام مع المشيئة الإلهية، ومع واجبه المطلق نحو ربه، لو وقع إبليس ساجداً لآدم لخرج عن حقيقة التوحيد، وعصا واجبه المطلق نحو معبوده، في الواقع يثير اختبار إبليس سؤالاً هاماً جداً هو: هل تكون الطاعة

(١) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: ١٣١/١.

الحقيقية في الإذعان للأمر، أم في الخضوع للمشيئة؟ هل يكون الصلاح في الانصياع للواجب المطلق، أم لواجبات الطاعة الجزئية؟ نستنتج إذاً موقف إبليس يمثل الإصرار المطلق على التوحيد في أصفى معانيه، وأنقى تجلياته»<sup>(١)</sup>.

يبدو أن العظم قرر أن يناقش الغيبيات، وكأنه آمن بها ولم ينكرها! ولكن بطريقته: فإبليس كان محقاً في عدم السجود لآدم؛ لأن السجود لآدم شرك، وإبليس موحد، وبالتالي فهو مظلوم؛ والذي ظلمه هو الله؛ لأنه سيضعه في جهنم!! والإشكال هنا أن إبليس نفسه لم يدافع عن نفسه بهذه الحجج، وإبليس كما في الآيات احتج بأفضليته بعنصره، إذ إنه خلق من نار، وآدم خلق من طين. وهكذا يكون إبليس خيب أمل العظم؛ لأن إبليس بين بصريح العبارة أنه لم يترك السجود لآدم من أجل التوحيد!! وإنما كبراً بجوهره، من نار. إذا هو كان عاصياً متكبراً.

إلا أن العظم هنا يتكلم بالعقائد، ولكن مع الأسف واضح أنه لم يطلع على هذا العلم، ولذلك لم يكن دقيقاً، فالله لا يقيد عبادتنا بمشيئته، أصلاً نحن لا نعلمها إلا ما أخبرنا الله به عنها. ولا يوجد في هذا الكون شيء خارج المشيئة الإلهية، مهما كان هذا الشيء، فواكه، زلزال، ملائكة، أمراض، طاعات، معاصي.. لا يوجد في كون الله شيء لم يشأه، وإلا لكان هناك خالق آخر له مشيئة أخرى. الله شاء الأمراض، ولم يأمرنا بالاستسلام لها، وأمرنا بالعلاج. وشاء أن يحكمنا ظالم، ولكنه أمرنا بعدم الركون له، فقال: ﴿وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَمَا تَمْسِكُمُ النَّارُ﴾ [هود: ١١٣]. الله شاء كفر الكافر ولكنه لم يرضه، قال سبحانه: ﴿إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ﴾ [الزمر: ٧].

العباد تعبد الله بما يرضاه لهم، ولا تتقيد بما يشأه سبحانه، وتتعبد الله بما أمرنا على السنة الرسل، ليس إلا. وإبليس هنا يتلقى الأوامر من رب

(١) نقد الفكر الديني - صادق جلال العظم: ٩٠ - ٩١.

الرسول، وهو أولى أن يطاع. والحديث في تفاصيل هذه الأمور يطول، فمن أرادها يرجع إليها في مظانها.

ثم إن الله لا يأمر بالشرك، ومجرد السجود لآدم لا يعني شركاً، وهذه الأمور تختلف حسب الشرائع، فقد يجوز في شرائع ما لا يجوز في غيرها. والسجود ليس بالضرورة أن يكون للتعبد، يمكن أن يكون للاحترام، وسجود التعبد هو الذي حرمه الله على العالمين. وإبليس كان يفهم هذا جيداً، ولذلك لم تخف عليه أدلة العظم، وإنما كان يعلم بطلانها.

«عن معاوية بن جاهمة السلمي قال: جاء جاهمة رضي الله عنه إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله، أردت أن أغزو، وجئتك أستشيرك، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: هل لك من أم؟ قال: نعم. قال: ألزم رجلها فثم الجنة»<sup>(١)</sup>. فلو كان رجل واقفاً، ثم هوى إلى قدم أمه يقبلها، لا يُعد هذا عبادة للأُم، مع أنه - شكلاً - أعظم من السجود العادي.

الذي أراد العظم من هذا إثبات أن هذه الغيبات أساطير متناقضة؛ لأنها لو كانت حقيقية لكانت قضت على المدرسة التاريخية، إذ سيكون النص ليس منتجاً للبيئة.

على كل حال واضح أن العظم - مرة أخرى - أثبت أنه لا يمكن أن يفيد في تفسير القرآن، طالما يرى الحق مع إبليس ضد ربه. وهنا اختل شرط من شروط التفسير وهو موافقة أصول الدين، والواضح أنه لم يعد هناك دين أصلاً حسب تفسير العظم.

**المثال السادس:** يقول أركون عند قوله تعالى: ﴿وَكَلَّا نَقْصُ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثِيتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرٌ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [هود: ١٢٠].

«تعد القصة الشكل النموذجي الأمثل للتعبير عن الفكر الأسطوري؛ ذلك

(١) الجامع الصحيح للسنن والمسائيد، لصهيب عبد الجبار: ١٦٢/١١. وانظر صحيح

الجامع: ١٢٤٨. وصحيح الترغيب والترهيب: ٢٤٨٤.

أنها تستخدم عناصر مختلفة من التراث الشفهي المشترك لدى مجموعة بشرية معينة. ولكن القصص التي تخص الأنبياء تحيلنا أيضاً إلى تراث مكتوب، ومعروف جيداً: التوراة.. مهما يكن من أمر، فإن مهمة التحليل التاريخي لا تتركز في الكشف عن المؤثرات التي أتت من مصدر موثوق وصحيح هو التوراة، وبالتالي إدانة الأخطاء والتشويهات والإلغاءات والإضافات التي يمكن أن توجد في النسخة القرآنية، بالقياس إلى النسخة التوراتية»<sup>(١)</sup>.

ملخص كلام أركون أن القصص القرآني أسطوري غير حقيقي، وهي نسخة مزورة عن القصص الموثوق بمصدرها التوراة. وأن التحليل العلمي يكشف الزيف في القرآن.

دائماً يتكلم التاريخيون عن العلم، والبحث العلمي، لكن مع الأسف لم يذكر لنا أركون دليلاً على ما يقول. ولو قلنا لأركون أين البحث العلمي الذي أثبت صحة التوراة وأنها موثوقة؟ إيتنا به لتثبت صدق ما ادعته. بل لو قلنا له أثبت لنا أن هناك نبياً اسمه موسى عن طريق البحث العلمي، واستعن بكل أهل الكوكب من إنس وجن. سيعجز، هناك دليل واحد على وجود هذه الشخصية، إنه القرآن الكريم، له فضل على اليهود والنصارى عندما أثبت شخصية عيسى وشخصية موسى والتوراة والإنجيل. وقلت إنه دليل علمي؛ لأن القرآن ثابت بالتواتر ومعجز بالتحدي.

هل يستطيع أركون ومن شايعه أن يرد هذا الكلام عن طريق البحث العلمي؟ لقد أثبت البحث العلمي خلاف ما يقوله أركون، أثبت علماء الغرب الكثير من الأخطاء في الكتاب المقدس<sup>(٢)</sup>، وقد طلبت سابقاً الرجوع إلى كتاب:

(١) الفكر الإسلامي قراءة علمية - محمد أركون: ١٣٠.

(٢) راجع كتاب: خمسون ألف خطأ في الكتاب المقدس - لأحمد ديدات: ٧. وعنوان الكتاب عبارة عن عنوان مقالة نشرتها مجلة بريطانية اسمها: Awake العدد ٨، ١٩٥٧ م. كتبها غريبيون. وترجمها أحمد ديدات.

التوراة والإنجيل والقرآن والعلم لموريس بوكاي، طبعا هناك كتب كثيرة جداً لمن يهمله الأمر في هذا المجال.

والذي أثبتته القرآن عكس ما قاله أركون، فالقرآن مصحح لما يخفون، قال تعالى: ﴿يَا هَلْ أَلْكُتَبِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾ [المائدة: ١٥]. وقال عنهم أيضاً: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلاً فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْتُسُونَ﴾ [البقرة: ٧٩].

إذاً القصص القرآني في رأي أركون خيال، ومزور عن التوراة، ولم يكن في قوله هذا متبعاً لمنهج علمي، وخالف أصول الدين بتشكيكه بالقرآن الكريم بغير دليل. وثمرة هذا أن يصبح القرآن منتوجاً بشرياً لفترة تاريخية قديمة، خاضعاً لتصويبات البشر وأمزجتهم، لا ينفع في عصرنا الراهن. وبالتالي لا يمكن أن يفيد أركون في تفسير القرآن الكريم.

**المثال السابع:** نصر حامد أبو زيد. قال تعالى عن القرآن: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾ [البروج: ٢١ - ٢٢].

يقول نصر: «والذي يهمننا هنا أن نلاحظ أن هذا الرأي يتصور للنص وجوداً خطياً سابقاً في اللوح المحفوظ. وفي هذا التصور ما فيه من إهدار لجدلية العلاقة بين النص والواقع الذي أنتجه، والثقافة التي تشكل من خلالها»<sup>(١)</sup>.

يعترض نصر على أن يكون القرآن قبل نزوله في اللوح المحفوظ، مع أن الآية صريحة في أنه في اللوح المحفوظ، ولا يأتي بأي دليل على مخالفة الآية الكريمة، إلا اجتهاداً من عنده، وهو أن وجود القرآن في اللوح المحفوظ يحول دون اعتباره منتجاً بشرياً!!

إلا أن هذا الكلام لا يكفي كدليل، طالما الحديث دوماً عن البحث العلمي،

(١) انظر: كتاب مفهوم النص - نصر حامد أبو زيد: ٤٢، ٦٦، ٦٧.

فهل هناك أدلة علمية على هذا الكلام؟ من الإنصاف أن تعدّل المدرسة التاريخية أفكارها حسب القرآن الكريم، إن كانت تريد أن تفيدي في تفسير القرآن الكريم، وإن كنا نتبع المنهج العلمي. أما أن نرمي وراء ظهورنا الآيات التي لا تروق للمدرسة التاريخية فهذا ليس أمراً سويماً، فإدخال القرآن في المدرسة التاريخية لا يكون قسراً، وإنما بالدليل والبرهان.

وطالما أن القرآن في اللوح المحفوظ قبل نزوله، فهذا يعني أنه ليس منتجاً بشرياً، ولا مقيداً بتاريخ العرب، وهو يخاطب العالمين كما في آياته الكريمة. وبالتالي لا يمكن لنصر أن يفيدي في تفسير القرآن الكريم، وهو يخالف ظاهر القرآن الكريم بلا دليل.

والأمثلة كثيرة، وفيما ذكر غنى، فالمقصد مجرد ضرب الأمثلة عن كيفية تناول المدرسة التاريخية للقرآن الكريم، وقد أصبح الأمر واضحاً.

#### ملاحظات منهجية على المدرسة التاريخية:

قبل أن أختتم هذا البحث، هناك ملاحظات - غير ما سبق - فكرية منهجية على المدرسة التاريخية، أذكرها على شكل نقاط:

١ - كون القساوسة في العصور الوسطى أساؤوا لدينهم ووظفوه توظيفها سلبياً لمصالحهم، لا يعني أن هذا حال أتباع الديانات كلهم، حتى في النصرانية واليهودية.

٢ - هناك خلط ينبغي أن يزول، فإن ثبت بطلان دين أو تحريفه، فهذا لا يعني أن كل الأديان والمعتقدات تعاني من هذه الظاهرة، والبحث العلمي الحقيقي هو صاحب القرار.

٣ - محاربة مبدأ التدين والاعتقاد في الإنسان خطأ فاحش، فهو مطلب فطري لا يستغني عنه الإنسان. فالإنسان كما هو مدني بطبعه، فهو متدين بطبعه. وإن الناظر في تاريخ الإنسانية من زمن آدم وإلى يومنا هذا، يجد أن الإنسان مخلوق متدين بطبيعته، بغض النظر عن صحة اعتقاده.

٤ - إعطاء الإنسان المركز الأول في الوجود لم يؤدِّ إلى الإلحاد فحسب،

بل أضر بالإنسان نفسه؛ لأنه يتعاكس مع فطرته التي تجد في هذا الوجود ونظامه دليلاً على قوة عظمى، تديره وتنظمه بكل حكمة واقتدار، ويجد في اللجوء والاستسلام لحكمة هذا الخالق ورحمته، جبراً لما يشعر به بسبب ضعفه وهو يكابد المشقات في هذا الكوكب، ويتلوى بين طعنات الأمن، وذعر الخوف، وعضة الجوع.

٥ - لا بد من معرفة مصدر الخطأ فيما لو ثبت، هل هو في الدين والمعتقد، أم في اجتهاد المجتهدين والممارسين؟ فالبلون شاسع.

٦ - لا بد أن تنتبه المدرسة التاريخية، هل ما تحققه من قبول وانتشار بسبب قوة طرحها؟ أم بسبب ضعف المقدس في تلك الديار؟ فهذا ضروري لتقييم النفس وتقييم الآخرين.

٧ - الأديان حتى بعض الوضعية منها تهدف إلى الرقي بالإنسان سلوكاً وقيماً، ليعمر هذا الكوكب بالعلم والأخلاق والقيم. وعندما ترى الإجرام في الأديان، واستغلال الإنسان للإنسان، فاعلم أن يد الإنسان امتدت إليها، وعبثت بتعاليمها، والحل يكون بقطع الأيدي الآثمة، وليس بقتل الدين!! فقتل الدين نصرٌ لمن جنى عليه وشوّهه! وهذا ليس من الحكمة والعدل.

٨ - تصوّر التاريخية عن الحياة والكون أدى بها إلى هذا الانحراف: فاللّه موجود وحكيم ومتابع ومحاسب. خلق لحكمة، وتابع خلقه من البداية إلى النهاية. في التصور الإسلامي الخلق من اللّه وإليه يعود، في التاريخية وجدنا عبثاً ونذهب للتراب، فليس لهذا المخلوق متابع، وليس هناك حكمة من الخلق، وكان الإنسان خلق نفسه. قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخُلُقُونَ﴾ (٢٥) أَمْ خَلَقُوا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ ﴿[الطور: ٣٥ - ٣٦]. وقال: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون: ١١٥].

## الخاتمة

وفي ختام هذا البحث، وصل الباحث إلى النتائج الآتية:

- ١ - أن المدرسة التاريخية نشأت بعد العصور الوسطى، فيما يسمى بعصر النهضة في أوروبا. مشحونة برودة فعل على الدين، إذ ترى فيه سبباً مباشراً لما كان من تخلف في عصور الظلام.
- ٢ - مما ساعد على نجاح المدرسة التاريخية في الغرب، ما أصاب الدين هناك من تشوهات في نصه، وفي سلوك القساوسة، مما أفقد القداسة للدين، والاحترام للقساوسة.
- ٣ - تبين من خلال البحث أن المدرسة التاريخية اصطدمت بالبيئة القرآنية، ولم تتمكن من تحقيق إنجازات تذكر؛ لأن القرآن الكريم لم تمتد إليه يد البشر بالتشويه والتحريف. واحتفظ بقدره في نفوس المسلمين.
- ٤ - بمقارنة بيئة المدرسة التاريخية ببيئة القرآن الكريم تبين أن الفترة التي تخلفت فيها أوروبا بسبب الدين، كانت فترة عز وازدهار في العالم الإسلامي بسبب الدين، مما جعل عمل المدرسة التاريخية في البيئة القرآنية عسيراً، وغير منطقي.
- ٥ - بالاطلاع على نظرة المدرسة التاريخية إلى القرآن تبين أنها ترى الوحي ونصوص القرآن من منتجات البشر، وهي خاضعة لما يخضع له البشر من نقد.
- ٦ - تبين أن المدرسة التاريخية ترى أن النص المقدس إذا صار بلغة قوم، وتعاملوا به في بيئتهم فعندئذ يتأسنن. ويصبح متنوعاً بشرياً.
- ٧ - عندما يصبح النص منتجات بشرية، ففي هذه الحال ترى التاريخية

بأنه لم يعد صالحاً لكل زمان ومكان، وهذا ما يتعارض مع رسالة القرآن العالمية.

٨ - ظهر من خلال البحث أن بعض رواد المدرسة التاريخية اطلعوا على أصول التفسير وعلوم القرآن الكريم، إلا أنهم اختاروا نقدها ومواجهتها، وتحريفها عما أراد العلماء منها.

٩ - ثبت من خلال البحث أن المدرسة التاريخية تنظر إلى القصص القرآني على أنه أساطير، لا تدل على حقيقة وواقع في أي زمان.

١٠ - عندما وضع الباحث يده على تطبيقات لتفاسير هذه المدرسة، تبين أنها تفسر القرآن بنية هدمه، ونسف أسسه، لا بقصد نقده وتطوير معانيه بالوسائل العلمية السليمة، كما أنها لم تنظر له بعين التقدير، وبالغت في انتقاصه.

١١ - كما ظهر من خلال البحث أن المدرسة التاريخية لا تؤمن بالغيبيات، وتعدها من الأساطير، ومدعاة إلى التخلف.

١٢ - في نهاية البحث، تبين أن المدرسة التاريخية لا يمكن أن تفيد في تفسير القرآن الكريم، ما لم تصحح مسارها، على ما هو عليه الحال في أصول التفسير، وعلوم القرآن الكريم.

#### توصيات موضوعية للمدرسة التاريخية:

حتى يستقيم أمر التاريخية في البيئة القرآنية، وتكون نافعة لبيئتها الجديدة، ساعية إلى تطويرها وخدمتها في فهم القرآن، لا بد من تصحيح المسار كما يأتي:

١ - معرفة أن قياس القرآن على كتب الديانات الأخرى المعاصرة غير صحيح.

٢ - التعامل مع القرآن على أنه كلام الله المعصوم المعجز، وليس منتجاً بشرياً.

٣ - التعامل مع القرآن على أن آياته شاملة للزمان والمكان. فالعالمية ضرورية لإثبات وجود إله حكيم؛ لكون الرسول محمد ﷺ آخر الرسل، وكتابه آخر الكتب.

- ٤ - الاستعانة بالبيئة على فهم الآيات الكريمة، لا لدسّها بتراب تاريخها.
- ٥ - توظيف القدرات اللغوية الحديثة، ومناهج البحث، لاستكشاف أبعاد الهداية الإلهية حسب المقصد الإلهي.
- ٦ - الإنصاف، والموضوعية، فإن التاريخيين يعلمون أن العرب لم يكونوا شيئاً مذكوراً قبل القرآن الكريم، وأنهم بسببه سيطروا على مشارق الأرض ومغاربها، ونشروا الحضارة في وقت كان فيه غيرهم أقرب ما يكون إلى التوحش في ضياع المعرفة والقيم.
- ٧ - الكف عن مهاجمة الدين (كمبدأً)، فإن الإنسان لا يستغني عن الدين، وليس من صالحه التنكر له، فالدين الحق يروي أرواحهم ويهذب أفكارهم وقيمهم، ليعيشوا في كوكب يعمّه السلام والأمان.
- ٨ - ويمكن للتاريخية أن تترك كل التوصيات السابقة، وتتمسك بشيء واحد، وهو أن يكونوا أمناء في البحث العلمي، وهو سيوصلهم إلى كل ما ذكرته أنفأً وغيره.

تم البحث بفضل الله



## قائمة المصادر والمراجع

- ١ - القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.
- ٢ - الإلتقان في علوم القرآن - عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م.
- ٣ - أثر الحضارة الإسلامية على الشرق والغرب، جوستاف لوبون نموذجاً، دار العلم والإيمان - مصر، ٢٠١٤.
- ٤ - الإحكام في أصول الأحكام - أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن محمد بن سالم الثعلبي الأمدي، المحقق: عبد الرزاق عفيفي. المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق - لبنان.
- ٥ - إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول - محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، المحقق: الشيخ أحمد عزو عناية، دمشق - كفر بطنا، دار الكتاب العربي، ط١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.
- ٦ - الإسلام السياسي - محمد سعيد العشماوي، مكتب مدبولي الصغير، ط٤، ١٩٩٦.
- ٧ - إعجاز القرآن - أبو بكر الباقلاوي محمد بن الطيب، المحقق: السيد أحمد صقر، دار المعارف - مصر، ط٥، ١٩٩٧م.
- ٨ - بذل المجهود في إفحام اليهود - السموأل بن يحيى بن عباس، دمشق - دار القلم - ط١ - ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.
- ٩ - البرهان في علوم القرآن - أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، ط١، ١٣٧٦هـ - ١٩٥٧م.
- ١٠ - بنو إسرائيل في القرآن الكريم - د. محمد عبد السلام محمد - ط١.

- ١١ - تاريخ الخميس في أحوال أنفس النفيس - حسين بن محمد بن الحسن الديار بكري، دار صادر - بيروت.
- ١٢ - تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس - خليل إبراهيم السامرائي - د. عبد الواحد ذنون طه - د ناطق صالح مصلوب، دار الكتاب الجديد المتحدة - بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٠م.
- ١٣ - تاريخ أوروبا في العصور الوسطى - سعد عبد الفتاح عاشور، دار النهضة العربية - بيروت، ١٩٧٦.
- ١٤ - تاريخية الدعوة المحمدية في مكة - هشام جعيط، دار الطليعة، بيروت، ط١، ٢٠٠٧.
- ١٥ - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط٢، ١٩٩٦.
- ١٦ - تأويل مشكل القرآن - أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، المحقق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- ١٧ - التراث والتجديد - حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط٤، ١٩٩٢.
- ١٨ - التفسير الكبير = مفاتيح الغيب - أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن التيمي، الرازي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط٣، ١٤٢٠هـ.
- ١٩ - التوراة والإنجيل والقرآن والعلم الحديث - موريس بوكاي، طرابلس - جمعية الدعوة الإسلامية - ليبيا.
- ٢٠ - جامع البيان في تأويل القرآن - محمد بن جرير بن يزيد الآملي، أبو جعفر الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر - مؤسسة الرسالة - ط١ - ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
- ٢١ - الجامع الصحيح للسنن والمسانيد - صهيب عبد الجبار، ٢٠١٤.
- ٢٢ - الجامع لأحكام القرآن - أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط٢، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤ م ١١٢.
- ٢٣ - خمسون ألف خطأ في الكتاب المقدس - أحمد ديدات، مكتبة ديدات.

- ٢٤ - الرمز في القرآن - الصادق النيهوم، تالة للطباعة والنشر - ليبيا، طرابلس، ١٨، ٢٠٠٨.
- ٢٥ - سنن أبي داود - سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي - تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد - بيروت - دار الفكر.
- ٢٦ - سنن الترمذي - محمد بن عيسى بن سَوْرَة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، المحقق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ١٩٩٨م.
- ٢٧ - شرح الشفا - علي بن سلطان محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ.
- ٢٨ - صحيح البخاري - محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله - المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر - دار طوق النجاة - ط١ - ١٤٢٢هـ.
- ٢٩ - صحيح الترغيب والترهيب - محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- ٣٠ - صحيح السيرة النبوية - محمد ناصر الدين الألباني، المكتبة الإسلامية - عمان - الأردن، ط١.
- ٣١ - الصحيح المسند من أسباب النزول - مُقْبَلُ بْنُ هَادِي بْنِ مُقْبَلِ بْنِ قَائِدَةَ الهمداني الوادعي، مكتبة ابن تيمية - القاهرة، ط٤، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.
- ٣٢ - صحيح مسلم - مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- ٣٣ - العين للفراهيدي - أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري، المحقق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.
- ٣٤ - فتح الباقي بشرح ألفية العراقي - زين الدين أبي يحيى زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري السنيكي، المحقق: عبد اللطيف هميم - ماهر الفحل، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م.
- ٣٥ - فضائل القرآن - أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني،

- النسائي، المحقق: د. فاروق حمادة، دار إحياء العلوم/دار الثقافة - بيروت/الدار البيضاء، ط٢، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
- ٣٦ - الفكر الإسلامي قراءة علمية - محمد أركون، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط٢، ١٩٩٦.
- ٣٧ - الفن القصصي في القرآن - محمد أحمد خلف الله، بيروت، ط١، ١٩٥٠.
- ٣٨ - فهم القرآن الحكيم - محمد عابد الجابري، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، ط١، ٢٠٠٨.
- ٣٩ - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني - محمد أركون، دار الطليعة - بيروت - ط١، ٢٠٠٥.
- ٤٠ - الكتاب والقرآن - محمد شحرور، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق.
- ٤١ - الكتاب المقدس - دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط - ١٩٨٧م.
- ٤٢ - مباحث في علوم القرآن - صبحي الصالح، دار العلم للملايين، ط٢٤، ٢٠٠٠.
- ٤٣ - مجلة البيان: ع١٩٤/٧٣. الإمارات.
- ٤٤ - مجلة مواقف، مقالة: الإسلام والحداثة - محمد أركون، ع٥٩ - ٦٠، لبنان بيروت.
- ٤٥ - محاضرات في النصرانية - محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد المعروف بأبي زهرة، دار الفكر العربي - القاهرة، ط٣، ١٣٨١هـ - ١٩٦٦م.
- ٤٦ - مدخل إلى القرآن الكريم - محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠٦.
- ٤٧ - المدخل لدراسة القرآن الكريم - محمد بن محمد أبو شهبه، غراس للنشر والتوزيع، الكويت، ط١، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م.
- ٤٨ - المستصفي - أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- ٤٩ - المعجم الفلسفي - جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢.
- ٥٠ - معجم اللغة العربية المعاصرة - أحمد مختار عبد الحميد عمر، عالم الكتب، ط١، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

- ٥١ - المعجم الوسيط - مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة.
- ٥٢ - معجم مقاييس اللغة - أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين، المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- ٥٣ - مفهوم النص - نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٣، ١٩٩٦.
- ٥٤ - مقدمة في أصول التفسير - تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن محمد بن تيمية الحراني، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ١٤٩٠هـ / ١٩٨٠م.
- ٥٥ - من اليهودية إلى الصهيونية - د. أسعد السحمراني، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ٢٠٠٠.
- ٥٦ - مناهل العرفان في علوم القرآن - محمد عبد العظيم الزرقاني، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط٣.
- ٥٧ - الموافقات - إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشاطبي، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط١، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م.
- ٥٨ - المواهب اللدنية بالمنح المحمدية - أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القسطلاني القتيبي المصري، شهاب الدين، المكتبة التوفيقية، القاهرة.
- ٥٩ - النبأ العظيم - محمد بن عبد الله دراز، دار القلم للنشر والتوزيع، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- ٦٠ - نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر ت - أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، المحقق: عبد الله بن ضيف الله الرحيلي، مطبعة سفير بالرياض، ط١، ١٤٢٢هـ.
- ٦١ - نقد الخطاب الديني - نصر حامد أبو زيد، سينا للنشر، القاهرة، ط١، ١٩٩٢.
- ٦٢ - نقد الفكر الديني - صادق جلال العظم، دار الطليعة للطباعة والنشر - ط٢، ١٩٧٠. بيروت.
- ٦٣ - نقد النص - علي حرب، المركز الثقافي العربي، الغرب، الدار البيضاء، ط٤، ٢٠٠٥.





## قصص القرآن في ضوء نظرية التحول الإشاري: قصة أصحاب الكهف أنموذجاً

الدكتور أحمد نتوف – جامعة قطر

### ملخص:

يهدف هذا البحث إلى عرض نظرية التحول الإشاري في السرد، وبيان مدى الاستفادة منها في تحليل القصص القرآني، ولذلك انقسمت إلى إطار نظري عرضت فيه أهم أسس النظرية، وما يتعلق بالمركز الإشاري والعمليات الإشارية داخله، والاستمرار أو التحول بين المراكز، وفي الإطار التطبيقي جرى تناول قصة أصحاب الكهف، وبيان كيف يبني القارئ/ السامع مراكزها الإشارية، وكيف يتخيل الأشخاص المشاركين فيها والزمان والمكان والموضوعات.

### Abstract:

This research aims to present the theory of the shifting deixis in the narrative and shows its importance in analyzing the Quranic stories.

This research is divided into two main parts the first one deals with the theoretical framework that has dealt with the most importance foundations of the theory and what is related to the center of the shifting deixis itself and all its processes. While the other part deals with the practical framework which focuses on the persons of Al - Kahf

story explaining how the reader/listener build its indicative positions and how s/he visualizes the participants, time, place and topics.

#### المقدمة:

يسعى كثير من الباحثين إلى مقارنة القرآن الكريم في ضوء النظريات الأدبية والنقدية واللغوية الحديثة، يغريهم فيها حادثتها ووضوح منهجيات كثير منها، إضافة إلى قدرتها على الولوج إلى خبايا النصوص المدروسة، وإعطاء التفسيرات لها، وبيان الخصائص البلاغية لأسلوبها، وكشف العلاقات بين مكونات هذه النصوص فيما بينها، وكذلك الوقوف على قدرتها الإبلاغية وغير ذلك

وفي المقابل يمتنع قسم كبير منهم عن الانخراط في ذلك لأسباب متعددة، لعل أهمها خصوصية القرآن الكريم لدى المسلمين؛ فهو الكتاب الأول ومصدر التشريع، ومن أهم الثوابت التي يجمع عليها المسلمون. ويرى هؤلاء أن النظريات الحديثة موضوعة أصلاً لدراسة النصوص بشرية المنشأ، وأن تطبيقها على القرآن الكريم لا يمكن.

ويجد بعض الدارسين أن القرآن الكريم نصٌ حيٌّ بنى بنصوصه وأفكاره أمةً عظيمةً، ولا يزال يمدّها بالفكر التشريعي والأخلاقي، ويحدّد لها سياقاً ناجحاً لإدارة شؤونها في الحياة، وهو نصٌ نشطٌ من هذا الوجه، يتميز بحركيته واكتمال رؤيته وشمولها للحياة وما بعدها، وهو كتاب هداية، فيه الأحكام الفقهية وأصول العقيدة وأساليب الدعوة وقصص الأقسام التي سيقمت لتثبيت فؤاد النبي ﷺ، فكانت ركائز للقارئ للحصول على العبرة والدلالة على الله، وترسيخ الإيمان به وبرسوله وملائكته وكتبه، وهو بهذا الغنى قابل للدراسة مستفيداً من نظريات كثيرة تكشف ما لم يتطرّق إليه دارسو القرآن ومفسّروه وفق المناهج القديمة، ولا ريب في أن حسن، اختيار نظرية حديثة لمقاربة نصّ القرآن الكريم أمر حسن، لا سيما إن كانت تلك النظرية تحافظ على الثوابت،

ولا تدخل في جدل التشكيك الذي لا جدوى منه، وكان غرضها الكشف والتعمق وحصول أقصى مستويات المعرفة الممكنة.

يقوم هذا البحث على مقارنة قصة من قصص القرآن الكريم هي قصة أصحاب الكهف، انطلاقاً من نظرية التحوّل الإشاري في السرد القصصي، ولم يُبين اختيار هذه القصة على أسس المفاضلة بينها وبين غيرها من القصص، إذ يهدف الباحث إلى بيان مدى تحقّق الفائدة من قراءة قصة من قصص القرآن بالاستعانة بمعطيات هذه النظرية، لا سيما أن في القصة المكونات الإشارية المختلفة التي تمكّن الباحث من عرض مقارنته للقارئ بوضوح.

وسؤال الاختيار الموجّه للقصة ينبغي كذلك أن يتوجّه للنظرية؛ فلماذا اختيرت نظرية التحوّل الإشاري دون غيرها من النظريات الحديثة؟ والحقيقة أن الجواب عن هذا السؤال المهمّ هو أن قراءة الباحث لهذه النظرية وخبرته في مقاربتها لأمثلة من السرد القصصي المختلف باللغة الإنكليزية أنضجت في تصوّره إمكان مقارنة القصص القرآني بالاستعانة بها، إذ يرى أنّها مدخل يصلح لتناول القصة القرآنية؛ فهي بحسب ما يفترض تقدّم لدارس القرآن وقارئه منطلقاً مغايراً لتمثّل القصة والدخول في عالمها والتصوّر الذهني لأمكناتها وأزمنتها وشخصها ومحتواها، وكأنه شاهدٌ داخلها على الحدث والتحوّل في المكان والزمان والشخصيات والمحتوى.

### والأسئلة التي ينطلق منها هذا البحث هي:

- ١ - ما نظرية التحوّل الإشاري في السرد؟ ومن أعلامها؟ وكيف يقارب السرد بها؟
  - ٢ - ما الخطوات الإجرائية التطبيقية لمقارنة القصة القرآنية في ضوء هذه النظرية؟
  - ٣ - ما نتائج تطبيقها على قصة أصحاب الكهف؟
  - ٤ - هل تصلح النظرية لمقارنة القصص القرآني عامة؟
- وللإجابة عن هذه الأسئلة اختار الباحث أن يسير البحث وفق الخطوات الآتية:

- ١ - الدراسات السابقة التي تحدثت عن المشيرات والتحول الإشاري.
  - ٢ - تعريف نظرية التحول الإشاري
  - ٣ - المركز الإشاري: نشأته ومكوّناته وحركته أو ثباته
  - ٤ - وجهات النظر في عالم القصة بناء على المراكز الإشارية
  - ٥ - التطبيق العملي على قصة أصحاب الكهف، وبيان كيف يبني القارئ/ السامع تصوّره للقصة).
  - ٦ - عرض نتائج التطبيق وبيان مدى صلاحية النظرية للتطبيق على قصص قرآنية أخرى.
- الدراسات السابقة:**

وجد الباحث عددًا من الدراسات ضمن العالم العربي تتحدث عن المشيرات؛ ومنها<sup>(١)</sup>:

- ١ - الدراسة الأولى هي للباحثة نرجس باديس وهي بعنوان: المشيرات المقامية في اللغة العربية<sup>(٢)</sup>، وهي دراسة في حقل التداولية أو التخاطبية وليس السرد، وفيها سعت إلى تحديد مفهوم المشير المقامي، وضبط المقاييس التي تساعد على تحديده، وقد درست هذه المشيرات رابطة إياها بنظرية العمل اللغوي، من حيث إنها «وحدات تعكس حضور المتكلم في القول»<sup>(٣)</sup>، وتتقاطع دراستها مع هذا البحث في مطلق الحديث عن المشيرات، لكن دراستها ليست في مجال السرد. إذ ثمة افتراق بين بحث المشيرات المقامية في اللغة العربية والحديث عن نظرية التحول الإشاري في السرد؛ ذلك أن دراسة المشيرات المقامية في اللغة التي أجرتها نرجس باديس إنما هي دراسة تنظيرية في نظام اللغة، وقد سعت الباحثة من خلالها إلى تعريف المشيرات المقامية، وبيّنت

(١) لا يتسع المجال لذكرها جميعًا.

(٢) نشرها مركز النشر الجامعي، منوبة، تونس، ٢٠٠٩.

(٣) المشيرات المقامية، نرجس باديس، ٤٣٥.

حضورها في اللغة عامّة، وليس في البناء السردى الذي تكاد نظرية التحوّل الإشاري تتخصص فيه؛ ففي حين تبحث المشيرات المقامية عن: أنا وأنت والزمان والضمير وغيرها من الوحدات اللغوية في الكلام، وتبيّن مدى حضور الأشخاص والزمان في القول<sup>(١)</sup>، تبتعد نظرية التحوّل الإشاري في السرد عن هذه المشيرات إلى الحديث عن الحركة الناجمة عن المراكز الإشارية التي تحضر فيها المشيرات، وسيأتي تحديد ذلك فيما بعد.

٢ - الدراسة الثانية هي باللغة الإنجليزية من ١٧ صفحة بعنوان: دراسة لنظرية الانتقال الإشاري بوصفه منهجاً أسلوبياً في تحليل تأثيرات وجهة النظر في الخطاب السردى، للباحث علي عبد الإله غني<sup>(٢)</sup>، وفيها عرّف نظرية التحوّل الإشاري، وذكر أن القارئ يفسّر ما يرد في السرد انطلاقاً من منظور موقعه داخل عالم القصة، وهذا يحدث نتيجة للتحوّل الإشاري ضمن الروايات التي تُغيّر المركز الإشاري الذي يتم منه التفسير، مما يؤدّي إلى تغييرات في وجهات نظر القراء<sup>(٣)</sup>.

وذكر أن عمله في البحث سيدور حول: «التحقيق في دور نظرية التحوّل الإشاري بوصفها منظوراً معرفياً لتأثيرات وجهة النظر في قصيدة اختارها وقد تجلّى السرد في بعض أجزاء القصيدة»<sup>(٤)</sup>.

٣ - دراسة نوارة عقيلة في كتابها: الشخصية القصصية للأنبياء بين النص القرآني ونصوص العوالم الممكنة<sup>(٥)</sup>، وفي الباب الثالث من الكتاب الذي يتحدث عن آليات بناء العوالم القصصية للشخصية في النص القرآني، عقدت المبحث الثالث منه للتحوّل الإشاري وحركية العالم. وتعد هذه الدراسة الأقرب لموضوع البحث، وفيها تحدثت عن آلية التحوّل الإشاري في بناء العالم القصصي لإبراهيم عليه السلام،

(١) المشيرات المقامية، نرجس باديس، ٤٣٩.

(٢) نشرت في مجلة الأستاذ في جامعة بغداد عام ٢٠١٩، مجلد ٥٨ عدد، ٢.

(٣) المرجع السابق، ١٣٣ نقلاً عن: (McIntyre02006.p92).

(٤) المرجع السابق، ١٣٣.

(٥) نشرته مكتبة علاء الدين، تونس، ٢٠١٨.

ووضعت جدولاً للنوافذ الإشارية في قصة إبراهيم، وحددت المراكز الإشارية الصغرى، ودرست التحول بين هذه المراكز<sup>(١)</sup>.

٤ - ومن الدراسات التي تحدثت عن المشيرات وسمّتها الإشارات دراسة بعنوان تداولية الإشارات في الخطاب القرآني، لحمادي مصطفى، ونشرتها مجلة الأثر في جامعة الجليلي في الجزائر<sup>(٢)</sup>. وفيه ذكر الباحث تحديد «أهمية الإشارات في تحليل الظواهر التداولية للمفوضات القولية داخل الخطاب، واختار النص الديني أنموذجاً لتضمن الأثر التداولي الإشاري، ذلك لما له من خصائص، فهو يتفرد عن غيره من الخطابات الأخرى في المرجعية باعتباره كلام الله، وفي القيمة التبليغية باعتباره يحمل دلالات ومقاصد لا يمكن كشف معانيها إلا من خلال تحديد السياق القولية له»<sup>(٣)</sup>. وقد ذكر أربعة أنواع للإشارات هي: الشخصية، والزمانية، والمكانية، والاجتماعية، وذلك من منظور تداولي ولغوي.

٥ - ودراسة إيمان العشي (الإستراتيجية الإشارية في رواية «مذنبون» السائح لحبيب) تشبه الدراسة السابقة في أنها اتخذت من الإشارات التداولية منطلقاً لها، وقد نصّت في مقدمة بحثها على أنه في: «مجال» الإشارات، ومن خلال رواية «مذنبون» للروائي الجزائري السايح لحبيب وهو يعرض لأنواع الإشارات واستراتيجياتها، ويقف عند أربعة أنواع أساسية هي: الإشارات الشخصية، والإشارات المكانية، والإشارات الزمانية، والإشارات الاجتماعية. ويبحث في دلالاتها وأشكال توظيفها، وطريقتها في توجيه الخطاب وتماسك النص وإنتاج الدلالة»<sup>(٤)</sup>.

(١) كانت هذه الدراسة من الأسباب التي دعت الباحث إلى التوسع في نظرية التحول الإشاري وتطبيقها على قصة أصحاب الكهف.

(٢) العدد ٢٦، ٢٠١٦، ص ٦٣ - ٧٣.

(٣) المرجع السابق، ٦٣.

(٤) العشي، إيمان، الإستراتيجية الإشارية في رواية «مذنبون» السائح لحبيب، مجلة منتدى الأستاذ، قسنطينة، الجزائر، العدد ١٣، ٢٠١٣، ص ١٥٨.

٦ - ومن الدراسات أيضًا دراسة بعنوان: (الإشارات الشخصية في مقامات الحريري) للنذير الضبعي، وقد أضاف إلى أنواع الإشارات الأربعة المذكورة الإشارية الخطابية أو النصية<sup>(١)</sup>، وهو كسابقه اتبع الطريقة ذاتها في التأصيل النظري والتطبيق، ولم يبحث المقامات وفق نظرية التحول الإشاري في السرد. ومثلها دراسة بعنوان: (الإشارات في القصص النبوي؛ دراسة تداولية) لأمل خبراني<sup>(٢)</sup>، ودراسة سامية شودار بعنوان: (البعد التداولي للإشارات في سورة التوبة)<sup>(٣)</sup> بحثت الإشارات لغويًا، ولأنها انطلقت من المبادئ اللسانية وليس السردية فهي بعيدة عن هذا البحث.

### تعريف نظرية التحول الإشاري:

للوصول إلى تصوّر ذهني متكامل لنظرية التحول الإشاري لا بد من عرض موجز لفكرة المشيرات في اللغة؛ فما المشير اللغوي، ومتى يكون تقليديًا؟ ومتى لا يكون؟

يستخدم مصطلح المشير للدلالة على اللفظ أو العبارة التي تشير أو تحيل إلى شخص أو مكان أو زمان أو موضوع، أو تظهره أو تعرّفه بالاستعانة بالسياق والقرائن. والمشيرات في السرد نوعان أو نمطان:

١ - النوع التقليدي أو المباشر أو الشفاف، وهو الذي يشير إلى شخص محدد أو زمان حدثٍ تلفظيٍّ أو مكانه بوضوح ودون عناء في معرفة المشار إليه، ويُمثّل هذا النوع من المشيرات عادة بـ (أنا، أنت) للإشارة إلى الشخصية، و(هنا) للإشارة إلى المكان، و(الآن) للإشارة إلى الزمان، وكما هو واضح فهي أحادية الدلالة؛ بمعنى أن احتمال الدلالات المجازية والتأويلية فيها مستبعد عندما تؤدي وظيفة المشير، فلو قال قائل: (أنا هنا في بيتي الآن)

(١) الضبعي، النذير، الإشارات الشخصية في مقامات الحريري، مجلة حوليات المخبر، جامعة بسكرة، الجزائر، جانفي، ٢٠١٧، ٣١٥.

(٢) نشرت في مجلة الآداب، جامعة السويس، عدد ١٧، ٢٠١٩.

(٣) نشرت في مجلة المخبر، جامعة بسكرة، الجزائر، عدد ١٢، ٢٠١٦.

كانت الدلالة متجهة إلى تحديد الشخص وهو المتكلم بالمشير اللفظي: (أنا)، ومكانه لحظة الحدث التلفّظي وهو: (هنا) أي في بيته، وزمان الحدث التلفّظي وهو: (الآن) أي زمن القول أو التكلّم أو التلفّظ.

٢ - المشيرات غير التقليدية أو غير المباشرة أو غير الشفافة، وهي المشيرات التي تحيل إلى الأشخاص وزمن الحدث التلفّظي، ومكانه، وموضوعه، ولكن الوصول إلى دلالتها يحتاج إلى معرفة القرائن والسّياق. فمثلاً لو قال قائل: هل ستأتي إلى هنا؟ لوجدنا أن المشيرات في العبارة السابقة هي:

أ - ضمير المخاطب المقدر (أنت) ويشير إلى السامع.

ب - السين في (ستأتي) ويشير إلى الزمان وهو بعد حدث التلفّظ.

ت - (هنا) وتشير إلى المكان أو موقع المتكلم.

المشيرات السابقة واضحة ومباشرة وشفافة في توجّه دلالتها إلى ما ذكر أعلاه، ولكن عندما يقول القائل: (من يأتي إلى الحفلة الآن) فسنجد أن الفعل: (يأتي) مشير غير مباشر وغير شفاف، وذلك أنه ينقل اهتمام السامع/القارئ إلى موقع المتكلم الموجود في الحفلة فعلاً، ولكن أين موقع السامع؟ إنه غير محدّد؛ إذ ربما يكون في الحفلة وربما لا يكون، وربما ينوي أن يأتي إلى الحفلة وربما لا ينوي، وعلى كلّ الأحوال ثمة شيء يربطه بهذه الحفلة لأن الكلام موجّه إليه والموضوع هو الحفلة، وبعبارة أدقّ: إن بعض ألفاظ اللغة التي يستخدمها المتكلم في كلامه تتميز بخصوصية الجذب أو الانجذاب إلى مراكز الاهتمام أو التعاطف التي تتعلّق بالمتكلم، والكلمات أو العبارات التي تتصف بهذه الخصوصية تسمّى مشيرات غير تقليدية، وهي تختلف عن المشيرات التقليدية الواضحة التي لا يتحمّل السامع عناء تحديد ما تشير إليه<sup>(١)</sup>.

(1) David A. Zubin and Lynne E. Hewitt The Deictic Center: A Theory of Deixis in Narrative, " In J. F. Duchan, G. A. Bruder, and L. E. Hewitt (eds.), Deixis in Narrative: A Cognitive Science Perspective, p130.

**والخلاصة** أن المشير غير التقليدي أو غير المباشر (وما سيكتفى في هذا البحث بالتعبير عنه بمصطلح المشير) هو موضوع نظرية التحول الإشاري، وهذا المشير إما أن يشير إلى الشخص، بال (من)، وإما أن يشير إلى المكان ويرمزون له بال (أين)، وإما أن يشير إلى الزمان ويرمزون له بال (متى)، وإما أن يشير إلى موضوع الحدث التلقضي ويرمزون له بال (ماذا).

ومن المهم أيضاً بيان أن المشيرات التقليدية (هنا/الآن، أنا/أنت) تتفاعل وجهاً لوجه، وتطابق وضعيات ما تشير إليه في العالم الواقعي، بينما المشيرات غير التقليدية تتفاعل داخل عالم التخيل النصي البحث، وتكون المشيرات في هذه الحال منقطعة عن مقرّاتها الفيزيائية في الوضع الخطابي<sup>(١)</sup>. والمشتغلون في هذه النظرية يعكفون على تحديد المشيرات غير التقليدية وتتبع ما تحيل عليه، كما يتتبعون حركتها داخل عالم النص.

ولو دققنا في المشير المكاني الـ (أين)، وأردنا تحديد دلالته، لوجدنا أنه «الموقع الفيزيائي أو المعنوي الذي يشير إليه المتكلم في محتوى كلامه أو ملفوظه»<sup>(٢)</sup>. وكذلك يُقال عن المشير الزماني الـ (متى)؛ فهو الزمان الذي يشير إليه المتكلم في ملفوظه، والمشير إلى الموضوع الـ (ماذا) يكون هو الموضوع الذي يشير إليه المتكلم في ملفوظه، وأمّا المشير إلى الشخص الـ (من) فهو الشخص الذي يحيل إليه ملفوظ المتكلم<sup>(٣)</sup>.

وبعد توضيح المعنى الدقيق للمشيريات سيظهر للقارئ أنها لا تستمرّ على هيئتها طوال الحدث التلقضي، لأنها ببساطة تتغيّر وتنتقل من مُحالٍ إليه إلى مُحالٍ إليه آخر، وهي بالجملة تُحيل إلى مُطلقٍ من شخص أو مكان أو زمان أو موضوع، ولكن هذا الشخص قد يتغيّر في خلال العالم النصي، وكذلك المكان والزمان والموضوع. وتتعاون المشيرات فيما بينها لتكوّن المركز الإشاري؛ فما تعريفه وممّ يتكوّن؟

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

## المركز الإشاري:

تتقاطع المشيرات الأربعة أو أكثرها لتؤسس مركزًا يكشف منه السامع/ القارئ بقدر ما يتيح له المتكلم، وكأنّ السامع/القارئ يرتحل مع أفكاره وتصوّراته عن العالم الواقعي إلى موقع داخل هذا المركز في العالم النصّي، وينظر من إطار يعيره إياه المتكلم، ليشاهد مركزًا إشاريًا مكوّنًا من المشيرات الأربعة المذكورة أو من أغلبها، ويشارك المتكلم ذهنيًا في تبئير المنظور من خلال ملفوظ؛ فيبدأ بالعمل على تحديد المشيرات، ورصد علاقة كلّ مشير بالمشيرات الأخرى، منطلقًا من الـ (من) أي الشخص، ومنتقلًا إلى الـ (أين) ثم الـ (متى) ثم الـ (ماذا)؛ فإذا اتّضحت للقارئ المشيرات كان ذهنيًا في مركز إشاري، وحين يتحوّل محتوى أحد المشيرات إلى محتوى جديد يحدث ما يسمّى التحوّل الإشاري.

منطلق المركز الإشاري هو المتكلم؛ فهو الذي يبيّره، أي هو من يفتح المنظور، وفي كلامه (ملفوظه) سيكتشف السامع/القارئ المشيرات التي سمح له المتكلم باستعراضها، والسؤال الآن: لماذا شكّل التحوّل الإشاري نظريةً يمكن من خلالها دراسة السرد أو القصة؟

## نظرية التحوّل الإشاري shifting theory:

يرى الباحثون في هذه النظرية أنّ المشيرات ليست مجرد مكوّن ثانوي في لغة السرد؛ بل هي إطار للبنية المركزية التي ينبثق منها السرد، وتفترض هذه النظرية أنّ أيّ عالم قصصي ينطوي على أحداث الحكاية الخاصة التي يجري سردّها، وعالم القصة في الغالب هو بناء ذهنيّ للقارئ والسامع، لأنّ القارئ يستورد معرفته اليومية بالعالم والعوالم الممكنة الأخرى إلى عالم القصة الذي يعرضه المؤلّف/المتكلم، وهذا يُوهم القارئ/السامع بأنّه مقيم ذهنيًا داخل عالم متنسق وخاصّ<sup>(١)</sup>.

(1) Ibid 131.

وعلى كلِّ حال، إنَّ ما يفعله القارئ/السامع عندما تُعرض عليه قصَّة: أنه يتتبع المشيرات وتحولاتها في النصِّ آلياً كما لو أنه تموضَّع داخل عالم القصَّة أي في المراكز الإشارية، وحين يفعل ذلك يترسَّخ فهمه للنصِّ السردى بطريقة أعمق، كما يتمكَّن من تصور الجوّ العام في المراكز الإشارية؛ فيفرح للفرح الذي يراه ذهنياً، ويحزن إن كان ما يراه محزناً.

وحين يبدأ حكاوتيِّ ما بقصِّ حكايته شفويّاً على سبيل المثال، يبدأ بموضَّعة معالمه الأولية للحكاية فيبيِّن من تكون الشخصيات، ويذكر مكان حدوث حكايتها، في إطار إشاريِّ، وفي هذه الحال يمثِّل الحكواتي الـ (أنا)، ويمثِّل الجمهور الـ (أنت)، ومكان الحكواتي يمثِّل الـ (هنا)، ويمثِّل زمن التفاعل الحالي بينهما الـ (الآن)، لكن بعد الشُّروع في الحكاية تتراجع هذه المفاهيم إلى الخلف، فالحاكي يختفي في مقابل بروز عالم القصة الذي يحتوي على مراكزه الإشارية الخاصة<sup>(١)</sup>؛ فكيف يتمُّ ذلك؟

إن الحكواتي «يفصل العلامة اللسانية للمشيرات عن الوضع الخطابي ويعيد توجيهها إلى الشخصيات الرئيسة والمواقع والوقت الحاضر المتخيل لعالم القصة ذاتها»<sup>(٢)</sup>. والمحصلة أن القصة تصبح مغلقة بعد أن يتراجع الحاكي إلى الخلف، وتبدأ القصة ببناء عالمها الخاص، وينفتح منظور القارئ/السامع على ما اختاره الحاكي له، ولا يملك القارئ/السامع في هذه الحالة إلا أن يعتمد المشيرات في المراكز الإشارية بغير وعي لتصبح مشيراته الخاصة<sup>(٣)</sup>.

وبناء على هذا يمكن أن يقال إن المركز الإشاري النموذجي يتألَّف من أربعة مشيرات هي الـ (من) والـ (أين) والـ (متى) والـ (ماذا)، تجري الأحداث فيه، ونافذته تتكوَّن من تقاطع الأحداث الزمانية والمكانية

(1) David A. Zubin and Lynne E. Hewitt The Deictic Center: A Theory of Deixis in Narrative, op.cit p131.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

والشخصية لتكوّن ما يسمّى منظور التبئير *focalizing perspective* أو نشوء المشهد، وإنه بمقاربة أوضح يشبه زاوية الكاميرا، حيث يوجّهها المصوّر إلى المشهد الذي يتكوّن من مكان وأحداث وأشخاص وموضوع، وكما أنّ المصوّر قد يجعل التركيز على جزء من اللقطة بأن يظهره بوضوح ويدع غيره مشوّشاً ضبابياً أو أقلّ وضوحاً، كذلك المركز الإشاري يركز فيه الحاكي على أشياء محدّدة تسمى منظوراً مبرّأ *focalized perspective*، وبالتالي نجد أنّ المركز الإشاري يقمّم للقارئ بؤرتين: الأولى تسمّى منشأ المنظور *origin* والثانية تسمى محتواه *content*<sup>(١)</sup>.

وهنا لا بدّ من الحديث عن تعقيد محتويات المركز الإشاري أو تبسيطها؛ فالحاكي عندما يرغب في تقديم أحداث مباشرة وبسيطة، فإنه يسعى إلى بذل جهد مضاعف لجعل القارئ/السامع المتموضع داخل عالم القصة كأنه ينظر إلى محتويات النافذة الإشارية من خلال لوح زجاجي شفاف؛ فيصف الراوي التفاصيل، ويُمكّن القارئ/السامع من رؤية كلّ شيء، ويعرض له عالم القصة كأنه مصوّر بكاميرا فلم دقيقة جداً لا تترك شاردة ولا واردة إلا نقلتها، وذلك عن طريق اللغة أو ما يسمّى السرد بضمير المتكلم، فإذا ما أراد تقديم أحداث غير مباشرة فإنه على العكس من ذلك سيخفي أجزاء من المركز الإشاري والنافذة الإشارية التي تطلّ عليه، وسيظهر للقارئ/السامع ما يمكن أن يسمّى منطقة العمى أو التشوّهات البصرية، التي تجعل القارئ يسأل عن المكونات الغائبة في المركز الإشاري، وإذا اتضح هذا يأتي السؤال المتعلق به وهو: كيف يُنظّم المركز الإشاري؟ وهل من قواعد لذلك؟

### تنظيم المركز الإشاري:

بداية ينبغي توضيح مسألة وهي أن الباحثين في نظرية التحوّل الإشاري

(1) David A. Zubin and Lynne E. Hewitt The Deictic Center: A Theory of Deixis in Narrative p132.

لم يتوصّلوا إلى قواعد يمكن الحكم عليها بالجودة أو الرداءة فيما يتعلق بتنظيم المراكز الإشارية؛ فلا يقال مركز إشاري جيد أو مركز إشاري رديء، ولكنهم وضعوا طريقة لتعقب التحوّل الإشاري من مركز إلى آخر، كما ذكروا أن كلّ مشير/مكوّن من مكونات المركز الإشاري الأربعة تكون له أوضاع مختلفة في أزمنة مختلفة من السرد، ولكلّ مكوّن محتوى حاليّ وتاريخ أو ماضٍ، وقد يُنَبِّت المكوّن/المشير أو يتحوّل أو يُعلّق في عملية بناء عالم القصة، فما محتوى كلّ مكوّن؟

محتوى الـ (من) the who: ويقصد بالـ (من) المشارك في السرد وليس المؤلّف، ومحتوى الـ (من) يتطلّب معرفة هويّته وسلوكه ووضعيته الإدراكية Perceptual والعرفانية cognitive، ويمكن أن يتوسّع ليشمل أكثر من مشارك واحد إذا كانا أو كانوا يعملون في مجموعة كما سيأتي في تحليل التحوّل الإشاري في قصة أصحاب الكهف، ومحتوى الـ (من) ينقسم إلى (مَن) التبئير focalizing who وهو المشارك الذي مُثّلت أفكاره وتصوّراته في نصّ القصة، وكان موجودًا عند نشأة التبئير الإشاري، و(مَن) المباشرة focalized who وهو المشارك الذي تركز عليه (من) التبئير، إنها تشبه الموضوع في المركز الإشاري، ويجري التحدّث عنها وعرض أفعالها، وعادة ما تختلف (من) التبئير عن (من) المباشرة وتكونان شخصيّتين منفصلتين؛ واحدة تتحدّث وتعرض الأخرى، ولكن الصعوبة تأتي عندما تصبحان متطابقتين؛ بمعنى أن تعرض الـ (من) نفسها، أي تعكس ذاتها، وتكون هي الأنا المعروضة<sup>(١)</sup>.

الـ (ماذا) the what: يمكن توضيح الـ (ماذا) من خلال المثال السرديّ الآتي: «توقّف الرجل قرب شجرة الليمون المطلة على الوادي الفسيح، وأمسك بيده ثمرة الليمون وضغط عليها مع بعض الحنان ثمّ تركها متأملاً

(1) Ibid, p134.

ارتعاش الغصن الذي يحملها» فال (من) الحالية هنا هي الرجل، وال (ماذا) التي يجري الحديث عنها هي حبة الليمون، وهي لم تعد مجرد عنصر ثانوي في المشهد، وقد وقعت لغةً في موقع المفعول به، وأحال عليها القائل بالضمير في (عليها، تركها، ارتعاشها، يحملها)، والذي حدث أن ال (ماذا) وهي هنا ثمرة الليمون على الغصن موضوع لل (من)، وقد تزداد أهمية ال (ماذا) إذا أسندت إليها وظيفة في توليد الحكمة، وتكررت في عدد من المشاهد. وفي المحصلة يمكن القول إن ال (ماذا) مشير إلى الموضوع الذي يجري التركيز عليه سواء أكان شيئاً وهو الغالب، أم شخصية أيضاً.

محتوى ال (ماذا): حين يكون الموضوع نشطاً، أو محلّ شغل من المتكلم، فإن ال (ماذا) يشبه الكيان المتحقّق، كما يذكر زوبين وهويت<sup>(١)</sup>، وينبغي التنبيه هنا على أن ال (ماذا) هو أكثر المشيرات عرضة للتغيير والتحوّل، وقد يختلف من جملة إلى أخرى، وقد يذكر ال (من) مجموعة من الأشياء المختلفة يكون كلّ واحد منها ال (ماذا).

محتوى ال (أين): «هو المشهد المكاني الآني للمركز الإشاري، ويتركز في نشأة المنظور حيث تفسّر الإحالات المكانية»<sup>(٢)</sup>، وفي تتبع المشير (أين) يلحظ أحياناً أن هناك بعض القيم أو المعلومات تنقص؛ فمثلاً لو قال ال (من): (داخل المنزل، رأى أحمد عصفوراً) لكانت القيمة الناقصة هنا هي موضع ال (من) الحالية؛ في أي مكان بالتحديد، ويقال هنا: إن منشأ ال (أين) مثبت من أحمد، وأحمد هو: من التبئير، أما محتوى ال (أين) فهو داخل البيت حيث يفترض.

وكذلك لو وردت في النص القصصي الجملة الآتية: «رأت ليلي كيف كان أحمد يتأمل ببرود قطعة وهي تطارد فأراً صغيراً» فالمشهد داخل البيت، ويلي هي التي أنشأت ال (أين)، وهو مثبت منها، وهي (من) التبئير الموجهة نحو

(1) Ibid, p135.

(2) Ibid.p134.

موضع داخل البيت، ومحتوى الـ (أين) هو داخل البيت حيث يتموضع أحمد والقطعة والفأر الصغير، وأحمد هو الـ (من) المبارة، وهو موصوف بالتأمل كما رأته ليلي. ويذكر هنا أن الـ (أين) تتعاون من أجل خلق إيهام بكون مكاني يمكن للـ (من) أن تتجول فيه.

الـ (متى): يكتب السرد عادة بصيغة الماضي، و«القارئ يستخدم صيغة الماضي كمؤشر يخبره لإيجاد نقطة (الآن) السردية للأحداث»<sup>(١)</sup>، ويمكن التعمق في تحليل الـ (متى) وهي رمز المشير الزماني، من خلال المثال الآتي: «كان محمود من عجائب دمشق مدة ثلاثين عامًا، انقضى الزمن، وفي بداية هذا القرن عندما دخل في الستين، قرر أن ينتقل ليعيش في الريف، والآن بعد مرور عشر سنين على انتقاله، أراد أن يعود إلى المدينة من جديد ويلتقي أصدقاءه فيها»<sup>(٢)</sup>، نجد في المثال السابق أن الـ (متى) لنقطة البداية هي وقت قرار محمود الانتقال إلى المدينة، أي وهو في سن السبعين، ونجد أيضًا أن هناك (متى) تبئير للحظة قراره الآن، وأكثر من (متى) مبارة؛ الأولى: منذ سبعين عامًا إلى الآن، وداخلها أكثر من (متى) مبارة: (متى) مدتها ثلاثون عامًا، و(متى) مدتها عشر سنين، و(متى) مدتها ستون عامًا.

وبعد هذا التحديد للمشيرات ومحتوياتها وتاريخها، يبقى السؤال: ما أدوات المركز الإشاري؟ وكيف تتفاعل المشيرات داخله؟

### العمليات الإشارية:

المقصود بالعمليات الإشارية «العمليات الذهنية التي يؤديها القارئ/السامع خلال عملية بناء استيعابه للمركز الإشاري على امتداد النص السردية»<sup>(٣)</sup>، والعمليات الإشارية التي ذكرها المشتغلون في هذه النظرية هي:

(1) Ibid. p135.

(٢) يحاكي هذا المثال ما ورد في The Deictic Center: A Theory of Deixis in Narrative, op.cit,p135-136.

(3) Ibid, p141.

- ١ - عرض الفواعل والأشياء والأماكن أو الأزمنة في السرد باعتبارها المشيرات الأربعة الفعلية أو المحتملة للمركز الإشاري.
- ٢ - المحافظة على الاستقرار في المركز الإشاري.
- ٣ - التحوّل shifting.
- ٤ - الإفراغ voiding.

كما ذكر المشتغلون في هذه النظرية أن للمركز الإشاري مبادئ<sup>(١)</sup> لا بد من توافرها، وهي: الاقتصاد النصي والتعطيل، والتزامن الإشاري، والشفافية والنطاق، والتحويلية، والتماسك النصي. وسيعرض البحث بعضها في التطبيق على قصة أصحاب الكهف.

بعد هذا العرض لنظرية التحوّل الإشاري وأهم مصطلحاتها، وخاصة ما يتعلّق بالمشيرات والمراكز الإشارية، يأتي تطبيق هذه النظرية على قصة أصحاب الكهف التي تتضمنها الآيات من (١٠) إلى (٢٦) في سورة الكهف:

#### المراكز الإشارية في القصة أصحاب الكهف:

يمكن للقارئ/السامع أن يتصوّر القصة الموجزة على النحو الآتي:

فتية من زمن مضى تفكروا فيما يعبد قومهم، وتوصلوا إلى ترك ذلك والإيمان بالله الواحد، ثم خافوا على أنفسهم، والتجؤوا إلى الكهف يحميهم من الملك وجنوده وقومهم، ثم ناموا، وبعد عدد متطاوّل من السنين صحوا من نومهم، وتساءلوا عن مدّة لبيّتهم، ثم بعثوا أحدهم يشتري لهم طعامًا، ثم كُشِف أمرهم، واختلف الناس فيهم، ثم توصل القوم الذين اكتشفوا قصة الفتية إلى بناء مسجد على مكانهم الذي ماتوا فيه.

ويتضح للقارئ أن المراكز الإشارية في قصة أصحاب الكهف قد ترتبت مع الوضع الخطابي كالاتي: (وضع خطابي ثم أربعة مراكز إشارية كبيرة، ثم وضع خطابي ثم خمسة مراكز إشارية صغيرة، ثم وضع خطابي ثم مركز إشاري، ثم

(1) Ibid. p141.

وضع خطابي أخير)، والوضع الخطابي هو ما يفهم منه بأنه حديث مُتعلّق بالقصة أو تعليق عليها دون ذكر المشيرات وتفاعلاتها، والوضع الخطابي هو أي وصف للقصة يورده الراوي، أو عظة يذكرها أو مضرب إيرادها، والجدول الآتي يساعد على تحديد بداية كل مركز والمشيرات الأربعة فيه وحركته أو استمراره.

المركز أو الوضع الخطابي	بداية التعبير عن المركز ونهايته	الـ (من)	الـ (ماذا)	الـ (متى)	الـ (أين)	حركة المراكز الإشارية
وضع خطابي	أَمْ حَسِبْتُمْ.. عجباً	الوضع الخطابي: إخبار الذات الإلهية للرسول عن القصة التي سترد فيها المراكز الإشارية				
١ - مركز إشاري كبير	إِذْ أَوَى الْفِتْيَةَ.. الكهف	الفتية أصحاب الكهف	الالتجاء إلى الكهف	غير مذكور	داخل الكهف	بداية المركز
٢ - مركز إشاري كبير	فَضْرَبْنَا عَلَى.. عددًا الكهف	الفتية أصحاب الكهف	غير مذكور	مبهم	الكهف	استمرار
٣ - مركز إشاري كبير	ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ.. أصحاب الكهف	الفتية أصحاب الكهف	غير مذكور	مبهم	الكهف	استمرار
٤ - مركز إشاري كبير	لَنَعْلَمَنَّ.. أمداً	الحزبان	معرفة مدة بقائهم في الكهف	أمدًا (مبهم)	خارج الكهف	تحوّل (بإستبدال الـ من)
وضع خطابي	نحن نقص.. على قلوبهم	الوضع الخطابي: إخبار الذات الإلهية للرسول عن القصة التي سترد فيها المراكز الإشارية				
١	إِذْ قَامُوا.. كذباً	الفتية أصحاب الكهف (من التبئير) وقومهم (من المباراة) ثم الفتية من التبئير	الآلهة	قبل نومهم في الكهف	خارج الكهف	بداية

٢	وإذ اغْتَرَلْتُمُوهُمْ أَمْرِكُمْ مِرْفَقًا	الفتية للفتية	اختيارهم العزلة للنجاة من قومهم	غير مذكور لكنه قبل الدخول إلى الكهف والنوم فيه	خارج الكهف	استمرار
٣	وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ.. منهم رعبًا	الفتية أصحاب الكهف	الشمس والكلب	وقت نومهم	الكهف	تحوّل
٤	وكذلك بعثاهم.. بما لبيتم	الفتية	مدة النوم	بعد الاستيقاظ	الكهف	استمرار
٥	فابعثوا أحدكم.. أبدأ	الفتية أصحاب الكهف	الورق والطعام	بعد الاستيقاظ	الكهف	استمرار
	وكذلك أعثرنا عليهم.. لا ريب فيها	وضع خطابي: إخبار الذات الإلهية للرسول عن القصة التي سترد فيها المراكز الإشارية				
٧	إذ يتنازعون أمرهم.. مسجداً	أهل المدينة الفتية	بعد موتهم الحقيقي	خارج الكهف	تحوّل	
	سيقولون ثلاثة.. في حكمه أحداً	وضع خطابي: إخبار الذات الإلهية للرسول عن القصة				

### تفصيل المراكز الإشارية والتحوّل فيما بينها في قصة أصحاب الكهف:

كما هو واضح في الجدول فقد ابتدأت القصة بوضع خطابي، مثلته الآية الكريمة: ﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنْ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا﴾ [الكهف: ٩]؛ فالآية تشير إلى قصة أصحاب الكهف، وأنها كانت من أعاجيب الآيات الدالة

على قدرة الله تعالى. وعندما بدأ الحديث عن أفعال سردية<sup>(١)</sup> وشخصيات مرتبطة بزمان ومكان وموضوع في قوله تعالى: ﴿إِذْ أَوْىءُ الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا مِن لَّدُنكَ رَمَّةٌ وَهَيَّئْ لَنَا مِن أَمْرِنَا رَشَدًا﴾ [الكهف: ١٠] تحوّل الأمر إلى سرد أحداث قصة الفتية، وهذا يُؤدّن ببداية المركز الإشاري وانفتاح النافذة على المشيرات المكونة له، حيث بدأت المشيرات بالكشف عن نفسها تبعاً؛ الفتية والكهف والزمن والموضوع، والذي حدث حقيقةً هو ما يسمّى فصل المشيرات من الوضع الخطابي إلى نافذة المراكز الإشارية، إنه انتقال من الحديث عن القصة إلى القصة ذاتها وعالمها النصي، وهو استدعاء للقارئ/السامع كي يستورد معارفه اليومية بالعالم والعوالم الممكنة<sup>(٢)</sup> إلى عالم القصة الحالي ليبنى تصويره لها؛ كيف ذلك؟

وقد ورد في نظرية التحوّل الإشاري: أنّ أي قصة تُوهمنا بتجربة العالم النصي مباشرة، وتجعلنا نعتمد مشيرات المركز الإشاري بغير وعي على أنها مشيراتنا الخاصة<sup>(٣)</sup>، فنندمج في السرد والأحداث، وفي قصة أصحاب الكهف ما الذي جرى؟ استخدم القرآن المشيرات من المركز الإشاري الأول للدخول في عالم القصة بقوله: (إذ قاموا فقالوا) رابطاً الكلام في المركز بما ورد في

(١) تعرف كلمة (فعل) في السرديات بكونها تعني التنظيم السياقي للأعمال أو الأحداث. انظر معجم السرديات، محمد القاضي وآخرون، ٣١١.

(٢) بحسب (ريان) يتكوّن العالم القصصي من عالم فعلي نصي، وعوالم ممكنة تحيط به تكون ناتجة «من عقول الشخصيات بفعل أحلامها و(رغباتها) وأمنياتها، وتكوّن في مجملها كوناً سردياً» انظر: عقيلة، نورة، الشخصية القصصية للأنبياء بين النص القرآني ونصوص قصص الأنبياء، ٥٣، وانظر:

Ryan. Possible Worlds, Artificial Intelligence, and Narrative Theory, Indiana University Press Bloomington. In, USA 1992. P113.

(3) David A. Zubin and Lynne E. Hewitt The Deictic Center: A Theory of Deixis in Narrative, op.cit p134.

الوضع الخطابي السابق: (نحنُ نقصُّ عليكُ نبأهمُ بالحقِّ)، ثم أخذ في تفصيل الأحداث، ونحن مباشرة دخلنا في عالم القصة، وأصبحت المشيرات في مراكزها هي مشيراتنا الخاصة لتمثل جهات نظر المشاركين فيها، وكأننا في موقع ما ضمن هذه المراكز، ونرى ما تشير إليه المشيرات اللفظية واشتغالها فيما يسمى عمليات المركز الإشاري، وكأن الأمر يشبه عدسة كاميرا نرى من خلالها ما قدمته لنا الآيات من مراكز إشارية بمكوّناتها المختلفة لنتحصل في النهاية على قصّة أصحاب الكهف كما أراد لنا الله ﷻ أن نعرف منها، وقد جاءت القصة بصيغة الغائب.

في بداية الآيات التي تتعلّق بالقصّة خطاب من الله تعالى إلى النبي ﷺ: (أم حسبت أن أصحاب) هذا الخطاب – لسانياً – هو خطاب الذات الإلهية للنبي وهو يشير إلى قصّة ستلى، وهذه الآية عنوان لها ومقدمة تمهّد لأحداثها، ودعوة للرسول أوّلاً وللقارئ/السامع ثانياً للدخول في عالم القصة، والقاعدة في السرد أن الراوي المخاطب يختفي لسانياً من المشهد لتبرز إلى السطح المشيرات والمراكز الإشارية المختلفة، مسلسلّة زمنياً بطريقة ما، وسيظهر للقارئ/السامع أن لقصة أصحاب الكهف عالمها الذي ستدوب فيه، كما سيظهر – لسانياً – أنها بناء ذهني ينجزه القارئ/السامع على الرغم من أنها تستند إلى مخاطبٍ يُخبر بها. ومعنى ذلك مثلاً أن دلالة الفتية متروكة للقارئ بينها بالطريقة التي كوّنّها هو من خلال تجربته الحياتية، وليس هذا خروجاً عن إطار النص القرآني، إذ يختلف التصور من قارئ إلى آخر؛ فتصوّر زيد للفتية مختلف عن تصور عمرو، ولكن ثمة تقاطعات في الدلالة ومشاركات يُحتكم إليها عادة، وكذلك الشأن في الأشياء التي ذكرت في القصّة كالكهف، والكلب، والورق، وهيئة دعائهم الله، والأفعال: (أوى)، و(بعثناهم)، و(قاموا)، و(اعتزلتموهم)، وباقي المكونات، لكلّ منها هيئة تختلف سيميائياً من قارئ لآخر.

وحين تبدأ نافذة عالم القصة بالانفتاح تُغلّق القصّة ذاتياً على عالمها الخاص؛ ففي قصّة أصحاب الكهف بعد أن تفتح النافذة ما الذي يبقى؟ إنّها

مكوّنات هذا العالم الخاص؛ أي المشيرات المختلفة؛ وأهمها أدواتها: الـ (من) والـ (أين) ويأتي في درجة أقلّ الـ (ماذا) ثم الـ (متى)، ويبتعد الوضع الخطابي الصّريح.

انفتحت نافذة المركز الإشاري الأول (إذ أوى الفتية إلى الكهف..) على (الفتية) بآل التعريف العهدية التي تحيل إلى كلمة (أصحاب الكهف) الواردة في الوضع الخطابي السابق (أم حسبت أن أصحاب الكهف والرقيم)، وأسند الفعل السّردي (أوى) إلى هؤلاء الفتية؛ أي بمعنى أنهم بحثوا عن مكان آمن يُؤويهم بعيداً عن أعين المتتبعين من قومهم؛ فنحن إذأ نرى من نافذة المركز الإشاري فتية قد أوا إلى كهف، وفي الكهف نراهم مجتمعين يتضرعون.

والمشيرات تميل إلى الانجذاب نحو مراكز الاهتمام أو التعاطف<sup>(١)</sup>، وتجذب القارئ/السامع إليها، ويحدث في البنية الإشارية مرونة، ويبدأ التجريد والعمومية، ويقصد بهما قياس ما يتيح المخبر للقارئ/السامع من محتوى النافذة الإشارية؛ ففي القصة نجد أن ما هو متاح موجز وخاص في المراكز الإشارية الكبرى وحتى المراكز الإشارية الأكثر بسطاً.

والـ (أين) في المركز الإشاري الأول (إذ أوى الفتية إلى الكهف) هو داخل الكهف، مع أن الفعل (أوى) يدل على حركة إلى داخله، ولكن الحركة أنجزت، وهم الـ (من) داخله يتضرعون، وأما الـ (متى) فمُبهم؛ لأن الآية لا تشير إلى زمن وقوع الأحداث وقت وقوع التلفّظ منهم. وأما الـ (ماذا) فهو الكهف وإيواؤه لهم بمعنى أنه الموضوع الذي تجري الأحداث حوله، وهو الموضوع النشط في حديث المتكلم، ومحلّ شغل الكلام، وإليه التجأ الفتية ليؤويهم، وهو الذي عرف به الفتية فقيل: (أصحاب الكهف).

ويلاحظ أن الـ (من) تداخل في المراكز الإشارية بين (الفتية) والذات الإلهية؛ فكل الأفعال المنسوبة إلى الفتية التي ظهرت في المركز الأول (أوى،

(1) David A. Zubin and Lynne E. Hewitt The Deictic Center: A Theory of Deixis in Narrative, p133.

فقالوا، آتنا) بدأت تنسب إلى الله ﷻ، وكأن الفتية أصبحوا لا يفعلون إلا ما يأمرهم الله به أو يهديهم إليه في الحياة (فضربنا، بعثناهم، ربطنا، فأووا، يهيئ، أعرنا).

والمركز الإشاري الكبير الثاني (فضربنا على آذانهم في الكهف سنين عدداً) وهو استمرار<sup>(١)</sup> للمركز الأول، ويبدأ من بداية نومهم إلى استيقاظهم، والمشيرات التي كانت في المركز السابق (إذ أوى الفتية إلى الكهف) تستمر في هذا المركز ما عدا الـ (ماذا)، وتلفظياً تعبر عنه الآية: (فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا). والـ (ماذا) هنا من جهة المخبر هو نومهم، ولكنه من جهة الـ (من) الذي يشير إلى الفتية معطل<sup>(٢)</sup>، وهذا سبب كونه مركزاً إشارياً جديداً، وهذا يمنح القارئ/السامع التركيز على محتوى المشيرات الأخرى، ويشدّ انجذابه لمعرفة النمو في الـ (ماذا) التي وردت في المركز الإشاري السابق، ومتابعة الأحداث للوصول إلى النهاية. ونافذة هذا المركز الإشاري الثاني منفتحة على فتية نائمين في أرض كهفٍ عدداً متطاولاً من السنين، وقد أسند هذا النوم إلى أمرٍ به وهو الذات المقدسة التي عبّر عنها بضمير المتكلمين (نا).

انفتحت نافذة المركز الإشاري التالي (ثم بعثناهم) على الفتية يستيقظون، وهو استمرار للمركز الإشاري السابق، وإذا كانت نافذة المركز السابق انفتحت على سكون داخل الـ (أين)، فإنها هنا انفتحت على الحركة التي تدل عليها العلامة اللغوية (بعثناهم)، والحديث عنهم لا ينفك عن نسبة

(١) يقصد باستمرار المركز بقاء بعض المشيرات التي ذكرت في المركز السابق في

المركز التالي، وخاصة المشير المكاني والمشير إلى المشاركين في السرد.

(٢) تعطيل المشير هو أن يختفي من المركز الإشاري، كما حدث مع الموضوع في

المركز الإشاري الثاني، وانظر David A. Zubin and Lynne E. Hewitt

The Deictic Center: A Theory of Deixis in Narrative, p141.

الفاعل إلى الذات العلية، وهي تحيل إلى الوضع الخطابي بين الذات الإلهية والرسول ﷺ.

وفي المركز الإشاري الكبير الرابع (نعلم أي الحزبين أحصى لما لبثوا أمداً) حديث عن القوم الذين عرفوا قصة الفتية قديماً وحديثاً، وشهدوا نهاية أحداثها أو وصلت إليهم بعض أخبارها، واختلافهم في تحديد مدة نومهم ولبثهم داخل الكهف، ولذلك انفتحت نافذة هذا المركز الإشاري على الحزبين اللذين اختلفا في الإحصاء (أي الحزبين أحصى)، وهنا تغير محتوى الـ (من) وأصبح (الحزبين)، ولم يعد الفتية، وهذا يدلنا على حدوث تحوّل من المركز الإشاري السابق، وصار محتوى الـ (ماذا) إحصاء مدة النوم، وتراجع محتوى الـ (أين) إلى الخلف، مع غياب الزمان عن كلّ المراكز الإشارية السابقة إضافة إلى هذا المركز.

بعد ذلك يأتي تحول على مستوى القصة الكلية، فقد ظهر وضع خطابي في قوله تعالى: ﴿تَحْنُ نَفْسُ عَلِيكَ نَبَاهُمْ بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَرِذْنَهُمْ هُدًى﴾ (١٣ - ١٤) وفيه إخبار من الذات الإلهية للرسول ﷺ عن القصة التي سترد تفاصيلها، وهذا الوضع الخطابي أعقب المراكز الإشارية الكبرى، وهذا يعني أنه أخرج القارئ/السامع من عالم القصة إلى الواقع الفيزيائي الذي ينتمي المخاطب إليه، وأعدّه من جديد أيضاً للدخول إلى عالم القصة لتنشيطه والخروج به خارج دائرة الأحداث التفصيلية للقصة ذاتها. وهذا يشبه إلى حد ما أن يخبر راوي الحكاية الجمهور بمجمل الحكاية، ثم يخرجهم من عالم الحكاية إلى عالمهم الذي هم فيه، مبيّناً أن أحداث القصة قد جرت حقيقة، وأنه العالم بأحداثها الدقيقة الحقيقية دون سواه، وهو بذلك يعرض بإخفاق الآخرين في نقل ما جرى على النحو الذي جرى حقيقة.

بعد ذلك تأتي التفاصيل في مراكز إشارية تفتح فيها النوافذ على بداية الحكاية من جديد، وذلك في قوله تعالى: ﴿إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُو مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذَا شَطَطًا﴾ (١٤) هؤُلاءِ قَوْمًا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ ءَالِهَةً لَوْلَا

يَأْتُونَ عَلَيْهِم بِسُلْطَنٍ بَيِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا ﴿١٥﴾ [الكهف: ١٤ - ١٥]، وفي هذا المركز تظهر (مَنْ) التبئير المسؤولة عن تقديم محتويات النافذة الإشارية وما يقع فيها، وهم هنا الفتية أصحاب الكهف، و(من) المباشرة وهي قومهم ثم يعود الكلام إلى (من) التبئير أي إلى الفتية من جديد، وأما الـ (ماذا) فهي الآلهة، أي إنّ الموضوع الذي تتحدّث عنه الآيات السابقة هو الآلهة، وأمّا زمن الأحداث أي الـ (متى) فمبهم، ولكنه بالنظر إلى أحداث القصة كان قبل النوم، وأما الـ (أين) فخارج الكهف.

وبتفحص هذا المركز الإشاري نجد أنه تكرر لجزء من المركز الإشاري الذي ورد في بداية الآيات التي تتحدث عن القصة، ولكن النافذة هنا تنفتح على الفتية وقد توصّلوا إلى قرار يخصّ اعتقادهم بالآلهة؛ فكما يظهر من الآية يبدأ المركز بالفعل السردي (قاموا).

ثم تنفتح النافذة على مركز إشاري جديد يمثله لفظيًا قوله تعالى ﴿وَإِذِ اعْتَرَلْتُمُوهُمْ وَمَا يُعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهُ فَأَوْأُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرُ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَهَيِّئُ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مَرْفَقًا﴾ [الكهف: ١٦]، بعد تشكّل الـ (ماذا) على النحو المذكور واختيارهم عبادة الله الواحد، وتمدّد<sup>(١)</sup> الـ (ماذا) ليشمل اختيار الحقّ (التوحيد) وانتقاد الشرك، وفي هذا المركز شرع يصف امتداد الـ (ماذا) أكثر، فذكر أن قوم الفتية اتخذوا آلهة لا دليل على ألوهيتهم، وأنهم كذبوا على الله بذلك، وأنّ التصرف الصحيح من وجهة نظر الفتية مع هؤلاء الظالمين هو اعتزالهم، وهنا نجد الحركة في داخل المركز الإشاري ممثلة بثلاث نقلات صاحبت القرارات الثلاثة التي اتخذها الفتية، فالقرار الأول: إيمان، والثاني، انتقاد، والثالث: اعتزال والتجاء إلى مكان آمن في انتظار مدد الله ومعاونته، وهذا يعني أنّ محتوى المشير (أين) يحيل إلى خارج الكهف، في مكان ما داخل المدينة أو خارجها، ولكنّ العزم على التوجّه إلى الكهف قد جرى باتفاق الفتية،

(١) تمدد محتوى المشير يعني أن يذكر ثم تضاف إليه تفصيلات توسع دلالاته أو تحددها أكثر.

ولذلك نرى من خلال النافذة هؤلاء الفتية مجتمعين يتباحثون في أمرهم، ثم يقررون الالتجاء إلى الكهف، وجاء الكهف معرّفًا بأل العهدية أو آل الحقيقية. كما أبرز المكان من الـ (من) والـ (أين) وشدّ اهتمام القارئ/السامع إليه.

ثم يأتي المركز الإشاري الجديد يمثله قوله تعالى: ﴿وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ﴾ إلى قوله: ﴿وَلَمَلَّتْ مِنْهُمْ رُجُبًا﴾ [الكهف: ١٧ - ١٨]، وفيه انفتحت نافذة المركز على الـ (من) وتحيل إلى الفتية أصحاب الكهف، وعلى المشير إلى الموضوع الـ (ماذا) ويحيل إلى الشمس والكلب، وأما الـ (متى) فهو مدة نومهم، والـ (أين) هو الكهف. وفي بداية المركز تتابع النافذة حركة أشعة الشمس عليهم.

ثم يأتي المركز الإشاري الجديد ﴿وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِئْتُمْ قَالُوا لَبِئْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِئْتُمْ﴾ وتنفّح فيه النافذة على الـ (من) الفتية وقد بعثهم الله من جديد، يتحاورون في تقدير مدة لبثهم نائمين، والـ (متى) بعد استيقاظهم، والـ (أين) داخل الكهف.

وفي قوله تعالى: ﴿فَأَبَعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيَّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا﴾ [١٩] إنهم إن يظهروا عليكم يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذَا أَبَدَّا﴾ تنفتح النافذة على مركز إشاري جديد يتغير فيه الـ (ماذا) ليصبح الورق والطعام، وهو استمرار للمركز الإشاري السابق.

ثم يأتي وضع خطابي جديد في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَن وَعَدَ اللَّهُ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا﴾ وفيه إخبار الذات الإلهية للرسول ﷺ عن القصة، وكيف أن إيجادهم كان آية، وفي إيراد هذا الجزء من القصة إشارة إلى ما استدعاها مما حدث في وقتها.

ويأتي بعد ذلك المركز الإشاري الأخير وتعبر عنه الآية: ﴿إِذِ يَتَنَزَّعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِم بُنْيَانًا رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِدًا﴾ وفيه يتغير الـ (من) ليصبح أهل المدينة، ويتغير الـ (ماذا)

ليصبح الفتية، وأما الـ (متى) فصار يحيل إلى ما بعد موتهم الحقيقي، وأما الـ (أين) فيحيل إلى خارج الكهف، والنافذة تفتح على قوم مجتمعين يتجادلون في أمر هؤلاء الفتية وما جرى لهم، وهل هم صالحون أم لا، ثم غلبة فريق من المجتمعين على الآخرين باتخاذ قرار بناء مسجد على مكانهم.

عقب انتهاء أحداث القصة جاء وضع خطابي أخير يعلق على القصة ويخاطب الذين سألوا الرسول ﷺ أن يأتي بخبر هؤلاء الفتية، كم هو عددهم حقيقة، ولذلك أورد الله الجواب في هذا الوضع الخطابي.

### تأثير الأدوات الإشارية في عمليات المراكز الإشارية:

وفي المراكز الإشارية لقصة أصحاب الكهف أسهمت جملة من الأدوات النصية في استقرار المراكز الإشارية أو تغييرها، وهذه الأدوات جاءت في صورة أبنية صرفية وتراكيب لغوية ساعدت في بناء تصور القارئ/السامع للمركز الإشاري، وأعانت على استيعاب العمليات الإشارية خلال مراكز القصة. فما العمليات الإشارية في قصة أصحاب الكهف:

١ - **التقديم introducing**: ويقصد به عرض الفواعل والأشياء والأماكن والأزمنة في القصة باعتبارها المشيرات الأربعة الفعلية أو المحتملة للمركز الإشاري، والمسؤول الأول عن تقديم هذه المكونات هو الخطاب الراوي المسند إلى الذات الإلهية، وقد شمل التقديم ما هو محسوس ومرئي من الأشخاص الفاعلين والأشياء، وهو يتمثل فيما يأتي: (الفتية، الكهف، آذانهم، الحزبان، قاموا، اعتزلتموهم، فأووا، الشمس، تزاور، تقرضهم، فجوة، نقلبهم، كلبهم، ذراعيه، الوصيد، بعثناهم، أعثرنا). وقد عرضت الفواعل على أنها الفتية الـ (من) في غالب القصة، وحزبان من الناس الذين عرفوا بالقصة. وقد نُسبت إلى الفتية الأفعال السردية الآتية:

أ - **التفكير** في عقائد قومهم (لم يذكر صراحة ولكنه يفهم من السياق)، ويدل عليه قولهم: ﴿هَؤُلَاءِ قَوْمًا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ ءَالِهَةً لَوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾.

ب - الإيمان بالله، وقد ذكره الله مخبراً عنهم، وأيده بقولهم: ﴿فَقَالُوا رَبَّنَا آئِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا﴾.

ت - الإعلان عن إيمانهم ومعرفة قومهم بذلك مما استدعى ملاحظتهم، وتشير إليه جملة: ﴿وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾.

ث - انتقاد عبادة قومهم ويدل عليه قولهم: ﴿هَؤُلَاءِ قَوْمًا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ عَالِهَةً لَوْلَا يَأْتُونَكَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيْنَ يَدَيْهِمْ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾.

ج - اعتزال قومهم.

ح - توجههم إلى الكهف.

خ - نومهم. وقد ورد في المراكز الإشارية الكبرى، ولم يرد لفظ يدل على بداية النوم في المراكز الإشارية الصغرى؛ وإنما جاء الحديث مباشرة عن الشمس وتقلب أشعتها عليهم حتى لا يصيبهم الفساد بعد عزمهم على التوجه إلى الكهف للنجاة بأنفسهم.

د - سؤال أحدهم البقية عن مدة نومهم.

ذ - طلبهم من أحدهم الذهاب إلى المدينة لإحضار الطعام.

وثمة أفعال سردية لم تذكر لكن لا بد من تقديرها مثل: تعرف القوم إلى الفتية وقصتهم، ورجوع الفتى الذي ذهب إلى المدينة لإحضار الطعام. كما نسبت إلى الذين عثروا على الفتية الأفعال السردية الآتية:

أ - اختلافهم في أمر الفتية.

ب - قول فريق منهم ببناء بنيان عليهم.

ت - قول فريق آخر باتخاذ مسجد عليهم.

وأما الأزمنة المعروضة فهي: صيغة الزمن الماضي للأفعال: (أوى، فقالوا، ضربنا، بعثناهم، آمنوا، زدناهم، ربطنا، قاموا، فقالوا، اعتزلتموهم، بعثناهم، قال قائل منهم، قالوا، قال الذين غلبوا)، وكذلك صيغة الطلب (ابعثوا، فلينظر، فليأتكم، ليتلطف، لا يشعروا، ابنوا)، وكذلك الفعل المضارع (يتنازعون، لنتخذن)، والمضارع ضمن أسلوب الشرط (إن يظهروا.. يرحموكم أو يعيدوكم،

ولن تفلحوا)، كما استعمل المضارع في صيغة التعليل مسبقاً باللام (ليعلموا). وكما يظهر من تنوع صيغ الأفعال ونسبته إلى الـ (من) الذي هو الفتية أو الحزبان اللذان اختلفا في الإجراء المناسب بخصوص الفتية، نجد أن المراكز الإشارية كانت تشيع فيها الحركة خاصة أن هذه الأفعال هي التي أحدثت التنامي في القصة، وكانت بمنزلة النقاط المفصلية التي تعرض القصة بالاستناد إليها.

٢ - المحافظة على الاستقرار أو التحوّل في المركز الإشاري؛ ويقصد بالاستقرار أن تظلّ مكوّنات المركز مستقرّة، ولا تتغير أو تعطل داخل المركز، ومثالها ما كان في المركز الأول إذ إن الفتية أووا إلى الكهف وبدؤوا بالدعاء، وهنا حدث الاستقرار، كما استمر الاستقرار في المركز التالي (فضرينا)، وقد عبر قوله (سنين عدداً) على استقرار تام للمشيريات داخل المركز، وعلى طول هذا الاستقرار، والاستقرار يستمرّ في المركز التالي (بعثناهم) وهو لفظ يعبر عن تغير في حالهم لكن ضمن ذات المركز الإشاري، والتغير فقط عن حالهم في المركز السابق من النوم إلى اليقظة، وينتهي الاستقرار إلى التحوّل عندما ننتقل إلى المركز التالي (لنعلم أي الحزبين)، فقد تغير الـ (من) وحدث انتقال في البناء الذي ينجزه القارئ/السامع للقصة، فبينما كان يتموقع في الكهف يشاهد الفتية يُبعثون من نوم طويل حدث التحوّل الحادّ إلى الناس مختلفين في إحصاء مدة نومهم لتناول النوم قروناً، والأدوات التي استخدمت للتحوّل هي العلامة اللغوية (لنعلم) وتبين الدمج بين المركز الإشاري (بعثناهم) والمركز (أي الحزبين..)، والعلامة اللغوية الضمير المتصل الواو في (لبثوا أمداً) التي تحيل إلى الفتية، وهذا كله إضافة إلى تغيير الـ (من).

وبالتدقيق نجد أن إفراغاً قد حدث بعد المركز السابق؛ فقد انتقل الكلام بكلّيته إلى الوضع الخطابي الذي يوحي بانتهاء القصة لدى القارئ/السامع، وأداة الدخول في الوضع الخطابي هي إسناد فعل الوصف للقصة والفتية إلى

الذات الإلهية، وقد عرضت فيه العبرة من جهات: صدق وقوع القصة، ونسبة الإيمان إلى الفتية، وتثبيت الله للإيمان في قلوبهم.

ولكن المراكز الإشارية لا تلبث أن تعود من جديد، وفي المركز الأول التفصيلي بدايةً مركزٍ يتحقق فيه الاستقرار في المشيرات الـ (من) ويحيل محتواه إلى (الفتية)، والـ (متى) ويحيل إلى ما قبل دخولهم إلى الكهف، والـ (أين) ويحيل إلى خارج الكهف في مكان ما من المدينة أو خارجها، والـ (ماذا) وهو الآلهة، وأدوات الاستقرار هي أنّ فعليتهم (قاموا، قالوا) قد جرى في مكان واحد ومن الفاعل نفسه وكان الموضع واحدًا، وكذلك كان الزمن المستغرق لهما واحدًا أيضًا. ولكن الـ (ماذا) هنا توسّعت وجرى فيها نقاش وعرض حجج على بطلان عبادة قومهم لغير الله، أو إشراكهم بالله، وعلى صحة التوحيد، وقد أعطيت الأولوية في هذا المركز إلى المشير إلى الموضوع، وصار هو الأمامي<sup>(١)</sup>، ولم تُعطَل المشيرات الأخرى لكن يتضح أنها في الخلف، وعرض الموضوع جاء بنسبة أقوال عنه إلى الـ (من) وهذه الأقوال هي مفهومهم عن الربِّ ﷻ، وإقرارهم بأنه رب السماوات والأرض، وأنهم لن يشركوا بعبادته أي آلهة مزعومة، وأن قومهم أخطؤوا بعبادة غيره من غير دليل ولا حجة واضحة على أحقيتهم بذلك، وأن اعتقاد القوم بألوهيتهم كذب وافتراء.

وفي المركز التالي استمرار للأول واستقرار في المشيرات، فهم في لحظة القرار مضطربون خائفون بعد قرارهم بالإيمان بالله وحده، يبحثون عن مخرج وموضع أمان يحميهم من القوم المشركين، ولكنهم في مكان واحد، والزمن ذاته، والموضوع هو اختيار العزلة للنجاة، ولكن في المشير (ماذا) تفصيل فهم قرروا الاعتزال أولاً، ورجوا أن ينقذهم الله مما يخافون منه ثانيًا.

ثم يأتي التحوّل مع حذف مراكز إشارية يفرضها هذا التحوّل، فنافذة المركز الإشاري التالي (وترى الشمس إذا طلعت..) تنفتح على كهف فيه فتية

(١) المقصود بالأمامي أن يكون التركيز على مشير معين دون إلغاء المشيرات الأخرى.

قد ناموا بالفعل، ونومهم مستقر يؤكد ذلك محتوى الـ (ماذا) وهو الشمس والكلب، وهذا التحول مع إضمار الحذف ينقل القارئ/ السامع نقلة طويلة ويوحي بالأحداث والمراكز الإشارية التي جرى تجاوزها، وهي دخولهم إلى الكهف، وعدم تمكن قومهم من اللحاق بهم، وما جرى قبل النوم داخل الكهف من أحاديث؛ إذ لا يعقل أنهم دخلوا وناموا من فورهم، ويلاحظ في المركز الجديد استقرار للمشيريات فالـ (من) هم الفتية، والـ (أين) هو الكهف، والـ (متى) هو مدة نومهم، ومحتوى الـ (ماذا) هو الشمس والكلب، ولكن بالتدقيق في المشير (أين) نجد أن هناك تفصيلاً أضيف إلى الكهف، فقد جرت الإشارة إلى جهة باب الكهف بالنظر إلى الشمس، وإلى موضع نومهم في الكهف وهو فجوة منه، وإلى موضع نوم كلبهم في مقدمة الكهف وهو باسط ذراعيه. وقد جرى التركيز على الـ (أين) هنا أكثر من المشيريات الأخرى؛ فقد جرى تقديم ما يعين للقارئ/ السامع ليتصور الفضاء الذي يشاهده من نافذة المركز الإشاري، وبالتالي تراجع المشيريات الأخرى إلى الخلف ولم تختفِ بالكلية، ويأتي الـ (ماذا) في المرتبة الثانية في هذا المركز.

واستمرار المركز السابق في المركز التالي (وكذلك بعثناهم) يظهر من العلامات اللغوية التي تشير إلى محتوى المشيريات (من): الفتية، و(أين): الكهف، والزمن المسلسل، فمحتوى الـ (متى) في هذا المركز يحيل إلى ما بعد الاستيقاظ، وقد دلت على ذلك العلامة (بعثناهم)، والمشير الذي صار أمامياً هنا هو الـ (ماذا)، ومحتواه يشير إلى مدة النوم، ولكن التعبير عنها لم يرد موجزاً ولا عابراً، بل ورد مفصلاً، وجاء بصيغة نحوية أفادها فعل التساؤل فيما بينهم، والسؤال: كم لبثتم؟ والجواب: لبثنا يوماً أو بعض يوم، والتعليق بقولهم: الله أعلم بما لبثتم. وهذا يجعل القارئ/ السامع يتوقف ليستوعب هذه المحاور بتفاصيلها، ويتنبه إلى البعد الزمني للـ (ماذا) والاهتمام به في المركز، ويلحظ كذلك الاستقرار الحاصل في المركز الإشاري.

ويستمرّ المركز الإشاري السابق في المركز الجديد (فابعثوا أحداكم..

أبدًا) فالـ (من) والـ (متى) و(أين) هي ذاتها في المركزين وهي الفتية، وما بعد الاستيقاظ، والكهف على الترتيب، والمتغير هو محتوى الـ (ماذا) وهو هنا الورق والطعام، وقد دلت عليه العلامات: بورقكم، فلينظر أيها أذكى طعامًا، فليأتكم برزق منه، وألحق بها العلامة (وليتلطف ولا يشعروا بكم أحدًا) وكذلك أسلوب الشرط: إنهم إن يظهروا عليكم...، وهذا امتداد في الـ (ماذا) والقارئ/السامع الذي تموقع في المركز الإشاري يشاهد اهتمامهم بتفاصيل إجراءات الأمان للحصول على الطعام الي يعينهم على البقاء أحياء، وهذا يشعره بمدى الخوف الذي يشعرون به من انكشاف أمرهم لمن يتوهمون أنه لا يزال يطاردهم.

يأتي بعد المركز السابق الوضع الخطابي: (وكذلك أعتزنا عليهم..) وفيه يخبر الله تعالى رسوله الكريم عن أن الله جعل أهل المدينة يعثرون عليهم، ودلت العلامة اللغوية (أعتزنا) على إرادة الله أن يعثر الناس على الفتية في الكهف، ودلت جملة (ليعلموا أن وعد الله حق وأن الساعة لا ريب فيها) على الوضع الخطابي وانفصال المشيرات، وبهذا يخرج القارئ/السامع من التصور الذهني للمراكز الإشارية إلى استيعاب العبرة التي رسختها العلامات الدالة على الوضع الخطابي.

والتحول إلى المركز الإشاري الجديد: (إذ يتنازعون بينهم أمرهم.. مسجداً) بينه تغير محتوى الـ (من) والعلامة اللغوية (يتنازعون) حيث تحيل واو الجماعة إلى أهل المدينة المجتمعين أمام الكهف وقد انكشف لهم أمر الفتية، ويدل تقسيم هؤلاء إلى فريقين برأيين مختلفين إلى امتداد الـ (من) وتوسيع التفاصيل الخاصة بالأشخاص، وأما محتوى الـ (ماذا) فهو الفتية، وقد انتقلوا من كونهم (من) التبئير إلى (ماذا) المباشرة، وصار محتوى الـ (متى) يحيل إلى ما بعد موتهم والـ (أين) إلى خارج الكهف. وكذلك استمر الاستقرار في المركز الإشاري.

ختمت القصة بوضع خطابي طويل يبدأ بقوله: (سيقولون ثلاثة) وينتهي

بقوله: (ولا تستفت فيهم منهم أحدًا)، وفي هذا الوضع عودة الخطاب من الذات الإلهية إلى الرسول ﷺ، وبيان الأقوال المختلفة في حصر عدد الفتية، وأنه الذي يعلم حقيقة عددهم هو الله ودلت على ذلك العلامة (قل ربي أعلم بعدتهم) على ذلك، وأشارت العلامة: (ما يعلمهم إلا قليل) إلى إطلاع الله لقلّة من البشر على حقيقة العدد. والقارئ إذ يخرج من المراكز الإشارية ويواجه هذا الوضع الخطابي يصبح في مرحلة تسمى الإفراغ.

٣ - الإفراغ: ويقصد به تعطيل بعض مكونات المركز الإشاري، «وهو حالة خاصّة من التحوّل إذ قد يصبح مكوّن واحد أو أكثر من مكوّنات المركز الإشاري غير محدّد، وذلك إذا كان وجود الـ (من) والـ (ماذا) والـ (متى) أو الـ (أين) وهويّتها غير ذات صلة بهذه المرحلة من السرد»<sup>(١)</sup>. وفي المراكز ظهر لنا أن بعض المشيرات لم تكن واضحة، وأنه كانت مبهمة عند القارئ/السامع، كمحتوى الـ (متى) في المركز الإشاري (إذ أوى الفتية إلى الكهف..)، وكذلك محتوى الـ (متى) والـ (ماذا) في المركزين (فضربنا على آذانهم) و(ثم بعثناهم). وإذ ذكرت العمليات الإشارية، يأتي السؤال: ما مبادئ المراكز الإشارية؟

### مبادئ المركز الإشاري في قصة أصحاب الكهف:

للمركز الإشاري مبادئ لا بد من توافرها، ويمكن بيان بعضها في قصة أصحاب الكهف، ومن ذلك:

١ - الاقتصاد النصّي؛ إذ إن المركز الإشاري يميل إلى الاقتصاد النصّي للتعبير عن محتوى المشيرات، وفي قصة أصحاب الكهف وجدنا العلامات اللغوية المعبرة عن المشيرات تتقلص، ليقصر الأمر في بعض المراكز على ذكر محتوى المشير بلفظ واحد فقط، وهذا يعني أن القارئ/السامع سوف يستدعي أفكارًا ليكمل ما لم يفصل، وربما تختفي بعض المراكز أو لا تذكر،

(1) David A. Zubin and Lynne E. Hewitt The Deictic Center:  
A Theory of Deixis in Narrative, op.cit p141.

وهنا سيحاول القارئ/السامع أن يتوقع الأحداث والأفكار كما جرى بين المركز(وإذ اعتزلتموهم) والمركز (وترى الشمس) وقد وردت الإشارة إلى ما بين المركزين من حذف يتعلق بوصولهم إلى الكهف وحديث بعضهم لبعض، وخذلان الملاحقين لهم عن الإمساك بهم، كل هذا الحذف يثبت ميل المراكز الإشارية إلى الاقتصادي النصي.

٢ - تعطيل محتوى المشير، كما يحدث عادة مع محتوى الـ (متى) إذ يتعطل لأن الزمن متسلسل، والزمن يتحرك إلى الأمام مرافقاً الأحداث، ولكن يمكن أن يختفي هذا المشير عندما يتوقع القارئ الأحداث والأفكار، وهذا قد ظهر في قصة الفتية، لاسيما أن القصة وردت مرتين، مجملة ومفصلة، فالزمن المصاحب للقصة في صورتها الأولى مرّاً سريعاً، وفي المرة الثانية بدا أبطأ.

٣ - الشفافية: وهي أن ينقل الخطاب الراوي أحداث القصة وكأنها ماثلة أمام أعين القارئ/السامع مما يمنحها وضوحاً وشفافية، وكأنه ينظر إليها من خلال لوح زجاجي شفاف، وقد نقلت أحداث أصحاب الكهف بهذه الدرجة من الوضوح؛ فلا غموض في المكونات الأساسية للقصة، ولا في سبب لجوئهم إلى الكهف، وكذلك في وصف حالهم أثناء نومهم وغير ذلك من تفاصيل الأحداث.

٤ - التماسك التراكمي: تمر المراكز الإشارية بمراحل يكون القارئ متيقناً من وضوح المشيرات، ومراحل أخرى يكون فيها غير متيقن من اشتغال المشيرات في المركز الإشاري الذي تنتمي إليه، وفي هذه الحالة يحدث ما يسمى التأثير التراكمي للمشير، بمعنى أن المشير في مركز، سيراكم نفسه في المراكز التالية<sup>(١)</sup>، وفي قصة أصحاب الكهف، نجد مثلاً محتوى المشير (من) قد راكم نفسه من أول المراكز الإشارية إلى آخرها، وكان لذلك تأثير في تماسك النص، وكذلك الحال في الـ (أين) والـ (متى).

(1) Ibid, p137.

## نتائج البحث:

وهكذا نجد أن استثمار نظرية التحول الإشاري لمقاربة القصة في القرآن يسهم في الكشف المعمق عن مجريات الأحداث والشخصيات ومعالم الزمان للحدث التلقضي والفضاء المكاني الذي جرت فيه الأحداث.

ولكن لخصوصية هذه القصة وتعلّق المشيرات وخاصة الـ (من) والـ (ماذا) بالمخبر عن القصة لا يمكن فصل الـ (ماذا) في المراكز عن المخاطب بالقصة والمخبر بها، إذ نجد إحالات إليه داخل عالمها مثل: (قالوا ربّنا آتنا، من لدنك، هيئ، فضرّبنا، بعثناهم، لنعلم، آمنوا بربهم، زدناهم، ربنا رب السماوات، من دونه، من دونه، من أظلم ممن افترى على الله، الله، ينشر لكم ربكم، رحمته، يهيئ، آيات الله، نقلبهم، بعثناهم، ربكم، أعثرنا عليهم، وعد الله، ربهم أعلم بهم، ربي أعلم بعدتهم) وكلّ ما سبق يجعل من حضور الذات العلية في الأحداث أمراً له أولوية، وهذا التمازج حرّي أن يتعمّق الباحثون في درسه<sup>(١)</sup>.

وقد ظهر من آيات القصة أن الـ (من) فيها هم الفتية أي إن الـ (من) جمعٌ وليس واحداً، كما ظهر للقارئ في القسم النظري من هذا البحث أن الـ (من) يمكن أن يكون فرداً أو أكثر، وفي القصة وجدنا أن هذا الـ (من) حافظ على كونه فتية مجموعين في جميع المراكز الإشارية فيها، وكأنهم شخص واحد لا تباين في مواقفهم وأفكارهم وعزمهم ودعوتهم والتجائهم إلى الله، أي سيتحرّكون ويقولون على هيئة الجمع باستثناء جزء قليل جداً من أحداث القصة، وذلك عندما سأل واحد منهم البقية: ﴿قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ كَمْ لَبِئْتُمْ﴾ [الكهف: ١٩].

ووجدنا أيضاً أن القصة ذكرت بإيجاز وتركت للقارئ/السامع أن يفترض أحداثاً وأزمنة وأمكنة ودفعته للبحث عن التفاصيل والإجابة عن تساؤلات كثيرة

(١) جرى استبعاد الحديث عن الذات الإلهية في التحليل لأن التركيز كان منصباً على المراكز الإشارية في عالم القصة، أي ما وقع للفتية وتنامي الأحداث التي جرت لهم، أما الـ (من) على مستوى الخطاب الذي يمثلها الذات الإلهية والرسول ﷺ فيمكن أن يكون مجال بحث آخر.

مما يبقى عقله متنبِّهاً لها، متلهِّماً لمعرفة، وباحثاً عن مكان له في فضائها، وعن موقع في المراكز الإشارية التي ستقرِّبه أكثر من الإجابة، وتُوصِل نفسه إلى طمأنينة المعرفة.

استمر الفتية يمثلون الـ (من) في القصة من بدايتها إلى ما يُؤذن بوفاتهم، ثم تغيّر الـ (من) ليصبح أهل المدينة، وذلك بعد انتهاء الأحداث المتعلقة بالفتية، حيث رأى أهل المدينة الفتية، وداروا في التصرف بشأنهم بعد أن عرفوا قصّتهم، ثم كان أن غلبت طائفة منهم في الرأي، وقرروا أن يبنوا عليهم مسجداً. وبعد هذه الجولة مع المشيرات في قصة أصحاب الكهف يظهر للقارئ أن الاستعانة بنظرية التحول الإشاري لمقاربة القرآن الكريم تفتح الآفاق على فهم أعمق للقصة القرآنية وعلى تحليل مفصل، وهي تمنح القارئ تصوراً لعالم القصة والأحداث التي جرت فيها بطريقة عرفانية cognitive تقرِّبه أكثر من فهم القصصية وما جرى التركيز عليه فيها، وما كان إظهاره للقارئ ذا أولويّة، وما لم يكن كذلك، ولأنها نظرية تتناول تقنيات لفهم النص بطريقة الانغمار فيه فلا ضير فيها؛ إذ هي ليست نظرية أيديولوجية فلسفية، وإنما نظرية تعين على الكشف والتحليل.

وكذلك يتبين للقارئ أن المفسرين يمكنهم الاستعانة بأدوات هذه النظرية وإجراءاتها لتفسير النص القرآني (وخاصة القصص القرآنية) من دون الحاجة إلى ملء الفراغات النصية بأخبار تاريخية وزيادات دخيلة على النص القرآني، ففي النص غنى للمفسر عن ذلك، ويمكنه أن يستثمر العلامات اللغوية الواردة في فهم أعمق لما جرى فعلاً، وافترض ما لم يُذكر فيما يخص الفجوات النصية<sup>(١)</sup>.

(١) الفجوات النصية هي التي تشير إلى أن عالم السرد بطبيعته يكون ناقصاً، ويعود السبب في النقص إلى أمرين: أنطولوجي ودلالي؛ فأما الأنطولوجي فإن القصص لا تذكر كل شيء، وخاصة في القصص القرآني، وأما الدلالي فاللغة بطبيعتها قاصرة عن أن تعبر أو تنقل الواقع كاملاً، ولا يطلب منها هذا أصلاً. انظر: Ruth

## المصادر والمراجع

### المصادر العربية:

- ١ - القرآن الكريم.
- ٢ - باديس، نرجس، المشيرات المقامية في اللغة العربية، مركز النشر الجامعي، منوبة، تونس، ٢٠٠٩.
- ٣ - خبراني، أمل الإشارات في القصص النبوي: دراسة تداولية، مجلة الآداب جامعة السويس، عدد ١٧، ٢٠١٩.
- ٤ - شودار، سامية، البعد التداولي للإشارات في سورة التوبة، مجلة المخبر، جامعة بسكرة، الجزائر، عدد ١٢، ٢٠١٦.
- ٥ - الضبعي، النذير، الإشارات الشخصية في مقامات الحريري، مجلة حوليات المخبر، جامعة بسكرة، الجزائر، جانفي، ٢٠١٧.
- ٦ - العشي، إيمان، الاستراتيجية الإشارية في رواية «مذنبون» السائح لحبيب، مجلة منتدى الأستاذ، قسنطينة، الجزائر، العدد ١٣، ٢٠١٣.
- ٧ - عقيلة، نوار، الشخصية القصصية للأنبياء بين النص القرآني ونصوص قصص الأنبياء، دراسة في ضوء نظرية العوالم الممكنة، مكتبة علاء الدين، تونس، ٢٠١٨.
- ٨ - غني، علي عبد الإله، دراسة لنظرية الانتقال الإشاري بوصفه منهجًا أسلوبياً في تحليل تأثيرات وجهة النظر في الخطاب السردي، مجلة الأستاذ، جامعة بغداد، ٢٠١٩، المجلد ٥٨، العدد ٢.
- ٩ - القاضي، محمد، وزملاؤه، معجم السرديات، دار محمد علي، تونس، وغيرها، ط١، ٢٠١٠.

المصادر الأجنبية:

1. Judith F. Duchan, Gail A. Bruder Lynne E. Hewitt, Deixis in narrative: A Cognitive Science Perspective, State University of New York at Buffalo.
2. David A. Zubin and Lynne E. Hewitt The Deictic Center: A Theory of Deixis in Narrative, فصل ضمن المرجع السابق.
3. Banfield, A. (1982). Unspeakable sentences: Narration and representation in the language of fiction. Boston: Routledge & Kegan Paul.
4. Ruth Ronen, possible worlds in literary theory, Cambridge university press, 1994.
5. Ryan. Possible Worlds, Artificial Intelligence, and Narrative Theory, Indiana University Press Bloomington. In, USA 1992.



## نظرية التأويل التقابلي عند محمد بازي وتحليل الخطاب القرآني: المنجزات والآفاق

الدكتور ميلود عرنيبة

باحث مغربي حاصل على الدكتوراه في النقد الأدبي من كلية الآداب بمراكش

مقدمة:

يكادُ المسلمون في زماننا يُجمعون على أنّ العودةَ إلى القرآنِ مطلبٌ قطعيٌّ لا جدالَ فيه، ولكنّ هذا الإجماعُ تواجهه إشكاليةٌ عويصةٌ يترجمها سؤالٌ: كيف تكون هذه العودة؟ وحولَ هذا السؤالِ تختلفُ السُّبلُ وتتباينُ مادامُ البابُ مفتوحًا للاجتهادِ «في منهج التّنزيل والتّوظيف»<sup>(١)</sup>، وهذا الاجتهادُ يتّسعُ ليطالَ قراءةَ القرآنِ وتحليلِ خطابه بما استجدّ في مجالِ القراءةِ وتحليلِ الخطابِ من نظرياتٍ ومناهجٍ، بحثًا عن قراءةٍ إبداعيةٍ ترهينيّةٍ تبحثُ عن سبُلٍ لتنزِيلِ القرآنِ الكَرِيمِ في الواقعِ العمليِّ للمسلمين حتى يتمكّنوا من اللّحاقِ بركبِ التقدّمِ في ظلِّ الجوّ الإيماني والعقديّ الذي اختاره لهم ربهم وخالقهم، وبسطِ أسسه في خطابه لهم.

وعندما نستحضر السؤالَ الذي طرحته مؤسّسة وحي ليكون محورَ مشروعِ كتابِ عام (٢٠٢١)، وهو «ما مدى إفادة المناهج النّقديّة والسّانية الحديثة في دراسة النصّ القرآني؟»، يذهب الظنُّ بنا، في الغالب، إلى استحضارِ مجموعةٍ من النّظرياتِ والمناهجِ النّقديّة ذاتِ الأصولِ الغربيّة، وهذه حقيقةٌ تفرضُ نفسها؛ إذ لم يستطع العقلُ العربيُّ أن يؤصّلَ لنظريةٍ أو منهجِ نقديٍّ عربيٍّ

(١) الأنصاري، فريد، مجالس القرآن، (مصر: دار السلام، ط.٤، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م)، ١/١٤.

خالص. والنّاظر في المكتبة العربيّة الحديثة يجد محاولةً، نعتبرها جادّة في طرحها، للدكتور محمد بازي، قصد من خلالها التّأصيل لنظرية تأويلية عربيّة، أطلق عليها نظرية التّأويل التقابلي.

في هذا السياق نقارب إشكالية تتعلّق بجدوى هذه النّظرية وفاعليتها في تقدّم قراءةٍ ملائمةٍ للقرآن الكريم، باعتبارها محاولةً تأصيلية من داخل الثّقافة العربيّة، لها جدارة وراهنية في السّاحة الفكرية العربيّة التي تتوّرها أعطابٌ عديدة، لعل أهمّها الجري وراء تقليد الغرب تقليداً أعمى، يثمن كل ما يأتي من هناك لمجرد أنّه غربي وينسب له كل فضيلة، ويزدري ما دونه، وإن كان أصيلاً.

ونعتقد أن مجرد وجود محاولة تأصيلية في مقاربة الخطاب القرآني مثل نظرية التّأويل التقابلي، بغضّ النظر عن نتائجها، كفيلاً بأن يجعل الوقوف عندها؛ بسطاً، وتحليلاً، ومساءلةً، وتقويماً، من الأهمية بمكان، وألوية جديرة بصرف الجهد إليها، والهدف الأساس أن نكشف جوانب القوّة والجدّة والتأصيل فيها، ونرصد المواطن التي ينبغي إعادة النّظر فيها ومراجعتها، إن وجدت. وتتفرّع عن هذا الهدف أهداف فرعية أهمها بسط الخلفيات الفلسفية والاعتقادية لنظرية التّأويل التقابلي، وكشف فرضياتها ومنطقاتها، ثم تمحيص شقّها التطبيقي على الخطاب القرآني، لتبيّن مدى جدواها في تقدّم قراءة مثمرة وفاعلة للقرآن الكريم، وإلى أي حد نجحت هذه المقاربة في ترهين الخطاب القرآني في حياتنا وواقعنا المعيش.

وقد آثرنا الاشتغال بهذا الموضوع، لما لمسنا في مشروع تأويلية التّقابل من جدّة في الطرح، واجتهاد في التطوير، وسعي إلى التّأصيل، وبدا لنا أنّ التعريف به، ولا سيما في شقّ تناوله للخطاب القرآني، من المساعي التي ينبغي للبحث أن ينهض بها، بالنّظر إلى شرف القرآن الكريم الذي يشكّل قطب الرّحى فيها. وقد عزمنا على هذا العمل بعدما اطّلعنا على بعض ما كُتب عن هذه النظرية، وهو في اعتقادنا قليل لا يعكس أهميتها، فوجدنا كتابين جماعيين؛ أولهما كتاب

النموذج التأويلي التقابلي معالم التأصيل ومستويات التنزيل، دراسات محكمة في أعمال الكاتب والباحث الأكاديمي محمد بازي، من إعداد وتنسيق إبراهيم أسيكار، وتقديم: أحمد بوحسن، عن مقاربات للنشر بفاس، (٢٠١٨)، وقد اهتم، على الخصوص، بالكتابين الأولين في مشروع بازي، وهما «التأويلية العربية»، وتقابلات النص وبلاغة الخطاب. والكتاب الثاني هو نحو بلاغة تأويلية جديدة، أبحاث محكمة في جهود الباحث المغربي محمد بازي، بتقديم وتنسيق الحسين اخليفة، عن منشورات فريق علوم الخطاب ومناهج تدريس اللغات والآداب، بالمركز الجهوي سوس ماسة - إنزكان، وهو كتاب يتحدث عن مشروع بازي في كليته، وقد ضمّ دراسة للباحث العراقي علي جعفر حسن تناول فيها «التأويل التقابلي لسورة الفاتحة عند محمد بازي» (ص ٩٧ - ١٢٧)، وقد ركّز على تتبّع قراءة بازي لسورة الفاتحة، وهي تتقاطع مع دراستنا في جوانب قليلة، وتختلف معها في أخرى عديدة، فنحن سعيّنا إلى تناول مختلف كتب الباحث، وتتبعنا جلّ مقارباته للخطاب القرآني، ولم تكن غايتنا الاستقراء الكلي، ولكن قصدنا إلى استخلاص الفرضيات والأفكار والتصورات التي تقوم عليها النظرية، وكيفية تنزيلها عملياً على الخطاب القرآني.

وقد بدأنا البحث بمقدمة تتضمّن أهم العناصر المنهجية للبحث، ثم أتبعناها بمدخل تناولنا فيه السياق العام للبحث في إطار إشكالية القراءة الحدائثية للقرآن الكريم، وما تُثير من نقاشات وسجلات، وفي النقطة الأولى رصدنا أهم الأسس الفلسفية والعقدية التي أرسى عليها بازي نظريته، وإيماناً منّا بأهمية المصطلحات والمفاهيم خصصنا لها النقطة الثانية، وتناولنا بعدها الفرضيات والمنطلقات التي تتأسس عليها النظرية في قراءتها للقرآن، ثم تحدّثنا في النقطة الرابعة عن مظاهر وأشكال ترهين التقابلية للخطاب القرآني في الواقع، وبعدها وقفنا عند أبرز التحققات النصية للنظرية حول الخطاب القرآني، وتتبعنا في النقطة الأخيرة معالم قراءة عملية لآيات من سورة الكهف تسعى لأن تكون مدخلاً لمعرفة الوجود. وختمنا بخلاصات الدراسة وتوصيات.

وانطلقنا من افتراضات أساس، أهمّها أن مشروع التقابلية يمكن أن يكون مشروعاً أصيلاً وبديلاً يغني عن الاستعارة الجاهزة والإسقاطية للمناهج الغربية، وأن قراءة القرآن تقابلياً قراءة واعدة تفتح آفاقاً واسعةً نحو ترهين القرآن وتنزيله في واقعنا، وأنها قراءة شمولية وقاصدة تربط المسلمين بتراتهم، وتراعي الجانب العقدي لديهم، وتستهدف الوصول إلى حقيقة المعنى والغاية من الوجود على هذه الأرض.

ولاختبار هذه الفرضيات بسطنا أهم الأسس التي تنبني عليها النظرية المدروسة، بعدما بحثنا عنها في مظانها، ولم نكتف بعرضها، ولكن سعينا إلى تحليلها، والتعليق عليها، مدعمين لها، من جهة، بما ورد سواء عند القدامى أو المحدثين، ومبينين رأينا فيها من جهة أخرى.

مدخل: القرآن الكريم والقراءات الحديثة:

تكاد أغلب الدراسات الحديثة تتفق على أهميّة القراءة اللغويّة وفعاليتها في تقديم قراءة حديثة للقرآن الكريم، باعتبار القرآن الكريم نزل بلغة العرب ووفق سننهم في القول، وازدادت هذه الأهمية بفعل التطوّر الكبير الذي عرفته المناهج اللسانية الحديثة في السنوات الأخيرة، وليس هذا رأي الدارسين المحدثين وحدهم، وإنما هو رأي قديم عبّر عنه أحد أبرز الدارسين لإعجاز القرآن الكريم، وهو الباقلاني الذي يقول: «ولسنا نزعم أنه يمكننا أن نبيّن ما رمنا بيانه، وأردنا شرحه وتفصيله، لمن كان عن معرفة الأدب ذاهباً، وعن وجه اللسان غافلاً؛ لأنّ ذلك مما لا سبيل إليه، إلا أن يكون الناظر فيما نعرض عليه مما قصدنا إليه من أهل صناعة العربية»<sup>(١)</sup>. وفي مخاطبة القرآن العرب بلغتهم ضمان لتواصل فعّال معهم ليفهموه و«لتقوم به الحجّة عليهم»<sup>(٢)</sup>.

(١) الباقلاني، أبو بكر، إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، (القاهرة: دار المعارف، ط.٧، ٢٠٠٩)، ص.٧.

(٢) ابن القيم، شمس الدين (نسبة خطأ) الفوائد المشوق لعلوم القرآن وعلم البيان، حققه جماعة من العلماء، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط.١، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢)، ص.٧.

لذلك وجدنا أغلب الدارسين المحدثين يؤمنون بجدوى هذه المقاربة؛ فقد اختار أركون المنهج السيميائي وشدّد على جدواه في تأويل القرآن الكريم، فبيّن أن «التحليل السيميائي يقدّم لنا فرصة ذهبية لكي نمارس تدريياً منهجياً ممتازاً يهدف إلى فهم كل المستويات اللغوية التي يتشكل المعنى (يتولد) من خلالها»<sup>(١)</sup>، وتكمن أهميتها في نظره في أنها تتيح أن «نترك مسافة نقدية فكرية بيننا وبين المسألة الأساسية التي تخصّ المؤلف والمكانة المعرفية للخطاب القرآني»<sup>(٢)</sup>.

ولاحظ بأنّ القرآن الكريم ينوّع من أساليبه المستعملة للتوصّل إلى هدفه الأساس، وهو نصره رسالته ودحض جاحديها، وإذا كانت غاية القراءة الحديثة هي فهم الخطاب القرآني واستخلاص معانيه، فإن «علم الألسنيات يساعدنا على فهم هذه الأساليب وتشريحها من الناحية اللغوية»<sup>(٣)</sup>.

أما حامد أبو زيد، فقد وظّف منهج تحليل الخطاب في كتابه النص، السلطة، الحقيقة، وهو منهج يعتمد، في رأيه، «على الإفادة من «السميولوجيا» و«الهرمينوطيقا»، بالإضافة إلى اعتماده على «الألسنية» و«الأسلوبية» و«علم السرد»<sup>(٤)</sup>، وإلى جانب ذلك يلجّ على أهمية الإرث اللغوي والبلاغي، لكن بنظرة جديدة تنشد «قراءة معاصرة للإنجازات التراثية في علوم اللغة والبلاغة»<sup>(٥)</sup>.

وينطلق من افتراض فيه نوع من الجرأة جرّت عليه بعض الانتقادات، مفاده أن كلّ الخطابات، والقرآن الكريم خطاب من الخطابات، في نظره «تساوى من حيث هي خطابات، وليس من حقّ واحد منها أن يزعم امتلاكه

(١) أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة: هاشم صالح، (بيروت: دار الطليعة، ط٢، ٢٠٠٥)، ص٣٥.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص٣٥.

(٣) المرجع السابق نفسه، ص٣٦. (الهامش).

(٤) أبو زيد، نصر حامد، النص، السلطة، الحقيقة، (الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٥)، ص٨.

(٥) المرجع السابق نفسه.

للحقيقة، لأنّه حين يفعل ذلك يحكم على نفسه بأنه خطاب «زائف»<sup>(١)</sup>، ويضيف ما يؤكّد إيمانه بالمقاربة اللغوية: «وكون الخطاب إلهياً - من حيث المصدر - لا يعني عدم قابليته للتحليل بما هو خطاب إلهي تجسّد في اللغة الإنسانية بكل إشكالات سياقها الاجتماعي والثقافي والتاريخي»<sup>(٢)</sup>؛ فهو يعتبر أنّ لغة القرآن الكريم تستمدّ مرجعيتها من اللسان العربي بصفة عامة، ومن إطاره التداولي التاريخي في جزيرة العرب قبل الإسلام بصفة خاصة<sup>(٣)</sup>. وعلى الرغم من استحضاره خصوصية النص القرآني النابعة من قداسته وألوهية مصدره، فإنّه في نظره «يظل نصّاً لغوياً»<sup>(٤)</sup>.

لذلك فأبو زيد يجزم بأنّه لا فهم لطبيعة الرسالة التي يتضمّنّها النصّ «إلا بتحليل معطياته اللغوية في ضوء الواقع الذي تشكّل النص من خلاله»<sup>(٥)</sup>، ويرى أنّ التسليم بأنّ القرآن الكريم نصّ كافٍ لأنّ تطبّق عليه مناهج تحليل النصوص، وألا تعارض بين تطبيق المنهج اللغوي - منهج تحليل النصوص - على القرآن الكريم وبين الإيمان بمصدره الإلهي<sup>(٦)</sup>.

غير أنّ ما يؤخذ على هذه القراءات هو أنّها، وإن وافقت على أهميّة القراءة اللغوية، لم تراع للنصّ القرآني خصوصيته، وأرادت تقليد الغرب في تعاملهم مع تراثهم، فجاء أصحابها «بقراءات للقرآن تقطع صلتها بالتفسير السابقة، طامعين في أن يفتحوا عهداً تفسيرياً جديداً»<sup>(٧)</sup>.

(١) المرجع السابق نفسه، ص ٨.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص ٩.

(٣) المرجع السابق نفسه، ص ٢١٤.

(٤) أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، (الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٠)، ص ١٩.

(٥) المرجع السابق نفسه، ص ٢٦.

(٦) المرجع السابق نفسه، ص ٢٨.

(٧) طه، عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، (الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط ٤، ٢٠١٦)، ص ١٧٦.

كما أن هذه القراءة الحداثية تتّصف، في رأيه، بكونها تفسيرات لبعض الآيات القرآنية لا للنصّ القرآني، وتخرج عن الصفة الاعتقادية التي طبعت القراءة التراثية، وتتّسم بضدّها وهو «الانتقاد»، ومعنى ذلك، كما يعتقد طه، أن هذه القراءة «لا تريد أن تحصّل اعتقاداً من الآيات، وإنما تريد أن تمارس نقدها على هذه الآيات»<sup>(١)</sup>. وينتقد طه القراءة اللغوية، لكن ليس إجمالاً، ولكنه يبين موطن إنكاره لهذا النوع من القراءة عند القارئ الحداثي، وهو «أنّه جعل القرآن نصّاً لغويّاً مثله مثل أيّ نص بشري»<sup>(٢)</sup>.

ويبدو أن هذا القارئ إمّا أنّه غابت عنه خصوصية الخطاب القرآني بصفته خطاباً إلهياً متعالياً على جميع الخطابات الأخرى، وفي هذا الحالة ينبغي لفت انتباهه، أو أنّه تعمّد بجرأته تغييرها، وفي هذه الحالة كلام آخر. فالقرآن الكريم، وإن نزل بلغة العرب والمعروف عندهم من الكلام، وإن شاركته بعض النصوص في بعض الظواهر اللغوية، فلا يعني أنها ترقى إلى درجة توظيفه لها؛ إذ في الغالب «لا يمكن لنصين اثنين أن تكون جميع خصائصهما واحدة»<sup>(٣)</sup>، فبالأحرى إذا تعلق الأمر بمقارنة نصوص بشرية بنصّ إلهي.

ومن المآخذ الأخرى التي يسجّلها طه على القراءة الحداثية كون صاحبها لم يتحرّج في الاستعانة بكلّ النظريات النقدية التي تسارع ظهورها في الساحة الأدبية والفكرية في النصف الثاني من القرن الماضي، غير مكترث «بمآلات هذه النظريات ولا بتجاوز بعضها لبعض ولا بأقول بعضها»<sup>(٤)</sup>، والحقيقة أنّ خطر هذه النظريات والمذاهب الغربية لا يكمن في جوانبها الفنيّة، وإنما في خلفياتها الفكرية والفلسفية والعقدية التي شكّلت عماد تشييدها. لذلك يشترط

(١) المرجع السابق نفسه، ص ١٧٦.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص ١٨٠.

(٣) صولة، عبد الله، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، (بيروت: دار الفارابي، ط ٢، ٢٠٠٧)، ص ٥٣.

(٤) طه، عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص ١٨٢.

أحد المهتمين بالأدب الإسلامي التعامل معها بمنهج «بصيرة الاختيار وقوة الإرادة»<sup>(١)</sup>، أي أن نحصّنها بدقّة، ثم نحكم عليها بما نشاء؛ فنختار منها ما نريد وندع ما نريد، بما يراعي للنصّ القرآني حرمة وخصوصيته.

والقراءة الحديثة، في رأي طه عبد الرحمن، لا حداثة فيها ولا ابتكار، وليست إبداعاً حقيقياً، لأنّ الإبداع الحقيقيّ، في نظره، «يكون موصولاً؛ وهذا إبداع مفصول، إذ قطع صلته بترائه، تقليداً للغرب، لا اجتهادات من الذات»<sup>(٢)</sup>. فليست كل قراءة للقرآن وظّفت نظرية جديدة قراءةً حديثة وفريدة، كما ادّعى بعض الدارسين، فطه لا يعتبرها كذلك، ولا يسلم لهم بذلك لمجرّد أنهم «قاموا بتطبيق منهجيات ونظريات لم تطبق على القرآن من قبل»<sup>(٣)</sup>، وبالمقابل يدعو إلى قراءة إبداعية حقيقية تصل جذورها بالتراث، وتطلق أغصانها في العصر الحديث؛ قراءة تحتاج اجتهاداً كبيراً، ولا يمكن للمسلمين دخول الحداثة إلا عبر أبوابها<sup>(٤)</sup>.

ويبدو أن قراءة بازي التقابلية تندرج ضمن القراءة الإبداعية للقرآن الكريم؛ لأنّها تستجيب، في اعتقادنا على الأقل، لشرط الاتصال، بمعنى أنها قراءة موصولة<sup>(٥)</sup> بأسباب الماضي، تنتفع بالإرث البلاغي للأمة، وتدسّن اجتهادها انطلاقاً من الذات، وتنشد التأسيس والتطوير والتجديد من داخل الثقافة العربية الإسلامية. وغايتنا في هذا البحث أن نتعرّف على هذه القراءة، ونكشف مواطن الإبداع والجدة فيها، ونسائل تحقّقاتها وتطبيقاتها.

(١) بدر، عبد الباسط، مذاهب الغرب رؤية إسلامية، (الكويت: منشورات لجنة مكتبة

البيت، شركة الشعاع للنشر، ١٩٥٨)، ص ١١ - ١٢.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص ١٧٦.

(٣) طه، عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص ١٩٢.

(٤) المرجع السابق نفسه، ص ١٩٣.

(٥) المرجع السابق نفسه، ص ١٧٥ - ١٧٦.

## ١ - الفروض الكبرى: فلسفة النظرية:

لا بدّ لأيّ منهج فكري أو نظرية أدبية من أسس فلسفية واعتقادية ترفدها؛ «فالمذاهب جميعها إنما نبتت أو تأثرت في ظهورها بهذه التيارات الفكرية والفلسفية والعقدية»<sup>(١)</sup>، ويُقصد بهذه الأسس مجموع التصورات والأفكار الدائرة حول قضاياها وفروضها، وما يدعم تلك التصورات والقضايا من حقائق وجودية واعتقادية؛ تترجمها إلى عناصر لغوية ونصية وخطابية؛ بمعنى أنّ إنتاجاتها ليست، في الحقيقة، غير تجسيد لمبادئها، لكن بلغة فنيّة، فيصبح الجانب الفنيّ مجرد ذريعة لتبليغ المضمون الفكري والعقدي، والذي يرجع إليه الفضل الأكبر في التأثير في القراء، ولا سيما إذا كانت النماذج الأدبية ممتازة، عندها «تقل إلى المتلقي القضية الفكرية مُغلّفة بالمتعة الأدبية»<sup>(٢)</sup>.

إنّ حاجة الإنسان إلى هذه الأسس الاعتقادية والفلسفية حاجة ملحة؛ لأنّ من شأنها أن توفر له الطمأنينة النفسيّة، وتُشبع جانبه الروحي، وتُبدّد حيرته الوجوديّة، فبالاعتقاد يعيش الإنسان نوعاً من التوازن، ويمنح لوجوده ضرباً من المعنى، سواء أكان هذا الاعتقاد صحيحاً أو خاطئاً؛ لذلك فمن الطبيعيّ أن يكون الأدب بنظرياته قد وُلد «في أحضان العقيدة ونما وتطوّر في رعايتها، وحمل منذ فجره المبكر آثارها العميقة»<sup>(٣)</sup>.

والمتتبع للمذاهب الأدبية الغربيّة سيلاحظ بجلاء مدى تخبطها بين عقائد شتى، وهذا دليل على حيرة الإنسان الغربي الذي يفتقد ما يملأ فراغه الروحي، ويُشبع اعتقاده، ويسكّن نفسه، وما يزال إلى الآن في حيرته تلك على الرغم ممّا بلغ من متاع الدنيا، وقد يظلّ فيها ما لم يتواضع ويتنازل عن

(١) بدر، عبد الباسط، مذاهب الغرب رؤية إسلامية، مصر سابق، ص ٢٤.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص ٩٩.

(٣) المرجع السابق نفسه، ص ١٠٧.

جبروته، وما لم يوفق إلى العقيدة الصحيحة التي وضعها الله خالقُه وخالق نوازه، والعالمُ بما يُصلح شؤونَه وتستقيم به حياته.

لقد آن الأوانُ للدارسين العرب أن يدركوا «أنّ الفكر الغربي ليس «مقدّساً»، ولا مكتملاً»<sup>(١)</sup>، وأن نلتفت إلى ما عندنا ونعتمد عليه، وننظر إليه نظرة تثمين ومساءلة. ولا ينبغي أن يُفهم من هذا الكلام أنّ النظريات الغربيّة شرٌّ كلّها؛ بل إنّ فيها كثيراً من الفوائد والمنافع العلمية التي يمكن للأدباء والنقاد المسلمين والعرب أن يفيدوا منها. لكن التبعية للغرب حالت دون حدوث اجتهادات حقيقية أصيلة من داخل الثقافة العربية الإسلامية تمتلك رؤيةً للأدب والفكر ذات خلفية فلسفية ومعرفية محدّدة، وفي ظل الظروف الحالية فإن ذلك يبدو أمراً مستبعداً؛ فـ «ما لم نؤسس فكرنا على خلفية علمية وفلسفية وتقنية، فإنّه سيظل ناقصاً وغير قادر على التطور»<sup>(٢)</sup>. وهذا ما أدركه بازي الذي يقول موضّحاً الغاية من نظريته: «أمّا رهان تأويلية التقابل فهو بناء مقترح تأويلي ذي مرجعيات فلسفية، ومعرفية، وبلاغية»<sup>(٣)</sup>.

ومما يؤسف عليه أنّ المفكرين والأدباء العرب والمسلمين سلّموا للإنسان الغربي وما ينتج من نظريات بالريادة، وانبهروا به أيما انبهار، فصاروا يعكسون ظلال النظريات الغربية مفرّطين بذلك في خصوصياتهم ومتماسين أصالتهم، معتدّين بالحدّثة وما بعد الحدّثة بالمفهوم الغربي، ومتكّرين لتراثهم العظيم؛ لأنّه يذكرهم بما لا يريدون أن يتذكّروه؛ فهو «يحفل كثيراً باستحضار عالم الغيب وعالم الملكوت وعلوم الباطن، ويؤسس على ذلك قوته الإيمانية والوجودية

(١) يقطين، سعيد، الفكر الأدبي العربي البنيات والأنساق، (الجزائر، الرباط: منشورات ضفاف ودار الأمان ومنشورات الاختلاف، ط١، ٢٠١٤)، ص٢٢.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص١٧.

(٣) بازي، محمد، البنى التقابلية خرائط جديدة لتحليل الخطاب، (عمان: دار كنوز المعرفة، ط١، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م)، ص١٤٥.

بما يقوّي مساءلة النفس، وتقويم الروح، وتعزيز العرفان<sup>(١)</sup>، فأصبح كلّ متحدّث من منطلق عقديّ إسلامي، ولا سيما في مجال الأدب، يُتعت بالرجعية والتخلّف، وصار الإعراض عن هذه الحقيقة وتحاشي الحديث عنها من علامات التحضّر والتحديث. فالى متى سيظل دارسونا يحجبون الشمس بالغربال، ويدفنون رؤوسهم في التراب تغاضياً، فقد آن الأوان بعد عقود من التيه أن نقرّ، باعتبارنا أمة متديّنة، بأنّ «أفيد النظريات والمناهج ما أوصل إلى حقيقة عظمة الخالق واستحقاقه للعبودية والربوبية»<sup>(٢)</sup>، فنصرف الجهود إلى ما هو أهمّ لعلّنا نتدارك ما ضاع وفات، فنزرع روح المحبة بين الناس، ونعمد إلى عمارة الأرض وإصلاحها بما يرقى بالأمة ويحقق للإنسان القيام بحقيقة استخلاف ربه له.

في ظل هذه النظرة، يجد القارئ لنظرية التأويل التقابلي عند محمد بازي، بأنّ الرجل يحتفي بالعقيدة الإسلامية أيّما احتفاء، ويتحدّث عنها حديث المسلم المؤمن الجاهر بإيمانه؛ بشكل صريح وواضح، جاعلاً منها الأساس الباني لمشروعه، ناشداً من وراء ذلك البلوغ بالإنسان درجة إدراك حقيقة وجوده، وهي «بلوغ الخلاص الدنيوي والأخروي في القول والعمل، وحقيقة الحياة والموت، والخير والشّر، وما ينبغي فعله، وما لا ينبغي تبعاً لذلك»<sup>(٣)</sup>.

إنّ النّظر إلى الكون على أنّه بُني بناءً تقابلياً وأنّ مخلوقاته خلقت أزواجاً متقابلة، كما في نظرية التأويل التقابلي، يتأسّس على اعتقاد يقرّ بأنّ هذه المخلوقات إنّما هي مُحدثة بعدما كانت عدماً من قبل الله ﷻ القادر على خلق الشيء ومقابلته، والشيء وضده، والشيء ونده، ليبقى هو وحده فرداً صمداً لا ندّ له.

(١) بازي، محمد، «نظرية التأويل التقابلي مدخلاً لمعرفة الوجود: قصة موسى مع الخضر منطلقاً»، ٨٢ - ١١٠، مجلة جامعة بابل للعلوم الإنسانية، المجلد ٢٨، العدد ٨: ٢٠٢٠.

(٢) بازي، محمد، البنى التقابلية خرائط جديدة لتحليل الخطاب، مرجع سابق، ص ٦٥.

(٣) المرجع السابق نفسه، ص ٧٣.

ومن هنا ترى تأويلية التقابل أنّ الكتابة والتواصل إنما ينبنيان على أسس تقابلية بين الأشكال والمعاني، وبين مختلف عناصر الخطاطات التواصلية، باعتبار أن «النص المصغّر يعكس العالم المكبّر»<sup>(١)</sup>، وأن الكتابة صورة لغوية للكون الذي خلقه الله مؤسساً جماليته على التقابل البديع، «وهذا التقابل الكوني الموجود سلفاً هو ما تتأسس عليه الكتابة والتواصل»<sup>(٢)</sup>. وبهذا يصبح التقابل سرّاً من أسرار هذا الكون بكلّ مكوّناته، وبصورتيه المنظورة والمكتوبة؛ يتحوّل إلى علامة وسيماء دالّة على وجود ربّ الكون، وحجّة على استحقاقه للعبودية دون غيره من الخلائق، مما «يشهد لخالقها بالجلال والعظمة والقدرة، الذي خلق من كلّ شيء زوجين، وعبّرت اللغة عن هذين الزوجين المتقابلين»<sup>(٣)</sup>.

إن نظرية التأويل التقابلي تدعو إلى تأمل الكون والنصوص المعبّرة عنه معاً؛ لإدراك مكامن الجمال والإبداع فيه؛ ذلك الصنع المكتمل الذي لا يقدر على ابتكاره إلا ربّ عظيم، بديع الصنع مستحقّ للعبادة والطاعة والتسليم والخضوع والمحبة، «وتلك نهاية الكمال في المنهاجية الموصلة إلى حقيقة المعرفة بعظمة الله في خلقه»<sup>(٤)</sup>، وهي الحقيقة التي ينبغي أن تُصرف فيها أفعال الإنسان وأقواله ومنها نصوصه.

وعموماً، فإنّ الجانب العقدي حاضر بقوة في نظرية التأويل التقابلي، والكاتب واع به تمام الوعي، يراه أساساً لا غنى عنه، وكلّ نظرية أو مدرسة نقدية تغيّبه تظل، في نظره، «محبوبة عن هتك حجاب الحقيقة الكونية التي تجعل العبودية والفناء والمحاسبة قدر الإنسان في الحياة وبعد الممات»<sup>(٥)</sup>،

(١) المرجع السابق نفسه، ص ١٧.

(٢) بازي، محمد، تقابلات النص وبلاغة الخطاب، (الجزائر، بيروت: منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط ١، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م)، ص ١١.

(٣) بازي، نظرية التأويل التقابلي، مقدمات لمعرفة بديلة بالنص والخطاب، ص ٧٢.

(٤) المرجع السابق نفسه، ص ٢٢.

(٥) المرجع السابق نفسه، ص ٢٧.

وقاصرة عن بلوغ الهدف الأسمى، وإن حققت ما حققت؛ «فالنظريات التي لا تصل بالإنسان إلى الغاية التي خُلق من أجلها، وتظلّ واقفة بباب اللغة أو النصوص، طارقة نوافذ التاريخ، أو المجتمع، أو الفرد، أو غيرها من النوافذ التي فتحتها النقد في جدار الأدب، تظل قاصرة بلا ريب»<sup>(١)</sup>.

يبدو أن غاية التأويل التقابلي تتجاوز فهم النصوص وتفهمها، واستكشاف مواطن الجمال فيها، ومكامن قوّتها وتأثيرها، كما هي غاية النظريات الحديثة ومناهج تحليل الخطاب، إلى غاية أبعد؛ ذات مقصد عقدي يرقى بالتقابلات بجعلها وسيلةً إلى إدراك حقيقة عظمة خالقها ومبدعها، مما يدعو إلى سلك سبل الفلاح والفوز في الدنيا والآخرة.

## ٢ - المصطلحات المفاتيح للنظرية:

يزاوج بازي بين القوة الاقتراحية التأصيلية، وتحليل خطابات ونصوص مختارة من التراث ومن الأدب والفكر الحديثين. وفي هذا الإطار قدّم اقتراحات وجيهة في مقارنة النصوص وفهمها وتفهمها، وتأويلها تأويلاً منضبطاً؛ مقبولاً ومنسجماً، دون تفريط ولا إفراط، غايتها بلوغ تأويلية بليغة، وصناعة قارئ بليغ. وهذه الاقتراحات، في رأينا، ما كان لها أن تكون على هذا القدر من الجدارة لولا وجود مفاهيم أساس تؤطّرها، أو قلّ هما مفهومان أساسيان؛ لذلك رأينا أن نقف عندهما ببعض التفصيل، لأنهما يشكّلان، في اعتقادنا، حجر الزاوية، وقطب الرحي، في هذا المشروع التأويلي.

وقارئ بازي سيجد أن الرجل يكتب السهل الممتنع، فقد صاغ ذلك بلغة أصيلة وبليغة مع استحضار البعد البيداغوجي تيسيراً للفهم والتجريب. معتمداً آلية إضافية في نحت المصطلح؛ وهي آلية التوسيع؛ إذ في الغالب ما ينطلق من الدلالة اللغوية أو البلاغية الضيقة، فيوسّع من مجال اشتغال المفهوم، بحثاً عن المفاهيم الجامعة التي تنظّم ضمن نطاقها كثيراً من المفاهيم البلاغية

(١) المرجع السابق نفسه، ص ٢٦.

الرافدة. والتي يمكنها أن تُغني الباحث العربي عن كثرة التشقيقات والتفريعات التي كانت وبالأعلى البلاغة العربية من جهة، وعن الاقتراض من الغرب والتعريب لمفاهيمه من جهة أخرى.

### التساند التأويلي<sup>(١)</sup>:

التَّساند في معناه اللغوي العام هو التفاعل والتشارك في مدد يد العون والمساندة بين فاعلين على وجه الحقيقة، فالسند في اللغة «ما قابلك من الجبل وعلا عن السفح.. وساندتُ الرجل مساندة إذا عاضدته وكانفته.. وفي حديث أبي هريرة خرج ثمامة وفلان متساندين أي متعاونين، كأن كل واحد منهما يستند على الآخر ويستعين به»<sup>(٢)</sup>. وقد وسَّع فيه الباحث مجازاً ليصبح من بين الآليات البانية للمعنى.

ووفقاً لهذا المبدأ يعرف الكاتب التساند التأويلي بأنه تبادل العون والمساندة في عملية بلوغ المعنى بين العناصر المعتمدة في الفهم؛ فاللغة مثلاً تسند التخريج النحوي أو البلاغي، والاشتقاق يسند اللغة والنحو، والنصوص تسند الدلالة، والمثل يدعم المعنى.. إنه تساند يتأسس لحظة الاشتغال بالتأويل بين الدوائر النصية والدوائر السياقية. وهو آلية تتحقق فيها الملاءمة والانسجام بين العناصر والمستويات.

وبناء على هذا التصور، فإن بلوغ الفهم وبناء المعنى يمر عبر محطات متكاملة؛ نصية (اللغة/الاشتقاق/التركيب/البلاغة..)، وسياقية - خارجية (الأخبار/الموسوعة/المواد المعجمية/النصوص الموازية..)، وتساند هذه

(١) ينظر: بازي، محمد، صناعة الخطاب الأنساق العميقة للتأويلية العربية، (عمان: دار كنوز، ط١، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م)، والتأويلية العربية نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات، مصدر سابق.

(٢) ابن منظور، جمال الدين، لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير وآخرين، (القاهرة: دار المعارف، مادة (سند)).

العناصر هو الذي يزود المؤول بطاقات إضافية هائلة في بلوغ مقاصد النص؛ أي أن المعنى يتحدّد من خلال عناصر داخلية، وأخرى خارجية؛ تتمثّل الأولى في البنية التركيبية والدلالية، ومعرفتنا باللغة، والنحو، والمعجم. أمّا الثانية فمرتبطة بما يتعلّق بالنص، وظروف كتابته، وموازياته الخارجية من بيانات أو حوارات حوله (لماذا وكيف كتب؟). بالإضافة إلى عناصر وسيطة متعلقة بخصائص المؤلّف، ومعاني الكلمات كما يستعملها أو تستعملها الجماعة التي ينتمي إليها.

فالتساند التأويلي «في العلم بالنص والعلم بفهمه أمر مطلوب»<sup>(١)</sup>، يتأسس على الحوار بين مكونات النص الكامنة فيه، ونعني بها الأنظمة اللغوية والنحوية والبلاغية والرمزية التي يطلق عليها بازي الدوائر الصغرى، وبين محيطه السياقي الخارجي أو الأشكال المعرفية والموسوعية والثقافية، والتي يسمّيها الدوائر الكبرى، أي جميع ما يتصل به ويتناص معه، سواء أكان قبله أم بعده.

وتأويلية التساند، في تصور الباحث، لا تعني طغيان أحد عناصرها على باقي العناصر الأخرى، كما لا تعني بالضرورة حضور هذه العناصر دفعة واحدة عند تناول بنية نصية ما، ولكنّ القارئ البليغ يستدعي منها ما هو في حاجة إليه، بناء على مهاراته القرائية والتأويلية وتجربتها. وقد استوحى الباحث هذه الآلية من أصول عربية راسخة في خطاب التفسير؛ فقد وجد في التفسير خطاباً تتساند فيه كل الخبرات الإنسانية والمعارف والعلوم من أجل توضيح معاني النص القرآني أو إدراك بلاغته وكشف إعجازه، إذ تعمل فيه اللغة بتعاون مع النحو والبلاغة، ويعمل الاشتقاق إلى جانب اللغة والنحو والبلاغة. وتحضر القراءات لتسند دلالة نحوية أو لغوية، وعبر النصوص القرآنية، والحديثية، والشعرية لتساند تخريجاً دلالياً. وفي أحيان أخرى تطعم أسباب النزول والأخبار المعنى. وتلعب الإسرائيليات دور التوسيع لما هو مختزل. وفي

(١) بازي، نظرية التأويل التقابلي مقدمات لمعرفة بديلة بالنص والخطاب، مرجع

كثير من الأحيان تعبر إلى الخطاب التفسيري مادة غزيرة من الآراء الفقهية، والأمثال، وغيرها. والشيء نفسه يحدث في خطابات أخرى، وهو قابل للتوسيع ليشمل بقية الخطابات التواصلية والتربوية.

ولا تتأتى هذه الملكة لأي كان؛ ولكن الباحث يشترط لتحصيلها تكرار الأفعال التأويلية، والخبرة الواسعة بالنصوص، وتعاهد المعاودة والمراجعة، وإدمان التأمل والتقصي، وتجريب فرضيات قرائية كثيرة، واختبار الأصح منها على محكات ومعايير قادرة على الصمود في وجه النقد.

ولا يدعي بازي بأن هذه القراءة التساندية هي القراءة الأصح، كما لا يدعي أنها تصل إلى قصدية المؤلف بالتمام، ولكنه يعتبرها الأكثر قبولاً وانسجاماً مع معطيات السياق الإنتاجي، والسياق القرائي، والسياق الثقافي المؤطرّ لهما، وكذا مع معطيات النصّ موضوع التأويل. كما أنّ غاية هذا الطرح التّسانيدي عند الباحث هي صناعة مؤول بليغ قادر على الوصول إلى معنى أو معاني مقبولة ومنسجمة اعتماداً على شبكة قرائية تقوم على آليات لا غنى عنها في عملية التأويل، من علوم لغوية، ونحوية، وبلاغية، ومعرفة بكفايات صناعة النص الأدبي، وكيفية إدراج المعارف الموسوعية التي يتوازي النص أو يتناص معها. وكذا امتلاك كفاية تأويلية وتنسيقية.

### التأويل التقابلي:

قبل الحديث عن معنى هذا المفهوم المنحوت من مفهومي التأويل والتقابل، لا بدّ من التعرّيج أولاً على كل مفهوم على حدة:

### التقابل لغة واصطلاحاً:

التّقابل في اللغة اسم مأخوذ من الجذر الثلاثي (ق ب ل)، وقد تفرّعت من هذا الأصل مجموعة من المعاني. قال الخليل (ت١٧٥هـ): «والقبل الطاقة: لا قبل لهم، وفي معنى آخر هو التّلقاء، تقول لقيته قبلاً أي مواجهة»<sup>(١)</sup>. وقال

(١) الخليل، بن أحمد الفراهدي، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي، (بغداد: دار

ابن فارس (ت٣٩٥هـ): «القاف والباء واللام أصل واحد تدل كلها على مواجهة الشيء للشيء، ويتفرع بعد ذلك»<sup>(١)</sup>.

يتضح أنّ المعنى المشترك المرتبط بهذا الأصل هو المواجهة التي تقتضي وجود شيء بإزاء شيء آخر. وهذا المعنى موجود بشكل متواتر في بقية المعاجم؛ فمما قاله صاحب القاموس المحيط: «وأقبلته الشيء جعلته يلي قبالته، وقابله واجهه.. وتقابلا تواجها»<sup>(٢)</sup>، وهو نفس ما ذهب إليه ابن منظور (ت٧١١هـ) إذ يقول: «أقبلته الشيء أي جعلته يلي قبالته.. والمقابلة: المواجهة، والتقابل مثله»<sup>(٣)</sup>.

أما في اصطلاح البلاغيين، فإن ابن المعتز (ت٢٧٤هـ)، باعتباره أول من أفرد لعلم البديع بالتأليف في كتابه المسمى البديع، تحدّث عن المطابقة وقدّم لها تعريفاً استعاره من الخليل (ت١٧٥هـ) رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قال: «قال الخليل رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يُقال طابقت بين الشئيين إذا جمعتهما على حذو واحد»<sup>(٤)</sup>، ويبدو من خلال ما استشهد به من أمثلة أنه يسوّي بين الطباق والمقابلة؛ فمما ذكره في هذا الباب قول النبي ﷺ للأَنْصار: «إنكم لتكثرن عند الفرع وتقلّون عند الطمع».

ثمّ جاء من بعده قدامة (ت٣٢٧هـ)، فكان من الأوائل الذين ربطوا التقابل بالمعنى، إذ قسّم المقابلة إلى قسمين: المقابلة الصحيحة، والمقابلة الفاسدة.

وتكاد التعريفات التي قدّمها أبو هلال العسكري (ت٣٩٥هـ)، وابن رشيق

(١) ابن فارس، أحمد، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، (دار الفكر، د.ت.)، ٥١/٥.

(٢) الفيروزي آبادي، مجد الدين، القاموس المحيط، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتب، ط٣، ١٤٠٠هـ)، ٣٤/٤.

(٣) ابن منظور، جمال الدين، لسان العرب، مصدر سابق، مادة (قبل).

(٤) ابن المعتز، عبد الله، البديع، تحقيق: كراتشكوفسكي، (الكويت: دار المسيرة، ط٣، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م)، ص٣٦.

(ت٤٥٦هـ)، والسكاكي (ت٦٢٦هـ)، تتفق على التعريف نفسه، مع التركيز على بيان أوجه الاختلاف بين الطبايق والمقابلة.

أمّا حازم (٦٨٤هـ)، فقد أولى عناية كبيرة لتناظر الكلام القائم على التّقابل، لكن للأسف ضاع هذا الكلام بضياع القسم المفقود من المنهاج، وجعل المعاني المتناظرة من أحسن ما يقع في الشعر، وربط هذه الخاصية في الكلام بالمتلقي، لأنها تحرّك نفسه، وتثير انفعاله. يقول في ذلك: «فإنّ للنفوس في تقارن المتماثلات وتشافعها والمتشابهات والمتضادات وما جرى مجراها إيلاءً بالانفعال إلى مقتضى الكلام، لأنّ تناصر الحسن في المستحسنين المتماثلين والمتشابهين أمكن من النّفس موقعاً من سنوح ذلك لها في شيء واحد»<sup>(١)</sup>. فلعرض المعاني متقابلة أثر بالغ في نفسية المتلقي، وخصوصاً إذا صيغت هذه التقابلات في أحسن ترتيب وأبدع تركيب.

ولم يشترط حازم التّحادي والتوالي بين المعاني والألفاظ في حصول التّقابل، يقول: «وليس يشترط تحاذي عبارتي المعنيين المتقابلين في طرفي الكلام في الرتبة»<sup>(٢)</sup>. وبذلك يكون قد وسع من مفهومه، وجعله شاملاً لمعنيي التّناسب والتوافق.

وفي علوم القرآن عزّف الزّركشي (ت٧٩٤هـ) التّقابل بأنه «ذكر الشيء مع ما يوازيه في بعض صفاته، ويخالفه في بعضها»<sup>(٣)</sup>. وفرّق بينه وبين الطبايق الذي لا يكون إلا في المتضادين، ويرى أنّ القرآن كلّّه وارد على التّقابل «بظهور نكتة الحكمة العلمية، من الكائنات والزمانيات والوسائط الروحانيات والأوائل الإلهيات، حيث أنّحدت من حيث تعدّدت، وأنّصلت من حيث انفصلت»<sup>(٤)</sup>.

(١) القرطاجني، حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٣، ١٩٨١)، ص٤٥.

(٢) المرجع السابق نفسه.

(٣) الزركشي، بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، (القاهرة: تحقيق وائل أحمد عبد الرحمن، دار التوفيقية للتراث، القاهرة، (د.ت)، ٩١١/٣).

(٤) المصدر السابق نفسه، ٩١١/٣.

وتحدّث ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ) عن المقابلة<sup>(١)</sup> فعرفّها قائلاً: «المقابلة ذكر الشيء مع ما يوازيه في بعض صفاته ويخالفه في بعضها». وهي مصدر من قابل الشيء الشيء يقابله مقابلة إذا واجهه، وصار ماثلاً أمامه، وهو من باب المفاعلة وهي ثلاثة: مقابلة لفظية، ومقابلة معنوية، ومقابلة فاسدة. وتكون في الأضداد وغيرها، بخلاف الطباق الذي لا يكون إلا في الأضداد.

### التقابل الموسع عند بازي:

فطن بازي إلى إشارة أودعها الزركشي كتابه البرهان، فعني بها أيّما اهتمام، وهي قوله: «اعلم أنّ في تقابل المعاني باباً عظيماً يحتاج إلى فضل تأمل»<sup>(٢)</sup>، فحاول جاهداً طرق هذا الباب، على حدّ تعبيره، «ليفتح لنا فنلج عوالمه، ونقف على بدائع أسراره»<sup>(٣)</sup>. وقد اطلع الكاتب على أبرز الدراسات في مجال التّقابل في القرآن الكريم، وهي، حسب رأيه، دراستان: الأولى هي التّناسب البياني في القرآن لأحمد أبي زيد، والثانية هي التّقابل والتماثل في القرآن لفايز عارف القرعان، وقد نوّه بهاتين الدراستين، وبقيمتيهما العلميتين، إلا أنّهما، في رأيه، «توقّفتا عند الحدود التحليلية لمظاهر التّقابل وتجلياتها، وحدود خدمتها للمعنى»<sup>(٤)</sup>.

وبناء على ذلك، فإنّ المشروع الذي يقترحه، يتجاوز هذه الحدود ويسعى إلى فتح آفاق أوسع أمام الدرس التّقابلي، وذلك عبر ربط التّقابل بالتأويل وتوسيع هذا المفهوم ومجال اشتغاله، يقول موضحاً هذا الإجراء: «فأخرجنا التّقابل من معناه الجمهوري المعروف في البلاغة العربية إلى معنى شمولي

(١) ابن القيم، شمس الدين، الفوائد المشوق لعلوم القرآن وعلم البيان، مرجع سابق، ص ٢١٦ وما بعدها.

(٢) الزركشي، بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، مرجع سابق، ٥١٩/٣.

(٣) بازي، محمد، تقابلات النص وبلاغة الخطاب، مرجع سابق، ص ١٥.

(٤) المرجع السابق نفسه، ص ١٤.

موسع... لتأكيد صلاحيته لتأويل أشكال شتى من النصوص»<sup>(١)</sup>. وهكذا ربط التقابل بالتأويل، وصاغ من هذا الربط نظريته التي سماها بـ «نظرية التأويل التقابلي» والتي بسط أسسها وآلياتها في كتابه: نظرية التأويل التقابلي، مقدمات لمعرفة بديلة بالنص والخطاب.

يقدم بازي تعريفاً موسّعاً له مفاده أنه «محاذاة المعاني بعضها ببعض وتقريب بينها في الحيز الذهني والتأويلي، عبر مواجهتها (وجهاً لوجه)، لإحداث تجاوب ما أو تفاعل معرفي، أو دلالي وتأويلي»<sup>(٢)</sup>. ويرى بأنها خاصية تواصلية إدراكية يتمّ من خلالها فهم الأشياء وتمثلها بشكل أفضل عبر عرضها على مقابلاتها ووضعها إزاءها، وبهذا فإن مفهوم التقابل عنده يتجاوز مجال اللغة ليصبح أساساً كونياً؛ لأنّ الحياة، في رأيه، مبنية على أساس تقابلي: تخالفي أو تماثلي أو توافقي أو نقيضي.

لم يخرج الباحث عن دائرة تعاريف القدامى، ولكن الجديد الذي يُحسب له هو ربط مفهوم التقابل بالتأويل، واقتراح آلية التوسيع التي تتجاوز بالمفهوم مستوى الجملة إلى بنية النص؛ لجعله أكثر فاعليّة في فهم النصوص وتفهمها.

### التأويل:

التأويل لغة جاء بمعنى الرجوع، ومصدره: «الأول: الرجوع، آل الشيء يؤول أولاً ومالاً: رجع، وأول إليه الشيء: رجعه، وألت عن الشيء: ارتددت»<sup>(٣)</sup>. وعليه فالتأويل هو الحقيقة التي يؤول إليها الكلام، من خلال البحث عن المعنى الذي قصده منتج الخطاب، وأراد إبلاغه للمخاطب. وقد ارتبط مفهوم التأويل بالحقل الديني، أي بتأويل الخطابات المقدسة؛ إذ نشأ هذا العلم ليبدّل على

(١) بازي، محمد، التأويلية العربية نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات، مرجع سابق، ص ٣٤١.

(٢) بازي، محمد، تقابلات النص وبلاغة الخطاب، مرجع سابق، ص ٩.

(٣) ابن منظور، جمال الدين، لسان العرب، مصدر سابق، مادة (أول).

«معنى التفسير والبيان، ومنه قول ابن جرير وغيره: القول في تأويل قوله تعالى كذا وكذا»<sup>(١)</sup>. أمّا في العصر الراهن، فإنّ الدارسين<sup>(٢)</sup> يوظفون مصطلح «التأويلية» العربي باعتباره مقابلاً لمصطلح الهيرمينوطيقا الغربي، وهي علم تبلور مع الفلاسفة الألمان على الخصوص من أمثال ديلتاي، وشلاير ماخر، وهايدغر، وغادامير، وقد نشأت في مجال علم اللاهوت، ولم تلبث أن انتقلت إلى آفاق أرحب ودوائر أوسع طالت مختلف العلوم الإنسانية، كالتاريخ، وعلم الاجتماع، والأنثروبولوجيا، وفلسفة الجمال، والنقد الأدبي، والأهم من ذلك أنها تركّز اهتمامها بشكل لافت على علاقة المفسّر (أو الناقد في حالة النص الأدبي) بالنص<sup>(٣)</sup>. أي أنّ الإشكال الذي تركّز عليه الهيرمينوطيقا في تحليلها هو العلاقة بين العناصر الثلاث (المؤلف/النص/الناقد) والتي يقابلها على التوالي (القصد/النص/التفسير).

أمّا بازي، فيرى أنّ التأويل هو «إعادة بناء المعنى النصي أو الخطابى وبيانه عند الفهم والتفهيم، سواء حصل ذلك عبر ظاهر العبارات والألفاظ، أو تمّ تجاوز المعنى الظاهر نحو البنيات العميقة للمعنى»<sup>(٤)</sup>. فالتأويل عنده هو نتاج القراءة التي تؤدي إلى الفهم والتفهيم، وهذا الفهم يتم عبر الوقوف بتأمل عند ظواهر العبارات، وعدم الاكتفاء بها، بل تتخذُ منطلقاً للغوص في ما وراء ألفاظها؛ أي في البنية العميقة للنص.

(١) ابن القيم، شمس الدين، مختصر الصواعق المرسله، اختصار محمد بن الموصلي،

تحقيق: الحسن بن عبد الرحمن العلوي، (الرياض: مكتبة أضواء السلف، ط١،

١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م)، ج١، ص٢٠ - ٢١.

(٢) ومن هؤلاء الدارسين: نصر أحمد أبو زيد في الكتاب أسفله.

(٣) أبوزيد، نصر حامد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، (الدار البيضاء، بيروت:

المركز الثقافي العربي، ط٩، ٢٠١٢)، ص١٣.

(٤) بازي، محمد، نظرية التأويل التقابلي، مرجع سابق، ص٤٠٣.

### التأويل التقابلي:

مفهوم «التأويل التقابلي» من المفاهيم الأساس في نظرية التأويل التقابلي التي تقوم عليها أطروحة بازي؛ ذلك أنه إذا وُصف التأويل بـ «التقابلي» فإنه يُقصد به نوع خاص من التأويل، وهو الذي يسعى بازي إلى إرساء دعائمه ضمن نظرية تأويلية عربية. فعندما يتحدث عن التّقابل في علاقته بالنصوص والخطابات يربطه بدوره في تأويلها والوصول إلى معانيها، ويجعل منه استراتيجية قرائية لصناعة المعنى، يمكن الاشتغال بها لفهم النصوص والخطابات وتفهمها، ومن تمّ تأويلها. فالواضح أن الباحث يتخذ التأويل التقابلي سبيلاً إلى العبور إلى المعنى إذ يعتبره «أداة بيان المعنى وتفهمه، عبر إحداث التّقابل بين المعاني والعناصر بما يوضحها أكثر؛ لأنّ التّقابل حاصل في التفكير المنتج للغة، وفي انتظام الكلمات والمعاني، ويجليه التّقابل بمستوياته الكثيرة، ومظاهره التي ينفسح لها ذكاء المتفهم واجتهاده»<sup>(١)</sup>.

هكذا يوسّع بازي من دائرة اشتغال التّقابل، ليدلّ على معاني التجاور والمحاذاة والتقريب بين العناصر والمستويات ذهنياً، بأيّ شكل من الأشكال، كما يشمل المواجهة بين وضعين أو موقفين، أو غير ذلك، من أجل الوصول إلى الغاية المنشودة وهي فهم النصّ وتفهمه باعتماد مبدئين:

**الأول:** هو التساند بين الآليات التي تتبنى عليها النصوص والخطابات، وقد توقفنا عنده سالفاً.

**والثاني:** هو الجهد الذهني للمؤوّل المستقصي للمعاني والعلاقات الممكنة بين العناصر النصية والمستويات السياقية، والذي يتطلب كفايات ومهارات خاصة.

يبين هذان المبدآن أن التأويل التقابلي يحاول أن يقف موقفاً وسطاً بين الاتجاهين الموضوعي والذاتي في التأويل؛ إنّه يتبنى موقفاً شبيهاً بموقف فولفكان إيزر أحد رواد نظرية التلقي، الذي يرى أن تحقق العمل الأدبي هو

(١) المرجع السابق، ص ٨١.

نتيجة للتفاعل بين النص والقارئ؛ فمن جهة يؤكّد أن القارئ حرّ في مشاركته في النص، وذلك بملء الفراغات أو البياضات، ومن جهة أخرى، وفي آن واحد، فإن هذه الحرية تكون مقيدة بالنماذج الموجودة داخل النص. فالمعنى المتوصل إليه من خلال قراءة نصّ ما يكون خلاصة للتفاعل بين معطيات النص وسياقه والجهد الذهني المبذول من طرف المؤول في كشف المعنى واستقصائه، عبر ما راكمه من تجارب وخبرات سابقة في تعامله مع النصوص.

### ٣ - التأويل التقابلي وتحليل الخطاب القرآني: الفرضيات والمنطلقات:

لا بدّ لكل نظرية من فرضيات تنطلق منها، هي الأساس الذي تبني عليه أهدافها ومقاصدها، وتشكّل ميداناً للاختبار والوقوف على مدى جدوى هذه النظرية وصلاحيتها في مقارنة الخطابات والنصوص، والظواهر الفنية عموماً، ومعلوم أن «الهدف من اختبار الفرضيات هو استنتاج صلاحية المقترحات المقابلة لها»<sup>(١)</sup>؛ لذلك ينبغي لكلّ صاحب نظرية أن يحدّد فرضياته تحديداً دقيقاً، حتى تكون انطلاقة انطلاقاً صحيحة مبنية على أسس متينة، فيركّز على الفرضيات القويّة التي بإمكان التحليل الاستدلال على صحتها، ويحاول قدر المستطاع تجنّب الفرضيات الضعيفة التي لن يكون البحث حولها سوى مضيعة للجهد والوقت معاً. لأنّ الفرضية القوية والدقيقة تمهّد الطريق أمام الباحث والمفكّر من خلال مساعدته على ضبط أهدافه، ووضوح معالم خططه البحثية. ولا يتأتّى له ذلك إلا بعد مراكمة قرائية مهمّة، وبحث عميق، و«من خلال تخصّصه في موضوع ما، ومن خلال ثقافته وإطلاعه الواسع، ومن خلال خبرته العملية»<sup>(٢)</sup>.

(١) أنول باتشيرجي: بحوث العلوم الاجتماعية المبادئ والمناهج والممارسات، ترجمة:

خالد بن ناصر آل حيان، (عمان: دار اليازوري، ٢٠١٥)، ص٤٧.

(٢) مجموعة مؤلفين، منهجية البحث العلمي وتقنياته في العلوم الاجتماعية، إشراف:

بوحوش عمار، (برلين: المركز الديمقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية

والسياسية والاقتصادية، ٢٠١٩)، ص٥٧.

وللفرضيات أهمية بالغة، بل إنها هي أصل النظرية في الحقيقة؛ فليست النظرية في النهاية إلا «مجموعة من الفرضيات المنسجمة فيما بينها والتي ثبتت صحتها عن طريق الاستدلال»<sup>(١)</sup>.

ومما لا شك فيه أن الباحث بازي، بحكم اهتمامه بالتأويلات وتحليل الخطاب، وتخصّصه في هذا المجال، قد اشتغل منذ عقود بمراجعة النصوص التراثية وقراءتها بتأنّ، وانكبّ على مطالعتها بحرص المجدّد، وروح العاشق، وحسّ المنقّب عن الجواهر والدّرر، وعزّة المعتدّ بتراثه المقدرّ لقيّمته، وخصوصاً ما يتعلق منها بتحليل الخطاب القرآني وتفسيره. يشهد له على ذلك عناوين المراجع التي يحيل عليها فيما يكتب، ونوعيتها، مما يكشف عن خبرة كبيرة بهذه النصوص هي ثمرة معايشة طويلة ومكابدة شاقّة في محاريب القراءة. وقد مكّنه ذلك من تسجيل الحضور اللافت للبنية التقابلية في الخطاب القرآني كما استشفّها من التفاسير؛ سواء أكان هذا الحضور صريحاً أم بشكل ضمني، فسطّر تبعاً لذلك فرضياته التي يمكن تلخيصها على النحو الآتي:

– اعتبار القرآن الكريم خطاباً؛ يقول: «نقصد بالخطاب كلّ أشكال الأسلوب التي يعتمدها الناصّ باعتبارها استراتيجية خطابية، أي وسيلة وموقفاً أسلوبياً لتوجيه الخطاب ظاهراً أو خفياً إلى المعنويين به، مثلما هو الأمر في الخطاب القرآني الذي يمجّد المخاطبين، ويؤمن بأدوارهم في تركيب المعاني»<sup>(٢)</sup>، وكون القرآن من الخطابات البليغة يقتضي افتراض أنّه قابل للتحليل وفق آليات تحليل الخطابات الأخرى، لكن لا يعني ذلك أنّه يتطابق ويتساوى معها، وإنما يلتقي معها في بعض العناصر المشتركة، ويمتاز عنها في عناصر أخرى باعتباره خطاباً ربّانياً يتعالى عن الخطابات البشرية، له عناصره المميزة، وشروط تكوينه الخاصة.

– وما دام القرآن الكريم هو خطاب الله تعالى لعباده بالبلغه التي

(١) المرجع السابق نفسه، ص ٥١.

(٢) بازي، محمد، صناعة الخطاب الأنساق العميقة للتأويلية العربية، مرجع سابق، ص ١٤.

يعرفونها، وهي الحاملة لسنن العرب في التواصل والتخاطب، و«أسها الجوهرية التقابل»<sup>(١)</sup>، فإنه يقبل الاشتغال عليه بهذا المنظور التقابلي، فهماً وتفهماً، وقراءةً وتدبراً.

- جميع التقابلات في القرآن الكريم تنتهي إلى تقابل موحد وشمولي يلخص مقصد الشريعة الإسلامية ككل، هذا التقابل النووي هو: «كن مؤمناً ربانياً صالحاً لتتجو وتعم بالفوز الدنيوي والأخروي مقابل لا تكن كافراً عاصياً مفسداً فتشقى في الأولى والآخرة»<sup>(٢)</sup>، وهو تقابل تدور حوله معاني القرآن ككل، أو لنقل<sup>(٣)</sup>: هو تقابل العقيدة الصحيحة عقيدة التوحيد والإيمان مع العقيدة الفاسدة عقيدة الشرك والكفر.

- يفترض النموذج أن نَمَّة انسجاماً بين الكون المنظور الذي أبدعه الخالق سبحانه، وبين الخطاب القرآني المعبر عن هذا الكون، باعتباره كوناً مقروءاً، مما يعني أن «الكون المتقابل في القرآن الكريم خير دليل على انتظام الكون بشكل تقابلي، وهو يتطلب تأويلية بمنظور تقابلي منتظم على ذلك النحو»<sup>(٤)</sup>.

- تفترض تأويلية التقابل تقابلاً تلازمياً بين صناعة النصوص وإبداعها، وطرق تلقيها وفهمها وتفهمها؛ ذلك أن النصوص والخطابات يتم إدراكها تبعاً للطريقة التي صُنعت وألّفت بها، وتبعاً لهذه الرؤية فالمعاني تُصنع بأبعاد وعلاقات متقابلة، وتُتلقى وتُفهم كذلك وفق الأبعاد نفسها.

- البحث في الخطاب القرآني وفق آلية التأويل التقابلي بحث في بلاغة هذا الخطاب التي يفترض أنها فاقت كل بلاغة، وعبر المداخل البلاغية

(١) بازي، محمد، نظرية التأويل التقابلي مقدمات لمعرفة بديلة بالنص والخطاب، مرجع سابق، ص ٢٣٢.

(٢) بازي، محمد، البنى التقابلية خرائط جديدة لتحليل الخطاب، مرجع سابق، ص ٢٠٠.

(٣) عربنية، ميلود، التقابلية منهجاً لانسجام خطاب التأويل، (أكادير: مطبعة ومكتبة قرطبة، ط ١، ٢٠١٩)، ص ١٩٧.

(٤) بازي، محمد، البنى التقابلية خرائط جديدة لتحليل الخطاب، مرجع سابق، ص ٦٦.

واللغوية يتمّ الوصول إلى جواهر المعاني القرآنية التي من وجوه بلاغتها قوة معانيها المتقابلة بشكل بدیع ورائق.

– عبر الفهم بالتقابل يمكن للمرء قراءة خطاب ربّه له قراءة فردية؛ أي قراءة المعنيّ بالخطاب مباشرة، إذ يجد هذا القارئ «نفسه جزءاً من التقابلات الموسّعة التي تحملها المعاني، وأنّه معنيٌّ بها، مقصود بإشاراتها ومغازيها ومعانيها الباطنة والظاهرة، لأنها موجّهة للعباد، وهو عبد بالمقابل لله تعالى»<sup>(١)</sup>.

– يمكن للقراءة التقابلية تطوير اجتهادات المفسرين القائمة على قراءة أفقية ذات اتجاه واحد، وتحويلها إلى قراءة مزدوجة أفقية وعمودية في اتجاهات عديدة؛ فيصبح «بالإمكان تغيير المسار الخطي التبعي – كما هو الأمر في التفاسير (آية آية) – إلى مسار منهاجي تصاعدي ينطلق من بنية صغرى تتوسّع عبرها الدوائر»<sup>(٢)</sup>، لا يسير في منحى خطّي، ولكن يتقدّم في جميع الاتجاهات التأويلية التي من شأنها إثراء القراءة.

– يمكن للتحليل التقابلي أن يكون مدخلاً لرجوع العباد إلى القرآن الكريم، وتخبّيبهم فيه حتى يقبلوا عليه قراءةً وتدبراً؛ لأنّ هذا النوع من التحليل يفترض فيه أنّه يوقّف على أسرار وبلاغات الخطاب القرآني، «ومن تجلّت له حقائق روعة الأسلوب القرآني تحرّك فؤاده للنهل من معينه، وإدراك أسرار إعجازه»<sup>(٣)</sup>.

– تفترض تأويلية التقابل أنها مهما بلغت في تحليلها للخطاب القرآني تظل عاجزة عن الإحاطة بكلّ معانيه، وتقرّر بعجزها شأنها شأن بلغاء العرب؛ لذلك يفترض فيها أن تحلّله بقدر المستطاع «لأنّ علومه لا تنحصر، ومعانيه لا تُستقصى»<sup>(٤)</sup>.

– كما تفترض التّقابلية أن اللّغة هي الأصل في إنشاء الخطابات؛ أي

(١) المرجع السابق نفسه، ص ١٣٣.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص ٣١ – ٣٢.

(٣) المرجع السابق نفسه، ص ١٠٣.

(٤) بازي، محمد، البنى التقابلية خرائط جديدة لتحليل الخطاب، مرجع سابق، ص ١٤٤.

مادّتها الخام التي منها صناعتها وتأليفها، باعتبار أن «المعاني اللغوية والمداخل المعجمية تمدّ التأويل التقابلي بإمكانيات معنويّة غنيّة، فكّلما توسّع البحث اللغوي كلّما اغتنت القراءة بمعان جديدة»<sup>(١)</sup>. فالعلاقة بين النصوص والكون الذي تعبّر عنه علاقة تقابلية محورها اللغة؛ بمعنى أن «النصوص فهوم للكون البليغ عبر سلالمة اللغة المتقابلة»<sup>(٢)</sup>.

- تتغذّى تأويلية التقابل من توجيهات القدامى ومناهجهم في التعامل مع القرآن الكريم، ولا سيما دعوتهم إلى تدبّر المعاني الخفية وعدم الاكتفاء بالظواهر، فهي تنغّي قراءة بليغة تفوس في بحر المعاني القرآنية ولطائفه البلاغية، في شكله ومضمونه بحثاً عن سرّ الجمال والمعاني الجواهر في هذا الخطاب البديع، موجّهة «بدعوة الغزالي وغيره من علماء القرآن إلى عدم الاكتفاء بالطواف على سواحل بحر الخطاب القرآني، وإنما ركوب لجة الفهم وسفائن التأويل، بحثاً عن الأسرار والعجائب والكنوز»<sup>(٣)</sup>.

#### ٤ - التأويل التقابلي ومساعي ترهين القرآن الكريم:

لعل أبرز تحدّ يواجه المفكرين والباحثين المسلمين اليوم هو كيف نقرأ القرآن قراءة حديثة اجتهادية تنزّله تنزيلاً فعلياً في حياتنا اليومية؟ بحيث يصير منهج حياة عليه مدارّ حركات المسلمين وسكناتهم، وإليه مرجعهم في قضاياهم ومشاكلهم، وقد تضاربت الآراء في هذه القضية واختلفت، وقُدّمت قراءات متباينة، أقدم بعضها حتى تجاوز الحدّ، وأحجم بعضها حتى غرق في المثالية، مما أثار نقاشات تحوّلت إلى صراعات عنيفة، بلغت حد الرمي بالزندقة والكفر أحياناً.

(١) بازي، محمد، تقابلات النص وبلاغة الخطاب، مرجع سابق، ص ١٦.

(٢) بازي، محمد، نظرية التأويل التقابلي مقدمات لمعرفة بديلة بالنص والخطاب،

مرجع سابق، ص ٥.

(٣) بازي، محمد، البنى التقابلية خرائط جديدة لتحليل الخطاب، مرجع سابق، ص ١٤٤.

وقراءة بازي تحمل همّ الانتفاع بالقرآن الكريم على مستوى الفرد والجماعة معاً، وترى بأنّ التقابل مدخل فاعل في ترهين القرآن بمعانيه وتعليماته وإرشاداته في واقع المسلمين الحالي عن طريق مقابلة حال بحال، ومآل بمآل، وزمن بزمن، يقول الباحث موضحاً هذا الأمر: «وكأنّ هذا الخطاب يؤوب إلينا بشكل تقابلي قائلًا: تأملوا واعتبروا فأنتم معنيون بما سارت إليه أحوال الأمم السابقة، ولكم أن تختاروا فالبينة أمامكم، وطبقات الخطاب واضحة لكم، فلا تُتكروا أنكم أبلغتم وأدركتم ففهمتم»<sup>(١)</sup>.

ويجعل من القرآن الكريم نموذجاً للتأمل لفهم الوجود من حولنا، ولتعلم المنهج السليم للتفكير والنظر، واستخلاص آليات العلم بالنصوص والخطابات، وكيفية تحليلها؛ فالقرآن، في رأي الباحث، «يدعونا إلى النظر الشمولي والتفكير الموسع، والنظرة النسقية للكون، وإقامة الترابط بين المتفرقات ذات الموضوع الواحد أو المتقارب، لتحقيق المعرفة الكلية، ومن ثمّ ضبط الأنساق المتحكّمة في الظواهر والخطابات والنصوص والبلاغات»<sup>(٢)</sup>. إنّ هذا التصور، في اعتقادنا، من شأنه أن يخلص المسلمين اليوم من الحيرة التي تتابهم، والتردد الذي يتقاذفهم بين مختلف التصورات الغربية للقضايا المصيرية للإنسان، والتي يبقى أغلبها بدون وجهة يُطمأن لها.

إنّ كل قراءة تقابلية للقرآن تستحضر المقابلات السياقية، ولا تقف عندها، بل تجعلها مجرد تقابلات منطلق توصل إلى «تقابل هدف (المؤمن/ الكافر)، ثم إلى هدف الخطاب التقابل المؤوّل (كن/لا تكن)»<sup>(٣)</sup>، مما يجعل من الخطاب القرآني خطاباً حياً فينا وبيننا تتجدّد معانيه بتجدّد قراءتنا له. ووفق هذه الرؤية يعلّق الباحث على تحليل الآية (١٧) من البقرة قائلًا: «ولا نقف عند هذا التّقابل السياقي الذي يشير إلى المنافقين في زمن الدعوة

(١) المرجع السابق نفسه، ص ١٦٨ - ١٦٩.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص ١٧٢.

(٣) المرجع السابق نفسه، ص ٨٦.

الأولى، وإنما نجعل منه تقابلاً ممتداً في زمن كل قراءة، وزمن كل منافق متشكك، لشمولية الخطاب القرآني وامتداده في كل الأزمنة والأمكنة ليلائم كل السياقات والأحوال التي تنطبق عليها معاني الآيات»<sup>(١)</sup>.

ومن آيات تأويلية التقابل في ترهين القرآن الكريم، نقله عبر التقابل من الحكم الخاص إلى العام، ومن السببي إلى المطلق الذي يسري على جميع الأحوال المشابهة في كل زمان ومكان، فمعاني القرآن الكريم «لا تقف عند زمان أو مكان، أو تنحصر في شخص بعينه، فهي ممتدة تجد مقابلها في تأويل كل قارئ، وفي فهم كل متفهم»<sup>(٢)</sup>. وهكذا فإن معاني القرآن الكريم، وإن تعلقت بحادثة تاريخية معينة أو سبب نزول محدد، لا يتوقف حكمها عند هذا السبب ويقتصر عليه دون غيره، ولكن التأويل التقابلي ينقله عبر المقابلة، «للتساع الأشباه والنظائر في الأزمنة والأمكنة المتعددة»<sup>(٣)</sup>.

وترهين القرآن الكريم وربطه بواقع الأمة الحالي والمستقبلي يتم عبر التقابل أيضاً؛ فإذا كان تناول الخطاب القرآني بالنظر إلى زمن نزوله والمخاطبين المعنيين به مباشرة يُعطينا تقابلاً على النحو الآتي: الله تعالى (مقابل) الرسول ﷺ (مقابل) الكفار.

فإن القراءة الترهينية تقتضي إضافة طرف آخر هو الناس عموماً، فيصبح التقابل هكذا: الله تعالى (مق) الرسول ﷺ (مق) الكفار (مق) الناس، وهكذا فإن الخطاب القرآني وفق هذه النظرة «يتجاوز زمن الكافرين في عهد النبوة، ليظل صالحاً لكل جاحد وناكر، أو مغترّ أو غافل في كل زمان ومكان»<sup>(٤)</sup>، ومبشراً لكل مؤمن ومصدق على امتداد الزمن.

(١) المرجع السابق نفسه، ص ١٣٣.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص ١٤٧.

(٣) المرجع السابق نفسه، ص ١٢٨.

(٤) بازي، محمد، نظرية التأويل التقابلي مقدمات لمعرفة بديلة بالنص والخطاب،

مرجع سابق، ص ٢٢٩.

## ٥ - التحققات النصية التقابلية في تحليل الخطاب القرآني:

تنطلق التقابلية في مقاربتها للخطاب القرآني من اعتبار بنيته المرتكزة أساساً على تقابل نووي هو تقابل العقيدة الصحيحة عقيدة التوحيد والإيمان والعقيدة الفاسدة عقيدة الشرك والكفر، ويتخذ هذا التقابل صوراً عديدة تختلف باختلاف السور القرآنية والمواضيع التي تعالجها، والأمثلة التي استدلت بها بازي كثيرة؛ فمثلاً في سورة «الفاحة» يصبح هذا التقابل الذي يحكم السورة بأكملها على هذه الصورة: «مجمع الثناء والشكر مقابل مجمع المطالب والحاجات»<sup>(١)</sup>، وفي سورة «الرعد» يتخذ هذا التقابل الشكل الآتي: الاحتجاج لتأكيد حقيقة ربوبية الله تعالى مقابل اندحار ما سواه، وهو التقابل الذي تدور حوله الآية كلها، و«تسير في مجراه كل معاني السورة، بل معاني النص القرآني بلا شك ولا خلاف»<sup>(٢)</sup>، كما يرى الباحث.

ومن هذه العلامات المتقابلة الواضحة للخلق والدالة على عظمة الخالق الليل والنهار، فمدار سورة «يس» كلها على تقابل نووي يتولد عن التقابل السالف الذكر، وهو يتخذ صورة مقابلة بين ما يدعي الكفار أنه غير ممكن وما يبين الله تعالى أنه ممكن، وهو علامة للمنكرين الجاحدين بالبعث الذي يشكّل المحور الدلالي الذي تدور حوله سورة يس؛ «فالظواهر الملحوظة للجاحدين من قدرة الله على سلخ النهار من الليل سيماء وعلامة على قدرة الله تعالى على إحياء الموتى، وبعثهم ثم محاسبتهم على أفعالهم، (..) وكأن الليل موت وسكون والنهار حياة وحركة»<sup>(٣)</sup>.

وعموماً، فإن النص القرآني في نظرية التأويل التقابلي، «يتأسس على

(١) بازي، محمد، تقابلات النص وبلاغة الخطاب، مرجع سابق، ص ٢٦.

(٢) بازي، محمد، البنى التقابلية خرائط جديدة لتحليل الخطاب، مرجع سابق، ص ٨٥.

(٣) بازي، محمد، نظرية التأويل التقابلي مقدمات لمعرفة بديلة بالنص والخطاب،

مرجع سابق، ص ١٧٥ - ١٧٦.

تقابل نوويّ وهو الكفر والإيمان. ويتفرّع إلى مجموعة من التقابلات الاستيعابية»<sup>(١)</sup>، وهي تقابلات محورها هو الإنسان:

مؤمن مق كافر

الطاعة مق العصيان

خير مق شرير

محسن إلى الحياة مق مسيء إلى الحياة

الصلاح مق الفساد

التبصر مق العمى

أصحاب اليمين مق أصحاب الشمال

الجزاء مق العقاب

الجنة مق النار

وإدراك هذه التقابلات ليس سهل المأتى، ولا يتحقّق بالقراءة الظاهرة، ولكن يتطلّب قراءةً تقابليةً بليغةً تنفذ إلى أعماق النص، وتعي بأنّ بنية الخطاب القرآني الظاهرة لا تبوح بكلّ أسرارها، بل تنطوي على مستويات تقابلية خفية «لا يقف عليها القارئ منذ أوّل وهلة، وإنما عبر التأمل واعتماد المنظور التقابلي»<sup>(٢)</sup>؛ الذي لا يكتفي بالمعاني الظاهرة للآيات كما في بعض التفاسير التي تعتمد تناول الخطي البسيط، ولكنه يسعى إلى تجاوز هذه البنيات باعتبارها مجرد تقابلات منطلق إلى البنيات العميقة باعتبارها تقابلات هدفاً هي الحاملة للمعاني الحقيقية، ثم بيان مواضع البلاغة في ذلك. فالباحث يرى أنّ هناك حالات لا يأتي فيها الكلام على صورة التقابل ظاهرياً،

(١) بازي، محمد، التأويلية العربية نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات، مرجع سابق، ص ٢٣٦.

(٢) بازي، محمد، نظرية التأويل التقابلي مقدمات لمعرفة بديلة بالنص والخطاب، مرجع سابق، ص ٢٢٨.

لكن التدبّر والتأمل يوقف القارئ على أبداع وأروع أنواع المقابلات، ويقدم مثلاً بقوله تعالى ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا يَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ﴿١١٨﴾ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَىٰ﴾<sup>(١)</sup> طه: ١١٨ - ١١٩، إذ يستخلص التقابلات الآتية:

الظمأ مق الصّحى، والجوع مق العري، وألم الباطن مق ألم الظاهر، والخلو مق الاحتراق.

ومعلوم أن التدبّر مطلب أساس باعتباره المنهج الربّاني لقراءة القرآن الذي «يحيل الإنسان على (التفكّر) الذي هو المنهج الربّاني لقراءة الكون. فيكون كلّ متدبّر للقرآن متفكراً في الكون. فتقرأ - بقراءة القرآن - كلّ آيات الله المنظورة والمقروءة سواء»<sup>(١)</sup>.

وبلوغ البنيات العميقة للخطاب لا يتحقّق إلا من خلال مسار تركيبى توليفى يسير في أكثر من اتجاه، ويوظف أدوات متنوعة؛ فالقراءة التقابلية تدفع إلى تحريك آليات عديدة: «اللغة، البناء النحوي، البناء البلاغي، وما عرف من سياقات خارجية للخطاب الربّاني، والتحاور أو التعالق المعنوي بين الآيات، والنصوص الحديثية، وحقائق العلم، وخبرات الناس بالحياة..»<sup>(٢)</sup>، بمعنى أن تأويلية التقابل تحوّل عملية القراءة إلى كيمياء تأويلية تتفاعل فيها كل العناصر التي من شأنها أن تضيء مساحة من النص حتى ولو كانت هذه المساحة ضئيلة جداً، ويقصد بالقراءة الكيميائية «تفاعل بنى ذهنية وبنى نصية وبنى سياقية أثناء عملية الفهم وبناء المعنى»<sup>(٣)</sup>.

وهكذا تتحوّل القراءة التقابلية إلى شبكة من العلاقات المعنوية والشكلية تبدأ من نقطة مركزية يقع فيها الفهم والتفهم والتّفاهم ثم تتوسّع في اتجاهات مُتموّجة؛ فيعبر المؤوّل «من المعنى الأول إلى المعنى الثاني ثم إلى

(١) الأنصاري، فريد، مجالس القرآن، مرجع سابق، ٧٤/١.

(٢) بازي، محمد، نظرية التأويل التقابلي مقدمات لمعرفة بديلة بالنص والخطاب،

مرجع سابق، ص ٢٢٣.

(٣) المرجع السابق نفسه، ص ٦٦.

المعنى الثالث»<sup>(١)</sup>، منطلقاً من التقابيل المؤطر للخطاب؛ بمعنى التقابل بين أطراف العملية التواصلية، بين المخاطب والمخاطبين، بتأطير الفهم والتفهم والتفاهم حول المعنى. مع الاستعانة بمختلف العناصر السياقية.

كما أن بلوغ هذه التقابلات الهدف والمعاني الباطنة للخطاب لا يتأتى للقارئ المتسرع، ولكن لا بدّ من التأنّي والصبر ومكابدة القراءة، وإعمال النظر بمبدأ التدبر الذي أمر به الله تعالى<sup>(٢)</sup>، لمن أراد الظفر بالمعاني النفيسة «حيث لا تظهر المكونات في أبعادها التقابلية الدالة للمفهم المتسرع»<sup>(٣)</sup>.

ويسعى النموذج إلى تقديم قراءة شمولية تبدأ من الآية التي لا يمكن فهمها «إلا إذا وضعت في مساقها: ما قبلها وما بعدها»<sup>(٤)</sup>؛ بمعنى أن الفهم لا يتم عبر فصل البنيات النصية وعزلها عن بعضها، ولكن يتم بالنظر إليها في كليتها؛ إذ «لا مناص من فهم الجزء داخل الكل الجزئي أي الآية كاملة، ثم الكل النصي أي السورة، والكل الكلي أي القرآن الكريم، فيصير الفهم تموجياً متطوراً ومنتامياً»<sup>(٥)</sup>، ويتحقق هذا المسعى وفق ما يسميه بازي البنى التقابلية العابرة للنصوص<sup>(٦)</sup>، التي تتجه بالدرس التأويلي لفتح آفاق موسّعة فيما يتعلق بالتقابلات المترابطة الحاصلة من إحداث تفاعل لفظي، أو معنوي، أو أسلوبية بين آيات تنتمي إلى سور مختلفة.

(١) بازي، محمد، التأويلية العربية نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات، مرجع سابق، ص ٢٣٤.

(٢) قال تعالى: ﴿كَتَبْنَا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [ص: ٢٩٠]، وقال أيضاً: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفَرَاتِ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد: ٢٤].

(٣) المرجع السابق نفسه، ص ٢٣٤.

(٤) بازي، محمد، البنى التقابلية خرائط جديدة لتحليل الخطاب، مرجع سابق، ص ١٠٧.

(٥) المرجع السابق نفسه، ص ٨٣.

(٦) المرجع السابق نفسه، ص ١٣٥.

## ٦ - القراءة التقابلية ومعرفة الوجود: قراءة (آيات موسى والخضر في سورة الكهف)<sup>(١)</sup>:

في هذا المقال رؤيةٌ مفصّلة لمشروع تأويلية التقابل في تعاملها مع الخطاب القرآني، انطلاقاً من أساس توسيعي ينقل التقابلية من تقابلية نصيّة إلى تقابلية وجودية. فهان هذه الاستراتيجية القرائية لا يتوقّف عند مطمح تحليل الخطاب من أجل التحليل فقط، واكتشاف العلاقات والفهوم، أو رصد جمال الخطاب وبلاغته، أو استعراض ذكاء المؤول وبلاغته، وإنما يتجاوز ذلك إلى «تحصيل الوجود الدال بدراسة الخطاب من أجل الانتفاع به، ونفع الآخرين، والإسهام في بناء وجود عابدٍ قاصدٍ، يروم تحصين الإنسان وتذكيره باستمرار بمعنى وجوده»<sup>(٢)</sup>. إنها، في اعتقادنا، غاية متكاملة تركز على عمق فلسفي وجودي، كما أشرنا سالفاً؛ تسعى إلى منح الوجود الإنساني معنى على هذه الأرض في تناغم مع الحقيقة القرآنية الحاملة لرسالة الله تعالى إلى الإنسان في كل زمان ومكان.

ومما أفاد منه الباحث في تحليله لهذه الآيات: أنّه حاول تقديم قراءة شمولية لها تبحث في انسجام الخطاب؛ فوضع قصة موسى مع الخضر ضمن سلسلة القصص المذكورة في سورة الكهف وقابل بينها وهي: قصة أهل الكهف/قصة رجل الجنّتين مع صاحبه/قصة خلق آدم وسجود الملائكة واستكبار إبليس/قصة موسى مع الخضر/قصة ذي القرنين. ويرى بأن هذه القصص عُرضت «بشكل تقابلي تتابعي حتى تحمل خطاباً تذكيرياً بالأمثلة والنماذج على تجدد السنن الكونية وفق القوانين الإلهية»<sup>(٣)</sup>.

(١) بازي، محمد، «نظرية التأويل التقابلي مدخلا لمعرفة الوجود: قصة موسى مع

الخضر منطلقاً»، مرجع سابق، ٨٢ - ١١٠.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص ٨٨.

(٣) المرجع السابق نفسه، ص ٩١.

وإذا كانت نظريات القراءة الحديثة تفترض احتواء النصوص على فجوات أو بياضات غاية القراءة هي ملؤها، فإن تأويلية التقابل تتفق مع هذه النظريات في هذه النقطة، غير أنها تضع شرطاً أساساً عندما يتعلق الأمر بالخطاب القرآني، وهو إبعاد الظن والحدس، والتزام الدقة والتثبت في استحضار الإضاءات التي يستخدمها القارئ، فـ «ليس المجال هنا مجال القول بلا ضابط، أو الاجتهاد شأن ما يجري في تأويل النص الأدبي»<sup>(١)</sup>.

ويقدم الباحث اجتهادات تحاول ربط الخطاب القرآني بواقعنا وترهينه فيه، إيماناً منه بصلاحية القرآن لكلّ زمان ومكان، ويسعى إلى تقابلية وجودية تربط الإنسان بحقيقة وجوده على هذه الأرض وحقيقة مآله بعد مغادرتها، من خلال إجراء مجموعة من التقابلات:

- فبعد أن ذكر قصة إبليس مع آدم ربطها تقابلياً بالقصة المدروسة معلّقا: «وكأنّه يقال لنا هذا حال من سبق ومآلهم، فلكلّ فعل ردُّ فعل، فما حالك أنت؟ وما موقعك من هذا؟»<sup>(٢)</sup>.

- المقابلة بين حال موسى الخاص ومكابدته في طريق البحث عن العلم، وحال كل طالب للعلم في كل زمان؛ فإذا كان موسى قد حصل العلم وجدّد حياته بالسفر والصبر والتأمل والبحث والاستسلام والتواضع، فيمكن أن يتمّ «مقابل ذلك لمن أراد الزيادة في العلم»<sup>(٣)</sup>، كما قابل بين رجوع موسى وفتاه إلى مكان الحوت بالارتداد والمراجعة اللذين يسمان مسيرة أيّ طالب للعلم، مستخلصاً أن «طلب أقصى مكان أو أعلى شهادة ليس دليلاً على تحصيل العلم وأخلاقه»<sup>(٤)</sup>. وهذا الارتداد، في اعتقاد الباحث، نقد ذاتي ضروري لضبط معالم الطريق من جديد، وهو بداية لعلم جديد أعمق من سابقه.

(١) المرجع السابق نفسه، ص ٩٦.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص ٩٢.

(٣) المرجع السابق نفسه، ص ٩٤.

(٤) المرجع السابق نفسه، ص ٩٦.

- المقابلة بين خوض موسى والخضر مغامرة البحر، وبين رحلة البحث عن العلم، فكما أن ركوب البحر مغامرة وخوف واضطراب، فبالمقابل «بناء المعنى وركوب سفينة الفهم يحمل كذلك هذه الصعوبات»<sup>(١)</sup>.

- المقابلة بين استنكار موسى ﷺ لاعتقاده الظاهري في سلوكات الخضر على أنها مخالفة للصواب، وبين ما يعتقد الإنسان أحياناً في بعض أقدار الله نظراً لعجزه عن إدراك حكمة الله؛ فما يؤسفك ظاهراً ليس شراً كله (مقابل) ما يفرحك ظاهراً ليس خيراً كله، ويخلص منه إلى تقابل وجودي<sup>(٢)</sup> هو أن العالم عالمان: عالم الشهادة الملحوظ (مقابل) عالم الملكوت المشهود بنور من الله تعالى.

- المقابلة بين البنية الظاهرة: الحوت خرج من الماء أريد منه الطعام/ أصبح علامة على مكان العالم/ عاد في البحر ثانية، والبنية العميقة: الإنسان خلق من تراب/ وجوده على الأرض علامة/ العودة إلى الأصل التراب.

- تقابل التقابل أو معنى المعنى<sup>(٣)</sup>؛ يقابل فيه بين ما كان من إنكار موسى وما كان من تبرير الخضر، وبين ما ينبغي على الإنسان اعتقاده والإيمان به؛ فما يظهر أنه يخالف الشريعة (مقابل) قد يكون باطنه عين مقاصد الشريعة. والعلوم تُكتسب بما يشقُّ على النفس (مقابل) ما يُكتسب بغير مشقة لا يدخل في تكوين العلوم.

- التقابل المستهدف النهائي من تقابلات قصة موسى في سعيه إلى معرفة الحقيقة هو تقابلنا الوجودي اليومي مع ما يحدث في العالم مما نراه؛ فنحن نفسره لحساب ما نريد، وما نرغب فيه غير مستسلمين لما يريد الله. فـ «كثيراً ما تقع لنا أشياء فنحزن ونبكي ونتألم فلا نعرف ما وراء ذلك من

(١) المرجع السابق نفسه، ص ٩٧.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص ١٠٠.

(٣) المرجع السابق نفسه، ص ١٠٤.

الخير إلا بعد مرور الزمن (..) لضعف البصيرة والعجز عن إدراك أسرار الإرادة الإلهية فينا»<sup>(١)</sup>.

### نقد النظرية:

إن نظرية التأويل التقابلي نظرية حديثة، لا تزال في طور التجريب والتبلور؛ لذلك فإن أغلب من تناولوها، حسب اطلاعنا، انصبَّ وكدهم على بسط أسسها، وآليات اشتغالها، والتعريف بها، ولم يمتدَّ إلى نقدها وتقويمها تقويماً دقيقاً؛ لكن أبرز الملاحظات التي تُسجل على النظرية والتي استقينها من الندوات واللقاءات التي عُقدت حول النظرية يتضمَّنُها مقال<sup>(٢)</sup> لباحثة جزائرية من جامعة قسنطينة، وهي سليمة جلال، وفيما يلي بيان هذه الملاحظات ومناقشتها:

ترى الباحثة بأن بعض الفرضيات التي ينطلق منها بازي لا يمكن تعميمها باعتبارها حقائق مطلقة، ومنها عمل الكاتب على إثبات الكون المتقابل، فهذه الفكرة في نظرها لا تعدُّ «في حد ذاتها ضرورية لإثبات صحة النظرية»، ونعتقد أن الكاتبة غاب عنها أن كل نظرية تحتاج إلى أسس فلسفية وعقدية تقوم عليها، وفرضية الكون المتقابل فرضية أساس عند بازي؛ لذلك فمن المطلوب أن يوضَّحها ويستدل بكل السبل على صحتها.

كما تسجل جلال غياب طريقة واضحة في النظرية للتعامل مع التقابلات ما دامت «مجرد آلية لتبرير الفهم المسبق لتأويلات لم تُسهم عملية الفهم بالتقابلات في إيجادها»، وبالتالي تتساءل عن قيمة التأويل التقابلي إن كان غرضه يقتصر على رصد التقابلات دون القدرة على تحليلها «بالشكل الذي

(١) المرجع السابق نفسه، ص ١٠٥.

(٢) سليمة جلال: «نظرية التأويل التقابلي من التأسيس إلى التجريب»، مجلة فتوحات (علمية فصلية محكمة)، مخبر التأويل والدراسات الثقافية المقارنة، كلية الآداب واللغات، جامعة عباس لعزوز خنشلة، العدد ٢، جوان ٢٠١٥، ص ٢٣٥ - ٢٥٩. وكل الأقول المستدل بها مأخوذة من هذا المقال.

يصل إلى معاني النص أو تقابلات هدف»، مما يجعل الأمر لا يتعدى القيام بشروح بسيطة تقف عند معاني النص الجاهزة. بل إنّ الباحثة تحكم بأن أكثر ما اهتم به بازي «هو إثبات أن هذه النصوص مبنية على التّقابل». ونحن نوافقها في هذه الملاحظات، ونرى بأنها وجيهة في المرحلة التي صدرت فيها وهي مرحلة التأسيس النظري، وربما انصراف اهتمام الكاتب، وهو في بداية مشروعه، إلى بسط النظرية والتعريف بها هو ما يشفع له ويبرر له تشاغله عن تعميق هذه القضايا، والناظر في مشروع الباحث اليوم سيجد بأنّه عمِل على تجاوز كثير من هذه النواقص وتداركها.

وثمة ملاحظة أخرى للباحثة، وهي أن بازي «قد أهمل من النص كل بنية يعجز المؤول أن يصيغها [هكذا] في شكل تقابل»، بالإضافة إلى كونه تتساوى عنده النصوص، على اختلافها، في آلية واحدة تطبّق عليها جميعها تتمثّل في رصد التّقابلات وتتبعها بشكل انتقائي. ولا نرى في هذا الأمر أي نقيصة؛ فالمحلّل يختار من النص ما يخدم افتراضاته، ويهمل ما دونها، ولا نعتقد بوجود قراءة تعالج النص دون أن تغفل أدنى عنصر منه؛ بل إنّ كل قراءة تقوم على مكون الاختيار والانتقاء لا محالة، وليس التأويل التقابلي إلا مدخلاً من بين مداخل أخرى لقراءة النصوص وتأويلها. والدليل هو أنّ الباحث نفسه يقترح في الفصل السابع من كتاب البنى التقابلية نماذج من نصوص تصلح للمقاربة التقابلية، مما يعني أنّه يعتقد وجود نصوص أخرى لا تصلح لذلك؛ بمعنى أنّ مسألة التعميم على جميع النصوص غير واردة عنده.

وهناك ملاحظة أخرى دقيقة للباحثة نتفق معها تماماً، بخصوص الاهتمام بكثرة التقابلات دون البحث في إيجاد نسق يجمعها، مما يضيع معه المعنى الجامع للنص، وقد عملنا، في إطار الإسهام في تطوير مشروع التّقابل، على إبراز كيفية اشتغاله في تحقيق انسجام الخطاب من خلال كتابنا الموسوم بـ«التقابلية منهجاً لانسجام خطاب التأويل، تلقي سورة الكهف تمثيلاً» الصادر عن مطبعة قرطبة في (٢٠١٩).

إن هذه الملاحظات التي تقدّمها الباحثة مهمّة ووجيهة، والنظرية في حاجة ماسّة لمثلها، حتى يتسنى لها تطوير آلياتها وتجاوز هفواتها فيستوي بناؤها على أرض صلبة وقوية. ونرى بأنها لاتزال تحتاج لمزيد من التعزيز والتدقيق والدعم بتجريبها في مباحث أخرى من قبيل «التقابل وخطاب الإقناع»، و«التقابل والخطابات غير الأدبية»..

والحقيقة أن الأعمال البشرية مهما بلغت من درجة الاكتمال يعترها بعض النقص، ونحن نرى أن نظرية بازي تحتاج لمزيد من الجهد، فما قدّمته بخصوص ترهين الخطاب القرآني في واقعنا، وهذا هو التّحدي الحقيقي في رأينا، غير كاف، ولم يبلغ بعد درجة الاجتهاد في القضايا المعاصرة التي تؤزّق الفكر الإسلامي الحديث. أضف إلى ذلك حاجتها إلى حصر المفاهيم وتدقيقها، فكثرتها قد يجني على النظرية.

ونسجل على النظرية أيضاً التعامل الانتقائي في مقاربتها للخطاب القرآني، والاكتفاء ببنيات مجتزأة (آية أو بعض آيات أو سور قصيرة)، وننتظر منها أن تعتني بالخطاب القرآني في شموليته، ومزيداً من البحث في تعميق دور التّقابل في إبراز انسجام الخطاب القرآني، والبحث عن تخريجات تأويلية تنزّل القرآن الكريم في حياتنا وواقعنا تنزيلاً حقيقياً يعالج أبرز قضايا عصرنا وانشغالاته، ويكون إسهاماً حقيقياً في بناء المشروع الحضاري للمسلمين بشكل تأصيلي يفيهم عن الاستعارة من غيرهم.



## خاتمة

إنّ غاية بازي هي أن يبحث عن نماذج قرآنية بديلة للخطاب القرآني، لا تدّعي القطيعة مع الماضي، ولكنها تنسج وشائج وثيقة مع الإرث البلاغي والتفسيري؛ أي أنها تحاول الانطلاقة من داخل النسق الثقافي والتأويلي العربي، كما لا تقف عند ذلك؛ بل تعرف من الاجتهادات الغربية الحديثة بقدر الحاجة، إيماناً منه بأنّ المعرفة، ولا سيما في مجال التأويل، كونية لا وطن لها، وأن الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أولى بها. وبذلك تكون قراءته موصولة بماضيها منسغلة بقضايا حاضرها، وبذلك تكون قد حققت أحد شروط الإبداع كما يحددها طه عبد الرحمن.

ويكتسب طرح بازي جدارته من المزاجية بين الشقين التصوري النظري والتجريبي التطبيقي الذي شمل نصوصاً وخطاباتٍ مختلفة على رأسها الخطاب القرآني، كما أنها امتدّت إلى النص التفسيري، والحديثي، والصوفي، والسردى، والشعري، والشروحات، ونقد النّقد، والصورة بمختلف أشكالها، وغيرها من أصناف التعبير. فليس الرجل من الموعلين في التنظير الذين يخشون مغامرة التجريب والتطبيق، ولكنه يُقدم على التطبيق بنفس جريء، للاستدلال على منطلقاته النظرية، ثقة بجدوى ما يُقدّم وصلاحيته لأن يكون ذا بعد إجرائي.

يحاول الباحث قدر الإمكان ترهين القرآن الكريم في واقعنا الحالي؛ إذ لا يقف بالتحليل التقابلي عند زمن الدعوة، ولكنه، عبر التقابل السياقي، يجعل منه تقابلاً يمتدّ في زمن كلّ قراءة، إيماناً منه بشمولية الخطاب القرآني وامتداده في كلّ الأزمنة والأمكنة ليلائم كلّ السياقات المشابهة والأحوال التي

تنطبق عليها معاني الآيات، وهو بذلك يؤمن بأنّ النصّ القرآني نصّ صالح للتّنزيل العمليّ في الحياة الواقعية كما أراد الله له.

ولعل أبرز ما يميز هذه القراءة، في اعتقادنا، أنها قراءة إيمانية وجدانية تجهر، في شجاعة قلّ من يتحلّى بها من الدارسين المحدثين، بجذورها ومنطلقاتها العقديّة الإيمانية، ومبتغاها الذي هو الوصول بالإنسان إلى إدراك حقيقة وجوده، وغاية رحلته على هذه الأرض، وتربطه بمصيره الأخروي، وتذكّره بالبعد الاستخلافي الذي أوجده الله من أجله. وهي بذلك تقطع الطريق عن التيه والحيرة والشكّ الذي تبثّه بعض المناهج الغربية ذات الأصول الإلحادية واللا دينية.

لكن مهما بلغ جهد بازي فلا يعدو أن يكون جهداً بشرياً يعتريه الضعف والنقص، وتتخلله بعض الهفوات، كما سجلنا في نقد النظرية. ونعتقد أن الباحثين العرب جميعهم معنيون بتطوير هذا المشروع تعزيزاً وتقويماً. وحسب الرجل أنه اجتهد، فإن لم يكن له أجران فأجر يكفيه؛ أجزالتأصيل لتأويلية عربية الأصول، وعربية النشأة، وعربية المصطلحات والمفاهيم، وإنها لغاية شريفة تستحقّ التشجيع والتنويه.

والحقيقة، أنّنا في أمس الحاجة لمثل هذه النظريات التي تسعى إلى ربط الإنسان بخالقه وتذكّره بمصيره الفردي، وتفتح بالأمة على ما يتطلّبه العصر من حداثة، وتعرفّها بقيمة إرثها وتراثها الثقافي، لعلّها تخرج من الضيم الذي تعيشه، وتتخلّص من الإحساس بالدونية التي ترزح تحتها، وتستعيد الاعتزاز بنفسها بعيداً عن الانبهار بالغرب وتمجيده المفرط.

إنّ مشروع بازي يعد بالكثير، ولا يمكن أن ينهض به جهد واحد، وإن كان الباحث قد وضع الحجر الأساس والجزء الأكبر منه، لذلك نهيب بالباحثين والدارسين العرب أن يلتفتوا إليه، ويعكفوا على دراسته؛ قراءةً وتحليلاً وتقويماً وتطعيماً، على غرار ما يفعل الغربيون، حتى يتسنى لزرعه أن يستوي على سوقه



مشروعاً مكتملاً، ويُطرح ندّاً مكافئاً للمناهج الغربية، ولم لا، بديلاً حقيقياً عنها، يحقّ للعرب أن يفخروا به.

ولا يفوتنا أن ندعو المسؤولين عن إعداد البرامج الدراسية إلى إدراجه ضمن آليات قراءة النصوص وإقراءها، ولا سيما في الثانوي التأهيلي، والتعليم الجامعي، ومساءلة حصيلته.

كما نرجو من المهتمين بالترجمة العمل على ترجمته إلى اللغات الحيّة، حتى يطلّع عليه الغربيون، فربما يجد هناك من يقدره حقّ قدره، ويوليه العناية التي تليق به.



## قائمة المصادر والمراجع

- ١ - القرآن الكريم برواية حفص.
- ٢ - ابن فارس، أحمد، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، (دار الفكر، د.ت).
- ٣ - ابن القيم، شمس الدين (نسبة خطأ) الفوائد المشوق لعلوم القرآن وعلم البيان، حققه جماعة من العلماء، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط.١، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢).
- ٤ - ابن القيم، شمس الدين، مختصر الصواعق المرسلّة، اختصار محمد بن الموصلي، تحقيق: الحسن بن عبد الرحمن العلوي، (الرياض: مكتبة أضواء السلف، ط.١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م).
- ٥ - ابن المعتز، عبد الله، البديع، تحقيق: كراتشكوفسكي، (الكويت: دار المسيرة، ط.٣، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م).
- ٦ - ابن منظور، جمال الدين، لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير وآخرين، (القاهرة: دار المعارف).
- ٧ - أبو زيد، نصر حامد، النص، السلطة، الحقيقة، (الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط.١، ١٩٩٥).
- ٨ - أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، (الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط.١، ١٩٩٠).
- ٩ - أبو زيد، نصر حامد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، (الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط.٩، ٢٠١٢).
- ١٠ - أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة: هاشم صالح، (بيروت: دار الطليعة، ط.٢، ٢٠٠٥).
- ١١ - الأنصاري، فريد، مجالس القرآن، (مصر: دار السلام، ط.٤، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م).

- ١٢ - أنول، باتشيرجي، بحوث العلوم الاجتماعية المبادئ والمناهج والممارسات، ترجمة: خالد بن ناصر آل حيان، (عمان: دار اليازوري، ٢٠١٥).
- ١٣ - بازي، محمد، «نظرية التأويل التقابلي مدخلاً لمعرفة الوجود: قصة موسى مع الخضر منطلقاً»، ٨٢ - ١١٠، مجلة جامعة بابل للعلوم الإنسانية، المجلد ٢٨، العدد ٨: ٢٠٢٠.
- ١٤ - بازي، محمد، البنى التقابلية خرائط جديدة لتحليل الخطاب، (عمان: دار كنوز المعرفة، ط.١، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م).
- ١٥ - بازي، محمد، تقابلات النص وبلاغة الخطاب، (الجزائر، بيروت: منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط.١، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م).
- ١٦ - بازي، محمد، صناعة الخطاب الأنساق العميقة للتأويلية العربية، (عمان: دار كنوز المعرفة ط.١، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م).
- ١٧ - بازي، محمد، صناعة الخطاب الأنساق العميقة للتأويلية العربية، (عمان: دار كنوز، ط.١، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م).
- ١٨ - الباقلائي، أبو بكر، إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، (القاهرة: دار المعارف، ط.٧، ٢٠٠٩).
- ١٩ - بدر، عبد الباسط، مذاهب الغرب رؤية إسلامية، (الكويت: منشورات لجنة مكتبة البيت، شركة الشعاع للنشر، ١٩٥٨).
- ٢٠ - جلال، سليمة: نظرية التأويل التقابلي من التأصيل إلى التجريب، (ص.٢٣٥ - ٢٥٩)، مجلة فتوحات، علمية فصلية محكمة، كلية الآداب واللغات، جامعة عباس لعزوز خنشلة، العدد ٢، جوان ٢٠١٥.
- ٢١ - الخليل، بن أحمد الفراهدي، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، (بغداد: دار الرشيد للنشر، ١٩٨٢م).
- ٢٢ - الزركشي، بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، (القاهرة: تحقيق وائل أحمد عبد الرحمن، دار التوفيقية للتراث، القاهرة، د.ت).
- ٢٣ - صولة، عبد الله، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، (بيروت: دار الفارابي، ط.٢، ٢٠٠٧).

- ٢٤ - طه، عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، (الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط.٤، ٢٠١٦).
- ٢٥ - عرنبية، ميلود، التقابلية منهجاً لانسجام خطاب التأويل، (أكادير: مطبعة ومكتبة قرطبة، ط١، ٢٠١٩).
- ٢٦ - الفيروزي آبادي، مجد الدين، القاموس المحيط، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٣، ١٤٠٠هـ).
- ٢٧ - القرطاجني، حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٣، ١٩٨١).
- ٢٨ - مجموعة مؤلفين، منهجية البحث العلمي وتقنياته في العلوم الاجتماعية، إشراف: بحوش عمار، (برلين: المركز الديمقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية، ٢٠١٩).
- ٢٩ - يقطين، سعيد، الفكر الأدبي العربي البنيات والأنساق، (الجزائر، الرباط: منشورات ضفاف ودار الأمان ومنشورات الاختلاف، ط١، ٢٠١٤).



## أثر المنهج التفكيكي في النص القرآني

أ. محمد بلعيد - المغرب

### ملخص:

يعتبر المنهج التفكيكي من أبرز المناهج النقدية المعاصرة، التي أثارت جدلاً واسعاً في الأبحاث الأدبية والنقدية، بحيث لم يستطع لحد الآن بلورة رؤية نقدية واضحة المعالم، فهو يثور على مختلف أشكال اليقين المؤسساتي ولا يستقر على حال، لكن السؤال الذي يقفز إلى الذهن: هل يكمن تطبيق الأسس المعرفية للتفكيك على النص القرآني؟ وهل تتفق هذه الأسس مع طبيعة هذا النص الذي يتميز بخاصية القداسة في الثقافة العربية الإسلامية؟ انطلاقاً من هذا الأفق، سنحاول التطرق إلى ماهية التفكيك، ثم نعرّج على خلفياته المعرفية والفلسفية فضلاً عن أثر أسسه المعرفية في النص القرآني، دون أن ننسى بيان أهم النتائج المتوصل إليها.

### ١ - مهاد نظري:

#### أ - في ماهية التفكيك:

يعتبر مصطلح التفكيك (Dconstruction) من المصطلحات الزئيقية التي لا يمكن القبض عليها قبضاً رياضياً، ذلك أنه ينتمي إلى اتجاه فلسفي ونقدي يرفض التعريف والتحديد، والانضباط والثبات. فهو مضلل وغامض «مضلل في دلالاته المباشرة لكنه ثرّ في دلالاته الفكرية، فهو في المستوى الأول، يدل على التهديم والتخريب والتشريح، لكنه في مستواه الدلالي العميق، يدل على تفكيك الخطابات والنظر الفكرية، وإعادة النظر إليها بحسب

عناصرها، والاستغراق فيها وصولاً إلى الإلمام بالبوّار الأساسية المطمورة فيها»<sup>(١)</sup>. وهو غامض حين يعتقد جاك دريدا (١٩٣٠ - ٢٠٠٤) أن التفكيك «ليس منهجاً، كما أنه ليس نظرياً، وليس تحليلاً analyse، ولا نقداً critique... ليس منهجاً لأن الهدف هو منع احتواء التفكيك أو تدجينه. وليس تحليلاً لأن تفكيك عناصر بنية لا يعني الرجوع إلى العنصر البسيط، إلى أصل غير قابل لأي حل. وهو ليس نقداً، لا بالمعنى «الكانطي». إن هيئة (القرار، الاختيار، الحكم، التحديد) هي نفسها، شأنها في هذا شأن جهاز النقد المتعالي كله، تشكل أحد «الموضوعات» أو «الأشياء» الأساسية التي يستهدفها التفكيك»<sup>(٢)</sup>. فهل يريد دريدا بهذا التصريح الغامض أن يجعل التفكيك يتغلغل وينتشر في كل مكان دون قيد أو شرط؟

إن كلمة تفكيك لا تستمد قيمتها عند دريدا «إلا من خلال إدراجها في سلسلة من البدائل الممكنة، في ما يسميه البعض، ببالح الهدوء، «سياقاً» بالنسبة إلي، وكما حاولت أو مازالت أحاول أن أكتب، لا تتمتع هذه المفردة بقيمة إلا في سياق معين تحلّ فيه محلّ كلمات أخرى كالكتابة critique مثلاً أو الأثر trace أو الاخ(ت)لاف diffra(n)ce أو الزيادة supplément أو الهامش marge.. إلخ لا يمكن بالطبع أن تنفلق القائمة..ما الذي يكون التفكيك؟ لا شيء! ما التفكيك؟ لا شيء!»<sup>(٣)</sup>. بعيداً عن هذه النزعة العدمية والتفلسف المحير، يرى العديد من النقاد الذين تأثروا بدريدا ونهجوا رؤيته، على رأسهم خوسيه ماريّا إيفانكوس أن التفكيكية «طريقة لقراءة (أو إعادة

(١) إبراهيم عبد الله: التفكيك: الأصول والمقولات، منشورات، عيون المقالات، مطبعة

النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٠، ص ٤٥.

(٢) دريدا جاك: الكتابة والاختلاف، تر، كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء،

ط ١، ١٩٨٨، ص ٦٠/٦١.

(٣) نفسه، ص ٦٢ - ٦٣.

قراءة) الفلسفة وخطابات العلوم الإنسانية»<sup>(١)</sup>. أو هي بالأحرى «استراتيجية في القراءة تسعى إلى تحرير النص المفتوح من قيد القراءة الأحادية المغلقة، وفتح المجال للقراءات المتعددة اللانهائية من خلال التوضع داخل الخطابات الفلسفية والنقدية والأدبية، وتقويضها من داخلها، من خلال توجيه الأسئلة وطرحها عليها من الداخل»<sup>(٢)</sup>. على كل حال، يجمع جمهور الباحثين على أن البيان التفكيكي الأول - أو بالأحرى جذور التفكيكية في النقد المعاصر - «يرجع إلى أكتوبر ١٩٦٦م حين ألقى جاك دريدا بحثاً في مؤتمر عقد في جامعة جون هوبكنز تحت عنوان: «البنية والعلامة أو (الدليل) واللعب في خطاب العلوم الإنسانية» ثم ضمنها بعد ذلك كتابه: «الكتابة والاختلاف» وقد ظهر في نفس الفترة كتاب سوزان سونتاج «ضد التفسير»، مما يدل على أن التفكيك قد بدأ يتحول إلى ظاهرة عامة في الفكر الفلسفي الغربي»<sup>(٣)</sup>.

فقد أقام دريدا مشروعه الفلسفي على مبدأ الشك وهدم الأنطولوجيا الغربية بأسرها، والمبنية كما هو معلوم، على تكريس الثنائيات الضدية مثل: الأصل/الفرع، الحاكم/المحكوم، الروح/الجسد، الرجل/المرأة، المطلق/النسبي، الثابت/المتحول.. «وهي ثنائيات تستند إلى مدلول ثابت متجاوز. وبدلاً من ذلك يحاول دريدا أن يسقط أو يقوض من ثبات المدلول المتجاوز (أو اللوغوس والمطلقات والثوابت) بالمعنى الديني أو المادي، عن طريق إثبات تناقضه أو أنه هو نفسه جزء من الصيرورة الكاملة بلا أساس وبلا أصل على الإطلاق.. إنه عالم تتداخل فيه النصوص مع بعضها البعض كتداخل الدوال بالمدلولات، ولا يمكن الحديث عن نص مقابل

(١) إيفانكوس خوسيه ماريّا: نظرية اللغة الأدبية، تر، حامد أبو أحمد، مكتبة غريب،

الفضالة، ١٩٩٢، ص١٤٨.

(٢) طقوس بسام: استراتيجيات القراءة، التأسيس والإجراء النقدي، أريد، مؤسسة حماده

دار الكندي، ١٩٩٨، ص١٧.

(٣) عطية عبد الحليم أحمد: جاك دريدا والتفكيك، الفكر المعاصر، سلسلة أوراق

فلسفية، دار الفارابي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٠، ص١٤٨.

الواقع، أو نص وعن معنى النص ومن هذه الرؤية العدمية الفلسفية تصبح التفكيكية منهجاً لقراءة النصوص»<sup>(١)</sup>، أو بالأحرى «قراءة تشتغل من داخل النصوص الفلسفية أو الأدبية وخلقلة أبنيتها المعتمدة على الثنائيات الضدية مثل الصوت/الصمت، الخير/الشر، اللسان/الكتابة، الدال/المدلول... إلخ وبيان أن هذه الثنائيات ذات علاقة تجاذبية قائمة بين قطبيها، وهو ما يلغي مركزية أحدها وهامشية الآخر، ويضع القطبين معاً في وضعية حاجة أحدهما للآخر، أي في وضعية مغايرة لذاتهما، فالصوت في حاجة ضرورية للصمت والعكس صحيح»<sup>(٢)</sup>. يترتب على ذلك، أن ما توحى إليه كلمة التفكيك هو استراتيجية في قراءة النصوص «قراءة مزدوجة تسعى إلى دراسة النص دراسة تقليدية أولاً لإثبات معانيه الصريحة، ثم تسعى إلى تقويض ما تصل إليه من معان في قراءة معاكسة تعتمد على ما ينطوي عليه النص من معان تتناقض مع ما يصرح به، أي أنها تهدف إلى إيجاد شرح بين ما يصرح به النص وما يخفيه. وبهذا تقلب القراءة التفكيكية/التقويسية كل ما كان سائداً في الفلسفة الماورائية»<sup>(٣)</sup>.

لكن رغم اللبس الذي يلف بالمصطلح – أعني التفكيك – فإن الناقدة باربرا جونسون من جامعة «ييل» yale وهي مترجمة لديردا ترى أن «التفكيك منهج نقدي وليس عديمياً، ومع أنه يمثل ديالكتيكية سلبية، فإنه يكشف عن التناقض المكبوت الذي يشكل النص»<sup>(٤)</sup>.

(١) نفسه، ص ١٥٠.

(٢) لحمداني حميد: الفكر النقدي المعاصر، مناهج ونظريات ومواقف، منشورات البحث النقدي ونظرية الترجمة، كلية الآداب ظهر المهرز – فاس، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩، ص ٢٠٤.

(٣) الرويلي ميجان والباوعي سعد: دليل الناقد الأدبي، إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٢، ص ١٠٨.

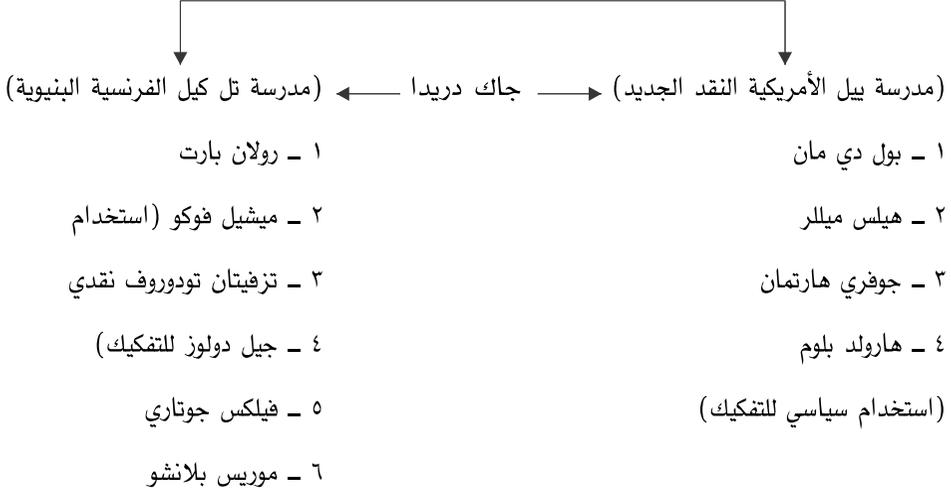
(٤) سعيد إدوارد: العالم والنص والناقد، عرض: فريال جبوري غرول، مجلة فصول في النقد الأدبي، م، ٤، ع، ١، ١٩٨٣، ص ١٨٨.

ويؤكد بشبندر ديفيد كذلك «أن التفكيك منهج لقراءة النصوص»<sup>(١)</sup>. أما كريستوفر نوريس فيرى هو الآخر بأن التفكيكية منهج نقدي بقوله: «التفكيكية تعمل قبل كل شيء على تفكيك الفكرة التي يسميها دريدا باسم الوهم السائد في ميثافيزيقا الغرب.. بهذا المعنى تبدو كتابات دريدا نقداً أدبياً أكثر منها فلسفة»<sup>(٢)</sup>. ويعتبر الناقد عريعر هيام «التفكيك منهجاً كونه قدم آليات التعامل مع النص من خلال ما أشاعه من إمكان خلق ما وراء لغويات علمية، غير متميزة، وما أشاعه من نفي استقلال العمل الفني، إنما عده علاقة إنتاج مع نصوص وخطابات أخرى أدبية وغير أدبية»<sup>(٣)</sup>. في بداية السبعينيات إذن، بدأت التفكيكية تتغلغل في البيئات النقدية والأدبية، بعد أن اشتهر اسم جاك دريدا في الجامعة الأمريكية (جامعة Yale ييل وجون هوبكنز John Hopkins ويمكن إجمال مدرسة التفكيك (الفرنسية والأمريكية) من خلال المخطط الذي استوحيناه من الناقد هيام عطية عريعر وهو كالتالي:

(١) بشبندر ديفيد: نظرية الأدب المعاصر وقراءة الشعر، تر، عبد المقصود عبد الكريم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٥، ص٧٥.

(٢) كريستوفر نوريس: التفكيكية النظرية والممارسة، تر، صبري محمد حسن، دار المريخ للنشر، الرياض - السعودية، ١٩٨٩، ص٥٧ - ٥٨.

(٣) عريعر عطية هيام عبد زيد: الخطاب النقدي العربي المعاصر وعلاقته بمناهج النقد الغربي، نقلا عن: التفكيكية والسيمولوجية، مالك المطليبي، الموسوعة البريطانية، مجلة الثقافة الأجنبية، ع٢، ٢٠٠٤، ص٢١٨.

التفكيكية<sup>(١)</sup>

## ب - الخلفيات المعرفية والفلسفية للتفكيك:

لقد قامت التفكيكية على أساس فلسفي، كان نتيجة لصراع عنيف بين ثنائية اليقين والشك حيث صاغت التفكيكية تصوراتها من ذلك الجدل المتردد حول قضية إيجاد مركز ثابت تركز عليه دعائم الوجود، والشك في هذا المركز الثابت. تحرك الفكر الفلسفي الغربي ابتداء من منتصف القرن السابع عشر بين محوري أو ثنائيتي اليقين والشك، «بين المحاولة المستميتة من جانب الواقعيين لإيجاد مركز ثابت وهو ما يسميه الفلاسفة بالجوهر والوجود والكينونة والوعي والحقيقة والله والإنسان، وبين الشك في وجود هذا المركز الثابت في المقام الأول، هذا التذبذب هو الذي خلق الثنائية المتعارضة للمحسوس وغير المحسوس، للحقيقة والوهم، للخارج والداخل، للموضوع والذات»<sup>(٢)</sup>. هذه الثنائية، إذن، كانت بمثابة المدخل الأساس لظهور المناهج

(١) عريعر هيام عبد زيد عطية: الخطاب النقدي العربي المعاصر وعلاقته بمناهج النقد

الغربي، تموز طباعة - نشر - توزيع، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، ٢٠١٢، ص ٢٢٠.

(٢) حمودة عبد العزيز: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة، ع،

٢٣٢، أبريل، ١٩٩٨، ص ٩٥.

النقدية المعاصرة. وما انتصار البنيوية لقطب اليقين «حيث يتفق مؤرخو الدراسات اللغوية والأدبية على الربط العضوي بين البنيوية بشقيها، اللغوي والأدبي والمذهبي التجريبي، بل يذهب البعض إلى الربط بين الاثنين»<sup>(١)</sup>. وانتصار التفكيكية لقطب الشك «حيث كان رد الفعل النقدي في ما بعد البنيوية هو العودة إلى الذات والارتقاء في أحضانها بلا قيود. لكن العودة إلى الذات هذه المرة لم تكن تعني عودة الثقة في قدرات الذات أو الداخل أو العقل على تحقيق المعرفة، كما كان يحدث في الدراسات السابقة، لأن موجة الشك الجديدة كانت أكثر شمولاً وعمقاً»<sup>(٢)</sup>، وما هذا الانتصار سوى امتثال وانصياع للثنائية الفلسفية اليقين/الشك وما يهنا هاهنا، هو انتصار التفكيكية لقطب الشك الذي أرسى دعائمه كل من «نيتشه وهوسرل ومارتن هايدغر» وغيرهم.

فقد تأثر نقاد التفكيك بالفلسفة النتشوية نسبة إلى «فردريك نيتشه» (١٨٤٤ - ١٩٠٠)، «حيث اقتفى جاك دريدا خطوات الفيلسوف الألماني نيتشه، يبدو ذلك واضحاً في المنحى الذي التزم به نيتشه في كتاباته القائمة على الشك في جميع الأفكار الباحثة عن الحقيقة التي تفتح المجال واسعاً أمام احتمالات تحرير الفكر من الحدود الضيقة للمفاهيم القديمة. من خلال النمط النتشوي قدمت التفكيكية معالجات متطرفة الشكوك والصرامة فيما يخص الوعي الذاتي. تبدو أصداء هذا التطرف ماثلة في أطروحات التفكيكيين من خلال طرحهم لقضية موت المؤلف»<sup>(٣)</sup>. فالقول بموت المؤلف في التصور النقدي الغربي قد أعلن عنه نيتشه بصيغته الفلسفية «موت الإله» الذي يعني به موت العقل/المطلق/المتعالى/الحقيقة.. وإعطاء

(١) نفسه، ص ٢٩٩.

(٢) حمودة عبد العزيز: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، مرجع سابق، ص ٣٠٠.

(٣) تاويريت بشير: التفكيكية في الخطاب النقدي المعاصر، دراسة في الأصول والإشكالات النظرية والتطبيقية، دار رسلان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى،

الأهمية القصوى «للإنسان الخارق super man» كي يمارس حريته المطلقة بعيداً عن كل ميتافيزيقا، وهي دعوة صريحة لإطلاق العنان للذات كي تمارس طقوسها بكامل الحرية في البحث عن كل ما هو مضمّر وخفي وغامض ومبهم، لهذا فموقف رولان بارت مثلاً «من المؤلف غير منفصل عن موقفه من الذات التي يعتبرها وهماً، سواء ذات الكاتب أو ذات القارئ أو حتى ذات الناقد. الواقع أن بارت في تفكيكه للذات أياً كانت يبدأ بذات بارت نفسه، ذات الكاتب أو القارئ. الذات أو «الأنا» في منظوره النقدي الفلسفي ليست سوى منتج لغوي يفرزه اللعب الحر للمدلولات»<sup>(١)</sup>.

وإذا كانت البصيرة قد قادت نيتشه إلى «الخلاصة بأن جميع الفلسفات، بغض النظر عن طروحاتها المنطقية أو أسبابها، تتكئ على التناصّ المتنقل للغة الرمزية»<sup>(٢)</sup> أي أن كل فلسفة تأخذ من سابقتها. فإن نفس البصيرة قادت جاك دريدا إلى اكتشاف «التكرارية/التناص» التي «تقوم على مبدأ الاقتباس ومن ثم تداخل النصوص لأن أي نص أو جزء من نص هو دائم التعرض للنقل إلى سياق آخر في زمن آخر. فكل نص أدبي هو خلاصة تأليف لعدد من الكلمات. والكلمات هذه سابقة للنص في وجودها. كما أنها قابلة للانتقال إلى نص آخر. وهي بهذا كله تحمل تاريخها القديم والمكتسب. وينتج عن هذا أن أي نص هو خلاصة لما لا يحصى من النصوص قبله»<sup>(٣)</sup>.

هذا وقد اعتمد نيتشه كذلك في تأسيس مفاهيمه الذائعة الصيت مثل: «موت الإله»، «الإنسان الخارق»، «إرادة القوة» وغيرها على تقنية الحفر أو النبش في الأفكار وعدم الاكتفاء بما هو ظاهر بحثاً عن المضمّر. كما لا يُعنى بالأنساق المعرفية المهيمنة (ميتافيزيقا الحضور) بل يمنح الاعتبار للمهمش والمسكوت عنه والمغيب

(١) حمودة عبد العزيز: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، مرجع سابق، ص ٣٤١.

(٢) نورس كريستوفر: التفكيكية النظرية والتطبيق، تر، رعد عبد الجليل جواد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية، ط٢، ١٩٩٦، ص ٦٥.

(٣) الغدامي عبد الله: الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية مقدمة نظرية دراسة تطبيقية، دار سعاد الصباح، الطبعة الثالثة، ١٩٩٣، ص ٥٥.

والمقهور والمقموع في الحضارة الغربية، تعد هذه التقنية الانتشوية من أهم المبادئ التي قامت عليها القراءة التفكيكية عند دريدا الذي يقول «بنقد التمرکز العقلي» *logocentrism* «فقد وجه دريدا عنايته لتفكيك هذا المركز، وذلك لتقويض الأصل الثابت المتفرد بالقوة وما يرتبط به من مفاهيم التعالي والقصدية»<sup>(١)</sup>.

هذا وقد تأثرت التفكيكية أيضاً بالفلسفة الظاهراتية لإدموند هوسرل (١٧٥٩ - ١٩٣٨) الذي كان «يولي أهمية قصوى للوعي الذي يراه تفاعلاً حقيقياً مع العالم الخارجي، فالوعي فعل، حيث تكون الذات قاصدة. ويكون الشيء مقصوداً، ويكون كلاهما متضمناً بالتبادل» وحيث تكون الذات حقيقية ويكون الشيء حقيقياً أي صادراً حقاً من الخارج»<sup>(٢)</sup>. وكذلك اعتبر دريدا العمل الأدبي، ناتج عن تفاعل الذات مع الموضوع (الفارئ مع النص) تفاعلاً صوفياً قائماً على عشق النص فهو المعشوق الذي لا يدانيه أحد سوى عاشقه مما يبيح للفارئ «أن يفسر العلامات بالمعنى الذي يشاء»<sup>(٣)</sup> وبالطريقة التي يشاء.

الواقع أن الفلسفة الظاهراتية كانت ترى العالم نصاً مفتوحاً قابلاً للتأويل اللامتناهي. وبهذا المفهوم للعالم فُتِح باب تعدد القراءات التي جاءت بها التفكيكية فيما بعد واعتبرتها عموداً فقرياً أثناء مقاربة النصوص من خلال القول أن كل قراءة هي إساءة قراءة فلا وجود لقراءة موثوقة أو صحيحة أو معتمدة أو نهائية، إنها دعوة إلى جحيم الشك وعدم الثبات والاستقرار «والمعنى المفتوح مروراً بالدلالة اللانهائية، هي مفصل التفكيك كما طرحه أقطاب المدرسة الأمريكية، ولقد أصاب أحد المعاصرين في وصفه العمل النقدي العبثي بقوله «إن كل قراءة إساءة قراءة» وكل قراءة تفكيك للقراءات

(١) إبراهيم عبد الله وآخرون: معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة،

المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، حزيران، ١٩٩٠، ص ١٢٣.

(٢) جليولا روبيرت: التناول الظاهري للأدب نظريته ومناهجه، تر، عبد الفتاح الديدي،

مجلة فصول، المجلد الأول، العدد، ٣، أبريل، ١٩٨١، ص ١٨٣.

(٣) حمودة: عبد العزيز: المرايا المحدبة من النبوية إلى التفكيك، مرجع سابق، ص ٣٠٩.

السابقة، تدمير للقراءات التقليدية السابقة إلى أن نصل إلى أصل الإنشاء، إلى النموذج الأول الذي تحققت فيه حيوية اللغة الكاملة»<sup>(١)</sup>.

وللظاهراتية كذلك الدور البارز في نشأة تفكيكية جاك دريدا فقد استنبط دريدا أصول فكره من مارتن هيدجر (١٨٨٩ - ١٩٧٦) «يعود أساس التأثير به إلى طبيعة فلسفة هيدجر الاعتراضية، إذ أن أصل التفكير الفلسفي عند هيدجر هو في الوقت نفسه نقطة الاعتراض الذي قامت عليه تفكيكية الفيلسوف جاك دريدا، وإنّ توسع هو فيه فطبقه على التفكير الفلسفي كله، وعلى النصوص كلها، كيفما كانت طبيعتها»<sup>(٢)</sup>.

كما أن مصطلح التفكيك نفسه يعود إلى هيدجر في كتابه «الكينونة والزمن»، حيث استعمل كلمة «تدمير» كمرادف للتفكيك، وكان المقصود هو تفكيك تاريخ المعرفة أو ما يسميه «وليام كارلوس وليامز» بحرق المكتبة باعتباره المخرج الوحيد من أزمة الإنسان الغربي المعاصر. فتدمير المضمون التقليدي للمعرفة هو جزء من ثورة هيدجر على التاريخ والتقاليد لأنهما في نظره يحملان معنى الموت. ومن هنا كان التدمير بالنسبة إليه ضرورياً، لأنه يوفر إمكانيات التجديد والتحرر من كل القيود، «فقد كان التدمير يحمل معنى التفكيك تفكيك التقاليد من أجل إعادة تركيبها عن طريق القيام بعملية تنقية عناصر تلك التقاليد لتحديد العناصر الأصلية، التي يمكن استعادتها واسترجاعها على أساس أصالتها التي تجعلها مفيدة للحاضر»<sup>(٣)</sup>.

إننا في عالم هيدجر التدميري، لا نبتعد كثيراً عن عالم جاك دريدا التفكيكي.

(١) عدمان عزيز: قراءة النص الأدبي في ضوء فلسفة التفكيك، عالم الفكر، ع، ٢، م،

٣٣، أكتوبر - ديسمبر، ٢٠٠٤، ص ٨٨.

(٢) لطيف يادكار الشهرزوري: الظاهراتية والنقد الأدبي الأصول الفكرية للمناهج النقدية

قصيدة (جذر السوسن) لأدونيس ميداناً تطبيقياً، دار الزمان للطباعة والنشر

والتوزيع، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، ٢٠١٥، ص ٨٨.

(٣) حمودة عبد العزيز: المرايا المحدبة من النبوية إلى التفكيك، مرجع سابق، ص ١٧١.

نفس المقولات، نفس المصطلحات تقريباً، نفس الثنائيات لكن بطريقة أو بصيغ أخرى لا أقل ولا أكثر «فالدازين Doesein، عند هيدجر يقابله «الاختلاف الإرجاء» عند دريدا و«التمدير» عند هيدجر نفسه عند دريدا بمعنى «التفكيك». و«الحاضر» عند هيدجر هو «الظاهر» و«الواقع» و«المباشر» عند دريدا»<sup>(١)</sup>. كما «أخذ دريدا مصطلح «الشطب» erasure أي المحو من هيدجر، فصاحب المصطلح الفرنسي sousrature أي قيد الشطب هو لدريدا، ويقصد به شطب كلمة من النص دون إزالتها، والظاهر أنه اقتبسه من هيدجر، بحيث يكون شطب الكلمة بمثابة لفت الانتباه إليها»<sup>(٢)</sup> وفلسفة التأويل اللانهائي للنصوص «أو التاريخ الأدبي باعتباره إساءة قراءة وكل قراءة تفكيك للقراءات السابقة والمعنى المفتوح والدلالة اللانهائية عند التفكيكيين أليس ذلك هو رأي هيدجر»<sup>(٣)</sup>.

هذا دون أن ننسى اتفاق دريدا مع هيدجر مرة أخرى في ثنائية الحضور والغياب «التي تعني أن الوجود لا يظهر حضوره إلا من خلال غيابه، بمعنى أن اللغة وفي حالة معرفتها بهذا الوجود تصطدم بجدار التقاليد الذي رسخ عبر الزمن، حتى إنه غيب هذا الوجود، الأمر الذي يؤدي بالضرورة إل تدمير هذه التقاليد من أجل استحضار الوجود الخفي ولا يتحقق الوجود إلا بالغياب»<sup>(٤)</sup>.

هذا فضلاً عن استراتيجية التناص «كقضية شغلت هيدجر واحتلت مساحة غير صغيرة من نظريته الهرمينوطيقية، التي كانت ترى أن النصوص كلها ترجع إلى أصل واحد، لكن ما دام العقل الغربي قد حجب هذا الأصل بما قام به من خلال تحويل العقل (اللوغوس) إلى منطق، بات من الصعب الوصول إلى ذلك

(١) لطيف يادكار الشهرزوري: الظاهراتية والنقد الأدبي الأصول الفكرية للمناهج

النقدية، مرجع سابق، ص ٨٩.

(٢) نفسه، ص ٨٨.

(٣) حمودة عبد العزيز: المرآيا المحدبة من النبوية إلى التفكيك، مرجع سابق، ص ٣٠٨.

(٤) نفسه، ص ٣٠٤.

الأصل، فتبقى الدلالة مؤجلة إلى ما لا نهاية»<sup>(١)</sup> والتناص مبدأ من المبادئ التي قامت عليها القراءة التفكيكية «فالنص في نظر - التفكيكية - ليس تشكياً مغلماً أو نهائياً. لكنه يحمل آثار tracs نصوص سابقة، إنه يحمل رماداً ثقافياً»<sup>(٢)</sup>.

الواقع أن التداخل بين فلسفة هيدجر وفلسفة دريدا يصل إلى حد التماثل «والتطابق بين بعض تفصيلات الاستراتيجيات التفكيكية ورؤية هيدجر. فقد وصلت درجة التداخل بين المجالين ومباشرة التأثير إلى استخدام «دريدا» في الطبعة الفرنسية الأولى لكتابه «de la grammatologie» لكلمة «التدمير» المحورية في فلسفة هيدجر بدلاً من كلمة «التفكيك»، التي تحول إليها دريدا فيما بعد.

الواقع أن بعض الأفكار الأساسية لتفكيك دريدا مثل المعرفة واللغة، الحضور والغياب، لا نهائية الدلالة، رفض الثابت والقراءات المتعددة وغياب المركز الثابت للمعرفة، والتناص، وفوق كل هذا وذاك مفهوم التدمير ذاته، تتطابق مع فلسفة هيدجر التأويلية بصورة تتخطى المصادفة أو تواتر الفكر»<sup>(٣)</sup>.

نفس القول يؤكد عبد الله إبراهيم على لسان دريدا نفسه حين يقول: «يشير دريدا صراحة إلى اعتماد مشروعه التفكيكي على الفلسفة الظاهرانية، إذ يقول بهذا الصدد: إن فلسفتي استمدت وجودها من أفكار هوسرل وهيدجر وهيغل، لكن تأثري بهوسرل كان كبيراً جداً، وخصوصاً في مشروعه لتفكيك الميتافيزيقا الإغريقية، وهو من تعلمت منه المنهجية، وتشكيل الأسئلة، بيد أنني أشاركة موقفه العاطفي، وتعلقه بفينومينولوجيا الحضور. في الحقيقة إن منهج هوسرل ساعدني على التشكيك بمقولة الحضور التي لعبت دوراً أساسياً في جميع الفلسفات. ويقول بصدد علاقته بهيدجر إنها لا تتماثل في الوجه المنهجي، إنما في المفهوم الشامل المشترك للوجود، التماسك، الوحدة في

(١) بارة عبد الغني: إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر، مقارنة حوارية في الأصول المعرفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٥، ص ١٠٨.

(٢) حمودة عبد العزيز المرايا المحدبة من النبوية إلى التفكيك، مرجع سابق، ص ٣٦٢.

(٣) نفسه، ص ٣٠١ - ٣٠٢.

الأسئلة التي أثارها، خصوصاً مقولته في انطولوجيا الحضور ونقده للأفلاطونية، وقضية العلاقة بين اللغة والوجود، كل هذا كان يثيرني في هيدجر»<sup>(١)</sup>. يترتب على ذلك أن الفلسفة الظاهراتية لهوسرل عن الذات في وعيها بالعالم. وكذا أفكار مارتن هيدجر عن الكينونة والقراءة وتعدد الدلالة والتناس. وكذا نيتشه عن مقولته موت الإله والشك في ميثافيزيقا الحضور، كلها أفكار بلا شك مهدت الطريق لمنظري التفكيك من أجل تأسيس المنهج التفكيكي القائم على الأساسيات التي سبقت الإيماءة إليها وهي: (الاختلاف - لانهائية الدلالة - موت المؤلف - عشق النص - التناس - نقد التمرکز).

لهذا نوكد من جهتنا، على أن جاك دريدا ليس مؤسساً للمنهج التفكيكي بشهادته هو، بقدر ما كان مؤكداً لآراء سابقيه من مؤسسي التفكيكية سواء من الظاهراتيين أو العدميين، حيث تعد مصطلحات من قبيل التفكيك والحضور والغياب والشطب والاختلاف والإرجاء والتناس وغيرها مما سبقت الإشارة إليه، خلاصة الفلسفة الظاهراتية والعدمية معاً. كما يضاف إلى ما تقدم عطفاً على الأسس فلسفية احتفاء دريدا ببعض المصطلحات المعرفية للتحليل النفسي «كالكبت والحلم والهلوسة وهي مصطلحات تنحدر من أصول الفلسفة الفرويدية»<sup>(٢)</sup> فضلاً عن مصطلحات مستمدة من الفلسفة الوجودية السارترية كالعدمية والعبثية والحرية ودور «الذات في إنتاج المعنى وتعدده يضاف إلى مسألة القول بالقراءة التفاعلية والحوارية، وهي كلها مسائل عجت بها الأطر النظرية للتفكيك»<sup>(٣)</sup>.

كل هذا يجعل أمر التسليم بالأساس الفلسفي واقعاً تفرضه المعطيات السالفة الذكر لنشوء المنهج التفكيكي فالفكر الفلسفي الغربي، إذن، والقول للناقد عبد الغني بارة - وهذا الكلام لن نمل من تكراره - «كان بمثابة الرحم

(١) إبراهيم عبد الله: التفكيك: الأصول والمقولات، مرجع سابق، ص ٣٧.

(٢) راجح سامية: التنقيب عن الأصول الفلسفية واللسانية للنقد التفكيكي، مجلة المعرفة

السورية، ع ٥٥٨، ١ مارس، ٢٠١٠، ص ٩١.

(٣) نفسه، ص ٩١.

الذي تخلق فيها الجنين. - المنهج التفكيكي - فلم يكن المشروع الحداثي في القرن العشرين، إلا ابناً بازاً للمناخ الفكري الذي تربي فيه، فأنى له، والحال هذه، أن يتنكر لأصله وأن يكون ولداً عاقاً لمن احتضنه ورعاه»<sup>(١)</sup>.

## ٢ - أثر الأسس المعرفية للتفكيك في النص القرآني:

### أ - الاختلاف المرجحاً: (Diffr(a)nce):

جاك دريدا نحت كلمة «diffr(a)nce» - بدل «diffr(e)nce» المشتقة من الجمع بين difference أي الاختلاف أو التمايز وdefference وتعني الإرجاء أو التأجيل - والتي تعني (الاخ(ت)لاف)<sup>(٢)</sup> أو الاختلاف والإرجاء في الوقت ذاته جرياً على كلمة «pharmakon الفارماكون» التي تعني السم والدواء معاً. والمصطلح غير قابل للتدوين عكس المصطلحات المزدوجة أو الثنائية (الأصل/الفرع، والحاكم/المحكوم، والروح/الجسد، والرجل/المرأة، والمطلق/النسبي، والثابت/المتحول.. التي تنتمي حسب دريدا إلى منهجية الفكر الميثافيزيقي الغربي. «حسب ليتش Lietch الذي ينقل تعريف دريدا للاختلاف بقوله: «إن الاختلاف ليس كلمة، كما أنه ليس مفهوماً» ما هو إذا؟

يجيب ليتش نقلاً عن دريدا في كتابه «الكلام والظاهرة» نحن نعني بالاختلاف الإزاحة التي تصبح بواسطتها اللغة أو الشفرة، أو أي نظام مرجعي عام، ذي ميزة تاريخية عبارة عن بنية من الاختلافات. ويحاول Lietch أن ينغمر في موحيات «الاختلاف» فيعقب مؤكداً أنه إذا كانت اللغة سلسلة لانهائية من المفردات التي لا أصول لها بعيداً عن سياق اللغة، فإن الكلمات تتميز باختلاف كل منها عن الكلمة الأخرى. فطبقاً لمفهوم اللغة المذكور، يكون كل

(١) بارة عبد الغني: إشكالية تأصيل الحدائفة في الخطاب النقدي العربي المعاصر، مرجع سابق، ص ٤٩.

(٢) هناك من كتبها بهذه الطريقة: الاختل(ا) ف على اعتبار أن الألف في الفرنسية لا ينطق لذلك أكد دريدا على صعوبة كتابة الكلمة بلغات أخرى.

معنى مؤجلاً بشكل لا نهائي، فكل كلمة في اللغة تقودنا إلى أخرى في النظام الدلالي، دون التمكن من الوقوف النهائي على معنى محدد، ويتوصل دريدا إلى هذا المنطق، للحد من هيمنة فكرة الحضور، فالمتلقي يبحث عن مدلول محدد، لأنه واقع تحت سطوة فكرة الحضور، أي أنه خاضع لها، لهذا فإن دريدا يريد للخطاب أن يكون تياراً غير متناه من الدالات وبواسطة الكلمات فقط يمكن التأشير إلى كلمة دون أخرى، دون التقييد بمعنى محدد ويقود هذا إلى توالد المعاني (..) ولما كانت هذه المعاني لا تعرف الاستقرار والثبات، فإنها تبقى مؤجلة ضمن نظام الاختلاف، وهي محكومة بحركة حرة أفقية وعمودية دونما توقع نهاية محددة لها»<sup>(١)</sup>.

ولتوضيح الاختلاف المرجأ هاهنا، نضرب مثلاً توضيحاً ساقه عبد العزيز حمودة في كتابه «المرايا المحدبة» إذ يقول: «إن حضور الدال أو اللفظ لا يعني حضور المعنى أو المدلول، فقولنا على سبيل المثال: ضرب محمد زيداً، هي جملة تامة المعنى يصح السكوت عنها، من وجهة نظر اللغويين التقليديين، لكنها لا تعود كذلك مع دريدا والتفكيكيين، إذ لا يتضح معنى الضرب فوراً، بل يعلق بانتظار إشارات أو ألفاظ أخرى، إذ يمكن أن تكون الجملة السابقة (ضرب محمد زيداً في الكرم) أو (ضرب محمد زيداً في مشروعاته التجارية)، فمعنى هنا الضرب مؤجل نحاول تثبيته من خلال الفعل (ضرب)، ثم نستمر في استحضار المعنى الغائب عبر سيرورة الاختلاف»<sup>(٢)</sup>. وقس على ذلك وردة في قصيدة شعرية مثلاً، «فكلمة «وردة» في قصيدة ما لا تبدأ بكشف المعنى إلا حينما يدرك أنها ليست تلك الوردة التي نراها في الواقع، بل إن لها شيئاً آخر، ذلك الشيء الذي ينبغي اكتشافه. ولهذا السبب فإن العلامة نصفها وافي والنصف الآخر غير وافي. وهذه الحقيقة ضرورية لبداية فهمنا، إلا أنها غير كافية بسبب نقصها. ومثلما أكد سوسير فإن العلامة هي ليست

(١) إبراهيم عبد الله: التفكيك: الأصول والمقولات، مرجع سابق، ص ٥١ - ٥٢ - ٥٣.

(٢) راجح سامية، تاويريريت بشير: فلسفة النقد التفكيكي في الكتابات النقدية المعاصرة، عالم الكتب الجديدة للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠٩، ص ٦٤.

الدال + المدلول، بل العلامة هي الاختلاف + الإرجاء. ويرى سوسير أن العلامة اتحاد في حين يراها دريدا اختلاف<sup>(١)</sup>. هكذا إذن، يبقى المعنى مؤجلاً حسب التفكيكيين «لا يعرف محطة يتوقف عندها، ولن تتمكن أي قراءة من الوصول إليه خصوصاً في ظل مقولات التفكيك التي تجاوزت فكرة حضوره من خلال نظام الاختلاف، الذي غيب أية مرجعية يركز عليها القارئ للوصول إلى المعنى. والتفكيكيون بهذا الدأب عملوا على تحطيم المعنى الذي ينتج عن القراءة الأولى للنص، وطالبوا القارئ بقراءات لا نهائية، فقد انهارت سلطة المؤلف وفتح الباب للقراءة فقط لتكون هي الأخرى إنتاجاً قابلاً بدوره للقراءة والمطاردة»<sup>(٢)</sup>.

فالاختلاف المرجأ بهذا المعنى، معناه أن كل علامة (كلمة) لا يمكن أن تحمل أي قيمة ولا تدل على شيء محدد تماماً، فمعناها غير ثابت مطلقاً، لأنه مختلف عما سواه من العلامات (الكلمات) المجاورة، لذلك فالمعنى يظل مؤجلاً دائماً.

بهذا المعنى، يمكن تطبيق مفهوم الاختلاف المرجأ على النص القرآني لكن بتحفظ بطبيعة الحال على اعتبار أن هناك آيات قرآنية تتصف بسمة الثبات المطلق والتي لا تقبل أكثر من معنى، أي كونها محكمة قطعية الدلالة. وهناك آخر متشابهات تفتتح على تفسيرات عدة لا يعرفها إلا الراسخون في العلم.

فهو - أي القرآن الكريم - حمال أوجه، ولولا ذلك لما ظهرت المذاهب الإسلامية الأربعة المعروفة، ولما برزت الفرق الدينية المشهورة التي يرى كل منها الآيات الكريمة بمنظار معين حسب القدرات الفهمية.

إن الحروف (الكلمات) المقطعة (ألم - ق - حم - كهيعص..) والتي يجمعها قول: (ألم يسطع نص حق كره) اختلف العلماء حول إعطاء تفسير شاف كاف لمحتواها، حيث يظل معناها مؤجلاً «فقد يطول بنا الأمر إذا ناقشنا كل التأويلات

(١) تسكام حامد خالدة: جاك دريدا ونظرية التفكيك، مجلة الآداب الأجنبية،

العدد ١٠٤، ١ أكتوبر ٢٠٠٠، ص ٤٥.

(٢) نفسه، ص ٦٤.

التي طرحت لوجود هذه الحروف، والتي أسهب العلماء في تعدادها حتى وصلت إلى ثلاثة عشر تأويلاً. لا شك أن غموض دلالة هذه الحروف يشمل جانباً من جوانب خصوصية النص فهو غموض يؤكد الاختلاف»<sup>(١)</sup>.

وإذا نظرنا إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ ﴿٧٨﴾ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ [الواقعة: ٧٧ - ٧٩]. فكلمة المطهرون متحركة تحمل أكثر من دلالة. فمن هم المطهرون؟ هل الذين على طهارة مادية/جسدية، أم معنوية/قلبية، أم هم المسلمون دون غيرهم؟ أم الذين يدركون ويمسكون معاني القرآن على حقيقتها؟ ومنهم صفوة الصفوة -، فالدلالة إذن متحركة، والمعنى مؤجل. انطلاقاً من هذا الأفق، فطن الأصوليون إلى أهمية الكلمة في القرآن الكريم حين ربطوها بالعوامل المؤثرة في تأخير وتأجيل دلالاتها، وحين اعتبروا انزالتها عن السياق المقامي خاصة والمقالي عامة بلا قيمة ولا معنى. فالمعنى في نظرهم - على غرار التفكيكيين - مؤجل ومعلق إلى حين التوسع في السياق المقامي/المقالي. يقول إبراهيم التركي: «إن ابن تيمية ينفي ثبات اللفظ على مدلول واحد، وإنما تتحدد دلالة اللفظ في نظره بحسب السياق. وهذه الوجهة تقارب وجهة أصحاب النظريات السياقية»<sup>(٢)</sup>.

ومن ذلك حديثه مثلاً، عن المراد «بلفظ (الرسول) فهو من الألفاظ المتواطئة التي قد تأتي ويراد بها المعنى العام، وقد تأتي ويراد بها المعنى الخاص، وذلك عندما تجيء مضافة أو معرفة باللام، ففي قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَاهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا ﴿١٥﴾ فَصَوَّىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾ [المزمل: ١٥ - ١٦]. وفي قوله تعالى: ﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ لِيُنْزِلَ عَلَيْكُمْ كُدُوعًا بَعْضُكُمْ بَعْضًا﴾ [النور: ٦٣]. فقد جاء لفظ (الرسول) في الموضوعين مقروناً باللام، لكن المراد يختلف بحسب دلالة

(١) أبو زيد حامد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠١٤، ص١٩٣.

(٢) التركي إبراهيم: إنكار المجاز بين الدرس البلاغي واللغوي، دار المعراج الدولية، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م، ص١٥٤.

السياق، وهذا ما قرره ابن تيمية، فقد اعتمد على السياق المقالي في تحديد المراد بالرسول في الموضع الأول، وهو أن اللام - قرينة لفظية - جاءت لتعريف رسول فرعون وهو موسى عليه السلام. بينما نجد ابن تيمية يعتمد السياق المقامي، في تحديد المراد بالرسول في الموضع الآخر، وهو أن الخطاب كان موجهاً إلى أمة محمد وهي قرينة حالية متصلة بالخطاب»<sup>(١)</sup>.

وعلى نفس النهج سار ابن القيم الذي يحتج هو الآخر بالسياق. فالمعنى يظل في نظره معلقاً بانتظار إشارات أخرى مستشفة من قرائن حالية «فلا يدل شيء من الألفاظ، إلا مقروناً بغيره من الألفاظ، وبحال من الأحوال»<sup>(٢)</sup>. فالدال لا يؤكد وجوده إلا من خلال علاقاته مع دوال غائبة، فكل دال مرتبط بدال قبله أو بعده. من ذلك كلامه عن قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩] فمدلول (العزیز الكريم) لا يتضح فوراً، بل يعلق بانتظار سياق أو قرينة لفظية هي متصلة بالخطاب، إذ المقصود بالعزیز الكريم، الذليل الحقير<sup>(٣)</sup>.

وفي السياق المقامي المتمثل في أسباب النزول، فقد حدث أن لقي النبي عليه السلام أبا جهل، فقال أبو جهل: لقد علمت أنني أمتع أهل البطحاء، فأنا العزيز الكريم، قال فقتله الله يوم بدر، وأذله، ونزل فيه ذق إنك أنت العزيز الكريم»<sup>(٤)</sup>.

فقد تضافر إذن، السياقان (المقالي/المقامي) من أجل تحديد الدلالة. فابن القيم بهذا المعنى، على شاكلة الأصوليين لا يقنع بما هو ظاهر، بل يبادر إلى البحث عن معان أخرى، مكتملة لما هو مصرح به. وأمثلة الأصوليين كثيرة - لا يتسع المجال لبسطها في هذا المقام - في فهم النص القرآني على هذا النحو من ربط الألفاظ بالسياق على غرار ما يفعله التفكيكيون، وإن كان هؤلاء

(١) نفسه، ص ١٥٦.

(٢) الجوزية ابن قيم، بدائع الفوائد، تحقيق، محمد الزغلي، دار المعالي، ط ١، ١٩٩٩، ١٢/٤.

(٣) انفسه، ١٢/٤.

(٤) الطلحي ردة الله: دلالة السياق، معهد البحوث العلمية بجامعة أم القرى، الطبعة، ١،

يتوسعون في سياق المقامي على حساب المقالي إلى درجة يصبح معها القارئ مبدعاً، أي تصبح القراءة شكلاً من أشكال الكتابة. وعلى العموم، فإن النص القرآني كما يرى الأصولي، لا يحدد المعنى، بل يرجئه، بحيث لا يكون النص علامة على المعنى، بل هو نفسه منتج للمعنى. ولقد أشار جاك دريدا نفسه إلى الإرجاء في النص الأدبي، بقوله: «إن لغة الأدب لا تعتمد فقط على مبدأ المخالفة أو التمايز.. بل على مبدأ الإرجاء»<sup>(١)</sup>. وعليه، لو وازناً بين الاختلاف المرجأ عند دريدا، وبين فكرة السياق في الفكر الأصولي الإسلامي، فسنرى إجمالاً تشابهاً بينهما، لاستخدامهما اللغة في المقامات الفعلية.

#### ب - نقد التمرکز حول العقل: (Logocentrism):

التمرکز حول العقل أو (Logocentrism) كلمة مركبة من كلمتين (اللوجوس) (Logos) وهي كلمة يونانية متحركة نظراً لانصهارها داخل مجموعة من الحقول المعرفية «في المجال اللساني توحى إلى اللغة/القول/الخطاب. وفي المجال الفكري تحيل إلى الفكر/التحليل العقلي/الشرح. وفي مجال الكون الحسي تحمل معنى الوجود/القوانين الطبيعية/المكان»<sup>(٢)</sup>. وعند الحكماء الطبيعيين تعني: يجمع أو يضم ومنه اشتق المصدر: الجمع أو الكل أو الكلية Totalité وتطورت مع أرسطو فأصبحت منطقاً لا يؤمن بغير القياس مذهباً في تفسير الأشياء<sup>(٣)</sup>. أما كلمة «التمرکز Centrism» فهي تعني الممرکز Centre ومعناه وجود ممرکز خارج النص يكفل ويثبت صحة المعنى دون أن يكون هو قابل للطعن فيه أو البحث عن حقيقته<sup>(٤)</sup>. وعلى هذا الأساس «فالتمرکز حول العقل (Logocentrism) أو

(١) قصاب وليد: مناهج النقد الأدبي الحديث رؤية إسلامية، دار الفكر آفاق معرفة

متجددة، دمشق، ط٢، ٢٠٠٩، ص١٩٥.

(٢) الرويلي ميجان والبازي سعد: دليل الناقد الأدبي، مرجع سابق، ص٢١٩ - ٢٢٠.

(٣) بارة: عبد الغني: إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر:

مقاربة حوارية في الأصول المعرفية، مرجع سابق، ص٥٣.

(٤) حمودة عبد العزيز: المرايا المحدبة من النبوية إلى التفكيك، مرجع سابق، ص٣٧٩.

ميثافيزيقا الحضور لفظة يونانية تعني: الكلام أو المنطق أو العقل»<sup>(١)</sup> يترتب على ذلك، أن أي توجه فكري كيفما كان نوعه: فلسفي/نقدي/علمي.. يرتكز على هذه الأصول/المبادئ/ الثلاثة من أجل إضفاء الشرعية على خطاباته ومقولاته ويثبت صحة المعنى وامتلاك الحقيقة. وأي تصور يرجع إلى هذه المبادئ الثلاثة يكون قد سقط في ما يسميه دريدا (اللوغو مركزي)، الذي جاءت التفكيكية أصلاً لهدمه وتدميره من الأساس، لأن «أساس التفكيك هو حرية الرؤيا واستخلاص المعاني من النص إما جداً أو هزلاً، إما حقيقةً أو تمثيلاً، أو تحرير حركية الذهن مع النص طالما استبعدت فكرة الإحالة إلى مركز»<sup>(٢)</sup>.

فدريدا يرى أن الفكر الغربي عموماً منذ أفلاطون وصولاً إلى هوسرل وهايدغر يتمركز حول سلطة خارجية موثوق بها تمده بالحقيقة/المعنى، هذه السلطة أو المركز الثابت قد يكون العقل أو المنطق أو الله أو الإنسان أو التقاليد أو الكينونة أو الهوية أو النسق عند اللسانيين/البنويين.. إلخ ذلك أن ميثافيزيقا الحضور<sup>(٣)</sup> هي نقطة التقاء مفهومي اللوغوس أو التمرکز - «في أبسط تعريفاتها تعني القول بوجود سلطة أو مركز خارجي يعطي الكلمات والأفكار والأنساق معناها ويؤسس مصداقيتها (..) وتعني الاعتقاد بوجود مركز (وهو ما يعني الحضور) يثبت صحة المعنى دون أن يكون هو قابلاً للطعن فيه أو البحث في حقيقته»<sup>(٤)</sup>.

إن الفلسفة الغربية كانت فلسفة عقلية محضة تقدر العقل كما هو معلوم وتجعله نبراساً تهتدي به في جل خطواته الفكرية والعلمية، إلى درجة ارتبطت

(١) إبراهيم عبد الله: التفكيك: الأصول والمقولات، مرجع سابق، ص ٦٠.

(٢) عناني محمد: معجم المصطلحات الأدبية الحديثة، الشركة المصرية العالمية للنشر، القاهرة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٣، ص ٥١.

(٣) يمكن تعريف الميثافيزيقا أيضاً بأنها كل فكرة ثابتة أو ساكنة أو مبدأ غير قابلة للتشكيك في صحتها، فهي الحقيقة النهائية إن صح القول، أما الحضور فهو اعتراف الفكر بما يحضر في الوعي لديه فيتخذ شكل المعنى أو الدلالة أو الحقيقة.

(٤) حمودة عبد العزيز: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، مرجع سابق، ص ٣٧٩.

الحقيقة في الفكر الغربي بالعقل، هذا المفهوم الذي كان معياراً تقاس في ضوئه كل الفروض والنماذج الفكرية، أدى إلى فرض سيطرته القسوى على الميثافيزيقا الغربية، حيث احتل الصدارة وحظي بمكانة عالية، باعتباره مركزاً ثابتاً ومصدراً لكل التصورات والمفاهيم والمقولات. وكان هذا كافياً بالنسبة لديدا لأن ينصرف إلى تفكيك هذا الصرح أو التمرکز العقلي، وكيف لا وهو «فيلسوف» الشك بامتياز، فقد زرع الشك في قدرات العقل والعلم والمعرفة اليقينية وكل المراكز الثابتة لأنها دوغمائية، ولأنها لم تحقق ما يصبو إليه الإنسان الغربي ألا هو السعادة.

فنقد التمرکز هذا يرتبط بفكرة ديديا «لا يوجد شيء خارج النص «Il n' a pas de hors - texte»<sup>(١)</sup> ومعناه أن لا وجود لمركز ثابت - أو حقيقة ثابتة - خارج النص يثبت صحة المعنى دون أن يكون هو قابلاً للطعن فيه أو البحث في حقيقته. ولأن لا شيء خارج النص، فإن التفكيكية «كما يقول «ليتش» تعمل داخل النص، لتبحث عن (الأثر) وتستخرج من جوف النص بناء السيميولوجية المختلفة فيه، والتي تتحرك داخله كالسراب»<sup>(٢)</sup>. يقول ديديا «إن نظرية النص التي أعمل عليها مع الآخرين هي أيضاً إذا شئت مادية. لا أقصد بالمادية حضور المادة، وإنما صمود النص أمام كل محاولة احتوائه، والاحتواء هو مثالي دائماً»<sup>(٣)</sup>. وعلى ذلك فإن نقد التمرکز حول ما وراء النص يؤكد على نفي تعيين أو الأخذ بالسياق الخارجي، سواء تعلق الأمر بالمؤلف أو التاريخ أو المجتمع أو أي مرجع آخر بوصفه حضوراً كما كان شائعاً في المناهج النقدية السابقة، التي كانت تحيل المعنى إلى مرجعيات خارجية. وبتحطيم المركز «يتحول كل شيء إلى خطاب وتذوب الدلالة المركزية أو الأصلية المفترضة، وينفتح الخطاب على أفق المستقبل دونما ضوابط مسبقة، وتتحول قوة الحضور،

(1) Dirrida jacques de la grammatologie,ed;Minuit;paris 1967;p: 233.

(٢) الغدامي عبد الله، الخطيئة والتكفير، مرجع سابق، ص ٥٨ - ٥٩.

(٣) ديديا جاك: الكتابة والاختلاف، مرجع سابق، ص ٥٢.

بفعل الاختلاف إلى غياب الدلالة المتعالية وإلى تخصيص للدلالة المحتملة»<sup>(١)</sup>. لعل هذا الطرح الذي يقدمه دريدا والذي يروم إلى تحرير النص وفتحه على المعنى اللانهائي غير المرتبط بمرجع محدد أو ما اصطلاح عليه بالدلالة المتعالية، يدل على «أن النص التفكيكي لا أصل له ولا نهاية»<sup>(٢)</sup> لأنه تناص. من هنا فإن نقد التمرکز بهذا المعنى، لا ينطبق على النص القرآني المعجز في لفظه ومعناه والذي لا يستطيع أحد أن يأتي بمثله ﴿قُلْ لِيْنَ أَجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَتْ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨] فنقد التمرکز القائم على إلغاء الأصل/المركز/المرجع/المتعالي يتناقض مع القرآن الكريم الذي يعد بالنسبة للأمة الإسلامية المرجع الذي يجمعهم على كلمة سواء «أن لا إله إلا الله». فالله ﷻ هو المتعالي فوق كل المراكز لا يمكن الاستغناء عنه لأنه ذات متعالية مقدسة ونصه فوق كل النصوص، وبالتالي لا يمكن تطبيق فكرة نقد التمرکز على النص القرآني. فدريدا لا يؤمن بالمقدس أو المركز أو المتعالي رغبة منه قلب المعادلة بإعلائه للهامش على حساب المركز، لذلك فهو يضرب في كل الثوابت والمقدسات لأنه ناقد يجيد قلب الطاولات فهو يهودي حاخامي يوقّع بعض مقالاته بعبارة (حاخام) على حد تعبير «سوزان هاندلمان» في كتابها قتلة موسى<sup>(٣)</sup>، يؤمن بلا نهائية المعنى في النصوص وتحريك السواكن. من هذا المنطلق، لا يمكننا الركون ومسايرة فكرة الهامش على حساب المركز/المقدس الذي يتصف بصفة النقاء والطهر في ثقافتنا العربية الإسلامية. فالضرب بأكثر من معول على مركزية القرآن الكريم كما يروج له اليوم، ويعمل بها أكثر من ناقد هو في حد ذاته ضرب في صاحب النص (الله جل شأنه)، لذلك

(١) إبراهيم عبد الله وآخرون: معرفة الآخر، مرجع سابق، ص ١٢٤.

(٢) إبراهيم عبد الله وآخرون: معرفة الآخر، مرجع سابق ص ١٣٠.

(٣) البازعي سعد: استقبال الآخر: الغرب في النقد العربي الحديث، المركز الثقافي

العربي، الدار البيضاء - المغرب، ٢٠٠٤، ص ٢٣٩.

فالنزول بالنص القرآني إلى منزلة النصوص العادية، والتعامل معه «كأي نص بشري إبداعي ميثي»<sup>(١)</sup> كما يفعل محمد أركون وأمثاله، يحمل في طياته إيديولوجية تتم عن ضعف الإيمان ومحاولة النزول بالمقدس إلى مستوى النص العادي، أي أنسنته وترسيخ فعالية النقد والشك بدل الارتقاء إلى مستوى الاعتقاد والإيمان.

انطلاقاً من هذا الأفق، يبدو من العبث إسقاط دلالة مصطلح نقد التمرکز على النص القرآني فهو منه براء، ذلك أنه نص له مركزيته وقدسيته. فكيف يمكن عزل النص عن صاحبه (الله تعالى)؟ فهذا لا يكمن القول به مع النص القرآني، «فالتفكيكية في كل دعاويها بدءاً من نيتشه وصولاً إلى دريدا كانت دائرة على التفكير الميثافيزيقي الذي يقر بوجود الحقيقة وملكيته، فكانت معظم سهام نقدها موجهاً له»<sup>(٢)</sup>.

وهذا يذكرنا بالفكر المعتزلي في التراث الإسلامي، فإذا كان التفكيك يقول: لا شيء خارج النص، فإن المعتزلة يقولون كذلك بلا شيء خارج العقل، ذلك أنهم لم يرجعوا المقياس الخلفي إلى أي سلطة خارجية، بل جعلوا هذا المقياس راجعاً إلى سلطة تأويلية عقلية، أكد ذلك القاضي عبد الجبار بقوله: «إن معرفة الواجب تقتصر على العقل.. فهو طريق للمعرفة»<sup>(٣)</sup> فالعقل إذن، يستدل به على حسن الأفعال وقبحها. فالأخلاق عندهم نتاج فردي مصدرها الذات الفاعلة المدركة للحسن والقبح، القدرة على أن تختار ما تريد، فالقصد الإرادي هو الموجه، أو بالأحرى العقل هو المرشد الذي يستدل به حسن الأفعال أو قبحها. «فالعقل يدرك القيمة الخلقية للأفعال، وهي قيمة مطلقة، أي أن الأفعال في حد ذاتها حسنة أو قبيحة،

(١) أركون محمد: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر، هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط٢، ١٩٩٦، ص ٢١٠.

(٢) بارة: عبد الغني: إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر، مرجع سابق، ص: ١١٥.

(٣) العراقي عاطف: أصل العدل عند المعتزلة، دار الفكر العربي، جامعة القاهرة، ط١، ١٩٩٣، ص ٩١.

والوحي لا يثبت لها قيمتها، بل يخبر عنها فقط.. فالصدق حسن في ذاته، والكذب قبيح في ذاته، والعقل يدرك ذلك»<sup>(١)</sup>.

وعليه، لو قارنا بين منهج المعتزلة والمنهج التفكيكي في مسألة نقد التمركز، لوجدنا إلى حد ما تشابهاً بينهما، لقيامهما على نفس الفلسفة، فلسفة الشك وعدم التقليد وحرية الفكر، وعدم الركون إلى أي سلطة خارجية سوى سلطة الذات الفاعلة. كما أن العقل المعاند عند المعتزلة شبيه بالعقل العدمي عند التفكيكية.

على العموم، النص القرآني سيظل رغم الدعاوي مصدراً أساسياً في الثقافة العربية الإسلامية، «فهو يحتفظ بمكانة مرجعية في المنظومة الثقافية العربية، على الرغم من طبيعة التحولات التي عرفتها المجتمعات في علاقتها بالمقدس طيلة الفترة الحديثة»<sup>(٢)</sup>.

### ج - علم الكتابة (Grammatologie):

«يخلص دريدا إلى أن أكثر السبل تأثيراً التي نهض عليها التمركز العقلي في الفلسفة الأوروبية، هو اهتمامها بالكلام على حساب الكتابة. فالتمركز المنطقي هو في حقيقة الأمر «تمركز صوتي»، ويرجع جذر هذا الاهتمام إلى أفلاطون، الذي عبر عن الحقيقة قائلاً إنها «حوار الروح الصامت مع النفس»<sup>(٣)</sup>. بل إنه شبه الكتابة «بالفارماكون»، و«الفارماكون» هو السم، «لأن المواطنين الأكثر وقاراً وقوة، والرجال الأكثر تحراً، كما ورد في كلام فيدروس ليشعرون بالخزي من كتابة خطابات، ومن أن يخلفوا وراءهم علامات مكتوبة. إنهم يخشون من حكم الأجيال القادمة، ومن أن يعدوا سفسطائيين»<sup>(٤)</sup>. أما دريدا فيقلب المركزية الصوتية فيرى الفارماكون بمعنى

(١) نادر ألبير نصري: أهم الفرق الإسلامية السياسية الكلامية، المطبعة الكاثوليكية،

بيروت - لبنان، (د - ط) ١٩٥٨، ص ٥٧ - ٥٨.

(٢) النيفر احميدة: الإنسان والقرآن وجهاً لوجه (لتفاسير القرآنية المعاصرة) قراءة في

المنهج دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان ط ١، ٢٠٠٠، ص ٩.

(٣) إبراهيم عبد الله: التفكيك: الأصول والمقولات، مرجع سابق، ص ٦٣.

(٤) دريدا جاك: صيدلية أفلاطون، تر، كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، تونس، ١٩٩٨، ص ١٩.

الشفاء. من هنا قلب التفكيك كعادته المعادلة وجعل الكتابة أهم من الصوت/الكلام، «لأن التفكيكية تدرك أن طرفي الثنائية لا يمكن لها أن يعلو أحدهما على الآخر دون تراتب قهري»<sup>(١)</sup>.

معنى هذا الكلام أن الثنائيات الضدية في الحضارة الغربية الكلام/الكتابة، الدال/المدلول، الشكل/المضمون، الحضور/الغياب.. ترزح كلها في نظر دريدا تحت وطأة التمرکز الصوتي، وقد مورس العنف لا محالة على الجزء الثاني منها قهراً أو ظلماً وعدواناً، وبذلك تكون التفكيكية في دحضاها أو هدمها لميثافيزيقا الحضور (العقل/المنطق/الكلام) قد قدمت بدائل أخرى ونحت منحىً خاصاً بها، مستعينة بمقولات (الاختلاف/القراءة/الكتابة/الأثر.. رغبة منها في تأسيس منهجية جديدة في الفلسفة كما في النقد المعاصر، وهي محاولة تعويد القارئ وجعله يستأنس مع مثل هكذا مصطلحات، حتى يتشكل لديه أفق انتظار جديد. لذلك فهي تدرب القارئ على الاختلاف والتأجيل والكتابة.. إلخ.

لقد خالفت التفكيكية البنيوية في مقولات البنية والنسق والنظام واللغة، وأصبحت تتحدث عن الاختلاف والقراءة والكتابة والأثر والانتشار والتشتت والأصل والغياب والشطب.. إلخ. فلا يمكن أن تنفلت من حبال الإيديولوجيا إذن، خاصة وأن التفكيكية كفلسفة تؤمن بأن الفكر مرادف للفعل، أو بالأحرى هو وسيلة مجدية جداً للتغيير. ألم يقل تيري إيفيلتون: «إن جوهر عمل دريدا سياسي، يرمي إلى خلخلة نظام معين من التفكير»<sup>(٢)</sup>. وبإرساء دريدا لهذه المرتكزات الثلاثة الاختلاف المرجأ/نقد التمرکز العقلي/علم الكتابة، استطاع أن يبني استراتيجية خاصة بالقراءة المتميزة مواجهاً النصوص بحرية كاملة، دون التقييد بالبحث عن المركز، مرتحلاً بين داخل النص وخارجه، باحثاً عن

(١) سلدن رومان: النظرية الأدبية المعاصرة، تر، جابر عصفور، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة - ١٩٩٧، ص ١٣٩.

(٢) إيفيلتون تيري مقدمة في النظرية الأدبية، تر، جاسم إبراهيم العلي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد/العراق، ١٩٩٢، ص ١٥٩.

الصمت بدل الصوت وعن التناقضات وسط نسيج اللغة والنص والمعنى، مؤكداً على فكرة الكتابة بديلاً عن الكلام «فالتفكيك يعتمد الكتابة بدلا من الكلام لأن الكلام - في نظره - يعني احتكار سلطة الخطاب، وإعطاء هذه السلطة للمتكلم، على حين أن الكتابة تمنح النص مزيداً من التفسيرات، وتغيب المؤلف/المتكلم، وتعطي السلطة للقارئ، وتكون الكتابة عندئذ إطاراً للغياب والاختلاف والتعدد. وبسيادة الكتابة يسود قارئ النص الذي يفهم من النص ما يفهم، ويستخرج منه ما يريد بشكل مباشر أو غير مباشر»<sup>(١)</sup>.

فالكلام بهذا المعنى احتكار للسلطة، لذلك تم المجيء بالكتابة لضرب كل سلطة وكل حضور (مؤلف - سياق اجتماعي سياسي..) وهذا يتنافى بطبيعة الحال مع النص القرآني الصادر عن مؤلفه (الله ﷻ)، فالقول لا شيء خارج النص، أي لا حقيقة خارج النص غير ممكنة مع هذا النص الديني، ذلك أن غياب المرجعية هي نزع للقداسة التي يتميز بها الكلام الإلهي، وبالتالي السقوط في اللامركزية التي تضرب كل مقدس وتحط من شأن صاحب النص. ويكفي هاهنا، ما أحاط بالسلسلة من عقد.

### - جماع القول:

هكذا وتأسيساً على ما سبق، يبدو جلياً أنه ليس من السهولة بمكان، على أي كان، وتحت أي مبرر تجاهل وجود خلفيات فلسفية تأسس عليها المنهج التفكيكي. مما يجعل أمر التسليم بالأساس الفلسفي الإيديولوجي حقيقة واقعة لا محيد عنها. فالتفكيكية بهذا المعنى، امتداد لفلسفة الشك التي أرسى دعائمها فريديريك نيتشه من خلال دعوته الصريحة إلى تقويض العقل (اللوغوس) الغربي القائم على ميثافيزيقا الحضور وإعلانه عن «موت الإله» - العقل/المطلق/المتعالى/الحقيقة - كمقدمة نظرية «لموت المؤلف» عند رولان بارت، ومن بعده فوكو ودريدا.

(١) قصاب وليد: مناهج النقد الأدبي الحديث رؤية إسلامية، مرجع سابق، ص ١٩٧.

لقد أسس نيتشه إذن، نقده للفلسفة العقلية/المثالية على مبدأ أن الحقيقة لم تعد فكرة ثابتة ومطلقة وساكنة، بل هي خاضعة «لإرادة القوة» فهي متحركة تختلف من شخص لآخر، لأن العالم في نظره أصبح نصاً مفتوحاً قابلاً للتأويل اللانهائي، بعدما حفر وراء المعرفة وشكك في قدرة العقل/المثال الذي صنع لكل شيء مركزاً ثابتاً وأعطاه معنى مطلقاً ونظاماً تراتبياً قائماً على أساس الأصل والفرع والتابع والمتبوع والمركز والهامش. هذا الصنع اعتبره نيتشه وهماً ميثافيزيقياً ينبغي تعريته وإمادة اللثام عنه، وبالتالي فسح المجال للذات كي تمارس حريتها المطلقة. وبهذا التصور فتح الباب على مصراعيه للفوضى على حد تعبير فرانسوا لارويل، «فنظرة نيتشه عن مفهوم فوضى العالم، واعتبار العالم نصاً لا نهائيّ التأويل، جعلته، بحق رائد التفكيك في الفكر الغربي، إذ لا يوجد فرق بين دعاويه وتلك التي يقول بها دريدا، إن لم يكن دريدا نسخة طبق الأصل من نيتشه. وهذا ما يزيد من صحة ما تم إقراره أن النقد الحدائي لم يولد صدفة أو نشأ من فراغ»<sup>(١)</sup>.

كما أن أثر الفلسفة الظاهرانية في الاتجاه التفكيكي تبدو واضحة للعيان من خلال مارتن هيدغر، الذي يعد أول من سَكَّ مصطلح التفكيك في كتابه الموسوم بـ «الكينونة والزمن»، حيث استعمل كلمة «تدمير» كمرادف للتفكيك، وكان المقصود هو تفكيك تاريخ المعرفة أو ما يسميه «وليام كارلوس وليامز» بحرق المكتبة باعتباره المخرج الوحيد لأزمة الإنسان الغربي المعاصر. فقد كان تفكيك المضمون التقليدي بالنسبة لهيدغر ضرورة ملحة، لأنه يوفر إمكانيات التجديد والتحرر من كل القيود. وهو إذ يفعل ذلك، يروم إلى تقويض الفكر الفلسفي الغربي، وزرع الشك في جل خطاباته، وفتح المجال لتعدد القراءات ولانهائية الدلالة. لقد شكل إذن هيدغر خلفية صلبة لمقولات جاك دريدا، بحيث أن الأفكار الأساسية لتفكيك دريدا مثل الحضور والغياب، ولانهائية الدلالة، وغياب المركز الثابت للنص، وكذا مفهوم التدمير ذاته،

(١) بارة: عبد الغني: إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر،

تتطابق مع فلسفة هايديجر التأويلية بصورة تتخطى حدود وقع الحافر على الحافر. يترتب على ذلك، أن الاتجاه التفكيكي ظلّ وفيماً للمناخ الثقافي الغربي الذي احتضنه ورعاه وتربى في كنفه، فلا يمكن فصله عن التربة الحضارية التي ترعرع فيها. فالنماذج الفلسفية التي سبقت الإيماءة إليها (نيتشه - هوسرل - هيدغر - سارتر - فرويد وغيرهم...) والتي تسعى إلى تفكيك قواعد التفكير الفلسفي الموروث، كانت بمثابة خلفيات أو مرجعيات اتكأ عليها المنهج التفكيكي لبناء تصوراتهِ القائمة هي أيضاً على تقويض ميثافيزيقا الحضور، والمقصود بالميثافيزيقا هاهنا، وفق التصور التفكيكي: كل فكرة ثابتة وساكنة مجتثة عن أصولها الموضوعية وشروطها التاريخية. والمقصود بالحضور (حضور المعنى وتمثله أمام الذات، حضور الوعي لذاته...) بتعبير شوقي الزين. وهذا يؤكد نوعية العلاقة التي تربط دريدا بتلك النماذج الفلسفية المذكورة آنفاً.

لذلك نؤكد من جهتنا على أن جاك دريدا ليس مؤسس المنهج التفكيكي بقدر ما كان مؤكداً لأراء سابقيه من مؤسسي التفكيكية، سواء من الظاهراتيين أو العدميين، وذلك بشهادته هو<sup>(١)</sup>. وبذلك يكون المنهج التفكيكي وليد مناخ ثقافي/فلسفي قام أساساً على الشك في جل المرجعيات التي قامت عليها الفلسفة الغربية، سواء أكانت تجريبية أو عقلانية/مثالية أو دينية. من هنا، يمكننا أن نشاطر قول الناقد بارة عبد الغني، حين يعتبر الفكر الفلسفي الغربي بمثابة الرحم التي تخلق فيها الجنين - المنهج التفكيكي - نطفة فعلاقة

(١) يقول جاك دريدا: إن فلسفتي استمدت وجودها من أفكار هوسرل وهيدغر وهيغل. كان من هؤلاء الثلاثة، هوسرل أكثرهم تأثيراً علي.. وهو من تعلمت منه المنهجية، وتشكيل الأسئلة.. الحقيقة أن منهج هوسرل ساعدني على التشكيك بمقولة الحضور التي لعبت دوراً في جميع الفلسفات.. إن ديني لهيدغر هو من الكبير، بحيث سيصعب أن نقوم بجرده هنا.. إنه هو من علمنا أن نسلك مع نهاية الميثافيزيقا سلوكاً استراتيجياً يقوم على التموضع داخل الظاهرة وتوجيه ضربات متوالية لها من الداخل. نقلا عن إبراهيم عبد الله: معرفة الآخر، مرجع سابق، ص٣٤.

فمولوداً راسياً، لذا لم يكن المشروع الحداثي في القرن العشرين إلا ابناً باراً للمناخ الثقافي الفكري الذي تربى فيه، فأنى له، والحال هذه، أن يتنكر لأصله أو يكون ولداً عاقاً لمن احتضنه ورعاه؟! (انتهى قول الناقد).

إن هذه الدعوة الصريحة تعكس إذن، مدى ارتباط المنهج النقدي الغربي بخلفياته المعرفية الفلسفية التي كانت سبباً في نشأته، مع أن النقد العربي المعاصر يعتقد أن المناهج النقدية المعاصرة لا تعدو أن تكون مجرد أدوات إجرائية لمقاربة النصوص ليس إلا، متناسياً أن هذه المناهج تحمل في ثناياها خلفيات فلسفية إيديولوجية تتماشى وخصوصية الحضارية الغربية التي انبثقت منها، والبعيدة كل البعد عن الخصوصية أو الذائقة العربية، فبينهما برزخ لا يبغيان.

فالقضية ليست مسألة تبني أو استقطاب مثل هكذا مناهج نقدية وإسقاطها على النص العربي الإسلامي، بل الوعي بجذورها الاستمولوجية التي تطرح أزمة الآخر لا أزمة الـ «نحن»، تطرح سؤال الغرب لا سؤال العرب، سؤال الذات الغربية التي وصلت بفعل فلسفة الشك إلى دهاليز النزعة العدمية والغربة والضياع والتشتت والعبث واللامعنى والغموض والفوضى وحرق المكتبات وقلب الطاولات، والتي لم تجد لها سبيلاً سوى الانتحار وقيادة البشرية كما نرى الآن نحو المجهول.



## قائمة المصادر والمراجع

- ١ - القرآن الكريم.
- ٢ - أبو زيد حامد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠١٤.
- ٣ - أركون محمد: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر، هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط ٢، ١٩٩٦.
- ٤ - إبراهيم عبد الله: التفكيك، الأصول والمقولات، منشورات، عيون المقالات، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٠.
- ٥ - إبراهيم عبد الله وآخرون: معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، حزيران، ١٩٩٠.
- ٦ - إيفلتون تيري: مقدمة في النظرية الأدبية، تر، جاسم إبراهيم العلي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد العراق، ١٩٩٢.
- ٧ - إيفانكوس خوسيه ماريّا: نظرية اللغة الأدبية، تر، حامد أبو أحمد، مكتبة غريب، الفجالة، ١٩٩٢.
- ٨ - البازعي سعد: استقبال الآخر: الغرب في النقد العربي الحديث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ٢٠٠٤.
- ٩ - التركي إبراهيم: إنكار المجاز بين الدرس البلاغي واللغوي،، دار المعراج الدولية، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
- ١٠ - العراقي عاطف: أصل العدل عند المعتزلة، دار الفكر العربي، جامعة القاهرة، ط، ١٩٩٣.

- ١١ - الغدامي عبد الله: الخطيئة والتكفير من النبوية إلى التشريحية مقدمة نظرية دراسة تطبيقية، دار سعاد الصباح، الطبعة الثالثة، ١٩٩٣.
- ١٢ - الجوزية ابن قيم، بدائع الفوائد، تحقيق، محمد الزغلي، دار المعالي، ١٩٩٩.
- ١٣ - الرويلي ميجان والبازعي سعد: دليل الناقد الأدبي إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٢.
- ١٤ - النيفر احميدة: الإنسان والقرآن وجهاً لوجه (لتفاسير القرآنية المعاصرة) قراءة في المنهج دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان ط ١، ٢٠٠٠.
- ١٥ - بارة عبد الغني: إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر، مقارنة حوارية في الأصول المعرفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٥.
- ١٦ - بشبندر ديفيد: نظرية الأدب المعاصر وقراءة الشعر، تر، عبد المقصود عبد الكريم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٥.
- ١٧ - تاوريريت بشير: التفكيكية في الخطاب النقدي المعاصر، دراسة في الأصول والإشكالات النظرية والتطبيقية، دار رسلان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، دمشق، ٢٠١٠.
- ١٨ - تسكام حامد خالدة: جاك دريدا ونظرية التفكيك، مجلة الآداب الأجنبية، العدد، ١٠٤، ١ أكتوبر ٢٠٠٠.
- ١٩ - جليولا روبيرت: التناول الظاهري للأدب نظريته ومناهجه، تر، عبد الفتاح الديدي، مجلة فصول، المجلد الأول، العدد، ٣، أبريل، ١٩٨١.
- ٢٠ - حمودة عبد العزيز: المرايا المحدبة من النبوية إلى التفكيك، عالم المعرفة، ع، ٢٣٢، أبريل، ١٩٩٨.
- ٢١ - دريدا جاك: الكتابة والاختلاف، تر، كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط ١، ١٩٨٨.
- ٢٢ - دريدا جاك: صيدلية أفلاطون، تر، كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، تونس، ١٩٩٨.
- ٢٣ - طقوس بسام: استراتيجيات القراءة: التأصيل والإجراء النقدي، أربد، مؤسسة حماده دار الكندي، ١٩٩٨.

- ٢٤ - عطية عبد الحليم أحمد: جاك دريدا والتفكيك، الفكر المعاصر، سلسلة أوراق فلسفية، دار الفارابي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٠.
- ٢٥ - عريعر هيام عبد زيد عطية: الخطاب النقدي العربي المعاصر وعلاقته بمنهج النقد الغربي، تموز طباعة - نشر - توزيع، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، ٢٠١٢.
- ٢٦ - عدمان عزيز: قراءة النص الأدبي في ضوء فلسفة التفكيك، عالم الفكر، ع، ٢، م، ٣٣، أكتوبر - ديسمبر، ٢٠٠٤.
- ٢٧ - عناني محمد: معجم المصطلحات الأدبية الحديثة، الشركة المصرية العالمية للنشر، القاهرة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٣.
- ٢٨ - سعيد إدوارد: العالم والنص والناقد، عرض: فريال جبوري غرول، مجلة فصول في النقد الأدبي، م، ٤، ع، ١٩٨٣.
- ٢٩ - قصاب وليد: مناهج النقد الأدبي الحديث رؤية إسلامية، دار الفكر آفاق معرفة متجددة، دمشق، ط٢، ٢٠٠٩.
- ٣٠ - كريستوفر نوريس: التفكيكية النظرية والممارسة، ترجمة، صبري محمد حسن، دار المريخ للنشر، الرياض - السعودية، ١٩٨٩.
- ٣١ - راجح سامية: التنقيب عن الأصول الفلسفية واللسانية للنقد التفكيكي، مجلة المعرفة السورية، ع٥٥٨، ١ مارس، ٢٠١٠.
- ٣٢ - راجح سامية، تاويريت بشير: فلسفة النقد التفكيكي في الكتابات النقدية المعاصرة، عالم الكتب الجديدة للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠٩.
- ٣٣ - سلدن رومان: النظرية الأدبية المعاصرة، تر، جابر عصفور، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة - ١٩٩٧.
- ٣٤ - لطيف يادكار الشهرزوري: الظاهراتية والنقد الأدبي الأصول الفكرية للمناهج النقدية قصيدة ( جذر السوسن) لأدونيس ميداناً تطبيقياً، دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، ٢٠١٥.
- ٣٥ - لحمداني حميد: الفكر النقدي المعاصر، مناهج ونظريات ومواقف، منشورات

البحث النقدي ونظرية الترجمة، كلية الآداب ظهر المهراز - فاس، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩.

٣٦ - نورس كريستوفر: التفكيكية النظرية والتطبيق، تر، رعد عبد الجليل جواد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية، ط٢، ١٩٩٦

٣٧ - نادر ألبير نصري: أهم الفرق الإسلامية السياسية الكلامية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت - لبنان، (د - ط) ١٩٥٨.



**إشكالية التوظيف الحداثي للمناهج اللسانية في دراسة  
النص القرآني: ابستمولوجيا اللسانيات عند مولاي أحمد العلوي  
ونقده لمنهج أركون مثلاً**

الباحث مصطفى العادل – باحث في اللسانيات العامة

الدكتور خالد حسني – الأستاذ المشرف

كلية الآداب والعلوم الإنسانية – جامعة محمد الأول – وجدة (المغرب)

adilmus93@gmail.com

مقدمة:

يُعدّ مولاي أحمد العلوي من اللسانيين المغاربة، الذين رسموا طريقاً مُغايراً عمّا هو متداول في أدبيات اللسانيات الحديثة؛ وذلك لما جاء به من أفكار جديدة في مسألة العلاقة بين القرآن الكريم والنظريات اللغوية والمناهج اللسانية الحديثة خاصة، والنظريات في العلوم الإنسانية والاجتماعية عامة، ولنقده الشديد للفكر اللغوي القديم والحديث انطلاقاً من أساس قرآني.

يرى مولاي أحمد العلوي أنّ القرآن هو الحق، والحق لا يتعدد، لذلك لا يمكن أن يكون في النظريات التي يصنعها النظّار ويدّعون بأنها الحق الذي لا حق بعده، والقول بأن الحق مع النظريات اللسانية، هو في المقابل ضرب في القرآن، باعتباره أصل الحقائق ومصدر العلوم والمعارف. وانطلاقاً من هذا الأساس فإنّ الاشتغال على القرآن بالنظريات اللسانية والمناهج الحديثة – في نظر العلوي – يُنمّ عن تغافل كبير عن الوضعية المعرفية للقرآن المقدم إلى الإنسان باعتباره اللغة الأولى، ومن ثمة فلا يمكن الاشتغال على القرآن بالأنظار، لكن القرآن هو الذي يتناول الأنظار. ثم إن القرآن والنظريات – حسب

الباحث - لا يجتمعان، فالذي ينحاز إلى القرآن يرى في الضفة الأخرى الأصنام، والذي ينحاز إلى النظريات والأصنام لا يرى ما في ضفة القرآن.

لقد انتقد العلوي النظريات اللغوية القديمة والمناهج اللسانية الحديثة، ووجه نقداً كبيراً للذين حاولوا الاشتغال على القرآن الكريم انطلاقاً من النظريات الحديثة، اللسانية منها والسيمايائية والنقدية، فاستطاع بذلك أن يؤسس اتجاهاً جديداً في اللسانيات الحديثة، أُطلق عليه اتجاه اللسانيات القرآنية<sup>(١)</sup>.

سَعِينَا من خلال هذا البحث إلى الوقوف على أهمّ ملامح هذا الاتجاه اللساني، والبحث في مسألة القرآن الكريم وإشكالية التوظيف الحدائي للمناهج النقدية والنظريات اللسانية والسيمايائية الحديثة في دراسته، ومناقشة أهم الأفكار النقدية والابستمولوجية التي ناقشها العلوي، إضافة إلى آرائه النقدية على بعض المحدثين (أركون محمد مثلاً) ممن اشتغلوا على القرآن من خلال النظريات والمناهج اللسانية الحديثة، وحاولوا تطبيقها عليه.

وقد كان الدافع الأساس الذي جعلنا نفكر في هذا الموضوع ما أثاره الموضوع من تساؤلات عميقة مستمدة من تأملات العلوي بشأن القرآن باعتباره كلاماً مقدساً، كلام صانع الوجود وخالق الإنسان، وعلاقته بالنظريات التي صنعها العقل البشري وابتكرها واختلف فيها؟ ومن هنا تولّد عندنا بالضرورة التساؤل عن قيمة الاشتغال على نص أنزله الخالق بنظريات ونماذج المخلوق؟ وإلى أي حد استطاع العقل العربي المسلم أن يستوعب الفرق والبون الشاسع والكبير بين القرآن والمناهج اللسانية والنقدية؟ ثم هل استطاع العقل البشري

(١) كتب حافظ إسماعيلي علوي بحثاً مطولاً بعنوان: (اللسانيات القرآنية: بحث في ابستمولوجيا اللسانيات عند الدكتور أحمد العلوي)، نشرت بمجلة الساتل، جامعة مصراته - ليبيا، شهر يونيو سنة ٢٠١٠، أشار فيه إلى مسألة كون القرآن منبع المعرفة، وإلى مراتب القول واللغة بين هذه المراتب، وتوقف عند انتقادات العلوي للنحو العربي واللسانيات الحديثة، وأعاد حافظ نشر البحث في كتابه المشترك مع امحمد الملاخ (قضايا ابستمولوجية في اللسانيات).

أن يستوعب النص القرآني ويحيط به؛ وهو النص الذي يقوم عليه الكون والوجود حتى يطبق عليه ما وصل إليه بعد نظره وتصوره من أفكار؟ وللبحث في هذه القضايا، اخترنا تقسيم البحث إلى مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة.

أشرنا في **المبحث الأول** إلى بعض محددات موقف مولاي أحمد العلوي في مسألة التعامل مع القرآن الكريم والاشتغال عليه، ومنها كون النص القرآني أصلاً معرفياً وسبيلاً إلى الحق والعلم الحق.

ثم ناقشنا في **المبحث الثاني** موقف العلوي من علاقة القرآن بالنظريات اللغوية القديمة واللسانية الحديثة، وبعضاً من آرائه النقدية اللسانية.

أما **المبحث الثالث**، فقد خصصناه لإشكالية توظيف المناهج اللسانية والسيمائية والنقدية الحديثة في دراسة النص القرآني عند أركون، وأوردنا فيها بعضاً من الانتقادات التي وجهها العلوي لتحليلات أركون اللسانية على النص القرآني ودعوته إلى ذلك، مع اقتصارنا فيه على بعض النماذج من تحليلاته اللسانية لسورة الفاتحة ومزالقه في ذلك.

أما **الخاتمة**، فقد أجملنا فيها أهم الخلاصات والنتائج التي توصلنا إليها، وكذا بعض التوصيات في مسألة العلاقة بين القرآن الكريم والمناهج اللسانية والنقدية الحديثة.



## البحث الأول

### محددات مولاي أحمد العلوي في التعامل مع القرآن الكريم

اشتغل مولاي أحمد العلوي لسنوات كثيرة بالبحث اللغوي؛ النحو العربي القديم من جهة أولى<sup>(١)</sup>، واللسانيات الحديثة من جهة ثانية<sup>(٢)</sup>، كما استطاع أن يؤثر بأفكاره الجديدة حول القرآن واللغة والمعرفة في أجيال كبيرة من

(١) في هذا يقول: «انطلقت في أول سنوات السبعين إلى البحث في الأصول المعرفية للنحو العربي من خلال الفصل بين المقول النحوي، أي ما يقوله النحوي، وبين المفعول النحوي، أي ما يفعله دون أن يكون شاعراً به (..) لم يكن النحوي ليعرف أنه يصنف الكائنات لم يكن يعرف أنه يحذف الزمن والمكان والأشخاص والقصة من الجمل التي يدرسها.. إلخ، ذلك ما أقصده بالمفعول النحوي «u le faire grammatical» ينظر: أحمد العلوي، العريبات الأخرى، أحمد العلوي، الأستاذ مولاي أحمد العلوي والدرس اللغوي/اللساني: مسار حقل ورجل، (٢١٩ - ٢٢١)، حاوره محمد عدناني ومحمد الدرويش، (٢١٩ - ٢٢١) مجلة

البلاغة والنقد الأدبي، العدد الثالث، ربيع/صيف ٢٠١٥م، ص ٢٢٥

(٢) يقول: «كنت في بداية أمري بالجامعة مقبلاً على الدرس اللغوي الغربي والعربي، وكنت أعتقد أن الشروط القائمة في ذلك العهد والممتدة إلى عهدنا، أي شروط المعرفة بالمفاهيم كافية لسبر أغوار العبارة اللغوية لاكتشاف المغارة اللغوية، وكنت في ذلك الوقت مقداماً في ذلك ومبشراً به، بل لقد كنت في وقت من الأوقات أدعو الطلاب إلى الالتفات إلى فلان أو فلان من اللغويين الغربيين، بل لربما كنت أول من نبه الطلاب سنة ١٩٧٠ في فيرديناند دوسوسير وهاريس وبلومفيلد، ثم أعرضت عن ذلك»، ينظر: أحمد العلوي، الأستاذ مولاي أحمد العلوي والدرس اللغوي/اللساني: مسار حقل ورجل، ص ٢٢٠ - ٢٢١.

العلماء واللغويين الذين تخرجوا على يديه<sup>(١)</sup>، وأصبحوا بعد ذلك من أكبر أساتذة اللغة واللسانيات في الجامعات المغربية.

وبالتأمل في مسار اهتمامات العلوي اللغوية واللسانية، يمكن أن نميز فيها بين مراحل مختلفة، منها:

**المرحلة اللغوية النظرية**، وهي مرحلة لا يظهر فيها الميل إلى انتقاد الفكر النظري بشكل جلي.

**والمرحلة الثانية؛** أي ما بعد (١٩٨٥م) وفيها ترك العلوي اللغويات النظرية والفلسفية وانتقدتهما، وانتقد التراث النظري القديم والحديث وتبرأ منه<sup>(٢)</sup>.

قال في حوار مع تلميذه محمد عدناني ومحمد الدرويش: «والحق أنه منذ سنة (١٩٨٢) إلى سنة (١٩٩٦)، سنة مغادرتي كلية الرباط، كنت لا أشتغل إلا

(١) يعد مولاي أحمد العلوي من أهم أعلام اللغويات المغاربية والعرب، الذين بذلوا الشيء الكثير في الدرس اللغوي المعاصر، وقد برزت معالم مسار الرجل من خلال المناصب العلمية والإدارية التي تقلدها داخل الجامعة وخارجها، وداخل المغرب وخارجه، ثم من خلال الأجيال الكبيرة التي تخرجت على يده، وأصبحت في مرحلة أخرى من أهم الأساتذ في اللغة واللسانيات بالجامعة المغربية، ثم من خلال تأسيسه كذلك لاتحاد اللسانيين المغاربة، الذي ضم عدداً كبيراً من اللسانيين من مختلف التوجهات والمذاهب اللغوية، فاستطاع أن يخلق تواصلاً فعالاً، وأن يسهم في قطع مراحل مهمة في ترسيخ مبادئ البحث اللساني بالمغرب. ينضاف إلى ذلك المشروع المعرفي اللساني الذي أسسه العلوي، وكتب فيه عشرات الكتب والمقالات والأبحاث ترنحت بين اللغتين العربية والفرنسية، نذكر منها على سبيل التمثيل لا الحصر:

(الطبيعة والتمثال: مسائل عن الإسلام والمعرفة) ١٩٨٨م، (التفسير القرآني والبرهان اللغوي) بالفرنسية، (ابستمولوجيا اللغويات العربية) بالفرنسية، وقد صدرا معاً عن دار عكاظ في الثمانينات من القرن الماضي، و(العقلانية اللغوية العربية) ٢٠١٤م، إضافة إلى كتب في طريقها للنشر، وعشرات من الأبحاث والمقالات المنشورة.

(٢) حافظ إسماعيلي علوي وامحمد الملاخ، قضايا ابستمولوجية في اللسانيات، (الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠٠٩م)، ص ١٩٩.

بدحض أسس القول النظري التصوري وإثبات نسبيته والقول ببطلانه في غيره»<sup>(١)</sup>.

أما المرحلة الأخيرة فقد أبدى فيها العلوي اهتماماً كبيراً بالعربية في حربها مع اللغات الأخرى، ودافع عنها في كثير من المناسبات، وما يزال إلى يومنا هذا واقفاً مدافعاً عن العربية ضد أنصار الفرونكوفونية، مشاركاً في النقاش الدائر حول السبل الكفيلة للنهوض بالعربية في مجالي الرقمنة والإعلاميات. وإن بقي موقفه من القرآن والقول النظري لم يتغير.

وموقف العلوي في نقد النظريات اللسانية بناء على أسس مستمدة من القرآن الكريم، بدأ بالضبط مع صدور كتابه (الطبيعة والتمثال) (١٩٨٧)<sup>(٢)</sup>، وهو الكتاب الذي وجه فيه نقداً جذرياً للنظريات اللسانية والفلسفية، معتمداً القرآن أصلاً معرفياً. ومنذ ذلك الكتاب والعلوي كما قال في حوار مع حافظ إسماعيلي علوي ووليد العناتي<sup>(٣)</sup> أبحث عن السفينة، عن سبيل النجاة المعرفية، عن شيء يشبه سفينة نوح. أبحث عن ذلك في القرآن العظيم، ما زلت أتابع ما شرعت فيه حين كتبت (الطبيعة والتمثال).

لكن ما الذي يجعل العلوي مختلفاً عن باقي التوجهات اللسانية التي شهدتها الثقافة العربية في العقود الأخيرة؟ وهل كان العلوي لسانياً، أي صاحب مذهب لساني، أو داعياً إلى مدرسة لسانية وأفكار لسانية محددة؟

(١) أحمد العلوي، الأستاذ مولاي أحمد العلوي والدرس اللغوي/اللساني: مسار حقل ورجل، مصدر سابق، ص ٢٢٨.

(٢) كتب أبحاث ومقالات في نقد المفاهيم والنظرية، ختمها بعد ذلك بكتابه الطبيعة والتمثال، وهو بمثابة مرحلة تصحيحية لما نشره قبل ١٩٨٠م عن الفكر والاشتغال اللساني العربي والغربي.

(٣) العلوي، حاوره حافظ إسماعيلي علوي - وليد أحمد العناتي، أسئلة اللغة أسئلة اللسانيات: حصيلة نصف قرن من اللسانيات في الثقافة العربية، (إعداد وتقديم، دار الأمان الرباط، الطبعة الأولى)، ص ٣٣ - ٣٤.

إن اهتمام العلوي قائم في الأصل على نقد اللسانيات الحديثة واللغويات القديمة، وبذلك جاز عدّه صاحب اتجاه لساني فريد، له أسسه ومنطلقاته وغاياته، وله مفاهيمه ولغته الخاصة. يقول حافظ: «عندما نقرأ لأحمد العلوي، نجد أنفسنا أمام لغة عبارية اعتاد صاحبها على ممارسة التحليل اللساني حتى التقاعد العقلاني، وأمام لغة إشارية هي الاستيمولوجيا الخاصة - وليس العقلانية - تنظر في خرائط البناءات اللغوية - وهي بناءات كراكيذية - لا تخضع لزمن سوى زمن الوهم الوجودي؛ وهذا يجعل منه اتجاهاً قائم الذات»<sup>(١)</sup>. ويقول عنه كذلك: «إن تحليلاته وقراءاته تتسم بمفاهيم خاصة، ولغة حوارية متميزة تجعل منها نمطاً لسانياً فريداً، يصعب على من لم يعاشره ويخالطه مواجهة دروبه والحضر والتنقيب في أقاليمه»<sup>(٢)</sup>.

فما الذي يميز لغة العلوي؟

وما الذي يجعله فريداً ومتميزاً عن غيره؟

بالرجوع إلى أهم المنطلقات المؤسّسة لفكر العلوي اللساني، نجد اعتماده على القرآن منبعاً للمعرفة ومصدراً للعلم وسبيلاً إليه، ومن ثم فكل قول مبني على غير هذه الحقيقة - في نظره - قابل للنقد، بل نقضه واجب معرفي ما دام أنه قائم على باطل في الأصل لعدم قيامه على القرآن الحق، وهذا المنطلق في الحقيقة مستمد من الدين الإسلامي في مسألة العلم النافع<sup>(٣)</sup>؛ حيث يكون الوحي مصدراً لكل المعارف ومنبعاً لكل العلوم.

وحتى لا نتيه في الإشارة إلى تحديد أهم المحددات التي طبعت نظرة العلوي للقرآن الكريم والتعامل معه، اخترنا أن نشير إليها في جملة من المحددات منها:

(١) المرجع السابق نفسه، ص ١٩٩.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص ١٩٩.

(٣) وردت كثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تؤكد أن القرآن هو الحق، وأنه أصل العلم وأساس المعرفة.

## أولاً: القرآن الكريم أصل معرفي:

يؤمن العلوي بأن القرآن الكريم أصل معرفي، فهو أصل الخلق وأصل العلم والحق، ومن ثمة ففهم الوجود متوقف على الانطلاق من القرآن باعتباره المفتاح الوحيد لتشغيل الآلة المعرفية التي تمكنا من قراءة الأشياء والظواهر وفهمها فهماً سليماً وصحيحاً، يقول العلوي: «كلام الله الخالق سبحانه أصل الخلق وأصل التفسير والتأويل، لأن العارف يحتاج إلى مادة القرآن إلى أن تختلط بكيانه حتى يمكن تشغيل آله المعرفية تشغيلاً صحيحاً، وأما آلة المعارضين للقرآن الكريم فتشتغل اشتغالاً عكسياً فاسداً، وليست المقدمات الأولى أو الدين إلا الوقود الأول، فإن كان مناسباً اشتغلت»<sup>(١)</sup>. وهنا يبدأ المعيار الفاصل والحاسم في نظر العلوي بين المعرفة السليمة والمعرفة الفاسدة.

إن المعرفة السليمة والصحيحة استناداً إلى هذا الأساس لا يمكن أن تكون نتيجة عقل غافل عن حقيقة القرآن. ولا يمكن أن تكون علماً ومعرفة خالية من الفساد إلا إذا كان مصدرها يستمد مباشرة من القرآن باعتباره الأصل المعرفي السليم والصحيح. والقرآن هنا صورة للوجود الذي صنعه الله تعالى في تكامله وتداخل جزئياته، لا يفهم إلا في الصورة المقدّمة كما هي، يقول العلوي: «القرآن المجيد أصل معرفي لأنه يقدم نفسه كذلك، ليس القرآن كتاباً جزئياً في السياسة أو القانون أو الأيديولوجيا»<sup>(٢)</sup>.

(١) جاء هذا الكلام في تعليق مولاي أحمد العلوي على رسالة محمد الدريوش، اللغة النحوية في كتابات ابن مالك، (جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ١٩٩٣ - ١٩٩١م). كما جاءت كذلك في حافيظ إسماعيلي علوي وامحمد الملاح، قضايا إبستمولوجية في اللسانيات، مصدر سابق، ص ٢٠١. ويعتبر محمد الدريوش من أهم تلامذة العلوي الذين اتبعوا منهجه واعتمدوا القرآن الكريم أساساً معرفياً في نقد تصورات اللغويين والنظار.

(٢) أحمد العلوي، حاوره حافظ إسماعيلي علوي - وليد أحمد العناتي، أسئلة اللغة أسئلة اللسانيات: حصيلة نصف قرن من اللسانيات في الثقافة العربية، مصدر سابق، ص ٣٣.

ثم إن التفسير والبحث والتعليل المعرفي المبني خارج آيات الحق الذي هو القرآن الكريم يُدخل أصحابه فيمن وصفهم الله تعالى بالغافلين عن الآيات، قال تعالى ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٦]<sup>(١)</sup>، وفيمن وصفهم الله تعالى بصفة أشد من الغفلة وهي الافتراء على الله تعالى، وذلك لأنهم يدعون القرآن الذي هو الحق جانباً، ويفترون على الله الكذب، ويزعمون أن ما يأتون به هو العلم وهو الحق، قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ [الأنعام: ٢١]، وقال أيضاً: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٤]<sup>(٢)</sup>.

قال العلوي معلقاً على مسألة الافتراء، وعلى الذين يُسندون أمر الله لنظرياتهم ومفاهيمهم افتراءً على الله: «فأخبر [أي الله تعالى] أن الذين يُكذِّبون بآياته ويجعلون الأمر والفعل لمفاهيمهم مجرمون، إذ يفترون على الله

(١) وقال تعالى أيضاً في الآية ١٧٢ من الأعراف نفسها: ﴿شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾.

(٢) وآيات الافتراء على الله كثيرة في القرآن الكريم منها قوله جل وعلا في الآية ٣٧ من سورة الأعراف ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ أُولَٰئِكَ يَنَالُهُمْ نَصِيبُهُم مِّنَ الْكُذْبِ﴾، وقوله تعالى في الآية ١٧ من سورة يونس: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْمُجْرِمُونَ﴾، وقوله تعالى في الآية ٦٠ من سورة يونس ﴿وَمَا ظُنُّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذْبَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَشْكُرُونَ﴾، وقوله تعالى في الآية ١٨ من سورة هود ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أُولَٰئِكَ يُعْرَضُونَ عَلَى رَبِّهِمْ وَيَقُولُ الْأَشْهَادُ هَٰؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَّبُوا عَلَى رَبِّهِمْ آلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾، وقوله تعالى في الآية ١١٦ من سورة النحل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذْبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾، وقوله تعالى في الآية ٦٨ من سورة العنكبوت: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ﴾.. إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة عن الافتراء والكذب على الله، وهي صفة تنم عن الغفلة الكاملة والانقطاع التام عن الحق الذي هو القرآن الكريم.

الكذب، لأن الذي يكذب بآيات الله يفترى على الله الكذب، بذلك تكون مقدمة عمله أن الله ﷻ لم يجعل آياته سبباً مقيماً وهي الحق»<sup>(١)</sup>.

إن الافتراء على الله، وادعاء الحق الخارج عن القرآن - باعتباره الأصل المعرفي في نظر العلوي - جريمة معرفية وكفر في حق الله، يقول: «الجريمة المعرفية هي نسبة الكون إلى غير مالكة، وحين نضع النظرية نزعم أن الواقع قائم بها، فمعنى ذلك أننا نزعم نسبة ملك الواقع المحكوم بها إلى صاحب النظرية. أما الكفر، فهو الانطلاق من إنكار ملك الله للكون، والقول بأن مُلكه لعقل فلان أو فلان. دليل ذلك أنك إن ادعيت أن نظرية فلان في أمر من الأمور صحيحة، فإنه يترتب على ذلك القول بأنه خلق ذلك الأمر وأنه مالكة»<sup>(٢)</sup>.

وهنا تصبح النظرية العلمية الحديثة صورة للصنم والتمثال الذي يصنعه القدماء ويعبدونه ويسندون له الأفعال من دون الله تعالى، فكما يجب الصنم الحق عن عبدة الأصنام، تحجب النظريات الحق والمعرفة الصحيحة عن النظائر، وتمنعهم من بلوغ الحقيقة الموجودة في كتاب الله تعالى، والتي يتوصل إليه بالتدبر والتأمل في آيات الله المسطورة والمنظورة.

يلق مولاي أحمد العلوي على قول الله تعالى في الآية ٧ من سورة يونس: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنُّوا بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آئِنَاتِنَا غَافِلُونَ﴾ فيقول: «الغافلون عن الآيات هم الذين لا يبينون عليها أقاويلهم في المعرفة، آيات الله ﷻ شاهدة في كل واقع، فإذا درست الواقع غافلاً عن آيات الله دخلت في زمرة الكفار، لأن الكفر غفلة معرفية، والحق سبحانه يتكلم هنا عن الأمر المعرفي وذلك ليس بهين، فكثير من الناس ينسون ذلك فيقولون عن

(١) أحمد العلوي، الطبيعة والتمثال مسائل عن الإسلام والمعرفة، (الشركة المغربية

للناشرين المتحدين، الرباط، ١٩٨٨م)، ص ١١٣

(٢) حافظ إسماعيلي علوي وامحمد الملاخ، قضايا ابستمولوجية في اللسانيات، مصدر

سابق، ص ٢٠٢ - ٢٠٣.

العالمين أقاويل مخالفة لآيات الله سبحانه، ويظنون أنهم لا يخرجون بذلك عن القرآن العظيم وآيات الله سبحانه»<sup>(١)</sup>.

ومن الغفلة عن الله وآياته، تفسير أسرار الله في خلقه ومخلوقاته؛ في الكون والإنسان بما يتوصلون به عن طريق النظرية التي يتبنونها دون الاستناد إلى ما القرآن من حقائق، ودون العودة إلى آيات الله للاسترشاد بها والاهتداء بها.

فالمقصود بكون القرآن الكريم هو العلم الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وكونه العلم الحق الذي جمع أخبار الأولين والآخرين، وأخبار الدنيا والآخرة، هو أن أي تفسير يتجاوز القرآن ليفسر ويعلل استناداً إلى النظر البشري يدخل في باب الغفلة عن آيات الله؛ الغفلة هي تجاوز مفتاح فهم الدنيا والآخرة وما فيهما إلى البحث عن التفسير في النظريات العاجزة عن تعليل نفسها، العاجزة عن الاستقرار على حالة واحدة.

لما كان الحق في نظر العلوي واحداً لا يتعدد، وهذا الحق هو القرآن وحده، وإن الذي يقف مع الأنظار والتماثيل التي يصورها النظائر لا يرى ما في جانب الحق، فإن صناعة الأنظار افتراء على الله وكذب وكتم للحق. وقد استند العلوي في مناقشة هذه القضية على كثير من الآيات في الكذب والافتراء على الله، منها قوله تعالى: ﴿أَفَنظَمُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٧٤]، ومنه قول الله تعالى في سورة النساء: ﴿أَنْظُرْ كَيْفَ يَقْرَءُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَلِمَ وَكَفَى بِهِ إِثْمًا مُّبِينًا﴾ [النساء: ٤٩]<sup>(٢)</sup>.

واستناداً إلى هذه الآيات الكريمت يخلص العلوي إلى جملة من الحقائق اعتبرها مبادئ لمشروعه النقدي المبني على القرآن، ومنها:

- (١) أحمد العلوي، الطبيعة والتمثال مسائل عن الإسلام والمعرفة، مصدر سابق، ص ١١٣.  
 (٢) ومنه كذلك قوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَلِمَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [المائدة: ١٠٣]، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ [٢١] وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا أَيْنَ شُرَكَائِكُمْ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ [٢٢] ثُمَّ لَوْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ [٢٣] أَنْظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَى =

- إن تحريف الحقيقة والافتراء على الله صفة من صفات غير المسلمين، غير المؤمنين بالحق.

- الافتراء جريمة وكفر في حق الله.

- اقتران الافتراء والكذب على الله بالعقاب والعذاب.

- المعرفة القائمة على النظر لا على الحق معرفة فاسدة وباطلة.

ثم إن غير المسلمين من النصارى واليهود تشبثوا بالأهواء وعُرفوا بتحريف الكتاب وتحريف الكلم عن مواضعه، «ومعنى ذلك أن تأويلهم لكلام المسيح والأنبياء القدماء تأويل فاسد، فلا يجب أن يتبعوا في التأويل، لا يتبع قدماءهم ولا محدثوهم، لأنهم يتكلمون عن أمور لا يدركونها، ولأن الموقف التأويلي لأباء الكنيسة الأولين ولأخبار اليهود القدماء مخالف لمقاصد الأنبياء»<sup>(١)</sup>.

ثم إن كثيراً من المنطلقات التي تقوم عليها المناهج النقدية الحديثة تقوم على فرضيات وخلفيات مغايرة لحقيقة الله، وحقيقة الكون والإنسان ومخلوقات الخالق الواحد. ومنها ما ورد في الكتاب المقدس عن بلبه الألسن، ومنها الفرضية الطبيعية<sup>(٢)</sup> التي تقوم عليها اللسانيات التوليدية ومنها أصل

= أَنفُسِهِمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْعَرُونَ ﴿ [الأنعام: ٢١ - ٢٤]، وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٤]، وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْمُجْرِمُونَ﴾ [يونس: ١١٧]، وقوله تعالى ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا نَصَبُ لِنُفُسِكُمْ الْكُذْبَ هَذَا حَلَلٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِنَفْسِكُمْ عَلَى اللَّهِ الْكُذْبُ إِنَّ الَّذِينَ يَفْعَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذْبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾ [النحل: ١١٦]، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ﴾ [العنكبوت: ٦٨]، وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَّبَ عَلَى اللَّهِ وَكَذَّبَ بِالصِّدْقِ إِذْ جَاءَهُ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ﴾ [الزمر: ٣٢]، إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة في هذه المسألة.

(١) أحمد العلوي، الطبيعة والتمثال مسائل عن الإسلام والمعرفة، مصدر سابق، ص ١٩.

(٢) للمزيد في هذا المسألة ينظر: كتابات اللساني المغربي محمد الأوراعي في إطار =

اللغات وغيرها من المسائل التي يروجها العالم الغربي، والتي تخالف كثيراً من مقاصد الأنبياء والديانات السماوية الصحيحة.

ثم إن اتباع اليهود والنصارى ونيل رضاهم يستلزم بالضرورة اتباع ملتهم وأهوائهم، والخروج عن الحق وهدى الله، قال تعالى: ﴿وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَبِيعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَىٰ اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ [البقرة: ١٢٠]. والدعوة إلى اعتماد مناهجهم وإسقاط تصوراتهم - في نظر أحمد العلوي - دعوة إلى طريقتهم ومنهجهم، و«دعوة مبطننة إلى أن نرجع إلى ما فعله آباء الكنيسة والأخبار القدماء، وأن نطبق ذلك على القرآن»<sup>(١)</sup>، وهو دأب مخالف لحقيقة المؤمن الذي يجعل القرآن أصلاً تعرض عليها الأنظار التي يصورها الناس لا العكس.

هكذا، إذًا، يكون القرآن في نظر العلوي هو الأصل المعرفي الذي تبنى عليه كل المعارف والعلوم، وإلا خرجت من دائرة العلم والمعرفة ودخلت في دائرة الافتراء والكذب على الله. ولأن القرآن الكريم هو الأصل المعرفي فهو الحق كما دلت على ذلك آيات كثيرة من القرآن نفسه، وهو أصل العلم، ولا سبيل إلى المعرفة الصحيحة الحقة إلا بالقرآن، وإلا فسد العلم وابتعد عن الحق وزاغ عن الصحيح والسليم، نتيجة عدم بنائه على الصواب المطلق الذي هو القرآن.

ثانياً: القرآن هو الحق وهو السبيل إلى العلم:

لما كان القرآن الكريم هو الأصل المعرفي الأول لكل العلوم والمعارف، وجب بالضرورة أن يكون هو الحق الأول المطلق، وهو ما تؤكد كثير من الآيات القرآنية التي يتخذها مولاي أحمد العلوي أساساً لبناء تصوره، منها قوله تعالى في الآية (٢٦) من سورة البقرة: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ

مشروعه اللساني النقدي، حيث ألف دراسات كثيرة في نقد اللسانيات التوليدية والتبشير باللسانيات النسبية، وكانت الفرضية الطبيعية التي تتأسس عليها لسانيات نعوم تشومسكي من النقط الأولى التي نقضها وأسس على أنقاضها الفرضية الكسبية.

(١) أحمد العلوي، الطبيعة والتمثال مسائل عن الإسلام والمعرفة، مصدر سابق، ص ١٩.

رَبِّهِمْ ﴿٩١﴾، وفي الآية (٩١) من السورة نفسها: ﴿يَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ، وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ﴾، وفي الآية (٤٨) من سورة المائدة: ﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ هُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ﴾<sup>(١)</sup>.

ولأن القرآن هو الحق، فإن الحق في نظر العلوي لا يتعدد، ولا يمكن أن يكون مع القرآن ومع نظريات النظائر والكهنة المبنية خارج القرآن في آن واحد، وفي هذا يقول: «القول بصواب نظرية هو قول بأنها حق. والحق لا يتعدد، فإما أن يكون هو الكتاب؛ أي القرآن الذي هو صورته العربية، أو أن يكون هو النظرية. إن الحق، هو كتاب الله لا نظريات النظائر»<sup>(٢)</sup>.

ثم يؤكد استحالة تعدد صور الحق أو التقائه مع غيره، قال: «إن القرآن والأصنام لا يجتمعان، فالذي ينحاز إلى القرآن يرى في الضفة الأخرى الأصنام، والذي ينحاز إلى الأصنام لا يرى ما في ضفة القرآن، ولا يرى ما يحيط به من أصنام يتمسح بها أو يتمسح بقوايلها فما قول الذين يجهلون عضو الأعمال ويصورون للأعمال عضوا ما أنزل الله به من سلطان»<sup>(٣)</sup>. بل يصبح هذا المنطلق في نظر العلوي هو المعيار الذي تصنف به الحقائق من التماثيل والأصنام التي يصورها النظائر، ويتم الحكم بها على النظريات والعلوم. ولأن القرآن هو الحق لا نظريات النظائر، وجب بالضرورة أن يكون مفتاح

(١) توجد آيات كثيرة تدل على أن القرآن هو الحق المبين، منه أيضاً قوله تعالى في الآية ١٤٤ من سورة البقرة ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ﴾، وقوله ﴿كَثِيرٌ. وَوَصَفَ اللَّهُ تَعَالَى لِلْقُرْآنِ الْعَظِيمِ وَالِدِينَ الْإِسْلَامِيِّ بِالْحَقِّ وَالِدِينَ الْحَقِّ الَّذِي تَبْنَى عَلَيْهِ كُلُّ الْأَقْوَالِ وَتَعُودُ إِلَيْهِ كُلُّ التَّفْسِيرَاتِ وَالتَّحْلِيلَاتِ - فِي نَظَرِ الْعُلُوِيِّ - يَجْعَلُ الْخُرُوجَ عَنْهُ بِالضَّرُورَةِ خُرُوجَ عَنِ الْحَقِّ وَتَشْبِثَ بِالْأَقْوَالِ الْفَاسِدَةِ.

(٢) حافظ إسماعيلي علوي وامحمد الملاح، قضايا ابستمولوجية في اللسانيات، مصدر سابق، ص ٢٠٣.

(٣) أحمد العلوي، الطبيعة والتمثال مسائل عن الإسلام والمعرفة، مصدر سابق، ص ٤٣.

العلم والسبيل إليه؛ أي أنه «لا سبيل إلى العلم إلا بآيات الله ﷻ وما فيها من تبين»<sup>(١)</sup>، يقول كذلك ليؤكد الآفاق الكلية للمعرفة وممكنتها استناداً إلى حقيقة كون القرآن سبيلاً للعلم: «إنه لا سبيل إلى العلم إلا بالقرآن وبآياته؛ لأنه هو الحق، وهو الهادي إلى الصواب، فكل ما هو حق هو كَلِّي، وما هو كَلِّي يحوي بالضرورة كل آفاق المعرفة وممكنتها، وما سواه يظل موسوماً بالعياء النظري»<sup>(٢)</sup>.

يتساءل العلوي عن قيمة المعارف والعلوم بعد القرآن الكريم، أي المعارف النظرية<sup>(٣)</sup> التي تدعي الحق والعلم في غفلة عن حقيقة أي الوحي، إذ إن ذلك في نظره مجرد تجارة ثقافية وخرافات قائمة على الافتراء، ولا تستند إلى حقائق الكون وخالقه المتجلية في القرآن، يقول متسائلاً: «وهل بقي بعد القرآن شيء غير التجارة الثقافية؟ وهل بعد دين المادة الإنسانية إلا الأديان الخرافية؟ ومتى يخجلون؟ وإذا كان الأمر أمر أديان فلماذا تستر هذه المسألة تحت عبارات العلم والبحث؟»<sup>(٤)</sup>. فالذي يدعي الحق خارج القرآن، والذي يدعي أن نظره موصل إلى المعرفة دون أن يرجع إلى القرآن وينطلق منه، منحرف عن الحق، بعيد عنه. والمنحرف لا يمكن أن يُنتج إلا معرفة منحرفة يدعي بها معرفة الحق وبلوغ المعرفة الكاملة التي تؤهله لتفسير الإنسان والوجود وظواهرهما.

والعلوي هنا يربط علاقة الإنسان الحديث والمعاصر بالعلم الحديث وثقافة

(١) المرجع السابق نفسه، ص ١١٥.

(٢) حافظ إسماعيلي علوي وامحمد الملاح، قضايا ابستمولوجية في اللسانيات، مصدر سابق، ص ٢٠٣.

(٣) يقول في هذا: «إن ادعاء معرفة الحقائق اللغوية ادعاء ظالم، لأن تلك الحقائق من علم النبوة لا من علم النظائر والنظريات» ينظر: البلاغة والنقد الأدبي، ص ٢٢٧، ويقول كذلك: «معرفة اللغة معرفة يقينية أمر فوق طاقة الفكر، إن الفكر لا يستطيع أن يعرف نفسه إلا إن فارق نفسه واللغة فكر»، ينظر: المرجع السابق نفسه، ص ٢٢١.

(٤) أحمد العلوي، الطبيعة والتمثال مسائل عن الإسلام والمعرفة، مصدر سابق، ص ٣٣.

النظريات والبحث والثورة العلمية، ويرى أنها أصبحت آلهةً وأصناماً ينصاع لها الإنسان ويعبدها، فتمنعه من بلوغ معرفة الله الذي هو أحق بالعبادة، وذلك لأن الإنسان في نظر العلوي إن لم يعبد الله الذي أنزل القرآن الكريم؛ الذي هو الحق، عبد النظريات التي ادعت أنها الحق وأنها مصدر المعرفة وأصلها.

فالإنسان - في تصور العلوي - «يعبد الله سبحانه، فإن لم يعبده عبد الصور فانصاع لها، ومن الانصياع، الانصياع المعرفي فيجعلها مسلّمة كما يقولون أو مستيقناً كما أقول، فكل المعارف الإنسانية أصلها الأول صورة تتخذ شكل قولة، فمن شاء أن يعرف أصل «العلم» الفلاني أو النظرية الأولى فيه، فليبحث عن القولة الأولى أي المتخذة فيها كذلك. والمعبود هو كل ما تُتخذ قولةً دليلاً ما فوقه دليل، فالقولة الأصلية التي هي صورة وصنع مفهامي تتخذ دليلاً ما فوقه دليل»<sup>(١)</sup>، ومن هنا جاز أن يطلق الصنم أو الصورة على كل النظريات التي اتخذها اللغويون قديماً وحديثاً مسلّماً، ومنها نظريات النحاة وأقوالهم؛ حيث تندرج في اللغات النظرية لا الطبيعية.



(١) المرجع السابق نفسه، ص٣٦.

## المبحث الثاني

### القرآن والنظرية اللسانية في تصور مولاي أحمد العلوي

في الأقوال السابقة ما يكفي لمعرفة مركزية النص القرآني في ابستمولوجيا اللسانيات عند مولاي أحمد العلوي، وهو منطلق رئيس سيتحكم بشكل كلي في توجيه نقده للنظريات اللسانية الحديثة واللغويات العربية القديمة وتمثيل سيبويه - كما يسميها.

ولإبراز تصور العلوي لعلاقة القرآن الكريم بالنظريات اللسانية واللغوية بشكل خاص، والنظريات في العلوم الإنسانية والاجتماعية بشكل عام، ثم الدوافع الرئيسية التي قادته إلى بناء تصوره النقدي لكل ما هو نظري، اخترنا أن نقسم هذا المبحث إلى محورين نشير في الأول إلى مراتب القول عند مولاي أحمد العلوي، ثم نشير في الثاني لبعض تصوراته النقدية اللسانية.

#### المحور الأول: مراتب القول عند مولاي أحمد العلوي:

استند العلوي في صياغته لمشروعه النقدي الابستمولوجي، إلى جهاز مفهومي خاص، منها مراتب القول، وهي القول الحقيقي فالقول الطبيعي فالقول التجسسي ثم القول النظري، ومنها العقلان والنظرية والتمثال، وغيرها من المفاتيح، توقف حافظ والملاخ عند أهمها في (قضايا ابستمولوجية في اللسانيات)، ونلخصها هنا من جديد، مع الإشارة إلى أن الذي سبق كله يشكل مضمون هذه الثنائيات ومحتواها.

#### أولاً: مراتب القول:

يقسم العلوي القول إلى أربع مراتب ليعين مكانة القرآن الكريم والقول

النحوي واللساني ضمن هذه الأقوال؛ حيث يضع القرآن الكريم في المرتبة الأولى ضمن ما سمّاه بالقول الحقيقي، وهو قول يعلو ولا يعلو عليه، وأنه حبل الله المتين «فالقرآن هو ذلك القول الحقيقي، وأن النبوة في مرتبة العارف الذي مكنه الله سبحانه منه، وأنه قول قائم على الجوامع الحقيقية»<sup>(١)</sup>.

ثم يأتي معه في المرتبة الثانية القول الطبيعي، وهو قول الأنبياء الذي يستمد أصوله من القرآن أي القول الحقيقي، وقائله نبي أو رسول «عارف بالعلاقات التصادقية بينه وبين القول الحقيقي، وهذا لا يكون إلا نبياً، وصفة ذلك القول: قيامه على الجوامع الحقيقية أي على كلمات معينة سارية في كل رُتَبِ الواقع وابتعاده المطلق عن المفاهيم التي عليها قيام القول النظري»<sup>(٢)</sup>.

ثم يأتي بعده القول التجسّسي في المرتبة الثالثة، وهو القول الذي يتجسّس عن القول الطبيعي والقول الحقيقي بالتجريب، ومن سماته أنه قد يكون صادقاً أو كاذباً حسب الوسائل المعتمدة في التجريب والتجسس. أما القول النظري الذي يأتي في المرتبة الرابعة، فهو «قول مستقل إذ لا يدخل فيه شيء من غيره، وغيره الواقع الذي هو كلمة من كلمات المعجم الطبيعي (..) وكل قول نظري أوله مفهام يختاره الناظر (..) ومنه القول النحوي»<sup>(٣)</sup>. وهو القول الذي خصص له العلوي حيزاً كبيراً من النقد في مشروعه اللساني الاستمولوجي.

ومنه كذلك الأقوال المفهامية في كل العلوم الإنسانية والطبيعية، والقول النظري قول غير حقيقي «لأن مؤسساته غير حقيقية بل مفبركة يفبركها الناظر، لأنه يحيل على نفسه لا على الحقيقة والمادة والقرآن، فهذه لا يعلوها

(١) أحمد العلوي، الواقع والقول، مجلة الموقف، العدد ٣ سبتمبر ١٩٨٧م، (١٤٤ - ١٥٢) ص١٤٤، وحافظ إسماعيلي علوي وامحمد الملاح، قضايا استيمولوجية في اللسانيات، مصدر سابق، ص٢٠٤.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص١٤٤، وحافظ إسماعيلي علوي وامحمد الملاح، قضايا استيمولوجية في اللسانيات، مصدر سابق، ص٢٠٤ - ٢٠٥.

(٣) المرجع السابق نفسه، ص١٤٦.

شيء بل هي التي تعلق وكل عال محيل ومين»<sup>(١)</sup>. ثم إن القول النظري لا يقوم على الواقع الحقيقي ولا الطبيعي بقدر ما يقوم على التوقعات التي يصنعها النظر اصطناعاً.

وإذا كان القول الحقيقي يصدق الواقع ويصدقه الواقع، وأن القول الطبيعي يصدق القول الحقيقي<sup>(٢)</sup>، فالقول التجسّسي قطعة من الواقع قد يكون صادقاً أو كاذباً في الوقت الذي يكون فيه القول الحقيقي صادقاً بالضرورة، بينما يبقى القول النظري الذي يندرج ضمنه القول النحوي واللساني قولاً مفبركاً مصنوعاً لا يرتبط لا بالقول الحقيقي ولا بالقول الطبيعي. يقول العلوي: «كل نظر لغوي أو غير لغوي يتعلق بالواقع أو بالمفهوم، فإن تعلق بالواقع وعلل الواقع بالنظر كان كاذباً لأن علة الواقع هي واقع مثله ولا يتعلق النظر بالواقع إلا عند الجهلة الذي لا يحسنون الفرق بين الواقع والنظر ﴿وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ﴾ [الذاريات: ٦] فلا يقع إلا دين الله، وإن تعلق النظر بالنظر كان متعلقاً بمستحيل، والمستحيل هو موضوع النظر ففيه يعلل المستحيل بالمستحيل»<sup>(٣)</sup>.

ثم إن معرفة الحقائق من النبوة لا تكون من الفعل النظري الذي يصنعه النظر. كما أن الخطاب العلمي لا بد أن يكون خبرياً لا تصورياً نظرياً، وأن اللغة مادة، وأن كل حديث علمي عن المادة حديث خبري.

قد بدأ العلوي في الدعوة إلى التخفيف من غلواء بعض النظر ممن يرون النظريات اللغوية خطوة علمية عظيمة في اكتشاف عالم اللغة؛ حيث يرى أن الخطوة العظيمة تكمن في مدى قدرة اللغوي على التعبير والحديث عن العبارة

(١) أحمد العلوي، الطبيعة والتمثال مسائل عن الإسلام والمعرفة، مصدر سابق، ص٤٧١، وحافظ إسماعيلي علوي وامحمد الملاح، قضايا ابستمولوجية في اللسانيات، مصدر سابق، ص٢٠٦.

(٢) أحمد العلوي، الواقع والقول، مصدر سابق، ص١٤٤، حافظ إسماعيلي علوي وامحمد الملاح، قضايا ابستمولوجية في اللسانيات، مصدر سابق، ص٢٠٥.

(٣) أحمد العلوي، الطبيعة والتمثال مسائل عن الإسلام والمعرفة، مصدر سابق، ص١٢.

بألفاظ بيولوجية مادية أو فيزيائية<sup>(١)</sup>، يقول العلوي: «إن البحث النظري لا يقوم إلا بعد إبعاد الفاعل الطبيعي. ثم إن البحث في الفاعل الطبيعي في جملته ووحدته تتعذر عليه، لأنه لا يستطيع أن يكون موضوعاً معرفياً لنفسه إلا بالتخيل وإقامة الأبنية النظرية»<sup>(٢)</sup>، ومن ثم فكل ما بني من نظر في إطار البحث اللغوي قديماً وحديثاً - في نظر العلوي - مجرد تخيل وتنظير فاسد، عاجز عن اقتناص وبلوغ المعرفة الحقيقية.

القرآن الكريم هو القول الحقيقي وهو الواقع وهو القول الأول، أما القول اللساني النظري فهو القول الأخير، وبينهما القول الطبيعي المستمد من القول الحقيقي، ثم القول التجسُّسي الذي يعتمد التجريب في التجسُّس عن القول الواقعي والقول الطبيعي. ولفهم الواقع وجب بالضرورة - في نظر مولاي أحمد العلوي «الحث على مساءلة الواقع بالواقع نفسه، علماً أن الواقع واقع في القرآن وبالقرآن، إذ به قيامه لأن كتاب الله ﷻ مؤسس وتفصيل للكلمة (كن)، فليس ذا باطن فلسفي. وليس ذا باطن عربي، وإنما باطنه ومعناه قوة الله ﷻ»<sup>(٣)</sup>.

يرفض مولاي أحمد العلوي السير في التيار العام الذي يصنع النظريات. وإنما ينظر إلى النظريات بمنظار نقدي ابستمولوجي قائم على ركائز ودعامات أولها آي الوحي. يقول حافظ: يركز على قراءة اللغات النظرية بلغة طبيعية تعتمد القرآن أصلاً معرفياً. وهو في هذا لا يصنع نظرية - كما يقول - كشأن باقي الفلاسفة والمفكرين الغربيين، بل يصنع تجسساً على النظريات بقول طبيعي. وبهذا يعد البحث في فكره اللساني في الأصل بحثاً في الابستمولوجية

(١) أحمد العلوي، الأستاذ مولاي أحمد العلوي والدرس اللغوي/اللساني: مسار حقل

ورجل، مصدر سابق، ص ٢٢١.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص ٢٣١.

(٣) محمد الدريوش، اللغة النحوية في كتابات ابن مالك، (جامعة محمد الخامس، كلية

الآداب، الرباط، ١٩٩٠ - ١٩٩١)، محمد الدريوش، لغة النظر ونظار اللغة، (تقديم

أحمد العلوي، منشورات فكر، سلسلة دراسات وأبحاث، رقم ١٢، ٢٠٠٩)، ص ١٧.

الخاصة وهي ابستمولوجيا المعرفة الإسلامية من جهة، لاعتماده على القرآن مصدراً للعلم والمعرفة، وابستمولوجيا اللسانيات أو ما يمكن تسميته بفقهِ اللسانيات<sup>(١)</sup> من جهة ثانية.

وحتى لا يقع مولاي أحمد العلوي في خطأ رسم التماثيل وصنع الأصنام التي انتقد بسببها اللغويين والمفكرين، ذهب إلى أن طبيعة عمله الابستمولوجي لا يسير في الاتجاه الذي يصنع النظريات «بل يصنع تجسُّساً على النظريات بقول طبيعي، فدراسة اللغات النظرية بطريقة نظرية ينتج عنها قول نظري ذو طبيعة شاذة»<sup>(٢)</sup>. وهو ما يرفضه العلوي ويدعو إلى تجنبه.

#### ثانياً: النظريات والتماثيل:

إن النظريات في العلوم عامة والعلوم الإنسانية – كما سبقت الإشارة في نهاية المبحث الأول – أعضاء يصنعها الكهنة صنعا ليفسروا بها أو يصفوا بها سلوك الإنسان، ومن ثم فالنظريات اللسانية قديماً وحديثاً، أعضاء وتماثيل يصنعها وبصورها اللسانيون واللغويون لتفسير الظاهرة اللغوية، وأن شغل «العلوم» الإنسانية هو صناعة الأعضاء المفهامية التي تنسب إليها الأعمال افتراء على الله ﷻ. وما هذه الأعضاء المفهامية إلا تماثيل وأصنام، من نسب

(١) أخذت هذا المصطلح من طه عبد الرحمن في قوله بفقهِ الفلسفة، ومن إدريس نغش الجابري في قوله بفقهِ العلوم مقابلاً للابستمولوجيا، وفي الفقه من حيث الحمولة اللغوية والحضارية ما يدعو إلى استعماله مقابل الابستمولوجيا الحديثة. فإدريس نغش الجابري يسمي الابستمولوجيا بفقهِ العلوم ويقسمه إلى فقهِ العلوم العام، وفقهِ العلوم الخاص، الذي يهتم بتخصص واحد، إما من حيث خصوصية الموضوع كفقهِ علم الرياضيات، أو من حيث خصوصية المكان كالحديث عن ابستمولوجيا العلوم الإسلامية، وللمزيد ينظر: محاضرات إدريس نغش الجابري، مادة مدخل إلى فلسفة العلوم والابستمولوجيا، أكاديمية نماء للعلوم الإسلامية والإنسانية.

(٢) حافظ إسماعيلي علوي وامحمد الملاح، قضايا ابستمولوجية في اللسانيات، مصدر سابق، ص ١٩٩ – ٢٠٠.

إليها عملاً دخل في حكم الآيات القرآنية التي تتوعد الذين يفترون على الله سبحانه الكذب<sup>(١)</sup>. فمن المعلوم أن ينكر العضو أو يتغافل عنه ويسعى إلى صنع عضو صنمي يفسر أو يصف به الأعمال يكذب على الله سبحانه، لأن الله لم يجعل الأعمال معلقة بالأصنام، وإنما جعلها معلقة بآيات كتابه التي هي مصدر الأعمال (..). فمن نسب الأعمال إلى عضو مفهامي مصنوع ارتطم ارتطاماً مع أسنة الآيات القرآنية الشريفة والعياذ بالله سبحانه لا بالنظرية<sup>(٢)</sup>. وهنا يدخل في باب الغفلة عن الآيات وفي باب الشرك بالله الخالق، وفي باب الافتراء على الله، وإسناد ما لله لغيره.

واستناداً إلى هذا المنطلق يرى العلوي أن الاشتغال على الأنظار اللسانية «لا اللسانيات» ينم عن تغافل كبير عن الوضعية المعرفية للقرآن المقدم إلى الإنسان باعتباره اللغة الأولى، ومن ثم فلا يمكن الاشتغال على القرآن بالأنظار، لكن القرآن هو الذي يتناول الأنظار، وأن أي سؤال لم يبنى على النظر إلى القرآن باعتباره اللغة الأولى سؤال غافل معرفياً و«ميتي تفكيرياً»<sup>(٣)</sup>. فكان هذا المنطلق موجهاً رئيساً لمولاي أحمد العلوي في نقده الكبير للذين حاولوا الاشتغال على القرآن الكريم بتوظيف النظريات والمناهج اللسانية، وفي نقده

(١) آيات الافتراء كثيرة جداً، وقد أشرنا إلى بعضها فيما سبق، ومعظم هذه الآيات مقرونه بجزاء الذين يفترون على الله وما أعده لهم من عذاب شديد.

(٢) أحمد العلوي، الطبيعة والتمثال: مسائل عن الإسلام والمعرفة، مصدر سابق، ص ٢٥ - ٢٦.

(٣) المرجع السابق نفسه، ص ١٣، ويقول كذلك في ص ١٤: «ومما يجب ذكره هنا الإشارة إلى أن المبدأ الأساسي الذي يجب أن يقود مؤول المؤول القرآن هو أحد شيئين: إما أن يكون معتقداً أن صاحب الكتاب هو خالق كل شيء، وإذن فإنه يجب أن يكون كلامه أساساً لكل شيء، وهنا لا يجوز أن تكون اللسانيات أساساً له، بل يكون هو أساساً لللسانيات ولللسانيات اللسانية إلى ما شاء الله، وأساساً لغيرها من الأنشطة البشرية، وأساساً للعالم وللموجودات التي يدركها البشر، والتي لا يدركونها، وإما ألا يكون معتقداً أن صاحب الكتاب هو خالق كل شيء، وفي هذه الحالة فإنه يكون لتطبيق اللسانيات على القرآن الكريم دور التمارين الرياضية التي تعطى للأطفال».

بشكل عام للنظريات اللغوية القديمة والحديثة باعتبارها أصناماً وتمائيل بعيدة عن العلم والحق، منفصلة ومنقطعة عنه.

### المحور الثاني: القرآن واللسانيات وإشكال التوظيف في نظر العلوي:

ينطلق مولاي أحمد العلوي من المعطيات السابقة ليخلص إلى مبدأ أساس هو الذي يجب أن يقود مؤول المؤول للقرآن، وهذا المبدأ - في نظر العلوي - لا يخرج عن أحد الشئئين: «إما أن يكون معتقداً أن صاحب الكتاب هو خالق كل شيء، وإذن، فإنه يجب أن يكون كلامه أساساً لكل شيء، وهنا لا يجوز أن تكون اللسانيات أساساً له، بل يكون هو أساساً للسانيات وللسانيات اللسانية إلى ما شاء الله، وأساساً لغيرها من الأنشطة البشرية، وأساساً للعالم والموجودات التي يدركها البشر والتي لا يدركونها. وإما ألا يكون معتقداً أن صاحب الكتاب هو خالق كل شيء، وفي هذه الحالة فإنه يكون لتطبيق اللسانيات على القرآن دور التمارين الرياضية التي تعطى للأطفال»<sup>(١)</sup>. ولا علاقة لها بالبحث العلمي كما يدعي الباحثون الحداثيون المتأثرون بالمعرفة الغربية المنقطعة عن الله، كما سيأتي في نقاش نقض دعوة محمد أركون.

إن العلوي بهذا يعيدنا إلى سؤال منهجي وعلمي دقيق هو: هل نطبق القرآن على النظريات والمناهج اللسانية فنخضعه لها ونلوي عنق الآيات لقواعد المناهج اللسانية والنقدية الحديثة ونماذجها؟ أم نخضع النماذج والنظريات للآيات ونطورها ونكيفها وفق الحقائق القرآنية؟ أم أننا أصلاً في غنى عن تطبيق النظريات عن القرآن أو تطبيق القرآن عن النظريات، ما دام أن القرآن قول حقيقي واللسانيات قول نظري مصنوع؟ وما دام أن القرآن لا يقرأ إلا بالقرآن نفسه؟

يؤسس العلوي نقده الاستمولوجي هذا على الآيات القرآنية، وكل قول من أقواله مبني على آية أو حقيقة قرآنية؛ هي التي يحكم من خلالها على مدى

(١) العلوي أحمد، الطبيعة والتمثال مسائل عن الإسلام والمعرفة، مصدر سابق، ص ١٤.

علميَّتها. بل لا غاية ولا دور للابستمولوجيا نفسها أمام الآيات المنزلة العلمية<sup>(١)</sup>، لأن الابستمولوجيا والنظريات بدورها من صنع النظائر العاجزين المنحرفين عن الحقيقة العلمية القرآنية. والنظريات والمفاهيم والكهانات، «لا تهدي إلى الحق ولكنها تُهدى إلى الحق بالحق، والمقصود أن النظريات تهدي في كل وقت بالمقارنة مع الواقع وبمقايسته فيهدىها الحق، ولا تهدي هدايته لها بل يراقب الباحث بها الحقيقة الناشئة الذاهبة الآيبة المطلقة فيهدي نظرياته التي يظهر فسادها في كل وقت (..) والنظريات ظن لا يغني من الحق شيئاً، عاجز عن اقتناص الحق، ولا سبيل إلى العلم إلا بآيات الله ﷻ وما فيها من تبيين»<sup>(٢)</sup>. إذ مهما بلغ الباحث من مقايسة الواقع لا تتجاوز نظرياته وأبحاثه مرتبة القول التجسسي الذي يحاول الاستمداد من القولين النظري والطبيعي بالتجريب. ولا يصل إلى مرتبة القول الطبيعي إلا نبي مرسل.

وإذا كان هذا حال الذي يُهذَّب نظرياته بالحق، ويهدىها بمقايسة الحق كلما ظهر فيها الفساد، فكيف هو حال المعرفة الناشئة خارج الحق؟ الكافرة به، المنفصلة عنه؟!

يتساءل العلوي: «ما الباقي من الابستمولوجيا أمام هذه الآيات المنزلة العلمية؟ ومن المنحرف الذي سيعلم أنه أعرف من الله - تعالى عن ذلك - بما في السماوات وما في الأرض وهي موضوعات المعرفة؟ فإن كل شيء خلقه الله ﷻ سماوات وأرض، ومن أين نعرف هذا إن لم نعرفه من كتاب الله سبحانه؟»<sup>(٣)</sup>. ثم يرى أن السماوات والأرض والإنسان من المادة بل هي المادة نفسها، وأن الدراسة المتعلقة بها طريق إلى المعرفة، لذا عليها أن تكون خبيراً لا تصوراً، وعلى الدارس أن يتأمل فيها ويعبرها بهدي القرآن، وأن يُعرب عن

(١) المرجع السابق نفسه، ص ١١٤.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص ١١٤ - ١١٥.

(٣) المرجع السابق نفسه، ص ١٤٤.

ذلك بألفاض المادة نفسها<sup>(١)</sup>، وإلا ضل وفسدت معرفته بفساد السبل المتخذة إليها منذ البداية.

يتساءل العلوي في حديثه عن علامات التقوى والنفاق التي افتتحت بها سورة البقرة<sup>(٢)</sup> عن دور النظرية والابستمولوجيا ومنفعتهما، فيقول: «فماذا تنفع النظرية من ختم الله على قلبه؟ ومن يؤمن بالنظريات إلا الذي ختم الله على قلبه؟ وماذا تنفع الابستمولوجيا بمذاهبها من حيل بين قلبه وسمعه وأبصاره وبين الواقع والحقيقة؟ وماذا تنفع العلوم الإنسانية والنظريات المادية، إن خرجت على هذا السبيل؟ وهل يجوز من الناحية العلمية (=القرآنية) الثقة بأقوال من لم يتلبس بتلك العلامات المعرفية؟»<sup>(٣)</sup>. وهنا يؤسس العلوي لمعيار آخر في تصنيف العلم والمعرفة لا فرق فيه بين القديم والحديث والعربي والغربي إلا باعتماده القرآن أصلاً يرجع إليه وينضبط له.

وليبين العلوي أن المعرفة القائمة على النظر لا الحق معرفة فاسدة وباطلة، ذهب إلى أن اللسانيات من العلوم الإنسانية التي اتخذت من اللغة أو اللسان الذي يعتبر من السمات المميزة للإنسان موضوعاً لها، ومن ثمة فإنه وجب عليها بالضرورة العودة إلى خالق الإنسان. قال العلوي: «الحديث عن الإنسان حديث حق يجب أن يُرجع فيه إلى خالق العضو العامل العارف به، وأن

(١) ينظر على سبيل المثال: أحمد العلوي، الأستاذ مولاي أحمد العلوي والدرس اللغوي/ اللساني: مسار حقل ورجل، مصدر سابق، ص ٢٢٨، وكذا العلوي أحمد، الطبيعة والتمثال مسائل عن الإسلام والمعرفة، مصدر سابق، ص ٣٤، وفي هذا يرى بأن الأوصاف اللغوية كلها فاسدة ولا يوجد فيها الأصبوب، وذلك لأنها وصف لأمر مادي بلغة مفاهيمية وهو ما لا يجتمع، إذ القول العلمي في نظره قول خبري لا تصوري مفاهيمي.

(٢) من علامات المتقين في سورة البقرة الإيمان بالغيب وإقامة الصلاة والإنفاق، والإيمان بالرسالة المحمدية والأديان السماوية السابقة، والإيمان واليقين بالآخرة، وعكسهم الكافرون الذين ختم الله على قلوبهم وسمعهم وأبصارهم.

(٣) العلوي أحمد، الطبيعة والتمثال مسائل عن الإسلام والمعرفة، مصدر سابق، ص ٣٣.

الحديث عن الإنسان حديث باطل (خرافة) هو الذي يُرجع فيه إلى النظر الذي لم يخلق شيئاً، ولا يصنع إلا الخرافات المفهامية والمحجوب عن العضو العامل<sup>(١)</sup>؛ أي إن النظرية التي يبنيتها المنحرف لا علاقة لها بحقيقة الإنسان التي لا يدركها حق الإدراك إلا خالق الإنسان، وهذه النظرية غافلة عن الآيات، عاجزة عن إعادة الخلق وبدئه، إذ «الخلق هو الواقع والعاجز عن ذلك دال بذلك عن مخالفته للواقع وبطلان حاله»<sup>(٢)</sup>.



(١) المرجع السابق نفسه، ص٤٢.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص١١٤ - ١١٥.

## الْبَحْثُ الثَّلَاثُ

### أركان وإسكالية توظيف اللسانيات في دراسة النص القرآني

لا شك أن مشكلة تطبيق المناهج اللغوية الحديثة على النصوص المقدسة انتقلت إلى ثقافتنا العربية الإسلامية بعد الانفتاح على الثقافة الغربية الأوروبية والأمريكية، واستيراد أبرز نظرياتهم ونماذجهم في اللغويات والأدب والفكر بشكل عام، واستيراد منهج تعاملهم مع النصوص المقدسة دون اعتبار للخصوصيات الحضارية والسياقات المعرفية بين الحضارات والأمم.

فقد تطورت المناهج التاريخية في أوروبا خلال القرون الأخيرة، وقام اللغويون والمفكرون هناك بتطبيق تلك المناهج على الآداب اليونانية والرومانية القديمة، ثم تطورت تلك الدراسات بفعل النتائج التي توصلوا إليها، وتوسعت إلى أن تم تطبيقها على النصوص الدينية من توراة وإنجيل وعهد قديم وحديث.

وقد استطاعوا بفعل دراسة النصوص الدينية القديمة بهذه المناهج خلخلة الوعي الإيماني المسيحي، وإعادة كثير من الأسئلة العميقة إلى ساحة الشك والبحث من جديد، فقد اكتشفوا مثلاً «أن التوراة ليست من تأليف النبي موسى ﷺ، كما يعتقد اليهود المسيحيون منذ آلاف السنين. بل هي من تأليف متأخر، لأنها تحتوي على إشارات ومرجعيات وألفاظ ما كان يمكن أن توجد في عصر النبي موسى ﷺ، وبرهنوا على أطروحتهم هذه»<sup>(١)</sup>. وكان هذا سبباً

(١) عباس شريفة، نقض منهجية القراءة المعاصرة للنص القرآني عند المهندس محمد شحرور، (١٤ - ٢٣)، مجلة مقاربات، المجلس العلمي السوري، العدد ٤، ربيع الثاني

مباشراً في الإقبال المتزايد على دراسة النصوص الدينية المقدسة بالاعتماد على المناهج التاريخية المقارنة.

وقد استورد الحداثيون والعلمانيون العرب هذا المنهج، فحاولوا تطبيق المنهج التاريخي والتاريخاني على النص القرآني<sup>(١)</sup>، ومن هؤلاء محمد شحرور ومحمد أركون<sup>(٢)</sup> وغيرهم، ممن قادوا الدعوة إلى اعتماد المناهج اللسانية في دراسة النص القرآني.

١ - نقد العلوي لأركون في تطبيق المناهج الحديثة على النص القرآني ودعوته إلى ذلك، لأن الذي يهمننا في هذا المقام هو محمد أركون، فقد رأينا أن نشير إلى أهم الانتقادات التي سجلها عليه مولاي أحمد العلوي، والهدف هو ربط الموضوع بمنطلقات العلوي في مسألة التعامل مع القرآن، واختبار مدى ارتباط المنطلقات التي أشرنا إليها فيما سبق بموضوع نقده لتوظيف اللسانيات والمناهج النقدية الحديثة في دراسة النص القرآني. فما هي الأسباب التي

(١) اختلف الباحثون في البداية الحقيقية لهذا الاتجاه وكذا مصادر تأثره، يرى البعض أنه بدأ مع الفيلسوف سبينوزا في رسالته الشهيرة (رسالة في اللاهوت والسياسة)؛ حيث كان هدفه إنقاذ النص الديني من التحريفات والمغالطات والأخطاء الكبيرة التي أصيب بها في مساره التاريخي، ينظر: محمد عابد الجابري، مجلة مقدمات، العدد ١ ١٩٩٧م، وعبد القادر الشايط، التلقي الحداثي للنص القرآني، مجلة الوعي الإسلامي، ع ٦٥٧، يناير ٢٠٢٠م، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ص ٦ - ٩.

(٢) ولد محمد أركون سنة ١٩٢٨م في بلدة توريرت بمنطقة القبائل بالجزائر، درس المرحلة الابتدائية والثانية بالجزائر وأتم دراسته الجامعية بالسربون في فرنسا، درس فيها اللغة والأدب، وتخرج منها بشهادة الدكتوراه في الفلسفة سنة ١٩٦٨م، تقلد منصب الأستاذ بجامعة السربون لثلاثين عاماً، وكان أستاذاً زائراً بجامعة برلين، وأستاذاً زائراً في عدد كبير من المعاهد والجامعات العالمية، تعمق في الفرنسية حتى نافس فيها الفرنسيين أنفسهم، وله اطلاع كبير بالتراث العربي، كما يبدو ذلك من خلال كتاباته، كتب الكثير من المؤلفات عن الفكر والتراث الإسلاميين، وكانت معظم كتاباته باللغة الفرنسية.

كانت وراء انتقاد العلوي لمنهج أركون؟ وما علاقة هذا النقد بمشروع العلوي في اللسانيات والقرآن؟

تجدر الإشارة في البداية إلى أن أركون وغيره من الحداثيين دعوا بشكل صريح<sup>(١)</sup> إلى توظيف اللسانيات والمناهج النقدية الحديثة الحداثية على النص القرآني باعتباره نصاً لغوياً كباقي النصوص، وفي هذا يقول أركون عن النص القرآني، مبرراً أهمية اعتباره نصاً مجرداً في الدراسة: «لم يكن مكتوباً في البداية، وإنما كان كلاماً شفهيّاً أو عبارات لغوية شفوية تنبثق على هوى المناسبات والظروف المتغيرة، وقد استمر ذلك عشرين سنة»<sup>(٢)</sup>. ولإشارة فإن أركون يستخدم مصطلحات من الجهاز اللساني مقابل المصطلحات المعهودة، من ذلك «المنطوقة» أو العبارة اللغوية وهو يقصد الآية القرآنية، ويستعمل المدونة النصية بدلاً من القرآن الكريم، وهذا في نظر أركون مهم جداً؛ حيث سيمكننا من دراسة القرآن الكريم باعتباره نصاً لغوياً دون استحضار قداسته وهيبته، وهو الأمر الذي ينطلق منه مولاي أحمد العلوي في نقض الأسس التي قام عليها الدرس الأركوني.

وبالعودة إلى الطبيعة والتمثال لمولاي أحمد العلوي نجده قد بدأ بتوجيه انتقادات مهمة وكبيرة لمحمد أركون في دعوته إلى استعمال المناهج اللسانية في القرآن الكريم<sup>(٣)</sup>، ورأى العلوي أن اللسانيات التي التجأ إليها أركون كي لا يقدم تأويلاً آخر للقرآن الكريم وضعت أسئلة علمية مشروعة، لكنها لم تجب

(١) في هذا الصدد يصرح أركون مباشرة قائلاً: «لقد شرعت في تطبيق إشكاليات ومناهج اللسانيات والسيميائيات لتحليل الخطاب القرآني منذ أوائل السبعينات من القرن الماضي»، مع التنبيه هنا إلى عبارة تطبيق إشكاليات، إذ الإشكاليات تكون الغاية عند الباحث تجاوزها لا تطبيقها، وللعودة إلى هذا الكلام ينظر: محمد أركون، القرآن من التفكير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط٢، ٢٠٠٥)، ص٥.

(٢) محمد أركون، العلمنة والدين، (ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط٣، ١٩٩٦م)، ص٨٣.

(٣) يبالغ أركون كثيراً في دعوته إلى اعتماد المناهج النقدية واللغوية والأدبية الحديثة =

إلى الآن عن سؤال واحد من الأسئلة التي وضعتها، وأن الفرق بين اللسانيات الحديثة والقديمة مجرد اختلاف في تنظيم مواقع الأسئلة وليس في الأجوبة، وإلا فاللسانيات الحديثة ما هي إلا دعوة إلى إعادة تاريخ التفسير من جديد بشكل قديم يحمل ألبسة قشبية لسانية<sup>(١)</sup>. وهو بهذا يفند ما ذهب إليه أركون حينما رفض أن ينخرط في الخط التبجيلي للقرآن كما هو الشأن عند المفسرين القدامى، وحينما أكد أن دراسته وإعادة قراءته للقرآن ليست من باب تكرار الصياغات اللغوية التي قالها المفسرون المسلمون من قبله<sup>(٢)</sup>.

ويرى العلوي من جهة أخرى أن دعوة أركون إلى الاستئناس بالمناهج اللسانية يخفي دعوة مبطننة إلى التخلي عن حق النظر والتأويل، وأن المصطلحات التي يتمسح بها أركون منها اللسانيات والعقل والسيمايائية وغيرها كلها من ألفاظ الجهاز «الميتي»؛ أي الألفاظ الميتية للتفكير المعاصر، وهو جهاز لا يمكن أن يتناول الكتاب المنزل باعتباره اللغة الأولى المقدمة إلى الناس. إذ إن كل سؤال يجب أن يتأسس على سؤال مفاده: كيف يمكنني النظر إلى القرآن باعتباره اللغة الأولى، وإلا عدّ السؤال غافلاً معرفياً وميتياً تفكيرياً<sup>(٣)</sup>.

والسؤال الجوهرى الذي نعرضه هنا هو: هل كان الاشتغال على النص

= في قراءة النص القرآني باستخدام المعارف السيميائية، بل يرى أكثر من ذلك أن النتائج لتي وصلت إليها الأبحاث المعاصرة في هذه التخصصات المعرفية أصبحت في حكم المكتسبات المؤكدة التي لا تناقش، ويتحسر في المقابل بسبب قلة الدراسات العربية التي لا تطبقها وتستفيد منها في دراسة القرآن الكريم، ينظر: أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون: تحليل ونقد، (سلسلة شرفات الزمن، النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ٢٠١٠)، ص ١٣٠.

(١) أحمد العلوي، الطبيعة والتمثال مسائل عن الإسلام والمعرفة، مصدر سابق، ص ١٢ - ١٣.

(٢) محمد أركون، القرآن من التفكير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص ١١١.

(٣) أحمد العلوي، الطبيعة والتمثال مسائل عن الإسلام والمعرفة، مصدر سابق، ص ١٣.

القرآني بألفاظ تدخل في الجهاز الميتمي للتفكير المعاصر؟ السبب الوحيد في نقد العلوي لمنهج أركون والرد على دعوته؟

يشترط أركون شرطان في الباحث الذي يروم الاشتغال بالتحليل السيميائي واللساني على النص القرآني، وهما<sup>(١)</sup>:

- التزود بتكوين علمي والإحاطة بالأرضية المفهومية الخاصة باللسانيات والسيميائيات الحديثة مع ما يصاحبها من التفكير والنقد الاستيمولوجي.

- التدريب على التمييز بين الاحتجاج والإدراك والتأويل والتفسير الذي يتم في الإطار المعرفي الدوغمائي وبين التفكيك للخطاب الديني.

وفي المقابل يرى العلوي أن أركون - الذي قضى معه وقتاً في جامعة السوربون - لا يحسن أمور اللغة ولا يتقنها لكونه كان فيلسوفاً وكان يهتم بالأمور العامة، وأنه كان يتكلم الفرنسية كأهلها والعربية كالأعاجم<sup>(٢)</sup>. ينضاف إلى هذا ما سجله بعض الباحثين المنتقدين لأركون، منها كون كتاباته تفتقد للمنهج العلمي الذي يزعم استخدامه باعتماد المنهجيات الحديثة، مع فشل تلك المنهجيات في مجالها الذي طبقت فيه في إطار العلوم الاجتماعية واللغوية والإنسانية<sup>(٣)</sup>، وبخاصة حينما يتعلق الأمر بالقرآن الكريم.

وانتقد العلوي محمد أركون في مسألة أخرى؛ حيث اعتبره من الذين يدعون امتلاك الحقائق في المعرفة المفضية إلى تقدم المسلمين<sup>(٤)</sup>، ورأى أن دعوة أركون

(١) أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون: تحليل ونقد، مصدر سابق، ص ١٣١ - ١٣٢.

(٢) ينظر: حوار محمد عدناني ومحمد الدرويش، الأستاذ مولاي أحمد العلوي والدرس اللغوي/اللساني: مسار حقل ورجل، مصدر سابق، ص ٢٢٣ - ٢٢٤.

(٣) محمد بن سعيد السرحاني، الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من النص القرآني، مصدر سابق، ص ٦٤.

(٤) يقصد العلوي انضمامه لجماعة من الحدائين الذي زعموا حمل لواء التجديد في التفسير والفهم لكتاب الله تعالى، والذين ذهبوا إلى أن تأخر المسلمين راجع إلى =

من الدعوات التي لم تقدم للمسلمين شيئاً، وأنها من الدعوات التي لو اجتمع الجن والإنس لتففيذها ما أفادت المسلمين ولما أخرجتهم من الوضع الذي يعيشونه.

والخروج من الأزمة والإجابة على السؤال الذي طرحه رواد النهضة والتجديد الحضاري بأشكال مختلفة تجملها عبارة (لماذا تأخرنا وتقدم غيرنا؟) لا يمكن حلها - في نظر العلوي - إلا إذا «بلغ النظر التأويلي بأمر الله إلى استخراج ما ينفع الناس في دنياهم المادية وفي آخراهم»<sup>(١)</sup>.

ينتقد مولاي أحمد العلوي محمد أركون في كونه انضم إلى التيار الذي يدعو إلى إعادة النظر وإعادة القراءة دون أن يعيد هو النظر ولا القراءة، ويرى في المقابل أن الغربيين ومنهم شيخ اللسانيات الغربية نعوم تشومسكي أعادوا النظر في نماذجهم ومنظوماتهم لمرات، دون أن يملؤوا الدنيا صياحاً بالدعوة إلى إعادة النظر<sup>(٢)</sup>. وقد حاول أركون أن يعيد قراءة بعض السور القرآنية باعتماده على المنهجيات اللسانية والسيميائية والأدبية كما يدعي، منها سورة الفاتحة وسورة الثوبة وسورة العلق وسورة الكهف. وقد رأينا أن نقف في هذا البحث - للتمثيل فقط - على جزء من نموذج التحليل اللساني واللغوي الأركوني لسورة الفاتحة.

## ٢ - من التحليل اللساني لسورة الفاتحة عند أركون:

نقتصر هنا على أنموذج واحد من التحليلات اللسانية التي طبقها أركون على النص القرآني، أو بالأحرى جزء من أنموذج تحليل سورة الفاتحة<sup>(٣)</sup> عن طريق التوسل بالمنهجيات اللسانية واللغوية التي يدعيها.

= عدم التجاؤم إلى اعتماد المناهج الجديدة التي توصلت إليه الثقافة الغربية في دراسة النصوص وتحليلها، من ذلك التفكيكية والبنوية والهيرمنوطيقا وغيرها من المصطلحات التي ظهرت بشكل أساس في دراسة الغربيين لنصوصهم المقدسة، ومن هؤلاء نصر حامد أبو زيد وعلي حرب وعبد الهادي عبد الرحمن وغيرهم.

(١) العلوي أحمد، الطبيعة والتمثال مسائل عن الإسلام والمعرفة، ص ١٣.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص ١٨.

(٣) جاء هذا التحليل في كتابه (القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، =

إن مشكلة أركون من خلال ملاحظتنا الأولية تكمن في سعيه إلى إغراق القارئ بالمقدمات النظرية المعروفة في اللسانيات، كي تستهويه وتصرفه عن متابعة النتائج التي يتوصل إليها في الاشتغال على القرآن بالمفاهيم الحديثة، ولذلك نجده في كل مرة يبدأ بمسألة لسانية قبل أن يعرض الآيات على المناهج والمفاهيم، ثم ينتهي بخلاصات وفرضيات عامة يغلب عليها طابع التردد، أبعد ما تكون نتائج علمية جديدة مقبولة.

### ١ - المنطوق والمكتوب:

منذ البداية يؤكد أركون أن اللسانيات الحديثة تميز بين المنطوق والمكتوب، وهذا التمييز في نظر أركون سيمكننا من التعرف على حجم تدخل الذات المتكلمة أثناء عملية النطق، وكذا أنماط هذا التدخل، ومن معرفة مراحل الإنتاج، والتمكن من دراستها عن طريق العودة إلى الكلام المنطوق. ثم إن دراسة المنطوق - حسب أركون - سيمكننا من فهم خيارات الناطق<sup>(١)</sup>، لكن هل يمكن اعتبار النص القرآني نصاً شبيهاً بالنصوص البشرية حتى نتجرأ عن الحديث عن خيارات الله وتدخل الذات الإلهية فيه؟ وهل استطاع أركون أن يوصل القارئ إلى معرفة هذه القضايا من خلال اتباع المنهجية التي ارتضاها منذ البداية؟

### ٢ - الأسماء:

يصل محمد أركون من خلال دراسته للأسماء في سورة الفاتحة وسعيه

= وقد درسه أحمد بوعود دراسة نقدية وسجل عليه انتقادات كثيرة، وبين عدداً من المزالق التي وقع فيها وهو يعيد قراءة سورة الفاتحة قراءة لسانية أشار فيها إلى المنطوق والمكتوب والضمائر والأفعال والأسماء والبنى النحوية والنظم والإيقاع.

(١) أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون: تحليل ونقد، ص ١٧٨، كما ورد حديثه عن المنطوق والمكتوب والتمييز بين الخطاب القرآني باعتباره منطوقاً والنص القرآني الذي لا يجب أركون استعماله لأنه نص تعرض لكثير من التغييرات عن صورته المنطوقة الأصل، ينظر مثلاً في كتابه القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص ١١٦ و ١٢٥.

إلى دراسة حقلها المعنوي، إلى الإقرار بالعجز عن ربط كل من كلمة «اللاه» و«رب» و«يوم» و«دين» و«صراط» بالبنى الالتيمية للمعجم العربي، وعجزه عن تقييم التحولات المعنوية التي طرأت عليها داخل النظام المعجمي المستخدم من قبل اللغة القرآنية<sup>(١)</sup>، يقول أركون مُقَرَّباً بالفشل والعجز: «لا نستطيع للأسف أن نقوم بهاتين المهمتين من البحث العلمي، أقول ذلك ونحن نعلم أنه عن هذا الطريق وحده نستطيع أن نفسّر حجم تدخل المتكلم في عملية القول وانطلاقاً من ذلك في ترسيخ مناخ جديد من المعاني»<sup>(٢)</sup>.

ولأن أركون عاجز عن حل هاتين المسألتين، فإن معرفة حجم تدخل المتكلم في الخطاب عملية مستعصية، لأنها لا تتأتى إلا من هذا الباب وعن طريق المسألتين السابقتين كما أشار، ومن ثم فإن الفرضيات التي بدأ بها أركون وأتعب معه القارئ، لم تعد لها قيمة تذكر، ما دامت الغاية التي تأسست من أجلها أضحت مستعصية عن التحقق.

### ٣ - الأفعال:

يقف أركون عند الأفعال كذلك في سورة الفاتحة ومنها الفعلين المضارعين «نعبد» و«نستعين» التي تدل - في نظره على التوتر والجهد من قبل الفاعل، وعلى ديمومة تفصح عن متكلم يعترف بوضعه كخادم وضعيف<sup>(٣)</sup>؛ وهو ما دفع أحمد بوعود إلى التساؤل عن معنى «خادم وضعيف»؟ ثم هل يشعر مسلم ومؤمن بالله بغير الضعف أمام خالقه؟<sup>(٤)</sup> وأنا أتساءل هل نحتاج إلى اعتماد دراسات ومنهجيات حديثة وبذل كثير من الجهد لنعرف أن هذه الأفعال تدل على أن العبد أمام ربه ضعيف وخادم ومطيع؟

(١) المرجع السابق نفسه، ص ١٨١.

(٢) محمد أركون، القرآن من التفكير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص ١٣١ - ١٣٢.

(٣) المرجع السابق نفسه، ص ١٣٠ - ١٣١.

(٤) أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون: تحليل ونقد، مصدر سابق، ص ١٨٠.

#### ٤ - النظم والإيقاع:

ينطلق أركون مرة أخرى من فرضية معروفة عند اللسانيين مفادها إن «نظرية النظم اللسانية تُلجَّح على العلاقة الأساسية بين علم النحو والنبر»<sup>(١)</sup>، وفي نظر أركون يمكن التأكيد على هذه المسلّمة في دراسة النص القرآني من خلال ملاحظة محتشمة أباها في مسألة القافية «إيم» المتناوبة في سورة الفاتحة مع القافية «إين»، ثم في مسألة هيمنة بعض الوحدات الصغرى (الفونيمات) (ميم: ١٥ مرة)، (لام: ١٢ مرة)، (نون: ١٢ مرة).. دون أن يقدم السيد أركون أي تفسير لهذا الإحصاء، ولا دلالة له<sup>(٢)</sup>.

وإذا كان أركون يتوسل بالمنهجيات اللسانية والسيميائية في إعادة قراءة القرآن الكريم، ويُقر بذلك ويتفاخر به في أكثر من موقع في كتاباته، فإن مولاي أحمد العلوي يرفض الفكرة من أساسها، ويرى بأن القرآن لا يمكن أن يفهم بغير القرآن، وأن تلك التطبيقات التي يجريها عليه أركون مجرد تمارين رياضية على القرآن<sup>(٣)</sup>، وأن «سيمياء القرآن موجود في الأشكال المستخلصة من الكعبة والمسجد الحرام ومكة والمشاعر المحيطة بها. (..) وأن الإسلام بُني على خمس، وأن تلك الأركان الخمسة هي الأسس التي ينبغي أن يُؤوَّل بها القرآن، (..) وتلك الأسس تتجاوز بكثير كل «اللسانيات» المعاصرة، بل تتجاوز «العلم» كله المعاصر وغير المعاصر، بل إن تلك الأركان الخمسة هي تلخيص للقرآن والقرآن مثل العالم والمخلوقات»<sup>(٤)</sup>.

(١) محمد أركون، القرآن من التفكير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص ١٣٤.

(٢) أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون: تحليل ونقد، مصدر سابق، ص ١٨٢.

(٣) يقر مولاي أحمد العلوي في أكثر من موقع بأن تطبيق المنهجيات الحديثة اللسانية والسيميائية والنقدية على كتاب الله تأكيد على جعل الكتاب موضوعاً للتمارين الرياضية، ينظر: العلوي أحمد، الطبيعة والتمثال مسائل عن الإسلام والمعرفة، مصدر سابق، ص ١٧.

(٤) العلوي أحمد، الطبيعة والتمثال مسائل عن الإسلام والمعرفة، مصدر سابق، ص ١٣ - ١٤.

ثم إن العلوي يُكذِّب الأساس الذي انطلق منه أركون في دراسة سورة الفاتحة، حين أكد أن تحليله ليس مجرد إعادة العبارات اللغوية التي قالها المفسرون من قبله، يقول العلوي: «سبق له من قبل أن نشر تفسيراً للفاتحة نظر فيه إلى الضمائر وإلى الأفعال واختلافها وإلى بعض القضايا البلاغية كالالتفات، وسمى ذلك بألفاظ اقتبسها من لغوي فرنسي ليس له شأن كبير في اللسانيات المعاصرة، فكان ذلك التمرين النحوي صورة يائسة لا تؤخر ولا تقدم لأن «خيراً» منها صُنِعَ آلاف المرات في تاريخ المسلمين»<sup>(١)</sup>. ولعل مقارنة بسيطة بين ما توصل إليه علماء الأمة قديماً وحديثاً - في مجال اللغة على الأقل - يؤكد ابتعاد أركون عن المنهج العلمي في التعامل مع الدراسة اللسانية للنصوص، وابتعاده أكثر حينما توسل المناهج النقدية الحديثة التي طبقت على النصوص المقدسة والنصوص البشرية في الغرب وأراد إسقاطها على القرآن لكريم معتبراً إياه نصاً منعزلاً عن قداسته، متجاهلاً ما يميزه عن الكتب المقدسة والنصوص البشرية.



(١) المرجع السابق نفسه، ص ١٧.

## خاتمة

- تأسيساً على ما سبق، نجمل أهم الخلاصات التي توصلنا إليها في الآتي:
- يؤسس مولاي أحمد العلوي نقده الابستمولوجي على مجموعة من المحددات المنهجية والتصورية في التعامل مع القرآن الكريم، منها اعتبار القرآن أصلاً معرفياً وحقاً وسبيلاً إلى العلم.
  - يؤمن العلوي بأن الحق واحد لا يتعدد، ولأن القرآن هو الحق، فإن كل النظريات اللغوية وغير اللغوية التي تدّعي امتلاك الحق والمعرفة كاذبة، وأنها تدخل في باب الافتراء على الله.
  - ينتقد العلوي النظريات اللسانية القديمة والحديثة، ويرى أنها أصنام وتمائيل يصنعها النظار فتحجب عنهم حقيقة الله والكون المتجلية في آيات القرآن الكريم وأحاديث رسول الله ﷺ.
  - يتجلى القول عند مولاي أحمد العلوي في أربع مراتب؛ حيث يجعل القرآن في المرتبة الأولى ضمن القول الحقيقي، ثم يأتي بعده القول الطبيعي، فالقول التجسسي، فالقول النظري الذي تندرج فيه كل النظريات اللغوية والإنسانية والاجتماعية.
  - انتقد العلوي تطبيق المناهج اللسانية والنقدية الحديثة على القرآن الكريم، واعتبر ذلك من عمل الكهنة والمنحرفين عن الحق، ورأى بأن الصواب في ضبط النظريات والمناهج إخضاعها للقرآن، لا العكس.
  - انتقد العلوي المفكر محمد أركون في دعوته لتطبيق المناهج اللسانية والسيميائية والتاريخانية على القرآن الكريم، ورأى بأن «العقل» وهذه المصطلحات، التي يتمسح بها أركون ويدعو إلى تطبيقها على القرآن الكريم

تدخل في الجهاز «الميتي» للتفكير المعاصر، وأنها دعوة مبطننة إلى التخلي عن التأويل والنظر، وأن أركون وغيره من الحداثيين العرب يدعون إلى إعادة النظر دون أن يعيدوا هم النظر في شيء، وأن دعوتهم لن تفيد المسلمين في شيء ما دام التمسك بالقرآن وحده لا بالنظريات ليس مطلباً في تفكيرهم ودعوتهم.

- لقد تأكد من خلال الدراسة البسيطة لقراءة أركون وتحليله اللساني لسورة الفاتحة مدى ابتعاده عن الصواب وسقوطه في كثير من المزالق، كان أولها اعتبار القرآن الكريم نصاً ومدونةً لسانية في معزل عن قداسته، وهو ما قاد أركون إلى تشريح الآيات والافتراء عليها دون أن يقدم جديداً ينفع اللغويين ويخرج الأمة من أزمتها بتعبير العلوي.

- إن القرآن الكريم في نظر العلوي لا يُفهم بغير ما فيه من الآيات والعبر، والله يدعو المؤمنين إل تدبره والبحث فيه إذ هو الطريق الصحيح لإدراك شموليته وكمالته، وأن القرآن هو الذي يوجه المناهج والنظريات ويهديها ولا يهدي بما فيها.

#### توصيات:

نظراً لأهمية موضوع المناهج النقدية واللسانية في علاقتها بالقرآن رأيت أن أختتم البحث ببعض التوصيات منها:

- إعادة النظر والتأمل في القرآن الكريم وفي حديث رسول الله ﷺ باعتبارهما مصدراً للمعرفة وسبيلاً لمعرفة أسرار الله في الكون والإنسان.

- البحث في خلفيات ومنطلقات المناهج اللسانية والنقدية الحديثة المعرفية والحضارية، لإبراز خطورة ومنافع تطبيقها على القرآن الكريم.

- تقييم الدراسات العلمية التي سعت إلى دراسة القرآن باعتماد هذه المناهج والنظريات واختبار مدى ضررها ونفعها وتأثيرها في واقع المسلمين وحالهم في الدنيا والآخرة، وتناول هذه الدراسات في مشاريع علمية وندوات ذات طابع نقدي ابستمولوجي.

## قائمة المصادر والمراجع

- ١ - القرآن الكريم، رواية ورش عن نافع.
- ٢ - أحمد العلوي، الأستاذ مولاي أحمد العلوي والدرس اللغوي/اللساني: مسار حقل ورجل، حاوره محمد عدناني ومحمد الدرويش، (٢١٩ - ٢٣١) مجلة البلاغة والنقد الأدبي، العدد الثالث، ربيع/صيف ٢٠١٥م
- ٣ - أحمد العلوي، الطبيعة والتمثال مسائل عن الإسلام والمعرفة، (الشركة المغربي للناشرين المتحدين، الرباط، ١٩٨٨م).
- ٤ - أحمد العلوي، العربيات الأخرى، (١٢ - ١٦) مجلة البلاغة وتحليل الخطاب، العدد ٤، ربيع ٢٠١٤م.
- ٥ - أحمد العلوي، العقلانية اللغوية العربية، (منشورات فكر، سلسلة دراسات وأبحاث، الطبعة الأولى ٢٠١٤م).
- ٦ - أحمد العلوي، حاوره حافظ إسماعيلي علوي - وليد أحمد العناتي، أسئلة اللغة أسئلة اللسانيات: حصيلة نصف قرن من اللسانيات في الثقافة العربية، (إعداد وتقديم، دار الأمان الرباط، الطبعة الأولى ٢٠٠٩م).
- ٧ - أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون: تحليل ونقد، (سلسلة شرفات الزمن، النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ٢٠١٠م).
- ٨ - حافظ إسماعيلي علوي وامحمد الملاح، قضايا ابستمولوجية في اللسانيات، (الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠٠٩م).
- ٩ - حافظ إسماعيلي علوي - وليد أحمد العناتي، أسئلة اللغة أسئلة اللسانيات: حصيلة نصف قرن من اللسانيات في الثقافة العربية، (إعداد وتقديم، دار الأمان الرباط، الطبعة الأولى ٢٠٠٩م)

- ١٠ - حافظ إسماعيلي علوي، اللسانيات القرآنية: بحث في ابستمولوجيا اللسانيات عند الدكتور أحمد العلوي، (٢٣ - ٦٤)، مجلة الساتل، جامعة مصراته - ليبيا، شهر يونيو سنة ٢٠١٠
- ١١ - عباس شريفة، نقض منهجية القراءة المعاصرة للنص القرآني عند المهندس محمد شحرور، (١٤ - ٢٣) مجلة مقاربات، المجلس العلمي السوري، العدد ٤، ربيع الثاني ١٤٤٠هـ، كانون الأول ٢٠١٨م
- ١٢ - عبد القادر الشايط، التلقي الحداثي للنص القرآني، (٦ - ١٠) مجلة الوعي الإسلامي، ع ٦٥٧، يناير ٢٠٢٠م، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت.
- ١٣ - محمد أركون، العلمنة والدين، (ترهاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط ٣)، ١٩٩٦م.
- ١٤ - محمد أركون، القرآن من التفكير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٥م)
- ١٥ - محمد الدرويش، لغة النظر ونظار اللغة، (تقديم أحمد العلوي، منشورات فكر، سلسلة دراسات وأبحاث، رقم ١٢، ٢٠٠٩).
- ١٦ - محمد الدرويش، اللغة النحوية في كتابات ابن مالك، (جامعة محمد الخامس، كلية الآداب، الرباط، ١٩٩٠ - ١٩٩١).
- ١٧ - محمد بن سعيد السرحاني، (الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من النص القرآني - مطبوع منشور في أكثر من مكتبة، خال من الطبعة ودار النشر - ٢٠٢١م).
- ١٨ - محمد عدناني ومحمد الدرويش، الأستاذ مولاي أحمد العلوي والدرس اللغوي/ اللساني: مسار حقل ورجل، (٢١٩ - ٢٣١)، مجلة البلاغة والنقد الأدبي، العدد الثالث ربيع/صيف ٢٠١٥.



## ملحق

## القسط، الخليفة، الجهاد في القرآن الكريم؛

## دراسة دلالية مقارنة

الدكتور سليمان محمد أمين السلامة

أستاذ علم اللغة واللسانيات بقسم اللغة العربية

جامعة تبوك - المملكة العربية السعودية

## المقدمة:

تساعد الظروف الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والدينية على أن تحمل كلمة ما معنى غير الذي وُضعت له في أصل اللغة التي تنتمي إليها، وينتشر هذا المعنى الجديد بين الناس حتى يصبح في استعمالهم اليومي شيئاً مألوفاً يُنسى معه ذلك المعنى اللغوي الأساسي أو يكاد.

وقد لاحظ المفسرون وعلماء اللغة ورود كلمات في القرآن الكريم بمعان غير المعاني التي كانت موجودة في استعمال العرب قبل نزول القرآن الكريم، فأرادوا أن يميزوا بين المعنى العربي والمعنى الإسلامي، فقالوا هذا اسم لغوي وهذا اسم شرعي. وقد تنبّه أحمد بن فارس في كتابه الصحابي لهذا فقال: «كانت العرب قي جاهليتها على إرث من إرث آبائهم في لغاتهم وآدابهم ونسائكهم وقرايبينهم، فلمّا جاء الله جلّ ثناؤه بالإسلام حالت أحوال ونُسخت ديانات وأبطلت أمور، ونُقلت من اللغة ألفاظ من مواضع إلى مواضع آخر بزيادات زيدت، وشرائع شرّعت، وشرائط شرطت، فعفى الآخرُ الأول». وبدأ ابن فارس يمثل لمثل هذه الألفاظ، فقال: «فكان مما جاء به الإسلام ذكر

المؤمن والمسلم والكافر والمنافق...». ويمضي متحدثاً عن الفسق وعن الصلاة والسجود والصيام إلى أن يقول: «وكذلك الحج لم يكن عندهم فيه غير القصد وسبر الجراح، ثم زادت الشريعة ما زادته من شرائط الحج وشعائره، وكذلك الزكاة لم تكن العرب تعرفها إلا من ناحية النماء، وزاد الشرع ما زاده فيها ممّا لا وجه لإطالة الباب بذكره، وعلى هذا سائر ما تركنا ذكره من العُمرة والجهاد وسائر أبواب الفقه»<sup>(١)</sup>.

وقد سمى الباحثون مثل هذه الأسماء التي استحدثت معانيها القرآن الكريم اسماً إسلامياً، جاء في المزهر: «إن لفظ الجاهلية اسم حدث في الإسلام للزمن الذي كان قبل البعثة، والمنافق اسم إسلامي لم يُعرف في الجاهلية»<sup>(٢)</sup>. إن كلام أحمد بن فارس والسيوطي كان نقطة الانطلاق في بحثنا هذا، الذي أردناه أن يعود إلى المضان الأولى لبعض الألفاظ في القرآن الكريم، لمعرفة معانيها التي كانت مستعملة قبل نزول القرآن، سواء أكان هذا الاستعمال في الأدب الجاهلي أم في اللغات السامية الأخرى شقيقات العربية، وقد وقع اختيارنا على ثلاث مفردات، هي: الخليفة، القسط، الجهاد ومشتقاتها في القرآن الكريم، هذه المفردات التي أضفى عليها سياق القرآن الكريم دلالات جديدة لم تكن معروفة بها من قبل في العصر الجاهلي أو في اللغات السامية الأخرى، لعلنا نلقي الضوء على هذه الألفاظ ونجلي بعض المفاهيم الخاطئة التي اعترت اللفظ، وخاصة في لفظي الخليفة والجهاد.

أمّا الخط المنهجي الذي سيسير عليه البحث، فهو توضيح المعنى المعجمي للكلمة ومشتقاتها، ثم المعنى كما ورد في سياق آيات الذكر الحكيم،

(١) ابن فارس، أحمد، الصحابي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تحقيق: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، القاهرة، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م. ص٤٤ وما بعدها.

(٢) السيوطي، جلال الدين، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى، وآخرين، دار إحياء الكتب العربية، (د.ت). ٣٠١/١.

ثم النظر في وجه التطور الذي لحق بها من حيث بعض القضايا الدلالية كالترادف والمشارك اللفظي والتضاد والعام والخاص والفروق الدلالية، بعدها ننظر في نظائر الكلمة ومشتقاتها في اللغات السامية الأخرى شقيقات العربية، إن وُجدت؛ لمقارنة المعاني، لما في المقارنة من توضيح للدلالة التي استعملت قبل نزول القرآن الكريم، وقد نعرج إلى السياق الذي استعملت فيه الكلمة في اللغات السامية، إذا وجدنا نصوصاً ترد فيها الكلمة أو أحد مشتقاتها، وخاصة في الكتب السماوية التي سبقت القرآن الكريم؛ لأن السياق، كما نعلم، له دور كبير في توضيح الدلالة؛ لنتعرف بذلك على المجال الذي تحركت فيه الكلمة، والأثر الذي تركه القرآن فيها.

وتجدر الإشارة هنا إلى بعض الدراسات السابقة في هذا المجال، منها ما يمس بحثنا، ومنها ما يدور في فلك الدراسات الدلالية لمفردات القرآن الكريم، فمن الكتب القديمة (كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية والعربية) للشيخ أبي حاتم أحمد بن حمدان الرازي، فقد قام الكتاب على تفسير أسماء قديمة في كلام العرب، واشتقاقاتها معروفة، ومنها أسام دلّ عليها النبي ﷺ في هذه الشريعة، ونزل بها القرآن الكريم، فصارت أصولاً في الدين وفروعاً في الشريعة، لم تكن تعرف من قبل ذلك، وهي مشتقة من ألفاظ العرب. إلا أن الكتاب لم يقف عند الألفاظ التي أقمنا عليها بحثنا، إذ خصص الرازي الجزء الأكبر من كتابه لأسماء الله الحسنى، وبعض الألفاظ الأخرى التي تغيرت دلالتها في القرآن الكريم.

ومن الدراسات الحديثة (التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم، دراسة دلالية مقارنة) للمؤلف: عودة خليل أبو عودة، فقد خصّص الفصل السادس للحديث عن مصطلحات في الجهاد والسلوك والطبائع، وفيه حديث مقتضب عن مقولة (الجهاد في سبيل الله)، كما فرّق بين القسط والعدل، وقد أفدنا من هذه الدراسة إلى حد ما.

وهناك أطروحة جامعية للباحث ناظم خليل حسين اللوكة بعنوان: (ألفاظ القتال في الشعر الجاهلي، دراسة دلالية)، لكن الباحث لم يقف عند لفظ الجهاد. وبناء على هذه المعطيات سيكون البحث في مقدمة توضح فوائده مثل هذه الدراسات للقرآن الكريم، وتحدد مشكلة البحث وأهدافه، وتعرض لبعض الدراسات السابقة، وتبيّن منهجية البحث. ويتلو المقدمة محور رئيس يتضمن تقصي معاني مفردات: الجهاد، الخليفة، القسط ومشتقاتها قبل الإسلام، وفق الخط المنهجي الذي رسمناه، ثم خاتمة فيها نتائج البحث.

### ١ - الخليفة:

يشير المعنى العام للمصدر (خَلَفَ والخَلْفُ) إلى: (ما جاء بعد)، وقد يخرج المعنى العام إلى بعض المعاني الأخرى، وهذا ملخص ماورد في بعض المعاجم العربية القديمة والحديثة:

قال ابن فارس: «الخاء واللام والفاء أصول ثلاثة: أحدها أن يجيء شيء بعد شيء يقوم مقامه، والثاني خلاف قُدَّام، والثالث التغيُّر»<sup>(١)</sup>.

«فالأول الخَلْفُ والخَلْفُ: ما جاء بعدُ. ويقولون: هو خَلَفَ صِدْقٍ من أبيه. وخَلَفَ سَوْءٍ من أبيه»<sup>(٢)</sup>. «فإذا لم يذكرُوا صِدْقاً ولا سَوْءاً قالوا للجيّد خَلَفَ وللرديّ خَلَفَ. والخَلِيفَى: الخِلافة»<sup>(٣)</sup>، «وإنما سميت خِلافةً لأن الثاني يجيء بعد

(١) ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، القاهرة، ١٩٧٩/٥١٣٦٦م. ٢١٠/٢ وما بعدها.

(٢) المصدر السابق نفسه، ٢١٠/٢ - ٢١١. وينظر أيضاً: الجوهري، الصحاح في اللغة والعلوم، تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار، دار الكتاب العربي، مصر، (د.ت). مادة (خلف).

(٣) قال عمر رضي الله عنه: لولا الخِليْفَى لأدُنْتُ. أي الخِلافة. ينظر: الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق وضبط: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ص١٥٧. وفي: ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط٢، ١٩٩٤م. مادة (خلف): الخِلافة: الإمارة وهي الخِليْفَى، =

الأول قائماً مقامه، وتقول: قعدتُ خِلافَ فلان، أي بعده»<sup>(١)</sup>. «وَحَلَفَ فُلَانًا حَلْفًا، وَخِلَافَةً: جَاءَ بَعْدَهُ فَصَارَ مَكَانَهُ. وَحَلَفَ كَانَ خَلِيفَتَهُ. وَيُقَالُ: حَلَفَهُ فِي قَوْمِهِ»<sup>(٢)</sup>. «ويقال: خلفت الرجل في أهله إذا أقمت بعده فيهم وقمت عنه بما كان يفعله»<sup>(٣)</sup>.

ويأتي (خَلَفَ) بمعنى: عَوَّضَ، يقال: «خَلَفَتِ الْفَاكِهَةُ بَعْضَهَا بَعْضًا: تَنَامَتْ وَعَوَّضَ بَعْضُهَا بَعْضًا. وَيَقُولُونَ فِي الدَّعَاءِ: حَلَفَ اللَّهُ عَلَيْكَ، أَي كَانَ اللَّهُ تَعَالَى الْخَلِيفَةَ عَلَيْكَ لِمَنْ فَقَدْتَ مِنْ أَبٍ أَوْ حَمِيمٍ، وَأَخْلَفَ اللَّهُ لَكَ أَي عَوَّضَكَ مِنَ الشَّيْءِ الذَّاهِبِ مَا يَكُونُ يَقُومُ بَعْدَهُ وَيُحْلِفُهُ»<sup>(٤)</sup>.

ويدخل في معنى الخليفة البديل، يقال: «أعطه هذا خلفاً من هذا أي بدلاً، وخلف فلان مكان أبيه يخلف خلافة إذا كان في مكانه ولم يصر فيه غيره. وَخَلَفَهُ رَبُّهُ فِي أَهْلِهِ وَوَلَدِهِ وَمَكَانِهِ يَخْلُفُهُ خِلَافَةً حَسَنَةً: كَانَ خَلْفَةً عَلَيْهِمْ مِنْهُ، يَكُونُ فِي الْخَيْرِ وَالشَّرِّ، وَلِذَلِكَ قِيلَ: أَوْصَى لَهُ بِالْخِلَافَةِ»<sup>(٥)</sup>.

«وَأَمَّا مَعْنَى التَّغْيِيرِ فَقَوْلُهُمْ حَلَفَ فُوه، إِذَا تَغَيَّرَ وَأَخْلَفَ»<sup>(٦)</sup>. ومنه: «ونوم الضحى مخلفة للشم، أي يغيره. وخلف فم الصائم خلوفاً أي تغيرت رائحته»<sup>(٧)</sup>. ومنه قوله ﷺ: «لَخُلُوفٌ فَمِ الصَّائِمِ أَطْيَبُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ رِيحِ الْمَسْكَ»<sup>(٨)</sup>.

= وإنه بين الخلافة والخليفة، وهو مصدر يدل على معنى الكثرة، يريد به كثرة اجتهاده في ضبط أمور الخلافة وتصريف أعبائها.

- (١) أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، مصدر سابق، ٢/٢١٠.
- (٢) مجمع اللغة العربية في القاهرة، المعجم الوسيط، قام بإخراجه: د. إبراهيم أنيس وآخرون، أمواج للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط٢، ١٩٨٧م. مادة (خلف).
- (٣) ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، مادة: (خلف).
- (٤) أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، مصدر سابق، ٢/٢١٠ - ٢١١.
- (٥) ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، مادة: (خلف).
- (٦) أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، مصدر سابق، ٢/٢١٠ - ٢١١.
- (٧) ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، مادة: (خلف).
- (٨) أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، مصدر سابق، ٢/٢١٠ - ٢١١. بان الشباب: انقضى =

«والخَلْفَةُ: تغير ريح الفم، يقال: وأصلها في النبات أن ينبت الشيء بعد الشيء لأنها رائحة حديثة بعد الرائحة الأولى»<sup>(١)</sup>. «وَحَلَفَ اللبن وغيره وَحَلَفَ حُلُوفًا فيهما: تغيّر طعمه وريحه. وَحَلَفَ اللبن إذا أطيل إنقاعه حتى يفسد. وَحَلَفَ التبيد إذا فسد، وأخلفَ إذا حَمُضَ»<sup>(٢)</sup>.

ومن باب التغيّر والفساد البعير الأَخْلَفُ، «وهو الذي يمشي في شقٍّ، من داء يعتريه»<sup>(٣)</sup>. وقيل: «الأخلف الأَحول»<sup>(٤)</sup>. «والأعسر»<sup>(٥)</sup>.

والخَلْفُ: نَقِيضٌ قُدَّامٌ، والقَرْنُ بَعْدَ القَرْنِ، ومنه: «هُؤْلَاءِ حَلْفٌ سُوءٌ»<sup>(٦)</sup>. كما تشير (الخَلْفُ) إلى معنى المتأخّر والرديء والفساد، يقال: «الخَلْفُ الرديء والمتأخّر لا لقصور منزلته يقال له حَلْفٌ. وقيل: سكت ألفاً ونطق حَلْفًا: أي رديئاً من الكلام، وقيل لللاست إذا ظهر منه حَبَقَةٌ حُلْفَةٌ، ولمن فَسَدَ كلامه أو كان فاسداً في نفسه، يقال تخلف فلانٌ فلاناً إذا تأخّر عنه»<sup>(٧)</sup>. وتقول: «خَلَفَتْ

= ومضى عصره. أَخْلَفَ: تغيّر، تبدّل. العَمَرُ: واحد العُمُور وهي منابت الأسنان واللحم الذي بين مغارسها. ينظر: الباهلي، ديوان عمرو بن أحمر، جمعه وحققه: د. حسين عطوان، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق. ص ٩٠. والحديث رواه مسلم برقم/ ١١٥١. ينظر: أبو الحسين، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: نظر بن محمد الفاريابي أبو قتيبة، دار طيبة، ط ١، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

(١) ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، مادة: (خلف).

(٢) المصدر السابق نفسه، مادة: (خلف).

(٣) أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، مصدر سابق، ٢/ ٢١٠ - ٢١١.

(٤) ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، مادة: (خلف).

(٥) المصدر السابق نفسه، مادة: (خلف). الرزق: الضيق. الاستئنان: العَدْو. الأَخلف: العسير المخالف المعوج. يقول: فلضيق هذا المورد يمشي الذئب قيه على حرق كما يمشي الأَخلف إذا مشى.

(٦) الفيروزآبادي، مجد الدين، القاموس المحيط، المطبعة المصرية، ط ٣، ١٩٣٣م. مادة: (خلف).

(٧) الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مرجع سابق، ص ١٥٥.

فلاناً ورائي فتخلف عني أي تأخر، والخُلُوف: الحُضْر والغُيْب ضدُّ. ويقال: الحي خُلُوف أي غُيْب، والخلوف الحضور المتخلفون»<sup>(١)</sup>.

وعمم الأصفهاني معنى (الخالف) في المتأخر لنقصان أو قصور كالمتخلف. وذكر (الخالفة) ومعناها «عمود الخيمة المتأخر، ويكنى بها عن المرأة لتخلفها عن المرتحلين وجمعها خوالف. والخالفة أيضاً: الأمة الباقية بعد الأمة السالفة لأنها بدل ممن قبلها، وأنشد:

كذلك تلقاه القرون الخوالفُ....»<sup>(٢)</sup>

«والخَلْف والخالِف والخالِفة: الفاسد من الناس، والهاء للمبالغة. وخَلَف فلان أي فسد. وهذا رجل خَلَف إذا اعتزل أهله. وعبد خالف: قد اعتزل أهل بيته، وفلان خالِفُ أهل بيته وخالِفُتهم أي أحمقهم أو لآخر فيه، وقد خَلَفَ يَخْلُفُ خَلَافةً وخُلُوفاً. والخالِفة: الأحمق القليل العقل. وامرأة خالفة وخلفاء وخُلُفَة وخُلُفُف، بغير هاء: وهي الحمقاء. وقيل الخالف هو الكثير الخلاف وهو بين الخَلَافة»<sup>(٣)</sup>.

«وتأتي (خالِفة) بمعنى من يجيء بعد تقول: أنا خالِفةٌ وخالِفُته أي جئت بعده. وفي حديث ابن عباس: أن أعرابياً سأل أبا بكر رضي الله عنه، فقال: أنت خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: لا، قال: فما أنت؟ قال: أنا الخالفة بعده. وإنما يقال ذلك تواضعاً وهضماً من نفسه حين قال له: أنت خليفة رسول الله»<sup>(٤)</sup>.

«وخلف على فلانة خلافة: تزوجها بعد زواجها. أنشد ابن الأعرابي:

فإن تسلي عناً، إذا الشوكُ أصبحت  
مخاليفَ حُذْباً، لا يدُرُّ لبونها»<sup>(٥)</sup>

(١) ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، مادة: (خلف).

(٢) الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مرجع سابق، ص ١٥٧.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، مادة: (خلف).

(٤) المصدر السابق نفسه، مادة: (خلف).

(٥) المصدر السابق نفسه، مادة: (خلف).

«وَالْخَلْفَةَ: نبت ينبت بعد الهشيم. وَخِلْفَةَ الشَّجَرِ: ثمر يخرج بعد الثمر.

قال الشاعر:

وَلَهَا بِالْمَاطِرُونَ إِذَا أَكَلَ النَّمْلُ الَّذِي جَمَعَا  
خِلْفَةً حَتَّى إِذَا اتَّبَعَتْ سَكَنْتَ مِنْ جِلْقِ بَيْعَا<sup>(١)</sup>  
«وأخلفَ الشجر إذا اخضرَّ بعد سقوط ورقه»<sup>(٢)</sup>.

«وَأَخْلَفَ الرَّجُلُ يَدَهُ أَي رَدَّهَا إِلَى خَلْفِهِ. وَأَخْلَفَ يَدَهُ إِلَى السَّيْفِ إِذَا كَانَ مَعْلَقًا خَلْفَهُ فَهُوَ إِلَيْهِ، أَي أَهْوَى بِيَدِهِ إِلَى خَلْفِهِ لِيَأْخُذَ مِنْ رِجْلِهِ سَيْفًا أَوْ غَيْرِهِ. وَأَخْلَفَ الْغَلَامُ فَهُوَ مَخْلَفٌ إِذَا رَاهِقَ الْحُلْمَ»<sup>(٣)</sup>. «وَأَخْلَفَتِ النُّجُومُ: أَمَحَلَتْ وَلَمْ تَمُطِرْ وَلَمْ يَكُنْ لِنُورِهَا مَطَرٌ، وَأَخْلَفَتْ عَنْ أَنْوَائِهَا كَذَلِكَ»<sup>(٤)</sup>.

أَمَّا (خَالَفَ) فتأتي بمعنى فعل الشيء دون رضى الآخر. «وخالفه إلى الشيء: عصاه إليه أو قصده بعدما نهاه عنه»<sup>(٥)</sup>. ومنه في التنزيل العزيز: ﴿وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَى مَا أَنْهَكُمُ عَنْهُ﴾ [هود: ٨٨].

«وَالْخُلْفُ الْمُخَالَفَةُ فِي الْوَعْدِ، يُقَالُ وَعَدَنِي فَأَخْلَفَنِي أَي خَالَفَنِي فِي الْمِيعَادِ»<sup>(٦)</sup>، ومنه قوله تعالى: ﴿بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ﴾ [التوبة: ٧٧]. وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾ [الرعد: ٣١].

وأما قولهم: «اختلف الناس في كذا، والناس خِلْفَةٌ أي مختلفون، فمن باب أن يجيء شيء بعد شيء يقوم مقامه؛ لأن كل واحد منهم يُنَحِّي قول صاحبه ويقيم نفسه مقام الذي نَحَاه»<sup>(٧)</sup>. «والاختلاف والمخالفة أن يأخذ كل واحد

(١) أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، مصدر سابق، ٢/٢١١.

(٢) الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مرجع سابق، ص ١٥٦.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، مادة: (خلف).

(٤) المصدر السابق نفسه، مادة: (خلف).

(٥) المصدر السابق نفسه، مادة: (خلف).

(٦) الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مرجع سابق، ص ١٥٦.

(٧) أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، مصدر سابق، ٢/٢١١.

طريقاً غير طريق الآخر في حاله أو قوله، والخلاف أعم من الضد لأن كل ضدين مختلفان وليس كل مختلفين ضدين، ولما كان الاختلاف بين الناس في القول قد يقتضي التنازع استعير ذلك للمنازعة والمجادلة<sup>(١)</sup>.

ولم تخرج الاشتقاقات الفعلية والاسمية من الجذر اللغوي (خ ل ف) في القرآن الكريم عن المعنى العام الذي يعني: من يأتي بعد. إلا أن بعض الاشتقاقات تخصصت بدلالة معينة في كل سياق وردت فيه، وهذه هي الاشتقاقات الواردة في القرآن الكريم:

#### أولاً - الفعل:

وجاء بصيغ الماضي والمضارع والأمر، أمّا الماضي المجرد (خَلَفَ) فورد في آيتين اثنتين، ومثاله قوله تعالى: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ﴾ [الأعراف: ١٦٩]<sup>(٢)</sup>. والماضي المزيد (استخلف) في آية واحدة، وهو قوله تعالى: ﴿لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ [النور: ٥٥]<sup>(٣)</sup>. أمّا المضارع، وهو أكثر الصيغ الفعلية وروداً، فجاء في خمسة مواضع، أربعة منها مزيداً بصيغة (يستخلف)، ومثاله قوله تعالى: ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ﴾ [الأنعام: ١٢٣]<sup>(٤)</sup>. وواحداً مجرداً في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلَائِكَةً فِي الْأَرْضِ يَخْلُفُونَ﴾ [الزخرف: ٦٠]<sup>(٥)</sup>. أمّا الأمر فجاء في موضع واحد، وهو

(١) الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مرجع سابق، ص ١٥٦.

(٢) وينظر: مريم: ٥٩.

(٣) كما ورد الفعل الماضي المزيد (أَخْلَفَ) الذي يرتبط بالموعد والعهد، في أكثر من آية، ومثاله قوله تعالى على لسان موسى ﷺ: ﴿فَأَخْلَفْتُ مَوْعِدِي﴾ [طه: ٨٦].

(٤) وينظر أيضاً: [الأعراف: ١٢٩]. [وهود: ٥٧]. [النور: ٥٥].

(٥) كما ورد الفعل المضارع (يخلف) الذي يرتبط بالموعد والعهد، في أكثر من آية، ومثاله قوله تعالى: ﴿فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ﴾ [البقرة: ٨٠]. كما وردت (يخلف) بمعنى يعوِّض، ومثاله قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ﴾ [سبأ: ٣٩]. كما ورد الفعل المضارع ﴿أَخَالِفْكُمْ﴾ [هود: ٨٨]. والفعل ﴿يُخَالِفُونَ﴾ [النور: ٦٣]. وكلاهما بمعنى مخالفة الأمر.

قوله تعالى على لسان موسى ﷺ: ﴿وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ أَخْلِفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ﴾ [الأعراف: ١٤٢].

### ثانياً - الأسماء والمصادر:

١ - اسم الفاعل: جاء مرة واحدة بصيغة (مُخْلِفٍ)، وتتعلق بالوعد، وذلك في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ﴾ [إبراهيم: ٤٧]. ومرة واحدة بصيغة (الخالفين)، قال ﷺ: ﴿إِنَّكُمْ رَضِيْتُمْ بِالْقُعُودِ أَوْلَ مَرَّةٍ فَأَقْعُدُوا مَعَ الْخَالِفِينَ﴾ [التوبة: ٨٣]. وصيغة الجمع (خوالمف) مرتين، قال ﷺ: ﴿رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ﴾ [التوبة: ٨٧ - ٩٣].

٢ - اسم المفعول: وقد ورد بصيغة واحدة هي ﴿الْمُخْلَفُونَ﴾ في أربعة مواضع، ومثاله قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ لَكَ الْمُخْلَفُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ شَغَلَتْنَا أَمْوَالُنَا وَأَهْلُونَا﴾ [الفتح: ١١]<sup>(١)</sup>.

٣ - الظرف (خَلْفٌ) بمعنى وراء في أربعة مواضع، كقوله تعالى: ﴿فَالْيَوْمَ تُنْجِيكَ بِدَبْرِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً﴾ [يونس: ٩٢]. كما جاءت (خَلْفٌ) في عشرة مواضع كجزء من تركيب لغوي: (بين يديه) أو (بين أيديهم)، كقوله ﷺ: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾ [أفصلت: ٤٢].

٤ - المصدر (خَلْفٌ) للدلالة على من يأتي بعد، كقوله تعالى: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ﴾ [الأعراف: ١٦٩]<sup>(٢)</sup>.

٥ - أمّا الاسم (خليفة)، وهي صفة مشبهة باسم المفعول، فوردت في القرآن الكريم مرتين بصيغة المفرد، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]. وفي قوله تعالى: ﴿يَبْدَأُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾ [ص: ٢٦]. وفي كلتا الآيتين لم يقصد كلمة (خليفة) منصباً أو مركزاً، وإنما المقصود خليفة الله في أرضه لإقامة

(١) وينظر السورة نفسها الآيتان: ١٥ - ١٦. وينظر كذلك التوبة: ٨١.

(٢) وينظر: مريم: ٥٩.

أحكامه. وجاءت بصيغة الجمع في ستة مواضع، أربعة منها بلفظ (خلائف)، واثنتان بلفظ (خلفاء)، قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْخَلَائِفَ الْأَرْضَ﴾ [الأنعام: ١٦٥]<sup>(١)</sup>. أي يخلف بعضكم بعضاً. وقال: ﴿وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ﴾ [النمل: ٦٢]. «والخلائف جمع خليفة، وخلفاء جمع خليف»<sup>(٢)</sup>. قال ابن السكيت عن لفظ (خليفة): «فإنه وقع للرجال خاصة، والأجود أن يحمل على معناه فإنه ربما يقع للرجال، وإن كانت فيه الهاء، ألا ترى أنهم جمعوه خلفاء؟ قالوا ثلاثة خلفاء لا غير، وقد جمع خلائف، فمن قال خلائف قال ثلاث خلائف وثلاثة خلائف، فمرة يذهب به إلى المعنى، ومرة يذهب به إلى اللفظ، وقالوا خلفاء من أجل ألا يقع إلا على مذكر وفيه الهاء، وجمعوه بإسقاط الهاء فصار مثل ظريف وظرفاء لأن فعيلة بالهاء لا تجمع على فعلاء»<sup>(٣)</sup>. وأمّا سيبويه فقال: «خليفةٌ وخلفاء، كسروه تكسير فعيل لأنه لا يكون إلا للمذكر. وقال ابن سيده: وأمّا خلائف فعلى لفظ خليفة ولم يعرف خليفاً»<sup>(٤)</sup>. وقال ابن الأثير: «الخليفة من يقوم مقام الذاهب ويسدُّ مسدّه، والهاء فيه للمبالغة، وجمعه الخلفاء على معنى التذكير لا على اللفظ مثل ظريف وظرفاء، ويجمع على اللفظ خلائف كظرفية وظرفائف»<sup>(٥)</sup>.

ومن مطالعة المعاني المتعددة للفظ (خليفة) وغيرها من المشتقات في القرآن الكريم نجد أن الدلالات جميعها اشتركت في معنى الاستبدال والتحول والتغير من حال إلى حال. كما أن لفظ الخلافة لم يرد بهذه الصيغة، وإنما وردت الصفة (خليفة)، وجاء الجمع منها على (خلفاء، وخلائف)، أمّا المشتقات الفعلية فكانت (خَلَفَ، استخلف، يَخْلُفُ، يستخلف، اِخْلَفَ)، والأسماء

(١) وتكررت كلمة (خلائف) في يونس: ٧٣ و١٤ و٣٩.

(٢) الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مرجع سابق، ص ١٥٦.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، مادة: (خلف).

(٤) المصدر السابق نفسه، مادة: (خلف).

(٥) المصدر السابق نفسه، مادة: (خلف).

هي (مُخْلِف، الخَالِف، الخَوَالِف، مُخَلَّف)، وجاء المصدر (خَلَف)، وأخيراً جاء الظرف (خَلَف) نقيض قَدَام أو أَمَام. ورأينا أن لفظ (خَلَف) من بين المشتقات هو الأكثر وروداً، فإضافة إلى معناها نقيض قَدَام أو أَمَام جاءت لمعنى الظرفية الزمانية، فهي تشير إلى سابق ولاحق، وأفادت معنى القرن يأتي بعد القرن، أو العوض والبديل.

وهناك بعض المشتقات من المادة اللغوية (خلف) أفادت معنى الظرفية، وذلك بالنظر إلى بعض الكلمات التي وردت في السياق نفسه، فـ ﴿خَلَفْتُونِي﴾ في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰ إِلَىٰ قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُونِي مِنْ بَعْدِي﴾ [الأعراف: ١٥٠]. فيها دلالة على معنى الظرف، وهنا يتضح المعنى العام للخليفة، وهو: (من يأتي بعد)، فقد ألقى استعمال الظرف (بعد) ظلّه على دلالة اللفظ. ونجد ذلك في قوله: ﴿إِنْ يَشَأْ يُدْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ﴾ [الأنعام: ١٣٣]. وقوله: ﴿وَأَذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ﴾ [الأعراف: ٦٩]<sup>(١)</sup>. وهذا ما يشير إليه الظرف (قبل) في قوله تعالى: ﴿لَيْسَتْخَلِفْنَهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ [النور: ٥٥]. وجاءت كلمة (خَلَف) بمعنى الظرف في قوله تعالى: ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدْنِكَ لَتَكُونَنَّ لِمَنْ خَلَفَكَ آيَةً﴾ [يونس: ٩٢]. ومثلها كلمة (خَالَفَكَ) في قوله: ﴿وَإِذَا لَا يَلْبَثُونَ خَلْفَكَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٦]<sup>(٢)</sup>. أي «لا يلبثون بعدك إلا قليلاً حتى يهلكوا»<sup>(٣)</sup>. وعلى ذلك دلّت كلمة ﴿وَيَسْتَخْلِفْكُمْ﴾ في قوله: ﴿قَالَ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يَهْلِكَ عَدُوُّكُمْ وَيَسْتَخْلِفْكُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ [الأعراف: ١٢٩]<sup>(٤)</sup>. أي يسكنكم أرض مصر من بعد قوم فرعون.

(١) وتكررت كلمة (خلفاء) في الأعراف: ٧٤. والنمل: ٦٢.

(٢) وينظر: طه: ٧١.

(٣) البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود، تفسير البغوي «معالم التنزيل»، حققه وخرّج أحاديثه: محمد عبدالله النمر وآخرون، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض،

١٤٠٩هـ. ١١٣/٥.

(٤) وينظر: هود: ٥٧ (ويستخلف).

والاستخلاف في قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ [النور: ٥٥]، هو «النيابة تشريفاً للمستخلف»<sup>(١)</sup>، ولهذا ذهب المفسرون إلى أنَّ قوله تعالى: (ليستخلفنهم) يعني: «ليورثنهم الأرض فيجعلهم ملوكها وساستها»<sup>(٢)</sup>.

ومما يكشف عن الدلالة التي ذكرناها وله علاقة بالاستخلاف لفظ (أورث)، ذلك أنَّ الورث هو: الأصل والبقية، وحقيقة الميراث في الشرع: «هو ما انتقل إلى الإنسان عن ملك الغير بعد موته على وجه الاستحقاق»<sup>(٣)</sup>.

واستعمل القرآن هذا اللفظ في قوله تعالى: ﴿وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضَعُونَ مَشْرِقَ الْأَرْضِ وَمَغْرِبَهَا الَّتِي بَرَكْنَا فِيهَا وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا وَدَمَرْنَا مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ فِرْعَوْنَ وَقَوْمَهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ﴾ [الأعراف: ١٣٧]. في نزول قوم ديار قوم بعدهم بما صبروا، وجاءت هذه الآية مقابلة لقول موسى: ﴿قَالَ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عُدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٢٩]. «فلما بين الله تعالى إهلاك القوم بالغرق على وجه العقوبة، بين ما فعله بالمؤمنين من الخيرات، وهو أنه تعالى أورثهم أرضهم وديارهم، فتحقق الوعد بالاستخلاف»<sup>(٤)</sup>. وورد اللفظ أيضاً في قوله ﷻ: ﴿وَأَوْرَثْنَاكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضًا لَمْ تَطْعُوهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ عَٰلِمًا﴾.

(١) الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مرجع سابق، ص ١٥٦.

(٢) ينظر: الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، حقائق التنزيل وعيون الأقاويل وجوه التأويل، تحقيق: بيروت، إحياء التراث العربي. ٧٣/٣. والقرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت. ٢٩٤/١٢ - ٣٠٠. و، فخر الدين محمد بن عمر، التفسير الكبير، بيروت، الكتب، ط ١، ٢٠٠٠ م. ٢٤/٢٤.

(٣) الشريف الرضي، أبو الحسن محمد بن أبي أحمد الحسين، تلخيص البيان في مجازات القرآن، المكتبة العلمية، بغداد، ١٩٥٥. ص ٤٤.

(٤) الرازي، التفسير الكبير، مرجع سابق، ٢١٢/١٤ - ٢٢١.

قَدِيرًا ﴿الأحزاب: ٢٧﴾. للدلالة على أخذ المؤمنين أموال بني قريظة بعد حربهم وإجلالهم عن المدينة المنورة.

وإضافة إلى المعاني التي ذكرناها، لدينا معنى التَخَلَّف أي التراجع (تَخَلَّفَ عن القوم): فلدينا ﴿خُلُفُوا﴾ في قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلُفُوا حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ﴾ [التوبة: ١١٨]. و﴿يَتَخَلَّفُوا﴾ في قوله: ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ﴾ [التوبة: ١٢٠]. و﴿الْخُلَفَاءِ﴾ في قوله: ﴿إِنَّكُمْ رَضِيتُمْ بِالْقُعُودِ أَوْلَٰ مَرَّةٍ فَأَعْدُوا مَعَ الْخُلَفَاءِ﴾ [التوبة: ٨٣]. و﴿الْخَوَالِفِ﴾ في قوله: ﴿رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ وَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾ [التوبة: ٨٧]<sup>(١)</sup>. و﴿الْمُخَلَّفُونَ﴾ في قوله: ﴿فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٨١]<sup>(٢)</sup>. وكل ذلك يقصد به التَخَلَّف عن مرافقة الرسول ﷺ في معاركه. قال ابن فارس: «الخوالف في قوله تعالى: ﴿رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ﴾ هُنَّ النِّسَاء، لِأَنَّ الرِّجَالَ يَغِيبُونَ فِي حُرُوبِهِمْ وَمَغَاوَرَاتِهِمْ وَتِجَارَاتِهِمْ وَهُنَّ يَخْلُفْنَهُمْ فِي الْبُيُوتِ وَالْمَنَازِلِ. وَلِذَلِكَ يُقَالُ: الْحَيُّ خُلُوفٌ، إِذَا كَانَ الرِّجَالُ غُيَّبًا وَالنِّسَاءُ مَقِيمَاتٍ»<sup>(٣)</sup>. والخوالف أيضاً: «الصبيان المتخلفون»<sup>(٤)</sup>.

أمَّا معنى العوض والبديل، فتمثلت في لفظ - ﴿يُخْلَفُهُ﴾ الذي ورد في قوله تبارك اسمه: ﴿وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ، وَهُوَ خَيْرُ الرَّزَاقِينَ﴾ [سبأ: ٣٩]. بمعنى التعويض، أي الرزق مقسوم. وكذلك ﴿أَخْلَفَنِي﴾ في قوله ﷺ: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَارُونَ أَخْلَفَنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ﴾ [الأعراف: ١٤٢]. أي: كُنْ خَلِيفَتِي أَوْ بَدِيلًا مِنْ بَعْدِي عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ. ومثله ﴿خَلْفَةً﴾ في قوله ﷺ: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خَلْفَةً لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَذْكَرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا﴾ [الفرقان: ٦٢]. يعني: خَلْفًا

(١) ووردت الكلمة نفسها في التوبة: ٩٣.

(٢) وتكررت الكلمة في سورة الفتح: ١١ - ١٥ - ١٦.

(٣) أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، مصدر سابق، ٢/٢١٠. وينظر كذلك: ابن منظور،

لسان العرب، مصدر سابق، مادة: (خلف).

(٤) ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، مادة: (خلف).

وعوضاً، يقوم أحدهما مقام صاحبه، إذا ذهب أحدهما جاء الآخر. وهذا يؤكد معنى البديل في الاسم (خليفة).

ومعنى أَخْلَفَ الوعد ونَقَضَهُ: دَلَّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَأَخْلَفْتُمْ مَوْعِدِي﴾ [طه: ٨٦]. أي أخلفوا موعدة بعبادتهم العجل. وليس أدل على ذلك من ارتباط كلمة (أخلفتم) بكلمة (موعدى).

ومعنى التغاير والتناقض والتضارب والتفرّق واختلاف الرأي، تَمَثَّلَتْ فِي كَلِمَةِ ﴿مُخْلِئٌ﴾ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّكُمْ لَنِي قَوْلٍ مُّخْلِئٍ﴾ [الذاريات: ٨]. أي متضارب، أو مضطرب. وقال أيضاً: ﴿وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [يونس: ١٩]. أي تناقض وتضارب أقوالهم بين الكفر والإيمان.

وجاءت (خِلاف) بمعنى العكس والنقيض، ومنه قوله ﷺ: ﴿فَلَا تُطْعَمُ أَيْدِيكُمْ وَأَرْجُلُكُمْ مِنْ خِلَافٍ﴾ [طه: ٧١]. أي قطع اليد اليمنى مع الرجل اليسرى أو العكس.

وكلمة (الخليفة) وبعض المشتقات التي أوردناها معروفة متداولة في الشعر الجاهلي، وقد عرفت بالمعاني التي ذكرها القرآن الكريم فيما بعد. وهذه بعض الأمثلة:

مثال كلمة (خليفة) قول أوس بن حجر:

إِنَّ مِنْ الْقَوْمِ مَوْجُوداً خَلِيفَتُهُ      وَمَا خَلِيفُ أَبِي وَهَبٍ بِمَوْجُودٍ<sup>(١)</sup>

وجاءت صيغة الجمع (خلائف) في قول سعد بن مالك بن ضَبَيْعَةَ الْبَكْرِيِّ:

بِئْسَ الْخَلَائِفُ بَعْدَنَا      أَوْلَادُ يَشْكُرَ وَاللِّقَاحُ<sup>(٢)</sup>

ومثال الفعل (يَخْلُفُ) بمعنى (يأتي بعد) قول المرثش الأكبر:

(١) ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، مادة: (خلف). وينظر البيت في: ديوان

أوس بن حجر، تحقيق: د. محمد يوسف نجم، دار صادر بيروت، ط٣، ١٣٩٩هـ/ ٢٥٧٩م. ص ٢٥.

(٢) المرزوقي، أبو علي، شرح ديوان الحماسة، نشره: أحمد أمين وعبد السلام هارون،

دار الجيل، بيروت، ١٩٩١م. ٣٥٩/١.

- (١) يَهْلِكُ وَالِدٌ وَيَخْلُفُ مَوْ      لُودٌ وَكُلُّ ذِي أَبِي يَيْتَمٌ<sup>(١)</sup>  
ومثال الفعل (خَلَفَ) بمعنى ترك وراءه قول المرقش الأكبر أيضاً:
- (٢) إِذَا عَلِمَ خَلْفَتُهُ يَهْتَدَى بِهِ      بَدَا عَلِمَ فِي الْآلِ أَعْبَرُ طَامِسُ<sup>(٢)</sup>  
ومثال (خِلَاف) الذي بمعنى وراء قول ابن مقبل:
- (٣) مُسْتَنْتَلٍ هَلْبِ الْعَسِيبِ، خِلَافَهُ      وَخِلَافَهَا كَلَمَى الْخَلِيفِ الْمُعْصِرِ<sup>(٣)</sup>  
ومثال أَخْلَفَ (الوعد) قول الأعشى:
- (٤) أَثْوَى وَقْصَرَ لَيْلَةً لِيُرْوَدَا      فَمَضَتْ وَأَخْلَفَ مِنْ قُتَيْلَةَ مَوْعِدَا<sup>(٤)</sup>  
ومثال الفعل أَخْلَفَ (بوعده) أيضاً قول ثعلبة بن صُعيبر بن خُزاعي المازني:
- (٥) وَعَدْتِكَ نُمْتُ أَخْلَفْتُ مَوْعُودَهَا      وَلَعَلَّ مَا مَنَعْتِكَ لَيْسَ بَضَائِرِ<sup>(٥)</sup>  
ومثال (الْخَلِيفَ) وهو المتخلف عن الميعاد قول أبي ذؤيب الهذلي:

- (١) الضبي، المفضل بن محمد، المفضليات، تحقيق: أحمد محمد شاکر وعبد السلام هارون، دار المعارف، القاهرة، ط٦، د.ت. ص٢٣٩. والبيت في: ديوان المرقشين الأصغر والأكبر، تحقيق: كارين صادر، دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٩٨م. ص٦٩.
- (٢) العلم: الجبل. الآل: السراب. طامس: دارس ممحو. ينظر: المفضل الضبي، المفضليات، مصدر سابق، ص٢٢٦. والبيت في: ديوان المرقشين الأصغر والأكبر، مرجع سابق، ص٥٨.
- (٣) مستنتل: متقدم، أي أنه يقدم أمامه الأثن ويسوقها. هلب: جمع هلباء، وهي الكثيرة الشعر، يريد الأثن. والعسيب: منبت الذنب. خلافه وخلافها: أي وراءه ووراء الأثن. والخليف: الطريق. ينظر: ابن مقبل، تميم بن أبي مقبل بن عوف، ديوان ابن مقبل، تحقيق: د. عزة حسن، دار الشرق العربي، بيروت/لبنان، حلب/سورية، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م. ص١٠٦.
- (٤) أثوى: أقام. قصر: توائى. مضت: أي الليلة. أخلف فلاناً: وجد موعده خلفاً أي مختلفاً. ينظر: الأعشى، ميمون بن قيس، ديوان الأعشى الكبير، تحقيق: محمد حسين، مكتبة الآداب، المطبعة النموذجية، د.ت. ص٢٢٧.
- (٥) المفضل الضبي، المفضليات، مصدر سابق، ص١٢٩.

تُوَاعِدُنَا مُكََاظَ لَنَنْزِلَنَّهُ وَلَمْ تَعْلَمَ إِذَا أَنِي خَلِيفٌ<sup>(١)</sup>

ومثال (الخُلف) للوعد قول المثقب العبدى:

فَإِذَا قُلْتَ «نَعَمْ» فَاصْبِرْ لَهَا بِنَجَاحِ الْقَوْلِ، إِنَّ الْخُلْفَ ذَمٌّ<sup>(٢)</sup>

ومثال (الخُلف) نقيض الوفاء بالوعد قول ثعلبة بن صُعبير بن خُزاعي المازنى:

لِعِدَاتِ ذِي إِرْبٍ وَلَا لِمَوَاعِدِ خُلْفٍ وَلَوْ حَلَفْتَ بِأَسْحَمٍ مَائِرٍ<sup>(٣)</sup>

ومثال (خِلافك) أي مخالفتك، قول المثقب العبدى:

فإِنِّي لَوُتْخَالِفُنِي شِمَالِي خِلافَكَ مَا وَصَلْتُ بِهَا يَمِينِي

خِلافك: مثل مخالفتك<sup>(٤)</sup>. والمعنى: لو خالفتني شمالي كمخالفتك

لقطعتها وأفردت يميني منها<sup>(٥)</sup>.

ومثال (خِلاف) بمعنى (بعد) قول أبي ذؤيب الهذلي:

فَأَصْبَحْتُ فِي دِيَارِ كَأْنَهَا خِلافَ دِيَارِ الْكَاهِلِيَّةِ، عُمُورٌ<sup>(٦)</sup>

(١) خَلِيف: أي أخالفُها. يقول لم تشعر أنني أنا أفعل ذلك. ينظر: الشعراء الهذليون، ديوان الهذليين، تحقيق: أحمد الزين ومحمود أبو الوفا، دار الكتب المصرية، ١٣٨٥هـ/١٩٦٥م. ٩٩/١.

(٢) المفضل الضبي، المفضليات، مصدر سابق، ص ٢٩٣. والبيت في: المثقب العبدى، شرح ديوان المثقب العبدى، تحقيق: حسن كامل الصيرفي، جامعة الدول العربية، معهد المخطوطات العربية، ١٣٩١هـ/١٩٧١م. ص ٢٢٨.

(٣) الأرب: الدهاء والبصر بالأمور. الخُلف: نقيض الوفاء بالوعد. (يروى بضم اللام وتسكينها). الأسحم: الأسود. المائر: المنصب. أراد بذلك دماء البدن. يريد أنه لم يتعرف منها وفاء، فلا يصدقها بيمينها. ينظر: المفضل الضبي، المفضليات، مصدر سابق، ص ١٢٨.

(٤) المصدر السابق نفسه، ص ٢٨٨.

(٥) شرح ديوان المثقب العبدى، مرجع سابق، ص ١٣٩.

(٦) الكاهلية: نسبها إلى بني كاهل. يقول: تلك الديار عُمور. قال: ومنه قولهم: خَلَفَ أَعور (أي فاسد). ينظر: ديوان الهذليين، مرجع سابق، ١٣٨/١.

وبالمعنى نفسه قال متمم بن نويرة في رثاء أخيه:

وَقَدُّ بَنِي أُمَّ تَدَاعَوْا فَلَمْ أَكُنْ      خَلَاْفَهُمْ أَنْ أَسْتَكِينَ وَأُضْرَعَا  
ولكنني أمضي عليّ ذاك مُقَدِّمًا      إذا بعضٌ من يلقى الحروب تكعكعًا<sup>(١)</sup>

ومثال (الخَلْف) الذي بمعنى العوض والبدل قول زهير:

بها العينُ والأرامُ يمشينَ خَلْفَةً      وأطلاؤها ينهضنَ من كلِّ مَجْتَمِ<sup>(٢)</sup>

يقول: «إذا مرّت هذه خلفتها هذه»<sup>(٣)</sup>. أي «تكون خلفه في مشيتها، تذهب كذا وتجيء كذا»<sup>(٤)</sup>.

والشاهد على (خَلْف) الذي يدل على البدل أو (بقية سوء) أو المذموم

قول لبيد:

ذَهَبَ الَّذِينَ يُعَاشُ فِي أَكْنَافِهِمْ      وبقيتُ في خَلْفِ كَجَلِدِ الأَجْرِبِ<sup>(٥)</sup>

وشاهد (خَلْف) نقيض قَدَام قول لبيد أيضاً:

فَعَدَّتْ كِلَا الفَرَجَيْنِ تَحَسُّبُ أَنَّهُ      مَوْلَى المَخَافَةِ خَلْفُهَا وَأَمَامُهَا<sup>(٦)</sup>

(١) تداعوا: تبع بعضهم بعضاً. خلافهم: بعدهم. الضرع: الذلة والاستكانة. التكهع: الرجوع والنكوص. ينظر: المفضل الضبي، المفضليات، مصدر سابق، ص ٢٦٨.

(٢) العين: البقر الواسعات العيون. الأرام: الضياء الخالصة البيضاء. قوله (خَلْفَة): إذا

ذهب منها قطيع خلف مكانه قطيع آخر. ينظر: ابن أبي سلمى، زهير، ديوان

زهير بن أبي سلمى، شرحه وقدم له: علي حسن فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت،

لبنان، ط١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م. ص ١٠٣.

(٣) أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، مصدر سابق، ٢/٢١٠ - ٢١١.

(٤) ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، مادة: (خلف).

(٥) العامري، لبيد بن ربيعة، ديوان لبيد بن ربيعة العامري، شرح الطوسي، قدم له

ووضع هوامشه وفهارسه: د. حنا نصر الحنّي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١،

١٤١٤هـ - ١٩٩٣م. ص ٥٥.

(٦) الفرغ: موضع المخافة، وكذلك الثغر. ومولى المخافة: ولي المخافة أي الموضع

الذي فيه المخافة. ينظر: المرجع السابق نفسه، ص ٢٢٢.

وبالمعنى نفسه قال عبد يغوث بن وقاص:

ولو شئتُ نجَّيتني من الخيلِ نهدةً      ترى خلفها الحوَّ الجيادَ تواليا<sup>(١)</sup>

وشاهد (أخلف) بمعنى تغيّر وتبدّل قول عمرو بن أحمر الباهلي:

بانَّ الشبابُ وأخلفَ العمُرُ      وتَنكَّرَ الإخوانُ والدَّهْرُ<sup>(٢)</sup>

ومثال على أخلفت النجوم أي أمحلت ولم تمطر ولم يكن لنوئها مطر قول

الأسود بن يعفر:

بيض مساميح في الشتاء، وإنَّ      أخلفَ نجمٌ عن نوئه، وكُلُوا<sup>(٣)</sup>

ومثال (الأخلف) أي الأعسر أو البعير الذي يمشي على أحد شقيه، قول

أبي كبير الهذلي:

رَقَبٌ، يظلُّ الذئبُ يتبعُ ظلَّهُ      من ضيقِ مورده، استنانَ الأخلفِ<sup>(٤)</sup>

والشاهد على (الخلوف) بمعنى المتخلفون قول أبي زيد الطائي:

أصبحَ البيتُ بيتُ آلِ إياسٍ      مقشعراً، والحَيُّ حَيُّ خُلوفٍ<sup>(٥)</sup>

(١) النهدة: المرتفعة الخلق. الحوه: الخضرة، والأحوى من الخيل: ما ضرب لونه إلى الخضرة. ينظر: المفضل الضبي، المفضليات، مصدر سابق، ص ١٥٧.

(٢) بان الشباب: انقضى ومضى عصره. أخلف: تغيّر، تبدّل. العمُر: واحد العمُور وهي منابت الأسنان واللحم الذي بين مغارسها. ينظر: ديوان عمرو بن أحمر الباهلي، مرجع سابق، ص ٩٠.

(٣) ابن يعفر، الأسود، ديوان الأسود بن يعفر، تحقيق: د. نوري حمودي القيسي، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م. ص ٦٨.

(٤) الرقب: الضيق. الاستنان: العدو. الأخلف: العسر المخالف المعوج. يقول: فلضيق هذا المورد يمشي الذئب فيه على حرق كما يمشي الأخلف إذا مشى. ينظر: ديوان الهذليين، مرجع سابق، ١٠٦/٢.

(٥) الخلوف: الحضور المتخلفون، أي لم يبق منهم أحد. ينظر: الطائي، أبو زيد، شعر أبي زيد الطائي، جمعه وحققه: د. نوري حمودي القيسي، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٦٧. ص ١١٨.

ومثال (خَالَفَ) بمعنى فعل الشيء دون رضى الآخر قول أبي ذؤيب:

إِذَا لَسَعْتَهُ الدَّبْرُ لَمْ يَرْجُ لَسَعَهَا وَخَالَفَهَا فِي بَيْتِ نُوبٍ عَوَاسِلٍ<sup>(١)</sup>

معناه «دخل عليها وأخذ عسلها وهي ترعى، فكأنه خالف هواها بذلك»<sup>(٢)</sup>.

ومنه في التنزيل العزيز: ﴿وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَا أَنْهَكُمُ عَنْهُ﴾ [هود: ٨٨].

كما وردت (الخَلِيف) بمعنى الطريق في قول بشامة بن عمرو:

وَصَدْرٌ لَهَا مَهْيَعٌ كَالْخَلِيفِ تَخَالُ بِأَنْ عَلَيْهِ سَلِيلًا<sup>(٣)</sup>

أمّا الجذر اللغوي (خ.ل.ف) واشتقاقاته في اللغات السامية الأخرى، ففيه من المعاني العربية التي ذكرت معنى الاستبدال وحلول الشيء مكان الآخر، فنجد في العبرية: (חָלַף ، ḥalaf) استبدل، حلَّ محلَّ شيءٍ آخر. جاء في سفر التكوين:

וַחֲלַף אֶת-מִשְׁקַמִּי עֲשָׂרַת מַגִּים (وأنت بدلتَ أجرتي عشر مرات) [سفر التكوين ١٣/٤١].

וַיַּחֲלֵף וַיְחַלֵּף שְׂמֹלֹתָיו (وبعدما حلق واستبدلَ ملابسه) [سفر التكوين ٤١/١٤]. وصموئيل (٢) [٢٠/٢١].

ويأتي الفعل المزيد في العبرية (הֶחֱלִיף، hehelif) بمعنى: خلفَ الله عليه، أو ردَّ عليه ما ذهب<sup>(٤)</sup>. وبصيغة (חָלַף، ḥlf): «بديل» في عبرية العهد القديم<sup>(٥)</sup>. كما نجد أن اشتقاقات الجذر في السريانية كثيرة كما في العبرية،

(١) لم يرجُ: أي لم يخشَ لسعها. والنوب: التي تنوب، تجيء وتذهب. ينظر: ديوان الهذليين، مرجع سابق، ١٤٣/١.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، مادة: (خلف).

(٣) المهيع: الواسع. الخليف: الطريق. الشليل: كساء أملس يكون على عجز البعير. أراد أن جلد صدرها يموج من سعته. وهذا مستحب في وصف الإبل والخيل. ينظر: المفضل الضبي، المفضليات، مصدر سابق، ص ٥٧.

(٤) كمال، د. ريجي، المعجم الحديث، عبري - عربي، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١، ١٩٧٥ م. ص ١٧٠.

(5) Brown and athers, 1906, A Hebrew and English Lexicon of

ومعانيها كلها تدور في فلك الاستبدال والتغيير والتبديل وحلول الأمر مكان الآخر، أو التعويض، فلدينا: ( ḥlaf ) بمعنى: «غَيْر، بَدَل، عدل عن المعتاد»<sup>(١)</sup>.

أمّا كلمة (خليفة) فهي في السريانية كما في العربية (ḥlīftā)<sup>(٢)</sup>. كما تشير كلمة (خ.ل.ف.هـ) في النقوش الآرامية إلى معنى: «خليفته، بديله، وهي صفة مشبهة باسم المفعول مضافة إلى ضمير المفرد المذكر الغائب»<sup>(٣)</sup>. ووردت بصيغة (خ.ل.ف.ت): «خليفة، بديل في النقوش السبئية»<sup>(٤)</sup>. «والفينيقية»<sup>(٥)</sup>. على حين جاء في حالة المضارعة هكذا: (ي.خ.ل.ف.هـ) أي: «يخلفه في النقوش المؤابية»<sup>(٦)</sup>.

وبمعاني تدبّر أمور العباد، وولاية الأمور الذين يجب أن يحكموا بين الناس بالحق المنزل من الله، دلت كلمة (الخَلِيفَة) عند المسلمين الذين تولوا أمر

= the old Testament, with an Appendix Containing the Biblical Aramaic, Oxford Clarendon Press. p. 1093.

(1) Costaz, L., - 1986 - Dictionnaire Syriac - Français, Syriac - English Dictionary, Beyrouth, Liban, p.106.

(2) Costaz, p.106.

(3) Donner, Rollig, 1962 - 1964, Kanaanische und Aramäische Inschriften, Wiesbaden: Otto Harrassowitz. p.22:224.

(٤) بيستون وآخرون، المعجم السبئي (بالإنجليزية والفرنسية والعربية)، لوفان لانف، دار نشرات بيترز، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٨٢م. ص ٦٠.

(5) Tomback, R. 1974, A Comparative Semitic Lexicon of the Phoenician and Punic Languages. New York; Scholars Press for the Society of Biblical Literature. p.105.

(٦) طوقان، فواز، مسلة ميشع ملك مؤاب، ترجمة جديدة، حوليات الآثار الأردنية، مجلد/١٥، ١٩٧٠، ص ٣٥.

المسلمين بعد وفاة النبي محمد ﷺ على: السُّلْطَانُ الْأَعْظَمُ، أو الإمام، فاتخذوه لقباً أو منصباً لمدة من الزمن، ويعني: من يخلف غيره ويقوم مقامه.

فكلمة (ال خليفة) عند المسلمين ليست مستوحاة بما تحمل من معنى من القرآن الكريم، وإنما أخذت من معناها المعجمي الذي يقتضي جعل الإنسان بديلاً عن أخيه الإنسان لأسباب متنوعة، والآيات التي تحدثت عن استخلاف الله للإنسان كقوله ﷻ: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۗ﴾ [البقرة: ٣٠]. أي أن آدم وبنيه خلائف الله في الأرض، والدلالة هنا ليست بالمعنى المعجمي للكلمة الذي يجعل من الإنسان محللاً لله وبدلاً عنه؛ لأن الدلالة اللغوية الحقيقية للكلمة (مستخلف) يرحل، ومستخلف يحل محله، ويقوم مقامه، وهذا المعنى الحقيقي يمتنع إرادته بالقرينة النقلية والعقلية، فالوحي يأباه. فحوار الملائكة: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾<sup>(١)</sup>. نقيض حقيقة الاستخلاف التي قد يضيعها آدم وبنوه من بعده. فحقيقة الاستخلاف القرآني الذي عهد به الله لآدم وبنيه كامن في تعمیر وإصلاح الأرض، فلا يفسدون فيها، والتعايش على الرغم من اختلافهم فلا يسفكون الدماء.

يضاف إلى ذلك أن الأساليب القرآنية التي وردت فيها مشتقات الخلافة جاءت في سياقات خبرية تنوعت بين التذكير بنعمة الله امتناناً على الإنسانية في عمومها أو الفئة المؤمنة المتعبدة لنبي بعينه، فأنت كلمة خلائف وخلفاء في سياق التذكير بنعمة تجدد الحياة جيلاً بعد جيل. وأنت تارة أخرى في معرض الوعيد والتهديد: ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلَفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ﴾ [الأنعام: ١٣٣]<sup>(٢)</sup>. وأنت تارة في أسلوب حث واستنهاض كما جاء استعمالات اللفظ في سياق قصص النبيين: ﴿قَالَ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عُدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي

(١) ابن كثير، أبو الفداء، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، قدّم له: يوسف

مرعشلي، بيروت، ١٩٨٨م. ١/٢١٨ و٢١٩.

(٢) وينظر أيضاً: الأعراف: ١٢٩. وهود: ٥٧. والنور: ٥٥.

أَلْأَرْضِ ﴿ [الأعراف: ١٢٩]<sup>(١)</sup>. «فمعاني القرآن تكمن في سياقاته اللغوية، وليس بعزل الألفاظ والبحث في دلالاتها الحديثة ثم عدم إسقاطها على القرآن الكريم مرة أخرى. فالقرآن الكريم اقتصر من المعاني اللغوية لمادة الخلافة اللغوية على معنى الاستبدال والتغيير والإنابة في مفهومها العام، دون غيرها من الدلالات اللغوية بما فيها معنى السلطان والأمير»<sup>(٢)</sup>.

كما أن إطلاق لفظ الخليفة على القائد وزعيم القبيلة عرفها العرب قبل الإسلام، كما جاء في بيت أوس بن حجر السابق، وعرفتها اللغات السامية الأخرى كما رأينا.

«فدلالة كلمة خليفة على الأمير دلالة عربية، تطور إليها الاستعمال العربي للفظ قبل الإسلام، لا تحمل قدسية ولا اصطلاحية شرعية استحدثت مع الإسلام. واختيار القرآن الكريم دلالة (خلف فلان فلاناً أي جاء بعده فصار مكانه فكان خليفته) دون غيرها من الدلالات اللغوية لاستخدام اللفظ ومشتقاته، هذه الدلالة اكتسبت شهرة وانتشاراً عن غيرها من الدلالات، وساعد ذلك الاستعمال القرآني لها»<sup>(٣)</sup>.

ومما يؤكد دلالة (خليفة) على الأمير أو الإمام أو السلطان، أن هناك عدة آراء تجعل من لفظ (خليفة) ولفظ (إمام) من المترادفات، «فمن استعراض الأحاديث الواردة في باب الخلافة والإمامة أن الرسول ﷺ والصحابة والتابعين الذين رووها لم يفرقوا بين لفظ خليفة وإمام، ومن بعد تولية عمر بن الخطاب رضي الله عنه أضافوا إليها لفظ: أمير المؤمنين، وإلى ذلك ذهب العلماء فجعلوها من الكلمات المترادفة المؤدية إلى معنى واحد، قال

(١) وينظر: هود: ٥٧ (ويستخلف).

(٢) ينظر: هيكل، عبد الباسط سلامة، مفهوم الخلافة في القرآن الكريم وسلطة

المفسر، مؤسسة: مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٦م. ص ٨ وما بعدها.

(٣) المرجع السابق نفسه. ص ١٠.

النووي: يجوز أن يقال للإمام: الخليفة، والإمام، وأمير المؤمنين»<sup>(١)</sup>.

وقال ابن خلدون: «وإذ قد بيَّنَّا حقيقة هذا المنصب وأنه نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا به تسمى خلافة وإمامة والقائم به خليفة وإمام»<sup>(٢)</sup>. ويعرّف ابن منظور «الخلافة بأنها الإمارة»<sup>(٣)</sup>. وذكر غيره: الخليفة السلطان الأعظم. وقد يؤنث، وأنشد الفرّاء:

أبوكَ خليفةً ولدتهُ أخرى وأنت خليفةٌ، ذاك الكمال<sup>(٤)</sup>

وقال آخرون: «الإمامة والخلافة وإمرة المؤمنين مترادفة»<sup>(٥)</sup>. ويفسر أحدهم الترادف بين لفظي الخلافة والإمامة بقوله: «المذاهب السياسية كلها تدور حول الخلافة وهي الإمامة الكبرى، وسميت خلافة لأن الذي يتولاها ويكون الحاكم الأعظم للمسلمين، يخلف النبي ﷺ في إدارة شؤونهم، وتسمى إمامة: لأن الخليفة كان يسمى إماماً، ولأن طاعته واجبة، ولأن الناس كانوا يسيرون وراءه كما يصلون وراء من يؤمهم في الصلاة»<sup>(٦)</sup>. أي يأتون به، وقد كان الخلفاء هم الذين يتولون إمامة الصلاة خاصة الجمع والأعياد، لكن لما اتسعت رقعة الدولة الإسلامية، وضعفت الناحية العلمية عند الخلفاء، أخذوا ينيبون عنهم من يقومون مقامهم في إمامة الصلاة، وخطب الجمع والأعياد.

(١) النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين، المحقق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، ط٣، ١٤١٢/١٩٩١م. ٤٩/١٠.

(٢) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، بيروت، لبنان. ص١٩٠.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، مادة: (خلف).

(٤) قال: ولدته أخرى لتأنيث اسم الخليفة والوجه أن يكون ولدّه آخرٌ. ينظر: المصدر السابق نفسه، مادة: (خلف).

(٥) المطيعي، محمد نجيب، التكملة الثانية، المجموع شرح المذهب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. ١٩٩١/١٩. وينظر كذلك: رضا، محمد رشيد، الخلافة أو الإمامة العظمى، دار النشر للجامعات، ط١، ٢٠١٣م. ص١٠١.

(٦) أبو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٦م. ٢١/١.

كما يفسر الأستاذ محمد المبارك سبب اختيار هذه الألفاظ (الإمام، والخليفة، وأمير المؤمنين) بأنه: ابتعاد بالمفهوم الإسلامي للدولة ورياستها عن النظام الملكي بمفهومه القديم عند الأمم الأخرى من الفرس والرومان المختلف اختلافاً أساسياً عن المفهوم الإسلامي الجديد<sup>(١)</sup>.

هذا وقد كان الخلفاء الأوّل يلقَّبون بالخلفاء كما يلقَّبون بالأئمة، ومنذ خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه استعمل المسلمون لقب (أمير المؤمنين) فيذكر ابن سعد في طبقاته: «أنه لما مات أبو بكر رضي الله عنه وكان يُدعى خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله قيل لعمر: خليفة خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال المسلمون: من جاء بعد عمر قيل له: خليفة خليفة خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله فيطول هذا، ولكن اجتمعوا على اسم تدعون به الخليفة، يُدعى به من بعده من الخلفاء، قال بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله: نحن المؤمنون وعمر أميرنا، فدعى عمر (أمير المؤمنين)، فهو أول من سمي بذلك»<sup>(٢)</sup>. وفي ذلك دلالة واضحة على أن لفظ (خليفة)، وإن بقي متداولاً بين المسلمين، إلا أن تركيب (أمير المؤمنين) هو الأكثر شيوعاً.

وروي أن «لبيد بن ربيعة وعدي بن حاتم رضي الله عنهما لما قدما من المدينة، قالوا لعمر بن العاص: استأذن لنا يا عمرو أمير المؤمنين، فقال: أنتما والله أصبتما اسمه، فهو الأمير ونحن المؤمنون، فدخل عمرو على عمر فقال: السلام عليك يا أمير المؤمنين، فقال عمر: ما هذا؟ فقال: أنت الأمير، ونحن المؤمنون، فجرى الكتاب من يومئذ. وقيل في سببها غير ذلك»<sup>(٣)</sup>.

ولفظ الأمير بإطلاق كان مستعملاً في عهد النبي صلى الله عليه وآله، لكن لم يكن مقصوراً على الخليفة، وإنما يسمى به أمراء الجيوش والأقاليم والمدن ونحو

(١) المبارك، محمد، نظام الإسلام: الحكم والدولة، دار الفكر العربي، القاهرة. ص ٦١.

(٢) ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن منيع، الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م. ٢٨١/٣.

(٣) ابن الجوزي أبو الفرج، عبد الرحمن بن علي، مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، المحقق: حلمي محمد إسماعيل، دار ابن خلدون، ١٩٩٦م. ص ٥٩.

ذلك، وقد ورد في الحديث: «من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن أطاع أميرى فقد أطاعني، ومن عصى أميرى فقد عصاني»<sup>(١)</sup>.

وما زال لفظ (الخلافة) يستعمل في العربية إلى يومنا هذا، ليس كمنصب أو سلطة، إنّما ليدل على النيابة عن الغير عموماً إمّا لغيبة المنوب عنه، أو لموته، أو لعجزه، أو لتشريف المستخلف، فيقال مثلاً: «خلفه على أهله وماله فأحسن الخلافة»<sup>(٢)</sup>. وفي ذلك عودة إلى المعنى العام الذي يدل عليه الجذر اللغوي، وهو معنى الاستبدال وحلول الشيء مكان الآخر.

## ٢ - القسط:

إذا ما تتبعنا معاني الجذر (ق س ط) ومشتقاته في المعاجم العربية لوجدناه ورد بمعان حقيقية وأخرى مجازية. وتتعدد المعاني على حسب ضبط فاء وعين الكلمة، على النحو التالي:

### ١ - (القِسْط) بكسر القاف، ولها من المعاني:

- أ - العَدْل، «وَقَسَطَ وَأَقْسَطَ فِي حُكْمِهِ: إِذَا عَدَلَ، فَهُوَ مُقْسِطٌ»<sup>(٣)</sup>. «وهو من المصادر الموصوف بها كالعدل، يقال: مِيزَانٌ قِسْطٌ، ومِيزَانَانِ قِسْطٌ، وَمَوَازِينٌ قِسْطٌ، يستوي فيها الواحد والجميع»<sup>(٤)</sup>.
- ب - النصيب، «وتَقَسَّطْنَا الشَّيْءَ بَيْنَنَا»<sup>(٥)</sup>.
- ج - الميزان، سَمِيَ بِهِ مِنَ الْقِسْطِ الْعَدْلُ.

(١) رواه مسلم برقم/١٨٣٥/ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. ينظر: صحيح مسلم، مرجع سابق.

(٢) عمر، د. أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصر، عالم الكتب، القاهرة، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م. ص٦٨٥.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، مادة: (قسط).

(٤) الزبيدي، محمد مرتضى، تاج من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، الهدلية. مادة: (قسط).

(٥) أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، مصدر سابق، ٨٦/٥.

د - مكيال، «وهو نصف صاع، أو ما يعادل أربعمئة وأحد وثمانون درهماً، وأصله من (القِسْط) النصيب»<sup>(١)</sup>.

٢ - (القِسْط) بفتح القاف، ولها من المعاني:

أ - الجور والعدول عن الحق، «هو مَنْ قَسَطَ يَقْسِطُ قُسُوطاً وَقَسَطَ قُسُوطاً: جَارَ. فَفِي الْعَدْلِ لُغَتَانِ: قَسَطَ وَأَقْسَطَ، وَفِي الْجَوْرِ لُغَةٌ وَاحِدَةٌ قَسَطَ، بغيرِ الألف، وَمَصْدَرُهُ الْقُسُوطُ»<sup>(٢)</sup>. «فكأن الفعل المزيد بحرف على وزن (أفعل) يفيد السلب كما يقال شكا إليه فأشكاه، وجار عليه وأجاره»<sup>(٣)</sup>.

ب - «اعوجاج في الرّجلين بخلاف الفحج»<sup>(٤)</sup>.

٣ - (القِسْط) محرّكة، طُول الرّجل وَسَعَتُهَا:

«وَالْقِسْطُ: يُبَسُّ يَكُونُ فِي الرّجْلِ والرّأْسِ والرُّكْبَةِ، وَقِيلَ: هُوَ فِي الإِبْلِ أَنْ يَكُونَ البَعِيرُ يَابِسَ الرّجْلينِ خِلْقَةً، وَقِيلَ: هُوَ الأَقْسَطُ والناقَةُ قَسْطَاءَ، وَفِي رِجْلِهِ قَسْطٌ، وَهُوَ أَنْ تَكُونَ الرِجْلُ مِلْسَاءَ الأَسْفَلِ، كَأَنَّهَا مَالِجٌ»<sup>(٥)</sup>.

٤ - (القِسْط)، بالضم:

«عُودٌ يُبَخَّرُ بِهِ، لُغَةٌ فِي الكُسْطِ عُقَّارٌ مِنْ عَقَاقِيرِ البَحْرِ، يُجَاءُ بِهِ مِنْ الهِنْدِ يُجْعَلُ فِي البَحْرِ والدَّوَاءِ، يُقَالُ لِهَذَا البَحْرِ قُسْطٌ وَكُسْطٌ وَكُشْطٌ»<sup>(٦)</sup>.

(١) ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، مادة: (قسط).

(٢) المصدر السابق نفسه، مادة: (قسط). وينظر: الزبيدي، تاج من جواهر القاموس، مرجع سابق، مادة: (قسط).

(٣) أبو عودة، عودة خليل، التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم - دراسة دلالية مقارنة - مكتبة المنار، الأردن، الزرقاء، ط١، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م. ص٣٧٥.

(٤) الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مرجع سابق، ص٤٠٣.

(٥) ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، مادة: (قسط).

(٦) المصدر السابق نفسه، مادة: (قسط). وينظر: الزبيدي، تاج من جواهر القاموس، مادة: (قسط).

أما صيغ (القسط) الواردة في القرآن الكريم فجاءت وفق مايلي:

**أولاً - الفعل:** وجاء بصيغتي المضارع والأمر، أما المضارع، فورد في آيتين اثنتين، في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْبَيْنِ﴾ [النساء: ٣]. وفي قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَكُكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: ٨]<sup>(١)</sup>. وجاء فعل الأمر في آية واحدة في قوله تعالى: ﴿فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الحجرات: ٩].

**ثانياً - الأسماء والمصادر:** وتوزعت بين اسم الفاعل واسم التفضيل واسم يدل على آلة الوزن (الميزان) والمصدر:

**١ - اسم الفاعل:** وورد بصيغتين، الأولى (مُقْسِط)، وجاءت في ثلاثة مواضع، وشاهدها قوله تعالى: ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [المائدة: ٤٢]<sup>(٢)</sup>. أما الصيغة الثانية فهي (قاسط)، فجاءت في آيتين اثنتين، في قوله تعالى: ﴿وَأَنَا مِّنَ الْمُسْلِمِينَ وَمِنَّا الْقَاسِطُونَ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا﴾ [١٤] وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾ [الجن: ١٤ - ١٥].

**٢ - اسم التفضيل:** ورد في آيتين اثنتين، في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْمَعُوا أَنْ تَكُنُّوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ﴾ [البقرة: ٢٨٢]. وفي قوله تعالى: ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَّمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوْلَاهُمْ﴾ [الأحزاب: ٥].

**٣ - اسم يدل على آلة الوزن (الميزان):** بصيغة (القسطاس)، ووردت مرتين، الأولى في قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كَلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ﴾ [الإسراء: ٣٥]. والثانية في قوله: ﴿وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ﴾ [الشعراء: ١٨٢].

(١) وفي تفسير هذه الآية قالوا: لا ينهاكم عن الإحسان إلى الكفرة الذين لا يقاتلوكم في الدين كالنساء والضعفة منهم أن تبروهم أي تحسنوا إليهم. ينظر: تفسير

ابن كثير، مرجع سابق، ٩٠/٨٠.

(٢) وجاءت (المقسطين) أيضاً في الحجرات: ٩، والممتحنة: ٨.

٤ - المصدر: (قسط)، وهي الأكثر وروداً في آيات الذكر الحكيم، إذ وردت في خمسة عشر موضعاً، ومن شواهد ما قوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [يونس: ٤٧]. وقوله ﷺ: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥].

أمّا من حيث المعاني التي جاءت في القرآن الكريم بصيغ (القسط) المختلفة، فتدور حول العدل والإنصاف وإحقاق الحق وتجنبّ البغي والجور والظلم، على أن الغالب هو تفسيرها بالعدل، باستثناء صيغة (القاسطين) التي وردت في قوله تعالى: ﴿وَأَنَا مَنَا الْمُسْلِمُونَ وَمَنَا الْقَاسِطُونَ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا﴾ [١٤] وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾ [الجن: ١٤ - ١٥]. ففسرت بمعنى «الجائر عن الحق الناكب عنه بخلاف المقسط فإنه العادل»<sup>(١)</sup>.

وإذا كان المعنى الغالب للقسط هو العدل، فهناك من الباحثين من يفرّق بين القسط والعدل في آيات الذكر الحكيم، فيرى «أن القسط أخص من العدل، فالذي ينعم النظر في آيات القرآن الكريم يجد أن القسط ورد في الآيات التي تبحث في الأمور المالية، وشؤون اليتامى، وارتبط دائماً بالكيل والميزان، لكأنما القسط هو العدل في أمور الحياة الاجتماعية والاقتصادية، أو هو العدل في تصريف شؤون الحياة التي تتشابه فيها العلاقات المادية. فالتجارة وما ينتج عنها من تداخل أموال الناس فيما بينهم، لا بد فيها من مراعاة المكاييل والمقاييس الدقيقة، وأموال اليتامى، وأحوالهم، والمحافظة عليهم ورعاية شؤونهم من قبل الأوصياء. وما يجري بين الناس من عهود وعقود، وديون، وإيجار واستئجار، كل ذلك عبر عنه القرآن الكريم بكلمة القسط وما اشتق منها»<sup>(٢)</sup>، يمثل ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيُنَى﴾ [النساء: ٣]. وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْمَعُوا أَنْ تَكُنُّوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ﴾

(١) ابن كثير: ٨: ٢٤٢.

(٢) عودة خليل أبو عودة، التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم، مرجع سابق، ص ٣٧٦ وما بعدها.

ذَلِكَ أَمْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَدَةِ وَأَدَقُّ أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجْرَةً حَاصِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ ﴿البقرة: ٢٨٢﴾. وقوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقِنُواكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوا مِنْ دِينِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: ٨<sup>(١)</sup>]. ومثاله أيضاً قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ﴾ [الأنعام: ١٥٢]. وقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾ [الرحمن: ٩].

أمّا العدل، فهو المصطلح الذي يفيد العموم والشمول في صدق الحكم وصدق القول. فالعدل هو الحكم المنصف بمعناه العام. والعدل كذلك صفة للحاكم المنصف. وهو أيضاً صفة للقول الصادق الذي يترتب عليه إقامة الحق ودحض الباطل. فكأن العدل - بذلك - كلمة تشمل القسط في طياتها. ويبقى القسط هو الانتصاف في المعاملة اليومية، والشؤون الاجتماعية السائرة بين الأفراد<sup>(٢)</sup>. ولنقرأ قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاسْتَلُومَا فَصَلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبَغَى حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الحجرات: ٩]. «إذ تدل هذه الآية أولاً على أن العدل والقسط غير مترادفين؛ لأنها أمرت أن يصلحوا بينهما بالعدل، وهنا يفهم أن يكون الحكم بين الفئتين حكماً عادلاً، يراعى فيه وجه الحق. وبعد ذلك تأمر الآية أن يقسطوا بينهما أي يحسنوا المعاملة بين الفريقين ولا يميلوا إلى أحدهما على الآخر حتى يتم تنفيذ الحكم العادل بينهما عملياً؛ لأن معاملة حسنة لأحد الفريقين دون الآخر بعد الحكم توغر وتبعث العداوة من جديد»<sup>(٣)</sup>. وربما كان

(١) وفي تفسير هذه الآية قالوا: لا ينهاكم عن الإحسان إلى الكفرة الذين لا يقاتلوكم

في الدين كالنساء والضعفة منهم أن تبروهم أي تحسنوا إليهم. ينظر: تفسير

ابن كثير، مرجع سابق، ٩٠/٨٠.

(٢) عودة خليل أبو عودة، التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم،

مرجع سابق، ص ٣٧٦ وما بعدها.

(٣) عودة خليل أبو عودة، التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم،

مرجع سابق، ص ٣٧٦ وما بعدها.

أبو السعود يريد هذا المعنى في تفسيره لهذه الآية: «فأصلحوا بينهما بالعدل» بفصل ما بينهما على حكم الله تعالى، ولا تكتفوا بمجرد متاركتهما عسى يكون بينهما قتال في وقت آخر، وتقييد الإصلاح بالعدل لأنه مظنة الحيف لوقوعه بعد المقاتلة، وقد أكد ذلك حيث قيل: «وأقسطوا»، أي واعدلوا في كل ما تأتون وما تدرزون<sup>(١)</sup>.

ومما يلفت النظر ورود كلمة (العدل) مجاورة لكلمة (القسط) في السياق نفسه في معظم الآيات التي احتوت على كلمة (القسط)<sup>(٢)</sup>، وهذا يدل على أن القسط والعدل كلمتان غير مترادفتين، وهذا يؤكد الرأي السابق، لكن السؤال هنا لماذا أورد الله تعالى كلمة (القسط) وفي سياقها كلمة العدل؟

هذا السؤال يجعلنا نعود إلى نظائر كلمة (القسط) في اللغات السامية شقيقات العربية، لنجد أنها مستخدمة بمعنى (الحق)، فهي في العبرية: (qušet)<sup>(٣)</sup>، وفي الآرامية: (qešōt)، حق، وحقيقة<sup>(٤)</sup>، وفي السريانية:

(١) تفسير أبو السعود ٩٠/٥. وقارن ب: عودة خليل أبو عودة، التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم، مرجع سابق، ص ٣٧٨.

(٢) نلاحظ مثلاً: (القسط، فاعدلوا) في قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا تُكْلِفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا﴾ [الأنعام: ١٥٢]. و(تقسطوا، تعدلوا) في قوله تعالى: ﴿وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَمِينِ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنَّى وَتِلْكَ رِزْقٌ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةٌ﴾ [النساء: ٣]. و(القسط، تعدلوا) في قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُفُورًا فَوَيمَنَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءُ اللَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا﴾. [النساء: ١٣٥] وقوله ﷻ: ﴿كُونُوا فَوَيمَنَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ فَوَيمَنَ عَلَىٰ آلَا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٨] و(العدل، أقسطوا) في قوله ﷻ: ﴿فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الحجرات: ٩].

(3) Gesenius, W. - 1962 - Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch ber das alte testament. Berlin, Gttingen, Heidelberg. p905.

(4) Gesenius, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch, 905.

( qūštā ) حقيقة<sup>(١)</sup> . كما أن الحق أيضاً من معاني القسط في العربية<sup>(٢)</sup> . فهل نستطيع أن نعدّ (القسط) هو الحق، بالنظر إلى ورود الكلمة في سياق (العدل) في بعض آيات القرآن الكريم، وبالنظر إلى نظائر الكلمة في شقيقات العربية؟

يتبين من آيات القرآن الكريم أن العدل هو الجزء من الحق الذي يمكن تطبيقه لتكون قيمة مستلهمة من الحق بحيث لا يكون هناك معياران هما الحق والعدل، وإنما هو معيار واحد هو الحق، والعدل جزء منه، وهو الذي يستخدم للفصل في الخصومات وفي الحكم، وتتعدد الآيات التي تقرر الحكم بالعدل، وتقرن كلمة العدل بالحكم، وشاهده قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَّمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨]. وكذلك اقترنت كلمة (القسط) بالحكم، في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [المائدة: ٤٢]<sup>(٣)</sup> .

فعلى ما يبدو أنه لا ترادف موجوداً بين كلمتي الحق والعدل أيضاً، إذ إن العدل هو المساواة بين شيئين متماثلين أو متناظرين أو متكافئين، لذلك سمى الله الميزان بالعدل لأن هناك تساوية بين كفتين، كما وصفه بالمستقيم الذي لا تميل كفته ولا يختل وزنه ولا يضطرب مقياسه. أمّا الحق، فهو أن يحصل الإنسان على ما يستوجبه مقابل شيء آخر، فالحق هو المقابل. فعندما نحكم بين اثنين فهو عدل، وعندما نحكم على واحد بعينه فهو حق. فيتبين أن الحق كلمة جامعة لكل أنواع الخير، منها العدل ومن العدل القسط.

وبناء على معاني الحق والعدل، نجد أن (القسط) في القرآن الكريم من خلال السياق الذي وردت به، دلّت أحياناً على الحق، ودلّت أحياناً أخرى على العدل، ودلّت في أحيان قليلة على المكيال أو المقياس الصحيح، وعلى الحصة أو النصيب.

فمن دلالة (القسط) على الحق قوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ فَإِذَا جَاءَ

(1) Costaz, 315.

(٢) ينظر مثلاً: الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، تحقيق: د. عبد العظيم الشناوي، دار المعارف، القاهرة، ط٢، ص٥٠٣.

(٣) وجاءت (المقسطين) أيضاً في الحجرات/٩، والممتحنة/٨.

رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٤٧﴾ [يونس: ٤٧] (١). أي «قضي بينهم بالحق» (٢)، وربطها ابن كثير بقوله تعالى: ﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجَاءَ بِالْبَيْتِينَ وَالشُّهَدَاءَ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٦٩]. ونجد معنى الحق ماثلاً في كلمة (القسط) في قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوْمِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰٓيَ ءَلَّا تَعْدِلُوْا أَعْدِلُوْا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى﴾ [المائدة: ٨]. أي: «كونوا قائمين بالحق لله، لا لأجل الناس والسمعة» (٣)، «واشهدوا بالحق من غير مِيلٍ إلى أقاربكم وحيِّف إلى أعدائكم» (٤). ومثله قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوْمِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ [النساء: ١٣٥]. «فهو العدل في شهادتكم على أنفسكم، وشهادة المرء على نفسه إقراره بالحقوق عليها، ثم ذكر الوالدين لوجوب برهما، ثم ثنى بالأقربين، فجاء الكلام في حفظ حقوق الخلق في الأموال» (٥). والمهر والنفقة هو حق الزوجة، لذلك قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ ءَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْبَيْنِ فَاٰنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثٰٓيٍ وَاٰنْكِحُوا وَرَبِّعٌ﴾ [النساء: ٣]. أي «إذا كان تحت حجر أحدكم يتيمة وخاف ألا يعطيها مهر مثلها، فليعدل إلى ما سواها من النساء، فإنهن كثير، ولم يضيِّق الله عليه» (٦).

ومن دلالة (القسط) على العدل قوله تعالى: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ﴾ [الأعراف: ٢٩]. فالأمر الإلهي إقامة العدل دائماً. «وقد أمر أنبياءه الحكم بالعدل كذلك، وإن كانوا ظلمة خارجين عن طريق العدل» (٧): ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَأَحْكُمْ

(١) وينظر أيضاً: يونس: ٥٤.

(٢) تفسير ابن كثير، مرجع سابق، ٢٧٢/٤ و ٢٧٤.

(٣) تفسير ابن كثير، مرجع سابق، ٦٢/٣.

(٤) تفسير القرطبي، مرجع سابق، ٣٧٢/٧.

(٥) تفسير القرطبي، مرجع سابق، ١٧٣/٧.

(٦) تفسير ابن كثير، مرجع سابق، ٢٠٨/٢.

(٧) تفسير ابن كثير، مرجع سابق، ١١٧/٣. وذكر القرطبي في تفسير هذه الآية مبدأ =

بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿المائدة: ٤٢﴾. وفي مقابل ذلك فإن الله يجزي الذين آمنوا وأقاموا العدل بالعدل أيضاً وبالجزاء الأوفى: ﴿إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً وَعَدَّ اللَّهُ حَقّاً إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ﴾ [يونس: ٤]. وطلب الله جل ثناؤه من عباده أن يتوخَّوا العدل في الأمر الصغير والكبير، فقال: ﴿وَلَا تَسْمُوا أَنْ تَكْتُوبُوهُ صَغِيراً أَوْ كَبِيراً إِلَىٰ أَجَلِهِ ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا﴾. أي ذلك أكثر عدلاً عند الله، أو «هذا الفعل الذي يرضاه الله»<sup>(١)</sup>. يعني «أن يكتب القليل والكثير ويُشهد عليه، وأقوم: أصح وأحفظ، وأدنى: معناه أقرب»<sup>(٢)</sup>. وطالما أن العدل بين شيئين متكافئين متشابهين، فقد طلب الله تعالى أن نقسط أي نعدل ونصلح بين طائفتين إذا دبَّ خلاف بينهما: ﴿فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الحجرات: ٩]. أي «اعدلوا بينهم فيما كان أصاب بعضهم لبعض بالقسط، وهو العدل»<sup>(٣)</sup>. «والمقسطين: العادلين المحقين»<sup>(٤)</sup>.

ومن دلالة (القسط) على المكيال والوزن الدقيق قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [الأنعام: ١٥٢]. أي بكيل دقيق صحيح ليس فيه بخس ولا ظلم، وبوزن يكافئ الموزون دون جور أو عدول عن الحق. ونستطيع أن نعمم هذا المعنى لكلمة (القسط) في كل الآيات التي وردت بها مرتبطة بالكيل والميزان. مثل قوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَىٰ بِنَا حَسِيبِينَ﴾ [الأنبياء: ٤٧]. وممَّا يؤيد المعنى ارتباط القسط بكلمة (مِثْقَال) وكلمة

= (النفس بالنفس) ٤٩٣/٧. وذكرنا سابقاً أن العدل هو المساواة بين شيئين متماثلين أو متناظرين أو متكافئين.

(١) تفسير ابن كثير، مرجع سابق، ٧٢٥/١.

(٢) تفسير القرطبي، مرجع سابق، ٤٥٦/٤.

(٣) تفسير ابن كثير، مرجع سابق، ٣٧٥/٧.

(٤) تفسير القرطبي، مرجع سابق، ٣٧٥/١٩.

(حاسبين). وكذلك ارتباطها بكلمة ﴿تُخْسِرُوا﴾ في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾ [الرحمن: ٩]. أي «لا تبخسوا الوزن»<sup>(١)</sup> أو «لا تنقصوا الميزان ولا تبخسوا الكيل والوزن»<sup>(٢)</sup>.

ومن دلالة (القسط) على الحصة والنصيب<sup>(٣)</sup> قوله تعالى: ﴿لَا يَهْكُرُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُفْتَلِكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [المتحنة: ٨]. أي «لا ينهاكم الله عن الإحسان إلى الكفرة الذين لا يقاتلونكم في الدين، كالنساء والضعفة منهم، وتحسنوا إليهم وتعطوهم قسطاً (نصيباً) من أموالكم على وجه الصلة، وليس يريد به العدل، فإن العدل واجب فيمن قاتل وفيمن لم يقاتل»<sup>(٤)</sup>. وكذلك نلاحظ معنى (النصيب) ماثلاً في (القسط) في قوله تعالى: ﴿وَيَقْوَمُ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْوُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [هود: ٨٥]. إذ أمر الله بالإيفاء بعد أن نهى عن التطفيف تأكيداً، والإيفاء: الإتمام بالقسط، أي: «بالعدل والحق، والمقصود أن يصل كل ذي نصيب إلى نصيبه، وليس يريد إيفاء المكيل

(١) تفسير ابن كثير، مرجع سابق، ٤٩٠/٧.

(٢) تفسير القرطبي، مرجع سابق، ١١٨/٢٠.

(٣) فرّق أبو هلال العسكري بين النَّصِيبِ والقِسْطِ فقال: النَّصِيبُ يجوز أن يكون عادلاً وجائراً وناقصاً عن الإِسْتِحْقَاقِ وزائداً، يُقَالُ نصيب مبخوس وموفور والقِسْطُ الحِصَّةُ العادلة مأخوذة من قَوْلِكَ: أقسط إذا عدل، يُقَالُ: قسط القَوْمُ الشَّيْءَ بينهم إذا قسموه على القِسْطِ، وَيَجُوزُ أَنْ يُقَالَ القِسْطُ اسم للعدل في القِسْمِ ثُمَّ سمي العِزْمُ على القِسْطِ قِسْطاً كَمَا يُسَمَّى الشَّيْءُ باسم سببه، وَهُوَ كَقَوْلِهِمْ لِلنَّظَرِ رُؤْيَاً وَقِيلَ القِسْطُ المستحق المقسط لَهُ من النَّصِيبِ وَلَا بُدَّ لَهُ مِنْهُ. وَلِهَذَا للجواهر قسط من المساحة أَي لَا بُدَّ لَهُ من ذَلِكَ. ينظر: العسكري، أبو هلال، الفروق اللغوية، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م. ص ١٦٦.

(٤) تفسير ابن كثير، مرجع سابق، ٩٠/٨. وتفسير القرطبي، مرجع سابق، ٤٠٩/٢٠.

والموزون؛ لأنه لم يقل: أوفوا بالمكيال وبالميزان، بل أراد ألا تنقصوا حجم المكيال عن المعهود»<sup>(١)</sup>.

أما (القاسطين) التي وردت في قوله تعالى: ﴿وَأَنَا مِنَّا الْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا الْقَاسِطُونَ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا﴾<sup>(١٤)</sup> وأما الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا ﴿[الجن: ١٤ - ١٥]. فتحمل معنى ضدياً<sup>(٢)</sup> إذ فسرت بمعنى «الجائر عن الحق الناكب عنه بخلاف المقسط فإنه العادل»<sup>(٣)</sup>. قال القرطبي: «أي: وأنا بعد استماع القرآن مختلفون، فمنا من أسلم، ومنا من كفر. والقاسط: الجائر؛ لأنه عادل عن الحق، والمقسط: العادل؛ لأنه عادل إلى الحق، قسط: إذا جار، وأقسط: إذا عدل، واستشهد بقول الفرزدق:

قَوْمٌ هَمَّ قَتَلُوا ابْنَ هِنْدٍ عَنُوءٌ عَمْرًا وَهَمَّ قَسَطُوا عَلَى النِّعْمَانِ

القاسطون: الجائرون عن طريق الحق والإيمان»<sup>(٤)</sup>.

ومما يتصل بكلمة (القسط) كلمة (القسطاس) في القرآن الكريم، وقد فسرت بالميزان<sup>(٥)</sup>. ويقال «هو أقوم الموازين، وقال بعضهم هو الشاهين ويقال قُسْطَاسٌ وَقِسْطَاسٌ»<sup>(٦)</sup>. «ويُعَبَّرُ بِهِ عَنِ الْعَدَالَةِ كَمَا يُعَبَّرُ عَنْهَا بِالْمِيزَانِ»<sup>(٧)</sup>. ويُعرف حديثاً بأنه «آلة أو ميزان دقيق، ويعدّ أضبط الموازين وأقومها، يقال:

(١) تفسير القرطبي، مرجع سابق، ١٩٢/١١.

(٢) قال ابن الأنباري: وَقَسَطَ حَرْفٌ مِنَ الْأَصْدَادِ. يقال: قَسَطَ الرَّجُلُ إِذَا عَدَلَ، وَقَسَطَ إِذَا جَارَ، وَالْجَوْرُ أَعْلَبُ عَلَى قَسَطٍ. ينظر: الأنباري، محمد بن قاسم، الأضداد، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية بيروت، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م. ص ٥٨.

(٣) ابن كثير، مرجع سابق، ٢٤٢/٨.

(٤) تفسير القرطبي، مرجع سابق، ٢٩٣/٢١.

(٥) أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، مصدر سابق، ٧٠/٥.

(٦) ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، مادة: (قسط).

(٧) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مرجع سابق، ص ٤٠٣.

فلان يقيس الأمر بمقياسه ويزنه بقسطاسه. ويسمى به ميزان النقد الذهبي أو الفضي»<sup>(١)</sup>.

كما دلَّ اللهُ ﷻ بكلمة (القسط) على الميزان العادل في قوله: ﴿وَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ [الأنبياء: ٤٧]. أي يكون العدل الإلهي بميزان عدل في الآخرة ليس فيه بخس ولا ظلم. وفي قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكُتُبَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥]. بالقسط: أي بالعدل في معاملاتهم، وهذا يدل على أن الله ﷻ أراد بالقسط «الميزان المعروف»<sup>(٢)</sup>. وعن أبي موسى، قال: "قام فينا رسول الله ﷺ بخمس كلمات. فقال: «إن الله ﷻ لا ينام ولا ينبغي له أن ينام. يخفض القسط ويرفعه. يُرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار. وعمل النهار قبل عمل الليل. حجابه النور»<sup>(٣)</sup>. فالقسط هنا الميزان، سُمِّيَ بِهِ مِنَ الْقِسْطِ الْعَدْلِ، «أراد أن الله يَخْفِضُ وَيَرْفَعُ مِيزَانَ أَعْمَالِ الْعِبَادِ الْمَرْتَفِعَةِ إِلَيْهِ وَأَرْزَاقَهُمِ النَّازِلَةَ مِنْ عِنْدِهِ كَمَا يَرْفَعُ الْوِزَانَ يَدَهُ وَيَخْفِضُهَا عِنْدَ الْوِزْنِ، وَهُوَ تَمَثِيلٌ لِمَا يَقْدَرُهُ اللَّهُ وَيُنْزِلُهُ، وَقِيلَ: أَرَادَ بِالْقِسْطِ الْقِسْمَ مِنَ الرِّزْقِ الَّذِي هُوَ نَصِيبُ كُلِّ مَخْلُوقٍ، وَخَفَضَهُ تَقْلِيلَهُ، وَرَفَعَهُ تَكْثِيرَهُ»<sup>(٤)</sup>.

ونظراً لصيغة (القسطاس) ظن البعض أنها كلمة معرّبة وليست عربية، وحكى بتعريبه عن الرومية ابن عزيز ومجاهد<sup>(٥)</sup>. وأوردها السيوطي في المعربات عن الرومية<sup>(٦)</sup>. وكذلك أوردها الجواليقي<sup>(٧)</sup>. وذكر ابن دريد

(١) د. أحمد مختار عمر، معجم العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص ١٨١١.

(٢) تفسير القرطبي، مرجع سابق، ٢٠/٢٦٧ - ٢٦٨.

(٣) الحديث في: صحيح مسلم، مرجع سابق، برقم (١٧٩).

(٤) ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، مادة: (قسط).

(٥) تفسير القرطبي، مرجع سابق، ١٤/٢١٢.

(٦) السيوطي، جلال الدين، المتوكلي، مطبعة الترقى، دمشق، ١٣٤٨هـ. ص ٨.

(٧) الجواليقي، أبو منصور، المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، تحقيق:

أحمد محمد شاكر، طبعة جديدة بتحقيق: د.ف. عبد الرحيم، دار القلم، دمشق،

ط ١، ١٩٩٠م، ص ٤٨٨.

«القسطاس وقسطان هو الميزان بالرومية، إلا أن العرب تكلمت به وجاء في التنزيل»<sup>(١)</sup>. ويرى فراكل أنه «مأخوذ من (قوايسطور) باليونانية وهو الصرّاف. واستعمل في السريانية بكلمة (قواسطور)، وأمّا الكلمة العبرية (قييسطور) يراد بها عند اليهود رجل القضاء والعدل»<sup>(٢)</sup>. ويرجح محقق كلمات الزينة اشتقاقه من الكلمة اليونانية (ديقاسطس) أي القاضي<sup>(٣)</sup>. وقد ردّها هنريكوس لامنس اليسوعي إلى كلمة كنستانس (Constans) بمعنى القويم بتقدير كلمة لبرا (Libra) أي الميزان، والكلمتان بمعنى الميزان القويم<sup>(٤)</sup>. كما يقرب الكثيرون كلمة (قسطاس) بكلمة (Justus) اللاتينية التي تعني (العدل). ولو نظرنا في الأكديّة (من اللغات السامية شقيقة العربية) لوجدنا مادة (GZT) بمعنى: قسّم وجزّأ، فإذا علمنا أن جذر اللاتينية (Justus) هو (Jus)، وفهمنا دلالة الأكادية (ق ز ت، GZT) اتضحت المسألة، فكلمة (عدل) التي تفسّر بها (قسط) جاءت من الجذر (عدل)، وأصله البعيد (التقسيم)، ونقارن بكلمة: عدل، وذلك بوضع عدلين على جانبي دابة الحمل، وهذا هو الأصل الحسي للدلالة المجرّدة بعد ذلك، ولبيان الأمر نذكر أن (القاضي) لفظة جاءت من الجذر (قضى)، ومعناه الأصل: قطع، أو فصل ما بين الخصمين، وبذا نفهم (ق ز ت، GZT) الأكديّة: قسم، جزّأ، قطع بمعنى (قضى)، (عدل) وهي في العربية (قسط) بتعاقب السين والزاي، والتاء والطاء. فأى

(١) ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن، كتاب جمهرة اللغة، صحّحه: محمد المسورتي، وفريّس كرنكو، مكتبة المثني، بغداد، ط١، ١٣٥١هـ. ٢٧/٣.

(2) Fraenkel, S. - 1962 - Die Aramäischen Fremdwörter Im Arabischen. p187.

(٣) الرازي، أبو حاتم أحمد بن حمدان، الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء، ط١، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م. ص١٤٢، حاشية (٥).

(٤) اليسوعي، هنريكوس لامنس، فرائد اللغة في الفروق، المطبعة الكاثوليكية للأباء اليسوعيين، ١٨٨٩م. ص٣٩١ حاشية (٣).

معنى إذاً للقول بأن (قسطاس) لاتينية<sup>(١)</sup>. وقد سبق كيف أن (القسط) يعبر عن المكيال وعن الميزان وعن العَدْل، والصيغة (قسطاس) فيها زيادة السين وهي تعبر عن دقة، «فالقسطاس تعني المقسّم بدقة، أو الذي يفرّق ويُقسّم به بقدر، وذلك عمل الميزان، فيتضح بذلك أن ادعاء تعريبه تمحّل لا مبرر له»<sup>(٢)</sup>.

وكلمة (القسط) وبعض مشتقاتها معروفة متداولة في الشعر والنثر الجاهلي، وقد عرفت بالمعاني التي ذكرها القرآن الكريم فيما بعد. وهذه بعض الأمثلة:

وردت كلمة (مُقْسِط) <sup>(٣)</sup> بمعنى (عادل) في معلقة الحارث بن جَلْزة، قال:  
**مَلِكٌ مُقْسِطٌ وَأَكْمَلُ مَنْ يَمُـ** **شي وَمَنْ دُونِ ما لَدِيهِ الثُّنَاءُ**<sup>(٤)</sup>

كما جاءت (القسط) بمعنى العدل والإنصاف، ومثاله قول أبي طالب يدعو على بعض قريش:

**جَزَى اللهُ عَنَّا عَبْدَ شَمْسٍ وَنَوْفَلًا** **عقوبةً شَرًّا عاجلٍ غيرِ آجلٍ**

(١) خشيم، د. علي فهمي، هل في القرآن أعجمي، نظرة جديدة إلى موضوع قديم، دار الشرق الأوسط، بيروت، ط١، ١٩٩٧م. ص٨٧. ويربط الدكتور خشيم كلمة (القسط) بما يرد على السنة العامة في ليبيا، إذ تقول العامة: قرّط وتقرّيط: قسم، وتقسيم.  
(٢) جبل، محمد حسن، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١، ٢٠١٠م. ص١٧٨٢. يذكر أن الفيومي قال عن (القسطاس) إنه عربي مأخوذ من (القسط). ينظر: الفيومي، المصبح المنير، مرجع سابق، مادة: (قسط).

(٣) قال رسول الله ﷺ: «إن المقسطين، عند الله، على منابر من نور عن يمين الرحمن ﷻ، وكلتا يديه يمين؛ الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا». الحديث في: صحيح مسلم، مرجع سابق، برقم: (١٨٢٧). وقال رسول الله ﷺ أيضاً: «ألا إن ربي أمرني أن أعلمكم ما جهلتم... وأهل الجنة ثلاثة: ذو سلطان مقسط متصدق موفق، ورجل رحيم رقيق القلب لكل ذي قربة، ومسلم عفيف متعفف ذو عيال...». الحديث في: صحيح مسلم، مرجع سابق، برقم: (٢٨٦٥).

(٤) الخطيب التبريزي، شرح القصائد العشر، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، القاهرة، د.ت. ص٤٧١.

بمِيزَانٍ قَسَطٍ لَا يَغِيضُ شَعِيرَةً      لَهُ شَاهِدٌ مِّنْ نَّفْسِهِ حَقٌّ عَادِلٌ<sup>(١)</sup>  
 أَي لَا يَنْقُصُ شَعِيرَةً<sup>(٢)</sup>.

وقال امرؤ القيس يصف تداعي الخيل جماعات في معركة:

إِذْ هُنَّ أَقْسَاطٌ كَرَجَلِ الدَّبْيِ أَوْ      كَقَطَا كَاطِمَةِ النَّاهِلِ<sup>(٣)</sup>  
 فَسَّرَ قَوْلَهُ: (إِذْ هُنَّ أَقْسَاطٌ كَرَجَلِ الدَّبْيِ) بِأَنَّ الْخَيْلَ قَطَعَ وَفَرَّقَ كُلُّ  
 كَالرَّجْلِ مِنَ الْجَرَادِ<sup>(٤)</sup>. فَدَلَّتْ كَلِمَةُ (الْقَسَطِ) هُنَا عَلَى مَعْنَى (الْفِرْقِ)، وَقَسَطَ  
 الشَّيْءَ: فَرَّقَهُ<sup>(٥)</sup>. وَالتَّفْرِيقُ تَدَلُّ عَلَى إِعْطَاءِ الْحِصَّةِ وَالنَّصِيبِ.

وَأَشَدُّ ابْنُ بَرِّيٍّ لِبِشْرِ بْنِ أَبِي خَازِمِ الْأَسَدِيِّ يَصِفُ جُلُوسَهُ وَمَنْ مَعَهُ عَلَى  
 حَوَافِ ظَهْرِ سَفِينَةٍ مَّحْمَلَةٍ:

وَنَحْنُ عَلَى جَوَانِبِهَا قَعُودٌ      نَغْضُ الطَّرْفَ كَالْإِبِلِ الْقِمَاحِ  
 فَتَقْدٌ أَوْقِرْنَ مِنْ قُسَطٍ وَرَنْدٍ      وَمِنْ مِسْكِ أَحْمَمٍ وَمِنْ سَلَاحِ<sup>(٦)</sup>  
 (قُسَطٌ) هُنَا بِمَعْنَى الْعُودِ الَّذِي يُتَبَخَّرُ بِهِ.

وورد (القسطاس) بمعنى ميزان العدل في قول عدي بن زيد العبادي:

أَبْلَغًا عَامِرًا وَأَبْلَغَ أَخَاهُ      أَنِّي مُوْتَقٌّ شَدِيدٌ وَثَاقِي

(١) أبو طالب، طالب بن عبد المطلب الهاشمي القرشي، ديوان أبي طالب بن عبد المطلب، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، دار الهلال، بيروت، ٢٠٠٠م. ص ٨٠.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، مادة: (حصص).

(٣) أقساط: جماعات، (يعني الخيل). ورجل الدبى: فرق الجراد. والناهل: الذي دنا من الماء ليشرب. أي: شبّه فِرْقَ الخيل بقطع الجراد في كثرتها وانتشارها. ينظر: امرؤ القيس، جندح بن حجر بن الحارث الكندي، ديوان امرئ القيس، اعتنى به وشرحه: عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت/لبنان، ط ٢، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م. ص ١٤١.

(٤) المرجع السابق نفسه، ص ١٤١.

(٥) الزبيدي، تاج من جواهر القاموس، مرجع سابق، مادة: (قسط).

(٦) الأسدي، بشر بن أبي خازم، ديوان بشر بن أبي خازم الأسدي، تحقيق: مجيد طراد، الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٤م. ص ٤٧.

في حديدِ القِسطاسِ يَرْقُبني الحَا رِسُ والمرءُ كُلُّ شيءٍ يُلاقِي<sup>(١)</sup>

شُرح (القسطاس) في الديوان بمعنى القبان<sup>(٢)</sup>، وفي اللسان «عن الليث أنه قال مفسراً لقوله: (حديدِ القِسطاسِ) أراه حديد القبان»<sup>(٣)</sup>. «والقَبَانُ: الَّذِي يُوزَنُ بِهِ، وَفَسَّرَ الجوهري القَبَانُ بالقسطاس، وذكر أنه معرَّب»<sup>(٤)</sup>.

أمَّا (قسط) بمعنى جار ومال عن الحق، فشاهده نص نثري نادر، وهو قول عامر بن جُوبين الطائي يخاطب المنذر بن النعمان الأكبر: «وإِنَّ لَقَيْتَنَا لم تَلَقْ أَنْكاساً ولا أَعْساساً، فَهَبِّشْ وضائِعَكَ وَصَنائِعَكَ، وَهَلِّمْ إِذا بَدَأَ لَكَ؛ فَنحنُ الألى فَسَطُوا على الأملِكِ قَبَلَكَ»<sup>(٥)</sup>.

ورأينا كذلك أن كلمة القسط وبعض مشتقاتها معروفة في اللغات السامية شقيقة العربية؛ ممّا يدل دلالة واضحة على وجود هذه الكلمة قبل نزول القرآن الكريم، كما يدل على أن كلمة (القسط) من المشترك السامي، ممّا يؤكّد على أصالتها في العربية وعدم تعريبها كما أورد بعض اللغويين. فقد رأينا أن الجذر (GZT) في الأكديّة بمعنى: قَسَمَ وَجِزاً<sup>(٦)</sup>، وهي بمعنى حق وحقيقة في العبرية: (qušet)<sup>(٧)</sup>، والآرامية:

(١) العبادي، عدي بن زيد، ديوان عدي بن زيد العبادي، تحقيق: محمد جبار المعبيد، وزارة الثقافة، بغداد، ١٩٦٥م. ص١٥١.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص١٥١.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، مادة: (قسطس).

(٤) المرجع السابق نفسه، مادة: (قبن).

(٥) القالي، أبو علي، أمالي القالي، تحقيق: محمد عبد الجواد الأصمعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥م. ١٩٨/٣.

(6) Soden, W.V. - 1985 - Akkadisches Handwrtterbuch, Wiesbaden. (GZT)

(7) Gesenius, Hebräisches und Aramäisches Handwrtterbuch, p905.

(qešōt) <sup>(١)</sup>، وجاءت في السريانية: (qūštā) حقيقة، و (qūštānā) حقيقي <sup>(٢)</sup>، و (qēštā) دلّت على معنى: مقياس سعة <sup>(٣)</sup>.

ومن النصوص العبرية التي وردت بها الكلمة:

– جاءت (القسط) بمعنى الحق في سفر الأمثال [٢١/٢٢]:

( להודיעך קשט אמרי אמת להשיב אמרים אמת לשלחיד ) : (لتعرف صحة أقوال الحق، فتحسن الرد على سائلك).

– وجاءت بمعنى (حقاً) في سفر دانيال [٤٧/٢]:

( ענה מלפא לזנאל ואמר מן-קשט די אלקוזון הוא אלה אלקהין ) : إلهكم هو إله الآلهة حقاً ورب الملوك.

– وجاءت بمعنى المقياس في مزامير داود [٦/٦٠]:

( נמטה ליראיד נס להתנסס מפני קשט סלה ) : أنتصر وأقسم أرض شكيم، وأقيس وادي سكوت.

وهكذا نرى أن القسط بشتى معانيه معروف متداول في كلام العرب قبل نزول القرآن الكريم، كما أنها معروفة ببعض المعاني في اللغات السامية شقيقات العربية، إلا أن القسط بمعنى: العدل هو الذي شاع في حياة المسلمين، وصار بعد نزول القرآن الكريم أحد القواعد الأساسية التي يقوم عليها نظام الحكم والقضاء في الإسلام. كما أن القسط من أساسيات الشريعة الإسلامية التي تُميّز بها الحقوق بعدل لا يدانيه جور أو ظلم.

وإذا كان الحق كلمة فيها عموم الدلالة وجدنا العدل أخص منها في

(1) Gesenius, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch, p905.

(2) Costaz, 315.

(3) Costaz, 324.

الدلالة، ثم إننا وجدنا القسط أخص من العدل، بل هو العدل الدقيق، وإذا كان العدل في الميزان والقبان، فالقسطاس هو أدق الموازين.

### ٣ - الجهاد:

تعددت وتنوعت المعاني للجذر اللغوي (جهد) في المعاجم العربية، فقد حدّد ابن فارس المعنى العام للجذر اللغوي بالمشقة، قال: «الجيم والهاء والذال أصله المشقة، ثم يحمل عليه ما يقاربه. يقال جَهَدْتُ نفسي وأَجْهَدْتُ، والجُهدُ الطاقة. ويقال إن المجهود اللبن أُحْرَجَ زُبده، ولايكاد ذلك يكون إلا بـمَشَقَّة ونَصَب. وفلان يَجْهَدُ الطعام، إذا حَمَلَ عليه بالأكل الكثير الشديد»<sup>(١)</sup>. وقيل «إن أصل الجَهد والجُهد هو الطاقة. وقيل الجَهد المشقة والجُهد الطاقة. تقول: أَجْهَدُ جَهْدَكَ. والجَهد ما جهد الإنسان من مرض أو أمر شاق؛ فهو مجهود؛ والجُهد لغةً بهذا المعنى. وفي حديث أم معبد: شاة خَلَّفها الجَهد عن الغنم؛ قال ابن الأثير قد تكرر لفظ الجَهد والجُهد في الحديث وهو بالفتح المشقة وقيل المبالغة والغاية، وبالضم الوسع والطاقة، وقيل: هما لغتان في الوسع والطاقة، فأما في المشقة والغاية فالفتح لا غير؛ ويريد به في حديث أم معبد في الشاة الهزال؛ ومن المضموم حديث الصدقة أي الصدقة أفضل؟ قال: جُهدُ المقلِّ، أي قَدَّر ما يحتمله حال القليل المال»<sup>(٢)</sup>. وقال الأزهري: «الجهد بلوغك غاية الأمر الذي لا تألو على الجهد فيه. والاجتهاد والتجاهد بذل الوسع والمجهود»<sup>(٣)</sup>.

«وَجُهدَ الرجلُ إذا هُزِلَ، وقيل: غُمَّ. وفي خبر قيس بن ذريح: أنه لما طَلَّق لُبْنَى اشْتَدَّ عليه وَجُهدٌ وَضْمِنٌ. وَجُهدَ الرجلُ فهو مجهود من المشقة. وَجُهدَه

(١) أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، مرجع سابق، ٤٨٦/١.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، مادة: (جهد). وينظر: الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث، بيروت، ط١، ٢٠٠١م. مادة: (جهد).

(٣) الأزهري، تهذيب اللغة، مرجع سابق، مادة: (جهد).

المرض والتعب والحب يَجْهَدُهُ جَهْدًا: هزله. وأجهد الشيب: كثر وأسرع، وأجهد فيه الشيب إجهاداً إذا بدا فيه وكثر. وَجِهَدَ عَيْشَهُمْ: نَكِدَ وَاشْتَدَّ»<sup>(١)</sup>.

أمّا الجهاد، فهي كلمة مأخوذة من الفعل جَهَدَ. «وَجِهَدَ يَجْهَدُ جَهْدًا واجتهدَ كلاهما جَدًّا. وَجَهَدَ دَابْتَهُ جَهْدًا وأجهدها: بلغ جهدها وحملَ عليها في السير فوق طاقتها»<sup>(٢)</sup>. «وجاهدَ العدوَّ مجاهدةً وجهاداً: قاتله وجاهد في سبيل الله. وفي الحديث: لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية. فالجهاد محاربة الأعداء، وهو المبالغة واستفراغ ما في الوسع والطاقة من قول أو فعل، والمراد بالنية إخلاص العمل لله، أي أنه لم يبق بعد فتح مكة هجرة لأنها صارت دار إسلام، وإنما هو الإخلاص في الجهاد وقتال الكفار. والجهاد المبالغة واستفراغ الوسع في الحرب أو اللسان أو ما أطاق من شيء»<sup>(٣)</sup>.

وفي القرآن الكريم وردت كلمة (الجهاد) وما يشتق منها، مثل: تجاهدون ويجاهدوا والمجاهدون والمجاهدين وجاهد في إحدى وأربعين آية، حملت غالباً معنى بذل كل ما في الوسع والطاقة من قول أو فعل أو بذل في مواجهة الأعداء وقتالهم لإعلاء كلمة الله، وذلك وفق ما يلي:

أولاً - الفعل: وورد بأزمنته الثلاثة (الماضي، والمضارع، والأمر)، على

النحو التالي:

أ - الفعل الماضي: وجاء بصيغة واحدة هي (جَاهَدَ)، ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَكْبَرُ مِنْكُمْ وَأُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٢١٨]. وقوله ﷺ: ﴿أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾<sup>(١٩)</sup> الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾ [التوبة: ١٩ - ٢٠]. ويدل الفعل (جاهدوا) على عموم الجهاد، أي «الذين جاهدوا

(١) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، مادة: (جهد).

(٢) المرجع السابق نفسه، مادة: (جهد).

(٣) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، مادة: (جهد).

المشركين في دين الله بأموالهم وأنفسهم»<sup>(١)</sup>. ومثله قوله ﷺ: ﴿وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [العنكبوت: ٦]. وتعني الجهاد هنا «الصبر على الشدة، وقد يكون على مخالفة النفس»<sup>(٢)</sup>. وقال تعالى أيضاً: ﴿وَإِن جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾ [لقمان: ١٥]. أي وإن اجتهد والداك وحرصا عليك كل الحرص، على أن تتابعهما على دينهما فلا تقبل منهما ذلك. ويدخل معنى (جاهد) في هذه الآية في معنى بذل الوسع والطاقة من قبل الوالدين لردِّ الولد عن دينه.

**ب - الفعل المضارع: وجاء بصيغتين: (يجاهدون) و(تجاهدون)، ومن أمثلته قوله تعالى:** ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِمْ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِبَةٍ﴾ [المائدة: ٥٤]. وقال ﷺ: ﴿تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الصف: ١١]. فـ (تجاهدون) هنا تدل على بذل كل ما في الوسع والطاقة في سبيل إعلاء كلمة الله.

**ج - فعل الأمر: ورد بصيغة واحدة هي (جاهد)، ومن أمثلته قول تبارك اسمه:** ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ٣٥]. يعني «جاهدوا في دينه وشريعته التي شرعها لعباده، وهي الإسلام»<sup>(٣)</sup>. وقوله ﷺ: ﴿فَلَا تُطِيعُ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٢]. أي «جاهدهم بالقرآن، وقيل بالإسلام، وقيل بالسيف؛ وهذا فيه بعد؛ لأن السورة مكية ونزلت قبل الأمر بالقتال، وقوله (جهاداً كبيراً) أي لا يخالطه فتور»<sup>(٤)</sup>. «فالمعنى الأقرب هو جاهدكم بالقرآن، إذ إن من أهم أنواع الجهاد التبصير بكتاب الله والتعريف والتنبيه إلى إخباراته

(١) الطبري، تفسير الإمام الطبري، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م. ١٧٣/١٤.

(٢) تفسير البغوي، مرجع سابق، ٢٣٣/٦.

(٣) تفسير الطبري، مرجع سابق، ٢٩٢/١٠.

(٤) تفسير القرطبي، مرجع سابق، ٤٥٠/١٥.

وأحكامه، دون أي مبالاة بالأخطار التي كانت تحقق من جراء ذلك بهم، كيف لا وقد سمّاه الله تعالى (جهاداً) في صريح بيانه، وتأمّل في تسمية النهوض بهذا الواجب (جهاداً كبيراً) لنعلم مركزه الكبير المتميز بين أنواع الجهاد»<sup>(١)</sup>.

وقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ النَّبِيَّ جَهْدُ الْكُفَّارِ وَالْمُنَافِقِينَ وَأَعْظَمَ عَلَيْهِمْ وَمَاؤِلِهِمْ جَهَنَّمُ وَبَسَّ الْمَصِيرُ﴾ [التحریم: ٩]. «وهو التشديد في دين الله. فأمر أن يجاهد الكفار بالسيف والمواعظ الحسنة والدعاء إلى الله، والمنافقين بالغلظة وإقامة الحجّة، وأن يعرفهم أحوالهم في الآخرة، وقيل: أي جاهدهم بإقامة الحدود عليهم، فإنهم كانوا يرتكبون موجبات الحدود، وكانت الحدود تقام عليهم»<sup>(٢)</sup>.

ثانياً - الأسماء والمصادر: وتوزعت بين اسم الفاعل والمصدر:

أ - اسم الفاعل: وصيغته واحدة هي (المجاهدون/المجاهدين)، ومثاله قوله ﷺ: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحَسَنَ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٩٥]. «وهذه الآية في الجهاد والحث عليه»<sup>(٣)</sup>. الجهاد الذي يشمل القتال في طاعة الله ومنهاج دينه والهجرة وبذل المال وغير ذلك.

ب - المصدر: وجاء بثلاث صيغ:

١ - جَهَد: وجاء في خمسة مواضع وبعبارة واحدة ﴿أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ﴾ ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَهُمْ آيَةٌ لِيُؤْمِنُوا بِهَا قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: ١٠٩]. وقوله تعالى: ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا أَهَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ إِنَّهُمْ لَمَعَكُمْ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ

(١) البوطي، محمد سعيد رمضان، الجهاد في الإسلام، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، ص ٢٠.

(٢) تفسير القرطبي، مرجع سابق، ١٠٢/٢١.

(٣) تفسير البغوي، مرجع سابق، ٢٧٠/٢.

فَأَصْبَحُوا خَاسِرِينَ ﴿ [المائدة: ٥٣] <sup>(١)</sup>. أي «حلفوا واجتهدوا في الحلف أن يأتوا به على أبلغ مافي وسعهم» <sup>(٢)</sup>. «وَجُهِدُ اليمين: أشدّها، وهو بالله، فقوله (جهد أيمانهم) أي: غاية أيمانهم التي بلغها علمهم، وانتهت إليها مقدرتهم، وقيل: معناه بأغلظ الأيمان عندهم» <sup>(٣)</sup>.

٢ - جُهِد: في آية واحدة، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [التوبة: ٧٩]. «والجُهد: الشيء القليل يعيش به المقل على جُهد العيش» <sup>(٤)</sup>. أي لا يجدون ما يتصدقون به إلا جُهدهم، وذلك طاقتهم. «ويُقصد به القوت أو القيّته، وهو المسكة من الرزق، وما يقوم به بدن الإنسان من الطعام» <sup>(٥)</sup>. وقال الفراء: «الجُهد في هذه الآية الطاقة، تقول: هذا جُهدي أي طاقتي؛ وقُرئ: والذين لا يجدون إلا جُهدهم وجهدهم، بالضم والفتح: الطاقة» <sup>(٦)</sup>.

٣ - جِهَاد: ووردت بهذه الصيغة أربع مرات في القرآن الكريم، مرتين جاءت الصيغة غير مقترنة بفعالها، ومن أمثلتها قوله ﷺ: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرٍ» [التوبة: ٢٤]. فدلّ قوله: (وجهاد في سبيله) «أي في نصره دين الله الذي ارتضاه» <sup>(٧)</sup>. وجاءت الصيغة مرتين مقترنة بفعالها، ومثاله قوله ﷺ: ﴿وَجَاهِدُوا فِي

(١) وينظر: الأنعام: ١٠٦. النحل: ٣٨. النور: ٥٣. فاطر: ٤٢.

(٢) الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مرجع سابق، ص ١٠١.

(٣) و(جُهد) منصوب على المصدر، والعامل فيه (أقسموا) على مذهب سيبويه؛ لأنه في معناه. ينظر: تفسير القرطبي ٨/٤٩٣ - ٤٩٤.

(٤) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، مادة: (جهد).

(٥) تفسير الطبري، مرجع سابق، ٣٨٢/١٤ و ٣٩٣ - ٣٩٤.

(٦) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، مادة: (جهد).

(٧) تفسير الطبري، مرجع سابق، ١٧٧/١٤.

اللَّهُ حَقَّ جِهَادِهِ» [الحج: ٧٨]. أي اعملوا لله حق عمله وابعيدوه حق عبادته، وقيل معناه «مجاهدة النفس والهوى، وهو الجهاد الأكبر، وهو حق الجهاد»<sup>(١)</sup>.

ولم يرد لفظ «الجهاد» بهذه الصيغة المعرّفة في الذكر الحكيم، وإنما ورد بصيغة التنكير: «جهاد»، ممّا يشير إلى المعنى العام للجذر اللغوي ومشتقاته وهو بذل الوسع والطاقة فيما يرضي الله ويعلي كلمة الدين، وليس المعنى محددًا بأمر خاص يقوم به المسلم.

وممّا تجدر الإشارة إليه وورد ثلاث آيات مكية في القرآن ذكر فيها «الجهاد» أو أحد مشتقاته والمعنى فيها منصرف إلى «غير القتال» بالسيف أو غيره، لأن القتال والقتال لم يكن أسلوباً في الدعوة في المرحلة المكية، وبالتالي فمعنى «الجهاد» في الآيات المكية ينصرف إما إلى معنى الحجاج والإقناع (القتال بالكلمة، لا بالسيف)، وإما إلى قمع هوى النفس، وكبح الشهوات.. قال تعالى مخاطباً رسوله الكريم: ﴿فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٢]. أي: «لا تطع الكافرين فيما يدعونك إليه من أن تعبد آلهتهم، ولكن جاهدهم جهاداً كبيراً (جادلهم وأقم الحجة عليهم)، حتى ينقادوا للإقرار بما فيه»<sup>(٢)</sup>.

وقال تعالى: ﴿وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [العنكبوت: ٦]. أي: «وَمَنْ جَاهَدَ نَفْسَهُ فِي مَنَعِهَا مِمَّا تَأْمُرُ بِهِ، وَحَمَلَهَا عَلَى مَا تَأْبَاهُ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لَهَا، لِأَنَّ مَنَفْعَةَ ذَلِكَ رَاجِعَةٌ إِلَيْهَا، وَإِنَّمَا أَمَرَ اللَّهُ، ﷻ، وَنَهَى رَحْمَةً لِعِبَادِهِ؛ وَهُوَ الْغَنِيُّ عَنْهُمْ وَعَنِ طَاعَتِهِمْ»<sup>(٣)</sup>.

والآية الثالثة قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [العنكبوت: ٦٩]. أي: جاهدوا الكفار فينا، أي في طلب مرضاتنا، قيل: إن هذه الآية نزلت قبل فرض القتال، قال ابن عطية: فهي قبل الجهاد العرفي، وإنما هو جهاد عام في دين الله وطلب مرضاته. وقال أبو سليمان الداراني:

(١) تفسير البغوي، مرجع سابق، ٤٠٢/٥.

(٢) تفسير الطبري، مرجع سابق، ٤٧٦/٥.

(٣) الزمخشري، حقائق التنزيل وعيون الأقاويل وجوه التأويل، مرجع سابق، ص ٨١٣.

ليس الجهاد في الآية قتال الكفار فقط، بل هو نصر الدين، والرد على المبطلين وقمع الظالمين، وعُظِّمَ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقال الضحاك: أي الذي جاهدوا في الهجرة لنهدينهم سبيل الثبات على الإيمان. وقال ابن عباس: والذين جاهدوا في طاعتنا لنهدينهم سبيل ثوابنا. وهذا يتناول بعموم الطاعة جميع الأقوال. وقال الحسن بن الفضل: فيه تقديم وتأخير، أي: الذين هديناهم هم الذين جاهدوا فينا»<sup>(١)</sup>.

يتبين من الآيات السابقة أن الجهاد كلمة عامة تعني كل ما يستطيع المسلم أن يبذله من جهد في سبيل إعلاء كلمة الحق، «فليس الجهاد في الإسلام مقصوراً على حمل السيف، بل يتعداه إلى حمل القلم وبذل المال، وبذل الكلمة الحرة الشريفة في الميادين التي تجدي فيه الكلمة»<sup>(٢)</sup>.

وقد وردت المشتقات سالفه الذكر وغيرها في شعر العرب في العصر الجاهلي، ماعدا المصدر (جهاد)، قال الأعشى في معنى حمل على الدابة في السير فوق طاقتها:

فجالتَ وجالَ لها أربعٌ      جهَدنَ لها مع إجهادها<sup>(٣)</sup>

وورد الفعل (أجهد) بمعنى كثر الشيب وأسرع، في قول عدي بن زيد العبادي:

لا تؤاتيك إنْ صحوتَ، وإنْ أجهدَ      في العارضين منك القتيرُ<sup>(٤)</sup>

ومن أمثلة الفعل قول سعدى بنت الشمردل في رثاء أخيها:

وتجاهدوا سيراً فبعضُ مطيهم      حسرى مُخَلَّفَةٌ وبعضُ ظلُّع<sup>(٥)</sup>

(١) تفسير القرطبي، مرجع سابق، ٣٩٠/١٦ - ٣٩١.

(٢) عودة خليل أبو عودة، التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم، مرجع سابق، ص ٢٨٨.

(٣) ديوان الأعشى، مرجع سابق، ص ٧٣.

(٤) أجهد الشيب: كثر وانتشر. العارضان: شقا الفم، وقيل جانباً للحية. القتير: الشيب، أو أول ما يظهر منه. ينظر: ديوان عدي بن زيد العبادي، مرجع سابق، ص ٨٥.

(٥) الأصمعي، أبو سعيد عبد الملك بن قريب بن عبد الملك، الأصمعيات، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، دار المعارف، مصر، ط ٥. ص ١٠٤.

أي اشتدوا في سيرهم. وكذلك ورد هذا المعنى في شعر أحيحة بن الجلاح في قوله:

فَمَنْ نَالَ الْغِنَى فَلْيَصْطَنْعُهُ      صَنِيعَتُهُ وَيَجْهَدُ كُلُّ جُهْدٍ<sup>(١)</sup>

بل إن الفعل (جَاهَدَ) ورد في صيغة الأمر منه بمعنى استفراغ ما في الوسع والطاقة في محاربة الأعداء. فقد خاطب عمرو بن الأهتم ابنه يحثه على التشدد في الحرب:

وَأَنْ جَاهِدُوا عِيَكُمْ فَلَا تَهَبَهُمْ      وَجَاهِدَهُمْ إِذَا حَمِيَ الْقَتِيرُ  
فَإِنْ فَصَدُوا لِمُرِّ الْحَقِّ فَاقْصِدْ      وَإِنْ جَارُوا فَجُرِّ حَتَّى يَصِيرُوا

حتى يصيروا: حتى يعطفوا إلى الحق<sup>(٢)</sup>.

وشاهد الفعل (تجاهد) بمعنى اشتد، قول عبده بن الطيب:

إِذَا تَجَاهَدَ سَيْرُ الْقَوْمِ فِي شَرِّكَ      كَأَنَّهُ شَطَبٌ بِالسَّرْوِ مَرْمُولٌ<sup>(٣)</sup>

ومن أمثلة (الجهد) بمعنى: التعب والهزال، قول عبد الله بن عنمة الضبي:

لَهُنَّ رَذِيَّاتٌ تَفُوقُ وَحَاقِنٌ      مِنْ الْجُهْدِ وَالْمِعْزَى أَبَانَ كُبَادَهَا<sup>(٤)</sup>

ومن أمثلة (الجهد) بمعنى: الوسع والطاقة، قول عامر بن الطفيل:

وَأَنْبَاتُهُ أَنَّ الْفِرَارَ خَزَايَةٌ      عَلَى الْمَرِّ مَا لَمْ يُبَلِّ جَهْدًا وَيُعْذِرُ<sup>(٥)</sup>

(١) المرجع السابق نفسه، ص ١٢٠.

(٢) القتير: رؤوس مسامير الدروع. المفضليات، مرجع سابق، ص ٤١٠.

(٣) تجاهد: اشتد. الشرك: الطريق المنقاد، وهي الجواد. الشطب: سعف النخل تُتخذ من قشره الحُصْر. السرو: موضع باليمن وهو أعلاه. مرمول: منسوج. يريد: كأن هذه الطريق حصير لاستوائه. ينظر: المفضليات، مرجع سابق، ص ١٣٦.

(٤) رذيات: جمع رذية، وهي المهزولة من السير. تفوق: من الفواق وهي الريح تشخص في الصدر، أي هي تفوق من الجهد. الحاقن: التي من ضعفها لم تستطع أن تخرج عند ولادها جميع ما ينبغي أن يخرج مع ولدها فيبقى في جوفها. أبان: ظهر. الكباد: وجع الكبد. يريد كأنها معزى قد كبدها الجهد ونفخ بطونها. ينظر: المفضليات، مرجع سابق، ص ٢٨٠.

(٥) الخزاية: الاستحياء، أي الفرار يوجب ذلك. يعذر: يأتي بعذر. ينظر: المفضليات، =

ومن أمثلة اسم الفاعل (جاهد) والتي تدل على بذل الوسع في طلب الأمر  
قول ضمرة بن ضمرة النهشلي:

وِذِي تِرَةٍ أَوْجَعْتُهُ وَسَبَقْتُهُ فَقَصَّرَ عَنِّي سَعِيَّهُ وَهُوَ جَاهِدٌ<sup>(١)</sup>

وقال المثقب العبدى في المعنى نفسه:

يَسْعَى وَيَجْمَعُ جَاهِدًا مُسْتَهْتَرًا جِدًّا، وَلَيْسَ بِأَكْلٍ مَا يَجْمَعُ<sup>(٢)</sup>

وقال ثعلبة بن صعير:

وَلَرُبَّ حَصْمٍ جَاهِدِينَ ذَوِي شَدَا تَقْذِي صُدُورَهُمْ بِهْتَرٍ هَاتِرٍ<sup>(٣)</sup>

ومثال اسم الفاعل (مجاهد) قول مُزَرَّد بن ضرار الذبياني:

فَنِعِمَّتْ لِقَاحُ الْمَحَلِّ يَهْدِي زَفِيرُهَا سُرَى الضُّيْفِ أَوْ نِعْمَتْ مَطَايَا الْمُجَاهِدِ<sup>(٤)</sup>

وجاءت (جاهد) في معنى حاول وسعى بجد في قول الشماخ:

وَإِنْ جَاهَدْتُهُ بِالْخَبَارِ انْبِرَى لَهَا بَذَاوٍ وَإِنْ يَهْبِطُ بِهِ السَّهْلُ يَمْعَجُ<sup>(٥)</sup>

وجاءت صيغة اسم المفعول (مجهود) في قول الشماخ أيضاً:

= مرجع سابق، ص ٣٦٢. وينظر: ابن الطفيل، عامر، ديوان عامر بن الطفيل، رواية أبي بكر الأنباري، وأبي العباس يحيى بن ثعلب، دار صادر، بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م. ص ٦٢.

(١) الترة: الثأر. ينظر: المفضليات، مرجع سابق، ص ٣٢٥.

(٢) المستهتر: المولع بالشيء، الذاهب الفعل فيه من حرص عليه. ينظر: المفضليات، مرجع سابق، ص ١٤٨.

(٣) الخصم: يقال للمفرد والجمع. الشذا: الأذى. تقذى: تقذف بالقذى. الهتر الهاتر: الكلام القبيح. ينظر: المفضليات، مرجع سابق، ص ١٢١.

(٤) المحل: الجذب. ينظر: المفضليات، مرجع سابق، ص ٧٦.

(٥) الخبار: ما لان من الأرض واسترخى. يمعج: يسرع. أي: وإن جاهدته في الجري في أرض لينة عارضها، وإن هبط بهما السهل أسرع. أو: وإن تهبط به الأتان أرضاً سهلة أسرع في إثرها. ينظر: الشماخ الذبياني، ديوان الشماخ بن ضرار الذبياني، حققه وشرحه: صلاح الدين الهادي، دار المعارف بمصر، ١٩٦٨م. ص ٩٥.

تُصَبِّحُ وقد ضَمِنَتْ صَرَائِهَا غُرْقاً مِنْ طَيِّبِ الطَّعْمِ حُلُواً غَيْرَ مَجْهُودٍ<sup>(١)</sup>

أمّا كلمة (الجهاد) التي هي مصدر الفعل (جاهد)، يقال جاهد مجاهدة وجهاداً. فلم ترد بهذه الصيغة في دواوين الشعر الجاهلي، على الأقل فيما قرأناه، بل وجدنا فعل الأمر (جَاهِدْ) كما يلاحظ في بيت عمرو بن الأهثم السابق، ويمكن لنا أن نستنتج أن الجهاد في المفهوم الجاهلي «هو بذل كل ما في الوسع والطاقة في قول أو فعل في محاربة الأعداء»<sup>(٢)</sup>.

ومن هنا يتحدد الفرق الدقيق بين معنى الكلمة في الشعر الجاهلي وبين معناها في القرآن الكريم، فالشعر الجاهلي أورد الكلمة بمعنى بذل الجهد، على حين خصص الإسلام الجهاد في مجال واحد هو (الجهاد في سبيل الله)، وهذه العبارة تُشكّل مصطلحاً قرآنياً جديداً يتفرّع عن مصطلح الجهاد. وهي كما نرى تتألف من أربع كلمات، ولا تؤدي معناها إلا إذا وقعت في هذا الترتيب.

«ويدهي أن هذا المصطلح لم يكن معروفاً في الشعر الجاهلي، أولاً لأنه مصطلح تركيبى، جمعت كلماته، لتحديد دلالة معينة عن هدف الجهاد في الإسلام، بل إن الغزو والقتال والغارات في العصر الجاهلي تجري لدوافع قبلية ودواع مادية، تختلف باختلاف ظروف الحياة، وتتبدل بتغير النظم القبلية، والأعراف البدوية، والعادات المتوارثة، على حين الجهاد في الإسلام لا يكون إلا لنصرة دين الله في الأرض، بالوسيلة التي يمكن للإنسان أن يتوسل بها، وهو

(١) والمقصود بـ (غير مجهود) أن ناقته غزار لا يجهدا (لا يتعبها ويشق عليها) الحلب فينهلك لبنها. ينظر: ديوان الشماخ، مرجع سابق، ص ١١٧. والمجهود: المشتهى من الطعام واللبن، وجهدت اللبن فهو مجهود أي أخرجت زبده كله. ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، مادة: (جهد).

(٢) عودة خليل أبو عودة، التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم، مرجع سابق، ص ٢٨٧.

كذلك يجري بحسب أمر الله ﷻ، ويهدف إلى تحقيق الغاية التي حددها جل شأنه. ومن هنا يكون ثوابه من عند الله وحده»<sup>(١)</sup>.

وقد أشرنا سابقاً أن الجهاد ليس محمداً بحمل السيف والقتال، وقد حدد العلماء أنواع الجهاد في الإسلام، فهذا ابن رشد يفتح كتاب الجهاد ببيان أنواعه مرتبة، يقول: «والجهاد ينقسم على أربعة أقسام: جهاد بالقلب، وجهاد باللسان، وجهاد باليد، وجهاد بالسيف. فجهاد القلب جهاد الشيطان ومجاهدة النفس عن الشهوات المحرمات، وجهاد اللسان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن ذلك ما أمر الله به من جهاد المنافقين؛ لأنه ﷻ قال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ جَاهَدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَهُمْ جَهَنَّمُ وَيَسَّ الْمَصِيرُ﴾ [التوبة: ٧٣]. فجاهد ﷻ الكفار بالسيف، وجاهد المنافقين باللسان. وجهاد اليد زجر ذوي الأمر أهل المناكر والأباطيل والمعاصي المحرمات، وعن تعطيل الفرائض الواجبات بالأدب والضرب على ما يؤدي إليه الاجتهاد في ذلك. وجهاد السيف قتال المشركين على الدين»<sup>(٢)</sup>.

«وحتى جهاده ﷻ للكفار بالسيف إنما كان بعد دعوتهم باللسان وإقامة الحجج وردّ الشبهات، بل بعد أن ثار الكافرون على تلك الدعوة بالصدّ وتهديد القائمين بها»<sup>(٣)</sup>. «فقد كان جهاد رسول الله ﷻ في مكة جهاد إعلام ودعوة فقط، ولم يقابل إيذاء المشركين له ولأصحابه بأي مقاومة قتالية طوال السنوات الثلاث عشرة التي أمضاها في مكة، بل كان جهاده محصوراً في

(١) المرجع السابق نفسه، ص ٢٨٨.

(٢) القرطبي، ابن رشد، المقدمات الممهدة لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعية والتحصيلات المحكمات لأمّهات مسائلها المشكلات، تحقيق: الدكتور محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت/لبنان، ط ١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م. ٣٤١/١ - ٣٤٢.

(٣) البوطي، محمد سعيد رمضان، الجهاد في الإسلام، مرجع سابق. ص ٤٧.

الثبات على الدعوة والصبر على الأذى»<sup>(١)</sup>. «فالساحة الجهادية الأولى هي ساحة الدعوة إلى الله والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ أمّا الجهاد القتالي بأنواعه المختلفة فإنما هو فرع عنها وحصن لها»<sup>(٢)</sup>. «ومهما تنوع الجهاد واختلفت أساليبه، فإن مصدر قدسيته إنّما يتمثل في كونه سبيلاً للوصول إلى الحق ولإيصال الآخرين إليه، وهذا يساوي كونه سبيلاً للابتعاد عن الباطل أو لإبعاد الآخرين عنه»<sup>(٣)</sup>. ففي قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّكَ رَبَّكَ لِذِينَ هَاجَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا فُتِنُوا ثُمَّ جَاهَدُوا وَصَبَرُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [النحل: ١١٠]. نعلم أن الرسول الكريم ﷺ حُوطب بهذه الآية قبل هجرته إلى المدينة المنورة، ممّا يؤكد على أن الجهاد هنا لا شأن له بالقتال، بل الدعوة إلى الحق. «وممّا يؤكد هذه الحقيقة ويزيدها وضوحاً قول رسول الله ﷺ: «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر». وقوله عليه الصلاة والسلام: «أفضل الجهاد أن تجاهد نفسك وهواك في ذات الله تعالى». فنذكر أن الجهاد بهذا المعنى الذي استقر في مكة منذ فجر الإسلام، هو المصدر والمعين لما تقرّع وتكاثر من بعد من أنواع الجهاد الأخرى»<sup>(٤)</sup>.

«وعلى هذا يكون الإسلام قد خصص مصطلح الجهاد وحدد مساره واتجاهه ونقاه مما كان يشوب القتال في العصر الجاهلي من فكر عقيم، وتصرف شائن وغرض دنيء. ويكفي أن يلمّ القارئ بأيام العرب ليرى ما كان يجري بين القبائل من حروب طائفة ليست حرب البسوس أو حرب داحس والغبراء إلا مثلين فقط من أمثلتهما المتعددة»<sup>(٥)</sup>.

(١) المرجع السابق نفسه، ص ٧٤ - ٧٥.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص ٤٦.

(٣) المرجع السابق نفسه، ص ٢٧.

(٤) البوطي، الجهاد في الإسلام، مرجع سابق، ص ٢٠ - ٢١.

(٥) عودة خليل أبو عودة، التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم،

مرجع سابق، ص ٢٨٩.

وقد بين الرسول الكريم ﷺ نطاق الجهاد في أحاديث كثيرة منها قوله عليه الصلاة والسلام: «لا هِجْرَةَ بَعْدَ الفَتْحِ (فتح مكة) وَلَكِنْ جِهَادٌ وَنِيَّةٌ»<sup>(١)</sup>. قيل: والمراد بالنيّة هنا إخلاص العمل لله، أي أنه لم يبقَ بعد فتح مكّة هجرةٌ لأنها قد صارت دار إسلام، فلم تعد الهجرة منها ذات قيمة وإنما بقي الإخلاص في الجهاد. وقد حدد بعضهم حقيقة الجهاد بصورة عامة، كما رأينا، بأنه: استفراغ الوسع والجهد فيما لا يُرتضى، وهو ثلاثة أضربٍ: مُجاهدةُ العدوِّ الظاهر، والشيطان، والنفس. وتدخل الثلاثة في قوله تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾ [الحج: ٧٨]. وقد ورد أن رجلاً قال للنبي ﷺ: أبايعك على الهجرة والجهاد، أبتغي الأجر من الله. قال: «فهل من والديك أحد حي؟» قال: نعم. بل كلاهما. قال: «فتبتغي الأجر من الله؟» قال: نعم. قال: «فارجع إلى والديك فأحسن صحبتهما»<sup>(٢)</sup>. ومن هنا استخلص الفقهاء أن من شروط الجهاد الذي هو فرض كفاية (إذا قام به البعض سقط عن الباقي) إذن الوالدين، وعدم تعريض أسرته للعسر والإهمال..



(١) الحديث في: صحيح مسلم، مرجع سابق، برقم (١٣٥٣).

(٢) الحديث في: صحيح مسلم، مرجع سابق، برقم (٢٥٤٩).

## الخاتمة

تمتاز الدراسة الدلالية لأي لفظ من ألفاظ القرآن الكريم بكشف المعاني الجديدة التي أرادها الله ﷻ، وهذا ما سعينا إليه، إذ قمنا بتتبع دلالة ألفاظ ثلاثة هي: الخليفة والقسط والجهاد، فعرضنا هذه الألفاظ على معاجم اللغة المتنوعة لمعرفة الدلالات الأولى للفظ ومشتقاته، ثم وقفنا عند مشتقات اللفظ ودلالاته في القرآن الكريم، فعرفنا ما جاء به القرآن الكريم من الدلالات القديمة لهذا اللفظ في لغة العرب، وما قام به القرآن من تغيير في هذه الدلالات عن طريق النقل أو التخصيص أو التعميم، ثم رددنا المعاني إلى الشعر الجاهلي، ديوان العرب، لنتثبت ما إذا كان اللفظ ورد بالمعنى الذي جاء به المصحف الشريف، كما قارنا اللفظ مع نظائره في اللغات السامية الأخرى شقيقة العربية، هذه اللغات التي عاشت مع العربية في العصر الجاهلي أو قبله، فالمقارنة، كما نعلم، تكشف الغموض وتجلي الحقائق، وخاصة بين اللغات التي تعود إلى أرومة واحدة وأصل مشترك، وقد استطعنا، بعد كل ذلك، أن نقف عند النتائج والتوصيات التالية:

١ - لا يمكننا أن نأخذ اللفظ في القرآن الكريم مقتطعاً من سياقه؛ لكيلا يؤول بمعاني خاطئة، أو يُحصر بمعنى واحد لم يرده الله ﷻ، فلفظ (الجهاد) لم يرد في القرآن دالاً على القتال فقط، وإنما له معاني متعددة على حسب السياق الذي وردت به الكلمة، منها جهاد النفس، وجهاد المال، وجهاد الكلمة، وعمل كل ما في وسع الإنسان ممّا يعلي دين الله تبارك اسمه.

٢ - ورود لفظ (الجهاد) بصيغة التنكير دلّتنا أيضاً على عموم معنى

اللفظ، وعلى أن الله ﷻ لم يخصصه بعمل معين، ألا وهو القتال، بل شمل به كل عمل يقوم به المسلم من شأنه أن يرفع كلمة الله.

٣ - لاحظنا أن لفظ (الجهاد) أو أحد مشتقاته، ورد في سور مكية، أي قبل تشريع قتال المشركين، مما يدل على عموم معنى اللفظ الذي يدل على بذل الوسع والطاقة.

٤ - لا يوجد ترادف حقيقي بين ألفاظ الحق والعدل والقسط، وحقيقة ذلك، البلاغة القرآنية في خصوصية كل لفظ منها واستعماله في السياق المحدد.

٥ - في إطار علاقة الجزء بالكل يمكن أن يُعدَّ القسط أخص من العدل، فالعدل مصطلح يفيد العموم والشمول في صدق الحكم وصدق القول، وبذلك فالعدل كلمة تشمل القسط في طياتها.

٦ - تبين أيضاً أن العدل هو الجزء من الحق، وذلك بمقارنة معاني كلمة (القسط) بنظائرها في اللغات السامية، إذ دلَّ في هذه اللغات على الحق والحقيقة. وبذلك نستطيع أن نقول إن العدل جزء من الحق، والقسط جزء من العدل، بل هو العدل الدقيق الذي لا تشوبه شائبة ولا يدانيه ظلم.

٧ - (القسطاس) ليست كلمة معرّبة، كما قال بعض اللغويين، بل هي من أصل سامي مشترك، وتبين ذلك بمقارنة اللفظ بنظائره في اللغات السامية. إذ لا يمكننا أن نعدَّ المشترك السامي معرباً أو غير عربي.

٨ - لم يأت لفظ (خليفة) في القرآن الكريم دالاً على منصب أو مركز سياسي أو ديني، ولم يوصف بالقدسية، ولم يدل على معنى السلطان أو الأمير، وإنما أخذ معناه من دلالة الجذر اللغوية الأساسية، وهو (من يأتي بعد، أو خلف فلان فلاناً) أو دلَّت على معنى الاستبدال والتغيير والإنابة في مفهومها العام، وهذا ما أكّده معاني اللفظ في اللغات السامية الأخرى. كما أكّدت آيات الاستخلاف على قيادة العقل البشري للأرض وفق مبادئ وقيم القرآن عامة.

٩ - لم يضاف القرآن الكريم دلالة جديدة إلى لفظ الخلافة، ولم تكتسب مفهوماً شرعياً جديداً في الاستعمال القرآني. فإطلاق لفظ الخليفة على القائد

وزعيم القبيلة عرفها العرب قبل الإسلام، كما جاء في بيت الشاعر أوس بن حجر، كما عرفها الملوك الآراميون بالمعنى نفسه، لورود اللفظ في النقوش الآرامية، كما رأينا، فدلالة (خليفة) على الأمير دلالة عربية تطور إليها الاستعمال العربي للفظ قبل الإسلام، ولا تحمل قدسية ولا اصطلاحية شرعية استحدثت مع الإسلام.

١٠ - إن استخدام القرآن الكريم دلالة خلف فلان فلاناً أي جاء بعده فصار مكانه، فكان خليفته، دون غيرها من الدلالات اللغوية لاستخدام اللفظ ومشتقاته، أكسبت اللفظ شهرة وانتشاراً عن غيرها من الدلالات، وساعد ذلك الاستعمال القرآني لها.

**ونقول في الختام:** لا يخلو أيُّ بحث كان، وإن بدا لك كاملاً، من خطأ أو هنة أو انزلاق، ومن ادعى الكمال فقد أثبت على نفسه النقص، لكن أملنا كبير في أن نكون قد وُفقنا، ولو ببعض القضايا التي سعينا لأجلها، وحسبنا أن تكون مواطن الصواب فيما كتبنا أكثر من مواطن القصور. ونسأل الله التوفيق والعون والسداد، والحمد لله حمداً يليق بعبثائه، والشكر له مداراً على نعيم فضله وسابغ عفوهِ وغفرانه.



## قائمة المصادر والمراجع

### أ - العربية:

- ١ - ابن أبي سلمى، زهير، ديوان زهير بن أبي سلمى، شرحه وقدم له: علي حسن فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط/١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- ٢ - الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث، بيروت، ط/١، ٢٠٠١م.
- ٣ - الأسدي، بشر بن أبي خازم، ديوان بشر بن أبي خازم الأسدي، تحقيق: مجيد طراد، الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٤م.
- ٤ - الأصمعي، أبو سعيد عبد الملك بن قريب بن عبد الملك، الأصمعيات، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، دار المعارف، مصر، ط/٥.
- ٥ - الأعشى، ميمون بن قيس، ديوان الأعشى الكبير، تحقيق: محمد حسين، مكتبة الآداب، المطبعة النموذجية، د.ت.
- ٦ - الأنباري، محمد بن قاسم، الأضداد، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية بيروت، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
- ٧ - الباهلي، ديوان عمرو بن أحمر، جمعه وحققه: د. حسين عطوان، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق.
- ٨ - البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود، تفسير البغوي «معالم التنزيل»، حققه وخرّج أحاديثه: محمد عبدالله النمر وآخرون، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ١٤٠٩هـ.
- ٩ - البوطي، محمد سعيد رمضان، الجهاد في الإسلام، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط/١، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

- ١٠ - بيستون وآخرون، المعجم السبئي (بالإنجليزية والفرنسية والعربية)، لوفان لانف، دار نشریات بیترز، بیروت، مكتبة لبنان، ١٩٨٢م.
- ١١ - جبل، محمد حسن، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، مكتبة الآداب، القاهرة، ط/١، ٢٠١٠م.
- ١٢ - الجواليقي، أبو منصور، المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، تحقيق: أحمد محمد شاكر، طبعة جديدة بتحقيق: د. ف. عبد الرحيم، دار القلم، دمشق، ط/١، ١٩٩٠م.
- ١٣ - ابن الجوزي أبو الفرج، عبد الرحمن بن علي، مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، المحقق: حلمي محمد إسماعيل، دار ابن خلدون، ١٩٩٦م.
- ١٤ - الجوهرى، الصحاح في اللغة والعلوم، تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار، دار الكتاب العربي، مصر، (د.ت.).
- ١٥ - ابن حجر، أوس، ديوان أوس بن حجر، تحقيق: د. محمد يوسف نجم، دار صادر بيروت، ط/٣، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.
- ١٦ - أبو الحسين، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: نظر بن محمد الفاريابي أبو قتيبة، دار طيبة، ط/١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.
- ١٧ - خشيم، د. علي فهمي، هل في القرآن أعجمي، نظرة جديدة إلى موضوع قديم، دار الشرق الأوسط، بيروت، ط/١، ١٩٩٧م.
- ١٨ - الخطيب التبريزي، شرح القصائد العشر، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، القاهرة، د.ت.
- ١٩ - ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، بيروت - لبنان.
- ٢٠ - ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن، كتاب جمهرة اللغة، صححه: محمد المسورتي، وفرييس كرنكو، مكتبة المثنى، بغداد، ط/١، ١٣٥١هـ.
- ٢١ - الذيب، د. سليمان عبد الرحمن، معجم المفردات الآرامية القديمة، دراسة مقارنة، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.
- ٢٢ - الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، التفسير الكبير، بيروت، الكتب، ط/١، ٢٠٠٠م.

- ٢٣ - الرازي، أبو حاتم أحمد بن حمدان، الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء، ط/١، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.
- ٢٤ - الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق وضبط: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- ٢٥ - رضا، محمد رشيد، الخلافة أو الإمامة العظمى، دار النشر للجامعات، ط/١، ٢٠١٣م.
- ٢٦ - الزبيدي، محمد مرتضى، تاج من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، الهدلية.
- ٢٧ - الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، حقائق التنزيل وعيون الأقاويل وجوه التأويل، تحقيق:، بيروت، إحياء التراث العربي.
- ٢٨ - أبو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٦م.
- ٢٩ - ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن منيع، الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط/١، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
- ٣٠ - السيوطي، جلال الدين، المتوكلي، مطبعة الترقى، دمشق، ١٣٤٨هـ.
- ٣١ - السيوطي، جلال الدين، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى، وآخرين، دار إحياء الكتب العربية، (د.ت).
- ٣٢ - الشريف الرضي، أبو الحسن محمد بن أبي أحمد الحسين، تلخيص البيان في مجازات القرآن، المكتبة العلمية، بغداد، ١٩٥٥.
- ٣٣ - الشماخ الذبياني، ديوان الشماخ بن ضرار الذبياني، حققه وشرحه: صلاح الدين الهادي، دار المعارف بمصر، ١٩٦٨م.
- ٣٤ - الطائي، أبو زيد، شعر أبي زيد الطائي، جمعه وحققه: د. نوري حمودي القيسي، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٦٧.
- ٣٥ - أبو طالب، طالب بن عبد المطلب الهاشمي القرشي، ديوان أبي طالب بن عبد المطلب، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، دار الهلال، بيروت، ٢٠٠٠م.
- ٣٦ - الطبري، تفسير الإمام الطبري، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

- ٣٧ - ابن الطفيل، عامر، ديوان عامر بن الطفيل، رواية أبي بكر الأنباري، وأبي العباس يحيى بن ثعلب، دار صادر، بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- ٣٨ - طوقان، فواز، مسلة ميشع ملك مؤاب، ترجمة جديدة، حوليات الآثار الأردنية، مجلد/١٥، ١٩٧٠م.
- ٣٩ - الضبي، المفضل بن محمد، المفضليات، تحقيق: أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، دار المعارف، القاهرة، ط/٦، د.ت.
- ٤٠ - العامري، لبيد بن ربيعة، ديوان لبيد بن ربيعة العامري، شرح الطوسي، قدّم له ووضع هوامشه وفهارسه: د. حنا نصر الحّي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط/١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
- ٤١ - العبادي، عدي بن زيد، ديوان عدي بن زيد العبادي، تحقيق: محمد جبار المعبيد، وزارة الثقافة، بغداد، ١٩٦٥م.
- ٤٢ - العسكري، أبو هلال، الفروق اللغوية، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.
- ٤٣ - عمر، د. أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصر، عالم الكتب، القاهرة، ط/١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.
- ٤٤ - أبو عودة، عودة خليل، التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم - دراسة دلالية مقارنة - مكتبة المنار، الأردن، الزرقاء، ط/١، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
- ٤٥ - ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، القاهرة، ١٣٦٦هـ/١٩٧٩م.
- ٤٦ - ابن فارس، أحمد، الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تحقيق: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، القاهرة، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.
- ٤٧ - الفيروزآبادي، مجد الدين، القاموس المحيط، المطبعة المصرية، ط/٣، ١٩٣٣م.
- ٤٨ - الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، تحقيق: د. عبد العظيم الشناوي، دار المعارف، القاهرة، ط/٢.

- ٤٩ - القالي، أبو علي، أمالي القالي، تحقيق: محمد عبد الجواد الأصمعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥م.
- ٥٠ - القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- ٥١ - القرطبي، ابن رشد، المقدمات الممهدة لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعية والتحصيلات المحكمات لأمته مسائلها المشكلات، تحقيق: الدكتور محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت/لبنان، ط/١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
- ٥٢ - ابن كثير، أبو الفداء، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، قدّم له: يوسف مرعشلي، بيروت، ١٩٨٨م.
- ٥٣ - كمال، د. ربحي، المعجم الحديث، عبري - عربي، دار العلم للملايين، بيروت، ط/١. ١٩٧٥م.
- ٥٤ - المبارك، محمد، نظام الإسلام: الحكم والدولة، دار الفكر العربي، القاهرة.
- ٥٥ - المثقب العبيدي، شرح ديوان المثقب العبيدي، تحقيق: حسن كامل الصيرفي، جامعة الدول العربية، معهد المخطوطات العربية، ١٣٩١هـ/١٩٧١م.
- ٥٦ - امرؤ القيس، جندح بن حُجر بن الحارث الكندي، ديوان امرؤ القيس، اعتنى به وشرحه: عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت/لبنان، ط/٢، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
- ٥٧ - المرزوقي، أبو علي، شرح ديوان الحماسة، نشره: أحمد أمين وعبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ١٩٩١م.
- ٥٨ - المرقشان، ديوان المرقشين الأصغر والأكبر، تحقيق: كارين صادر، دار صادر، بيروت، ط/١، ١٩٩٨م.
- ٥٩ - المطيعي، محمد نجيب، التكملة الثانية، المجموع شرح المذهب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- ٦٠ - ابن مقبل، تميم بن أبي مقبل بن عوف، ديوان ابن مقبل، تحقيق: د. عزّة حسن، دار الشرق العربي، بيروت/لبنان، حلب/سورية، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

- ٦١ - ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط/٣، ١٩٩٤م.
- ٦٢ - النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين، المحقق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، ط/٣، ١٤١٢/١٩٩١م.
- ٦٣ - الشعراء الهذليون، ديوان الهذليين، تحقيق: أحمد الزين ومحمود أبو الوفا، دار الكتب المصرية، ١٣٨٥هـ/١٩٦٥م.
- ٦٤ - هيكل، عبد الباسط سلامة، مفهوم الخلافة في القرآن الكريم وسلطة المفسر، مؤسسة: مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٦م.
- ٦٥ - اليسوعي، هنريكوس لامنس، فرائد اللغة في الفروق، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، ١٨٨٩م.
- ٦٦ - ابن يعفر، الأسود، ديوان الأسود بن يعفر، تحقيق: د. نوري حمودي القيسي، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.

#### ب - الأجنبية:

- 1 - Brown and athers, 1906, A Hebrew and English Lexicon of the old Testament, with an Appendix Containing the Biblical Aramaic, Oxford: Clarendon Press.
- 2 - Costaz, L., - 1986 - Dictionnaire Syriaque - Franhais, Syriac - Englis Dictionary, Beyrouth, Liban.
- 3 - Donner, Rollig 1962 - ,1964, Kanaanaische und Aramäische Inschriften, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- 4 - Fraenkel, S. - 1962 - Die Aramäischen Fremdwörter Im Arabischen.
- 5 - Gesenius, W. - 1962 - Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das alte testament. Berlin, Göttingen, Heidelberg.

- 6 - Soden, W.V. - 1985 - Akkadisches Handwörterbuch Wiesbaden.
- 7 - Tomback, R. ,1974, A Comparative Semitic Lexicon of the Phoenician and Punic Languages. New York; Scholars Press for the Society of Biblical Literature.





# فهرس الموضوعات



٥ ..... تقديم

[٨]

أهمية المناهج اللسانية الحديثة في دراسة النص القرآني: منهج لسانيات  
النص وتحليل الخطاب نحو قراءة لسانية في البناء النصي للقرآن الكريم

- ٧ ..... مقدمات في الإشكالات والمنهج والأدوات
- ١٢ ..... اللسانيات الحديثة ومنهج تحليل النص
- ١٢ ..... المُصطَلَح
- ١٥ ..... ❖ نماذج وأمثلة من الأنظار اللسانية النصية الحديثة
- ١٨ ..... - من أوائل ما نُشر بعد تطوّر لسانيات النص، كتاب
- ٢٠ ..... أهميّة السياق في تعريف النص
- ٢٢ ..... نسيج النص
- ٢٢ ..... أمّا عن أنماط النصوص
- ٢٣ ..... بنية النص
- ٢٣ ..... التماسك والانسجام
- ٢٤ ..... القصد
- ٢٨ ..... إنّ تفسير معنى النص سيرورة مركبة ذات جوانب متعدّدة
- ٢٩ ..... علم النص وتكامل المعارف في اللسانيات الحديثة
- ٣٠ ..... عن مشروعية الدراسة النصية للقرآن الكريم؟
- ٣٢ ..... ضرورة وضع نحو للنص القرآني

- ٣٤ ..... النَّصُّ الْقُرْآنِيُّ وَصِفَةُ النَّظْمِ الْجَامِعَةِ
- ٤٠ ..... مَظَاهِرُ النَّصِيَّةِ أَوْ بِنَاءِ النَّصِّ فِي الْخَطَابِ الْقُرْآنِيِّ
- ٤١ ..... ١ - الْإِنْسِجَامُ الدَّلَالِيُّ وَالتَّمَاكُ الْنَحْوِيُّ فِي بِنَاءِ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ
- ٤٣ ..... ٢ - وَحْدَةُ الْبِنَاءِ وَقَاعِدَةُ التَّنَاسُقِ
- ٤٣ ..... الْمُنَاسِبَةُ التَّوَالِيَّةُ وَتَفْسِيرُ النَّصِّ مِنْ دَاخِلِهِ
- ٤٥ ..... ٢ - تَنَاسُبُ أَجْزَاءِ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ Correlation
- ٤٨ ..... تَنَاسُبُ الْعُنَاوَرِ الْمَخْتَلِفَةِ وَاتِّلَافُهَا
- ٣ - الْمُلَاءَمَةُ وَالْإِتِّلَافُ بَيْنَ اللَّفْظِ وَاللَّفْظِ، وَبَيِّنَ اللَّفْظِ وَالْمَعْنَى،
- ٥٢ ..... لِتَعَادَلِ فِي الْوَضْعِ وَتَنَاسُبِ فِي النَّظْمِ
- ٥٤ ..... ٤ - حُسْنُ النَّسْقِ
- ٥٧ ..... حُسْنُ النَّسْقِ وَجَوَامِعُ الْكَلِمِ
- ٥٨ ..... ٥ - الْمَشَاكِلَةُ أَوْ التَّشَاكُلُ Isotopy
- ٥٩ ..... ٦ - الْمَطَابَقَةُ وَالْمُقَابَلَةُ Concept of Opposition
- ٧ - الْوَصْلُ لَفْظًا الْفَصْلُ مَعْنَى: Formal heterogeneity between
- ٦٠ ..... syntax and semantics
- ٨ - عِلَاقَةُ الْجُمْلَةِ الْقُرْآنِيَّةِ بِمَوْضُوعِ السُّورَةِ، وَاتِّصَالُهَا الْمَوْضُوعِيِّ بِمَا
- ٦٤ ..... تَفَرَّقَ فِي الْقُرْآنِ
- ٦٥ ..... ٩ - بِلَاغَةُ التَّنْوِيعِ وَالتَّلْوِينِ
- ٦٨ ..... أُسْلُوبُ التَّلْوِينِ فِي دِلَالَةِ الْفِعْلِ عَلَى الزَّمَنِ
- ١٠ - مِنْ أَدْوَاتِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ الرَّابِطَةُ لِأَجْزَاءِ النَّصِّ: مَسَائِلُ فِي
- ٧٠ ..... الضَّمِيرِ وَوَضِيفَةِ الرَّبِطِ وَالْإِحَالَةِ
- ٧٠ ..... أَوَّلًا: مِنْ وَظَائِفِ الضَّمِيرِ فِي اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ الْإِحْتِصَارُ
- ٨٠ ..... ثَانِيًا: الْإِحَالَةُ وَوَضِيفَةُ عَوْدِ الضَّمِيرِ
- ٨١ ..... ثَالِثًا

٨٤	١١ - مسائل في التعليق .....
٩٢	خُلاصات .....
٩٦	قائمة المصادر والمراجع .....
٩٦	المصادر والمراجع العربية .....
١٠٠	المصادر والمراجع الأجنبية .....

## [٢]

## مدى إفادة المدرسة التاريخية في فهم القرآن الكريم

١٠٨	ملخص .....
١١١	المبحث الأول: تعريف المدرسة التاريخية، وأثر البيئة فيها، وأهم مرتكزاتها
١١١	المطلب الأول: تعريف المدرسة التاريخية وأثر البيئة فيها .....
١١١	المقصد الأول: تعريف المدرسة التاريخية .....
١١٤	المقصد الثاني: أثر البيئة في المدرسة التاريخية .....
١١٤	أولاً: المدرسة التاريخية في البيئة الغربية .....
١١٩	ثانياً: المدرسة التاريخية في البيئة القرآنية .....
	المطلب الثاني: أهم مرتكزات المدرسة التاريخية، ومدى انطباقها على
١٢٣	القرآن الكريم .....
١٢٣	تمهيد .....
١٢٣	أولاً: تعريف القرآن الكريم مقارنة بالتاريخية .....
١٢٦	ثانياً: تعريف الوحي مقارنة بالتاريخية .....
١٢٩	أهم مرتكزات المدرسة التاريخية ومدى انطباقها على القرآن الكريم ....
١٢٩	الركيزة الأولى للتاريخية: النص منتج بشري .....
١٣٤	الركيزة الثانية للتاريخية: النص محدود زمانياً ومكانياً .....
١٣٨	الركيزة الثالثة للتاريخية: النص الديني تأسسن .....

١٤٢	المبحث الثاني: مدى الإفادة من المدرسة التاريخية في فهم القرآن الكريم
١٤٢	المطلب الأول: أصول تفسير القرآن مقارنة بالمدرسة التاريخية .....
١٤٢	أولاً: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب .....
١٤٦	ثانياً: أسباب النزول .....
١٥١	ثالثاً: حقيقة القصص في القرآن الكريم .....
١٥٤	المطلب الثاني: نماذج تطبيقية من تفاسير المدرسة التاريخية .....
١٧٠	ملاحظات منهجية على المدرسة التاريخية .....
١٧٢	الخاتمة .....
١٧٣	توصيات موضوعية للمدرسة التاريخية .....
١٧٥	قائمة المصادر والمراجع .....

## [٣]

## قصص القرآن في ضوء نظرية التحول الإشاري: قصة أصحاب الكهف أنموذجاً

١٨٠	ملخص .....
١٨١	المقدمة .....
١٨٦	تعريف نظرية التحول الإشاري .....
١٨٩	المركز الإشاري .....
١٨٩	نظرية التحول الإشاري shifting theory .....
١٩١	تنظيم المركز الإشاري .....
١٩٤	العمليات الإشارية .....
١٩٥	المراكز الإشارية في القصة أصحاب الكهف .....
١٩٧	تفصيل المراكز الإشارية والتحول فيما بينها في قصة أصحاب الكهف ...
٢٠٥	تأثير الأدوات الإشارية في عمليات المراكز الإشارية .....
٢١١	مبادئ المركز الإشاري في قصة أصحاب الكهف .....
٢١٣	نتائج البحث .....

٢١٥	المصادر والمراجع
٢١٥	المصادر العربية
٢١٦	المصادر الأجنبية

[٤] نظرية التآويل التقابلي عند محمد بازي وتحليل الخطاب القرآني: المنجزات والآفاق

٢١٧	مقدمة
٢٢٠	مدخل: القرآن الكريم والقراءات الحديثة
٢٢٥	١ - الفروض الكبرى: فلسفة النظرية
٢٢٩	٢ - المصطلحات المفاتيح للنظرية
٢٣٠	التساند التآويلي
٢٣٢	التآويل التقابلي
٢٣٥	التقابل الموسع عند بازي
٢٣٦	التآويل
٢٣٨	التآويل التقابلي
٢٣٩	٣ - التآويل التقابلي وتحليل الخطاب القرآني: الفرضيات والمنطلقات
٢٤٣	٤ - التآويل التقابلي ومساعي ترهين القرآن الكريم
٢٤٦	٥ - التحققات النصية التقابلية في تحليل الخطاب القرآني
	٦ - القراءة التقابلية ومعرفة الوجود: قراءة (آيات موسى والخضر في سورة الكهف)
٢٥٠	سورة الكهف
٢٥٣	نقد النظرية
٢٥٦	خاتمة
٢٥٩	قائمة المصادر والمراجع

[٥]

أثر المنهج التفكيكي في النص القرآني

٢٦٢	ملخص
-----	------

٢٦٢	١ - مهاد نظري .....
٢٦٢	أ - في ماهية التفكيك .....
٢٦٧	ب - الخلفيات المعرفية والفلسفية للتفكيك .....
٢٧٥	٢ - أثر الأسس المعرفية للتفكيك في النص القرآني .....
٢٧٥	أ - الاختلاف المرجحاً: (Diffra)nce) .....
٢٨٠	ب - نقد التمرکز حول العقل: (Logocentrism) .....
٢٨٥	ج - علم الكتابة (Grammatologie) .....
٢٩١	قائمة المصادر والمراجع .....

## [٦]

إشكالية التوظيف الحدائي للمناهج اللسانية في دراسة النص القرآني: ابستمولوجيا  
اللسانيات عند مولاي أحمد العلوي ونقده لمنهج أركون مثلاً

٢٩٥	مقدمة .....
٢٩٨	المبحث الأول: محددات مولاي أحمد العلوي في التعامل مع القرآن الكريم
٣٠٢	أولاً: القرآن الكريم أصل معرفي .....
٣٠٧	ثانياً: القرآن هو الحق وهو السبيل إلى العلم .....
٣١١	المبحث الثاني: القرآن والنظرية اللسانية في تصور مولاي أحمد العلوي ..
٣١١	المحور الأول: مراتب القول عند مولاي أحمد العلوي .....
٣١١	أولاً: مراتب القول .....
٣١٥	ثانياً: النظريات والتماثل .....
٣١٧	المحور الثاني: القرآن واللسانيات وإشكال التوظيف في نظر العلوي ...
٣٢١	المبحث الثالث: أركون وإشكالية توظيف اللسانيات في دراسة النص القرآني
٣٢٧	١ - المنطوق والمكتوب .....
٣٢٧	٢ - الأسماء .....
٣٢٨	٣ - الأفعال .....

٣٢٩	٤ - النظم والإيقاع .....
٣٣١	خاتمة .....
٣٣٢	توصيات .....
٣٣٣	قائمة المصادر والمراجع .....

## [٧]

ملحق: القسط، الخليفة، الجهاد في القرآن الكريم: دراسة دلالية مقارنة

٣٣٥	المقدمة .....
٣٣٨	١ - الخليفة .....
٣٤٣	أولاً - الفعل .....
٣٤٤	ثانياً - الأسماء والمصادر .....
٣٦٠	٢ - القسط .....
٣٦٠	١ - (القِسْط) بكسر القاف، ولها من المعاني .....
٣٦١	٢ - (القِسْط) بفتح القاف، ولها من المعاني .....
٣٦١	٣ - (القِسْط) محرّكة، طُول الرَّجْلِ وَسَعَتْهَا .....
٣٦١	٤ - (القِسْط)، بالضم .....
٣٧٧	٣ - الجهاد .....
	أولاً - الفعل: وورد بأزمنته الثلاثة (الماضي، المضارع، والأمر)، على
٣٧٨	النحو التالي .....
٣٨٠	ثانياً - الأسماء والمصادر: وتوزعت بين اسم الفاعل والمصدر .....
٣٩٠	الخاتمة .....
٣٩٣	قائمة المصادر والمراجع .....
٣٩٣	أ - العربية .....
٣٩٨	ب - الأجنبية .....
٤٠١	فهرس الموضوعات .....