



بحث لنيل شهادة الدكتوراه

النص القرآني:

نحو رؤية تأسيسية لنسقية القراءة التدبيرية

تحت إشراف الاستاذ الدكتور:

محمد الرحمان العسراوي

إعداد الطالب:

نورالدين ظفي

الموسم الجامعي

2021_2020

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإهداء

لى من يتفجر العلم من جوانبه... وتنطق الحكمة من نواحيه...
من استغنى عن الناس كلهم... ولم يستغن عنه أحد...
سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم... إيك في زمن بخسوا حقك...
وأهانوا كتاب ربي، فزادك ذلك رفعة وتالقاً...
أهديك ثمرة جهدي حبا و عرفانا، نصرة وولاء...
لى عاشق الحرف العربي الذي نزل به القرآن الكريم...
لى كل من يعمد ويتجدد كي ينحج في الدنيا والآخرة...
لى الأهل الذين صبروا على انشغالي عنهم...
لى والدي الكريمين أطال الله في عمرهما...
لى إخوتي وابني أدام الله ودهم...
لى كل من تربطني بهم علاقة قرابة أو صداقة...
لى وطني الحبيب المغرب...
أقدم لهم بهذه الدراسة المتواضعة، ثمرة جهد سنين، عرفانا بجميلهم.

نور الدين خلفي

شكر وعرفان

بعد شكر الله تعالى على فضله ونعمائه أن جوني الصعاب، وأعاني على رحلة طلب العلم، فإنه من لا يشكر الناس لا يشكر الله، لذا فإنه يطيب لي أن أقدم بجزيل الشكر والتقدير، إلى أستاذي الفاضل الدكتور عبد الرحمن العضراوي، على تفضله بالإشراف على هذه الأطروحة، وإعطائه المفاتيح الدلالية التي أضاءت معالم البحث، وأسهمت في فتح ما انغلق من دروبه، وعلى توجيهاته السديدة، وتحذيراته الدقيقة، ورعايته الفائقة، وصبره وتواضعه، فضلاً عن تشجيعه، حتى أصبحت هذه الأطروحة ثمرة يانعة، رغم الظروف والأيام العصيبة التي أحاطت بها، فله مني جزيل الشكر والإمتنان.

وليس يفوتني أن أعبر عن عظيم امتناني، وبإلحاح شكري لزوجتي الفاضلة ذ. ثورية الرانقي التي لولا تقديرها للعلم، وعمها غير المحدود لي ما أمكنني أن أوقف اليوم بين أيديكم. كما يتطلبني داعي الوفاء والاعتراف بالفضل للأهل، أن أقدم عظيم عرفاني، وخالص ودي وامتناني لوادي - حفظهما الله - على رعايتهما لي، واحتضانهما للأطفيال طوال سنوات الدراسة. وإنه ليؤنس قلبي أن أمنح الامتنان الصادق لراحين النفس: رياض وباسم على ما قدموه من تضحيات. وكذا أمتن لأخوتي الأعراء وعمهم وتشجيعهم وكذا على جلسائهم العلمية الفياضة، وخالص التقدير والمحبة للأصدقائي، ولكل من ساندني لسنوات خلون.

نورالدين خلفي

مقدمة

الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب، وأودعه من مشارب الفكر والعلم والمعرفة ما كان تبصرة لأولي الألباب، وخلق الإنسان في أكرم خلق وأحسن تقويم، وفضله عن كثير ممن خلق تفضيلاً، وميزه بالعقل والقدرة على التدبر والتفكر عن كل المخلوقات والموجودات، والصلاة والسلام على المكرّم بأبلغ خطاب، المبعوث بالوحي المبين منارا للسالكين، ونبراسا يرشد العقلاء المتدبرين، ويقود أولو الألباب والبصائر والنهي إلى هداية الحق واليقين، وعلى آله وصحبه ومن تلقى عنه إلى يوم الدين، أما بعد.

فإنه ليس من شك في أن إشكالية قراءة النص القرآني، تعد من أبرز القضايا المعرفية والمنهجية، التي أثارها علماء الإسلام في سياق بحوثهم ودراساتهم، وهم يعكفون على بناء قواعد منهجية لاستنطاق النص القرآني وتأويله. ومما زاد من أهمية هذا الموضوع من حيث حضوره المكثف والواسع في الدرس التفسيري ومباحثه، هو الموقع المتميز الذي احتله النص القرآني في بنية الثقافة العربية الإسلامية، التي كانت ومازالت مسكونة بهاجس قراءته واستنطاق معانيه، وإدراك مقاصده، وما يقتضي ذلك من وضع الأسس والقواعد الضابطة لتلقيه، ورسم الشروط والمقتضيات التي يتوقف عليها تأويله، لذلك فقد بذل علماء المسلمين قصارى جهدهم -مسترشدين في ذلك بتلك الأسس والقواعد- في قراءته واستنطاقه، فهمه وتدبره، بيان معانيه واكتشاف مقاصده، استنباط أحكامه واستخراج درره، والمفاتيح الكاشفة عن مكنونه والمكتنزة لدلالاته الحضارية والمعرفية. ومما زاد من أهمية هذا الموضوع في العصر الحديث، التطور الكبير الذي عرفته التأويليات والدراسات النصية واللسانية بشكل عام، ومناهج تحليل الخطاب بشكل خاص، الشيء الذي أدى في السنوات الأخيرة إلى ظهور عدد من الدراسات والبحوث حول آليات فهم النص القرآني وتفهمه، وبيان معانيه ومقاصده، وتلقيه وفق المقتضيات الموجبة للفهم الصحيح والتلقي السليم.

إن مركزية النص القرآني في الثقافة العربية الإسلامية، قادت إلى قيام شبكة متكاملة ومتداخلة من العلوم خاصة البيانية والدلالية منها، بالإضافة إلى العلوم المسماة بعلوم الآلة أو العلوم المساعدة، والتي لها حيز واسع وحضور قوي وكبير، وتواجد معلوم ومستمر في مباحث العلوم الشرعية، إلى خدمة النص القرآني في عدد من مستوياته ومكوناته، سواء على مستوى البيان والتأويل، أو على مستوى الاستنباط والتنزيل. وبمقتضى هذه المرجعية التي نالها النص في فضاء الثقافة العربية الإسلامية؛ فإن عددا من الدارسين والباحثين في مناهج تحليل الخطاب، اختاروا وصف الثقافة العربية الإسلامية بأنها ثقافة نص. وهذا الوصف يعود إلى أن الثقافة العربية الإسلامية

قامت في أصولها الكبرى وفي مرجعياتها المؤسسة، على النص من حيث الاشتغال والاهتمام والعناية والمتابعة... فكل الاتجاهات الفكرية والعلمية التي نشأت في أحضان التراث العربي الإسلامي، مدارها على النص القرآني من أجل محاولة تفهمه واستنطاقه، واستمداد معانيه، لغاية تنزيلها على الواقع التاريخي في جدليته مع المكلف فيه، باعتبار أن المكلف هو المحور المخاطب بالنص الشرعي. إن هذا الموقع الذي حظي به النص القرآني في التراث العربي الإسلامي، جعل علماء المسلمين يندفعون بقوة إلى حمايته وصيانته حتى لا يتحول إلى مطية للمزايدة، وممر لإسقاط الذات، ومعبر من أجل تصريف الاختيارات الشخصية والتمكين للأهواء الذاتية، وتميرير الرغبات التي يحملها مستنطق النص، وهي الرغبات التي لا تحكمها المعايير العلمية الصرفة، ولا تستند إلى الضوابط المنهجية الدقيقة، ولا القيود اللغوية التي تنأى بطبيعتها عن الحياد العلمي، وتتعارض مع الموضوعية الحقة.

وقد عرفت قراءة النص القرآني تحولات جوهرية على مدى أربعة عشر قرناً، مست علاقة المتلقي بالنص القرآني ووضعية تلقيه له، فرضت عليه السعي لاستيعاب هذا التحول في بناءاته المعرفية والمنهجية، والاستجابة لتحدياته في فهم وتوفير برهانية هذا النص، الذي تميز حضوره بنمطين تاريخيين، أولهما تلقي النص زمن النبي صلى الله عليه وسلم، حيث كان ينطق بنفسه، ويملك قدرة تفسير مقصده، ودفع الشبهات عنه، لوجود النبي المؤسس الذي يملك صلاحية توضيح مراده وتعيين وجهته ومعناه، بحكم الوحدة بين النبي والنص في التعبير والمسار والوجود. ثانيهما تلقي النص زمن ما بعد النبي صلى الله عليه وسلم، حيث يفقد النص القدرة الذاتية على استجلاء قصده، ويصبح عرضة لسوء الفهم والقراءة، ما لم يتم ضبط تداوله وتقنين تأويله. فبعد التلاحم الحاصل بين شخص النبي وكلام الله ومراده، الذي فرض اتباعاً وإنصافاً وطاعة، أصبح الإنسان مدعواً لإعمال النظر العقلي التدبري، وأخذ المبادرة لنقل مجمل التجربة النبوية إلى نص مدون، أي نقله من حالة التداول الشفاهي إلى وضعية موثقة منضبطة، تحسم الجدل حول مادة الوحي ومرجعيته، وتضمن له استمرارية ثابتة وحضوراً دائماً في الحياة الإنسانية. وهكذا فإن غياب النبي صلى الله عليه وسلم أحدث متغيرات موضوعية في النص القرآني لم تقتصر على لفظه فحسب، بل تعدته إلى شكله وترتيبه وعدلت الكثير من عناصر أو شروط تلقيه ووضعية قراءته، وبتغير معطيات الواقع التاريخي يفقد النص القرآني قدرته على تقديم أجوبة حاسمة لمستجدات الواقع واستيعاب متغيراته، ويدخل الإنسان من جديد في تجربة جدل معرفي ومنهجي، ذهني وروحي مع النص، للتكيف مع المتغيرات الجديدة. حيث تفتتح مع كل مستجد إمكانات جديدة للنص، ويأخذ

جانب من الجدل بين القوى المتعددة شكل صراع على التأويل، بعدما كان وجه الصراع زمن النبي صراعاً على التنزيل. أي انتقال النص من صراع الوجود والتحقق، إلى صراع المعنى الذي يحدد وجهة الإنسان وخياراته الجديدة. ولا سبيل إلى تصحيح هذه العلاقة بين المتلقي والنص، إلا بتلقيه موصولاً بسياقه التاريخي ومضمونه المعرفي والمنهجي، وتحكيمه في الواقع التاريخي، انطلاقاً من الوعي بأنه مصدر كلي للمعرفة الكونية في أبعادها المختلفة، ولا يتأتى ذلك إلا بالبداية بتنقية مفاهيمه - باعتبارها مفتاح الدخول إلى رحابه - وإزالة ما علق بها من أوهام الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين، ثم إعادة بنائها بناء قرآنياً يتجاوز الترسبات التاريخية المحيطة بها، ومن ثم فهم النص القرآني وتدبره، لإعادة إحياء الأمة واستئناف بنائها الحضاري والعمري. وهذا البناء المعماري للمفاهيم من صميم عمليتي التدبر والتذكر، بالإضافة إلى اتسامه بالانضباط المنهجي، الذي لا يجعله يتوقف في الصياغة النظرية بل يتعداها إلى مرحلة التطبيق والتأويل في الواقع، فالمفهوم القرآني لا يدور فقط في إطار الدلالة اللفظية، بل يمتد ليشكل صياغة جوهر الوعي وتحقيق الفاعلية الحضارية، التي تؤثر في البناء المعرفي وفي السياق الفكري والحضاري حسب الدلالة المتضمنة فيه، وهذا ما يضيف على ألفاظ الوحي واقعا تفاعليا وحركيا. وبما أن المشكلة تكمن في غياب منهج للتفاعل مع النص القرآن والانفعال به، سيتم تناول لفظ التدبر بكونه من الألفاظ الحاوية لمنهج قراءة الوحي حق القراءة، ولانطوائه على غايات عميقة، وهذا يستدعي استكشاف دقائمه، واستكناه مقاصده، واستنباط أبعاده ودلالاته المعرفية منها والحضارية على السواء. مما يفترض بالباحث أن يسلك منهجا يقتضي ضرورة النظر في آليات فهم النص ووسائل استنطاق معانيه بالمقدار الذي يكون به مستجيباً لقوله تعالى {أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ} [سورة النساء/ الآية 82]، فالتعبير بالمضارع هو تعبير من أغراضه الدلالة على الاستمرارية، والمطالبة بتجدد التدبر مرتبطة بتجدد إعمال النظر والمنهج معاً.

وإذا صح ارتباط التدبر بتجدد النظر والمنهج، فإن هذا الأصل يفرض على الباحث مواكبة المعرفة الحديثة ومتابعة التطورات الحاصلة في العلوم، وفي هذا السياق يتجه بحثنا إلى رصد ما يمكن الاستفادة منه من المعرفة المتجددة والإستهداء ببعض إشكالاتها في سبيل تأسيس قراءة نسقية تدبرية، تستمد شرعيتها وضرورتها من طبيعة النص المتعال وخصائصه المنهجية، دونما إغفال أو تجاوز للمناهج المتقدمة ولا جري أعمى وراء نظيراتها المعاصرة، فكان موضوع "النص القرآني: نحو رؤية تأسيسية لنسقية القراءة التدبرية" مقارنة منهجية حاولت من خلاله الاقتراب من النص القرآني، على الرغم من إيماننا بصعوبة هذا الاقتراب وخطورته، لرسم معالم يلتقي فيها الفهم السائد في التراث الإسلامي للنص القرآني مع الفكر الحدائثي، الذي جنح للتمرد لا على نظيره الفهم

التراثي فحسب، بل تجاوزه الى حد المس بقداسة النص نفسه. وعندما نقول بالتقاء معالمهما فإننا لا نقصد الجمع بين النقيضين لاستحالة ذلك منطقيا، ولكن لرفع النص القرآني عنهما والكشف عن إمكانية الاستفادة من المناهج على اختلاف تنوعها، وتعدد مشاربها الفكرية والمعرفية خدمة للنص القرآني ليس إلا.

لقد جاء هذا الموضوع انتصارا للنص لا للمناهج، وإن كانت العلمية تقتضي العكس، لاعتقادنا بقداسة النص المغاير لباقي النصوص على اختلاف أجناسها، الأمر الذي يصبح معه كل شيء يتجه اليه وهو لا يتجه لغيره. ومن هذا المنطلق حاولت هذه الدراسة أن تؤسس لقراءة نسقية تدبرية، مثيرة جملة من الإشكالات وإن بدت أنها مثارة في الشكل، غير أن التجدد الحاصل دوما في قراءة النص القرآني يعيد نسجها وفق رؤى ومناهج متجددة في المضمون على نحو ما يقتضيه المنهج العلمي ونظرياته، منها: ما منهج التعامل مع النسقية القرآنية والنظر فيها؟ ماهي قوانينها وخصائصها المنهجية؟ ما المقدمات المعرفية والمنهجية المسعفة في فهمها وقراءتها؟ ما المقصود بالقراءة النسقية التدبرية، وماهي مرتكزاتها وقوانينها وآفاقها؟ ما أسسها النظرية، وما يتصل بها من الأنساق المعرفية، والأطر المرجعية، والنواظم المنهجية؟ كيف يمكن للقراءة النسقية التدبرية أن تشكل مدخلا لفهم النسقية القرآنية واستنطاق معانيها في ضوء علاقتها بمفاهيم التأمل، والنظر، والتفكير، والتعقل، والتذكر...؟ ما مدى إمكانية تحقيق قراءة نسقية تدبرية للنص القرآني تتناسب وعالمية رسالته؟ كيف يمكن للقراءة النسقية التدبرية أن تشكل مدخلا تأسيسيا لإعادة بناء الأنساق الفكرية والحضارية الإسلامية؟ ما أهميتها في ميادين الفكر والمعرفة والبناء الحضاري والعمري؟ هل هي أمرا إلهيا يتحقق بمجرد الإتيان به، أم هي عبارة عن نظرية متكاملة لها إطارها ومنهجها وآلياتها، التي تحتاج الى جهد القارئ لصياغتها وبنائها؟ ما حدود الفهم النسبي لهذا النص المتعالي؟ هل ضرورته تقتضي جعل النص متساويا مع غيره من النصوص حتى تدرك دلالاته وتكشف مقاصده؟ أم أن الفهم يجب أن يراعي خصوصيات النص ومقاصده الكبرى؟ وهل استوفى النص القرآني حقه من القراءة والتأويل؟ وهل حقا أصبحت المناهج التراثية قاصرة، عاجزة عن تنوير النص بما يجعله مستوعبا لمستجدات العصر؟ وهل تسعفنا منجزات الدراسات اللسانية وتحليل الخطاب المعاصرة، وآليات القراءة والتلقي الحدائثية من القيام بفتوحات جديدة لم يدركها علماء الإسلام؟ وهل هذه القراءة المتجددة تحقق لنا الوعي بالقيمة والضرورة العلمية التي ينشدها النص القرآني في قارئه؟.

إن هذه الإشكالات لا تتخذ طابعا فنيا أو تقنيا بحثا، بل تحيل بشكل مباشر الى نظام العلاقة مع النص الإلهي والوعي بالذات، أي أنها إشكالات تطال فلسفة النص القرآني، لا بمعنى ما يوفره هذا النص من رؤى كلية

حول الوجود والكون والانسان والتاريخ، بل بمعنى الرؤى والنواظم والقواعد التي تم نسجها حول منهج قراءته واستنطاقه، والتي أصبحت تحكم نظرتنا وتنظم علاقتنا بالنص وتراقب أي نشاط معرفي ومنهجي وحضاري داخله.

ومن الأسباب التي دفعتني الى البحث في موضوع "النص القرآني: نحو رؤية تأسيسية لنسقية القراءة التدريبية" كون الدراسات القرآنية لم تهتم به ولم ينل نصيبه من التأليف سواء في جانبه المعرفي الإبتيمي أو جانبه المنهجي، كما أن الدراسات المعاصرة ومنها الحديثة للنص القرآني، تكاد تكون حكرًا على مجموعة من الدارسين في الغالب الأعم تكوينهم العلمي خارج التخصص الذي يقتضيه التعامل مع النص القرآني، يضاف الى ذلك أن أصحاب التخصص أنفسهم لم يتحرروا من النظرة التراثية، الأمر الذي أبقى الباب مغلقًا على كثير من عطاءات النص التي قد تفتح مداخل جديدة لقراءته فضلًا عن فاعليته في الحياة. كما أن المكتبات الإسلامية تفتقر الى وجود دراسات تعنى بقراءة النص واستنطاق معانيه، قراءة نسقية تدريبية جامعة بين قراءة الوحي والكون والانسان، الأمر الذي جاء مع هذه الدراسة على نحو مختلف عن الدراسات التي اقتصرت على الجوانب التربوية والوعظية (طرق تحفيظ القرآن، قواعد ترتيله، أساليب التدبر،...)، والتي من بينها على سبيل المثال لا الحصر، "المدخل إلى الدراسات القرآنية: مبادئ تدبر القرآن والانتفاع به" لأبي الحسن الندوي، "الصوارف عن فهم وتدبر القرآن الكريم" لأبي العالية، "كيف ننتفع بالقرآن الكريم: خطوة نحو تدبر أمثل" لأحمد البراء الأميري، "دليل فهم القرآن المجيد" لأحمد بن مسفر العتيبي، "الحياة من جديد، دعوة لتدبر القرآن" لأسماء الرويشد، "معارج التفكير ومعالم التدبر" و "قواعد التدبر الأمثل للقرآن الكريم" لحسن حبنكة الميداني، "تدبر القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق" لرقية طه جابر العلواني، "العودة إلى القرآن... لماذا وكيف؟" لمجدي الهلالي، "التدبر حقيقته وعلاقته بمصطلحات التأويل والاستنباط والفهم والتفسير: دراسة بلاغية تحليلية على آيات من الذكر الحكيم" لعبد الله عبد الغني سرحان، "أفلا يتدبرون القرآن: معالم منهجية في التدبر والتدبير" لطفه جابر العلواني،...

وتكمن أهمية موضوع البحث من أهمية المصدر المعتمد عليه وهو النص القرآني الذي يعد النص الأكثر قدسية في تاريخ العرب والمسلمين، الذين أحاطوه برعايتهم، وسعوا في قراءته وحفظه، تدبره وفهمه، استنطاقه وتثويره. حيث اهتمت هذه الدراسة بتأسيس قراءة نسقية تدريبية للنص القرآني، والتي تمثل أعظم العبادات وأجلها، لبلوغ المسلم الفهم السليم والجيد لكتاب الله عز وجل، ذلك الفهم الذي يورث العمل بمقتضى أوامره ونواهيه،

كما تعينه على إدراك معانيه وأسراره، حكمه ومقاصده. وقد اكتسبت القراءة النسقية التدريبية أهمية كبرى في طريق إعمال النص القرآني في دنيا الناس. كما تبرز أهمية البحث من خلال أهمية المجال الذي تهتم به، وهو وضع القراءة في مجالها التداولي السليم، وفي سياق مقاصدها الصحيحة؛ لإنتاج قراءة نسقية، وقراءة سليمة، تصحح المفاهيم التأويلية الوافدة. إن الهدف الرئيس الذي تسعى هذه الدراسة لتحقيقه، هو رسم وبناء معالم نظرية للقراءة النسقية التدريبية، وبنائها النسقي، وبيان مرتكزاتها المعرفية والمنهجية، وقوانينها وآفاقها في المجال الفكري والحضاري، وإبراز فلسفتها في توجيه العلم وبناء الإنسان وإقامة العمران. إلا أن تحقيق هذا الهدف متوقف- في اعتقاد الخاص - على جملة أهداف أهمها:

- مساءلة مفهوم القراءة وآلياتها في استنطاق النص القرآني في التراث العربي الإسلامي، والعمل على إعادة بنائها وتأسيسها انطلاقاً من الرؤية التوحيدية القرآنية.

- بيان المقصود بالقراءة النسقية التدريبية وبنائها النسقي، وقوانين بنائها ومرتكزاتها المعرفية والمنهجية.

- بيان آفاقها ومقاصدها في بناء الأنساق الفكرية والمعرفية والعمرانية.

إن من أهم عوامل نجاح أي دراسة علمية، اعتمادها منهجاً علمياً متناسباً مع موضوع الدراسة ومجالها، ومع الهدف الذي يسعى الباحث لتحقيقه. لذا فقد إقتضت طبيعة الموضوع أن أقاربه وفق منهج استقرائي تحليلي، تدبري استنباطي، قمنا من خلالهما برصد وتتبع كل ما ارتبط بمحاور هذا البحث ومباحثه، باستقراء أهم الأفكار والنظريات والمناهج حول إشكالية قراءة النص القرآني وتحليلها، وتجاوز ما لا تسمح به هذه الدراسة على اعتبار أن كثير من هذه الآراء والنظريات، هي في الحقيقة جزء من مشاريع مؤسسة مسبقاً، جعلت النص القرآني مدخلاً لتحقيقها، خدمة لأغراض شخصية لا خدمة للنص القرآني، كمشروع العقلنة والأنسنة والأرخصة... ونتيجة لهذا المنهج وسيرا على خطواته، تحدد بحثنا "النص القرآني: نحو رؤية تأسيسية لنسقية القراءة التدريبية"، بباين تحت كل واحد منهما فصلين، وتحت كل فصل ثلاثة مباحث، وتحت كل مبحث ثلاثة مطالب، فرضت نفسها في تقسيم هذا البحث، حيث تعلق الباب الأول بالنص القرآني وبنائه النسقي، أردنا من خلال فصله الأول تحديد مفهوم النسقية القرآنية كمحدد منهجي في التراث النقدي العربي والدراسات اللسانية الحديثة، وبنائها المعرفي وخصائصها المنهجية التي انفردت بها عن غيرها بما فيها النصوص الدينية المقدسة، باعتبارها محددات منهجية جعلت الحديث عن النص القرآن لا يستقيم دون استحضارها ومراعاتها في قراءته واستنطاق معانيه، والأكثر من ذلك أن هذه الخصائص تباينت آراء الدارسين حولها، بين من يؤكد

أهمية الرجوع إليها قبل أي قراءة لمتن النص، وبين من حاول تجاوزها باعتبارها تمثل عائقا ابستمولوجيا لأي محمول تقترب من النص. وجاء الفصل الثاني "النسقية القرآنية وقوانين بنائها" لبحث من داخل النص وفق مباحث ثلاثة، "النسقية القرآنية وقوانينها اللغوية"، "النسقية القرآنية وقوانينها المنهجية"، وكذا "النسقية القرآنية وقوانينها المقاصدية"، كاشفا عن قوانين أخرى تتجاوز الدلالة المعجمية والتركيبية والدلالية الى المقاصدية والسياقية والتوحيد والتركيبية والعمران، وتحفظ للنص القرآني قداسته كنص متعال، وتفتح أمام المتلقي مداخل أخرى لفهم النص واستنطاق معانيه، الأمر الذي يتيح له بعد التعرف عليها الكشف عن مراتب معان عليا في النص، وهو ما يفسر حجم الإنجازات التي وصلت إليها الأمة في عصورها الذهبية، ومنحها من الهدايات المعرفية ما مكنها من تحقيق الشهود الحضاري، وأن إهمالها قد ضيق من هدايات النص وإمكانياته الاستيعابية ودوره في البناء الفكري والمعرفي والعمراني.

أما الباب الثاني الموسوم بـ "النص القرآني من القراءة الإسقاطية التجزيئية إلى أفق القراءة النسقية التدبرية"، فهو قراءة في آليات التلقي والتأويل، فرضتها طبيعة النص المؤسس لكيان الأمة الإسلامية وعلومها وحضارتها، والمرجع الذي اليه تعود كل محاولات التأصيل والتجديد معا، وكذا طبيعة المرحلة التي تمر منها الأمة الإسلامية وما أثارته من قضايا وإشكالات بعضها ينبع من طبيعة النص نفسه، وبعضها قد نشأ من تطور آليات قراءة وتلقي النصوص، مما يدعو الى إعادة النظر في التعامل مع النص ومناهج استنطاقه، وبعضها يرجع الى انساق فكرية وفلسفية وافدة لها أشباه ونظائر في التراث الديني. فجاء الفصل الأول متنقلا عبر آليات قراءة النص القرآني واستنطاقه قديما وحديثا، مبتدئين بـ "مناهج القراءة التراثية وإشكالية استنطاق النص القرآني"، عارضين لأهم التصورات والمفاهيم والآليات والمناهج التي حكمت تعاملها مع النص، وفي مقدمتها المنهج البياني والمقاصدي والفلسفي، مبيين أثرها في تثوير النص القرآني وبيان مدلولاته وإدراك مقاصده، وأهم المآخذات التي تؤخذ عليها في أفق تقويمها، حيث وجدنا فيها المجال الخصب لتعدد الرؤى وتنوع الآليات والوسائل وتباينها، مما جعل مداخل فهم النص القرآني تتعدد بتعدد الرؤى التأويلية، مروراً بـ "مناهج القراءة الحداثية وإشكالية استنطاق النص القرآني"، حيث عرجنا على أهم المدارس الغربية في اللسانيات المعاصرة وتحليل الخطاب، التي لم تُؤت من جهة الممارسة الفلسفية، وإنما أُتيت من جهة إخراج النص القرآني من سياقه ومقاصده الكبرى، عبر آليات القراءة التي حاولت تجاوز فهم النص من خلال قوانينه النحوية والتركيبية والسياقية، بالتركيز على النص وتغيب واضعه، كاشفة عن معنى المعنى الذي يحتزنه مراد المؤلف، كالبنوية والتفكيكية والسيمائية

والهرمينوطيقية. وكان الهدف من ذلك هو الوصول الى الغاية التي حاولت القراءة الحداثية تحقيقها، والمتمثلة في الإمساك بالترسنة المفاهيمية والمنهجية الغربية وجرها للتعامل مع النص القرآني، لنختم هذا الفصل بالوقوف على القراءات الحداثية للنص القرآني، والكشف عن أهم مرتكزاتها وأسسها وأصولها المعرفية والمنهجية والإيديولوجية، وسعيها الحثيث للتسوية بين النص القرآني وعموم النصوص الأخرى، دون فصل بين المقدس وغيره على اعتبار ان هذه التسوية في نظرهم خطوة نحو التجرد والعلمية، مقترحين قراءة قيمة ائتمانية موصولة بالنص القرآني وخصائصه المنهجية. وجاء الفصل الثاني "مرتكزات القراءة النسقية التدبرية وقوانينها وآفاقها" ليكشف عن مرتكزات القراءة النسقية التدبرية، التي تتوزع بين المرتكز النقلي والعقلي والواقعي، باعتبارها منطلقا يحكم أعمال النظر العقلي التدبري، وعن قوانينها الناظمة لفهم النص وقراءته، المتمثلة في قانون السببية والسنتية والقصدية، لنختم هذا الفصل بأفاق القراءة النسقية التدبرية في الرؤية والنموذج المعرفي الإسلامي، وتجاوز البراديجم التراكمي. وجاءت بعد ذلك خاتمة البحث لتتضمن أهم النتائج والخلاصات التي توصلت إليها، يتلوها ثبت لفهارس الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وقائمة بأهم المصادر والمراجع التي أفدت منها في إثراء المادة العلمية لهذا البحث.

ولا أنكر انه واجهنا صعوبات جمة أثناء البحث، وهي من الأمور الاعتيادية التي تواجه الباحث في رحلته العلمية، خصوصا في جمع المادة العلمية وتصنيفها، نظرا لصعوبة الموضوع وتفرقه من جهة، وتناوله بصفة عامة غير دقيقة ولا متخصصة من جهة ثانية، ناهيك عن صعوبة الحصول على بعض المصادر والمراجع مما اضطرنا للتريث حتى يتسنى لنا الحصول عليها، علما أن هذا الأمر لم يكن دائما ميسرا نظرا لعدم توفر المكتبات على نسخ منها. وعلى الرغم من وجود تلك الصعوبات التي تذلت بفضل الله تعالى، والتي أعطت للبحث قيمة نوعية إضافية، فإن هناك أمورا كثيرة كانت تحفزني وتزيد من حماسي لمواصلة البحث، تجلت في الشعور الداخلي العميق بأهمية هذا البحث وجدواه.

وفي الختام لا يسعني إلا أن أحمد الله عز وجل على عونه وتوفيقه لي، كما أتقدم بالشكر الجزيل للدكتور عبد الرحمن العضاوي على توجيهاته القيمة، وتسديداته الدقيقة، إذ صاحبني مع نشأة بحثي، فوجدت فيه الأستاذ والأب الرحيم والأخ العطوف، يحثني على المضي قدما، فما ادخر جهدا أو نصحا أو ملاحظة إلا وأبداها، وكانت ملاحظاته الأثر الطيب في التدرج في البحث، ولا أنسى جميله ووفاءه لي وتعبه معي، فجزاه الله عني خيرا وله مني كل الشكر والإمتنان....
والله ولي التوفيق

الباب الأول: النص القرآني وبنائه النسخي

الفصل الأول: نسقية النص القرآني محمداً منهاجياً

المبحث الأول: مفهوم النص بين التراث العربي القديم والدرس اللساني الحديث

من المعلوم أن كل دراسة نظرية تسعى لضبط شبكة المفاهيم والمصطلحات الدائرة في فلك تصورهما المنهجي، وذلك خشية الاختلاط والاضطراب والقلق الذي كثيراً ما يقع للباحث والدارس والقارئ معاً، خاصة ونحن في خضم تداخل المفاهيم والمصطلحات بين أصيل نجد جذوره في تراثنا النقدي العربي الإسلامي، وآخر وافد غريب أنتجته الحضارة الغربية عبر اشتغالها على حقول معرفية ونقدية مختلفة، لاسيما لمن يروم الحفر والتنقيب في مفهوم "النص" في مجالنا التداولي العربي والإسلامي، ناهيك عن تنوع المنهجيات وتداخلها، طالما أن المحور المركزي الذي تدور حوله هو "النص". فكثيراً ما يتردد إلى مسامعنا مفاهيم كمفهوم "النص" و "الخطاب" و "السياق" وغيرها كثير، وقد احتلت هذه المفاهيم موقعا مركزيا في البحوث والدراسات التي تندرج في مجالات "نحو النص" و "لسانيات الخطاب والنص" و "تحليل الخطاب" وغيرها، حتى أننا لا نكاد نجد باحثاً ينتمي إلى هذه المجالات يخلو من هذه المفاهيم الثلاثة^[1]، أو من المفاهيم المرتبطة بها كالترابط، والتعالق، والانسجام، والاتساق... وغيرها. إذ تلقى بعض تلك المفاهيم والمصطلحات رواجاً كبيراً في حين يتضاءل بعضها الآخر، في الوقت الذي مازالت دائرة المفاهيم والمصطلحات تعاني من أخذ وقبول بعضها، ورد وهجر بعضها الآخر، وإن كانت غاياتها كلها إبراز مفهوم النص، وعناصره، وتشكلاته، ومستوياته، وجمالياته... استنطاقاً لمعانيه ودلالاته، واستنباطاً لمقاصده وأحكامه. ولعل من أسباب تداخل واضطراب المفاهيم والمصطلحات في مجالنا التداولي العربي والإسلامي، تطور الخلفيات النظرية وتعددتها، وتنوع الإجراءات المنهجية وتباينها، لذا فقد نشأ تحليل الخطاب "نصاً وخطاباً" وتطور في حضان لسانيات الجملة، التي لم ترع فيها إلا صحة التركيب واتساق المعنى بغض النظر عن انسجامه مع سياقه^[2]، في حين أن النظر إلى النص لا يتم إلا من خلال تشكله ضمن سياق أو سياقات معينة حاملاً خطاباً أو خطابات متنوعة ذات أنساق لغوية مختلفة^[3]، ولا سيما في دراسة النص القرآني، ذلك أن تحديد العلاقة بين مفهوم النص والخطاب من جهة، وبين مفهوم النص والسياق من

¹ خلود العموش، الخطاب القرآني دراسة في العلاقة بين النص والسياق، الطبعة الأولى، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2008م، ص5.

² محمد مفتاح، بعض خصائص الخطاب، مجلة علامات في النقد، العدد 35، المجلد 9، نادي جدة الأدبي، جدة، مارس 2000م، ص2.

³ خلود العموش، الخطاب القرآني دراسة في العلاقة بين النص والسياق، مرجع سابق، ص5.

جهة ثانية خاصة في لغة الخطاب القرآني ونسقيته^[1]، تبدو عسيرة وصعبة- في اعتقاد الخاص- ما لم نقف على التحديد الدقيق لهذه المفاهيم وما يتصل بها وما يتعلق معها، وما يدخل ضمن شبكتها وحقلها الدلالي، وما لم نقف على المناهج المختلفة التي تناولت هذه العلاقة بالدرس والتحليل. وبناء على ما تقدم فالتنقيب والحفر في الأصول اللغوية والاصطلاحية لمفهوم "النص" أمر في غاية الصعوبة، نظرا لتعدد معايير هذا التعريف ومدخله ومنطقاته من جهة، وتعدد الأشكال والمواقع والغايات التي تتوافر فيما يطلق عليه اسم "النص"^[2] من جهة ثانية، لكننا سنحاول قدر الإمكان ضبط المجال الذي تدور فيه تلك المفاهيم والمصطلحات وتوضيح معالم النص القرآني وخصائصه، بما يجعلنا قادرين على التمييز بينه وبين غيره من النصوص الأخرى.

¹ وأقصد بما التحام موضوعات النص القرآني وتماسك بنائه الصوتي والصرفي والمعجمي والتركيبى والدلالي... واتساق أبعاده المعرفية والمنهجية وانسجامها لخدمة مقصود واحد.

² الأزهر الزناد، نسيج النص: بحث في ما يكون به الملفوظ نصا، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت، سنة 1993م، ص11.

المطلب الأول: مفهوم النص في اللغة والشرع والتداول التاريخي

1- في معاجم اللغة

إن المتأمل في المعاجم العربية يجد أن لفظ "النص" مشتق من الفعل الثلاثي "نَصَصَ" الذي يحيل على معانٍ ودلالات متعددة، منها الرَفْعُ بنوعيه الحسي والمجرد. قال ابن منظور (711هـ) "النَّصُّ رَفْعُ الشَّيْءِ نَصًّا الحديث يُنْصُهُ نَصًّا رَفَعَهُ وَكُلُّ مَا أُظْهِرَ فَقَدْ نُصِّ، ومنه المِنْصَةُ وهو المكان البارز ما تُظْهَرُ عليه العروس لِثَرَى" [1]. وذهب ابن فارس (395هـ) إلى أن "النون والصاد أصل صحيح يدل على رَفْعٍ وارتِفَاعٍ وانْتِهَاءٍ في الشيء، ومنه قولهم نَصَّ الحديث إلى فلان رَفَعَهُ إليه. وَنَصَّيْتُ خَيْرِي، ومنه النَّاصِيَةُ سمية لارتفاعها" [2]. قال الزمخشري (538هـ) "النَّصُّ الرَّفْعُ، ومنه قولهم انْتَصَّ السنام ارتَفَعَ وانتَصَبَ" [3]. فالرفع والظهور للنص يعني خروجه من الخفاء إلى الوضوح والتجلي، فضلا عن تضمينه الاستواء والانتصاب وهو ضرب من التناسق والتناظم والانسجام. ويطلق النص على أقصى الشيء وغايته ومنتهاه، قال الجوهري (393هـ) "نَصَّ الناقة يُنْصُهَا نَصًّا إذا استخرج أقصى ما عندها من السَّيْرِ وهو كذلك من الرَفْعِ، وَنَصَّ الشيء منتهاه" [4]. ومنه حديث علي رضي الله عنه ((إِذَا بَلَغَ النِّسَاءُ نَصَّ الحِقَاقِ [5] فَالْعَصْبَةُ أُولَى)) [6] أي إذا بلغن منتهى العقل والإدراك من سِنِّهن المَبْلُغَ الذي يصلح أن تُحَاقِقْنَ وتُحَاصِرْنَ عن نفوسهن وهو الحِقَاقُ فعصبتن أُولَى بهن من أمهاتهن. ويطلق النص أيضا على الاستقصاء والإحاطة وهو متصل بمعنى الرفع، ومنه "نَصَصْتُ الرجل، إذا

¹ ابن منظور، لسان العرب، الطبعة الثالثة، دار صادر، بيروت، 1414هـ، مادة "ن ص ص".

² أنظر ابن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، 1979م - ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، الزبيدي، تاج العروس، تحقيق مجموعة من المحققين، الطبعة الثانية، طبعة الكويت، دار الفكر، بيروت، 1424هـ، مادة "ن ص ص".

³ أنظر المعاجم السابقة والزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق محمد باسل، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1989م، مادة "ن ص ص".

⁴ أنظر ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق - الجوهري، الصحاح في اللغة، تحقيق أحمد عبد الغفور، الطبعة الرابعة، دار العلم للملايين، بيروت، 1990م - الرازي، مختار الصحاح، تحقيق يوسف الشيخ، الطبعة الخامسة، المكتبة العصرية، بيروت، 1999م، مادة "ن ص ص".

⁵ الحِقَاقُ جمع حِقَّةٍ وحِقِّ، والحِقَاقُ من الإبل ما استكمل ثلاث سنين ودخل في الرابعة، وعند ذلك يبلغ إلى الحد الذي يُتِمَكَّنُ فيه من ركوب ظهره، وَنَصَّه في السير، والحِقَاقُ أيضا جمع حِقَّة. والمراد ب "الحِقَاقِ" في قول علي مُحَاقَّةُ الام للعصبة في المرأة، وهو الجدال والخصومة، وقول كل واحد منهما للأخر أنا أحق منك بهذا، ويقال منه حَاققتَه حِقَاقًا، مثل جادلته جدالًا. وقد قيل إن نَصَّ الحِقَاقِ بلوغ العقل، وهو الإدراك، لأن علي إنما أراد منتهى الامر الذي تجب فيه الحقوق والاحكام. والمراد به ها هنا بلوغ المرأة إلى الحد الذي يجوز فيه تزويجها وتصرفها في حقوقها.

⁶ أخرجه البيهقي في سننه الكبرى بلفظ {إِذَا بَلَغَ النِّسَاءُ نَصَّ الحِقَاقِ، فَالْعَصْبَةُ أُولَى، وَمَنْ شَهِدَ فَلْيَشْفَعْ بِخَيْرٍ} كتاب الوصايا - جماع أبواب الترغيب في النكاح وغيره - باب لا نكاح إلا بولي، ر. ح 12673.

استُفْصِيَتْ مسألته عن الشيء حتى تَسْتخرج ما عنده"^[1]. كما يدل النص على التراكم والكثافة والتراص، قال ابن منظور "نَصَّ المتاعَ نَصًّا جعل بعضه فوق بعض"^[2]. فالنص هو تراكم وتراص لمستويات اللغة الصوتية، والصرفية، والنحوية، والدلالية، والنصية، والتركيبية... ويطلق النص أيضا على التعيين والتوقيف، قال الزبيدي (1205هـ) "النَّصُّ التَّوْقِيفُ، والنَّصُّ التَّعْيِينُ على شيء ما، وكل ذلك مجاز من النَّصِّ بمعنى الرَّفْعِ والظُّهُورِ"^[3]. ومنه أخذ لفظ النَّصِّ في علم الحديث بمعنى الإسناد والتوقيف والتعيين^[4]. ويبدو أن دلالة الظهور والارتفاع انتقلت من الدلالة اللغوية إلى المعنى الاصطلاحي، وظلت تتداول بهذه الدلالة في مجال العلوم الإسلامية كلها تقريبا، حيث استعمل فقهاؤنا وعلمائنا الأوائل لفظ النص بمعنى الخطاب الشرعي سواء أكان من الكتاب أو السنة^[5]. في مقابل الإجماع أو العقل أو القياس^[6]. واستعملوه أيضا بمعنى حكاية اللفظ على صورته المكتوبة^[7]، وفي وقت متأخر استعملت الكلمة للدلالة على ما اقتبس من كلام الآخرين^[8]. كما يطلق أيضا على الإظهار ومنه قول الزبيدي "نَصُّ القرآن والسنة ما دل ظاهر لفظهما عليه من الأحكام وكذا نَصُّ الفقهاء الذي هو بمعنى الدليل"^[9]. من خلال استقرار الدلالات المتعددة لمفهوم النص الواردة في المعاجم العربية، يمكن القول، أن دلالة الظهور والارتفاع في الغاية والمقصد هي الجامع لتعدد تلك الدلالات، حيث تكاد تكون الدلالة المركزية والبؤرة التي تدور حولها كل الدلالات السابقة، فدلالة الرفع والإظهار تشيران إلى أن صاحب النص لا بد له من رفع نصه وإظهاره حتى يفهمه المتلقي، ورفع النص وإظهاره فيهما إشارتان إلى الاتساق والانتظام والترابط الحاصل بين وحداته (كلمات، جمل،...)، وكون النص أقصى الشيء ومنتهاه،

¹ أنظر ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق_ابن فارس، مقاييس اللغة، مصدر سابق_ الفيروزآبادي القاموس المحيط، تحقيق محمد نعيم، الطبعة الثامنة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2005م، مادة "ن ص ص".

² أنظر ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق_الأزهري، تهذيب اللغة، تحقيق محمد عوض، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001م_ الزبيدي، تاج العروس، مرجع سابق، مادة "ن ص ص".

³ أنظر الزبيدي، تاج العروس، مرجع سابق_ ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، مادة "ن ص ص".

⁴ الشريف الجرجاني، التعريفات، تحقيق محمد علي، الطبعة الأولى، دار الطلائع، القاهرة، سنة 2009م، باب النون، فصل الصاد، ص 233.

⁵ أيمن صالح، القرائن والنص: دراسة في المنهج الأصولي في فقه النص، الطبعة الأولى، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، 2010م، ص 17.

⁶ يرى بعض الأصوليين أن الإجماع إما أن يكون له مستند من الكتاب والسنة وإما أن لا يكون، فإذا كان له مستند فهو متفرع عليهما، وليس في مقابل النص. وكذلك القياس إما أن يكون منصوص العلة، وإما مستنبط العلة، فأما منصوص العلة فهو متفرع عن القرآن والسنة، وأما مستنبط العلة فإنه يكون في مقابل نصوص القرآن والسنة على من يقول بحجيتهما. أنظر فاضل عبد الواحد، الأتمودج في أصول الفقه، مطبعة وزارة التعليم العالي، بغداد، 1987م، ص 231_ ومحمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، الطبعة الرابعة، دار الأندلس، بيروت، 1979م، ص 172.

⁷ مكي بن أبي طالب القيسي، الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه، تحقيق أحمد حسن فرحات، الطبعة الأولى، دار المنارة، جدة، 1986م، ص 6

⁸ خلود العموش، الخطاب القرآني دراسة في العلاقة بين النص والسياق، مرجع سابق، ص 17.

⁹ أنظر الزبيدي، تاج العروس، مرجع سابق، مادة "ن ص ص".

فذلك دليل على كونه أكبر وحدة لغوية يمكن الوصول إليها. وبهذا فإن أغلب التعريفات اللغوية المعجمية للنص تدور حول دلالاتي الرفع والإظهار، اللتان تطورتا فيما بعد إلى إسناد الكلام ورفعها إلى منشئه الأصلي. ولهذا نجد الشريف الجرجاني (816هـ) يعرف النص بقوله "ما ازداد وضوحا على الظاهر لمعنى من المتكلم وهو سوق الكلام لأجل ذلك المعنى"^[1]. فهو إذن صيغة الكلام الأصلية التي لا تحتمل إلا معنى واحدا، أي الذي يُعَيَّن معناه بما لا تحتمل دلالاته على غيره، لأن التنصيص معناه التعيين، واللفظ هنا ينص على معناه أي يعينه ويمنع احتمال إرادة غيره، أو بعبارة الزمخشري "ما لا يحتمل التأويل"^[2]. فدلالة النص هنا لا تخدم إلا غرضا فقهيا تفسيريا، ليصبح معه مفهوم النص مفهوما له حقل اشتغال جديد آل وهو علم أصول الفقه يتجول فيه بكل حرية وأريحية. كما يرد أيضا بمعنى الدليل الشرعي. قال الزبيدي "نصُّ الفقهاء الذي هو بمعنى الدليل بضرب من المجاز كما يظهر"^[3]، ومنه قولهم لا اجتهاد مع ورود النص أي "قرآنا أو سنة" حتى لا يختلف المسلمون في أمور دينهم، لأن النص هو المرجع الوحيد الواضح الذي ينبغي العودة إليه لتستنبط منه أدلة الأحكام، وبناء المعارف، والمناهج، والرؤى،... وغيرها. وهذا ما لا ينطبق على النصوص الأدبية وغيرها من النصوص الأخرى (تاريخية، فلسفية،...) التي تشكل منظومة متكاملة معقدة التركيب، متشابكة الصياغة، بل هي شبكة من العلاقات المتداخلة، والمستويات الصياغية والنظمية.

أما في المعاجم الأجنبية فإن لفظ "النص" Text في اللغة الإنجليزية، و "Texte" في اللغة الفرنسية؛ بل وفي كثير من اللغات الأوربية الأخرى مشتق من الجذر اللغوي "textūs" بمعنى "نسيج" "Tissu/tissage"، أو "الضفيرة من الشعر"، ومنه يطلق لفظ "Textil" على ما له علاقة بإنتاج النسيج^[4] بدءا بمرحلة إعداد وتحضير المواد، وانتهاء بمرحلة إتمام النسيج وإكماله. وقد وُضع لفظ "النص" في اللسانيات الحديثة في مقابل لفظ "Text/Texte". والأصل اللاتيني "textūs" يحيل إلى "النسيج" الذي توحى دلالاته على دقة

¹ الشريف الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق، باب النون، فصل الصاد، ص233.

² جار الله الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، تحقيق محمود بن عمر الزمخشري، الطبعة الثالثة، دار المعرفة، بيروت، 2009م، ج6، ص1405_1409.

³ الزبيدي، تاج العروس، مرجع سابق، مادة "ن ص ص".

⁴ Dictionnaire latin-français, Félix Gaffiot, Edition Hachette, Paris-France, 1934, P965. 1130-1132_Webster's Third New International Dictionary of the English Language unbraided-Merriam-Webster INC. Publishers Spring field, Massachusetts, U.S.A. P2365-2366.

التنظيم، وبراعة الصنع، والجهد والقصد، والاكتمال والاستواء. كما تشير إلى الانسجام والتضام والتماسك والترابط بين مكونات الشيء المنسوج ماديا من خلال حبك أجزائه ليُشكل قيمة فنية ترتفع جماليتها كلما ازداد تماسك خيوطها، ومعنويا إلى تسلسل الجمل والملفوظات المنسوجة بنيويا ودلاليا، لتشكل وحدة بفعل تماسكها اللساني والدلالي.

أما في معجم "larousse" فإننا نجد كلمة "Text/Texte" أخذت من فعل "Texere"، ومعناها "نسيج"^[1]، وهذا يعني أن مفهوم النص يحيل على معنى "النسيج"؛ لما فيه من تسلسل في الأفكار، وتوال في الكلمات. وقد أشار "رولان بارت R. Barthes" (1980م) إلى أن "كلمة "Texte" تدل على "النسيج"، وهذا النسيج يوصف بأنه نتاج وستار يختفي وراءه المعنى"^[2]، وقد شبه نسيج النص بنسيج العنكبوت^[3]، لبراعة نسجه ودقة تماسكه؛ بحيث يتعلق بعبءه ببعض، وهنا تبرز خصيصة أساسية وجوهرية، وهي ترابط مكوناته وتشابكها على نحو يشكل وحدته الكلية. كما ورد أيضا لفظ النص "Text/Texte" بمعان ودلالات متعددة منها :

"الجمل والكلمات المكتوبة أو المطبوعة أو المنقوشة، الكتاب أو المخطوطة أو النسخة التي تضم كلمات وجمل، البنية التي تشكلها الكلمات وفق ترتيب محكم، مضمون البحث حول موضوع ما، بعض كلمات وجمل الإنجيل، قطعة قصيرة من الأناجيل، يستشهد بها المرء كمصدر مقدس أو كشعار أخلاقي موثوق أو كموضوع أو موعظة أو حكمة أو مثل أو قول مأثور أو نصوص يستشهد بها، كجزء من كتاب مقرر دراسيا، بنية طبيعية لها مظهر مثل نسيج العنكبوت، تركيب أو بنية مادة ما، أو العناصر المكونة أو الخصائص الفيزيائية.... للأشياء غير المادية، في الفنون الجميلة: تمثيل البنية وتحويل دقيق للسطح"^[4].

¹ Dictionnaire de Linguistiques, J.Dubois, et all, Ed Larousse, Paris- France 1972, P 486.

² la théorie du texte, Roland Barthes, Encyclopædia Universalis, consulté le 18 août 2016 www.universalis.fr

رولان بارت (Roland Barthes)، نظرية النص (la théorie du texte)، ترجمة محمد خير البقاعي. مجلة العرب والفكر العالمي. العدد 3، بيروت، 1988م.

³ Le plaisir du texte, Roland Barthes, édition du Seuil, Paris, 1973, P12-13.

⁴ Webster's Third New International Dictionary of the English Language unbraided-Merriam-Webster INC. Publishers Spring field, Massachusetts, U.S.A. P2366-2368 _ Encyclopedic dictionary of Semiotics, Thomas Sebeok Mouton ,General, Editor, Tom 2, 1986, P1080.

يتضح من خلال ما سبق تعدد دلالات لفظ النص وتباينها في المعاجم الغربية، مما أدى إلى عدم الاتفاق حول مفهوم موحد للفظ النص، الشيء الذي ينبغي معه - في اعتقاد الخاص - عدم الاكتفاء بالتحديدات اللغوية المباشرة لهذا اللفظ، لاقتصارها على مراعاة مستوى واحد للخطاب، والمتمثل في البنية اللغوية الخارجية وظاهرها الدلالي، دون الدخول إلى جوهرها الباطني، بل ينبغي رصد تطور اللفظ وتحليل ما ورد في دلالاته اللغوية، للوصول إلى تعريف تام يتجاوز ذلك الذي أثبتته الدراسات اللسانية الحديثة وما بعدها، للتعامل مع النص كمفهوم دلالي وإجرائي.

يتبين إذن من خلال استقراء دلالة لفظ النص في المعاجم العربية وغيرها من المعاجم الأجنبية، وجود تباين كبير من حيث السعة والعمق والثراء بين دلالاته في المعاجم العربية ودلالاته في المعاجم الأجنبية خاصة الإنجليزية والفرنسية منها^[1]. وإذا كانت المعاجم الأجنبية قد استوحته من مفهوم النسيج للدلالة على نسقية لحمته، وترابط أجزائه، وانسجام مكوناته، ليشكل كلا متكاملًا، فإن دلالاته في المعاجم العربية قد أخذت من مفهوم الارتفاع، والظهور، والانتصاب، والانتهاء، ليضيف إلى حسن إحكام وجودة حيك نسجه، جماليات الاكتمال، ودقة الاتساق، وحسن الانتظام القويم بالانتصاب وبلوغ قمة الارتفاع والتميز، بخروجه من مألوف الاستواء إلى الارتفاع والظهور والوضوح، باستقصاء جميع جزئياته والتوغل في عمق المقاصد والحكم والمعاني والدلالات الظاهرة والخفية، عن طريق بلوغه المنتهى، وكأن المعاني العربية المجردة التي تبوح بمنطوق النص، تنسكب في قوالب محسوسة عبر بلاغته الأخاذة، وتباين معانيه الفياضة، فارتبط بذلك مفهوم النص عندهم بالرقمي المعرفي والبلاغي والجمالي، بما يجعله يثير الرغبة والمتعة في القراءة والمتابعة، وكأن العقلية العربية لا تستسيغ النصوص العادية، ولا تنقاد متفاعلة إلا مع الجمال الفني في تطابق تام للأشكال مع المضامين، والدوال مع

¹ حاول بعض الباحثين التقريب بين أصل كلمة "النص" في اللغة العربية وفي بعض اللغات الأخرى خاصة تلك التي يعود أصل كلمة النص فيها إلى لفظ "النسج"، حيث قارنوا بين لفظ "النص" في اللغة العربية، وألفاظ "Text" في اللغة الإنجليزية، و"Texte" في اللغة الفرنسية، و"Texto" في اللغة الإسبانية، و"Tekta" في اللغة الروسية وبين الأصل اللاتيني للكلمة في تلك اللغات وهو "Textus"، غير مهتمين بالفروق المختلفة بين اللغة العربية وتلك اللغات من جهة، واختلاف اللغات في طريقة صوغ معانيها الاصطلاحية والعرفية والإشتقاقية من جهة ثانية. ومن المعلوم أن لفظ النسج كان شائعاً في اللغة العربية الفصحى قديماً، حيث كان يستعمل في وصف الشعر، ثم شاع بعد ذلك في وصف النثر أيضاً. وكان يقصد به في الغالب إحكام الصنعة وتميزها، ثم تسرب إلى الدرس البلاغي العربي ألفاظ من قبيل "التوشيح" و"النطريز" وغيرها. ودلالات لفظ النص في المعاجم العربية - في اعتقاد الخاص - لا تؤيد ربطه بدلالات النسج كما في اللغات اللاتينية. انظر الأزهر الزناد، نسيج النص: بحث فيما يكون به الملفوظ نصاً، مرجع سابق، ص 12_ محمد هادي الطرابلسي، مقدمة خصائص الأسلوب في الشوقيات، منشورات الجامعة التونسية، ضمن سلسلة الفلسفة والآداب، العدد 6، المجلد 20، تونس، 1980م، ص 6.

الدلولات. أما العقلية الغربية في -اعتقاد الخاص- باستعارها لمفهوم "النسيج" للدلالة على مفهوم "النص" لم تعر اهتماما كبيرا لطبيعة المنسوج ولا نوعيته، وإنما ركزت فقط على العملية الإبداعية نفسها، على عكس الإنسان العربي الذي لم يتحدث عن العملية الإبداعية وكأنها بلغت منتهاها الذي ينبغي أن تكون عليه من الوضوح والظهور والارتفاع.

2- في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف

باستقراء كتاب الله عز وجل وسنة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وإمعان النظر فيهما، نجد أن مادة "نص" ص "لم ترد في كتاب الله بهذه الصيغة ولا بأحد مشتقاتها، وإنما وردت في السنة النبوية في حوالي ثلاث وثمانين (83) نصا حديثيا^[1]، تنوعت بين صيغة الفعل "نَصَّ" و "انْتَصَّ"، وصيغة الإسم "نَصِّ" و "نَاصِيَّة" و "نَوَاصِي". ففي كتاب الحج، باب السَّيْرِ إِذَا دَفَعَ مِنْ عَرَفَةَ، في صحيح البخاري نقف على حديث وردت فيه معاني النص بدلالاته السابقة. يقول الامام مالك، سئل أسامة ((وَأَنَا جَالِسٌ كَيْفَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسِيرُ فِي حَجَّةِ الْوُدَاعِ حِينَ دَفَعَ قَالَ كَانَ يَسِيرُ الْعَنْقَ^[2] فَإِذَا وَجَدَ فَجَوْهُ نَصِّ))^[3]. قال ابن حجر (852هـ) "نَصَّ أَي أَسْرَعَ، قَالَ أَبُو عُبَيْدٍ النَّصَّ تَحْرِيكُ الدَّابَّةِ حَتَّى يَسْتَخْرِجَ بِهِ أَقْصَى مَا عِنْدَهَا وَأَصْلُ النَّصِّ غَايَةُ الْمَشْيِ وَمِنْهُ نَصَّصْتُ الشَّيْءَ رَفَعْتَهُ ثُمَّ اسْتَعْمَلَ فِي ضَرْبٍ سَرِيعٍ مِنَ السَّيْرِ"^[4]. وفي صحيح مسلم، كتاب الحج، باب فضل الصلاة بمسجدي مكة والمدينة، نجد مفهوم النص أيضا قد ورد بإحدى دلالاته السابقة. قال أبو هريرة رضي الله عنه ((صَلَاةٌ فِي مَسْجِدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَفْضَلُ مِنْ أَلْفِ صَلَاةٍ فِيَمَا سِوَاهُ مِنَ الْمَسَاجِدِ إِلَّا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آخِرُ الْأَنْبِيَاءِ وَمَسْجِدُهُ آخِرُ الْمَسَاجِدِ. قَالَ أَبُو سَلَمَةَ وَأَبُو عَبْدٍ اللَّهِ لَمْ نَشْكُ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ كَانَ يَقُولُ عَنْ حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَمَنْعَنَا أَنْ

¹ أنظر الامام البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب السَّيْرِ إِذَا دَفَعَ مِنْ عَرَفَةَ، ر.ح 1583 _ مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب الإفاضة من عرفات إلى مزدلفة واستحباب صلاتي المغرب والعشاء جميعا بالمزدلفة في هذه الليلة، ر.ح 1286_ الترمذي في سننه، كتاب الحج عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في كيفية السير في الدفع من عرفات إلى مزدلفة _ النسائي في سننه، كتاب مناسك الحج، باب كيف السير من عرفة، ر.ح 3023_ أبو داوود في سننه، كتاب المناسك، باب الدفعة من عرفة، ر.ح 1923_ ابن ماجة في سننه، كتاب المناسك، باب الدفع من عرفة، ر.ح 3017 _ مالك في موطنه، كتاب الحج، باب السير في الدفعة، ر.ح 893_ أحمد في مسنده، مسند الأنصار رضي الله عنهم، حديث أسامة بن زيد حب رسول الله صلى الله عليه وسلم، ر.ح 21326.

² الْعَنْقُ بفتح المهملة والنون هو السير الذي بين الإبطاء والإسراع، وقيل هو المشي الخفيف. أنظر ابن فارس، مقاييس اللغة، مصدر سابق، مادة "ع ن ق" _ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي وآخرون، الطبعة الأولى، المطبعة السلفية، القاهرة، 2015م، ج 4، ص 606.

³ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب السير إذا دفع من عرفة، ر.ح 1583.

⁴ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، مصدر سابق، ج 4، ص 606.

نَسْتَشِيتُ أَبَا هُرَيْرَةَ فِي ذَلِكَ الْحَدِيثِ حَتَّى إِذَا تُرِيتُ أَبَا هُرَيْرَةَ ذَكَرْنَا ذَلِكَ وَتَلَاوَمْنَا أَنْ لَا نَكُونَ كَلَّمْنَا أَبَا هُرَيْرَةَ فِي ذَلِكَ حَتَّى يُسْنِدَهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنْ كَانَ سَمِعَهُ مِنْهُ فَبَيْنَا نَحْنُ عَلَى ذَلِكَ جَالِسْنَا عَبْدَ اللَّهِ بْنَ إِبْرَاهِيمَ بْنِ قَارِظٍ فَذَكَرْنَا ذَلِكَ الْحَدِيثَ وَالَّذِي فَرَطْنَا فِيهِ مِنْ نَصِّ أَبِي هُرَيْرَةَ فَقَالَ لَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ إِبْرَاهِيمَ أَشْهَدُ أَبِي سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " فَإِنِّي آخِرُ الْأَنْبِيَاءِ وَإِنَّهُ آخِرُ الْمَسَاجِدِ" [1]. من خلال سياق هذا الحديث يتضح أن لفظ " نَصِّ " الوارد في الحديث النبوي الشريف إنما يراد به كلام أبي هريرة رضي الله عنه، فيقال لألفاظه نصوص كما هو الشأن بالنسبة للإمام الشافعي رضي الله عنه، حيث يُطلق على كلامه النَّصُّ باصطلاح أصحابه كافة [2]. ومنه قولهم هذا الحكم حكاه فلان عن النَّصِّ، ويجب كذا على النَّصِّ، وهذا بخلاف النَّصِّ. ويقصدون في ذلك كله كلام أبي هريرة رضي الله عنه، وليس هذا الاصطلاح إلا نوع تخصيص لغيره، وذلك عن طريق تعريفه بالإضافة والله أعلم.

يتبين إذن من خلال دراسة مفهوم النص في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، أن معنى الرفع بدلالته الحسية، قد انتقل عبر المجاز من الدلالة اللغوية، إلى دلالة ذهنية كالإدراك والوصول إلى أقصى مبلغ الظهور والوضوح. ويبدو أن هذا التطور هو الذي مهد لمجاز آخر -ربما كان مرافقا لنشأة العلوم الإسلامية- هو الإسناد والتعيين، ونفي الاحتمال، واستبعاد التأويل، وإلغاء أي دلالة حافة يتضمنها المفهوم. وظهوره في الثقافة العربية والإسلامية، ظل يواجه فعالية الوصف والاستقراء، والتحليل، فما يتصل بأدلة الأحكام من قرآن وحديث، لكونهما نصين مؤسسين، ثم امتد ليشمل الأدب كضرب من ضروب الإبداع. وهكذا يتضح الخط الذي انتقلت عبره الدلالة اللغوية حتى وصلت إلى الدلالة الشرعية. فالرفع الحسي قاد إلى الرفع الذهني مع ما صاحبه من معاني التعيين والإظهار والتحديد، التي بدورها قادت إلى الإسناد باعتباره رفع وبلوغ للغاية، والتعيين والتوقيف هما ثمرة بلوغ تلك الغاية ومنتهاها. ومن هنا برزت دلالة النص الاصطلاحية لدى الفقهاء، وهي دلالة مولدة نشأت بسبب ظهور العلوم الإسلامية. ويبدو أن هذا المفهوم قد تطور داخليا - أي ضمن دائرة الشرع لا اللغة - فغدا دالا على ما لا يحتمل تعدد الصور أو النقل بالمعنى. فالنص - كما يقول الكفوي (1094هـ) - معناه "الرفع البالغ، ثم نقل في الاصطلاح إلى الكتاب والسنة، وإلى ما لا يحتمل إلا معنى واحدا. ومعنى الرفع في الأول ظاهر، وفي الثاني أخذُ لازم النص وهو الظهور... وقيل: نص عليه كذا، إذا

¹ أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب فضل الصلاة بمسجدي مكة والمدينة، ر. ح 1394.

² أنظر الزركشي، البحر المحيط، تحقيق محمد تامر، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية بيروت، 2000م، ج 1، ص 462.

عينه" [1]. هذا وقد بحث علماءنا الأجلاء (نحويون، بلاغيون، فقهاء،...) خاصة الأصوليون منهم في النص ونظروا له، ولم يتوقفوا عند التنظير للكلمة أو الجملة ومستوياتهما الصوتية (الفونولوجيا)، والصرفية (المورفولوجيا) والتركيبية، والوظيفية، والدلالية،... وغيرها، بل اهتموا بدلالة النص التي عرفت عندهم غنى وتشعبا، ساهم فيه احتكاكهم مع النص الشرعي قرآنا وسنة، فتحدثوا عن "عبارة النص" و "إشارة النص" و "دلالة النص" و "اقتضاء النص". ويبدو أن دلالة النص عندهم هي التي ولدت مقولة "لا اجتهاد مع النص". فدلالة النص تشير إلى "ثبوت حكم المنطوق للمفهوم المسكوت عنه لاشتراكهما في علة يفهم كل عارف باللغة أنهما مناط الحكم ولا تحتاج إلى اجتهاد أو قياس فقهي" [2]. ومن علمائنا الذين قدموا إسهاما علميا ناضجا في مجال التنظير والتطبيق النصي الإمام عبد القاهر الجرجاني (471هـ) في نظرية النظم (كتاب دلائل الإعجاز). وتبرز قيمته النصية في أنه جمع بين علوم كثيرة كالنحو وعلم المعاني وعلم البيان والتفسير ودلالة الألفاظ والمعجمية والمنطق، وألف بين أشنتهما في تناغم عجيب واتخذ منها أدوات معرفية متضافرة على تحقيق هدف واحد هو خدمة النص القرآني وبيان إعجازه. وقد كانت فكرة الانسجام النصي واضحة في ذهن عبد القاهر الجرجاني وضوحا متميزا حتى إننا نجده يعبر عنها بقوله "واعلم أن مثلَ واضع الكلام مثْلُ من يأخذ قطعا من الذهب أو الفضة فيذيب بعضها في بعض حتى تصير قطعة واحدة" [3]. وهذا يدل على أن بنية النص في تصور عبد القاهر الجرجاني تصل إلى مرتبة الصهر الذي هو أعلى درجات التشكيل، ومنهم جمهور علماء أصول الفقه، ولا سيما الذين بحثوا منهم في حقل دلالات الألفاظ ومعاني الأساليب وما يترتب عليها من قواعد وأحكام. وتعرضوا للشائيات الدلالية التي وضعوها تحت عناوين "العام والخاص، المطلق والمقيد، الجمل والمفصل، المحكم والمتشابه" [4].

¹ أبو البقاء الكفوي، الكليات، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1998م، باب النون، فصل النون والصاد، ص 908.

² أبو البقاء الكفوي، الكليات، مرجع سابق، باب الألف، فصل الألف والسين، ص 121.

³ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تحقيق محمد رضوان الداية وفايز الداية، الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق، 2008م، ص 370-371.

⁴ محمد الخطاب، قرة العين بشرح ورفات إمام الحرمين، تحقيق أحمد مصطفى قاسم، دار الفضيلة، القاهرة، 2007م.

المطلب الثاني: مفهوم النص بين التراث العربي القديم والنظريات اللسانية الحديثة

1- في التراث العربي القديم

يظهر أن مفهوم النص في التراث العربي، قد تعددت دلالاته بتعدد التوجهات المعرفية والنظرية والمنهجية...، وعليه فإن الاختلاف حول مفهوم النص يكمن أساساً في اختلاف التصور والغاية من دراسة النص نفسه، لأن مفهومه وحدوده ونظريته تتحدد وفق تلك المقاربات المختلفة والمتباينة. ومن المعلوم أن المراد بمصطلح النص في تراثنا العربي الإسلامي، غير المراد به في الثقافة الغربية من جهة، وفي المعرفة اللسانية المعاصرة من جهة ثانية. فعلماء الإسلام القدامى - ولا سيما الأصوليون منهم - قد لقي عندهم مفهوم النص اهتماماً كبيراً، باعتباره طرفاً في معادلة علاقة اللفظ بالمعنى، والتي كان لها نصيب الأسد من الاهتمام والمتابعة، حيث نجدهم قد قسموا النص تبعاً لدرجة ظهور وخفاء المعنى فيه، فأما الذي يرتبط "بظهور المعنى، فذلك هو الظاهر والنص والمفسّر والمحكم. وأما الذي يرتبط بغموض المعنى، فذلك هو الخفي والمشكّل والمجمل والمتشابه" [1]. ولا مناص من الإشارة هنا إلى أن الأصوليين في دراستهم للنص، قد تميزوا دون غيرهم برؤية نسقية نصية تميزت بالعمق والشمول، سبقت اللسانيات النصية بقرون متعددة، وذلك عن طريق ما أبدعوه من قوانين دلالية، حاولت رصد النص في كل أبعاده من خلال رؤية نسقية غاية في الدقة، هدفها الوقوف على طبيعة العلاقات الموجود بين مختلف مكونات النص، وتفكيكها وإعادة بنائها للوصول إلى المعاني والمقاصد والحكم، التي تختفي وراء تماسك واتساق البنية النصية القرآنية. كما أن البلاغيين العرب قدموا بدورهم محاولات نصية متميزة، في إطار دراستهم للإعجاز في القرآن الكريم، وذلك من خلال اعتمادهم على دراسة الآية كإطار للتحليل، متجاوزين دراسة الجملة إلى البحث في وسائل اتساق النص كنسق كلي، ومن ثم رصد العلاقات الموجودة بين مختلف سور النص القرآني وآياته، وسر نسجه، وترتيبه، وتأليفه، وتركيبه، وصياغته، وتجيده، وناهيك عن وحدته التناسبية بين المعاني والمباني... وغيرها من الأمور التي وقف عندها البلاغيون في دراستهم لإعجاز النص القرآني وتحديده. إذ يمكن اعتبار الإمام الشافعي (204هـ) رحمه الله أول من أشار إليه من الناحية الاصطلاحية، وذلك عند تناوله لأوجه البيان في الفرائض المنصوصة في كتاب الله تعالى، حيث قال "النص هو ما أتى الكتاب على غاية البيان فيه، فلم يحتاج مع التنزيل فيه إلى غيره" [2]. فالنص عند الإمام الشافعي هو ما رُفِعَ بيانه إلى أقصى

¹ محمود توفيق، دلالة الألفاظ على المعاني عند الأصوليين: دراسة منهجية تحليلية، الطبعة الأولى، مكتبة وهبة، مصر، 2009م، ص 360-374.

² الإمام الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد شاكر، الطبعة الأولى، مكتبة الحلبي، مصر، 1940م، ص 72.

درجات البيان والوضوح، وهو مرادف للظاهر كما يفهم من مجرى قوله "والنص هو المستغني فيه بالتنزيل عن التأويل، أو هو الكلام الذي لا يحتمل تفسيراً أو تأويلاً لأن ظاهره يغني عن كل ذلك، وهو الذي أبانه الله لخلقه نصاً ظاهراً بيناً"^[1]. فحد النص عند الإمام الشافعي هو حد الظاهر، لأنه اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع، وهذا صحيح في أصل وضع اللغة والشرح معاً، وفي هذا عودة للدلالة اللغوية المعجمية للنص الذي يفيد الرفع والإظهار والبيان، ومنه "النص القرآني" و "نص السنة" أي ما دل ظاهر لفظه عليه من الأحكام. ويبدو أن تعريف الإمام الشافعي هذا قد لقي قبولا لدى علمائنا فرددوه من بعده، ولا سيما القاضي أبو بكر الباقلاني(403هـ)، وابن شهاب العكبري(428هـ)^[2]، وابن حزم الظاهري (456هـ)، وأبو الوليد الباجي(474هـ)، وأبو حامد الغزالي(505هـ)، وغيرهم، ولم يخالفوه إلا في بعض الجزئيات^[3]. حيث إن جل تعريفاتهم لمفهوم النص إن لم نقل كلها، وجدناه - بعد عملية استقراء - تندرج تحت قسمين رئيسين، كل قسم منهما يضم عدداً من تلك التعريفات الاصطلاحية. فأما القسم الأول فيضم تعريفات الأصوليين التي جعلت النص وصفاً للفظ لا للمعنى، وللعبرة لا للدلالة، مستهدفين بالنص الخطاب ذاته بغض النظر عن دلالاته. هذا القسم يندرج تحته اصطلاحين هما:

1- المراد بالنص الخطاب الشرعي سواء أكان من الكتاب أو السنة المطهرة. ومن التعريفات التي أوردتها الأصوليون بهذا المعنى قولهم "النص هو مجرد لفظ الكتاب والسنة"^[4]. أو هو "الكتاب والسنة"^[5]. إن النص

¹ الإمام الشافعي، الرسالة، مصدر سابق، ص 14.

² هو أبو علي الحسن بن شهاب بن الحسن بن علي بن شهاب العكبري، له الفقه والأدب والإقراء والحديث والفتيا الواسعة، توفي سنة 428هـ، صاحب كتاب عيون المسائل. وهناك من يعتقد خطأ بأنه أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن حمدان العكبري الحنبلي ابن بطة شيخ العراق، المتوفى سنة 387هـ، صاحب كتاب الإبانة الكبرى.

أنظر أبو الحسين بن الفراء البغدادي، طبقات الحنابلة، تحقيق محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، 1999م، ج 2، ص 186 - محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985م، ج 16، ص 529.

³ محمد بن حمدان العكبري، رسالة في أصول الفقه، الطبعة الثانية، مكتب الشؤون الفنية، الكويت، 2010م، ص 31 - ابن حزم الظاهري، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج 1، ص 42 - أنظر أبو الوليد الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق علي أحمد العربي، الطبعة الأولى، جامعة المرقب، بنغازي، 2005م، ج 1، ص 284 - 285 - الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق محمد بن عويضة، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997م، ج 1، ص 412 - 416 - أبي حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، مصدر سابق، ج 1، ص 14.

⁴ السبكي، الإجماع في شرح المنهاج، تحقيق أحمد جمال الزمزمي ونور الدين عبد الجبار صغيري، الطبعة الأولى، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، 2004م، ج 3، ص 550 - 551 - الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، ج 1، ص 462.

⁵ أبو حامد الغزالي، المنحول، تحقيق محمد حسن هيتو، الطبعة الثانية، دار الفكر، دمشق، 1980م، ص 33 - 34 - التفنازاني، حاشية التفنازاني على شرح العصد، تحقيق محمد حسن إسماعيل، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983م، ج 2، ص 187 - الكليات للكفوي، مرجع سابق، ص 908.

بهذا المعنى^[1] هو الأكثر شيوعاً في عرف الفقهاء والجدليين من علماء الكلام، للدلالة على لفظ "الكتاب والسنة" من مفهوم "الخطاب". أما في الدرس الأصولي - وبخلاف الفقهاء - فإن مفهوم الخطاب هو الأكثر استعمالاً خاصة عند أوائل الأصوليين، أما عند المتأخرين منهم فقد فرض مفهوم النص حضوره على مفهوم الخطاب وإن استمرت الغلبة لهذا الأخير. ومفهوم النص الشرعي والخطاب الشرعي وإن كانا مترادفين في الدلالة على لفظ "الكتاب والسنة"، إلا أن الترادف بينهما ليس تاماً^[2].

2- المراد بالنص حكاية اللفظ على صورته، كما قد يراد به ألفاظ الشافعي خاصة. ومن تعريفات الأصوليين الواردة بهذا المعنى قولهم "وقد يسمى كل كلام يورد كما قاله المتكلم به نصاً"^[3]. وقال الزركشي (794هـ) "ويطلق على نص الشافعي، فيقال لألفاظه نصوص باصطلاح أصحابه قاطبة"^[4]. إن مفهوم النص في هذا العرف لا يلفظ مجرداً، بل مقيداً بالإضافة إلى قائله، بينما تجوّز أصحاب الشافعي في إطلاق لفظ النص مجرداً عن الإضافة إلى إمامهم لما اشتهرت الإضافة بينهم، فاستغني عنها اختصاراً وعوضت بـ "ال"، فصار يقال "النص" مجرداً. هذان هما المعنيين الاصطلاحيين اللذين أطلقا على النص بحيث جعلته يقابل لفظاً ما، بغض النظر عن دلالة هذا اللفظ سواء أكان لفظ الكتاب والسنة، أو لفظ كل قائل بحروفه، أو لفظ الإمام الشافعي خاصة. أما القسم الثاني فيضم المعاني الاصطلاحية التي نظر أصحابها إلى النص باعتباره خطاباً ذا دلالة معينة. هذا القسم يضم جملة من الاصطلاحات لعل من أبرزها:

¹ من التعريفات التي أوردها الأصوليون لمفهوم النص بهذا المعنى، قولهم "هو اللفظ الوارد في القرآن أو السنة المستدل به على حكم الأشياء وهو الظاهر نفسه" حكاه ابن حزم، في الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج 1، ص 42. أو هو "الغالب في كلام الفقهاء في الاستدلال" أنظر القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق أحمد عبد الموجود، الطبعة الأولى، مكتبة مصطفى الباز، مكة، 1995م، ج 5، ص 2275. وحكى قريباً منه أبو الحسين البصري في المعتمد، فقال "النص في عرف الفقهاء، يقع على نص الله، ونص رسوله" أنظر أبو الحسين محمد البصري، المعتمد، تحقيق خليل الميس، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ، ج 1، ص 319.

² ذهب كثير من الأصوليين إلى القول بعدم الترادف التام بين مفهوم النص، ومفهوم الخطاب، وذلك من وجوه لعل من بينها: 1_ أن مفهوم النص من الناحية اللغوية لا تُشترط له المواجهة (وجود متكلم ومخاطب في نفس الوقت)، بخلاف مفهوم الخطاب الذي تشترط فيه المواجهة لغة. ومن هنا دار جدل كبير بين الأصوليين حول مخاطبة المعلوم. 2_ أن النص عند كثير من الأصوليين لا يتضمن إلا دليلي الكتاب والسنة، في حين أن الخطاب عندهم يتضمن جميع الأدلة المعتمدة شرعاً (الكتاب والسنة والإجماع والقياس والإستحسان وغيرها). 3_ أن مفهوم النص يتضمن للفعل النبوي، بينما هو مستثنى - حسب بعض الأصوليين - من مفهوم الخطاب. جاء في المعتمد لأبي الحسين البصري "الدلالة الشرعية ضربان: خطاب، وهو خطاب الله، وخطاب رسوله، وخطاب الأمة (الإجماع).... وغير خطاب، وهو الأفعال، والقياس، والإستنباط" أنظر أبو الحسين البصري، المعتمد، مصدر سابق، ج 2، ص 343-344. 4_ الإنسوي، نهاية السؤل شرح منهاج الأصول، تحقيق، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999م، ج 1، ص 42. 5_ الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، ج 1، ص 377.

³ أنظر ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج 1، ص 462.

⁴ أنظر الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، ج 1، ص 462.

1- المراد بالنص الخطاب أو اللفظ الدال على معنى قطعاً ولا يحتمل غيره قطعاً^[1]، كما قد يراد به الخطاب أو اللفظ ذي الدلالة القطعية أو المحتملة لغالب الظن (الدلالة الراجحة) على الحكم أو المعنى، وهذا القيد يُحترز به عن الخطاب المبهم (المجمل، المؤول،...). فالاصطلاح الأول يراد به أسماء الأعداد، ومنه قوله تعالى {تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ} [سورة البقرة/الآية 196]. فلفظ "العشرة" في هذه الآية لا يحتمل التسعة ولا يحتمل غيرها. وكذلك شأن بعض الأسماء كاسم الحمار مثلاً في قوله {كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا} [سورة الجمعة/الآية 5]. فلفظ "الحمار" الوارد في الآية لا يحتمل الفرس أو البعير. فلفظ "العشرة" و "الحمار" إذن لفظان صريحان بعيدان عن كل احتمال. وقد أشار إلى هذا الإطلاق كثير من الأصوليين^[2] لعل من أبرزهم الإمام الجويني، بقوله "النص ما لا يتطرق إلى فحواه إمكان التأويل"^[3]. إن مفهوم النص بهذه الدلالة في عرف بعض الأصوليين ناجم- في اعتقاد الخاص- عن النظرة المجردة لدلالة الألفاظ، الشيء الذي قادهم إلى القول بعزّة النصوص (ندرتها). هذا القول أغضب كثيراً الإمام الجويني رحمه الله، الشيء الذي دفعه إلى إبطاله لأن النص عنده يظل نصاً حتى ولو كان محتملاً، ما لم يرد دليل يعضد هذا الاحتمال. وعليه فإن إمام الحرمين ذهب إلى

¹ يلاحظ أن بعض الأصوليين كالقاضي أبو بكر الباقلاني، قد اقتصروا في تعريفهم للنص على اللفظ ذي الدلالة القطعية الدال بمنطوقه لا بلازمه. يقول الباقلاني "...يوصف هذا الضرب بأنه نص، ومعنى وصفه بذلك ظهور معناه من غير احتمال، وكون المذكور فيه منطوقاً باسمه الموضوع له، وفي التصريح به دون الإضمار له والكناية عنه". يتضح من خلال هذا التعريف للنص تأثر الباقلاني بالمتقدمين من الأصوليين والفقهاء ولا سيما الإمام الشافعي، الذي يشاع أنه قابل بين النص-الملفوظ بعينه- والدلالة-ما سوى المملفوظ بعينه كالمدلول عليه التزاماً، أو قياساً، أو بعموم لفظ- حيث قال في معرض حديثه عن القرآن الكريم "إن الله بيّن فيه ما أحل، وما حرم، وما حمد، وما ذم، وما يكون عبادة، وما يكون معصية، نصاً أو دلالة، ووعد وأوعد، وبشر وأذر، ووضع رسوله صلى الله عليه وسلم من دينه موضع الإبانة عنه". أنظر أبو بكر البيهقي، أحكام القرآن للإمام الشافعي، تحقيق عبد الغني عبد الخالق، الطبعة الأولى، دار إحياء العلوم، بيروت، 1990م، ص 28- أبو بكر الباقلاني، التقريب والإرشاد، تحقيق علي أبو زينيد، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1998م، ج 1، ص 341-342.

² أنظر الباقلاني، التقريب والإرشاد، مصدر سابق، ج 1، ص 341-342- أبو الوليد الباجي، الحدود في الأصول، تحقيق محمد حسن إسماعيل، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م، ص 42. المستصفي للغزالي، مصدر سابق، ج 2، ص 48-49- فخر الدين الرازي، الحصول في علم الأصول، تحقيق طه جابر العلواني، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، الرياض، 1997م، ج 3، ص 151- السبكي، الإبهام في شرح المنهاج، مصدر سابق، ج 3، ص 550.

³ فالنص عند الإمام الجويني هو ما أفاد بنفسه من غير احتمال، ولا يغير مقتضاه قرينة، مفيد للقطع في دلالته على معناه، وهذا ظاهر من خلال قوله "إذا كان اللفظ في اقتضاء معناه بحيث لا يفترض انصرافه عن مقتضاه بقرائن حالية، وفرض سؤال وتقدير مراجعة، واستفصال في محاولة تخصيص أو تعميم، فهو الذي نعنيه بالنص". فالنص إذن هو ما يعلم تأويله بظاهره، ويحصل بمجرد نزوله عليه الصلاة والسلام وسماعه منه. وعلى عكس كثير من الأصوليين، فإن الإمام الجويني لا يرى أن النص مرتبط بإفادة حكم من الأحكام الشرعية، أو بانحسام جهات التأويل، أو انقطاع مسالك الاحتمالات، الشيء الذي قاد عدداً من الأصوليين إلى القول بندرة أو انعدام وجوده في الكتاب والسنة. بل هو على العكس من ذلك فما أكثر وجوده مع القرائن الحالية والمقالية، سواء كانت هذه القرائن إجماعاً أو اقتضاء عقل، وما في معناهما. أنظر الجويني، البرهان في أصول الفقه، مصدر سابق، ج 1، ص 412-416.

القول بكثرة وجود النصوص القطعية، إذا ما نظرنا إلى القرائن المقالية والحالية وما في معناها التي تحتف بالألفاظ.

أما الإمام الشاطبي^[1](790هـ) فلم يعجبه القول بالقرائن(قول إمام الحرمين) حلا لمشكلة عزة النصوص وندرتهما، ليجعله مع القول باشتراط القطع في القاعدة الأصولية، إحدى أهم الأسس لنظريته القائمة على الإستقراء للوصول إلى القطع. وأما الاصطلاح الثاني فإن من بين التعاريف الواردة بمعناه أو بما هو قريب منه، قولهم "النص كل خطاب يُعلم ما أُورد به من الحكم، سواء كان مستقلاً بنفسه، أو عُلم المراد به بغيره"^[2]. وقال العكبري(428هـ) "والنص ما كان صريحاً في حكم من الأحكام وإن كان اللفظ محتملاً لغيره"^[3]. وقيل "النص كل ما يُتناول عينا مخصوصة بحكم ظاهر المعنى بيّن المراد"^[4].

2- المراد بالنص اللفظ المستقل بإفادة المعنى من غير شبهة ولا شركة، محسوم جهات التأويل، منقطع مسالك الاحتمال. ومن تعريفات الأصوليين الواردة بهذا المعنى قول الغزالي "النص ما لا يتطرق إليه التأويل"^[5]. وقيل

¹ يرى الإمام الشاطبي أن النص إنما يكون نصاً إذا سلم عن احتمالات عشرة، تتوقف على نقل اللغات وآراء النحو، وعدم الاشتراك، وعدم المجاز، وعدم النقل الشرعي أو العادي، وعدم الإضمار، وعدم التخصيص للعموم، وعدم التقييد للمطلق، وعدم النسخ، وعدم التقديم والتأخير، وعدم المعارض العقلي. ولذلك قال "يطلق النص على الدليل السمعي مطلقاً...وعلى ما لا يحتمل غير ما قصد به فيكون قطعياً في دلالة على معناه، وهو ما سلم عن الاحتمالات العشرة، وهو ما أجرى المؤلف أدلته في الكتاب على مقتضاه، ويطلق على ما دل باعتبار وضعه واعتبار سوقه أيضاً على المعنى، وعلى هذا يقبل النص التأويل والتخصيص". فالنص عند الإمام الشاطبي هو ما أفاد القطع، ولا يمكن أن يفيد القطع إلا إذا سلم من الاحتمالات العشر -التي سبق ذكرها-. ولا يمكن إثبات سلامتها من تلك الاحتمالات العشرة إلا عن طريق استقراء الشريعة والنظر في أدلتها الكلية والجزئية. وبذلك يكون الإمام الشاطبي قد اختار لنفسه مذهبا غير مذهب القائلين ب "عزة النصوص"، ولا مذهب القائلين بوجودها بكثرة، وإنما ذهب إلى القول بوجودها بشروط مخصوصة (سلامتها من الاحتمالات العشرة السابقة، وإعمال منهج الإستقراء والنظر). أنظر الشاطبي، الموافقات، تحقيق أبو عبيدة، الطبعة الأولى، دار ابن عفان، القاهرة، 1997م، ج5، ص401.

² أنظر المعتمد لأبي الحسين البصري، مصدر سابق، ج1، ص319_الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، ج1، ص462.

³ يرى العكبري أن "النص ما أفاد بنفسه من غير احتمال" فالنص بحسب العكبري هو الدال على المراد به بلا حاجة لدليل آخر ولا احتمال فيه متأيد بدليل، لأن النص ليس هو الذي لا يرد عليه أي احتمال، وإنما هو الذي يرد عليه احتمال لا دليل عليه. ولذلك فقد قال "والنص ما كان صريحاً في حكم من الأحكام وإن كان اللفظ محتملاً لغيره". فلو ورد عليه احتمال وكان صريحاً في حكم من الأحكام فهو نص بلا خلاف، لأن النص ليس من شرطه ألا يحتمل إلا معنى واحد، وهذا نادر أو منعدم الوجود. أنظر العكبري الحنبلي، مصدر سابق، ص31.

⁴ هذا التعريف انفرد به الجصاص دون غيره من أصحاب أبي حنيفة، ولم يقل به غيره من الأحناف. والمراد بالنص عند الأحناف "دلالة اللفظ على ما سبق له أو ما زاد وضوحاً على الظاهر أو ما يُزاد وضوحاً بقرينة تقترب باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهراً بدون تلك القرينة". فالنص عند الأحناف إذن هو ما ازداد وضوحاً لمعنى من المتكلم، حيث يكون ظاهراً لصيغة الخطاب، نصاً باعتبار القرينة التي كان السياق لأجلها. مثاله قوله تعالى {فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَتًى وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ} فهو نص في بيان العدد، ظاهر في تجويز نكاح ما يستطيه المرء من النساء. أنظر الجصاص، الفصول في أصول الفقه، تحقيق جاسم النمشي، الطبعة الثانية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، 1994م، ج1، ص59_السرخسي، أصول السرخسي، تحقيق أبو الوفاء الأفغاني، الطبعة الأولى، دار إحياء المعارف العثمانية، حيدر آباد، 1993م، ج1، ص164.

⁵ أنظر أبو حامد الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ج3، ص48_المنخول، مصدر سابق، ص33-34.

هو " لفظ مفيد لا يتطرق إليه تأويل"^[1]. إن النص بهذا المعنى هو الدال على المراد به بلا حاجة لدليل آخر، قطعي غير محتمل للتأويل من وجه ما وليس من جميع الوجوه، فيكون نصا من ذلك الوجه، لأنه لا احتمال فيه أصلا. وظني محتمل من وجه أو وجوه أخرى، لأنه لا احتمال فيه متأكد بدليل. وورود الاحتمال غير المعتضد بدليل على اللفظ لا يسلبه نصيئته، بمعنى أن اللفظ يظل نصا حتى ولو كان محتملا ما لم يرد دليل يؤيد ذلك الاحتمال. وهذا النوع من الألفاظ لم يتطرق إليه التأويل أيضا، ليس لعدم احتمالها للتأويل، وإنما لعدم ورود ما يعضد ذلك الاحتمال فيجعلها راجحا بعد أن كان مرجوحا. من خلال التعريف السابق يمكن القول، أن الغزالي لم يكن يسعى لوصف وتعداد مفهوم النص في اصطلاح الأصوليين الذين سبقوه، وإنما كان يحاول اقتراح تعديل لمفهوم النص، ما لا يتطرق إليه الاحتمال الذي يلزم عنه القول بعزة النصوص ونذرتها، وللخروج من هذا الإشكال اقترح الغزالي تعريف النص بقوله "ما لا يتطرق إليه التأويل".

3- المراد بالنص الخطاب أو اللفظ ذي الدلالة الظنية على الحكم أو المعنى. أي بمعنى أنه يقال في المحتمل وغيره^[2]، فإن كان أحدهما أرجح من غيره فهو الظاهر، وإن كان مرجوحا فهو المؤول، وإن لم يترجح أحدهما عن الآخر فهو المجمل. ومن التعريفات الواردة بهذا الإطلاق قول الغزالي "اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع"^[3]. فالإمام الغزالي في هذا التعريف نجده قد وصف النص بالظاهر أي بمعنى الظني، وهذا المعنى لا نجده عند غيره من الأصوليين، خاصة أولئك الذين عددوا دلالات النص في كتبهم كالقراي(684هـ)، وابن دقيق العيد (702هـ)، والزرکشي(794هـ) وغيرهم. ولا أعتقد أن هؤلاء لم يطلعوا على هذا المعنى الذي ذكره الإمام الغزالي، الشيء الذي يوحي معه بأن تمت أمرا ما في وصف الغزالي للنص

¹ ينبغي الانتباه وعدم الخلط بين قول الأصوليين "النص ما لا يتطرق إليه الاحتمال" وقول الغزالي "النص ما لا يتطرق إليه التأويل". فالتأويل الصحيح لا يكون إلا بوجود أمور ثلاثة: احتمال اللفظ، دليل اللفظ، قوة الدليل التي ينبغي أن تفوق قوة الظاهر. قال الغزالي "التأويل احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر، وهو ضعيف إذ يرد عليه أن الاحتمال ليس بتأويل، إنما التأويل هو الحمل عليه، والاحتمال شرط له إذ لا يصح حمل اللفظ على ما لا يحتمله". فالاحتمال إذن بحسب ما ذهب إليه الغزالي شرط التأويل، ووجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط، بينما وجود المشروط يستلزم وجود الشرط، أي أن احتمالية اللفظ لا تعني بأي وجه من الوجوه وجود التأويل دوما، فقد يكون اللفظ محتملا ومع هذا لا يتطرق إليه التأويل، لعدم تحقق الشرطين الآخرين. بينما لا يوجد تأويل صحيح حتى يكون اللفظ محتملا. أنظر الغزالي، المستصفي، مصدر سابق، ج2، ص48-53.

² ابن جزى الكلبي الغرناطي، تقريب الوصول إلى علم الأصول، تحقيق محمد حسن إسماعيل، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003 م، ص162.

³ أنظر أبو حامد الغزالي، المستصفي، مصدر سابق، ج2، ص48-53.

بمعنى "الظني"^[1]. فالإمام الشافعي رحمه الله لما أطلق على الظاهر(الظني) لفظ النص لم يكن قاصدا حصر مفهوم النص عليه، بل كان يطلقه على كل واضح بيّن سواء كان ظنيا أو قطعيا. ومنه قوله " النص هو كل خطاب عُلِمَ ما أريد به من حكم سواء كان مستقلا بنفسه، أو عُلِمَ المراد به بغيره"^[2]. وهذا أعم من أن يكون ظنيا أو قطعيا. وعليه يمكن القول أنه من المستبعد أن نجد مفهوما للنص يحصره في الدلالة الظنية عند الإمام الشافعي أو عند غيره.

4-المراد بالنص الخطاب أو اللفظ الذي لا يتطرق إليه احتمال مخصوص، أي لا يتطرق إليه احتمال مقبول متأيد بدليل. ومن التعريفات الواردة بهذا المعنى قول الغزالي "النص ما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل، أما الاحتمال الذي لا يعضده دليل، فلا يخرج اللفظ عن كونه نصا"^[3]. من خلال هذا التعريف يتضح أن النص عند الإمام الغزالي لا ترفع نصيته إلا إذا تطرق إليه احتمال مخصوص، وهو الاحتمال المتأيد بدليل، أما إذا تطرق إليه احتمال غير معتضدٍ بدليل فإنه لا يسلبه نصيته. وبناء عليه يمكن القول أن مفهوم النص عند الإمام الغزالي، يكافئ الظاهر المحتمل غير المؤول، كالعام الذي لم يتم دليل على تخصيصه، وكذلك الأمر الذي لم يتم دليل على صرفه إلى غير الوجوب، عند من يرى أن الأمر ظاهر في الوجوب. هذا التعريف قد انفرد به الإمام الغزالي دون غيره، كما أنه لم يقدم ولو دليلا واحدا على وجوده في عرف الأصوليين، الشيء الذي يمكن القول معه بأن الإمام الغزالي عندما كان يعدد الاصطلاحات التي قيلت في النص^[4] لم يكن يقصدها أصالة، وإنما كان يقصد تعداد الأفراد التي تندرج تحت مسمى النص. فكأنه أراد توجيه أنظار الأصوليين إلى أن كلمة النص وعلى خلاف أقوالهم لا يراد بها فقط اللفظ القطعي، أو اللفظ الظني، أو اللفظ المحتمل غير المؤول، إنما

¹ ينبغي الانتباه هنا إلى أن "الظاهر" في عرف الأصوليين قد استعمل بمعنيين مختلفين: أولهما بمعنى الواضح سواء أكان الخطاب ظنيا أو قطعيا. وثانيهما بمعنى الظني أي اللفظ الذي يغلب على الظن فهْمُ معنى منه من غير قطع. فالمعنى الأول يطلق على النص بمعنى الواضح وفي ذلك رجوع إلى الدلالة اللغوية، ومنه قول ابن حزم "النص هو الظاهر نفسه" فالظاهر عند ابن حزم هو الواضح الذي هو أعم من أن يكون ظنيا أو قطعيا. والثاني فلا، لأن الغزالي لا يعني بالظاهر ما يعنيه ابن حزم إنما يعني به الظني المحتمل لغيره. أنظر ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج1، ص462.

² أنظر أبو الحسين البصري، المعتمد، مصدر سابق، ج1، ص319.

³ أنظر أبو حامد الغزالي، المستصفي، مصدر سابق، ج2، ص49.

⁴ ذهب الإمام الغزالي إلى أن النص اسم مشترك يطلق في تعارف العلماء على ثلاثة أوجه: أولها اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه، من غير قطع وهو بالإضافة إلى كونه نص فهو ظاهر وهو قول الشافعي رحمه الله. وثانها ما لا يتطرق إليه احتمال أصل، لا على قرب، ولا على بعد وهو الأشهر في لغة الأصوليين. وثالثهما ما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل. أما الاحتمال الذي لا يعضده دليل، فلا يخرج اللفظ عن كونه نصا. أنظر أبو حامد الغزالي، المستصفي، مصدر سابق، ج2، ص48-49.

هي اسم مشترك -الاشترك المعنوي لا الاشتراك اللفظي- يطلق ويراد بها تلك المعاني كلها. أي أنها أعم من أن تطلق على نوع واحد من هذه الأفراد.

5- المراد بالنص الخطاب أو اللفظ الذي سيق الكلام لأجله وأريد بالإسماع والإنزال، دون ما دل عليه ظاهر اللفظ لغة^[1]. أي أن النص ما ازداد فوق الظاهر في البيان لدليل في عين الكلام وليس في صيغته. قال البزدوي "النص ما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة"^[2]. وقال السرخسي "النص ما ازداد بيانا بقرينة تقترب باللفظ من المتكلم، ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة"^[3]. فالنص تبعا لهذا المعنى^[4] هو ما ازداد فوق الظاهر وضوحا وبيانا، وازدياده في الوضوح والبيان أن يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر، بل يفهم بقرينة قد اقترنت باللفظ تدل على أن قصد المتكلم ذلك المعنى بسوق الكلام إليه. لأن الكلام إذا سيق لمقصود كان فيه زيادة ظهور وبيان بالنسبة إلى غير المسوق إليه، ولهذا كانت عبارة النص راجحة على إشارته. ومثاله قوله تعالى {وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا} [سورة البقرة/الآية 275]. فهو ظاهر في حل البيع وحرمة الربا، نص في التفرقة بينهما، لأن التفرقة بين البيع والربا لم تفهم من ظاهر الكلام بل بسياقه، حيث أريد بالإسماع ذلك بقرينة دعوى المماثلة في قوله تعالى {ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا} [سورة البقرة/الآية 275]. وهذا بخلاف الحل والحرمة الذي له صيغة في الكلام تدل عليه وضعا، حيث يفهم من ظاهر اللفظ وصيغته. وبالرغم من أهمية ما يضيفه تعريف الأحناف لمفهوم النص، من حيث جعله للسياق دورا واضحا في دلالة الخطاب، إلا أن حضوره في العرف الأصولي بهذا المعنى يكاد يكون منعدما حتى عند الأحناف أنفسهم، إلا في حالة حديثهم عن درجات الوضوح والخفاء في النصوص، أما في باقي المواضع فيشيع استخدام النص بمعنى الخطاب مجردا، أو بمعنى الخطاب الواضح البيِّن، أو بمعنى الخطاب ذي الدلالة القطعية، دون الاهتمام بالسياق كما يقتضيه تعريفهم للنص.

¹ أنظر أبو بكر السمرقندي، ميزان الأصول في نتائج العقول، تحقيق زكي عبد البر، الطبعة الأولى، مطابع الدوحة، قطر، 1984م، ص 350.

البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، تحقيق محمود عمر، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997م، ج 1، ص 47.

² أنظر البزدوي، كنز الوصول إلى معرفة الأصول، تحقيق سائد بكداش، الطبعة الثانية، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 2014م، ص 8.

³ أنظر أصول السرخسي، مصدر سابق، ج 1، ص 164.

⁴ فالنص بهذا المعنى قد انفرد به الحنفية وخاصة المتأخرين منهم دون غيرهم، فالجصاص وهو من متقدمي الحنفية نجده يكاد يتفق مع الجمهور في كون النص بمعنى الظاهر (الواضح) سواء اقترنت بقصد المتكلم أم أو لا. وعليه يمكن القول أن مفهوم النص في عرف متأخري الحنفية يتميز بكونه واضح المعنى، قطعي الدلالة (بالمعنى الحنفي)، محتمل سيق الكلام لأجله. أنظر أحمد البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، مصدر سابق، ج 1، ص 46-50.

يتضح مما سبق أن مفهوم النص في عرف الأصوليين، لا يكاد يخرج عن معان ثلاثة، أولها الخطاب الشرعي كتابا أو سنة بغض النظر عن دلالته، ثانيها الخطاب ذي الدلالة الواضحة سواء أكانت قطعية أو ظنية، ثالثها الخطاب ذي الدلالة القطعية. وهي المعاني التي اقتصر ابن دقيق العيد (702هـ) على ذكرها في كتابه "شرح العنوان"^[1]. وبناء عليه يمكن القول إن علماء الإسلام القدامى قد تناولوا النص ومارسوه وأدركوا دوره، وإن اختلفت مناهجهم في مقارنته. كما أنه في البلاغة العربية برزت أيضا النظرة الشمولية إلى النص لدى كثير من البلاغيين^[2]، أمثال الباقلاني (403هـ) في كتابه "إعجاز القرآن" الذي أفرط كثيرا في التأكيد على النظرة الشمولية للقرآن الكريم، مستبعدا ما ذهب إليه البلاغيون في ترجيح قضية الإعجاز^[3]، مؤكدا أن خصائص الاتساق والانتظام ورشاقة الأسلوب، التي تتكرر حيثما أمعنا النظر في النص القرآني، هي سبب الإعجاز ومصدره. أما عبد القاهر الجرجاني (471هـ) فقد دعا في كتابه "دلائل الإعجاز"، إلى النظرة الشمولية التي تمكن القارئ من الوقوف على جماليات النص القرآني^[4]. فهو في نظره لا يستطيع أن يحكم على المزبة فيه من قراءة الآية أو الآيتين، وإنما يقتضي الأمر النظر والانتظار حتى يقرأ بقية آيات السورة، وقد لا يستطيع أن يقف على أسرار النص ما لم يستفرغ جهده في تأمل القرآن كله سورة سورة وما قبلها وما بعدها، وبعد ذلك يستطيع أن يتبين المزايا التي تجعله يقف على ما فيه من براعة النقش وجودة التصوير والتعبير.... أما ابن الأثير (637هـ) فقد أنكر في كتابه "المثل السائر" ما ذهب إليه جمهور البلاغيين، من أن البيت الشعري يجب أن يكون مستقلا استقلالاً كلياً عن غيره من الأبيات الأخرى، وأن معناه لا يكتمل في صدر البيت الذي يليه، حيث أنكر ما عابه النقاد على الشعراء مما سموه "التضمين"، وهو ألا يكتمل المعنى بقافية البيت، بل يحتاج إلى الشطر الذي يليه^[5]. بل ذهب إلى القول بأن علاقة البيت بالبيت كعلاقة الفقرة بالفقرة من النثر،

¹ أنظر الإمام السبكي، الإجماع في شرح المنهاج، مصدر سابق، ج3، ص550.

² أنظر ابن المقفع (142هـ)، الأدب الكبير والصغير سيويه (180هـ)، الكتاب بشر بن المعتمر (210هـ)، صحيفة (وردت في "البيان والتبيين" للجاحظ، و"الصناعتين" لأبي هلال العسكري، و"العمدة" لابن رشيق القيرواني) - الجاحظ (255هـ)، البيان والتبيين، الحيوان، رسالة حجج النبوة - ابن قتيبة (276هـ)، تأويل مشكل القرآن - الرماني (384هـ)، النكت في إعجاز القرآن - الخطابي (388هـ)، البيان في إعجاز القرآن - الجرجاني (471هـ)، الرسالة الشافية، دلائل الإعجاز، أسرار البلاغة، ...

³ أنظر الباقلاني، إعجاز القرآن، تحقيق أحمد صقر، الطبعة الخامسة، دار المعارف، مصر، 1997م، ص29-35.

⁴ الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، مصدر سابق، ص385-391.

⁵ يقول ابن الأثير "وهذا النوع (التضمين) فيه نظرين حسن ينسب به الكلام طلاوة وبين معيب عند قوم، وهو عندهم معدود من عيوب الشعر، ولكل من هذين القسمين مقام: فأما الحسن الذي ينسب به الكلام طلاوة فهو أن يُضمّن الآيات والأخبار النبوية، وذلك يرد على وجهين، أحدهما تضمين كلي، والآخر تضمين جزئي. فأما التضمين الكلي فهو أن تذكر الآية والخبر بجملة، وأما التضمين الجزئي فهو أن تدرج بعض الآية والخبر

فكما أنه يجوز أن يصل الفقرة بالفقرة، دون أن يعد ذلك عيباً في نثره، فكذلك الشعر يستطيع الشاعر أن يعلق معنى البيت بالذي يليه، ولو صح هذا... لكانت القصيدة كالسبيكة الواحدة، لا يستطيع كائن من كان أن يرى تفككها وتشتت أجزائها، أو خلوها من وحدتها العضوية الحية التي ينشدها المبدع، وتعين القارئ على التفاعل مع النص، تفاعلاً يجعله يقف على مزاياه المتمثلة في انضباطه وتنظيمه الداخلي. وانفرد حازم القرطاجني (684هـ) في كتابه "منهاج البلغاء وسراج الأدباء" بنظرة أكثر شمولية للنص، تميزه عن غيره من أهل النظر في علوم البديع والبيان... فهو أول من قسم القصيدة العربية إلى فصول زعم أن لها أحكاماً في البناء، وأول من أدرك الصلة الرابطة بين مطلع القصيدة، وما سماه بالمقطع^[1]، وهو آخرها الذي يحمل في ثناياه الانطباع الأخير، والنهائي، عن القصيدة.

2- في النظريات اللسانية الحديثة

أما النص في الدراسات اللسانية الحديثة، فلم يكن أوفر حظاً من النص عند التراثين ولا سيما الأصوليين منهم، فقد تعددت تعريفاته بتعدد الحقول العلمية والاتجاهات الفلسفية والمدارس النقدية والبلاغية إلى درجة التباين أحياناً، والغموض والإبهام أحياناً أخرى، حيث نجد أن مفهومه في المنهج الفينومينولوجي (الظاهراتي) (Phénoménologique)، غير مفهومه في المنهج البنوي (Structuralisme)، أو المنهج

في ضمن الكلام، فيكون جزء منه..... ومذهبي في هذا هو أحسن الوجهين عندي، وذلك أن لا تؤخذ الآية بكاملها، بل يؤخذ جزء منها ويجعل أولاً لكلام أو آخراً. وأما المعيب عند قوم فهو تضمين الإسناد، وذلك يقع في بيتين من الشعر أو فصلين من الكلام المنتور، على أن لا يكون الأول منها مسنداً إلى الثاني، فلا يقوم الأول بنفسه، ولا يتم معناه إلا بالثاني، وهذا هو المعلوم من المعيب من الشعر، وهو عندي غير معيب، لأنه إذا كان سبب عيبه أن يعلق البيت الأول على الثاني، فليس ذلك بسبب يوجب عيباً" أنظر ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق محمد عويضة، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م، ج2، ص341-342.

¹ يرى القرطاجني أن الكلام فيما يرجع إلى ذوات الفصول، وإلى ما يجب في وضعها، وترتيب بعضها من بعض يشتمل على أربعة قوانين هي: "القانون الأول في استعادة مواد الفصول وانتقاء جوهرها، والتي يجب أن تكون متناسبة المسموعات والمفاهيمات، حسنّة الإطراد، غير متخاذلة النسخ، غير مُتميّز بعضها عن بعض التمييز الذي يجعل كل بيت كأنه منحاز بنفسه لا يشمله وغيره من الأبيات بنية لفظية أو معنوية يَنْزُلُ بها منه منزلة الصدر من العجز أو العجز من الصدر. فأما القانون الثاني في ترتيب الفصول والمحوالة بين بعضها وبعض. فيجب أن يبدأ منها بالمعنى المناسب لما قبله، وإن عناية بحسب الغرض المقصود بالكلام. فأما القانون الثالث في تأليف بعض بيوت الفصل إلى بعض. فيجب أن يبدأ منها بالمعنى المناسب لما قبله، وإن تأتى مع هذا أن يكون ذلك المعنى هو عمدة معاني الفصل والذي له نصاب الشرف، كان أجمي لورود الفصل على النفس. فأما القانون الرابع في وصل بعض الفصول ببعض. فالتأليف في ذلك على أربعة أضرب: أولها متصل العبارة والغرض. فهو الذي يكون فيه لآخر الفصل بأول الفصل الذي يتلوه علاقة من جهة الغرض وارتباط من جهة العبارة. ثانياً متصل الغرض منفصل العبارة. فهو الذي يكون أول الفصل فيه رأس كلام، ويكون لذلك الكلام علاقة بما قبله من جهة المعنى. وثالثهما ما كان متصل العبارة منفصل الغرض. فإنه منحطٌ عن الضربين اللذين قبله. فأما رابعهما ما كان منفصل العبارة والغرض معا. فهو الذي لا توصل فيه عبارة بعبارة، ولا غرض بغرض مناسب له. فإن النظم الذي بهذه الصفة تشتت من كل وجه...." أنظر حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق الحبيب بن الخوجعة، الطبعة الثالثة، الدار العربية للكتاب، تونس، 2008م، ص259-263.

السوسولوجي (sociologique)، أو المنهج السيميائي (sémiologique). فلا نكاد نجد له تعريفاً يتفق حوله عدد من الباحثين خاصة في اتجاهات لسانيات النص (Linguistique Textuelle). وقد حاول كثير من علماء اللغة، والنحو، والدلالة المعاصرين تعريف النص معتمدين على المكونات والعناصر (ماهيته، مستوياته، تراكيبه،...) التي يتألف منها. والنص في عصرنا الحديث ما أن يذكر في الدراسات اللسانية العربية الحديثة حتى يذكر محايثاً له محمد مفتاح، وعبد الله الغدامي، وسعد مصلوح، وصالح فضل، وسعيد يقطين، ورقية حسن، وغيرهم ممن درسوا مفهوم النص وقاموا بالتنظير له. ولعل من أبرز تعريفات النص في المجال التداولي العربي^[1]، محاولة طه عبد الرحمن التي رامت تحديد مفهوم النص على أساس منطقي، حيث قال "النص كل بناء يتركب من عدد من الجمل السليمة مرتبطة فيما بينها بعدد من العلاقات"^[2]. ومن المحاولات الأخرى نجد محاولة محمد مفتاح الذي يعرف النص بقوله "النص مدونة كلامية، وإنه حدث يقع في زمان ومكان معينين، يهدف إلى توصيل معلومات ونقل تجارب إلى المتلقي"^[3]. فالنص عند محمد مفتاح عبارة عن حدث كلامي ليس منبثقاً من عدم، إنما يتولد من أحداث لغوية سابقة، وتتولد منه أحداث لغوية لاحقة وذوي وظائف متعددة. كما أن محمد مفتاح قد اشترط في تصوره لمفهوم النص شروطاً ثلاثة، أولها التجاوز أي تجاوز

¹ تجدر الإشارة إلى أن مفهوم النص في الدراسات العربية المعاصرة، وخاصة الدراسات الحديثة قد وجهت إليه انتقادات كثيرة، من بينها الانتقاد الذي وجهته إليه نحلة فيصل الأحمد، حيث ذهبت إلى القول بأن مفهوم النص الذي تشتغل عليه الدراسات اللسانية المعاصرة للحداثيين العرب، مفهوم أجنبي لمصطلح غريب خطأ ولم يوجد ما يطابقه في اللغة العربية، لأن الذين يقولون بالنص يحصرون دلالة بالظهور التام للمعنى ونفي التأويل، وهذا المعنى عندهم مطابق للكتاب والسنة تحديداً، فلماذا يقولون إذن النص الأدبي، والنص العلمي، والنص القانوني. كما أن الذين يؤولون النص لا يقولون بوجوده، وفي أحسن الحالات يقولون بندرتة فكيف يعنونون كتبهم بعنوانين مثل مفهوم النص، نقد النص، النص والحقيقة، النص والتأويل ويقصدون الكتاب والسنة؟ أم أنهم يقيمونها على الندرة النادرة؟! فهل هو اعتراف وعدم اعتراف بوجود النص؟ والحقيقة أن ما أشارت إليه نحلة الأحمد صحيح فيما يتعلق بأولئك الباحثين الحداثيين المعاصرين في القرآن وعلومه، وفي الخطاب العربي وفلسفته، إذ ينبغي لهم أن يحدّدوا ماذا يقصدون بالضبط حينما يستعملون كلمة "النص"، أو كلمة "الخطاب". ولكن تقريرها أن الناس يفهمون النص بالمفهوم الغربي ليس صحيحاً على إطلاقه؛ لأن أغلب الناس تفهم اليوم من النص أنه الكلام الحرفي المنسوب إلى منشئه بغض النظر عن معناه، غير أنه يكثّر انصرافه إلى الكلام المرتفع عن الكلام العادي أو عن الحادثة خصوصاً الكلام الديني أو الأدبي أو العلمي، والارتفاع أصل في معنى النص اللغوي كما سبقت الإشارة إلى ذلك. أنظر نحلة فيصل الأحمد، التفاعل النصي: التناسلية النظرية والمنهج، الطبعة الأولى، مؤسسة اليمامة، الرياض، 2002م، ص 36.

² طه عبد الرحمن، أصول الحوار وتجديد علم الكلام، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 2000م، ص 35.

³ يرى محمد مفتاح أن النص مؤلف من كلام وليس صورة فوتوغرافية، أو رسماً، أو عمارة، أو زياً، وإن كان الدارس يستعين برسم الكتابة وفصائها وهندستها في التحليل، وهو حدث يقع في زمان ومكان معينين لا يعيد نفسه إعادة مطلقة مثله في ذلك مثل الحدث التاريخي. هدف توصيل معلومات ومعارف ونقل تجارب..... إلى المتلقي. وعلى الرغم من أهمية الوظيفة التواصلية للنص، إلا أنها ليست هي كل شيء، بل هناك وظائف أخرى أهمها الوظيفة التفاعلية التي تعمل على نسج علاقات اجتماعية بين أفراد المجتمع وتعمل على المحافظة عليها. وهو حدث مغلق من حيث سمته الكتابية الأيقونية التي لها بداية ونهاية، ولكنه من الناحية المعنوية فهو مفتوح، لأنه غير منبثق من عدم وإنما هو متولد من أحداث تاريخية، ونفسانية، ولغوية،.... وتتناسل منه أحداث لغوية أخرى لاحقة له. أنظر محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري: استراتيجية التناسل، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1986م، ص 120.

ثنائية الحقيقة والاحتمال ومن تم تجنب الرؤية التقليدية للنص باعتبار أحادية معناه، وشفافيته، وحقيقته، وصدقه، فيكون النص كل تبعاً لذلك هو ما دل على الحقيقة والاحتمال، والممكن في الوقت نفسه. ثانيهما تدرج المفهوم حيث النص يطلق على الحقيقة على المكتوب، المتحقق في كتابته علاقات متواشجة بين المكونات المعجمية، والنحوية، والدلالية، والتداولية، في زمان ومكان معينين، والمكتوب الذي لا تتحقق فيه تلك العلاقات ليس نصاً. ثالثهما تدرج المعنى، مع الأخذ في الحسبان حجم النص، ونوعه، واختلاف درجة دلالة النص باختلاف نوعه، واختلاف درجة دلالة الجمل في النص نفسه. ويعتمد محمد مفتاح هنا على تقسيمات القدماء في درجة الدلالة من المحكم حتى المتشابه^[1]. في حين يرى عبد الله الغدامي أن "النص الأدبي هو بنية لغوية مفتوحة البداية ومعلقة النهاية، لأن حدوده نفسي لا شعوري وليس حركة عقلانية... فهو بنية شمولية لبني داخلية، من الحرف إلى الكلمة، إلى الجملة، إلى السياق، إلى النص، ثم إلى النصوص الأخرى ليُكون بعد ذلك الكتاب امتداداً كاملاً للحرف"^[2]. من خلال هذين التعريفين يمكن أن نلمس أثر الدراسات اللسانية الغربية التي تناولت النص، على الدراسات اللسانية العربية واضحة جلياً، بحيث يكشفان لنا عن تعدد مصادر التلقي المنهجي العربي عن الآخر الغربي. والنص في تصور كثير من علماء اللغة والنحو والدلالة المحدثين يتجاوز الكينونة اللغوية المحدودة، ولا ينحصر في مقولات اللغة على الرغم من أنه متشكل منها، بل يراعي الواقع الخارجي^[3]، ومن ثم فإن النص هو المعادل اللغوي للواقع الإنساني والكوني. وبناء عليه يمكن القول على أن النص الأدبي بمدلوله الواسع في الدراسات الحداثية يشكل منظومة متكاملة، معقدة التركيب، متشابكة الصياغة، بل هو شبكة من العلاقات المتداخلة والمستويات الصياغية والنظمية، إذ هو تعددي فلا ينطوي على عدة معانٍ فحسب، وإنما يحقق تعدد المعنى ذاته تبعاً لتغاير السياقات، وتعدد القراءات واختلاف مستوياتها مادامت القراءة عملية تفاعل متواصل بين النص والقارئ. فالدراسة النصية-حسب تصور كثير من الحداثيين-

¹ محمد مفتاح، مساءلة مفهوم النص، منشورات كلية الأدب جامعة محمد الخامس، وجدة، 1997م، ص 23-28.

² عبد الله الغدامي، الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية، الطبعة الأولى، النادي الأدبي الثقافي، جدة، 1985م، ص 90.

³ تكاد تجمع كثير من الدراسات العلمانية الحديثة للنص عموماً والنص الديني خصوصاً، على أنه تكون من الواقع وليس متعالياً عنه. والواقع هو الأصل ولا سبيل إلى إهداره، منه تكون النص ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه ومن خلال حركته بفاعلية البشر تتجدد دلالاته. والنص الديني-حسب كثير منهم- لا يشد عن هذه القاعدة المقررة عندهم، وإذا شد أصبح نصاً غير واقعي لأنه أهدر البعد الإنساني وركز على البعد الغيبي، وبذلك سيتحول إلى نص جامد المعنى ثابت الدلالة، ونص بهذه المواصفات لا يخرج عن كونه أسطورة من الأساطير. أنظر نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، الطبعة الرابعة، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2008، ص 212.

ترفع من شأن هذا الموضوع الاستمولوجي عن طريق الدعوة إلى إطلاق حرية القراءة^[1]، والإلحاح على التكافؤ المنتج بين الكتابة والقراءة. فالنص إذن يمثل إشكالية معقدة في النقد الحديث، ودلالته لا تتضح بسهولة بسبب تداخله مع عدد من المصطلحات المجاورة له كالخطاب والأثر والسياق وغيرهما. إن الدراسات اللسانية الحديثة قد استطاعت أن تنتقل بوسائلها المنهجية من العمل في إطار "نحو الجملة de la grammaire de la phrase" الذي يعد الجملة أكبر وحدة لغوية في التحليل، إلى نمط جديد من التحليل اصطلاح عليه في الدراسات النقدية الأدبية "نحو النص" "La grammaire du text" وهو نمط يعد النص كله وحدة للتحليل، هذا الاتجاه قد اعتُبر فتحاً جديداً في اللسانيات الحديثة؛ لإخراجه اللسانيات نهائياً من مأزق الدراسات البنيوية التركيبية (structuralisme synthétiques) التي عجزت عن الربط بين مختلف أبعاد الظاهرة اللغوية، وبذلك نجد أن اللسانيات النصية الحديثة قد تجاوزت البنية اللغوية الصغرى - الجملة - إلى بنية لغوية أكبر منها في التحليل هي النص. أما في الدراسات اللسانية الغربية فإن مفهوم النص قد تعدد بتعدد المذاهب اللسانية، والحقول المعرفية خاصة ضمن دائرة العلوم المجاورة والمتعلقة مع الأدب. فناقده مثل رولان بارت مثلاً نجد تعريفاته للنص الأدبي، قد تعددت بتعدد المراحل النقدية التي مر بها، منذ المرحلة الاجتماعية وحتى المرحلة الحرة، مروراً بالبنيوية، والسيميائية... وغيرها. وتبعاً لذلك فإننا نرى ضرورة مقارنة تعريفات النص في المجال التداولي الغربي بشكل دقيق وموضوعي، للوقوف على حقيقة تطور مفهومه عبر أهم المذاهب اللسانية الغربية.

1- النص عند الفينومينولوجيين (Phénoménologues) (الظاهراتيين)^[2]: يرى أصحاب هذا المنهج بأن النص عبارة عن تحقيق وبنينة للغة في صورة خطاب يتم تثبيته بواسطة الكتابة، على أن المثبت هنا ليس

¹ يرى أصحاب المشاريع الحديثة أن الإلتزام بالقواعد والضوابط والمعايير الحاكمة لفهم النصوص والمنظمة لمنطق التخاطب والتلقي في اللغة العربية، يجد من سلطة القارئ على حساب سلطة النص، وأن مناهجهم بما تحمله من قدرات تفسيرية وإمكانات تأويلية - بخلاف المناهج القديمة في التفسير والتأويل - قد منحت حق التأويل المطلق، والتلقي الحر للنصوص ومطابقتها تبعاً لمؤهلاته الفكرية وخلفياته المذهبية، الشيء الذي يجعل من النص أداة مطاوعة لتوجهات وقبليات القارئ الفكرية والمذهبية في تأويله للنص. ويستند أصحاب هذا المنهج إلى أن النصوص بطبيعتها حاملة للتأويل وقابلة لأكثر من معنى. كما أن النص المنفتح والمتعدد غير الخاضع للمعايير نص حي، يتميز بالحركة وعدم الثبات. أما النص الذي تحكمه القواعد والضوابط فهو نص مكشوف وثابت تغيب فيه الحركة وترتفع فيه المنافسة بحيث يستوي في معرفة دلالاته ومعناه جميع المتلقين له. وهذا الانفتاح الدلالي للنص هو الذي يكفل له البقاء والاستمرار عبر الأجيال والامتداد في الزمان والمكان... وتبعاً لذلك فالنص مفتاح لكل من استطاع قراءته. وانه لا وجود لمعنى حقيقي للنص. وأن الكاتب لا يدرك ما يقوله. أنظر جودة نصر، النص الشعري ومشكلة التفسير، الطبعة الأولى، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1996م، ص 65.

² يشكل المنهج/الفلسفة الفينومينولوجي (الظاهراتي) نقطة تمركز تاريخي وفلسفي له أهميته في التاريخ الأوروبي المعاصر، فالمنهج الفينومينولوجي جاء ليعلن نهاية حقبة تاريخية (فلسفة العقل) بكافة فلسفاتنا ونظرياتنا ومناهجها، ليؤسس حقبة تاريخية وفلسفية جديدة وهي (فلسفة الوجود). ومع

القول بحد ذاته وإنما قصد القول المؤسس للنص ذاته والمقوم له، وعلى هذا فمفهوم النص ينطوي على أن الرسالة المكتوبة مركبة من مجموعة دوال بحدودها المادية (حروف متسلسلة في كلمات وجمل متتاليات)، ومدلولات بمستوياتها المختلفة. وهذا ما حاول بول ريكور (Paul Ricœur) (2005م) تأكيده من خلال سعيه إلى إقامة "نظرية للنص" انطلاقاً من "الميرمينوطيقا" النقدية، حيث نجده يتصور النص عبارة عن خطاب

إطالة القرن الثامن عشر كانت البدايات الأولى لظهور هذا المفهوم على يد عالم الرياضيات الفرنسي/الألماني Jean-Henri Lambert، ثم ظهر مرة أخرى في كتابات الفيلسوف الألماني Kan، خاصة مع كتابه الشهير "نقد العقل الخالص"، الذي قسم المادة (الشيء) إلى، جوهر/وتمظهراته (الذات الخارجية)، وكان يأمل دراسة تلك التمظهرات الخارجية لجواهر الأشياء وفق قوانين أشبه بالقوانين التجريبية، ثم عبر عنها بصورة أكثر عمقا الفيلسوف الألماني Hegel في كتابه "ظاهر الروح" "La phénoménologie de l'esprit". غير أن الفينومينولوجيا (Phénoménologie) كتيار فلسفي/منهج نشأت في القرن العشرين، بفضل الدراسات التي قدمها الفيلسوف الألماني Edmund Husserl في جامعي جوتنجن وميونخ بألمانيا، خاصة مع صدور كتابه "أبحاث منطقية" الصادر في جزأين سنة (1900م/1901م). والذي تفاعل معه الانثروبولوجيون الألمان في تلك المرحلة أمثال Martin Heidegger. ثم سرعان ما انتشرت في أوروبا خاصة فرنسا بفضل الأعمال التي قدمها الفلاسفة الفرنسيون Paul Ricœur ; Emmanuel Levinas ; Jean-Paul Sartre، وهم المؤسسون للمنهج البنوي والمتأثرون بالمنهج الفينومينولوجي. وهكذا أصبح المفهوم مع هوسرل يرمز إلى عقيدة فلسفية، وعلامة تمثل رمزا لتيار فلسفي معاصر. غير أن هذا المصطلح لا يعطي دلالة واحدة، أو بالأحرى لا يمكن غلقه وتفسيره سكولاستيكيا في معنى واحد، وإنما تعدد تصورات ودلالاته بتعدد الظواهر الفلسفية المختلفة، ولهذا ينبغي فهم المصطلح من خلال بعدين هامين: أولهما إعادة النظر في دراسة الظاهرة، كونها تعتمد في الفلسفة القديمة على ثنائية الذات (الوعي)/الموضوع (الواقع)، وذلك من أجل فهم أعمق لجوهر المادة/ الشيء، سواء فيما يتعلق بـ"مباحث المعرفة" "l'épistémologie" أو "مباحث الوجود" "l'ontologie" (الماهية/الذات)، في حين أن الظاهرة ليست سوى تمظها خارجيا لجوهر الأشياء، الذي يجب فصله وتمييزه عن الماهية، واخضاعه للدراسة بشكل مستقل. إذن؛ هناك شيء آخر مختلف تماما يتمظهر حول جوهر الأشياء، مستقل تماما عن ماهية الذات، له قوانينه ونظامه الذي يعمل فيه، هذا ما علينا أن نكتشفه بفهم عميق؛ لأنه الوحيد المرتبط بظاهرة الوعي الإنساني. هذا التمظهر الخارجي للأشياء يشكل بطريقة مباشرة الوعي الإنساني، أو يرتبط به ارتباطا عميقا. إن علم الظواهر لا يُعنى بدراسة جوهر الماهية/ الذات بقدر ما يُعنى بدراسة تمظهرات الذات الخارجية المحسوسة التي تختبرها بحواسنا. ثانيهما علم الظواهر كتيار فلسفي ومنهج معرفي أصبح يمثل لحظة جديدة في الفلسفة الأوروبية المعاصرة، تختلف اختلافا ثنائيا عن الفلسفة الكلاسيكية القديمة، المتمثلة في فلسفة العقل (النقد/الجدل)، وهو بهذا يعيد النظر في "نظرية المعرفة" ذاتها في العقل الأوروبي. تمثل إذن هذه اللحظة بداية لمحاولات متكررة لإعادة النظر في نظرية المعرفة ومنها محاولات ميشيل فوكو. وقد جاء هوسرل بهذا المنهج كمحاولة لنقد النظريات الكلاسيكية (النظريات المتصلة بـ فلسفة العقل)، التي تسعى إلى فهم الجوهر/ الذات على حساب تمظهراته الخارجية، وأدى ذلك إلى نقد علم المنطق والجدل وعلم النفس والعلوم اللغوية الكلاسيكية وعلوم اللاهوت وغيرها، معتبرا أنها علوم لا تسعى إلى فهم الظاهرة المتصلة بالوعي الإنساني بشكل صحيح، وإنما هي علوم جافة ومجردة عن فهم الإنسان. كما دعا إلى ضرورة الاعتناء باللفظ؛ لأن دلالاته ومعناه يُعدان شيئا ثابتاً وليس رهناً بأي تداعيات أو تقلبات. وتقوم عناصر التحليل في المنهج الفينومينولوجي على العناصر التالية :

أولاً: تعليق الحكم: وهي مرحلة وضع العالم بين قوسين حين إدراك ماهيته كما هي معطاة في الشعور، أي التوقف عن إصدار أحكام قبلية لتصبح الظاهرة متعالية، أي خارج وعي الإنسان. ثانياً: البناء: وهي مرحلة يظهر فيها الشعور كقصد متبادل مكون من قالب الشعور الذي يمتلئ الأنا ومضمون الشعور الذي يمثل الموضوع. ثالثاً: الإيضاح: وهي المرحلة المتعلقة بالبحث عن وسائط اتصاليه ناقله لحاله الوعي المؤلف من قالب الشعور ومضمونه، وإخراج حاله الشعور إلى عقول الآخرين في هيئته فنون وعلوم وآداب من خلال مراحل أربعة:

– الإيضاح: التمييز بين الألفاظ المتشابهة، التوضيح: التمييز بين الأشياء والعلاقة بينها، الكشف: وهو اكتشاف مناطق الشعور وأحواله، الشرح: وهو إخراج التجربة الشعورية إلى حيز الرؤية الواضحة في شكل: نص مكتوب أو شفهي، أو لوحه، أو مقطوعة موسيقي... أنظر عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984م، ج1، ص565.

مثبت بواسطة الكتابة. وفي تحليله لهذا التعريف يبين ريكور أن التثبيت بواسطة الكتابة يعد مكوناً أساسياً من مكونات النص، والكتابة هي التي تميز في نهاية الأمر بين النص والكلام الشفهي كما بين النص والخطاب^[1]. إن التقابل بين هذين الأخيرين كالتقابل بين اللغة المنطوقة واللغة المكتوبة، فالنص خطاب من حيث كونه تحقيقاً للغة، إلا أنه خطاب كان بالإمكان قوله ولكننا لا نقوله بالذات لأننا نكتبه. فالكتابة هي التي تشكل تحقيق اللغة في النص، وهو تحقيق مواز للكلام إذ يحل محله، لأن ما نسجله بواسطة الكتابة ليس هو الكلام وإنما قصد الكلام ونية القول. إن عنصر الكتابة يجعلنا إذن، أمام وضع جديد عندما نكون بصدد النص. ولا يمكن اعتباره حالة خاصة من حالات الكلام الشفهي، فالنص - بما أنه مكتوب - يستدعي قارئاً لا مستمعاً، والعلاقة بين الكاتب والقارئ ليست هي ذات العلاقة بين المتكلم والمستمع، ما دام عنصر المباشرة في الاتصال يسقط في الحالة الأولى، فبين كاتب النص وقارئه لا توجد علاقة تخاطبية، ولا حوارية، إنما من طبيعة مخالفة لأن القارئ يكون غائباً أثناء الكتابة كما يكون الكاتب غائباً أثناء القراءة، ثم إن تحرر النص تجاه الشفوية - فضلاً عن كونه يجعله محفوظاً - يؤدي إلى قلب كثير من العلاقات كعلاقة اللغة بالعالم، وعلاقتها بمختلف الذاتيات المعنية بالنص. واستقلال النص عن عالمه المباشر وارتباطه بعالم النصوص وعالم القراءة، فهو في الحقيقة يتجاوز للمعنى واعتناقه للدلالة. وهذا التعريف هو نفسه الذي نجده عند رومان إنجاردن (R. Ingarden) (1970م) مع فارق في تصور بنية النص عند هذا الأخير، التي يراها عبارة عن مستويات عديدة غير متجانسة، هي المستويات الصوتية، والدلالية، والبنوية... الخ^[2]. وعلى هذا فإن النص الأدبي لا يمكن قراءته إلا عبر مجموعة من التحليلات الأسلوبية التي تحلل هذه المستويات جميعاً، لأن المعنى النصي لا ينشأ بسبب السياق الخارجي، أو الذاتي/النفسي، بل ينشأ تبعاً لعلاقة شعورية خالصة لا تتدخل في تثبيتها معطيات خارجة عن راهنية اللحظة الآنية، بحيث يكون المعنى المدرك غير قابل للتغيير. من خلال ما سبق يمكن القول أن المنهج الفينومينولوجي سعى إلى تعليق كافة الأنشطة القبلية التي قد تورط قارئ النص (الوعي المدرك)، في اكتساب

¹ بول ريكور، من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل، ترجمة محمد برادة وحسن بريقة، الطبعة الأولى، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، 2001م، ص 105.

Du texte à l'action, Essais d'herméneutique, Paul Ricoeur, II Edition Seuil, Paris, 1986, P95.

² رومان إنجاردن، العمل الفني الأدبي، ترجمة أبو العيد دودو، جامعة الجزائر، منشورات مختبر الترجمة والمصطلح، 2007م، ص 81.
The Literary Work of Art, Translated with an introduction, Grabowicz, Northwestern George University Press Evanston, 1973, P42-45.

وعى موجه أو خاضع لتأثير سياق خارجي أو ذاتي، أي أنه من الناحية الإجرائية عمل على تجاهل السياق التاريخي الفعلي للعمل الأدبي، من خلال استبعاد مؤلفه وظروف إنتاجه وقراءته، كما تم تعليق كافة المقاربات السابقة حتى يتم تلقيه من زاوية الوعي الخالص.

2- النص عند البنيويين (structuralistes)^[1]: يرى أصحاب المنهج البنيوي أن النص الأدبي^[2] عبارة عن بنية كبرى، لنظام لساني يستدعي سننا معيناً لجعله موضع تواصل، أي رسالة موجهة من مرسل إلى

¹ البنيوية منهج فكري وتصور فلسفي وأداة للتحليل، تستخدم في عدة تخصصات علمية تقوم على دراسة العلاقات المتبادلة بين العناصر الأساسية المكونة لبني يمكن أن تكون عقلية مجردة، أو لغوية، أو اجتماعية، أو ثقافية... إلخ. ولدراسة هذه البنى يجب العمل على تحليلها وتفكيكها إلى وحدات صغرى، دون النظر إلى أية عوامل خارجية عنها كالتاريخ والإنسان... وكل ما هو مرجعي وواقعي، والتركز فقط على شكل المضمون وعناصره وبناءه التي تتفاعل فيما بينها وظيفياً داخل نظام ثابت من العلاقات والظواهر، أي التركيز فقط على الدوال الداخلية للظواهر دون الانفتاح على الظروف السياقية الخارجية التي قد تكون قد أفرزت هذه الظواهر من قريب أو من بعيد. وقد غطت البنيوية جميع مناحي المعرفة الإنسانية، وإن كانت قد اشتهرت في مجال علم اللغة والنقد الأدبي بالخصوص. ومن أبرز ما قرره مؤسسها فرديناند دي سوسير مبدأ "اعتباطية الرمز اللغوي"، وهو ما يعني أنّ أشكال التواصل الإنساني ما هي إلا أنظمة تتكوّن من مجموعة من "العلاقات التعسفية"، أي العلاقات التي لا ترتبط ارتباطاً طبيعياً أو منطقياً أو وظيفياً بمدلولات العالم الطبيعي، وأنّ كل نظام لغوي يعتمد على مبدأ لا معقول من اعتباطية الرمز وتعسفه، أي تماماً كما يعتبط العقل الجمعي عند (دوركايم) ويتعسف، فيفرض على الناس ما هو خارج عن ذواتهم، ومن هنا انبعثت فكرة "السيمولوجيا" أي علم الدلالة، أو العلامة والإيحاء، وتطورت فيما بعد. والبنيوية تخضع لمبادئ ثلاثة: مبدأ الشمول أو الكلية، ومبدأ التحولات، ومبدأ التنظيم الذاتي. وفي مجال النقد الأدبي نجد المنهج البنيوي يهتم في المقام الأول، بتحديد الخصائص التي تجعل الأدب أدباً، أي من خلال دراسة علاقة الوحدات والبنى الصغرى بعضها ببعض، بهدف استجلاء خصوصيات الإبداع الأدبي من شكله ومحتواه الفني الداخلي لا من مصادره وبيئته وظروفه ومؤلفه، ويتم ذلك من خلال التركيز على المستويات التالية: المستوى الصوتي: حيث تدرس فيه الأصوات وتكويناتها الموسيقية من نبر وتنغيم وإيقاع وتكرار وقافية... المستوى الصرفي: وتدرس فيه الوحدات الصرفية ووظيفتها في التكوين اللغوي والأدبي... المستوى المعجمي: ويتم التركيز فيه على الكلمات والوحدات المعجمية... المستوى التركيبي: ويتم فيه التركيز على تركيب الكلام وتأليفه وفق نظام نحوي خاص... المستوى الدلالي: وتدرس فيه المعاني والحقول الدلالية والعلاقات الناتجة عن توظيف الكلمات واستعمالها. 6- المستوى الرمزي: ويتم فيه التركيز على إيحاءات استعمال اللغة في العمل الأدبي... ومن أبرز روادها في العالم الغربي نجد فرديناند دي سوسير (F. de Saussure)، رولان بارت (Roland Barthes)، وكلود ليفي شتراوس (k. Levi-Strauss)، وميشال فوكو (Michel Foucault)...

أما أهم روادها في العالم العربي: نجد في مقدمتهم الدول العربية الفرنكوفونية وخاصة دول المغرب العربي ولبنان وسوريا، ثم جاءت من بعدهم كل من مصر ودول الخليج العربي. ومن أهم البنيويين العرب في مجال النقد بكل أنواعه: عبد السلام المسدي (النظرية اللسانية والشعرية في التراث العربي من خلال النصوص)، ومحمد مفتاح (التلقي والتأويل مقارنة نسقية)، وعبد الكبير الخطيبي (الذاكرة الموشومة)، وجمال الدين بن الشيخ (الشعرية العربية)، وعبد الفتاح كليطو (الأدب والغربة: دراسات بنيوية في الأدب العربي)، ومحمد بنيس (ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب)، وموريس أبو ناصر (الألسنية والنقد الأدبي في النظرية الممارسة)، وسمير المرزوقي (مدخل إلى نظرية القصة تحليلاً وتطبيقاً)، وصلاح فضل (نظرية البنائية في النقد الأدبي)، وفؤاد زكريا (نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان)، وعبد الله الغدامي (الخطيئة والتكفير: من البنيوية إلى التشريحية)... أنظر تامر إبراهيم محمد المصاروة، البنيوية بين النشأة والتأسيس (دراسة نظرية)، مكتبة صيد الفوائد، عمان، 2004م-جان بياجيه، البنيوية، ترجمة عارف منيمنة وبشير أوبري، الطبعة الرابعة، منشورات عويدات، بيروت، 1985م. (ضمن سلسلة زدني علماً).

² قبل البنيوية كان أغلب اللسانيين ينظرون إلى النص على أنه قائم على ثلاث مقومات أساسية وهي: أولاً: الانغلاق: ومعناه أن النص له بداية ونهاية، وهو بنية مغلقة على ذاتها. ثانياً: الأحادية: ومفادها أن النص تكون له دلالة محددة والقارئ الجيد هو من يكشف عنها. ثالثاً: سلطة الكاتب: فهو صاحب النص، وله السلطة العليا عليه، ودور القارئ هو الاهتمام إلى تلك الدلالة التي تكمن في وعي أو لا وعي الكاتب، أي أن كلا من الكاتب والنص كانت لهما سلطة على القارئ، مما يحتم على هذا الأخير أن ينطلق باحثاً عن قصيدة المؤلف، انطلاقاً من شخصيته، أو بيئته، أو

متلق(خطاب)، وأن هذا المتلقي - بحسب نظرية علم القراءة- لا يقتصر دوره على استهلاك تلك الرسالة فحسب، وإنما عليه أن يساهم في إعادة تشكيلها، وتأثيرها بمفاهيم هي غائبة أصلا عن أيقونة النص، وذلك من منطلق أن النص في نظرية التلقي مشمول بمجال واسع من العلاقات السياقية. ذلك أن "النص بنية متضمنة لنظام لساني، قائم على التشفير، أي أن النص يتحول بذلك إلى شفرة(Code) تستدعي القيام بجهد نظري وإجرائي لوضع تلك الشفرة موضع التواصل، وذلك من خلال التمكن من وسائل التحليل اللساني المعاصرة، وهذا هو الملمح الذي تتصف به القراءة البنيوية، التي تصوغ المعنى من خلال بنية مستثيرة في النص"^[1]. وتبعاً لذلك فإن النص الأدبي- في نظر البنيويين- ليس مجرد متوالية من الكلمات أو الفقرات أو الجمل، بل هو عبارة عن بنية متماسكة ومترابطة ومنظمة تنظيمياً داخليا في غاية الدقة، ومتضمنة لدلالات غير قابلة للتجزئة. وهذا ما سعى رولان بارت(Roland Barthes)(1980م) إلى إقراره في كتابه "لذة النص" (Le plaisir du texte) حيث شبه النص(texte) بنسيج العنكبوت، لبراعة تماسك وترابط مكوناته، بحيث يتعلق بعضها ببعض مشكلة وحدته الكلية، وهذا النسيج يوصف بأنه ستار يختفي خلفه المعنى(الحقيقة) بهذا القدر أو ذاك، مشدداً على أن مفهوم النسيج يرمز إلى أن النص يصنع ذاته ويعمل ما في ذاته عبر ترابط وتشابك دائم بين مختلف مكوناته، كأنه عنكبوت تذوب بذاتها في الإفرازات المشيدة لنسيجها^[2]. وهذا ما أكده أوجين نايدا (Eugene Nida)(2011م) عند حديثه عن البنية الدلالية للنص التي تدخل في علاقات متعددة ومتنوعة مع بنيات آخر في النص نفسه، مشكلة شبكة عنكبوتية لتشابك كثير من نقاطها^[3]. والمنهج البنيوي يقطع النص عن مؤلفه، وعن سياقه الاجتماعي والتاريخي، وهو طرح يُنحى عن النص ميزات صاحبه، وبالتالي صفة الإبداع والعبقرية والشاعرية عنه، ويحوّله إلى مجرد مُستخدمٍ للغة^[4] التي ورثها كما ورثها غيره، وبالتالي فالنص لا خصوصية له فهو منفتح على جميع التأويلات التي يشارك بها

تاريخه، أو سيرته...أنظر سعيد يقطين من النص إلى النص المترابط: مدخل إلى جماليات الإبداع التفاعلي، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، المغرب-لبنان، 2004م، ص 116.

¹ صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر، الطبعة الأولى، ميريت للطباعة والنشر، القاهرة، 2002م، ص 127.

² رولان بارت لذة النص، ترجمة فؤاد صفا والحسين سبحان، الطبعة الأولى، دار توبقال، الدار البيضاء، 1988م، ص 62-63.

Le plaisir du texte, Roland Barthes, édition du Seuil, Paris, 1973, P12-13.

³ Language Structure and Translation, Eugene Albert Nida, Éditeur Stanford University Press, California, 1975, P32_ Linguistic and literary studies Mohammad Ali Jazayery, Mouton publishers, the Hague, Paris. New York, P224.

⁴ صالح بلعيد، نظرية النظم، د. ط، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2002م، ص 164.

المتلقي. ومن القضايا التي شغلت بال البنيويين في دراستهم النصية، علاقة النص بالكتابة وارتباطهما بمصطلح الخطاب، حيث اعتبروا النص حالة وسطية قائمة بين اللغة والكلام، وهذه السمة ذات أهمية في العملية الإنتاجية للنصوص، وإعادة انتاجها.

يتضح مما سبق أن المنهج البنيوي يتعامل مع النص باعتباره أولا عنصرا بنيويا، يتضمن أربع بنيات أساسية وهي: البنية الدلالية المستوعبة للدال والمدلول، والبنية الصرفية والنحوية المتصفة بالترابط والتماسك والتعلق فيما بينها، والبنية النصية التي هي جماع بنيات داخلية صرفية/نحوية يتم إنتاج النص ضمنها، تقوم على أساس التفاعل الذي يأخذ طابع البناء أو الهدم، والبنية الثقافية الاجتماعية التي ينتج النص في إطارها. ثانيا باعتبارها عنصرا منتجا ناجما عن علاقات تفاعلية بين البنيات المذكورة سالفًا، بوصفها غير معزولة عن بعضها البعض، وبإمكانها أن تنتج ذاتها في إطار علاقاتها مع الموضوع الذي توجد فيه، حيث يكون الإنتاج مزدوجا من قبل الكاتب والقارئ. ثالثا باعتباره عنصرا منفتحا بفعل تضافر العنصرين البنيوي والإنتاجي من جهة، وتداخله مع نصوص أخرى من جهة ثانية. وعليه يمكن القول أن النص -حسب المنهج البنيوي- يتحدد من خلال:

أ- البناء النصي (النص بنية دلالية تنتجها ذات فردية أو جماعية).

ب- التفاعل النصي (ضمن بنية نصية منتجة).

ج- البناء السوسيونصي (في إطار بنيات ثقافية معينة).

أما البنيوية في صيغتها الشكلانية (حلقة موسكو) فقد نظرت إلى النص الأدبي برؤية مغايرة عن البنيوية في صيغتها الوظيفية (حلقة براغ)، أو الغلوسماتكية (حلقة كوبنهاغن)، أو التكوينية... إلخ. حيث ركزت اهتمامها على دراسة النص من الداخل، محاولة إخراجها من التقليد الذي كان فيه وجعله منفتحا بعد أن كان مغلقا على مؤلفه، وجاعلة منه عملية إنتاجية يتم التركيز فيها على الدال عوض الاعتماد على المدلول. وقد أدى هذا الانفتاح إلى تعدد قراءاته التي أتاحت إنتاجه من جديد، ولم يعد مستهلكا كما كان في السابق قبل البنيوية، ومن ثم فإن تعدد قراءات النص وتعدد دلالاته وانفتاحه على غيره ترتب عليه تداخلات نصية أو ما يسمى بالتناسص (intertextualité)^[1].

¹ يعتبر مفهوم التناسص (Intertextualité) من مفاهيم الفكر النقدي المعاصر الذي حملته ستينيات هذا القرن، فهو من مبادئ وأدوات المقاربة النقدية، بواسطتها يمكن قراءة النص في ضوء استنطاق التأويلات من علاماته، التي تقوم بطرح إشكالية الإنتاجية، فمن خلالها يبرز العمل الفني في علاقته بالأعمال الأخرى، نتيجة تحويل النص إلى مجموعة نصوص سابقة. فالتناسص إذن هو عبارة عن تشكيل نص جديد من نصوص سابقة، وخلاصة لنصوص تهاوت فيما بينها فلم يبق منها إلا الأثر، ولا يمكن إلا للقارئ العمدة (architecteur) كما سماه مايكل ريفاتير (Michael

نستنتج مما سبق أن مفهوم النص في المنهج البنيوي، هو عبارة عن نسق من العناصر البنيوية التي تتفاعل فيما بينها وظيفيا، داخل نظام ثابت من العلاقات والظواهر التي تتطلب الرصد المحايد، والتحليل السانكروني الواصف، من خلال الهدم والبناء، وتفكيك النص إلى تمفصلاته الشكلية وإعادة تركيبها، من أجل معرفة ميكانيزمات النص ومولداته البنيوية العميقة، قصد فهم طريقة بنائه. أي أن البنيوية لا تهتم بالمضمون المباشر وتُقصي الخارج والتاريخ والإنسان وكل ما هو مرجعي وواقعي، ولا تركز إلا على شكل المضمون وعناصره وبناءه التي تشكل نسقية النص في اختلافاته وتآلفاته، عن طريق استقراء الدوال الداخلية للنص دون الانفتاح على الظروف السياقية الخارجية التي قد تكون قد أفرزت هذا النص من قريب أو من بعيد.

3-النص عند السوسيوولوجيين(Le sociologues): يرى أصحاب هذا المنهج بأن النص عبارة عن بنية دلالية، تنتجها ذات ضمن بنية نصية منتجة في إطار بنية أوسع، اجتماعية وتاريخية وثقافية وليس بنية نحوية مثل الجملة أو شبه الجملة، لأن الجملة ماهي إلا وسيلة يتحقق بها النص، لكنه يختلف عنها نوعيا رغم كونه يتألف منها. فالنص إذن لا يتعلق بالجملة وإنما يتحقق بواسطتها ومشقراً فيها^[1]. وهذا ما أشار إليه تون فان ديك (T.Adrianus Van dijk) عند تعريفه للنص، المبني على افتراض مفاده أن أي تحديد له يقتضي وجود نظرية أدبية تعيد بناء الأقواس ليس على شكل جمل، وإنما على شكل وحدة مجردة عليا وهي النص، باعتباره بناء نظريا تحتيا مجردا لما يسمى عادة خطابا، مركزا فيه على عنصري الوحدة والانسجام، كعنصرين ضروريين لإنتاج الدلالة بمختلف إبعادها^[2]. فالنص عند فان ديك إذن هو عبارة عن عملية تواصلية أدبية،

Riffaterre(2006م)، أو القارئ المطلع أو الكفاء أو النموذجي كما سماه نقاد آخرون أن يكتشف الأصل، فهو الدخول في علاقة مع نصوص بطرق مختلفة يتفاعل بواسطتها النص مع الماضي والحاضر والمستقبل وتفاعله مع القراء والنصوص الأخرى. فمفهوم التناص إذن تؤول جينيته إلى البنيوية الصورية وبالأخص مع أعمال جماعة "تيل كيل Tel Quel" التي ألغت صاحب النص، وبالمقابل منحت النص السلطة العليا، التي تظهر من خلال العلاقة الخفية والجلية التي تربطه بالنصوص الأخرى، أي أن مسار مقارنة النص يقوم على طريق التواجد اللغوي كما حدده دي سويسر في مستوى التشابه مع لعبة الشطرنج، التي يتم فيها اللعب بتوظيف أحجارها، حيث يكون الناتج النصي حصيلة لسلسلة من التحولات النصية السابقة التي تنصهر وتتمازج فيما بينها، والتي يظن المبدع أنه صاحبها لكنها تتسلل إليه بطرق لا شعورية، إنها عملية كيميائية تتم في ذهن المؤلف فقط، أو بتعبير جوليا كريستيفا أنها عملية تفاعل نصي يحدث داخل نص واحد، ويسوغ تناول مختلف متتاليات أو رموز بنية نصية ما باعتبارها جملة تحولات لمتتاليات ورموز مأخوذة من نصوص أخرى.

Voir La production du texte, Michael Riffaterre, Les Éditions du Seuil, Paris, 1979, P69-
La trace de l'intertexte, in La pensée, Michael Riffaterre, Paris, oct.1980, P4_18.

¹ سعيد يقطين، إنفتاح النص الروائي، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2001م، ص 17.

² فان ديك، النص والسياق إستقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، ترجمة عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2000م، ص 19.

تقع في عدة سياقات تداولية ومعرفية وسوسيوثقافية وتاريخية. ومنطلقه في ذلك كون النص الذي يعد وحدة مجردة، لا يتجسد إلا من خلال الخطاب كفعالية تواصلية. وفي إطار هذه العلاقة، يتم الربط بين النص كبناء نظري مجرد وبين سياقه التداولي. أو بعبارة أخرى فإن النص عند فان ديك لا يمكن تحديده فقط من خلال مستوى واحد، إنما يتحدد من خلال مستويات عديدة، تركيبية، ودلالية وتداولية. وهي الأرضية نفسها التي تحرك فوقها تقريبا بيار زيم (Pierre V. Zima) أثناء سعيه إلى إقامة نظرية لسوسولوجيا النص الأدبي، المؤسسة على تصور مفاده أن النص ذو بنية مستقلة وتواصلية في آن واحد، وأنه يتألف من العمل المادي كرمز حسي، ومن الموضوع الجمالي الذي يمثل المعنى، بتضافر مظهرها الاستقلالية والتواصل فيه^[1]. فالاستقلال النصي إذن مشروط بالتطور السوسيو-تاريخي من خلال تداخل النص مع المجتمع وترابطه بظواهره الاجتماعية من جهة، وشهوده على القيم السائدة في عصره التي يحولها بوساطة اللغة إلى صور من جهة ثانية. وهكذا تمثل البنيات النصية البنيات اللسانية والاجتماعية في آن واحد محققة الطابع المزدوج للنص، والذي ينطلق من فرضية أن القيم الاجتماعية لا توجد مستقلة عن اللغة. أما هاليداي (M. HALLIDAY) ورقية حسن (R.HASSAN)، فقد اعتبرا النص وحدة لغوية لا يتعلق بالجمل وإنما يتحقق بوساطتها من خلال عنصري الوحدة والانسجام، باعتبار النص وحدة دلالية لها ثلاث وظائف^[2]: الوظيفة التجريبية التي تبرز في مضمون الاستعمال، والوظيفة التواصلية التي تتعلق بالبعد الاجتماعي بين الأشخاص، وفيها يتم تحديد زاوية المتكلم ووضعه وأحكامه وتشفيره، والوظيفة النصية التي تتضمن الأصول التي تتركب منها اللغة المنتجة للنص كوحدة دلالية. وهكذا يمكن القول أن النص عند كل من هاليداي ورقية حسن عبارة عن شكل لساني لتفاعل الاجتماعي، أو بعبارة أخرى هو بمثابة شفرة يقوم القارئ بفكها، في سياق مقام معين. وهو يتشكل من خلال ثلاثة عناصر سوسيو-سيمبوتيقية هي المجال الذي يتخذ فيه النص وظيفته الدلالية من خلال الهدف الذي يرمي المتكلم تبليغه، والعلاقة التي تقوم بين المتكلم والمستمع، والمنحى الذي يشير إلى الأداة الرمزية. ويربط هاليداي هذه العناصر بوظائف النص التي استخلصها، حيث يربط الوظيفة التجريبية بالمجال،

Text and Context. Explorations in the semantics and Pragmatics of Discourse, TeunA. vanDijk, Longman Linguistic Library, London1977, P67.

¹ Pour une sociologie du texte littéraire, Pierre V. Zima ,Éditeur L'harmattan, Paris, Gallimard, 2000, P23.

² Cohesion in English, Michael.A.K. Halliday, Ruqaiya Hasan, Routledge, Newyork, 2013, P14.

والوظيفة التواصلية بالعلاقة، والوظيفة النصية بالمنحى. نخلص مما سبق أن النص في تصور السوسولوجيين هو نتاج إجتماعي بقدر ما هو إبداع فردي، ولذلك فقد عملوا على مقارنته من خلال ربطه بخلفياته ودلالاته الاجتماعية والتاريخية الكامنة فيه. والنص تبعاً لذلك ليس انعكاساً آلياً للمجتمع بقدر ما هو تعبير إجتماعي مرتبط بما هو خارج الوعي الفردي، وأن الوعي الذاتي لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال الوعي الجماعي. لذلك فإن المنهج السوسولوجي-خاصة مع لوسيان غولدمان-لم يكن همه من دراسة النص دراسة المجتمع فقط، بل نجده يتعداه إلى معرفة الكيفية التي تتجسد بها تلك القضايا الاجتماعية والمصالح الجماعية في المستويات الدلالية والتركيبية للنص. وذلك بوضع الدوافع الاجتماعية الثابتة التي ينتمى إليها مضمون النص، أمام العناصر الأسلوبية المتغيرة التي ينتمى إليها شكل النص وظاهره.

4-النص عند السيميائيين(Les Sémioticiens): لعل الجهود الكبرى التي بدلت لخدمة النص، وساهمت في تعميق البحث في ماهيته، هي تلك التي قامت بها اتجاهات ما بعد البنيوية، وعلى الخصوص تلك التي بذلها السيميائيون الذين عايشوا البنيوية وتجاوزوها عن طريق التركيز على علم النص وعلاقته بإنتاج المعنى^[1]، متجاوزين بذلك الإجراءات الشكلانية للأنساق السيميائية، ليهتموا بدراسة الممارسات الدالة. وهذا ما أشارت إليه جوليا كريستيفا (J. KRISTEVA) بقولها "النص عبارة عن فسيفساء من الاقتباسات، تتقاطع وتتألف فيه ملفوظات عديدة مقتطعة من نصوص أخرى"^[2]. بمعنى أن النص الأدبي عند كريستيفا هو أكثر من مجرد قول أو خطاب، إنه ظاهرة عبر لسانية تعيد توزيع نظام اللغة بكشف العلاقة التواصلية بين الكلمات المرتبطة بأنماط مختلفة من الأقوال السابقة والمتزامنة معها، أو التي يحيل إليها فضاء النصوص ذاتها. وهذه الوحدة هي التي تطلق عليها وظيفة "التناس" ، التي يمكن قراءتها مجسدة في مستويات مختلفة ملائمة لبنية كل نص، وممتدة على مداره، مما يجعلها تشكل سياقه التاريخي والاجتماعي. وهي بذلك تكون قد وضعت قطعة مع السيميولوجيا في صيغتها التقليدية التي مجالها النص الظاهر لا تتعداه. وهذه القطيعة تدعوها(الإيديولوجيم) والتي تعبر به عن الوظيفة التناسية التي يمكن أن نلمسها مجسدة في المستويات المختلفة لبنية كل نص، والتي تعطيه أبعاداً تاريخية واجتماعية. أما أمبرتو إيكو(Umberto Eco)(2016م)، فنجدته بخلاف كريستيفا يركز

¹ سارة كوفمان وروجيه لابورت، مدخل إلى فلسفة دريدا، ترجمة إدريس كثير وعز الدين الخطابي، الطبعة الثانية، الشركة العالمية للكتاب، الدار البيضاء، 1994، ص 83.

² Semeiotikê Recherches pour une sémanalyse, Julia Kristeva, Edition du Seuil, collection Tel Quel, 1969, P13_14.

اهتمامه على الخصائص الصوتية في النص الأدبي، والعلاقات الاستبدالية القائمة على محور التركيب والدلالات الإشارية والإيمائية، وعلى الفضاء الأيديولوجي، وهذا ما يعطي للتحليل طابعا حركيا يفرض إجراءات تكشف التداخلات النصية^[1].

ومن التعريفات الجامعة للنص التي تضم كل المحاولات التي ساهمت في بيان حده، التعريف الذي قدمه كل من روبرت دي بوجراندي (R.de beaugrande) (2008م) ودريسلر (W.Dressler)، المبني على تصور مفاده أن النص فعل اتصالي تتحقق نصيته إذا اجتمعت فيه معايير سبعة تمثل قواعد وأسس يقوم عليها المنطوق أو المكتوب ليكون نصا، وهذه المعايير هي: الترابط اللفظي (الانسجام، أو الحبكة) (cohérence)، والتماسك المعنوي (الاتساق، أو السبك) (cohésion)، والقصدية (Intentionalité)، والتقبلية (Acceptabilité)، والإعلامية (Informativité)، والمقامية (الموقفية) (Situationalité)، والتناص (Intertextualité). فالمعيار الأول يعنى بكيفية الربط النحوي لمكونات ظاهر النص، والثاني بكيفية التماسك المعنوي لمكونات عالم النص، ويلاحظ أن المعيارين المذكورين آنفا، يختصان بالأدوات والوسائل اللغوية التي تؤدي إلى سبك ظاهر النص، بالإضافة إلى أنماط العلاقات بين المفاهيم التي تؤدي إلى حبكة عالم النص. وأما المعايير الخمسة المتبقية، فالقصدية، تعنى بغاية النص، والتقبلية بموقف المتلقي من المنطوقات اللغوية المحققة لتماسك النص، والإعلامية تتعلق بتحديد جودة النص ومدى توقع المعلومات الواردة فيه أو عدم توقعها، والموقفية بمناسبة النص للموقف، والتناص بالكشف عن تداخل النص مع نصوص أخرى. إن هذا التعريف نجده قد استحضر تقريبا كل الجوانب المكونة للنص، سواء منها الدلالية، أو التداولية، أو السياقية، أو الوظيفية، أي أنه راعى صلة النص بالموقف الذي يتضمن المرسل والمستقبل والرسالة وقناة الاتصال، كما راعى النواحي الشكلية والدلالية للرسالة.

نستنتج مما سبق أن النص في تصور السيميائيين، ليس نظاما لغويا كما يزعم الشكلانيون الروس، أو من بعدهم البنيويون، وإنما هو عدسة مقعرة-على حد تعبير جوليا كريستيفا-لمعان ودلالات متغايرة، ومتباينة، ومعقدة، في إطار أنظمة اجتماعية ودينية وسياسية وفلسفية سائدة. إنه ليس نتاجا فقط، بل هو إشارة إلى شيء يقع وراء النص في كل أبعاده ومستوياته، يتطلب تفسيرها واستكشاف حدودها وتأويلها وبخاصة الحد الخفي أو المعاني العميقة المتضمنة فيه. وتشمل الإشارة (SIGNAL) في هذا الاتجاه كلا من القرينة (INDEX)

¹ أنظر محمد عزام، النص الغائب: تجليات التناص في الشعر العربي، الطبعة الأولى، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001م، ص 23.

والرمز (SYMBOLE) والسمة (SIGNE) والأيقونة (ICONE)، وهي كلها تحيل إلى العلاقة القائمة بين المرسل (الكاتب) والمرسل إليه (القارئ)، في شكل تنظيم بصوري للمحتوى فيما بين المدلولات، ويتم التوافق في هذه الحال بين أشكال التلقي من حيث فهم المحمولات الإشارية، وتعدد القراءات وفق عملية استكشافية للمعاني المصاحبة، وهي معان لا توجد في المعاجم، وإنما تستنطق من السابق واللاحق والمتشاكل والمتناقض والمتناص وغيرها من المظاهر التي تزخر بها وحدات النص القرائية.

المطلب الثالث: دراسة في الأسرة المفهومية للنص

يعتبر لفظ النص من الألفاظ المعتمدة في تراثنا النقدي والبلاغي العربي، والذي يتقاطع مع ألفاظ أخرى في كثير من المناحي منها لفظ الخطاب، السياق، الكلام،... وهو ما يدفعنا إلى تأسيس روابط دلالية تجعلنا نبحت في الحفريات المعرفية والأصول اللغوية خاصة بالنسبة للفظي الخطاب والسياق، سواء في تراثنا النقدي العربي، أو في التراث الغربي. والحديث عن مفهومي الخطاب والسياق أمر في غاية الأهمية، لأن تناولهما سيساهم لا محالة في الوقوف على طبيعة شبكة العلاقات الداخلية والخارجية الرابطة بينهما من جهة، وبين مفهوم النص من جهة ثانية بما يساعدنا في تجلية وبنا التصور الأمثل لمفهوم النص وتحديد خصائصه وقوانينه وآليات استنطاقه وإدراك معانيه وحكمه. ولأننا نحاول أن نفهم العلاقة القائمة بينهما خاصة في تراثنا النقدي والبلاغي العربي، فإنه يمكن القول على أننا بحاجة لبذل المزيد من الجهد في الاستقراء والتتبع والتأويل؛ لأن الوقوف على تلك العلاقة وبيان طبيعتها وحدودها في ثقافتنا العربية ليس بالأمر الهين، نظرا لتنوع الاتجاهات، وتعدد الرؤى التي تتنازعهما، واختلاف الأهداف من دراستهما المحكومة بضوابط لغوية وفلسفية، وقيم أخلاقية، ومرجعيات ثقافية، وخصائص اجتماعية. غير أن البحث في ميادين معرفية محددة (لغوية، نحوية، أصولية،...) قد يسعفنا في الكشف عن مفهوميها بما يحقق هدفنا المنشود.

1- النص والخطاب: ورد لفظ الخطاب في ميادين معرفية مختلفة، حملت دلالات متعددة، واحتملت في سياقاتها الكثير من التأويلات، حتى صار لها في العلوم والمعارف المعاصرة شهرة واسعة، أصبح معها مفهوم الخطاب يتبلور وفق منطلقات فلسفية واجتماعية نفسية وحضارية. وقد دل في موروثنا العربي على التفاعل اللغوي والمعرفي بين أطراف متعددة، وهذا ما أبان عنه ابن منظور (ت711هـ) بقوله "الخطاب والمخاطبة مراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام مخاطبة وخطابا، وهما يتخاطبان، والخطبة أسم للكلام الذي يتكلم به الخطيب، وخطبت المرأة خطبة بالكسر، والخطبة عند العرب الكلام المنثور المسجج ونحوه"^[1]. والخطب الشأن أو الأمر، الذي تقع فيه المخاطبة. يقول الفيروزآبادي "الخطب الشأن، والأمر صغر أو عظم، ج: خطوب، وخطب المرأة خطباً وخطبة وخطيب، بكسرهما، واخطبها، وهي خطبة وخطبتة وخطيباه وخطيبته، وهو خطبها، بكسرها، ويضم الثاني، ج: أخطب.. وفصل الخطاب الحكم بالبينة، أو اليمين، أو الفقه في

¹ ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق_ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مصدر سابق_ الزبيدي، تاج العروس، مرجع سابق، مادة "خ ط ب".

القضاء، أو النطق بأما بعد"^[1]. والمخاطبة مفاعلة من الخطاب^[2] والمشاورة. أما المعنى الاصطلاحي فلم يبتعد كثيرا عن المعنى اللغوي، ويلحظ أنه يقوم على مبدأ الإفهام، يقول أبو هلال العسكري(ت395هـ) "وإذا كان موضوع الكلام على الإفهام... فالواجب أن تقسم طبقات الكلام على طبقات الناس، فيخاطب السوقي بكلام السوقة والبدوي بكلام البدو... ولا يتجاوز به عما يعرفه إلى مالا يعرفه، فتذهب فائدة الكلام، وتعدم منفعة الخطاب"^[3]. أما الآمدي(ت631هـ) فإنه قد حدد مفهوم الخطاب لفظا ودلالة، حين قال "اللفظ المتواضع عليه، المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه"^[4]. فالآمدي في هذا التعريف نجده قد وضع الحدود كاملة لعناصر حلقة الخطاب، كما أورد الشرط اللازم لكل عنصر من عناصرها. فالمخاطب لا بد من توفر قصد الإفهام لديه وإيصال الرسالة، والخطاب يجب أن يكون مما تواضع الناس عليه، وأما المخاطب أو المستمع فلا بد أن يكون متهيئا للفهم، مستجيبا للخطاب وصاحبه. وهذا ما أكده الكفوي(ت1094هـ) متوسعا في الموضوع بقوله "الخطاب هو الكلام الذي يقصد به الإفهام، إفهام من هو أهل للفهم، والكلام الذي لا يقصد به إفهام المستمع فإنه لا يسمى خطابا"^[5]. أما الإمام الغزالي(ت505هـ) فنجدته قد وسع من دلالات مفهوم الخطاب بقوله "اسم مشترك قد يطلق على الألفاظ الدالة على ما في النفس،...وقد يطلق على مدلول العبارات، وهي المعاني التي في النفس"^[6]. فبعد تعريفه للخطاب وذكره لعناصره، نجده يضع شروطا أساسية

¹ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مصدر سابق، مادة "خ ط ب".

² نجد بعض النحويين قد عرفوا الكلام بنفس معنى الخطاب كابن آجرؤم الصنهاجي (ت723هـ) حيث قال: "الكلام هو اللفظ المركب المفيد بالوضع" أنظر ابن آجرؤم، المقدمة الأجرؤمية، ص7_ وذهب ابن هشام الأنصاري (ت761هـ) إلى أنه قول مفيد حامل معنى بقوله "هو القول المفيد بالقصد، والمراد بالمفيد ما دل على معنى يحسن السكوت عليه" أنظر ابن هشام الأنصاري، الإعراب عن قواعد الإعراب، ص35_ وقد قسمه محمد الصغير العبدلي إلى قسمين: كلام لغوي، وكلام نحوي. أما الأول فهو عبارة عما تحصل به الفائدة سواء أكان لفظا، أم لم يكن كالحظ أو الكتابة والإشارة، وأما الكلام النحوي فهو يحمل أربعة أمور يجب أن تجتمع فيه وهي: أن يكون لفظا، ثانيا أن يكون مركبا، ثالثا أن يكون مفيدا، ورابعا أن يكون موضوعا بالوضع العربي" أنظر محمد الصغير العبدلي، الحلل الذهبية على التحفة السنية، ص28_ أما تداخله مع مصطلح الكلم فقد ورد في الكتاب لسببويه حيث يشير إلى أن الكلم يتكون من اسم وفعل، وحرف جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل" الكتاب لسببويه، ج2، ص12، خلاف الكلمة، وحدودها مختلفة عن الكلم والكلام، فعرّفوها على أن لها ثلاثة معان لغوية الأول الحرف الواحد من حروف الهجاء، الثاني اللفظة الواحدة المؤلفة من بضعة حروف ذات معنى، الثالث الجملة المفيدة والقصيدية والخطبة. وقد أشار بعض العلماء إلى أن استعمال الكلمة في المعنى الأخير من الجاز اللغوي، "من باب تسمية الشيء باسم بعضه، كمشيئهم ريئة القوم عينا، والبيت من الشعر، قافية، لاشتماله عليها وهو مجاز مهمل في عرف النجاة" أنظر السيوطي، همع الهوامع في شرح الجوامع، تحقيق عبد العالم سالم، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1427هـ، ج1، ص3.

³ أبو هلال العسكري، الصناعتين، تحقيق مفيد قميحة، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2008م، ص29.

⁴ الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، الطبعة الأولى، دار الصميعي، الرياض، 2003م، ج1، ص18.

⁵ أبو البقاء الكفوي، الكليات، مرجع سابق، مادة "خ ط ب".

⁶ أبو حامد الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ج1، ص64.

للمُخاطَب (المتلقي)، وذلك "بأن يخلق الله تعالى في السامع علما ضروريا بثلاثة أمور، بالمتكلم، وبأن ما سمعه من كلامه، وبمراده من كلامه، فهذه ثلاثة أمور لا بد وأن تكون معلومة"^[1]. وهذا يكشف عن وعيه المتقدم بأهمية المتلقي بالنسبة للخطاب، وضرورة إشراكه في عملية إنتاج المعنى. يتضح مما سبق أن مفهوم الخطاب عند القدامى يعتمد على مبدأ "الإفهام" وهو أن يقصد المتكلم إفهام المستمع، ويقتضي الإفهام أن يكون المتلقي متهيئا للفهم، فلا يوجه الخطاب للنائم والمجنون مثلا عند البعض"^[2]، كما أن مبدأ الإفهام يقتضي التعامل مع المتلقين من خلال فوارقهم الطبقية الاجتماعية والثقافية^[3]. كما يطلق مفهوم الخطاب على أنماط الكلام التي تهدف إلى الإفهام، ومن ذلك ما ذكره التهانوي (ت1158هـ) من أن القرآن الكريم يشتمل على أنحاء شتى من الخطابات، وذكر سبعة وعشرين نحوا من أنحائها"^[4]. وقد فطن العرب منذ وقت مبكر من نزول القرآن الكريم إلى أنه خارج عن العادة وأنه معجز، وهذه خصوصية ترجع إلى جملة القرآن، وتمييز حاصل في جميعه"^[5]. ومن أنماط الكلام التي أطلق مصطلح "الخطاب" أحيانا عليها في كتب القدامى "الشعر"، ومن ذلك ما جاء عن الآمدي

¹ نفس المصدر، ج 3، ص 28-29.

² نفس المصدر، ج 2، ص 9.

³ محمد عبد المطلب، قضايا الحدائث عند عبد القاهر الجرجاني، الطبعة الأولى، الشركة العالمية للنشر، القاهرة، 1995م، ص 238.

⁴ يرى التهانوي أن خطابات القرآن على أنحاء شتى فكل خطاب في القرآن جاء بقل فهو خطاب تشريف. وقد يأتي الخطاب عاما يراد به العموم نحو {اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ} {سورة الروم/الآية 40/54}، أو عاما يراد به الخصوص نحو {يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ} {سورة النساء/الآية 1}، أو خطابا خاصا يراد به العموم نحو {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ} {سورة الطلاق/الآية 1}، أو خاصا يراد به الخصوص نحو {يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ} {سورة المائدة/الآية 67}، أو خطاب مدح نحو "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا". أو خطاب ذم نحو "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا". أو خطاب كرامة نحو "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ". أو خطاب إهانة نحو "إِنَّكَ رَجِيمٌ". أو خطاب الواحد بلفظ الاثنين نحو {الْقِيَا فِي جَهَنَّمَ} {سورة ق/الآية 24} أو خطاب الاثنين بلفظ الواحد نحو {قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى} {سورة طه/الآية 49}، أو خطاب الواحد بلفظ الجمع نحو {يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُّوَا مِنَ الطَّيِّبَاتِ} {سورة المؤمنون/الآية 51}، أو خطاب الجمع بلفظ الواحد نحو {يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ} {سورة الانفطار/الآية 6}، أو خطاب الاثنين بلفظ الجمع نحو {أَنْ تَبَوَّءَا لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بَيْوَتًا وَاجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً} {سورة يونس/الآية 87}، أو خطاب الجمع بلفظ الاثنين نحو {الْقِيَا فِي جَهَنَّمَ}، أو خطاب عين يراد به الغير نحو {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ} {سورة الأحزاب/الآية 1}، ونحو {لَنْ أَشْرَكَتَ لِيَخْبَطَنَّ عَمَلُكَ} {سورة الزمر/الآية 65}، أو خطاب غير يراد به العين نحو {لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ} {سورة الأنبياء/الآية 10}، أو خطابا عاما لم يقصد به معين نحو {وَلَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ} {سورة السجدة/الآية 12}، أو خطاب تخصيص ثم العدول إلى غيره نحو {فَالِمَّ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ} {سورة هود/الآية 14} خوطب به النبي وأمه، أوخ طاب تلوين وهو الالتفات، أو خطاب تهييج نحو {وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ} {سورة المائدة/الآية 23}، أو خطاب استعطاف نحو {قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا} {سورة الزمر/الآية 53}، أو خطاب تجنب نحو {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ} {سورة مريم/الآية 44}، أو خطاب تعجيز نحو {فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ} {سورة البقرة/الآية 23}، أو خطاب معدوم وهو لا يصح إلا تبعاً للموجود نحو "يَا بَنِي آدَمَ"، أو خطاب مشافهة وهو ليس بخطاب لمن بعدهم وإنما يثبت لهم الحكم بدليل آخر من نص أو إجماع أو قياس، فإن الصبي والمجنون لما لم يصلحاً لمثل هذا الخطاب فالمعدوم أولى. أنظر التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق علي دحروج، الطبعة الأولى، لبنان ناشرون، بيروت، 1996م، مادة "خ ط ب".

⁵ البقلاني، إعجاز القرآن، مصدر سابق، ص 30.

تعقياً على أبيات نقلها عن الكميت في مدح النبي صلى الله عليه وسلم، إذ أوضح أن الكميت "لم يُرد النبي صلى الله عليه وسلم خاصة بهذا الخطاب، وإنما أراد أهل بيته، لأنه قد قال فيهم من الشعر ما قال"^[1].

أما في القرآن الكريم فقد وردت مادة "خطب" اثنتا عشرة مرة (12) بتراكيبين متغايرين، بنية فعلية ثنائية (ماض، ومضارع) ثلاث مرات (3)، في قوله تعالى {وَإِذَا حَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا} [سورة الفرقان/الآية 63]، وقوله: {وَلَا تُحَاطَبِي فِي الدِّينِ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُّعْرِضُونَ} [سورة هود/الآية 37//المؤمنون/الآية 27]، وبنية إسمية تسع مرات (9)^[2]، في قوله تعالى {رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَنُ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا} [سورة النبأ/الآية 37]، وفي قوله عن داود عليه السلام {وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَضَّلْنَا الْخِطَابَ} [سورة ص/الآية 20]، وفصل الخطاب "البين من الكلام الملخص الذي يتبينه من يخاطب به لا يلتبس عليه ومن فصل الخطاب وملخصه أن لا يخطئ صاحبه مظانّ الفصل والوصل"^[3]. أما الإمام الرازي فقد عد صفة فصل الخطاب، من الصفات التي أعطهاها الله تعالى لداود، معتبراً إياها من علامات حصول قدرة الإدراك والشعور وكمال حاله في النطق واللفظ والعبارة لأن "فصل الخطاب عبارة عن كونه قادراً على التعبير عن كل ما يخطر بالبال، ويحضر في الخيال، بحيث لا يختلط شيء بشيء"^[4]. وفي قوله أيضاً {فَقَالَ أَكْفَلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ} [سورة ص/الآية 23]. وعزني في الخطاب أي "صار أعز مني في مخاطبته إياي، لأنه تكلم فهو أبين مني... والخطاب الكلام"^[5]. أما مدلول الخطاب الوارد في قوله {لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا} أي "لا يملكون أن يخاطبوا الله، والمخاطب المخاصم الذي يخاصم زميله"^[6].

من خلال ما سبق يمكن القول على أن الخطاب هو الكلام، والفهم، والشأن، والفقه، وفي أقوال أخرى، هو القضاء، والحوار، والخصام... ولا شك أن كل هذه المعاني توسع الدائرة الدلالية لمفهوم الخطاب لتتجاوز دلالة الكلام الذي كثرت الإشارة إليه في المعاجم العربية، ليصل بنا الأمر إلى نشاط اتصالي تفاعلي ضمن سياقات

¹ الأمدي، الموازنة بين أبي تمام والبحرتي، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1944م. ص 42.

² فقد وردت مادة "خطب" أيضاً في قوله: {قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ} [طه/95]، وقوله: {قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ} [الحجرات/57//الذاريات/31]، وقوله: {قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصَدَرَ الرِّعَاءُ وَأُبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ} [القصص/23]، وقوله: {قَالَ مَا خَطْبُكُنَّ إِذْ رَاوَدْتُنَّ يُوسُفَ عَنْ نَفْسِهِ} [يوسف/51]، وقوله: {وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ} [البقرة/235].

³ جار الله الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، الطبعة الثالثة، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ، ج 4، ص 77.

⁴ فخرالدين الرازي، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، الطبعة الأولى، دار الفكر، بيروت، 1981م، ج 26، ص 188.

⁵ الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبد الحسن التركي، الطبعة الأولى، دار هجر للطباعة، مصر، 2001م، ج 6، ص 343.

⁶ نفس المصدر، ج 7، ص 447.

متعددة. والخطاب بهذا المعنى ذو طابع كلي وشمولي، لا يتوقف على "البعد اللساني وحده، ولا على البعد الاجتماعي والتاريخي الذي يعتبر النص انعكاسا لحركة الدلالة في التاريخ، كما لا يقتصر على البعد التداولي المعنى بالتواصل في موقف محدد، ولكنه يمازج بين هذه الأبعاد كلها نظرا وتطبيقا" [1].

وبناء عليه يمكن القول أن مفهوم الخطاب عند العرب القدامى قد تطور ليستوي موضوعا مستقلا بذاته، أصبح معه أكثر ارتباطا بمفهوم النص، وأن ثمة تداخل كبير بينهما خاصة في الدرس اللساني الحديث، لأن النص لا يستوي إلا إذا ربطت بين وحداته علاقات اتساق، أو بعبارة أخرى لا يمكن أن تشكل مجموعة من الجمل المتناثرة نصا، إلا إذا كانت تشكل خطابا، أي وحدة تواصلية ذات موضوع وغرض معينين [2]. ويمكن تحديد هذا التداخل من خلال الاتجاهات التي نظرت إلى العلاقة بينهما وهي ثلاثة:

➤ الاتجاه الأول: يرى أن النص يمثل المظهر الشكلي المجرد للخطاب، بينما يعني الخطاب الممارسة الفعلية الاجتماعية للنص [3]. ومن ينتصر لهذا الاتجاه "جون ميشال آدم Adam J.M". وعليه يكون الخطاب وحدة لغوية أشمل من النص على وفق هذه المعادلة: الخطاب = النص + شروط الإنتاج أو ظروف التواصل [4].

➤ الاتجاه الثاني: وهو خلاف الاتجاه الأول، إذ يرى أن النص أعم وأشمل من الخطاب الذي لا يمكن أن يكون إلا منطوقا، في حين يمكن أن يكون النص منطوقا أو مكتوبا.

➤ الاتجاه الثالث: يقوم على أن النص والخطاب، شيء واحد، ولا فرق بينهما، فالنص هو الخطاب، والخطاب هو النص، ومن هؤلاء محمد عابد الجابري [5] وأغلب البنيويين ولاسيما جيرار جنيت "Genette Gérard"، فهم لا يضعون حدودا فارقة بينهما. وقد يقترب الاتجاه الأول من النظرة التراثية العربية لمفهوم الخطاب والنص، ذلك بأن الخطاب في التراث العربي هو توجيه للكلام نحو الغير للإفهام، بينما ورد النص في الثقافة الأصولية على أنه كلام لا يحتمل إلا معنى واحدا. وعليه يمكن القول أن مفهوم الخطاب بالمعنى السابق كان الأكثر رواجاً عند أوائل الأصوليين ومتقدميهم، أما عند المتأخرين فقد صار مصطلح النص يزاحم

¹ محمد عبد الباسط عيد، النص والخطاب قراءة في علوم القرآن، الطبعة الأولى، مكتبة الآداب للطباعة والنشر، القاهرة، 2009م، ص 17.

² أحمد متوكل، بنية الخطاب من الجملة إلى النص، دار الأمان، الرباط، 2001م، ص 82.

³ محمد الأخضر الصبيحي، مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه، الطبعة الأولى، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2008م، ص 73.

Linguistique textuelle, Jean-Michel Adam, Ed, Armand Colin, Cursus, Paris, Littérature, 2008, P39-49.

⁴ أنظر توفيق قريرة، التعامل بين بنية الخطاب وبينه النص، مجلة عالم الفكر، العدد 2، المجلد 32، الكويت، أكتوبر/ دجنبر 2003م، ص 183-184.

⁵ محمد عابد الجابري، تحليل الخطاب العربي المعاصر، الطبعة الأولى، دار الطليعة، بيروت، 1985م، ص 60.

مصطلح الخطاب، وإن استمرت الغلبة لهذا الأخير، ومما يجدر قوله أن مفهومي النص الشرعي والخطاب الشرعي، وإن كانا مترادفين في الدلالة على لفظ الكتاب والسنة، إلا أن الترادف بينهما ليس تاماً، وذلك من جهات: إحداهما أن النص من الناحية اللغوية لا تشترط له المواجهة، أي وجود متكلم ومخاطب في الوقت نفسه. أما الخطاب فتشترط له المواجهة لغة. ثانيهما أن الخطاب يتضمن عند كثير من الأصوليين جميع الأدلة المعتمدة شرعاً، من كتاب وسنة وإجماع وقياس واستحسان وغير ذلك. أما النص فلا يتضمن إلا دليلي الكتاب والسنة. ثالثهما أن بعض الأصوليين يستثنى من الخطاب (الفعل النبوي) بينما هو داخل في النص^[1]. من هنا نستنتج أن الإتفاق الحاصل بين أغلب الآراء، ترى أنه ليس كل خطاب نصاً وإن كان كل نص بالضرورة خطاباً، بمعنى أن الخطاب يكون دائماً في مستوٍ أوسع وأشمل من النص، لأنهم لم يشترطوا فيه أن يحتمل معنى واحداً كما اشترطوا في النص، أو ربما لأن النص إجراءاته نصية محايثة تقصي السياق الخارجي، في حين أن إجراءات الخطاب تداولية يعتبر السياق من أهم إجراءاته.

2- النص والسياق: يأتي لفظ السياق في المعاجم العربية بمعانٍ ودلالات متعددة، منها الحدو والتتابع. يقول ابن فارس (ت392هـ) "السين والواو والقاف أصل واحد، وهو حدو الشيء. يقال ساقه يسوقه سوقاً. وسقت إلى امرأتي صداقها، وأسقتُهُ. والسوق مشتقة من هذا، لما يساق إليها من كل شيء، والجمع أسواق. والساق للإنسان وغيره، والجمع سوق، إنما سميت بذلك لأن الماشي ينساق عليها"^[2]. ويذكر ابن منظور (711هـ) أن "السوق معروف. ساق الإبل وغيرها يسوقها سوقاً وساقاً، وهو سائق وسواق، شدد للمبالغة؛ وقوله تعالى {وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ} [سورة ق/الآية 21]. سائق يسوقها إلى محشرها، وشهيد يشهد عليها بعملها، وقيل: الشهيد هو عملها نفسه... وفي الحديث ((لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَخْرُجَ رَجُلٌ مِّنْ فَحْطَانَ يَسُوقُ النَّاسَ بِعَصَاهُ)) هو كناية عن استقامة الناس وانقيادهم إليه واتفاقهم عليه. وقد انساقت وتساوقت الإبل تساوفاً إذا تتابعت، وكذلك تقاودت فهي متقاودة ومتساوقة"^[3]. كما يأتي بمعنى الشدة يقول الفيروزآبادي (817هـ) "الساق ما بين الكعب والركبة، ج سوق وسيقان وأسوق، هُزمت الواو لتحمل الضمة. {يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ} [سورة القلم/الآية 42] عن شدة. {وَالْتَفَتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ} [سورة القيامة/الآية 29] آخر شدة

¹ أيمن علي صالح، قراءة نقدية في مصطلح النص في الفقه الأصولي، مجلة إسلامية المعرفة، فريجينا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد 33-34، السنة 9، 2003م، ص 61-62.

² ابن فارس، مقاييس اللغة، مصدر سابق، مادة "س و ق".

³ ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، مادة "س و ق".

الدنيا بأول شدة الآخرة... والسِّيَاقُ المَهْرُ... وتساوقت الإبل تتابعت وتقاودت، والغنم تزاومت في السير"[1]. ويقول الرمخشري "ومن المجاز سَاقَ إليه خيراً، وسَاقَ إليها المهر،... وهو يَسْتَوِقُ الحديث أحسن سِيَّاق، وهذا الكلام مَسَافُهُ إلى كذا، وجئتُك بالحديث على سُوْقِهِ"[2]. والمراد به النمط الذي يتخذه الحديث في تتابعه وسرده. وفي المعاجم الحديثة يعرف السياق بأنه "بيئة الكلام ومحيطه وقرائنه"[3]. ويعرفه آخرون بأنه "علاقة البناء الكلي للنص بأي جزء من أجزائه"[4]. من خلال ما سبق يتضح أن مادة "س و ق" في المعاجم العربية تدور حول الحدو والتتابع والشدة والاستقامة والانقياد والاتفاق، وهي كلها مفاهيم تحضر بقوة في البناء اللغوي باعتباره تتابعا وانقيادا للأصوات والكلمات والعبارات، وفق ضوابط الاستقامة اللغوية وما يمليه التواضع والاتفاق بين أفراد الجماعة اللغوية المعينة. كما تشير إلى تضافر سياقات عديدة في النص لتساهم في صياغة الرسالة اللغوية كالسياقات النحوية، والبلاغية، والصوتية،... انطلاقاً من تداخل العديد من الاعتبارات النفسية والاجتماعية،... وغيرها. أما من الناحية الاصطلاحية فإنه ليس من السهل تحديد تعريف دقيق لمفهوم "السياق"، ولعل هذه الصعوبة هي التي جعلت كثير من الباحثين ينصرفون عن تحديد مفهومه إلى العمل على إظهار وظائفه وعناصره، وبيان أهميته في دراسة المعنى. وتعتبر كتب النحو، والبلاغة، والتفسير، وأصول الفقه، وعلوم القرآن، من أوائل الكتب التي تبلورت فيها معاني ودلالات السياق كمفهوم له أهميته، وأبعاده في الدرس اللساني الحديث، خاصة عند اللسانيين التداولين. كما أن هويته قد تنوعت من حقل إلى آخر، واختلفت بين التراثيين والمحدثين. فالنحاة ناقشوه وبينوا أهميته في أبواب نحوية متعددة ومتنوعة[5]، كما أكدوا على ارتحان بعض الظواهر النحوية به[6]. أما البلاغيون فقد حظي عندهم بأهمية خاصة و متميزة، ارتبط الدرس البلاغي

¹ الفيروزآبادي، القاموس المحيظ، مصدر سابق، مادة "س و ق".

² جار الله الرمخشري، أساس البلاغة، مصدر سابق، مادة "س و ق".

³ رمزي منير البعلبكي، معجم المصطلحات اللغوية، الطبعة الأولى، دار العلم للملايين، بيروت، 1990م، ص 119.

⁴ محمد علي الخولي، معجم علم اللغة النظري، الطبعة الثانية، مكتبة لبنان، بيروت، 1991م، ص 57.

⁵ أنظر سيبويه، الكتاب، مصدر سابق، باب "الاستقامة من الكلام والاحالة"، وبالخصوص في "الكلام المستقيم الكذب"، ج 1، ص 25. وقد أكد طه عبد الرحمان أن مفهوم "الكذب" في هذا الصنف مستمد من سياق الموقف، باعتبار أن "الكذب هو مفارقة الإعتقاد للخارج" أنظر اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2006م، ص 53_ ابن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، الطبعة الرابعة، دار الكتب المصرية، القاهرة، 2006م، ج 3، ص 263، و سر صناعة الاعراب، تحقيق أحمد رشدي، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007م، ج 1، ص 247_المبرد، المقتضب، تحقيق عبد الخالق عزيمة، الطبعة الأولى، وزارة الأوقاف، القاهرة، 1994م، ج 4، ص 274.

⁶ تصدى النحاة لوصف الظواهر النحوية ورسم حدود العربية، من خلال ملاحظة اطراد الظواهر الذاتية للغة في الأمثلة والشواهد، ومن ثم قعدوا اللغة في ميادين النحو، والصرف، والصوتيات،... وحاولوا تفسير هذه الظواهر عن طريق ملاحظة علاقة العناصر اللغوية باعتبار هيناً شكلياً

ككل به، حيث طرحوه ضمن ألفاظ مختلفة منها "المقام"، و"مقتضى الحال"، الذي حثوا على ضرورة مراعاته بكل معطياته أثناء الأداء الكلامي^[1]. في حين نجد الأصوليين يعتبرونه من المرجعيات الأساسية التي قد تعتمد في ضبط الأدلة لأصول الأحكام الفقهية^[2]، ويتضح ذلك من خلال كلام الإمام الشافعي (210هـ) "فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسنها على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها، اتساع لسانها وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يراد به العام الظاهر، ويستغني بأول هذا منه عن آخره. وعاماً ظاهراً يراد به العام ويدخله الخاص فيستدل على هذا ببعض ما حُوطب به فيه. وعاماً ظاهراً يراد به الخاص. وظاهراً

ومواقفها. كما أنهم اعتدوا المعنى ملحظاً ضرورياً في استكمال التحليل، ولاحظوا مستوى البنية الصرفية، ورصدوا علاقات التركيب فوجدوا طبيعة الصيغة ثابتة في أبنية الكلم. وذلك أمر معروف عند النحاة. ولكنهم تجاوزوا فوق هذا في رسم معالم النظام اللغوي حدود النص الذاتية، ومادة العبارة الكلامية إلى محيط الحدث الكلامي أو السياق الخارجي، والمتغيرات الخارجية التي تكتنف مادة الكلام واعتبروه أصلاً في وصف الظاهرة اللغوية وتفسيرها. ويمكن إدراك أهمية حضور السياق عند أكثر هؤلاء النحاة في حديثهم عن ارتباط بعض الظواهر النحوية به، كما هو الأمر في باب المنصوبات. يقول ابن يعيش (ت643هـ) "المصدر ينتصب بالفعل وهو أحد المفعولات، وقد يحذف فعله لدليل الحال عليه، وهو في قولك على ثلاثة أضرب منها: ضرب يحذف فعله ويجوز ظهوره فأنت فيه بالخيار إن شئت أظهرته، وإن شئت أضمرته، وضرب لا يجوز استعمال فعله ولا إظهاره. وضرب ليس له الفعل ألبتة... ومن ذلك إذا رأيت رجلاً يعد ولا يفني قلت "مواعيد عرقوب"، أي وعدتني مواعيد عرقوب، فهو مصدر منصوب بوعدتني، ولكنه ترك لفظه استغناء عنه بما فيه من ذكر الخلف، واكتفاء بذكر المخاطب بالمراد". إذ نلاحظ من خلال نص ابن يعيش ارتباط نصب بعض المصادر بمتعلقات استعمالها علاقة بالسياق. أنظر ابن يعيش، شرح المفصل، تقديم بديع يعقوب، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م، ج1، ص113.

¹ في علم الدلالة نجد أن اهتمام اللغويين العرب بالسياق ودوره في البحث الدلالي جليّ واضح، ومن ذلك تصنيف الألفاظ في زمر ومجموعات على أساس سياقي كالمترادف، والأضداد، والمشارك اللفظي، ومنه بناء المعجم العربي على أساس السياق التفسيري. وكان معيارهم في التدقيق بين الدلالات هو الاحتكام للسياق الذي يتمثل في الاستعمال المؤلف والشاهد المعروف من شعر أو مثل أو حديث أو آية. وليس أدل على هذا في موضوع الأضداد من تسمية المددوغ سليماً، والصحيح سليماً، وهذا مما لا يمكن تبيّنه إلا عبر السياق. وكذلك ما يعرف في موضوع المشارك اللفظي بظاهرة الاستصحاب، ومعناها أن اللفظة إذا صحبت لفظاً معيّنًا انزاحت عن المعنى المعجمي الأصلي للدلالة على معنى جديد هو المعنى السياقي، فإذا اختل هذا الاستصحاب تغيرت الدلالة. كما يتأكد هذا الاهتمام بالسياق من خلال مقولتهم التي تكررت في معظم المصنفات البلاغية، وهي "لكل مقام مقال" و "لكل كلمة مع صاحبها مقام"، فهي من جوامع الكلم التي تستجمع بدقة متناهية موضوع الدراسات البلاغية. والتي كانت المنطلق الرئيسي في التنظير البلاغي والأدبي بشكل عام، نجد ذلك عند القزويني (ت739هـ) الذي عد السياق أو "المقام والحال" الأساس الذي تقوم عليه البلاغة العربية، حيث قال: "والبلاغة في الكلام مطابقتها لمقتضى الحال مع فصاحتها". أنظر الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق إبراهيم شمس الدين، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م، ص12_السكاكي، مفتاح العلوم، تحقيق نعيم زرزور، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987م، ص73.

² إن معرفة الأسباب والوقائع لم تكن مجرد ولع برصد الحقائق التاريخية التي أحاطت بتشكّل النص، بل هدفت إلى فهم النص واستخراج دلالاته، لأن "العلم بالسبب يورث العلم بالسبب كما يقولون". كما أن دراسة الأسباب والوقائع تؤدي إلى فهم (حكمة التشريع) خاصة في آيات الأحكام مما يساعد الفقهاء على نقل الحكم من الواقعة الجزئية أو السبب الخاص، وتعميمه على الوقائع المشابهة، وذلك بالاستناد إلى (دوأل) في بنية النص ذاته تساعد على نقل الدلالة من الخاص والجزئي إلى العام والكلّي. أنظر السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق مصطفى شيخ مصطفى، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2008م، ج2، ص24.

يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره. فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره.^[1] وفي هذا القول إشارة إلى طبع العربية المؤسس على الإشارة والتلميح في تأليف الكلام وإدراكه وهي كلها من معطيات السياق التي قد يُستند إليها في الكشف عن المعنى. أما علماء التفسير فقد عدوه من جملة الركائز المهمة في الكشف على مرامي القرآن ومقاصده. يقول الزركشي (794هـ) في دلالة السياق "فإنها ترشد إلى تبين الجمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة وهو من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظيره، وغالط في مناظراته"^[2]. وفي ذلك إشارة جليلة إلى حاجة المفسر إلى المعرفة بالسياق لمعرفة القصد القرآني. وإذا انتقلنا إلى الدراسات الحديثة سنجد هذا الموضوع قد حظي بعناية خاصة، تبلورت مع بعض العلماء ضمن نظريات متنوعة، مثل جاكسون (Jakobson) حينما بين في مخطوطه أن للغة وظيفة مرجعية متعلقة بالسياق. وبلومفيلد (Bloomfield) الذي استطاع ان يلفت الإنتباه إلى أهمية المقام والاستجابة التي يستدعيها من المستمع.

من خلال ما سبق يتضح أن العلاقة بين مفهوم "النص" و "السياق" هي علاقة تلازمية وليست ترادفية، ففهم النص واستنتاجه لا بد أن تسبقه معرفة وإحاطة بالوقائع والمؤثرات البيئية (تاريخية، اجتماعية، اقتصادية، سياسية، ثقافية، نفسية،...) التي أنتجت هذا النص والتي قد تؤثر فيه فيصطبغ ببعض ألوانها (الأسلوب، الإتساق، الترابط، التناسب، تناغم الموضوعات،...). ولم يقف علماؤنا عند هذا المستوى من الربط بين النص والسياق، إنما أدركوا أن للنص من حيث هو نص لغوي فعالياته الخاصة التي يتجاوز بها حدود الوقائع الجزئية التي كان استجابة لها، وهو ما ناقشه علماؤنا بتفصيل في قضايا الدلالة (اللغويون)، الكلام، الأصوات، الفصل والوصل، الحذف والذكر (البلاغيون)، العام والخاص (المفسرون)،... كما أدركوا أن النص وإن كان من حيث ترتيب نزوله أجزاء مرتبطة بالسياق، فإنه من حيث ترتيب التلاوة يتجاوز هذا الإرتباط بالسياق ليقوم روابط أخرى ناقشها علماؤنا في علم المناسبة بين الآيات. فاستحضار السياق إذن لم يكن مجرد ولع برصد الحقائق التاريخية التي أحاطت بتشكيل النص، بل سعت إلى فهمه واستنتاجه والوقوف على معانيه ودلالاته، كما أن دراسة تلك الوقائع والأسباب ساعد على فهم مقاصد التشريع خاصة في آيات الأحكام، الشيء الذي ساعد الفقهاء على

¹ فقد خصص الإمام الشافعي فصلا وضع فيه أهمية السياق عنوانه ب "باب الصنف الذي يبين سياقه معناه". أنظر الإمام الشافعي، الرسالة، مصدر سابق، ج1، ص52-62.

² الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، 2006م، (د. ط)، ج2، ص127.

نقل الأحكام من الوقائع الجزئية أو الأسباب الخاصة، وتعميمها على الوقائع المشابهة، وذلك بالإستناد على قرائن في بنية النص نفسه.

إن استيعاب النصوص لمختلف الوقائع لا بد أن يستند إلى دوال إما في بنية النص أو السياق التاريخي والاجتماعي لخطابه، وهذا ما أدركه عمر بن الخطاب عندما أعطى للمؤلفة قلوبهم نصيبا من الزكاة مستندا في ذلك إلى السياق العام للنص لا إلى بنية النص الذاتية.

المبحث الثاني: مفهوم النسقية وبنائها المعرفي

تجدر الإشارة بين يدي هذا الموضوع، إلى الحاجة إلى قراءة نسقية تدبرية للنص القرآني، باعتبارها أكثر من ضرورة للنظر فيما وراء البناء النسقي للمفاهيم القرآنية الكاشفة عن الرؤية القرآنية للكون والانسان... فالقرآن الكريم يختص بنظام مفاهيمي نسقي دقيق في دلالاته، فريد في سياقاته، محكم في هندسته لا يقبل التعدد فيه أو التجزئة في آياته، مستدع لإعمال النظر العقلي التدبري لتفهمه وتعقله واستنطاقه، بغية الوقوف على مقاصده وحكمه وأساره. ومرد ذلك- في اعتقاد الخاص- إلى الطفرة الدلالية التي أحدثها القرآن الكريم في لغة العرب... وما أعقب ذلك من تميز ألفاظه بخصوصية دلالية وخصوبة مفهومية بحكم قرآنيته. وهو خطاب ليس كأبي خطاب، إنه خطاب عالمي معجز متحد مطلق، وإن كان قد تنزل بلغة عربية لفظا إلا أنه مطلق في معانيه مصدق مهيمن شامل مستوعب للإنسان والكون والتاريخ. لكن الذي ينبغي الإشارة إليه والتركيز عليه لما له من دلالات معرفية وأبعاد منهجية في هذا الجانب هو أن المفاهيم التي تكفل الوحي- كتابا وسنة- بينها ليست منشورة متفرقة لا رابط يجمع بينها، وإنما هي- على حد تعبير الدكتور الشاهد البوشيخي- "فصوص في العقد الفريد للإسلام، منظومة نظما بديعا رائعا في نسق إذا نظر إليها، وقد انتظمت أفقيا، تجلى نسقها التصوري الشامل الكامل، وإذا نظر إليها وقد تتابعت تاريخيا في التنزل، تجلى نسقها المنهاجي التنزيلي المتكامل"^[1]. هذه الوحدة المعمارية التي حاول الشاهد البوشيخي أن يقارنها دندن حولها علماء الأمة تحت عناوين مختلفة، فتارة سموها النظم، وتارة أخرى سموها الترتيب، وأخرى سموها الاتساق أو المعمارية أو البنائية... وقد تنبه عبد الله دراز رحمه الله إلى هذه الوحدة المعمارية، وأدركها إدراكا عميقا كما يظهر ذلك جليا فيما سطره في كتابه النبأ العظيم، حيث يقول رحمه الله "ولماذا نقول إن هذه المعاني تنتسق كما تنتسق الحجرات في البنيان؟ لا بل إنها لتلتحم فيها كما تلتحم الأعضاء في جسم الإنسان، فبين كل قطعة وجارتها رباط موضوعي من أنفسهما، كما يلتقي العظمان عند المفصل، ومن فوقها تمتد شبكة من الوشائج تحيط بهما عن كثب، كما يشتبك العضوان بالشرابين والعروق والأعصاب"^[2]. وقد أشار الدكتور طه جابر العلواني إلى هذه الحقيقة في

¹ الشاهد البوشيخي، نحو منهج لدراسة مفاهيم الألفاظ القرآنية، عرض ألقى في ندوة "القرآن المجيد وخطابه العالمي" في إطار دورة تدريبية لفائدة الأساتذة الباحثين في الدراسات الإسلامية، بكلية الآداب أكادير المغرب بتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أيام 14-19 محرم 1418هـ، الموافق 21-26 ماي 1997م.

² عبد الله دراز، النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن، اعتنى به وخرج أحاديثه عبد الحميد الدخاني، الطبعة الثانية، دار طيبة، الرياض، 2000م ص 154-155.

معرض حديثه عن ضرورة الوحدة المعمارية لتدبر القرآن المجيد فقال "وحدته تمثل الركن الأساس في هذا كله... فمعاني الآيات لن تسفر لك عن وجهها حتى تقرأها في سياقها وموقعها وبيئتها... لأن القرآن بناء محكم واحد، ونظم متفرد واحد، تسري فيه روح واحدة تحوله إلى كائن حي يخاطبك كفاحا، ويشتبك معك في جدل شامل يجيب به عن تساؤلاتك، ويسقط عنك إصر شبهاتك، ويعيد تصميم تصوراتك وبناء قواعد ومنطلقات أفكارك، وتصحيح معتقداتك حتى يضعك على الصراط المستقيم"^[1]. إن الحرص واضح في القرآن الكريم على بناء مفاهيم نورانية انطلاقا من "المعمارية القرآنية"، وإن الحرص واضح في السنة النبوية المطهرة على بيان المراد من ألفاظ القرآن، وما علينا إلا الصعود إلى علياء هذا الكتاب الكريم مسترشدين في ذلك بالبيان النبوي، لنستعيد ارتباطنا المنهجي والمعرفي بهذا المطلق في وحدته المنهجية، ونسقه الكلي واتساقه الشمولي وبنائه التكاملي، ونعمل على كشف الدلالات المفهومية لألفاظه ومفاهيمه في إطار منهجيته المستمدة من وحدته المعمارية.

إن غياب المقاربة النسقية لنظرية التدبر القرآني قد أدى - في اعتقاد الخاص - إلى أضرار بليغة أصابت إطلاقية معاني الوحي، نتيجة القراءات التجزيئية والانتقائية والشواهدية^[2] القائمة على الطرق التي تعلمتها الأمة من بعض الدوائر اللغوية والفقهية والكلامية وغيرها. وهذا لا يعني أننا نتجاهل ذلك التراث الضخم الذي أنتج حول القرآن الكريم أو أننا نقلل من أهميته. فهذا كلام لا يقول به عاقل، لأن كل ما كتبه علماء الأمة واستنبطه فقهاء المسلمين يعتبر ثروة غنية لهذه الأمة في مجال العلم والمعرفة، والتي لا يمكن التفریط فيها أو تجاهلها، ولكن في نفس الوقت لا يمكن اعتبارها بديلة عن القرآن الكريم أو مغنية عنه، ولو سلمنا بهيمنة الفهم النسبي لأهل كل عصر من العصور على القرآن الكريم، لسوينا في ذلك بين المطلق والنسبي، وبين المتناهي واللامتناهي، وبين المقيد واللامقيد، لأن "اللغة القرآنية أكبر من قواعد اللغة، والمنهج القرآني أكبر من ضوابط المناهج الفلسفية الإنسانية، وكذلك دلالات ألفاظه المعرفية القاطعة، وكل ما يأتي به الفقه الإنساني في هذا المجال إنما هو تحديرات نسبية إيجابية تساعد على الفهم ولكنها لا تقنن المطلق، والقرآن مطلق محيط شامل معادل

¹ طه جابر العلواني، الوحدة البنائية للقرآن المجيد، الطبعة الأولى، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2006م، ص7.

² هذا النوع من القراءات التي لا يستفيد ولا يتذكر ولا يتعظ بما صاحبها هي التي أطلق عليها ذ. طه جابر العلواني بـ "القراءة الحمارية" التي شدد النكير على أصحابها، وجاء التنبيه إليها والتحذير منها في الآية الخامسة من سورة الجمعة {مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ}. فالحمار لا يدرك ما الذي يحمل، ولا أهمية ما يحمل، إنما يدرك منه فقط ثقله أو خفته على ظهره. ولذلك فإن هذا النوع من القراءة، لم يؤد بهم إلى فهم واستيعاب مقاصد القرآن، اللهم إلا ذلك "الفهم البقري" إن صح تسمية ما بدا منهم في تعاملهم مع الأمر بـ "بقرة" ..

للوجود وحركته"^[1]. كما أن غياب تلك المقاربة النسقية قد أدى إلى العديد من الإصابات المنهجية في العقل المسلم، ولو استطاع علماء الأمة وفقهاؤها إدراك هذا البعد مبكرا لما نشأ فكر المقاربات، وفكر المقارنات، وفكر الجمود والتقليد والتعصب، الذي يستدعي ذلك التراث بكل إشكالاته وقضاياها إلى واقعنا المعاصر، للإجابة عن مشكلاته لكن بمنطق استرجاعي ما كان في الماضي، وبمنطق سكوني لا يأخذ بالمتغيرات الناتجة عن الصيرورة التاريخية والاجتماعية، ولا يلتفت كثيرا إلى خصائص النص القرآني ووحدته المعمارية، والسياق القرآني ووحدته العضوية^[2]، فيضعه "المنطق السكوني كما يضع نصوص السنة المرتبطة به داخل الهياكل الفقهية التي بناها جيل الفقهاء الأوائل في إطار سقف معرفي ومنهجي، وخصائص مرحلية محددة، ووقائع تاريخية لم تأخذ حظها من التوثيق والتحليل"^[3]. فهذا القرآن هو المصدر الذي يبلونا أننا أحسن عملا، ليس في المسجد فقط، وإنما في الاستخلاف والعمران والأمانة، والعلم والمعرفة... ولكي نكون أحسن عملا كما أمرنا ربنا، لابد من الوعي التام بالمقاربة النسقية لنظرية التدبر القرآني باعتبارها محمدا منهجيا، بل الوعي بالمؤشرات المنهجية الأخرى، كبنية النص الشرعي وإطلاقته ووحدته التعليلية والمعمارية والسنية والتفاعلية والمعرفية، وفي السنن والقوانين الثابتة والمتغيرة فيه. ولا يمكن أن يتحقق هذا الوعي في اعتقاد الخاص إلا بتحديد المقصود بنسقية القراءة التدبرية أولا، ثم البحث عن مدى ارتباط هذه المقاربة بتفاعلية الوحي الإلهي، والواقع التاريخي، وحصيلة التجربة الإنسانية ثانيا. وللإحاطة بمدلول مفهوم "نسقية القراءة التدبرية" ينبغي أولا، البدء بالفصل بين الألفاظ المكونة لهذا المركب اللفظي. ذلك أن هذا المفهوم أو التصور مركب من ثلاث كلمات هي "النسقية" و "القراءة" و "التدبر"، وسأقوم بتحرير كل واحدة منها ثم أجمع بينهم في تصور واحد للتعرف من خلالها على المراد بمفهوم نسقية القراءة التدبرية.

¹ محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، الطبعة الأولى، دار الهادي، بيروت، 2003م، ص211.

² المقصود بالوحدة العضوية للقرآن الكريم، الوعي على أن موضوعاته وقضاياها، متداخلة ومتراصة في ما بينها، إذ يرتبط آخرها بأولها، وأولها باخرها وفق نسق الرؤية التوحيدية، التي يتصف بها القرآن الكريم، فمن لم ينتبه إلى هذا الأمر الذي يتصف به القرآن سيسقط في تعصيته، الأمر الذي حذر منه القرآن نفسه في قوله تعالى: { الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ } [سورة الحجر/ الآية: 91].

³ طه جابر العلواني، الخصوصية والعالمية في الفكر الاسلامي المعاصر، الطبعة الأولى، دار الهادي، بيروت، 2004م، ص89_أبعاد غائبة عن فكر وممارسات الحركات الإسلامية المعاصرة، الطبعة الثالثة، دار السلام، القاهرة، 2013م، ص40.

المطلب الأول: مفهوم النسقية في التراث النقدي والدراسات الحديثة

1- مفهوم النسقية في التراث النقدي

إن عملية البحث واستقصاء دلالة لفظ "ن س ق" في المعاجم العربية يحيل على التنظيم والتتابع في الشيء، والتَّنْسِيقُ التنظيم، ونَاسَقٌ بينهما أي تابع بينهما، والنَّسَقُ من كل شيء ما كان على طريقة نظام واحد قد عُطف بعضه على بعض. قال ابن فارس "النون والسين والقاف أصل صحيح يدل على تتابع في الشيء. وكلام نَسَقٌ جاء على نظام واحد قد عطف بعضه على بعض" [1]. وذهب الجوهري في الصحاح إلى أن النَّسَقَ "ما جاء من الكلام على نظام واحد. والنَّسَقُ بالتسكين مصدر نَسَقْتُ الكلام، إذا عطف بعضه على بعض، والتَّنْسِيقُ التنظيم" [2]. ويقال نَسَقَ الشيء يَنْسُقُهُ نَسَقًا ونَسَقَهُ تَنْسِيقًا وَاَنْتَسَقَ تَنَسَّقًا نظمه على السواء، والاسم النَّسَقُ، والنَّسَقُ بالتحريك ما جاء من الكلام على نظام واحد، والنَّسَقُ بالتسكين العطف على الأول" [3]. والنحويون يسمون حروف العطف حروف النَّسَقِ؛ لأن الشيء إذا عطف عليه شيئاً بعده جرى مجرى واحداً. ومن المجاز أنَسَقَ الرجل، إذا تكلم سجعاً. وتغر نَسَقٌ إذا كانت أسنانه مستوية. قال أبو زبيد: بَجِيدٍ رِيْمٍ كَرِيمٍ زَانَهُ نَسَقٌ *** يَكَادُ يُلْهَبُهُ الْيَافُوثُ إِهَابًا [4]. ونَسَقُ الأسنان انتظامها وحسن تركيبها. وقام القوم نَسَقًا، أي قاموا مصطفين الواحد خلف الآخر وفق نمط ومنوال واحد. ونَسَقَ التاجر بضاعته جعلها على نظام واحد بالمعايير نفسها، وُزِرَعَتِ الأشجار نَسَقًا، أي مستوية الغرس حسنة التركيب.

أما في المعاجم الأجنبية الحديثة والمعاصرة وخاصة الفرنسية والإنجليزية منها، فإننا نجد كلمة النَّسَقِ "système/system" مشتقة من الكلمة اليونانية "συστήμα σύν" "sustēma" التي تدل على "جمع وضم مجموعة من الأشياء أو الأجزاء في جسم واحد، أو بعبارة أخرى وضع مجموعة من الأشياء أو الأجزاء بعضها مع بعض في شكل بناء منظم" [5]. أي أنها تعني بالمجموع والتنظيم والتركيب، ومن ثم تحيل على النظام والكلية والاتساق والتنظيم، وربط العلاقات التفاعلية بين البنيات والعناصر والأجزاء. فالنسق إذا عبارة

¹ ابن فارس، مقاييس اللغة، مصدر سابق، مادة "ن س ق".

² الجوهري، الصحاح في اللغة، مصدر سابق، مادة "ن س ق".

³ ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مصدر سابق الزبيدي، تاج العوس، مرجع سابق_الراغب الأصفهاني، المفردات، مصدر سابق، مادة "ن س ق".

⁴ نوري حمودي القيسي، شعر أبي زبيد الطائي، الطبعة الأولى، مطبعة المعارف، بغداد، 1967م، ص159.

⁵ Logique et sciences concrètes (nature et esprit) dans le système hégélien, Jean-Michel Buée, L'Harmattan, Paris, 2006, P159.

عن نظام بنيوي عضوي كلي وجامع، دال على مجموعة من العلامات اللسانية والأدبية والثقافية، أو على مجموعة من العناصر والبنيات التي تتفاعل فيما بينها، وفق مجموعة من المبادئ والقواعد والمعايير. ويتحدد النسق أيضا بواسطة مكوناته وعناصره وبنياته التي يتضمنها؛ ومن خلال مختلف التفاعلات التي تقيمها العناصر فيما بينها؛ وعبر الحدود التي تفصل بين العنصر الذي ينتمي إلى النسق الداخلي، أو الذي ينتمي إلى محيطه الخارجي؛ مع تبيان آليات التفاعل التي تتحكم في النسق في ارتباطه الوثيق بمحيطه السياقي المجتمعي والثقافي.

هذا وتستعمل في ترجمة كلمة "σῆμα σύν" "sustēma" إلى اللغة العربية عدة مقابلات منها، البنية "structure"، والنظام "système"، والمذهب "doctrine"، والنظرية "théorie"، والنسق... وغيرها من المفاهيم التي يجري تداولها كثيرا في المجال التداولي العربي من طرف الباحثين في ترجماتهم^[1] وأدبياتهم الفلسفية^[2]، وشاعت في الدراسات المعاصرة إلى درجة تشوّه دلالتها، حيث تبدأ بسيطة كأن تعني ما كان على طريقة نظام واحد^[3]، وقد تأتي مرادفة لمعنى البنية "structure"، كما ذهب إلى ذلك رومان جاكسون^[4] وليفي شتراوس^[5] وجاك لاكان^[6]، أو معنى النظام "système"، كما هو الحال مع ذي سوسير "F. de Saussure"^[7]، أو معنى المذهب "doctrine"، كما نجده مع كل من جميل صليبا^[1]

¹ أنظر جيل دولوز/فيلكس غيتاري، ما هي الفلسفة، ترجمة مطاع الصفدي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1997م

Qu'est-ce que la philosophie? Deleuze Gilles, Guattari Félix: Ed. De Minuit, Paris, 1991, P91. روين جورج كولينجوود، مقال في المنهج الفلسفي، ترجمة فاطمة إسماعيل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2001م

Critical Essays on the Philosophy of Oxford, R. G. Collingwood ; Clarendon Pres, 1972

فريدريك هيغل، تاريخ الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1997م.

la Philosophie de l'histoire, Georg W. Friedrich Hegel, traduction J. Gibelin, Vrin, 1963.

² محمد هشام، في النظرية الفلسفية للمعرفة "أفلاطون - ديكارت - كانط"، إفريقيا الشرق، دون تاريخ.

³ ابن فارس، مقاييس اللغة، مصدر سابق_الجوهري، الصحاح في اللغة، مصدر سابق_ ابن منظور، لسان العرب مصدر سابق_ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مصدر سابق_ الزبيدي، تاج العوس، مرجع سابق_ الراغب الأصفهاني المفردات، مصدر سابق، مادة "نَ سَ قَ".

⁴ Essais de linguistique générale (T1 et T2), Roman Jakobson, éditions de Minuit, Paris 1973, P176-196.

⁵ Les Structures élémentaires de la parenté, Claude Lévi-Strauss, La Haye Mouton, Paris 1967, P69-74.

⁶ Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse, Jacques Lacan, Éditions du Seuil, Paris 1973, P122_134

⁷ Cours de linguistique générale, F. de Saussure, Publié par Charles Bally et Albaret Sechehayé, Arbre d'Or, Genève août 2005, Ch VI°, P47.

في معجمه والموسوعة العربية الفلسفية، في حين اجتهد باحثون عرب- طه عبد الرحمان، محمد مفتاح- في توليد مفهومهم الخاص للنسق^[2]. وعلى العموم يمكن القول على أن المعاجم العربية وعلى خلاف المعاجم الأجنبية، تفرق بين النَّسَقِ بالتحريك الذي يفيد التابع والترابط والاتصال وفق نظام بنائي محكم، أو بعبارة أخرى ضم الأشياء بعضها إلى بعض في إطار تركيب متَّسق ومنتظم. والنَّسَقُ بالتسكين الذي يدل على عطف الكلام بعضه على بعض. كما أن دلالة لفظ "النسق" في المعاجم العربية نجدها أكثر اتساعاً في دلالتها من المعاجم الأجنبية، وذلك من حيث كونها لا تقتصر فقط على ضم وجمع الأشياء بعضها إلى بعض، بغض النظر عن وجود علاقات ترابط وتكامل بين الأشياء التي تم ضمها وجمعها في جسم واحد أم لا- كما أشارت إلى ذلك المعاجم الأجنبية-، بل تشترط وجود علاقات ترابط وتفاعل واتصال بين الأشياء المتتابعة من جهة، ووجود هدف من وراء ذلك الجمع والتنظيم والبناء من جهة ثانية. وغالبا ما يفسر النَّسَقُ بالنظام، أو البنية، أو المذهب، أو النظرية، لكن النظام، أو البنية، أو المذهب، أو النظرية، لا يفسر دائما بالنَّسَقِ، مما يدل على أن مفهوم النَّسَقِ أعم وأشمل من تلك المفاهيم جميعها، وهذا لا يلغي مجموعة من التداخلات والتقاطعات بين هذه المفاهيم، التي تكون شبكة دلالية نجدها أكثر حضوراً في كتابات ودراسات الباحثين المعاصرين، كما أنها تغطي كل مجالات المعرفة تقريبا.

وإذا أردنا أن نقف على بعض التعريفات لمفهوم النسق في تراثنا النقدي، لها علاقة بالمقاربة النسقية للقراءة التدبرية للنص القرآني، فإن المصادر المتوفرة والمراجع المتداولة لا تسعفنا إلا بالقليل النادر من هذا النوع من التعريفات، والتي يمكن القول على الرغم من ندرتها، إلا أنها تنطوي على بعض الأبعاد والدلالات التي يمكن استثمارها في التعريف من حيث التأسيس للقراءة النسقية التدبرية، باعتبارها نموذجاً تأويلياً يستثمر العلاقة الجدلية بين النص القرآني(الخبر القاهر)، والعقل البشري، والواقع التاريخي(العيان الظاهر)، بمنطق اجتهادي استنطائي يروم تحقيق مقاصد الشرع، ناهك عن وجود وعي نسقي عند النحاة والبلاغيين القدامى شكل أساس البحث في التراث النقدي العربي الإسلامي، حيث كانوا الأسبق للحديث في موضوعه وإن لم يتم التنصيص عليه، وخير مثال عن ذلك ابن المقفع(ت142هـ) في كتابه "الأدب الصغير"، الذي أشار إليه في

¹ جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية، الطبعة الأولى، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م، ج2، ص361.

² طه عبد الرحمان، اللسان والميزان، مرجع سابق، ص 21-22-199_محمد مفتاح، المفاهيم معالم: نحو تأويل واقعي، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1999م، ص66-135.

سياق الحديث عن مفهوم التأليف الذي صار مرتبطا بالكلام المنتظم على وجوه من الحسن والجودة، فقال "فإذا خرج الناس من أن يكون لهم عمل أصيل وأن يقولوا قولاً بديعاً، فليعلم الواصفون المخبتون أن أحدهم وإن أحسن وأبلغ، ليس زائداً على أن يكون كصاحب فصوص وجد ياقوتا وزبرجدا ومرجاناً، فنظمه قلاتد وسموطاً وأكاليل، ووضع كل فص موضعه، وجمع إلى كل لون شبهه وما يزيده بذلك حسناً، فسمي بذلك صانعاً رفيقاً، وكصاغه الذهب والفضة، صنعوا منها ما يعجب الناس من الحلبي والآنية، فمن جرى على لسانه كلام يستحسنه، أو يستحسن منه، فلا يعجبين إعجاب المخترع المبتدع، فإنه إنما اجتناه كما وصفناه"^[1].

ويعد نص ابن المقفع بذرة التأسيس لأهمية الصياغة النسقية، حيث أشار إلى موضع ما يحسن به الكلام من جهة حسن النظم والتأليف. أما سيبويه (ت180هـ) فقد درس النسق بعمق في كتابه المشهور "الكتاب"، حيث تحدث عن أهمية النظم والتأليف في صحة الكلام واستقامته، وقد عرج على ذلك في أبواب متفرقة من "الكتاب" مبيناً فيها وجوه ما يستقيم به الكلام من مسائل تتعلق بتأليف الجملة عند إنشاء الأغراض المختلفة، وما يلزم ذلك من وجوب المعرفة بخصائص الأسماء والأفعال والحروف في ذاتها، وفيما يلزم في تعلقها ببعضها البعض فقال "هذا باب الاستقامة من الكلام والإحالة: فمنه مستقيم حسن، ومحال، ومستقيم كذب، ومستقيم قبيح..."^[2]. فوقوف سيبويه عند وجوه تأليف الكلام إنما ليؤكد من خلالها، أن استقامة الكلام أو فساده إنما مرده إلى النظم، وهذا ما أوحى للغويين والنقاد بأهمية النسق في تحقيق المزية في الكلام، الذي يتفاضل حتى ينتهي إلى أعلى منازل البلاغة والبيان. كما نجد الجاحظ (ت255هـ) قد نال عنده النسق أهمية كبيرة في مؤلفاته، وانتشرت لمحات عكست صدى روعة نسقية القرآن ونظمه، إذ أنه رأى أن إعجاز القرآن كامن في نظمه. فقال "وفرق ما بين نظم القرآن وتأليفه... فإذا عرف صنوف التأليف عرف مباينة نظم القرآن لسائر الكلام"^[3]. وسار على درب النحاة مختلف البلاغين أمثال الروماني (ت386هـ) الذي اعتبر في رسالته الموسومة بـ "النكت في إعجاز القرآن" النسق طريقاً إلى البلاغة التي عدها أحد وجوه الإعجاز، لهذا لم يشغل نفسه بصلة النظم بالنحو، ولكنه حدد ما يرتبط بالنظم وشرحه باعتباره مفهوماً يقف عند انتظام واتساق المعنى والعبارة والصورة. أما الخطابي (ت388هـ) فقد بين في كتابه "البيان في إعجاز القرآن" مسألة النظم القرآني بمعنى التأليف، وما تخضع له الألفاظ والمعاني، نظراً لكون الكلام يقوم بعناصر ثلاثة. لفظ حامل، ومعنى به قائم،

¹ ابن المقفع، الأدب الصغير، الطبعة الأولى، مطبعة جمعية العروة الوثقى، الإسكندرية، 1911م، ص6-7.

² سيبويه الكتاب، الطبعة الثالثة، مطبعة الخانجي، القاهرة، 1988م، ج1، ص25-26.

³ عبد العزيز عبد المعطي عرفة، قضية الاعجاز القرآني وأثرها في تدوين البلاغة العربية، الطبعة الأولى، عالم الكتب، القاهرة، 1985م، ص34.

ورباط بهما ناظم، فقال "واعلم أن القرآن وإنما صار معجزاً لأنه جاء بأفصح الألفاظ، في أحسن نظم التأليف،... مضمناً أحسن المعاني"^[1]. فالنظم تبعاً لذلك هو صورة اللفظ المتفاعل مع المعنى للتعبير عن التجربة الفنية، وليس للألفاظ وحدها ولا للمعاني أهمية النظم وهو تقدير له قيمته، لأنه يحط من اللفظ بعض أهميته التي ركز حولها السابقون في دراستهم. كما أشار الجرجاني (ت471هـ) في كتابه "دلائل الإعجاز" إلى مفهوم النظم الذي لا يختلف عن مفهوم النسق مؤكداً بأن "الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة، ولا من حيث هي كلم مفردة، وأن الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها، أو ما أشبه ذلك مما لا تعلق له بصريح اللفظ، ومما يشهد لذلك أنك ترى الكلمة تروك وتؤنسك في موضع ثم تراها تثقل عليك، وتوحشك في موضع آخر"^[2]، فهي إشارة من الجرجاني إلى ارتباط الألفاظ ببعضها البعض، من حيث ملاءمة معاني بعضها لمعاني ما جاورها من الألفاظ والمفردات، وهو ما يجعل المرء يصغي للوقع الذي يحدثه ذلك التلاؤم ويسخى لانسحاب تركيبها وجمالية تراكم معانيها وتوالد دلالاتها.

لقد أدرك الجرجاني بفضل فطنته ومنذ اللحظة الأولى أن إثبات مسألة إعجاز القرآن، تتوقف على إظهار وجوه النظم وطرائقه في هذا النص المقدس، بالقياس إلى أساليب العربية وطرائقها في التعبير، فجعل كيفية الكشف قائمة على إبانة وجود تأليف الكلام وفق ما تقتضيه معاني النحو، أي ما تقتضيه منهجية البحث اللغوي القائمة على الانتقال من إثبات حالة الصحة أو الخطأ في التعبير، إلى إثبات المزية أو الفضل في وجوه هذا التعبير الصحيح. ولهذا يمكن القول بأن الجرجاني قد طرح موضوع النسق كبديل منهجي، تكتمل معالمه الحقيقية وتتحدد عناصره الجمالية أكثر في ضوء نظرية لغوية ذات طابع تواصلية، ولا شك أن الإمكانيات التعبيرية التي تحدث في العملية التواصلية تقوم أساساً على فاعلية السبك والنظم والتركيب، التي تتحول معه معاني الألفاظ المفردة داخل السياق إلى معاني كلية، تنظمها هيئة التركيب الذي يكون المستهدف فيها المخاطب أو المتلقي بوصفه المعنى الأول بمدلولات التركيب المنتظم.

2- مفهوم النسقية في الدراسات الحديثة

عرف تحليل الخطاب في الدرس النقدي الحديث والمعاصر جملة من التطورات والتحويلات مما أفرزت مناهج نقدية جديدة سميت بالمناهج النسقية خلافاً لما سبقها المسماة بالمناهج السياقية؛ حيث تركز هذه المناهج

¹ أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي، البيان في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف ومحمد زغلول، الطبعة الثالثة، دار المعارف، مصر، 1976م، ص 19-22.

² عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تحقيق محمد رضوان الداية وفايز الداية، الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق، 2008م ص 5.

الجديدة على أدبية النص، لتجعل هم قراءتها داخل نظام مستقل لمعرفة قيمته الجمالية النابعة منه، وهي بذلك تؤسس رؤية مغايرة للنص/الخطاب ليصبح عندها نصا منغلقا على ذاته، مستقلا عن عالمه الخارجي. هذه الرؤية الجديدة للنص كانت نقلة نوعية لتحليل الخطاب من السياق إلى النسق، وتزعمتها البنيوية التي انطلقت في عمليتها التحليلية الكشف عن بناء من داخل اللغة لا من خارجها، وراحت تتعامل مع المؤلف بنوع من السلطة القاهرة، فأسقطته بمقولة "موت المؤلف" وهي فكرة ترد إلى جذور فلسفية غربية، وذلك حين أعلن نيته "موت الإله" وروجي غارودي "موت الإنسان"، لتلاقي هذه الفكرة ترحيبا كبيرا في مجال الدراسات الأدبية والنقدية التي عدت تعبيرا عن لحظة التحول في أوروبا آنذاك. فقد أعلن الأدباء موت الشخصية في المجال الأدبي وموت المؤلف في المجال النقدي^[1] مع رولان بارت (Rolan Barthes)، الذي أكد على أن "الكتابة قضاء على كل صوت، وعلى كل أصل، الكتابة هي هذا الحياء، هذا التأليف واللف الذي تتيه فيه ذاتيتنا الفاعلة، إنها السواد-البياض الذي تضيع فيه كل هوية، ابتداء من هوية الجسد الذي يكتب"^[2]. وبذلك تكون الكتابة عند رولان بارت موتا للمؤلف الذي يموت بانتهاء تأليفه، فتضيع تلك الذات الفاعلة فلا يبقى إلا النص ونسقه المغلق. هذا النسق الذي لا علاقة له بالأشخاص بعيدا عن الذات إذ أصبح سهما خاطفا يخترق الإنسان^[3]. وسجنت القارئ لتجعل منه قارئاً مستهلكا لا قارئاً منتجا، وأعلت من شأن النص لتصنع منه مركزا سلطويا. كما أن المنهج السيميائي الذي اتخذ في عملية تحليله للنص، ثنائية الداخل والخارج التي قام عليها تحليل الخطاب، قد تبنى الأول باعتباره أساسا ومركزا في البناء النسقي النصي، فالسيميائية بحث في داخل النص عن إشارات وعلامات ورموز باعتبارهم مفاهيمها الأساسية، "فهو في تركيزه على حياة العلامة في النص، ومعالجتها شكلا نيا يشبه إلى حد بعيد، نشاط النقد الجديد في اعتباره النص كيانا مغلقا على نفسه لا يميل إلى خارج ذاته"^[4]. وعليه إن تحول تحليل الخطاب من السياق إلى النص قد حول معه مفاهيمه ومصطلحاته؛ حيث جعل من مفهوم النسق أساسا ومركزا في عملية القراءة، ساعيا من خلاله إلى ربط العناصر داخل نظام واحد ودراسة العلاقة بينها، من أجل بناء نظام كلي متكامل ومتناسق داخل اللغة/النص، فهو

¹ عبد الحميد إبراهيم، الأدب المقارن من المنظور العربي مقدمة وتطبيق، الطبعة الأولى، دار دمشق، القاهرة، 1997م، ص 100.

² رولان بارت، درس السيميولوجيا، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي، الطبعة الثالثة، دار توبقال، الدار البيضاء، 1993م، ص 81.

³ عبد الوهاب جعفر، البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكو، الطبعة الأولى، دار المعارف، مصر، 1989م، ص 11-12.

⁴ ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي: إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا، الطبعة الثالثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2002م، ص 194.

طريقة منهجية في محاولة القبض على البنى الكلية وطريقة ترابطها وتفاعلها فيما بينها. وتتجلى النسقية في أبهى صورها في تفصي بناء اللغة أو نظامها الذي يتجسد في شبكة العلاقات بين الكلمات، وهي تمثل نظاما متزامنا يقودنا للوقوف على نسق النص من خلال البحث في علاقاته الداخلية، لأنها مرتبطة بمصطلح عرف عند دي سوسير (F.de Saussure) باسم البنية (Structure)؛ هذه الأخيرة تمثل نسقا من التحولات "يحتوي على قوانينه الخاصة، علما بأن من شأن هذا النسق أن يظل قائما ويزداد ثراء بفضل الدور الذي تقوم به هذه التحولات نفسها، دون أن يكون من شأن هذه التحولات أن تخرج عن حدود ذلك النسق أو أن تستعين بعناصر خارجية"^[1]. فالنسقية قراءة تبحث في العلاقات الداخلية للنص، محاولة دراسة نظامه بالوقوف على العناصر التي تشكل ذلك النظام، لتتلور تلك الرؤية بتحديد القوانين التي تحتكم إليها بنية النص، وتأكيد إسهامها في انسجامه واتساقه. فالتصورات الأولى لمفهوم النسق نشأت وتبلورت عند أفلاطون وأرسطو لاحقا، وبحسب نيتشه فهؤلاء "ابتكروا في الواقع الأنساق الكبرى للتفكير الفلسفي"^[2]. ولعل هيجل أول فيلسوف استعمل مفهوم "النسق" حتى إن هذا المصطلح قد ورد في عنوان أول مؤلف فلسفي عنده "في الفرق بين نسق فيشته ونسق شلنغ في الفلسفة"^[3]. فقد ميز هيجل في قراءته لتاريخ الفلسفة بين نمطين من الأنساق "نسق فلسفي كلي" ينطبق على تاريخ الفلسفة بكاملها، وأنساق فلسفية خاصة بالفلاسفة^[4]. بينما تبقى اللسانيات الحديثة، ومعها النقد البنيوي في اصطناعها لهذا المفهوم، مدينة لـدو سوسير الذي كان يعبر عن ذلك بمصطلح النسق أو النظام (Système)، ولم يكن يصدع بمصطلح البنية على حد تعبير جون بياجيه (Jean Piaget)، وجمهور الدارسين الذين أجمعوا على أن دي سوسير في إلحاحه على نظامية الاستعمال اللغوي قد سمى نسقا ما سماه خلفه بنية^[5]. وقد طور الشكلاونيون الروس مفهوم النسق، حيث عملوا على وصفه ثم تحليل عناصره البنيوية، واستنباط القوانين التي تشكل بنيته من خلال الوقوف على العلاقات القائمة بين

¹ جان بياجيه، البنيوية، ترجمة عارف منيمنه وبشير أوبري، الطبعة الرابعة، منشورات عويدات، بيروت، 1985م، ص 8.

² فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة سهيل القش، الطبعة الثانية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع: بيروت، 1983م، ص 41.

³ هيجل، في الفرق بين نسق فيشته ونسق شلنغ في الفلسفة، ترجمة ناجي العونلي، الطبعة الأولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007م، ص 67.

⁴ هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة وتحقيق إمام عبد الفتاح إمام، الطبعة الثالثة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2007م، ص 68_

هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، تحقيق خليل أحمد خليل، الطبعة الثانية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 2002م، ص 222.

⁵ يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح النقدي في الخطاب النقدي العربي الجديد، الطبعة الأولى، الدار العربية للفنون ناشرون، بيروت، 2008م،

ص 1.

عناصره^[1]. وإيضفاء البعد النسقي على مقاربتهم، ميزوا بين النسق من جهة وبين مبدأ البناء أو الإجراء، لا اعتقادهم بأن النسق كفيل بتطبيقه على العديد من أنظمة الواقع ومن ضمنها الظواهر النصية. وهو ما حدا بنيامين ولمان (B.B. Wolman) الى ربط دينامية النسق بالوظيفة التي وجد من أجل تأديتها، نظر لكونه يشكل "مجموعة من العناصر لها نظام معين، وتدخل في علاقات مع بعضها البعض، لتؤدي وظيفة معينة بالنسبة للفرد"^[2]. أي أن النسق تبعاً لولمان هو مجموع العناصر المترابطة والمتفاعلة، المشكلة لنظام متسق لتأدية وظيفة معينة وجد من أجل تحقيقها، وهو ما أكده محمد مفتاح من خلال تركيزه على مكونات النسق وأجزائه وعناصره، باعتبارها عناصر متفاعلة ومتعلقة وذات وظائف وغايات... لأن النسق عنده "عبارة عن عناصر مترابطة متفاعلة متميزة، وتبعاً لهذا فإن كل ظاهرة أو شيء ما يعتبر نسقاً دينامياً، والنسق الدينامي له دينامية داخلية ودينامية خارجية، تحصل بتفاعله مع محيطه"^[3]. إن الآليات الأساسية للمقاربة النسقية تركز على استكناه التفاعل "Interaction" الذي يحدث بين عناصر النسق، فضلاً عن فكرة التعلق والإنتظام. وإذا كان كل من بنيامين ولمان ومحمد مفتاح يتفقان على أن النسق هو مجموع العناصر المترابطة والمتفاعلة، المشكلة لنظام متسق لتأدية وظيفة معينة وجد من أجل تحقيقها. فإنهما يختلفان من حيث كون ولمان ينظر إلى النسق باعتباره نظاماً مغلقاً يقصره على الإنسان الفرد، بينما يجعله محمد مفتاح مفتوحاً يشمل الإنسان وغيره دون تخصيص أو تقييد. أما تالكوت بارسونز (Parsons Talcott) فقد عرفه في كتابيه "بنية الفعل الاجتماعي" و "النسق الاجتماعي" بأنه "نظام ينطوي... على الرموز المشتركة والمقررة ثقافياً في إطار هذا النسق"^[4]. مشيراً إلى أن "النسق يركز على معايير وقيم تشكل... جزءاً من بنية النظام نفسه"^[5]. فبارسونز لم يقدم تعريفاً عاماً ودقيقاً لمفهوم النسق، بل قدم تعريفاً للنسق بدلالته الاجتماعية أي في علاقته بالفعل الاجتماعي، باعتباره منظومة معقدة تتم فيها تبادلات مكثفة ومستمرة بين التشتت والنظام على مختلف المستويات، تبدأ من البسيط

¹ أحمد يوسف، القراءة النسقية، سلطة البنية ووهم الخابنة، الطبعة الأولى، منشورات الاختلاف، 2009م، ص 125.

² Family :centered social work practice, Benjamin.B.wolman, NewYork, the free press, 1983, P63.

³ محمد مفتاح، التحقيب (التقليد، القطيعة السيرورة)، دراسته بعنوان: الاتصال والانفصال في التاريخ الثقافي، الطبعة الأولى، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1977م، ص 63.

⁴ The Structure of Social Action, Parsons Talcott, NewYork, The Free Press, 1968, P7-14.

⁵ Ibid, P16.

حتى الأكثر تعقيدا. وبذلك يمكن القول على أن بارسونز لم يستطع التخلص من سلطة حقل العلوم الاجتماعية الذي اشتغل على قضاياها وتأثر بمنهجه، ويظهر ذلك واضحا في نظريته لمفهوم النسق. أما جميل صليبا فقد ذهب إلى أن النسق هو "مجموعة من الآراء والنظريات الفلسفية ارتبطت بعضها ببعض ارتباطا منطقيًا حتى صارت ذات وحدة عضوية منسقة ومتناسكة، وهو أعم من النظرية"^[1]. بهذا التعريف يكون جميل صليبا قد وافق ما ذهبت إليه الموسوعة الفلسفية العربية من أن النسق هو "مجموعة نظريات مترابطة متشابكة متكاملة تؤلف كلا عضويا يفسر بعض أجزائها البعض الآخر"^[2]. في حين نجد لالاند في موسوعته الفلسفية قد ميز في تحديده لمفهوم النسق، بين دلالاته العامة والخاصة حيث يقول "النسق هو جملة عناصر مادية أو غير مادية يتعلق بالتبادل بعضها ببعض، بحيث تشكل كلا عضويا، والنسق بمعناه الخاص، هو مجموعة من أفكار علمية أو فلسفية مترابطة منطقيًا من حيث تماسكها لا من حيث حقيقتها"^[3].

وبناء عليه يمكن القول على أن مفهوم النسق قد تجلّى في صورة بناء يتمظهر في مفاهيم مختلفة تغترف من اللسانيات الحديثة التي أكدت على نظامية اللغة، كما تستعين بمعطيات النقد البنوي في ضبط الجهاز الاصطلاحي لهذه القراءة، وإثراء جهازه المفاهيمي بالمصادر الشكلية والأبعاد المحيطة. كما يشير النسق الذي تتكئ عليه القراءة النسقية إلى "نظام من علاقات داخلية ثابتة، يحدد السمات الجوهرية لأي كيان، ويشكل كلا متكاملًا لا يمكن اختزاله إلى مجرد حاصل مجموع عناصره، وبكلمات أخرى يشير إلى نظام يحكم هذه العناصر فيما يتعلق بكيفية وجودها وقوانين تطورها"^[4]، فهو كل تبحث فيه النسقية لتثبت إحكام تماسك عناصره، واسهامها في بناء مستوياته المختلفة بناء يؤكد ثبات العلاقات الداخلية وسيطرة قوانين نسجها على تشكل نظامها، فعناصر النسقية مترابطة ارتباطًا محكمًا لأنها تحتكم إلى قوانين داخلية ثابتة إذا تعرض عنصر منها إلى تغيير ألقى ذلك التغيير بظلاله على جميع عناصر النسقية، مما يؤدي إلى تأثير القوانين التي تحتكم إليها، وبذلك يتغير شكل النسقية وتتغير آليات الوقوف على اتساقه ورصد قوانين نظامه. إن النسقية التي تبحث فيها الدراسات اللسانية الحديثة ليست حكرًا عليها كما قد يتوهم البعض، وليست مذهبًا، أو منظومة، أو بنية، أو نظرية، بل هي توجه منهجي، هدفه تحليل وتفكيك الظواهر لفهمها واستيعاب معانيها، والوقوف

¹ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ج2، ص361.

² معن زيادة وآخرون، الموسوعة الفلسفية العربية، الطبعة الأولى، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1988م، ج1، ص812-813.

³ أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تحقيق خليل أحمد خليل، الطبعة الأولى، عويدات للنشر، بيروت، 2012م، ج3، ص1417.

⁴ عز الدين المناصرة، علم الشعريات (قراءة مونتاجية في أدبية الأدب)، الطبعة الأولى، دار مجلاوي، عمان، 2007م، ص540.

على سنها من خلال تشييد بناء فكري منهجي، يكون بمقدوره الكشف عن حقائقها ومقاصدها التي ظلت مضمرة. ولعل اهم ما يميز هذا التوجه نحو المقاربة النسقية طابعه التعددي والينفتاحي من جهة، كما يتميز ايضا بكونه تعميقا للقطيعة المنهجية مع المنهج السكوني من جهة اخري.

المطلب الثاني: التأصيل لمفهوم النسقية في القرآن الكريم

بإمعان النظر في النص القرآني نجد أن مادة "ن س ق" لم ترد بهذه الصيغة، بل وردت بذلها صيغة "اتَّسَقَ"^[1] وذلك في موضع واحد-سورة الانشقاق-وجاءت ضمن القرآن المكّي وخصوصياته التصحيحية، وبصيغة افتعل الدالة على المطاوعة والإلتخاد والمشاركة والإجتهاد في الطلب، وكلها معاني ودلالات ضرورية للمقاربة النسقية للقراءة التدبرية للنص القرآني، بحيث تشكل لها الدعامة الفكرية والمنهجية والنفسية. كما وردت أيضا في سياق الحديث عن توجيه الإنسان ودعوته، للنظر والتأمل والتفكير في آيات كتاب الله المنظور، التي إذا تفكر في أمرها، استدلت بجلالها وعظمة انتظام شأنها ودقة اتساق حركتها على قدرة مبدعها. قال تعالى {وَالْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ} [سورة الانشقاق/الآية 18]. حيث نجد أن الاستعمال القرآني لهذا اللفظ قد استوعب معاني "النسق" ودلالاته اللغوية وأبعاده الفلسفية السابقة التي عرفها لسان العرب في الجاهلية وقبل نزول الوحي، ثم انتقل بها إلى آفاق جديدة ومعان ودلالات لم تكن معروفة قبل نزوله، أو كانت معروفة ولكن على سبيل الاستثناء وعلى نطاق ضيق في الاستعمال. وباستقصاء مختلف دلالات هذا اللفظ في سياق الآية السابقة نجد أنه استقر في معاني التابع والاتصال والانتظام والجمع والامتلاء والاستواء بمقاييس القرآن ذاته ووفق مقاصده العليا. وقصدنا هنا أن نبين معالم الرؤية النسقية للقراءة التدبرية للنص القرآني بحسب ما نفهم أنها الرؤية المعرفية القرآنية، وإن كنا سنعرض لمعنى "الاتساق" بحسب ما سعى في بيانه مفسرون وفقهاء ومتكلمون وفلاسفة ومصلحون، بما يساعدنا على استجلاء تلك المعالم التي تضمنتها آيات الذكر الحكيم.

وباستقراء مختلف التفاسير لقوله تعالى {وَالْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ} نجد أن القرآن الكريم قد أعطى لمفهوم الاتساق في الآية السابقة بعدا غائيا، وذلك من خلال ربط دلالاته بمقصد الإصلاح والصلاح بكل معانيه التي جعلها

¹ إن المتدبر في القرآن الكريم سيقف على آيات كثيرة قد وقع في أفعالها ما يصطلح عليه بالإبدال، والإبدال بمعناه الصرفي هو وضع حرف مكان حرف آخر، بشرط ألا تكون هذه الحروف حروف علة، تبدل في ما بينها لأن هذا يسمى إعلالا هذا موضوع آخر. والإبدال قانون من القوانين الصوتية والصرفية في آن واحد. والإبدال يحدث في اللغة في مواضع مضبوطة من النسق العربي منها :
أولا: إذا كان الفعل المعتل مثلا واويا (أي فائؤه أو حرفه الأول واو) فإن هذه الواو تبدل تاء في صيغة الافتعال، ثم تدغم التاءان في بعضهما، كما هو الحال في قوله تعالى: {وَالْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ} فإن أصل الفعل " اتَّسَقَ " وَسَقَ فإذا صغناه على وزن افتعل يصبح اؤْتَسَقَ، فتبدل الواو تاء اؤْتَسَقَ، ثم تدغم التاء في التاء اؤْتَسَقَ.

ثانيا: إذا كان الفعل ثلاثيا فائؤه دال أو ذال أو زاي فإن تاء الافتعال تبدل دالا مثل : زان/ازتان/ازدان _ ذكر/اذتكر/اذدكر /ادكر.

3- إذا كان الفعل ثلاثيا فائؤه صاد أو ضاد أو طاء أو ظاء فإن تاء الافتعال تبدل طاء مثل: ضرب/اضرب/اضطرب_طلع/اطلغ/اطلع.

القرآن الكريم جوهر رسالاته السماوية، وهذا فيه إشارة إلى أن الانتظام والترابط والاتصال سنة من سنن الله الشرعية والكونية، وقانونا من قوانين البناء في كل أبعاده العمرانية والحضارية. قال القرطبي "اتَّسَقَ اجتمع واستوى واتصل... قال الفراء اتَّسَقَهُ امتلاؤه واستواؤه ليالي البدر، وهو افتعال من الوَسَقِ الذي هو الجمع، يقال وَسَقْتُهُ فَاتَّسَقَ، كما يقال وصلته فاتصل، ويقال أمرُ فلان مُتَّسِقٌ أي مجتمع على الصلاح منتظم. ويقال اتَّسَقَ الشيء إذا تتابع"^[1]. قال الإمام الرازي "فاعلم أن أصل الكلمة من الاجتماع يقال وَسَقْتُهُ فَاتَّسَقَ كما يقال وصلته فاتصل، أي جمعته فاجتمع ويقال أمور فلان مُتَّسِقَةٌ أي مجتمعة على الصلاح كما يقال منتظمة"^[2]. كما نجد أن القرآن قد ربط معاني الاتساق أيضا بمقصد الكمال والتمام وهو خلاف النقصان. قال محمد الأمين الشنقيطي "اتَّسَقَ، أي اتَّسَعَ واكتمل نوره، وهو افتعل من وسق، والقاعدة الصرفية أن فاء الفعل المثالي- أي الذي فاؤه واو- إذا بني على افتعل تقلب الواو تاء وتدغم التاء في التاء، كما في وصلته فاتصل"^[3]. وقال الطاهر بن عاشور "واتَّسَقَ القمر اجتماع ضيائه وهو افتعال من الوَسَقِ بمعنى الجمع، وتقييد القسم به بتلك الحالة لأنها مظهر نعمة الله على الناس بضيائه، وأصل فعل اتَّسَقَ أوْتَسَقَ قلبت الواو تاء فوقية طلبا لإدغامها في تاء الافتعال وهو قلب مطرد"^[4]. وفي السنة النبوية نجد أن لفظ "النَّسَق" قد ورد في حوالي تسعة عشر (19) نصا حديثيا^[5]، توزع بين صيغة الفعل "نَاسِقُوا"، وصيغة الاسم "نَسَقًا". ففي كتاب النذور والأيمان في موطأ مالك نقف على حديث وردت فيه معاني النسق بدلالاته السابقة. يقول الامام مالك ((أَحْسَنُ مَا سَمِعْتُ فِي التُّنْيَا^[6] أَنَّمَا لِصَاحِبِهَا مَا لَمْ يَقْطَعْ كَلَامَهُ وَمَا كَانَ مِنْ ذَلِكَ نَسَقًا يَتَّبِعُ بَعْضُهُ بَعْضًا قَبْلَ أَنْ يَسْكُتَ فَإِذَا

¹ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2006م، ج9، ص589.

² فخرالدين الرازي، مفاتيح الغيب، مصدر سابق، ج31، ص356.

³ محمد الأمين الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، تحقيق محمد عبد العزيز الخالدي، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت، 2006م، ج8، ص472.

⁴ الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، دار سحنون، تونس، 1997م، ج30، ص201.

⁵ أنظر الامام مالك في موطئه، كتاب النذور والأيمان، باب ما لا تجب فيه الكفارة من اليمين- الترمذي في سننه، كتاب الحج عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في ثواب الحج والعمرة- النسائي في سننه، كتاب مناسك الحج، باب تابعوا بين الحج والعمرة فإنهما ينفيان الفقر والذنوب، - ابن ماجة في سننه، كتاب المناسك، باب تابعوا بين الحج و العمرة- البيهقي في سننه الكبرى، كتاب صلاة العيدين، باب كيف التكبير.

⁶ نوع من البيوع المشروطة- كمن ابتاع سلعة على أن البائع متى رد الثمن فالسلعة له- وهي بيوع فاسدة، لأنها عبارة عن بيع وسلف. بل هي سلف جر منفعة. جاء في المدونة: "ومن ابتاع سلعة على أن البائع متى رد الثمن فالسلعة له فلا يجوز لأنه بيع وسلف. بل سلف جر منفعة. واختلف إذا نزل هل يتلافى بالصحة كالبيع والسلف أم لا على قولين أحدهما: أن البيع باطل والشرط باطل وهو المشهور. والثاني: أنه جائز إذا أسقط شرطه. أنظر شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، كتاب النذور والأيمان، باب ما لا تجب فيه الكفارة من اليمين، ص97.

سَكَتَ وَقَطَعَ كَلَامَهُ فَلَا تُنْيَا لَهُ))^[1]. قال الزرقاني "نَسَقًا أي اتساقًا وتتابعا وانتظامًا"^[2]. وفي سنن الترمذي، كتاب الحج، باب ما جاء في ثواب الحج والعمرة، نجد مفهوم النسق بدلالته السابقة. عن عمر بن الخطاب أنه قال ((نَاسِقُوا بَيْنَ الْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ فَإِنَّهُمَا يَنْفِيَانِ الْفَقْرَ وَالذُّنُوبَ، كَمَا يَنْفِي الْكَبِيرُ حَبَثَ الْحَدِيدِ))^[3]. قال عبد الرحمان مباركفوري أي "وَاتَرَوْا وَتَابَعُوا وَقَارَبُوا بَيْنَهُمَا"^[4]. وهكذا فكلما تتبعنا خيوط هذه الشبكة الدلالية لمفهوم النسق في مصادر الشرع، إلا وكشفت لنا عن وجود امتدادات وارتباطات لهذا المفهوم بمقاصد الوحي، بل يمكن الذهاب أبعد من ذلك، للقول بأن النص القرآني من خلال تنوع دعواته للإنسان بالنظر والتأمل والتدبر والتفكير في آيات الله المنظورة، وآيات الله المسطورة، وآيات الله في الأنفس والجمع بين قراءتهم، إنما يريد أن يرسخ في أذهاننا هذا المفهوم - الاتساق والانتظام - في بعده التسخيري، والاستخلافي، والعمراني، باعتباره نظاما تشترك في إنتاجه بنية النص بكل خصائصه التي تميزه، والانسان(القارئ) بما يملكه من أدوات معرفية ومنهجية أصيلة، والواقع الخارجي بما يفرزه من قضايا لا متناهية في الزمان والمكان. ولهذا فهو ليس نظاما ثابتا أو جامدا، ذا طابع سكوني بل هو ذاتي التنظيم من جهة، متغير ومتفاعل برؤية اجتهادية استنتاجية من جهة ثانية. أي أنه نظام ينطوي على استقلال ذاتي، يشكل كلا موحدًا مهما تعددت أجزاؤه وعناصره، واختلفت من حيث حقولها المعرفية، إلا أن ثمة رابط يصل بينها جميعا، هو أن النسقية منهجية ورؤية في البحث، تقترن كليتها وشموليبتها بآنية علاقاتها التي لا قيمة للأجزاء خارج نظامها. وذلك من أجل الوصول إلى الفهم الصحيح، حيث إن تضافر الألفاظ وتعاضدها داخل النسق هو الذي يولد المعاني ويحررها ويقودها إلى عالم المعنى والبيان، فإذا اختل تماسكها وتغير نظمها الذي به تشكلت تلك المعاني، انتقلت من تمام البيان إلى زلزلة الهذيان، وقد يصبح لتلك الألفاظ مدلولات أخرى في أحسن الأحوال، وللجرجاني كلام نفيس في هذا الباب حيث يقول "الألفاظ لا تُفِيدُ حَتَّى تُؤَلَّفَ ضَرْبًا خَاصًا مِنَ التَّأْلِيفِ، وَيُعَمَّدُ بِهَا إِلَى وَجْهِ دُونَ وَجْهِ مِنَ التَّرْكِيبِ وَالتَّرْتِيبِ، فَلَوْ أَنَّكَ عَمَدْتَ إِلَى بَيْتِ شَعْرٍ أَوْ فَصْلِ نَثْرٍ فَعَدَدْتَ كَلِمَاتِهِ عَدَا كَيْفَ جَاءَ وَاتَّفَقَ، وَأَبْطَلْتَ نَصْدَهُ وَنِظَامَهُ الَّذِي عَلَيْهِ بَنِيَ، وَفِيهِ أَفْرَغَ الْمَعْنَى وَأَجْرَى، وَغَيَّرْتَ تَرْتِيبَهُ الَّذِي بِخُصُوصِيَّتِهِ أَفَادَ مَا أَفَادَ، وَبَنَسَقَهُ

¹ أخرجه مالك في موطنه، كتاب النذور والأيمان، باب ما لا تجب فيه الكفارة من اليمين، ر. ح. 1735.

² شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، كتاب النذور والأيمان، باب ما لا تجب فيه الكفارة من اليمين، ج3، ص96.

³ أخرجه الترمذي في سننه، كتاب الحج عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في ثواب الحج والعمرة، ر. ح. 810 _ النسائي في سننه، كتاب مناسك الحج، باب فضل المتابعة بين الحج والعمرة، ر. ح. 2630 _ وابن ماجه في سننه، كتاب المناسك، باب فضل الحج والعمرة، بصيغة "تَابِعُوا بَيْنَ الْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ"، ر. ح. 2887.

⁴ مباركفوري، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، كتاب الحج، باب ما جاء في ثواب الحج والعمرة، ج3، ص538

المختص بأبان المراد^[1]. إذا كان هذا ينطبق على أي كلام فما بالك بالكلام الذي فُصل أحسن تفصيل وأحكم أحسن إحكام، وكل لفظ له مكانه، إذ لا يقبل أن يحتل لفظ آخر ذلك الموضوع، وبذلك ينفرد النص القرآن عن غيره، فهو "منفصل عن سائر الكتب المنزلة وغير المنزلة، متفوق عليها -جميعاً- بخصائصه ومزاياه، ونظمه وبلاغته وفصاحته، وهو في الوقت ذاته واحد في داخله بهذه المزايا والخصائص، تنتظم حروفه وكلماته وآياته وسوره في سلك واحد"^[2]؛ لأن الواحد -في الحقيقة- ما لا جزء له البتة؛ فلا يقبل التعضية أي التقسيم إلى أعضاء قابلة للانفصال، ولا يقبل التحويل والتغيير والتبديل فيما يتألف منه. فالنص القرآني في نسقيته الحرفية يماثل النسقية الكونية بحيث إذا تفلت نجم عن موقعه اختل النظام الكوني كله، ولهذا قابل الله بين النسقية الحرفية للنص القرآني ومواقع النجوم، فلم يقسم سبحانه وتعالى بالنجم ولكن أقسم بمواقعها في سياق تعريفه بخصائص النسقية القرآنية. نفهم من هذا أن النص القرآني كون تحكمه نسقية في غاية الانضباط المنهجي.. فكما تخضع النسقية الكونية الطبيعية لضوابط المجموعة الشمسية وسننها، فإن خرج نجم عن مداره واصطدم بغيره اختلت موازين الأجرام كله، فكذلك نجد نسقية النص القرآني منضبطة إلى مستوى الحرف وإعرابه وتشكيله، وعلى هذا الأساس يجب التعامل مع الكونية القرآنية. وهذا ما يميز الاستخدام الإلهي للغة عن الاستخدام البشري. وهذا الانضباط المنهجي على مستوى الكلمة والحرف هو الذي يجعل مفردات النسقية القرآنية في تعاضد وتماسك، بحيث لكل مفردة دورها الوظيفي داخل النسق الكلي للنص القرآني، ولا يمكن العروج إلى المعنى المقصود بالاستغناء عن أحد ألفاظه، لأن المعاني تنتظم داخل النسقية القرآنية كما "تنتسق الحجرات في البينان لا، بل إنها لتلتحم فيها كما تلتحم الأعضاء في جسم الإنسان، فبين كل قطعة وجارتها رباط موضعي من أنفسهما، كما يلتقي العظامان عند المفصل ومن فوقهما تمتد شبكة من الوشائج تحيط بهما عن كئيب، كما يشترك العضوان بالشرابين والعروق والأعضاء؛ ومن وراء ذلك كله يسري في جملة السورة اتجاه معين، وتؤدي مجموعها غرضاً خاصاً، كما يأخذ الجسم قواماً واحداً، ويتعاون بجملته على أداء غرض واحد، مع اختلاف وظائفه العضوية"^[3]. فكل مفهوم قرآني له هذه الخاصية ضمن المجموع النسقي للمفاهيم، يشتغل لذاته ولغيره في الوقت نفسه. وذلك أشبه ما يكون بعمل أعضاء الإنسان، فكل عضو له وظيفة خاصة لا يقوم بها غيره ووظيفة عامة يقوم بها مع غيره في شكل نظامي مطرد إذا تعطل وقع الخلل...

¹ عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة في علم البيان، مصدر سابق، ص 1

² طه جابر العلواني، الوحدة البنائية للقرآن المجيد، سلسلة دراسات قرآنية: 3، الطبعة الأولى، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2006م، ص 25.

³ محمد عبدالله دراز، النبأ العظيم: نظرات جديدة في القرآن، مرجع سابق، ج 1، ص 188.

فالمفاهيم القرآنية ليست معزولة عن بعضها بعضا، وليست منثورة، وإنما هي "فصوص في العقد الفريد للإسلام، منظومة نظما بديعا رائعا في نسق؛ إذا نظر إليها، وقد انتظمت أفقيا، تجلى نسقها التصوري الشامل الكامل، وإذا نظر إليها وقد تتابعت تاريخيا في التنزل، تجلى نسقها المنهاجي التنزيلي"^[1]، وهي في الحالين معا لا تقبل المس بما يخل بنسقيتها، ولا تقبل زحزحة في المواقع أو تغييرا في الترتيب، ولا تقبل تغييرا للأحجام أو الألوان، وإلا صار الأمر إلى شيء آخر غير النسقية القرآنية، وقد دخل من هذا الباب على المسلمين عبر التاريخ الطويل، ما مس بالمفاهيم القرآنية على مستوى التصور والتنزيل معا. وهكذا يتضح أن للنسقية القرآنية أبعادا معرفية إستيمية ومنهجية ينبغي مراعاتها لإدراك المعاني القرآنية وإمكاناتها الاستيعابية، إذ لا يجوز فصل هذه المعاني القرآنية عن لسان النص ونسقيته وإعطائها دلالات من خارج النسقية القرآنية. ومن خلال هذه المداخل المنهجية والمعرفية تنفرد النسقية القرآنية في عطاءاتها عن غيرها، لما لها من خصائص منهاجية ينبغي أن يتمثلها ويمثلها المتلقي في قراءته للنص القرآني، نظرا لكونه خطابا كونيا وعالميا يتميز بشموليته وهيمنته وتصديقه، واستمراره في العطاء على مر الأزمان، كما أن ألفاظه تتعاضد في نسقية محكمة تمنع عنها التحريف والتبديل. فالنسقية القرآنية لها من القدرة على الاستجابة لكل ظرف تاريخي مهما كانت خصائصه، أو سقفه المعرفي، فتستوعبه وتهيمنه عليه، وتقومه وترشده، وتستمر في تجاوزه باتجاه تحقيق الرؤية العمرانية الإستخلافية ومقاصدها الكلية، بعد أن تقوم بتلبية احتياجاته من المعرفة والحقائق والنور والهداية، لأن كل لفظ من ألفاظها عبارة عن نسق مفتوح فيه من المعاني والحكم والمقومات ما يصلح لتدبير الإنسانية في كل أبعادها الفكرية والمعرفية والحضارية، مما يستلزم مداومة إعمال النظر العقلي التدبري في ألفاظها المفسرة للوجود والمعادلة للكون. والقارئ المتدبر بعد إلتحاق المتلقي الأول محمد صلى الله عليه وسلم بالرفيق الأعلى، هو الإنسان المتدبر المستنطق للمعاني، الكاشف عن المقاصد، الباحث عن الحق، الطالب للهداية، المدرك لمتغيرات الواقع التاريخي في جدليته مع الإنسان. هذا القارئ المتدبر جعلته طبيعة النسقية القرآنية بين أمرين هامين، أحدهما الخطورة المنهجية في استنطاق معانيها ونجومها، حيث تفرض على مستنطقها المنهج الذي من خلاله يلج إلى مداخلها لاستكناه أسرارها، والثاني الضرورة المعرفية التي تقتضي إعادة النسقية القرآنية إلى مركزيتها في تأسيس المعارف والعلوم، والحضارة والعمران، ومن ثم تحقيق شهود الأمة الحضاري، من خلال رؤيتها الشمولية المحددة لمعالم

¹ فقد اختصت النسقية القرآنية بنظام مفاهيمي فريد في دلالاته وسياقاته، فكلماتها ومفاهيمها ليست هي نفسها تلك الكلمات والمفاهيم التي كانت مستخدمة قبل الإسلام، إذ قد أعادت استخدام تلك المفاهيم وأضفت عليها قيما جديدة من خلال مختلف سياقاتها. إلا أن هذه المفاهيم التي تكفل الوحي بنائها ليست منثورة، وإنما هي منتسقة انتساقا بديعا. أنظر الشاهد البوشيخي، القرآن الكريم والدراسة المصطلحية، مرجع سابق، ص 6.

ومنطلقات استخلاف الإنسان في هذا الكون. فالنسقية القرآنية إذن تنطوي على واقع وتستوعبه، وإن تجاوزته متساميا منه وبه إلى غيره من مجالات واقع متجدد ومستحدث، ومن ثم جاءت نسقية مرشدة معلمة تحمل معالم الإطلاق دون أن تفقد قابلية التنزل استجابة لدواعي النسبية في مواقف تحكمها حدود المتناهيات فتستوعبها وتتجاوزها.

نستنتج مما سبق أن النسق هو عبارة عن نظام مكون من جملة عناصر ترتبط مع بعضها البعض مشكلة وحدة عضوية، أو هو كيان فكري مستقل من العلاقات الداخلية تتساند فيه مختلف الأجزاء بصورة متبادلة لتحقيق مقاصد معينة، أو بعبارة أخرى هو مجموعة من الوحدات المتماسكة ارتباطا، والمتكاملة حركيا، والمتكافئة وظيفيا، والمتناغمة إيقاعيا. فالنسقية من وجهة نظر فلسفة المعرفة هي نظام أو شبكة علاقات متسلسلة حاكمة للعناصر المكونة للنظام، بحيث إذا ما تم إبدال عنصر بعنصر آخر لا يؤثر ذلك في نسقية الانتظام مادام العنصر المبدل يقوم بنفس وظيفة العنصر الأول، خلافا للبنية التي إذا ما أبدلنا عنصرا من عناصرها تنهار. وتبعا لذلك يمكن القول على أن النسق يتنفس ويحي وجوديا ووظيفيا من خلال تكامل وظائف أجزائه وعناصره، المرتبطة والمتفاعلة من حيث تماسكها وتناسقها لا من حيث حقيقتها. والنسق باعتباره مفهوما مركزيا في مشروع التأسيسي هذا، يكتسب قيما دلالية وسمات اصطلاحية تتحدد عبر وظيفته، وليس عبر وجوده المجرد، كما أن دلالاته ليست مصنوعة من طرف القارئ، وإنما هي منغرس وموجودة في بنية النص نفسه، بما يتميز به من خصائص ليست لغيره.

المطلب الثالث: دراسة في الشبكة الدلالية لمفهوم النسقية

عمد عدد من الباحثين في الفكر العربي في السنوات الأخيرة إلى إدخال لفظ "النسق" في أدبياتهم وترجماتهم الفكرية والفلسفية، ومالوا إلى استخدامه على سبيل الترادف مع لفظ "النظام" تارة و "البنية" تارة أخرى، وقد تباينت تأويلاتهم للعلاقة الرابطة بين مفهوم "النسق" ومفهومي "النظام" و "البنية" هل هي ترادفية أم تباينية؟ وظلت هذه العلاقة يشوبها الغموض والالتباس نتيجة الاستعمال غير المؤسس، ولم تسهم الاستخدامات النادرة لهذا اللفظ في تقريب دلالاته إلى الأذهان عند الباحثين والدارسين العرب، الذين ترجموا اللفظ تارة على سبيل الترادف مع لفظي النظام والبنية وعدوها تسميات لفظ واحد، وتارة على سبيل التباين لكل واحد منها دلالاته الخاصة به، مع أنهم قدموا في ترجماتهم تعريفا للنسق. وقد زاد الإشكال النظري وتعمق مع استخدام لفظ النسق في حقل الدراسات العلمية والأدبيات الفلسفية، إلى حد القصد والتعمد بدعوى اقتصار استعمالها على حقل العلوم الأساسية حصرا.

1-النسق والنظام(Système): النظام مصدر مأخوذ من مادة "ن ظ م" التي تدل على التأليف والجمع والترتيب والإتساق والتألف. يقول ابن فارس "النون والظاء والميم أصل يدل على تأليف الشيء وتألفه"[1]، وهذا ما أكده ابن منظور بقوله "النَّظْمُ التَّأْلِيفُ، نَظَمَهُ يَنْظُمُهُ نَظْمًا وَنَظَمًا وَنَظَمَهُ فَانْتَظَمَ وَتَنَظَّمَ. وَنَظَّمْتُ اللَّوْلُؤَ أَي جَمَعْتُهُ فِي السِّلْكِ، وَالتَّنْظِيمُ مِثْلُهُ. وَكُلُّ شَيْءٍ قَرْنَتُهُ بَأَخْرٍ أَوْ ضَمَمْتُ بَعْضَهُ إِلَى بَعْضٍ، فَقَدْ نَظَّمْتَهُ"[2]. في حين ذهب الجوهري إلى أن "التنظيم الجمع، يقال نَظَّمْتُ اللَّوْلُؤَ، أَي جَمَعْتُهُ فِي السِّلْكِ. وَالتَّنْظِيمُ الإِتْسَاقُ"[3]. والنظام الطريقة والقوة والاستقامة، يقول ابن منظور "ونظام كل أمر ملاءمته، والجمع أنظمت وأناظيم ونظم. يقال ليس لأمره نظام أي لا تستقيم طريقته وليس له هدي ولا مُتَعَلِّقٌ"[4]. من خلال ما سبق يتضح أن لفظ "النظام" في المعاجم العربية يطلق ويراد به الجمع والضم والتأليف، كما يفيد الترتيب والتألف والإتساق والإستقامة.

أما في المعاجم الغربية فإننا نجد لفظ النظام "système" قد أخذ من الكلمة اليونانية "sustēma" التي تدل على الجمع والتنظيم، هذه الأخيرة يرجع أصل اشتقاقها إلى الفعل "sunístēmi συνίστημι" (sun)

¹ ابن فارس، مقاييس اللغة، مصدر سابق، مادة "ن ظ م".

² ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، مادة "ن ظ م".

³ الجوهري، الصحاح في اللغة، مصدر سابق، مادة "ن ظ م".

⁴ ابن منظور، مصدر سابق، مادة "ن ظ م".

(sun histēmi ἵστημι)^[1] الذي يدل على معاني الربط والتأسيس والإنشاء. وقد عرفه معجم اللسانيات بأنه "كل مجموعة من العناصر المتألّفة داخل النظام نفسه"^[2]. أما جميل صليبا فقد جمع تلك التعاريف كلها في معجمه فقال "النظام الترتيب أو الإتساق. يقال نظام الأمر أي قوامه وعماده، النظام الطريقة يقال مازال على نظام واحد، والنظام بالمعنى العام أحد مفاهيم العقل الأساسية، ويشمل الترتيب الزماني والترتيب المكاني، والترتيب العددي والسلاسل والعلل والقوانين والغايات والأجناس والأنواع والأحوال الإجتماعية والقيم الأخلاقية والجمالية، فالنظام في المنطق الرياضي هو الترتيب والاتساق بين حدوده، والنظام الطبيعي هو اطراد وقوع الحوادث وفقا لقوانين معينة، والنظام الاجتماعي مجموع القوانين التي ينبغي للأفراد أن يتقيدوا بها ويخضعوا لها، والنظام الأخلاقي هو مجموع الكمالات الثابتة المتجلية في أفعال الله"^[3]. نخلص إذا إلى أن لفظ النظام في المعاجم سواء منها العربية أو الغربية يدور حول معاني الجمع والتألف والترتيب والإتساق والثبات، وهي معاني دالة على سمة الكلية التي تتضافر عناصر عديدة ومتنوعة لتحقيقها، كما أن هذه الكلية بدورها هي التي تحقق لكل عنصر من عناصر النظام هدفه ووظيفته واستقلالته. أما في القرآن الكريم فلم يرد لفظ النظام بهذه الصيغة أو بأحد اشتقاقاته خلافا للسنة النبوية المطهرة، التي ورد بها لفظ النظام في موضعين (2) بصيغته الإسمية (نَظْمٌ، نَظْمِهِ)^[4] ولم يخرج عن دلالاته اللغوية^[5].

أما من الناحية الاصطلاحية فإن كتب القدامى -التي وقفنا عليها- لم تشر إلى لفظ "النظام" أو تذكره خاصا بفن أو حقل من الحقول المعرفية بهذه الصيغة، في حين نجد كتب المحدثين قد تعددت فيها تعريفات لفظ

¹ Dictionnaire Grec_Français, Bailly Anatole, 1^{er} édition, Librairie Guimard, Nantes, France, 2003, P381.

² Dictionnaire de linguistique, Jean Dubois, Librairie Larousse, 1973. P481.

³ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ج2، ص472.

⁴ وردت الصيغتين في الحديث الذي أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط "نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن لباس الذهب ونظمه فرمت امرأة بسوار من ذهب فمكث في المسجد أياما ما يأخذه أحد"، وفي الحديث الذي أخرجه الحاكم في المستدرک "قالت أم معبد: رأيت رجلا ظاهر الوضوء، أبلج الوجه، حسن الخلق، لم تعبته تجلته، ولم تُزريه صعلة، وسيم قسيم، في عينيه دعج، وفي أشفاره وطف، وفي صوته سهل، وفي عنقه سَطع، وفي لحيته كثانة، أنج أقرن، إن صمت فعليه الوقار، وإن تكلم سماه وعلاه البهائم، أجمل الناس وأبهاه من بعيد، وأحسنه وأجمله من قريب، خلو المنطق فصلا، لا نزر ولا هذر، كأن منطق خرزات نظم، يتحدرن ربعة لا تشنأه من طول، ولا تفتحمه عين من قصر غصن بين غصنين، فهو أنضر الثلاثة منظرًا وأحسنهم، قدرا له رفقاء يحفون به، إن قال: سمعوا لقوله، وإن أمر تبادروا إلى أمره، تحفود محشود لا عابس ولا مفند"

⁵ تصف أم معبد رسول الله صلى الله عليه وسلم بقولها: "كأن منطق خرزات نظم يتحدرن" أي أن كلامه في حسنه وبلاغته وفصاحته وبيانه وحلاوته وتناسق كلماته وشدة اتصال بعضها ببعض. أنظر القسطلاني، المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، تحقيق صالح أحمد الشامي، الطبعة الثانية، المكتب الإسلامي، بيروت، 2004م، ج1، ص299.

"النظام" الذي يرجع ظهوره إلى دي سوسير (de Saussure) في كتابه "دروس في اللسانيات العامة" حيث عرفه بقوله "إن اللغة منظومة لا قيمة لمكوناتها؛ أي لعلاقاتها اللغوية إلا بالعلاقات القائمة فيما بينها، وبالتالي لا يمكن للألسني اعتبار مفردات لغة ما كيانات مستقلة بل عليه وصف العلاقات التي تربط هذه المفردات"^[1]. فالنظام تبعاً لدي سوسير هو مجموع القوانين التي تقوم عليها اللغة، ومختلف العلاقات القائمة بين مفرداتها وتراكيبها، وتكامل وحداتها اللغوية فيما بينها، إنه الهيكل العام أو البناء الذي تندرج تحت كليته الجزئيات أو العناصر أو الظواهر اللغوية، باعتبارها نظاماً من الدوال أو العلامات اللغوية في مقابل المدلولات، وتترابط هذه العلامات فيما بينها في نسيج من العلاقات المنظمة، لا يتفرد فيها عنصر عن غيره من العناصر داخل هذا النظام، فاذا خرج عنصر من هذا النسيج الجامع أو النظام، ولم تكن له علاقة بباقي العناصر، فقد قيمته. وقد شبه دو سوسير علاقة العنصر بباقي العناصر داخل النسيج اللغوي العام برقعة الشطرنج، حيث تستمد كل قطعة من قطعه قيمتها من موقعها الذي تحتله على رقعة الشطرنج. إلا أن هذا المفهوم قد استعير بعد ذلك من اللغة ليوظف في مختلف مجالات الحياة. فهو "مجموعة من العناصر أو الأجزاء التي تتكامل مع بعضها، وتحكمها علاقات وآليات عمل معينة وفي نطاق محدد بقصد تحقيق هدف"^[2]، ويراد به أيضاً "مجموع الأحكام والقواعد المتناسقة والمتكاملة والمتفاعلة فيما بينها الضابطة لأعمال الأفراد في مجال ما"^[3].

من خلال ما سبق يمكن القول أن مفهوم النظام "Système" عبارة عن هيكل عام تندرج تحت كليته جزئيات أو عناصر صغيرة، تتفاعل وتتكامل مع بعضها البعض وفق حركة منضبطة وهادفة لتحقيق مقاصد محدد. والسبب في كون النظام ضابطاً لمختلف جزئياته وعناصره هو أنه مكون من قواعد تعصم تلك العناصر والجزئيات من التشتت والتناثر، أي أن وجود النظام مشروط بوجود قوانين وقواعد تنظم عناصره وعلاقاته وتحافظ على تماسكها. أما مفهوم "النسق" وإن كان يتفق من حيث الدلالة مع مفهوم "النظام" في الترابط والتآلف والإتساق والقصدية، إلا أن بينهما فروقات دلالية ووظيفية وإجرائية دقيقة يمكن القول معها بأن كل نسق نظام وليس كل نظام نسق، فالنسق عبارة عن مفهوم إجرائي أكثر استيعاباً وثراءً وانفتاحاً من مفهوم النظام الذي يعد

¹ Coure de linguistique générale, Ferdinand de Saussure, Publié par Charles Bally et Albaret Sechehaye, Arbre d'Or, Genève août 2005 , P15.

² الحسين مصطفى، تحليل السياسات: مدخل جديد للتخطيط في الأنظمة الحكومية، الطبعة الأولى، جمعية الاجتماعيين، الشارقة، 1994م، ص 23.

³ ثامر الخفاجي، مقال الحلقة المفقودة بين السلطة والنظام، يومية الزمان، العدد 5577، السنة 20، بغداد، 6 فبراير 2017.

أكثر انغلاقاً وأقل استيعاباً بمعنى أن الحد الفاصل بينهما هو مفهوم الانفتاح والانغلاق والاستيعاب، فالنسق عبارة عن نظام مفتوح في حين يمكن القول بأن النظام عبارة عن نسق مغلق.

2_ النسق والبنية (Structure) [1]: باستقصاء دلالات لفظ "البنية" في المعاجم العربية يتضح أنها تدل على التشييد والثبات وكل شكل من أشكال الإنتظام المادي والمعنوي التي يمكن إدراكها. يقول ابن منظور " البنيُّ نقيض الهدم، بَنَى البِنَاءَ بِنَاءً بَنِيًّا وَبِنَاءً وَبَنَى مَقْصُورًا، وَبُنْيَانًا وَبُنْيَةً وَبِنَايَةً وَابْتِنَاهُ وَبَنَاهُ؛... وَالبِنَاءُ المَبْنِيُّ، والجمع أَبْنِيَّةٌ وَأَبْنِيَّاتٌ جمع الجمع، وَالبِنْيَةُ وَالبُنْيَةُ ما بَنَيْتُهُ، وَهُوَ البِنْيُ وَالبُنْيُ؛ وَالبِنْيَةُ الهَيْئَةُ الَّتِي يُبْنَى عَلَيْهَا،... وَفلان صحيح البِنْيَةِ أي الفطرة،... وَقد تكون البِنْيَةُ في الشرف، وَالفعل [2]. وَذهب الفيروزآبادي إلى أن " البِنَاءُ المَبْنِيُّ جمع أَبْنِيَّةٌ. وَالبُنْيَةُ بالضم وَالكسر ما بَنَيْتُهُ، وَبَنَى الرجل على أهله زفها ودخل بها. وَبِنَاءُ الكلمة لُزوم آخرها ضرباً واحداً من سكون أو حركة، لا لِعامل [3]. وَهكذا يبدو أن لفظ "البنية" قد اتسعت دلالاته فانتقلت من معاني التشييد والثبات والفطرة إلى أن أصبح معه صفة دالة على الهيئة التي تنتظم وفقها مجموع العناصر والأجزاء المكونة للبناء ذي الدلالة المعمارية، بينما تحيط البنية بكل ذلك وتنصرف إلى الكيفية التي تنتظم بها عناصر البناء.

أما في المعاجم الغربية فإن لفظ البنية "Structure" يمتد إلى الفعل الفرنسي "Détruire" [4] الذي يدل على الهدم والتخريب، هذا الأخير يرجع اشتقاقه إلى الفعل اللاتيني "Struere" [5] الذي يعنى الجمع والتأليف (Empiler/Regrouper)، كما يدل أيضاً على التأسيس والبناء والتشييد (Construire) (Bâtir). وَقد تطور هذا المفهوم لينتقل من الدلالة على الجوانب الفنية والجمالية المعمارية-التي تشير أغلب المعاجم الغربية على أن مجال الفن المعماري قد استعملها منذ منتصف القرن السابع عشر [6]- إلى المجال اللغوي

¹ انتقل لفظ البنية (Structure) من الكتابات الغربية إلى الكتابات العربية عن طريق مجموعة من اللسانيين العرب المعاصرين، الذين ترجموه ترجمات غير دقيقة تقترب حيناً من مفهومه الغربي وتبتعد عنه حيناً آخر، الشيء الذي أصبح معه هذا المفهوم يعرف نوعاً من الإضطراب والقلق. وهكذا نجد كل من معجم علم اللغة النظري ومعجم مصطلحات علم اللغة الحديث قد وضعاً في مقابل لفظ "البنية" لفظ "التركيب" (Syntaxe)، أما عبد السلام المسدي فقد وضع لفظ "الهيكل" (Armature)، في حين وضع جوزيف ميشال شريم لفظ "البنيان"، ومبارك مبارك لفظ "البناء" (Construction).

² ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، مادة "ب ن ي".

³ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مصدر سابق، مادة "ب ن ي".

⁴ Le Robert Dictionnaire d'étymologie du français, Jacqueline Picoche, Paris, 1994, P162-163.

⁵ Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du Langage, Oswald Ducrot, Jean-Marie Schaeffer, Seuil, 1995, P36.

⁶ صلاح فضل، النظرية البنائية في النقد الأدبي، الطبعة الثالثة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1985م، ص175.

للدلالة بالإضافة إلى الجوانب الفنية والجمالية على الجوانب الشكلية والتنظيمية والعلائقية. جاء في معجم لاروس " البنية الكيفية التي يتم بها ترتيب أجزاء الكل فيما بينها"^[1]. من خلال ما سبق يمكن القول أن دلالة لفظة البنية في المعاجم العربية والغربية، لها دلالة معمارية تعنى بالكيفية والهئية التي تُشيد على نحوها هذا البناء، وكذا إلى مراحل تشييده، هذه المرحلية تستدعي كيفية ايجاد تنظيم وتناسق وتجانس بين أجزاء وعناصر عديدة كلها تتنظم من خلال الشكل النهائي للبناء الذي يتسم بالثبات، فتغدو منظومة علاقات وقواعد مركبة ومتفاعلة ترتبط فيما بينها بروابط عضوية، بحيث تعطي هذه العلاقات والقواعد معنى لكل عنصر من عناصرها. أما من الناحية الاصطلاحية فيمكن القول أن لفظ البنية هو ترجمة لمجموعة من العلاقات القائمة بين عناصر وعمليات مختلفة، تتميز فيما بينها بالتنظيم والتآلف والتداخل، بمعنى أن البنية لا توجد مستقلة عن سياقها المباشر الذي تتحدد في إطاره، وفي هذا الصدد يمكن أن نستأنس بتعريف لالاند(A.Lalande)(1963م) الذي أكد على أن "البنية هي كل مكون من ظواهر متماسكة، أو متضامنة بحيث يكون كل عنصر فيها متعلقا بالعناصر الأخرى، ولا يستطيع أن يكون ذا دلالة إلا في نطاق هذا الكل"^[2]. في هذا التعريف يؤكد لالاند أن عناصر البنية لا قيمة لها منفصلة إلا في سياق الكل الذي ينتظمها، ومن ثم فإن المقولة الأساسية في البنية ليست هي مقولة الكينونة بل مقولة العلائق، بمعنى آخر التركيز على أسبقية العلاقة على الكينونة، وأسبقية الكل على الأجزاء بحيث يصبح العنصر لا معنى ولا قوام له إلا برابطة العلاقات المكونة له. أما جان بياجيه(J.Piaget)(1980م) فقد عرفها بقوله "نسقا من التحولات تحكمه قوانين خاصة، علما بأن من شأن هذا النسق أن يظل قائما ويزداد ثراء بفضل الدور الذي تقوم به هذه التحولات نفسها دون أن يكون من شأن هذه التحولات أن تخرج عن حدود ذلك النسق أو أن تستعين بعناصر خارجية"^[3]. فجان بياجيه يقدم لنا البنية على أنها نسقا تحكمه جملة من التحولات الداخلية الذاتية، التي تأخذ منحى وتظهرت بحسب طبيعة العناصر المكونة لها من جهة، والدور الذي تقوم به تلك التحولات الداخلية من جهة ثانية، واستقلال البنية عن غيرها بما تملكه من قواعد وقوانين داخلية مكنها من تنظيم نفسها، وهذا يضمن لها وحدتها واستمراريتها وثباتها وخضوعها

¹ Le dictionnaire de linguistique et des sciences du langage, Jean Dubois, Mathee Giacomo, Louis Guespin, Christiane Marcelles, Edité par Larousse, Librairie Vent d'Ouest, Nantes (France), 2013, P23.

² أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ج3، ص1340.

³ La Structuralisme, Jean Piaget, 5^{ème} édition, Presses Universitaires de France, Paris, 1972, P7.

لقوانين الكل. في حين عرفها صلاح فضل بقوله "ترجمة لمجموعة من العلاقات الموجودة بين عناصر مختلفة وعمليات أولية، تتميز فيما بينها بالتنظيم والتواصل بين عناصرها المختلفة"^[1].

أما في القرآن الكريم فلم يرد لفظ البنية بهذه الصيغة، بل ورد بصيغ أخرى (ابن، ابنوا، بنوا، أتبنون، بناها، بنيناها، بنيان، بنيانه، بنيانهم، بناء، مبنية) في إثنتان وعشرين (22) موضعاً^[2]، منها إحدى عشر (11) موضعاً بصيغة الفعل، ومثلها بصيغة الإسم موزعة على خمسة عشر (15) سورة مكية وسبع (7) سور مدنية. وباستقصاء دلالات ورود تلك الصيغ في كتاب الله نجد على أنه قد حافظ على دلالتها اللغوية، وأضاف إليها معاني أخرى كالرفع^[3] والتدبير^[4] والخلق والتقدير^[5] وربطها بمقاصده الكلية. كما استخدم النحويون والبلاغيون مثل تلك الصيغ الإسمية والمصدرية (مبنى)، واسم المفعول (مبنى) في سياقات اصطلاحية كالبناء والإعراب، وحروف المباني وحروف المعاني، والمبنى والمعنى... وهكذا يمكن القول أن بين لفظ النسق والبنية فروق دلالية جوهرية، حيث يبدو أن لفظ النسق يعني بالجوانب الشكلية الخارجية وأبعادها الفنية والجمالية، ويمدى ترابط العناصر الداخلية وتماسكها، كما يهتم بالتحويلات التي تطرأ على عناصرها الداخلية، وكذا مختلف وظائفها ومقاصدها، بينما ينصرف لفظ البنية إلى الكيفية التي تنتظم بها عناصر البناء باعتبار البنية صفة دالة على الهيئة التي تنتظم وفقها عناصر ذلك البناء. ناهيك عن كون النسق يعتبر أكثر انفتاحاً وثباتاً من البنية التي تتميز بالتحول الدائم والمستمر، ويمكن أن تصور هذه العلاقة كمثال المهندس الميكانيكي الناظر في كيفية اشتغال السيارة، دون أن يكون معنياً بجمالية شكلها وبمن يستخدمها، وكيف ولأية غاية.

3- النسق والمذهب (doctrine): المذهب في اللغة مصدر ميمي على وزن مَفْعَلٌ من ذَهَبَ يَذْهَبُ ذَهَاباً (بالفتح والكسر) وذُهِباً فهو ذَاهِبٌ وَذُهُوبٌ: سار ومر ومضى^[6]. والمذهب الطريقة، يقال ذهب فلان مذهبا حسنا، أي طريقة حسنة^[7]. والمذهب الحُسن والنضارة، ومنه سمي الذهب ذهاباً. قال ابن فارس "الذال

¹ صلاح فضل، النظرية البنائية في النقد الأدبي، مرجع سابق، ص 121.

² محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، الطبعة الرابعة، دار الفكر، بيروت، 1997م، ص 173.

³ الإمام النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق علي بديوي، الطبعة الأولى، دار الكلم الطيب، بيروت، 1998م، ج 3، ص 362.

⁴ الإمام الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق علي عبد الباري عطية، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ، ج 14، ص 283.

⁵ الإمام البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تحقيق محمد عبد الله النمر، الطبعة الرابعة، دار طيبة، مصر، 1997م، ج 7، ص 325.

⁶ ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، مادة "ذ ه ب" _ ابن فارس، مقاييس اللغة، مصدر سابق، مادة "ذ ه ب" _ الزبيدي، تاج العروس، مرجع سابق، مادة "ذ ه ب".

⁷ ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، مادة "ذ ه ب" _ الزبيدي، تاج العروس، مرجع سابق، مادة "ذ ه ب".

والهاء والباء أُصْبِلٌ يدل على حسن ونضارة، من ذلك الذهب معروف، وقد يؤنث فيقال ذَهَبَةٌ، ويجمع على الأذهاب"[1]. ومنه ذهب إلى شيء أي اتجه إليه، والمذهب المعتقد الذي يُذهب إليه[2] وهو من المجاز. فالمفْعَلُ الجهة التي يذهب المرء إليها، وهي هنا جهة معنوية، فهو يطلق من حيث اللغة على الطريق ومكان الذهاب ومحله وزمانه. يقال ذهب القوم مذاهب شتى، أي ساروا في طرائق مختلفة، وذهب الشخص مذهبه، أي سار في طريقه. أما في المعاجم الغربية وخاصة الفرنسية والانجليزية منها، فلفظ المذهب (doctrine) مشتق من اللفظ "doctrīna" الذي يحيل على التدريس والتعليم. وقد عرفه معجم "Larousse" بكونه "مجموعة من المعتقدات أو المبادئ التي تعكس مفهوم الكون والمجتمع...، والتي تشكل نظاما تعليميا دينيا، فلسفيا، سياسيا...، ويتم صياغتها وفق قواعد في الفكر أو السلوك، عقيدة أخلاقية واقتصادية، عقيدة مثالية ومادية"[3]. أما معجم "oxford" فذهب الى أنه "عقيدة أو مجموعة من المعتقدات التي تؤمن بها وتدرسها حركة دينية أو سياسية أو أدبية..."[4]. من خلا ما سبق يتضح أن لفظ المذهب في المعاجم العربية يحيل على الطريق ومكان الذهاب ومحله وزمانه، وعلى المعتقد في ارتباط تام بالمنهج الموصل للمقصود، بينما أحال في المعاجم الغربية على التدريس والتعليم في غياب تام للمنهج والمقاصد المتوخاة تحقيقها. وفي الاصطلاح يطلق المذهب على محل ذهاب مختلف التصورات والمعتقدات والاجتهادات بطريق يوصل الى المقصود، واستعير اسم المشبه به للمشبه على طريق الاستعارة التصريحية الأصلية والجامع بينهما التوصل للمقصود، حيث استعير الذهاب لاختيار التصورات والمعتقدات، واشتق منه مذهب بمعنى تصورات ومعتقدات مختارة، ثم صار حقيقة عرفية. قال الخطاب "المذهب لغة الطريق ومكان الذهاب، ثم صار عند الفقهاء حقيقة عرفية فيما ذهب إليه إمام من الأئمة، من الأحكام الاجتهادية"[5]. فالمذهب في مجال الفقه وعلم الكلام يطلق على "إيراد حجة

¹ ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة "ذ ه ب".

² ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، مادة "ذ ه ب".

³ Pierre Larousse. Du Grand Dictionnaire au Petit Larousse, Jean Pruvost, Micheline Guilpain-Giraud, Julie de Blois, Champion, 2002, P169.

⁴ Oxford English Dictionary, John Simpson, Edmund Weiner, James Murray, Editeur Oxford University Press, Royaume-Uni, 1989, P2014.

⁵ أبو عبد الله بن عبد الرحمن الخطاب، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، تحقيق محمد يحيى بن محمد الشنقيطي، الطبعة الأولى، دار الرضوان، عمان، 2010م، ج1، ص24.

للمطلوب على طريقة أهل الكلام"^[1]، كما يستعمل بمعنى الأحكام الفقهية المستفادة من أدلتها بطريق الاجتهاد^[2]، ويطلق المذهب في الحقيقة على ما ذهب إليه إمام المذهب من الاختيارات والأحكام المنسوبة إليه، فالمذهب بالمعنى الحقيقي يطلق على فقه إمام المذهب^[3]. وذهب لالاند في موسوعته الى أن المذهب هو "ما يعلم بالتعميم، وما يقرر أنه صحيح في موضوعات لاهوتية، كلامية، ويدل على مجموعة حقائق منتظمة متكاملة..."^[4]. وعرفه (Lucien Poirier) بقوله "المذهب يسبق اختيارا محسوبا داخل مجموع النظريات الموجودة. ،يستخرج منها مفاهيم يفضلها في عملية التطبيق أو الفعل"^[5]. وبناء عليه فإن المذهب (doctrine) هو مجموعة من المفاهيم والأفكار والمواقف والقواعد والمبادئ والمعتقدات الموجهة التي تخص ميدانا بعينه من ميادين المعرفة، وتكون ذات اتساق وتجانس فيما بينها يسري على كل مبادئ المذهب وقواعده. وبهذا يدل المذهب على المضمون وعلى المنهج وهو بخلاف النسق، إذ يختلفان في البنية والمضمون ومجال التوظيف المعرفي وذلك للاعتبارات الآتية:

1- مفهوم النسق أكثر التصاقا بالمعرفة الفلسفية القائمة على فروض أو مسلمات عقلية يعمل العقل على تسويغها وإثباتها داخل النسق، وهي مسلمات ذاتية فردية وقابلة للدحض، بينما مفهوم المذهب أكثر التصاقا بالمعرفة الوثوقية القائمة على التسليم الجازم لمبادئه وفروضه، ويقوم على مسلمات بوصفها صادقة دوما، يجب اعتناقها والتسليم بها من غير إخضاعها للنقد والتحليل، بوصفها مبادئ وأصولا كلية وغير قابلة للدحض. فالمذهب ينظر إليه بوصفه معتقدا فكريا أو عقائديا موثوقا به، وهو يقوم بمعنييه الفلسفي والديني على الأفكار التي يجب الاعتقاد بثقتها.

2- يستمد النسق قوته من حججه البرهانية وطرائقها الإقناعية ومنهجه المنطقي الذي يسلكه العقل، ويخضع للنقد والتأويل والقراءات المتعددة والمتباينة، أما المذهب فيستمد قوته من أفكاره الوثوقية ويقينه المطلق، ويتصف بثبات أصوله وقواعده لذلك لا يجوز نقده أو تجاوزه، لأنه يشكل عقيدة صحيحة دوما.

¹ محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق رفيق العجم وعلي دحروج، الطبعة الأولى، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1996م، ج2، ص1504.

² محمد روااس قلجعي، معجم لغة الفقهاء، الطبعة الثانية، دار الفاناس، بيروت، 1988م، ج3، ص351.

³ حاتم باي، الاجتهادية التي يبني عليها المذهب المالكي، الطبعة الأولى، مجلة الوعي الإسلامي، الكويت، 2011م، ص18.

⁴ موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، 1996م، ج1، ص295.

⁵ Les voix de la stratégie, Lucien Poirier, fayard, Paris, 1985, P129.

3- يتصف الجهاز المفاهيمي للنسق بالقابلية للتأويل وإعادة الإنتاج بناء على قراءات متباينة في مراحل زمنية مختلفة، في حين تتصف مفاهيم المذهب بأحادية الدلالة والمعنى؛ لذلك فإنها غير قابلة لقراءات أو تأويلات جديدة. وإذا نظرنا إلى النسق بوصفه الكل المنظم من حيث علاقة أجزائه بعضها ببعض وترتيبها وتكوينها، فإنه لا يتضمن فقط فكرة الكل المنظم، بل يتضمن نتائجه ومقاصده، لأنه عمل فكري واع ومقصود، وبهذا المعنى يتميز النسق عن المذهب، في أن الأول يدل على جملة الأفكار ومضمونها وترتيبها وموضعها وشكل توزيعها وآلية ارتباطها، أما المذهب فيدل على جملة الأفكار والمبادئ المعتمد بصحتها وضرورة التمسك بها. وعليه فإن العقل النسقي عقل إبداعي بنائي منطقي برهاني، بينما العقل المذهبي عقل وثوقي قطعي لا يرى الأشياء إلا بقدر ما تتوافق مع أحكامه المسبقة.

من خلال ما سبق نخلص إلى أن هناك تداخلا بين مفهوم النسق من جهة والنظام والبنية والمذهب من جهة ثانية، هذا التداخل لا ينفي وجود فروق دلالية جوهرية بينهم، فمفهوم النظام الذي يرجع ظهوره إلى بداية عصر النهضة الأوروبية كان يعنى بالترتيب (Ordre) قبل أن يتطور مع دي سوسير الذي نقله إلى اللغة قاصد به مجموع القواعد والقوانين المنظمة للسان أمة ما. وقد شبهه بقطعة الشطرنج التي تحمل فيها كل قطعة قيمة ومعنى بالنسبة للكل، والذي ينظم تلك اللعبة هو مجموع القوانين والقواعد المتفق عليها بين اللاعبين. أما مفهوم البنية فمصدره علم الرياضيات والمنطق، حيث يرجع الفضل في ظهوره وتطوره إلى علماء الرياضيات الروس الذين انتقل معهم للدلالة على مجموع العناصر المتناسكة والمترابطة في اطار مجموعة من العلاقات المتفاعلة، أو بعبارة أخرى يمكن القول أن البنية هي قاعدة وأساس النظام وبدونها لن يوجد نظام مهما كان نوعه، فشرط النظام وجود قوانين وقواعد تنظم عناصر البنية وعلاقاتها، وتوثق ارتباط الواحد منها بغيره. في حين نجد مفهوم المذهب بوصفه معتقدا فكريا أو عقائديا موثوقا به، يحيل على الكل المنظم من حيث علاقة أجزائه بعضها ببعض وترتيبها وتكوينها، المتصف بثبات أصوله وقواعده وبيقينه المطلق. اما النسق فهو أكثر شمولية منهم، والحد الفاصل بينهما هو مفهوم الانفتاح والانغلاق، التحول والثبات. فالنسق نظام مفتوح وثابت على خلاف مفهومي النظام والبنية.

المبحث الثالث: النسقية القرآنية وخصائصها المنهاجية

المطلب الأول: النسقية القرآنية وخاصية الهيمنة والتصديق

لازمت النسقية القرآنية بمحدداتها وخصائصها المنهاجية التي نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر، محدد الختم، ومحدد الحفظ، ومحدد الإعجاز، ومحدد الشمول والاستيعاب، ومحدد العالمية والكونية، ومحدد الهيمنة والتصديق، ومحدد العلمية أو الآياتية أو السننية... وغيرها من المحددات، الظاهرة الوجودية، كونية وإنسانية وتاريخية، وتتبعنها تفصيلا من جهة العرض والنقل ثم عمدت إلى التعقيب عليها وتسديدها وتصويبها، وتعيين المردود منها على حركة التاريخ سلبا وإيجابا، ما يدل على أنها تعمل وفق آلية أطلق عليها أبو القاسم حاج حمد (2004م) بألية الهيمنة والتصديق^[1]، وهي عبارة عن محدد من المحددات المنهاجية القرآنية التي تحمل دلالات مفهومية عميقة وثرية، زيادة على أنها من أدوات الإبستمولوجيا الكونية التوحيدية. وباعتراف نصوص القرآن فقد جاء هذا الأخير مصدقا لما قبله من الكتب السماوية، أي أنه مصدق لموروث البشرية الروحي، غير أن هذا التصديق لا ينفك عن الهيمنة على ذلك الموروث {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ} [سورة المائدة/الآية 48]، فالتصديق إذن ليس عفويا ولا اعتباطيا، وإلا لما لزمته الهيمنة التي يرجع مصدرها- في اعتقاد الخاص- إلى أمرين أساسيين: أولهما ما أصاب نصوص الكتب السماوية السابقة من تبديل وتحريف، وثانيهما البنية العقلية الأسطورية والتراث الخرافي الذي سيطر على ثقافات تلك الحقب، وتسلسل بعض منها إلى معاني نصوص الكتب السماوية السابقة، بحيث أعطيت في كثير من الأحيان نقيض معانيها ودلالاتها ومقاصدها^[2]. والمراد بالتصديق^[3] تضمن القرآن أحكاما وتشريعات وحقائق من الكتب

¹ أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، الطبعة الثالثة، دار ابن حزم، بيروت، 1996م، ج1، ص75.

² أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مصدر سابق، ج1، ص79-80.

³ ورد ذكر محدد التصديق في القرآن الكريم في ثمان عشرة آية، منها أربع (4) آيات مكية وأربع عشرة (14) آيات مدنية، وقد جاء ذكره في سياق الجدل مع صنفين من المكذبين، أولهما أهل الكتاب، وثانيهما مشركو العرب. ويظهر من خلال السياق أن السبب في ذلك يرجع إلى الحسد من قبل أهل الكتاب، والجحود والاستخفاف واتباع أهل الكتاب من قبل مشركي العرب، اغترارا بصنيعهم، واقتفاء لأثرهم. ويظهر أن محدد التصديق لا يستعمل إلا في كل ما فيه تحقيق (إزالة ما علق بالخبر السابق من شوائب بفعل التأويل أو التحريف)، وعلل الطاهر بن عاشور تفسير التصديق بالتحقيق بأن التصديق حقيقة في إعلام المخبر بأن خبر المخبر مطابق للواقع إما بقوله صدقت أو صدق فلان، وإما بأن يخبر الرجل بخبر مثل ما أخبر به غيره فيكون إخباره الثاني تصديقا لإخبار الأول. وأما إطلاق التصديق على دلالة شيء على صدق خبر ما فهو إطلاق مجازي، والمقصود وصف القرآن بكونه مصدقا لما معهم بأخباره وأحكامه، نظرا لأهمية هذه الأحكام والتشريعات في حياة الناس وضرورتها، لأن إخبار الاحق بصدق السابق يؤكد أهمية هذا التصديق في معانيه وحقائقه وموضوعاته ومقاصده. أنظر فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، مصدر سابق، مادة "ص د ق"، ص406_ الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص459.

السابقة، معترفا بمصدرها الإلهي، ومخبرا بصدقها، ومحققا لمضمون ما جاءت به من خير وهداية، على وجه يقتضي الموافقة إتماما وإكمالاً بهدف بعث الحياة في تعاليم الوحي في واقع الناس، وليكون للمُصدِّق صفة الحاكمية والمرجعية فيما يتعلق بمضمون ذلك التصديق ومقاصده، وهو المحدد الرئيس الذي يحكم علاقة القرآن الكريم بما تقدمه من كتب، وبذلك أصبح النص القرآني هو المرجع الأوحد بالنسبة لها، وهو الحاكم الفيصل على وضعها الحالي في كل ما ينسب إلى المولى عز وجل، أو ملائكته، أو أنبيائه، أو كتبه... وإلى كل ما ينتسب إلى الحق سبحانه من تقوى وخير وفضيلة وبر وعدل وإيمان وإحسان... أما الهيمنة فالمراد بها أن صدق تلك الأحكام والتشريعات والحقائق مرهون بشهادة النص القرآني نفسه، حيث أعاد بناء نسقها في ظل ظروف منهجية جديدة، تجعلها مقبولة في سياق ثقافة إنسانية متطورة. هذه النسقية المعرفية والمنهجية القرآنية^[1] أصبح معها النص القرآني رقيباً^[2] على الكتب السماوية المحفوظة من التغيير، تصويبا وتسديدا وتصحيحا، لأنه يشهد لها بالصحة والثبات، ويقرر أصول شرائعها وما يتأبد من فروعها، ويعين أحكامها المنسوخة ببيان انتهاء مشروعيتها وانقضاء وقت العمل بها، وهكذا يمكن القول أن عملية الهيمنة تتراوح بين أداءين، أولهما عرض كل ما جاء في الكتب السابقة على النص القرآن، ليحقق التوافق الابتدائي الأول. وثانيهما مناقشة تلك الكتب وتقييمها في إطار فرض منطقها تصويبا وتصحيحا، ليرفع منها ما علق بها من تفسيرات خرافية نشأت عن المباينة لا عن الإتصال، في ظل تأثير المجتمعات الكتابية بغيرها من المجتمعات الوثنية، مما انعكس على تراثها الروحي، وجعل الأصيل فيها يخبو في ركام من التأويلات والفهوم البدائية. وهكذا يصبح من اللازم أن ينزل كتاب مذكرا بالحق فيها، ومؤكدا حقائق الدين وحاتا على الأخذ بها، ليولد من خلاله قاعدة فهم تتحول إلى محدد نظري يتكامل مع غيره من المحددات الأخرى. إن هيمنة النص القرآني على موروث البشرية الروحي ما

¹ أقصد بالنسقية القرآنية بناء القرآن الذي يتسم بالتناسق بين أجزائه، والترابط بين سوره، والتآلف بين آياته. وقد يُعبر عنه البعض بالسياق العام للقرآن الكريم، إلا أن لفظ النسقية في رأيي أكثر دلالة على التكامل والتناسب من الناحيتين المعنوية والبيانية والمعرفية والمنهجية، وأشمل لأجزاء وموضوعات القرآن بخلاف السياق الذي يراد به سوابق السور ولواحقها، كما أن لفظ النسقية أدل على إحكام بناء القرآن من التناسق الموضوعي الذي يدل على تناسب مواضعه فحسب. وقد عبر البعض عن هذه النسقية بالوحدة الموضوعية، إلا أنني آثرت التعبير عنها بالنسقية القرآنية دفاعا لما قد يتوهم من أن إضافة الوحدة الموضوعية إلى سوره يقضي بأن لها موضوعا واحدا، فالحقيقة أن معظم سوره متعددة المواضيع، ولكنها مع تعددها متحدة في هدف عام تتجه إليه، ملتزمة في نسيج واحد دون تنافر أو تفكك، وما يسميه البعض بموضوع السورة إنما هو هدفها المحوري الذي تدور عليه جميع موضوعاتها.

² أنظر أبو السعود العمادي محمد، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، 1439هـ، ج5، ص45_ البيضاوي محمد الشيرازي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1418هـ، ص125. الألوسي شهاب الدين محمود، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، مرجع سابق، ج6، ص125.

كان ليكتب له التحقق لو لم يكن محيطا بها، ولا أن يسترجع ذلك الموروث استرجاعا نقديا وتحليليا لو لم يكن متوفرا في ذاته على منهج معرفي دقيق، ولا أن يشكل بديلا حضاريا على مستوى البشرية كلها لو لم يكن كونيا يستوعب مناهج المعرفة الإنسانية كلها، ويتفاعل مع "الأنساق المعرفية كلها، ثم يتجاوزها باتجاه ما هو كوني خارج الاستلابين اللاهوتي الذي يشد الإنسان إلى موروث الأساطير والخرافات، والوضعي الذي يركز الإنسان حول ذاته ويجرده من قيمه الكونية"^[1].

إن محدد التصديق والهيمنة دفعا بالنسقية القرآنية إلى الأمام، لتحتل موقع الصدارة وتتبوأ مكانتها السامية المناسبة في ساحة الحياة، من حيث إن مفردات هذه النسقية ومعانيها ودلالاتها وحكمها ليست غريبة ولا موحشة بالنسبة لأهل الأديان السابقة أو غيرهم. كما أن هذا الاقتران بين التصديق ومحدد الهيمنة نجده قد وسع من آفاق الرؤية النسقية المعرفية القرآنية سواء في علاقتها بالكتب السماوية السابقة، التي تعاطت معها بنوع من إعادة البناء والتركيب بعد أن فككت عناصر نسقتها السابق، لتكشف المشكلات الخرافية المتضمنة فيه ابتداء، وتعتمد إلى نقله تلقاء أفق معرفي مطلق يوازي الكون والتاريخ في إطلاقهما، خاصة أنها استوعبت ماضيها وحاضرها، وتحدث عن مآلها المستقبلي، ما يجعل النقد القرآني إيجابيا وليس عدما ينكر وحسب. إن استرجاع النسقية القرآنية للأنساق السابقة، إنما كان هدفه الكشف عن عيوب الأنساق الفكرية والثقافية والحضارية، أو بعبارة أخرى عن الأشكال الإيديولوجية الماضية التي قدمت بعقليتها الظاهرة الطبيعية وتعاملت معها في سورة فردانية، وألبست النبوات تفسيرات خرافية أسطورية، فألهت الطبيعة والإنسان، فأعجزها عن التعاطي العقلي والموضوعي مع الوجود الكوني بأكمله، وبذلك تكون النسقية القرآنية قد بينت الفرق بين الأصل والإسقاطات الإيديولوجية البشرية التراثية عليه، وأن النص القرآني ليس مهيمنا فقط على ما مضى، وإنما يهيمن على المستقبل أيضا، بما يتكشف عنه من منهجية معرفية مطلقة، وكذلك يهيمن على السنة النبوية حين نسترجعها نقديا في الحاضر من خلال نسقية القرآن المعرفية والمنهجية. فالنسقية القرآنية إذا لا تكتفي بماضي الشعوب الأخرى، بل تعتمد إلى الأمة الإسلامية لتصوب تجربتها وتحقق قصديتها، لتتفادى تعطيل وظيفتها العمرانية وإهدار وقتها وجهدها، وتضبط صلتها بمرجعياتها، وتعددها بمستقبل ذي نمط خاص، شرط استيفاء اعتبارات منهاجية وأخلاقية ومادية، لتتحقق خيريتها، ومن ثمة الخروج للعالمين لأداء مهمتها الحضارية والإستخلافية. أو في علاقتها بالإنسان والكون والتاريخ، لتتجدد هذه النسقية عبر كل تاريخانية حاضرة

¹ أبو القاسم الحاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج1، ص108-109.

ومستقبله، الأمر الذي تحولت معه عملية القراءة النسقية التدبرية إلى مدى أوسع، تبلور من خلال المنهج بتراكم قواعد الفهم والاستنتاج واتساقها، مانحة عطاءها المكنون لكل من استوعب خصائصها و"محدداتها المنهجية وجعل منها آليات وأدوات للفهم، وهنا يتحقق نوع من التلازم والترابط بين الوحي والوعي والمنهج"^[1]، مما يجعلها مفتوحة ميسرة يستطيع البشر أن يقرؤها، وأن يتصلوا بها بشكل مرن واسع في إطار تلك الخصائص المعرفية والمنهجية القرآنية المطلقة، القادرة على استيعاب أي واقع إنساني مهما كان، وبفهم إنساني متجدد من حقه أن يكون مختلفا من بيئة إلى أخرى، ومن زمن إلى آخر، مستفيدا في كل الأحوال من الخبرات والتجارب، ومن منهجية رسول الله صلى الله عليه وسلم في فهم النص القرآن واستنتاج معانيه وتنزيله على الوقائع النسبية، والمتجددة بتجدد حركة الواقع التاريخي في جدليته مع الانسان.

إن تصديق وهيمنة النسقية القرآنية جعل منها معادلا للوحي الإلهي في التاريخ وبديلا عنه في مرحلة ختم النبوة، وقد تجلت عبر منهجية القرآن المعرفية، والتي قاربت عصر النزول بما هو واقع محسوس، لتنتقل بهذه المعالجة التاريخية إلى القيم القرآنية المطلقة التي كلف الناس بقراءتها. وبذلك كانت النسقية القرآنية تعالج الحدث التاريخي بلغة ومنهجية تتعالى عليه وتشده إلى المستقبل، فأصبح بذلك معينا يمكن للإنسان أن يهتدي من خلال قراءته -التي هي نسبية بطبيعة الحال- إلى التي هي أقوم. هذه القراءة النسبية وللأسف سيطرت على أفهام وعقول كثير من المسلمين وغير المسلمين، وأصبحت تشكل أبنيتهم الفكرية وأنساقهم المعرفية مما أدى إلى انكماش وتضييق الرؤية القرآنية في أذهانهم، الأمر الذي أصبح معه النص القرآني وسيلة يستعان بها على إيضاح بعض العلوم التي كانت وسيلة لبيانه، حيث أصبحت كثير من هذه العلوم، والتي تطبعها النسبية بديلة للنص القرآني المطلق، تدرس في غيابها وفي منأى عنه، وبدل أن يكون هذا التراث الإنساني وسيلة تسهل استنتاج النص القرآني وتدبره، أصبح عائقا ومانعا من تدبره وقراءته والعروج إلى عليائه. فالأضرار البالغة التي أصابت محمدا تصديق وهيمنة النسقية القرآنية كانت نتيجة القراءات التجزيئية والانتقائية والإسقاطية والشواهدية القائمة على المناهج الوافدة على الأمة من بعض الدوائر اللغوية والفقهية والاصولية وغيرها. وهذا لا يعني أننا نتجاهل ذلك الموروث الذي أنتج حول النسقية القرآنية أو نقل من أهميته، ذلك أن ما كتبه العلماء واستنبطه الفقهاء يعتبر ثروة غنية لهذه الأمة في مجال العلم والمعرفة لا يمكننا أن نفرط فيها أو نتجاهلها، ولكننا في نفس الآن لا يمكن أن نعتبرها بديلة للنص القرآني أو مغنية عنه، كما لا يمكننا أن نعتبرها الكلمة الأخيرة التي ليس بعدها مقال.

¹ طه جابر العلواني، الخصوصية والعالمية في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص 89.

ولو سلمنا بهيمنة الفهم النسبي لأهل كل عصر من العصور على النسقية القرآنية المطلقة، دون تجاوز ذلك الفهم لمن يأتي بعدهم ممن تسلح بعدة علمية رصينة ومنهج قويم مأمول، لسوينا بين المطلق والنسبي، والمحدود واللامحدود، والمقيد واللامقيد. فليست النسقية القرآنية خاضعة لتقنين المعرفة بها، وقواعد فهمها من خارجها، لأن كل من يحاول تقنينها بقواعد من خارجها تقنينا كاملا في محاولة الوصول لضبط أساليب وآليات المعرفة بها، إنما يحاول المستحيل. لأن المنهج القرآني أكبر من ضوابط المناهج الفلسفية الإنسانية، واللغة القرآنية أكبر من قواعد اللغة، وكذلك دلالات ألفاظه المعرفية القاطعة، وكل ما يأتي به الفقه الإنساني في هذا المجال، إنما هو تحديدات "نسبية إيجابية تساعد على الفهم ولكنها لا تقنن المطلق، والقرآن الكريم نص مطلق محيط شامل معادل للوجود وحركته"[1].

إن غياب محددات التصديق والهيمنة قد أدى إلى العديد من الإصابات المنهجية في العقل المسلم، ولو استطعنا إدراك هذا البعد مبكرا لما نشأ فكر المقاربات، والمقارنات، والتجاوز، والتعسف، والتطويع، دون استيعاب ذلك. كما تعد العالمية أحد مقتضيات الخاتمية، والهيمنة من لوازمها، فمجئ الرسالة خاتمة للرسالات يقتضي الهيمنة على غيرها من الرسالات السابقة، وهذا يلزم منه عدم حصرها في أمة دون أخرى، والنسقية القرآنية تنص على ذلك وتقرره موجهة ندائها للناس كافة { وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ } [سورة سبأ/ الآية 28]؛ فالعالمية هنا تضي طابع الشمول والاستيعاب وامتداد الأمة في علومها ومعارفها كامتداد رسالتها، بدل الفكر الطائفي والفرقي الذي لا ينتج إلا لنفسه وفي محيطه... وهذا ما يفسر دقة استيعاب الأجيال الأولى للرسالة واستنفارهم للتبليغ والأداء والتفاعل مع المحيط العالمي، فرسالته صلى الله عليه وسلم ليست لفئة من الناس دون غيرها، وإنما هي للناس كافة؛ وعلى هذا الأساس فلا يمكن لأي مفهوم من هذه المفاهيم أن يتحيز في مرحلة زمنية معينة أو ينحاز إلى فئة دون أخرى، لأن المفهوم القرآني وإن كان واحدا فهو يستمد إطلاقيته من الوحي نفسه، إذ أن النص القرآني خطاب إلهي شامل للبشرية جمعاء، ولكل العصور والأزمنة، والأحوال والظروف، ومعانيه شاملة كلية وعمامة لا تقتصر على طائفة معينة أو على معنى جزئي، يوفي حاجة أفكارهم، ويشبع عقولهم، ويغذي قلوبهم، وينمي أرواحهم؛ وذلك لأنه وحي سماوي وخطاب صمداني، يجيب عن أسئلتهم واستفساراتهم ويلبي حاجاتهم كلها.

¹ أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، مرجع سابق، ص 211.

فالنسقية القرآنية بخصائصها المنهجية -ولا مصدر سواها- تستطيع أن تقوم بالتصديق والمراجعة ثم الهيمنة على سائر المناهج المطروحة، وإعادة صياغتها ضمن منهجها الكوني. وهي وحدها وتصديقها وهيمنتها قادرة على استيعاب تلك المناهج وإصلاحها، وتنقيتها وترقيتها ثم تجاوزها إيجابياً دون الوقوع في شرك خصومة لاهوتية سلبية. وبهذه الخصائص -العالمية والهيمنة والتصديق- تكون ألفاظ النسقية القرآنية معادلاً للوحي الإلهي وبديلاً عنه في مرحلة ختم النبوة، وهذا يقتضي أن يكون لدى القارئ وضوح في القضايا التي يريد أن يستنطق بخصوصها القرآن المجيد في علاقته بالهيمنة، إذ حين اتضح هذه القضايا فإنها تكون بمثابة المحددات الفكرية والنفسية والوجدانية، التي من شأنها أن تمكن الدارس من التقاط ما يتعلق بالقضايا المبحوث فيها من إشارات؛ وإلا فسوف تغلب على البحث العمومية والسطحية. وهذا مفاده وجوب الوعي التام بهذا المحدد المنهجي وهو التصديق والهيمنة، بل والوعي بالمؤشرات المنهجية مثل الدعوة إلى أعمال النظر العقلي التدبري، والنظر والتفكير والتذكر والتعقل في آيات الله التنزيلية، وآياته الكونية، وآياته الأفاقية والأنفسية، وفي السنن والقوانين الثابتة والمتغيرة فيه. وأكثر من ذلك الوعي بالمحددات المنهجية الأخرى. ولكي تتحقق تصديق وهيمنة النسقية القرآنية لابد من الوعي بمهندسة القرآن المعمارية، وبالعالمية الخطاب وكونيته، والاستيعاب والتجاوز، والتصديق والهيمنة بقوانينه ونظمه وتشريعاته، والوعي بان الشريعة التي يحملها شريعة تخفيف ورحمة، ووضع للأسر والأغلال وأمر بالمعروف ونهي عن المنكر، وتحليل الطيبات وتحريم الخبائث، وغير ذلك من الخصائص التي تجعل النسقية القرآنية هي الحاكمة على ما سواها. وهكذا تظل النسقية القرآنية كلها تؤكد بعضها بعضاً في هيمنتها وتصديقها على الكتب السابقة والحكم عليها، فلا صدق لما خالف ما جاءت به من أخبار الكتب السابقة، بل إن من وجوه هيمنتها كونها ناسخة لتلك الكتب، وشاهدة للحكم عليها، ومتجاوزة للخصوصيات الزمانية والمكانية والقومية والعرقية... ومع ما جاء فيها من أصول وكليات سبقت في الكتب الأولى، فقد تجاوزت كثيراً منها بعد أن تغير الحال، وتحقق النضج البشري وتميهاً لاستقبال الرسالة الخاتمة.

المطلب الثاني: النسقية القرآنية وخاصة المنهجية والخاتمية

إن من أنفس ما اهتدى إليه العقل البشري عبر قرون متتالية من النظر والتأمل والبحث والمكابدة في المجال المعرفي، هو مفهوم المنهج (Méthode) الذي هو عبارة عن آليات مترابطة للكشف عن الحقائق المعرفية المختلفة في مجالاتها المتعددة والمتنوعة. وقد أدى اكتشاف مفهوم المنهج إلى بروز مفهوم آخر أكثر دقة، وهو مفهوم المنهجية (Methodologie) التي هي عبارة عن إطار مرجعي لمجموعة من الأفكار التي ينتظمها ناظم موحد... ولم يهتد العقل البشري إلى المنهجية في المجال الكوني إلا بعد أن اكتشف انتظام تعاقب الظواهر الكونية، انطلاقاً من نسقية الكون ووحدته العضوية... وفي مقابل النسقية الكونية التي أطلق اكتشافها إمكان البحث المنهجي، الذي فجر كل هذه العطاءات المعرفية والمادية التي نشهدها اليوم، جاءت النسقية القرآنية لتفتح آفاقاً أوسع أمام القراءة المنهجية للآيات نحو مآلات معرفية لا حصر لها، وهي قراءة استنطاقية لا تنساق خلف الجزئيات، ولا تقف عند حرفية الآيات وظواهرها، بل تبحث عن كلية النسقية القرآنية وحكمها، وتعمد إلى الإبستمولوجية التوحيدية رؤية وأسلوباً تجمع المعاني والدلالات والمقاصد إلى بعضها، بل تسعى إلى استكناه المماثلات المنظومية للحق في القرآن الحكيم من وجهه، وفي الخلق ونواميسه من وجه آخر. فكليتها هذه التي تعني وحدتها النسقية من فاتحة الكتاب إلى خاتمته، هي التي تعطي في حال استجلائها الكلي ما هو أكبر من التفاصيل والموضوعات المحددة، إنها تعطي المنهج المعرفي المهيمن برؤيته الكلية والأساسية للموضوعات التفصيلية. إذن فالإدراك لمكون القرآن في كليته وهندسته المعمارية والمنهجية، هو "الأساس في فهم أي جزء من خلاله كله، وفي فهم كل تفصيل من خلال الجمع. هذا الإدراك الكلي للقرآن في وحدته هو ما يسمى بالنسقية، وهي نسقية تستقطب التفاصيل وتشدها إليها، وتسبغ عليها معانيها الحقيقية"^[1]. وتبرز الأهمية الإبستمولوجية لمحدد المنهجية في التعاطي الكلي مع النسقية القرآنية، والعمل على تفادي القراءة التجزئية العضوية والإسقاطية التجزئية المتهافئة، والبحث عن المقاصد خلف التفاصيل، لأنها المتكفلة منهجياً بحفظ الفهم وغايته من التفاوت والتناقض والتباين.

فالمنهجية بشموليتها مضمنة في النسقية القرآنية، وليس لنا أن نفعل إزاء هذا التضمنين سوى العمل على "إدراك تلك المنهجية بالتدبر والتفكير، التذكر والتعقل، الربط والتوليد... إنه نوع من القراءة التدريجية الإستنطاقية

¹ سعيد النورسي، خمس رسائل، ترجمة صادق تامزي كوللو، الطبعة الأولى، دار السنابل الذهبية، القاهرة، 2008م، ص 47.

لنسقية كونية مفتوحة تنتقل إلى نفوسنا من خلالها مبادئ صياغتها وأحكام علاقاتها...^[1]. كما أنها تشكل مبنى النسقية القرآنية وتحدد اتجاهها بعد تمثل مضامينها وقيمها، ولو استعنا بمقاييس المنسوب الكمي^[2] وفق نظرية المشتقات لألفينا هذا المحدد دائر محتواه ضمن دائرة المحدد السابق، وأخذ من كينونته. هذه المنهجية تشكل مفصلا بين الرسائل السابقة التي كان الفعل الإلهي يتدخل فيها عبر الآيات الحسية، والرسالة الخاتمة التي غدا التدخل الإلهي فيها غيبيا وعبر سننية يسير بها الفعل الإنساني تسخيرا واستخلافا. ولتعطي النسقية القرآنية "مطلقها دون تأويل ذاتي، أو حادثة مفتعلة، فلا بد أن تكون النسقية القرآنية مؤسسة على نظام منهجي ضابط"^[3] ومحدد، ولذلك فقد أعيد ترتيب الآيات والسور وفقا فيما أصبح يعرف بترتيب التلاوة أو المصحف، حيث نجد البداية التي كانت بغار حراء (بداية سورة العلق)^[4] انتقلت إلى الرتبة السادسة والتسعون (الجزء الثلاثين)، والأمر نفسه بالنسبة لآية الختام بإتمام الدين انتقلت إلى الرتبة الثانية، فلو افترضنا جدلا أن النسقية القرآنية تركت على ما أنزلت عليه، لانتفت نسقيتها ابستمولوجيا، ولما تمكن العقل البشري من الاستمداد المعرفي والمنهجي منها، ولتشتت مضامينها وتفرقت محتوياتها على تنزلات اقتضتها بعض الظروف التاريخية، ولصدق ظن التاريخانيين فيها. أما وقد أعيد ترتيبها وإرجاعها إلى حالتها المتعالية المطلقة الموازية للوجود المطلق، فقد تُنوّلت منهجيا وتحولت بموجب ذلك إلى معين ثقافي وحضاري غير متوقف. فعلى الرغم من تنزلها منجمة ومفرقة فقد أعيد بناء نسقيتها من جديد لتمكن من التشكل الإطلاقي، وترتفع من حضيض التلبسات التاريخية الثقافية إلى مستوى المنهجية لتؤدي وظيفتها المؤطرة للوعي والتاريخ معا. فالنسقية القرآنية باعتبارها هندسة معمارية، وبناء عضويا متكاملا مطلقا غير مقيدة بأسباب النزول أو زمانه أو مواضعه، وغير

¹ محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، الطبعة الثانية، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، 2013م، ص 13.

² المنسوب الكمي للسورة يتم من خلال مرحلتين : مرحلة التفكيك حيث يتم إحصاء الألفاظ الواردة في السورة وتحليلها وتنظيمها وترتيبها وفق نسب مئوية كما يلي: الأسماء، الأفعال، الحروف العاملة... المصادر. ومرحلة التركيب والبناء على ضوئها نستخرج: نسقية الألفاظ، نسقية الآيات، نسقية السورة، وبعدها يمكن صياغة النسقية القرآنية وذلك على أساس التناسب البياني.

³ أبو القاسم حاج حمد، ابستمولوجية المعرفة الكونية: إسلامية المعرفة والمنهج، الطبعة الأولى، دار الهادي، بيروت، 2004م، ص 243.

⁴ وضع أغلب المفسرين سورة العلق أولى السور ترتيبا، وذلك بسبب كون الآيات الخمس الأولى هي أولى آيات القرآن نزولا على ما عليه جمهور العلماء. لأن مضمون باقي الآيات وأسلوبها يدلان على أنها نزلت بعد مدة من نزول آياتها الخمس الأولى، وأن هذه المدة ليست طويلة. وفي الآيات الخمس الأولى أمر للنبي صلى الله عليه وسلم بالقراءة وتنويه بما أهم الله به الإنسان من العلم، وتناولت باقي الآيات الحملة على باغ مغتر بماله وجاهه تصدى للنبي صلى الله عليه وسلم، كم أنها جاءت لتثبيت النبي صلى الله عليه وسلم في دعوته. أنظر محمد عزة دروزة، التفسير الحديث: ترتيب السور حسب النزول، الطبعة الثانية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2000م، ج 1، ص 315.

متدرجة في أحكامها وخطابها للناس، ينبغي التعامل معها في إطار وحدتها العضوية، وصياغتها الكونية، وإطلاقية معانيها المكافئة والمعادلة لإطلاقية الكون، وإطلاقية الإنسان، وإطلاقية التاريخ.

وقد اقتضى محدد المنهجية أن يكون النص القرآني هو خاتم الرسالات السماوية، واللبنة الأخيرة في البناء النبوي التي انتهت إليها أصول الرسالات السماوية جميعاً، كما انتهت إلى الرسول صلى الله عليه وسلم كمالات الأنبياء والرسول، لذلك لا بد أن تكون مهيمنة عليها، فهي المكتملة والمتممة والمصححة لها، والباقية إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. لذلك كان من لوازم الخاتمية وتوقف النبوات، التصويب والاستمرار القيم، والحفظ من كل تحريف أو تبديل، ليصبح التكليف صحيحاً عقلاً وشرعاً، ويترتب عليه الثواب والعقاب. ومحدد الخاتمية يقتضي أن يكون النص القرآني هو آخر رسالة إلى الناس، ولو علم أنهم يحتاجون إلى رسالة أخرى لما كان هو الرسالة الخاتمة، ولما اقتضت رحمته بالبشر تركيتهم بالهداية والمنهجية والدليل والبرهان. ونتيجة لختم النبوة يلزم أن تكون النسقية القرآنية مجردة عن حدود الزمان والمكان ومستوعبة لهما، وأن تكون موجهة لجميع البشر تحقيقاً للعالمية. وأن تكون ميسرة للقراءة والفهم والتنزيل والعمل، وأحكامها وتشريعاتها قائمة على التيسير ورفع الحرج، والتكليف على الوسع، ورفع الإصر والأغلال التي كانت على من سبقنا. وليس ثمة حاجة لشيء من الرسالات السابقة تحقيقاً لمعنى الهيمنة، لأن الحفظ والخلود من لوازم الخاتمية، باعتبارها محددًا منهاجياً صاغ النسقية القرآنية في صورتها النهائية الأخيرة، لتكون دين البشرية كلها، وتكون أحكامها وشريعته هي الموجهة لمسار الكون، وتهيمن على كل ما كان قبلها، وتكون هي المرجع النهائي، وتقيم منهج الله لحياة البشرية وفق تعاليمها الربانية. وستظل هذه النسقية القرآنية ترفد الكون كله بهذه الهداية لتدور حياة البشرية حول محورها، استمدادا لتصوير الاعتقادي والنسق الفكري والبناء المعرفي والنظام الاجتماعي وآداب السلوك الفردي والجماعي، واستئنافاً للبناء الحضاري والعماري... لأنها "الحق الباقي، الذي يتمثل في صدوره من جهة الألوهية، وهي الجهة التي تملك حق تنزيل الشرائع وفرض القوانين. ويتمثل الحق في محتوياته وفي كل ما يعرض له من شؤون العقيدة والشريعة، وفي كل ما يقص من خبر وما يحمله من توجيه"^[1]. لذلك فالنسقية القرآنية هي الحق والحكم ومصدر التلقي المهيم الذي يحتكم ويلجأ إليه، سواء بما عرض من علوم ومعارف أو أحكام وتشريعات أو تاريخ وقصص المجتمعات البشرية، لأنها هي التي تتضمن المعايير والأصول الصحيحة التي تبين الحق وتصوب ما اختلف فيه. لذلك ومهما تعددت النصوص والمصادر، تبقى الهيمنة للنسقية القرآنية بما تحقق لها من الحفظ،

¹ السيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج2، ص901-902.

فهي مصدر المعرفة التي يرجع إليها والتي نحاكم إليها شرائعنا، وتصورتنا، واجتهاداتنا، وأنساقنا الفكرية، ونظمتنا المعرفية، ومن ثم فلا بد لكل اختلاف أن يرد إلى هذه النسقية المعيار لتفصل فيه، سواء كان هذا الاختلاف في التصور الاعتقادي، أو بين أصحاب الديانات السماوية أو حتى بين المسلمين أنفسهم. مما جعل النسقية القرآنية مصدرا لاستمرار المعرفة وتصويب النظريات والمناهج، بحيث تكون هي المرجع لتأصيل العلوم وتحديد وجهتها وبيان هدفها. ولما كانت النسقية القرآنية هي الوحيدة التي وصلت بطريقة علمية صحيحة، وكان من خصائصها الديمومة والخاتمية اكتسبت صفة الهيمنة والتصديق على النصوص الدينية السابقة، وكل الأنساق الفكرية والثقافية والحضارية التي نشأت في ظلها أو مباينة لها، وعلى ما يأتي من مذاهب وأفكار معاصرة مادية شرقية كانت أم غربية، فهي وإن خدع بريقها بعض الأبصار فذلك إلى حين، لأن التأثير النفسي والتشكيل العقلي للنسقية القرآنية، وهيمنتها على القيم الروحية والنفسية والفكرية، يحول دون استقرارها ورسوخها في النفوس، وتأثيرها عليها لما تتضمنه من انسجام مع الفطرة الإنسانية ومخاطبتها لها.

ومحدد الخاتمية ليس مجرد تعبير عن انقطاع الوحي وختم النبوات الالهية، وإنما هو في حقيقته تعبير عن تطور في الحياة الانسانية من ناحية، وتطور في المضمون الرسالي اقتضي هذا الانقطاع للوحي وهذا الختم للنبوات من جهة ثانية. ولا شك في أن سنة التطور والتكامل هي من السنن الثابتة في حياة الانسان ومسيرته، وهي التي فرضت هذه الخاتمية بالإرادة الالهية، فلا بد أن نراعي هذه العناصر التكاملية في تعاملنا مع النسقية القرآنية، قراءة واستنطاقا، فهما وتدبرا، استنباطا وتنزيلا، وانسجاما مع هذه الخاتمية ذات المضمون التكاملي^[1] والتجديدي، الذي يرتبط في جانب منه بمحدد المنهجية، وفي جانب آخر بمحدد التصديق والهيمنة، فهو تكامل في الوعي الإنساني، الذي يؤهله للانفتاح الواعي على النماذج الحضارية والأنساق الفكرية والثقافية المختلفة، للقيام بدوره الكامل والمسؤول في تدبير الحياة الانسانية وإدارتها، تعميرا للأرض وتعزيزا للمشترك الإنساني، بحيث يشغل حيزا مهما يتناسب مع هذا الوعي، وهو ما يفسر لنا التحول الكبير الذي حدث في أدلة إثبات النبوة، التي تمثل أسلوب النسقية القرآنية بما تقدمه من نور وهداية، وحقائق معرفية ومنهجية، تخاطب العقل والقلب والوجدان والمشاعر الانسانية، لحثه على النظر والتعقل، وتوجيه سلوكه في الواقع التاريخي، في مقابل معجزات الأنبياء السابقين التي كانت تعتمد على الآيات التي تعبر عن القوة والقدرة الالهية

¹ تتجلى عناصر التكامل في محدد الخاتمية في: أولا التكامل في الوعي الانساني الاجتماعي من خلال، تأثير الرسالات الإلهية السابقة، والتجارب الانسانية الاجتماعية الممتدة عبر تاريخ البشرية، والمعرفة الإنسانية بالحياة والكون. ثانيا التكامل الذي وصلت إليه حركة التوحيد الالهي والمعرفة بالله تعالى. ثالثا التكامل في المجتمع الانساني وتنظيم الحياة الانسانية من خلال بناء الأمة التي أصبحت جزءا رئيسا ومكملا للرسالة الخاتمة.

المباشرة، في التصرف في الكون والحياة، وإنزال العقوبات الدنيوية المباشرة، للتأثير في حركة الانسان وترشيد سلوكه. وكذا تحقيق الرؤية الكونية التوحيدية للاستقرار والثبات والانتشار والقوة والمنعة في الحياة الإنسانية، ومن ثم فلا يمكن للأزمات الحضارية أن تهدد وجودها، كما حدث تاريخيا لبعض الرسائل الالهية السابقة، كرسالة نوح أو إبراهيم عليهما السلام، حيث تحول المجتمع الإنساني بعد نوح الي الوثنية بصورة كاملة لتمكن من محاصرة حركة التوحيد بعد إبراهيم عليه السلام، وتعرض للعزلة والانكفاء علي الذات بعد موسي عليه السلام، والي التحريف والتشويه والرهينة والإنفصال عن الحياة الإنسانية بعد عيسي عليه السلام. وفي الرسالة الخاتمة أصبح التوحيد نقيا خالصا يقوم علي أساس قاعدة بشرية واسعة وراسخة، وأصبح حقيقة كونية ذات أبعاد عقائدية وعبادية واجتماعية وسلوكية اخلاقية، بدرجة عالية ينسحب فيها علي جميع مناحي الوجود الإنساني والكون والتاريخ.

فالخاتمية إذن هي العنصر المكمل للقاعدة المفهومية للبناء المركب الذي تقيمه النسقية القرآنية في بنائها لمفهوم القراءة. ذلك أن الدعوة إلى اهتداء الإنسان بصورة تجدد ذاته وتفعلها، بما يكسبه رؤية معرفية كونية تساهم في بناء علاقته بالعالم، تستدعي تأسيسا معرفيا ومنهجيا للإنسان الآية -الذي لم يعد بحاجة إلى نبوة جديدة- الساعي إلي أعمال النظر العقلي التدريبي لاستخلاص الحق والكمال، الواعي بمسؤوليته والقائم بمهمة التعمير في عالم مسخر له معرفيا وموضوعيا. لذلك فالوعي بمحدد الخاتمية واستحضاره في استنطاق النسقية القرآنية، هو إبراز للخيط الناظم والقيم المتفق عليها بين جميع الرسائل تميما وتصحيحا، وإقرار بتصديق وهيمنة النسقية القرآنية المفارقة المطلقة، وتصريح بالمسكوت عنه في الرسائل السابقة، وتجسيد للسيرورة التاريخية التي تتمثل معاني الوحي وحضوره الموصول. وإذا كانت الخاتمية تنطوي على مبدأ استحالة بقاء الوجود معتمدا إلى الأبد على من يوجهه، فإن ذلك يعطي لمفهوم استخلاف الإنسان في الأرض، دلالة واضحة في مداها الإنساني وبعدها القيمي، وينفي أن يكون مصير تعميرها رهين إحلال النزعة الإنسانية محل القيم والمقاصد القرآنية. فالنزعة الإنسانية لم تكن لتفضي في النهاية إلا إلى إفراغ مفهوم الاستخلاف من كل بعد تعميري وفاعلية تجديدية يحفز عليها الوحي، الذي جعل من محدد الخاتمية عنصرا مساهما في إذكاء قيمة التعمير، وعنصرا فاعلا من عناصر ترسيخ التكامل الذي أقامه الخطاب القرآني بين السيادة الإستخلافية ومقتضيات الاجتماع والتاريخ، وما يتضمنانه من معاني الإرادة والحرية والاجتهاد والتجديد. فمحدد الخاتمية بما يعنيه من بلوغ النبوة قمة وعيها بإدراكها الحاجة إلى إلغائها، في ترابطها مع الهوية الاستخلافية للإنسان، في فرديته ومجتمعيته، ومع

العالم المسخر بالسنن والمتسع في أبعاده باستمرار، تتولد ثلاثة مبادئ منهجية غائية، أولها كون القرآن كتاب هداية يفضي إلى اعتباره كلاماً متعالياً، القصد من تنزيله إحداث التغيير المنشود عبر الانضواء في المنظومة الحضارية. لذلك ينبغي أن يُقرأ ويُفعل على أساس خصائصه المنهجية ومقاصده الكلية والجزئية، باعتبار أن التغيير والإصلاح في حياة المجتمعات الإنسانية من السنن الكونية المستمرة، ثانيهما كون نبوته صلى الله عليه وسلم إيذاناً بنهاية عصر وبداية عالم حديث، ولد معه العقل الإنساني وظهرت فيه ملكة النظر والتدبر والتفكير والتعقل الفردي والاختيار الشخصي بعد أن كانت الأحكام والاختيارات تعد من قبل خارج إرادته ودون اعتبار لأساليب عمله، ثالثهما كون جماع ذلك اكتمال بناء الإنسان الساعي إلى الكمال سعياً يجعله لا يخشى من التاريخ، مجال حركته وارتقائه واتساع معرفته. هذه المبادئ بما تشتمل عليه من دلالة معرفية ومنهجية وأدوات مفهومية قادرة على بناء منهج للقراءة النسقية التدبرية، هو منهج رافض للتحتمية والجبرية العامة المتحكمة في الإنسان والتاريخ، ومقر بتطور مفهوم القراءة وآلياتها التي لا تستقيم إلا عندما تكون غائية.

المطلب الثالث: النسقية القرآنية وخاصة الشهود الحضاري

إن النص القرآني هو أساس حياة الإنسان الآية^[1]، وليس مرد ذلك إلى كونه خطاباً تكليفياً لهذا الإنسان، بل في احتفائه به والتنويه بقدره ومكانته بين سائر المخلوقات. وتبدو عناية النص القرآني بالإنسان الآية في أنه المخلوق الوحيد الذي فصل قصة خلقه، وبدا ذلك واضحاً منذ بداية الوحي مع قوله تعالى ﴿فَرَأَى بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾ [سورة العلق/الآيتان 1-2]. وقد تأكدت هذه العناية حين أعلن سبحانه عن ميلاده في الملاء الأعلى في احتفال مشهود، ثم كان تمام التكريم والتفضيل أن نفخ فيه من روحه وأسجد له ملائكته. والحقيقة أن تلك الحفاوة وذلك التكريم إنما كانا بسبب المهمة الإستخلافية التي تولها الإنسان الآية، وهو تكليف ضخم وشاق وأمانة أبت السماوات والأرض والجبال حملها، وتحمل هو أعباءها وتولى تبعاتها. وقد انتدب الله عز وجل الإنسان الآية لتلك المهمة وزوده بكل متطلباتها سواء على مستوى خلقه وتكوينه، أو في تعامله مع محيطه الذي تحكمه سنن ونواميس موحدة تسير الكون والإنسان والواقع التاريخي. وهو كذلك أساس حياة الأمة الوسط، وشرط وجودها وشهودها الحضاري، فبالقرآن كانت خير أمة أخرجت للناس، وكان لها النفوذ والسلطان والسيادة والريادة في عصر النبوة والخلافة الراشدة، وفي غيره من الأعصر الذهبية التي عرفها تاريخ الأمة، وبه كانت وعلا ذكرها في العالمين، وبه أيضاً يمكنها العودة إلى الحياة الكريمة والوجود الإيجابي والشهود الحضاري، وستكون ويعلو ذكرها وشأنها في الناس من جديد، وبغيره لن تقوم لها قائمة. إن السر في كون النسقية القرآنية هي أساس الشهود الحضاري للأمة يرجع إلى اعتبارات عدة أهمها، كون النسقية القرآنية هي الروح التي تحيي بها الأمة، تمنح وتعطي كل خصائص الحياة للكائنات الفردية والجماعية، تحل في الإنسان

¹ تحدث الدكتور طه عبد الرحمان عن الانسان الآية في مقابل الانسان الظاهرة كما أرادت الثقافة الاستهلاكية الغربية، فالإنسان الآية كما يرى الدكتور طه عبد الرحمان هو ذلك الكائن الذي حمل الأمانة باختيار والذي يتميز بوجودين اثنين، وجود يُسميه طه عبد الرحمان بـ "الوجود القريب"، وهو وجود الإنسان في علاقته بإنسان مثله، وهي العلاقة تنشئ عالماً مستقلاً بذاته وهو عالم الإنسان. وتحصل هذه العلاقة بواسطة عملية اصطلاح على تسميتها بـ "المؤانسة"، بحيث لا إنسانية بغير مؤانسة. أما الوجود الثاني، فاصطلاح عليه بـ "الوجود البعيد". وهو وجود الإنسان في علاقته بالكائنات الأخرى التي يمكن أن تنشئ بدورها عوالم مستقلة بذاتها، وهي عوالم غير الإنسان. وتحصل هذه العلاقة بواسطة عملية اصطلاح على تسميتها بـ "المُعالمَة"، بحيث لا عالمية للإنسان بغير مُعالمَة، والمُعالمَة هي الاتصال بالعوالم الأخرى غير عالم الإنسان، ويقدر ما تقوى قدرة الإنسان على المُعالمَة، أي على الاتصال بالعوالم الأخرى غير عالم الإنسان، يزداد تحقيقه بالعالمية. وتترتب عن هذين الوجودين أُخوتان اثنتان؛ إحداهما "الأخوة القريبة"، على اعتبار أن المؤانسة تورث الإنسان أخوة خاصة داخل عالم الإنسان؛ والثانية "الأخوة البعيدة"، على اعتبار أن المُعالمَة تورث الإنسان أخوته العامة للكائنات الأخرى التي تستقل بها العوالم الأخرى. أنظر مداخلة الدكتور طه عبد الرحمان الموسومة بـ "مرابطة المثقف والانتظام على الإنسان" التي ألقاها على هامش انعقاد أشغال الندوة الدولية المنظمة من طرف مختبر المقاصد والحوار للدراسات والأبحاث بكلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة السلطان مولاي سليمان بني ملال ومركز دراسات المعرفة والحضارة، في موضوع: "العلوم الإسلامية وسؤال التجديد" أيام 26 و 27 و 28 فبراير 2018 برحاب كلية الآداب والعلوم الإنسانية بني ملال.

الفرد تمنحه الحياة فيصير بها خلقاً آخر، في الجماعة فتصير أمة واحدة. وما صارت هذه الأمة {خَيْرٌ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ} [سورة آل عمران/الآية 115] إلا بجلول روح النسقية القرآنية في أفرادها جميعاً، وفي كيانها العام. والنسقية القرآنية هي الهدى والنور الذي به تتحقق الهداية والإبصار لآيات الإستقامة، وهي الروح الذي تسري بها الحياة في شرايين أجساد الأفراد والأمم، وبها تتحقق الهداية الشاملة في كل مجالات الحياة الفردية والجماعية، وعلى مستوى العلم والمنهج، التفكير والتعبير، التدبير والإنشاء، التربية والتعليم، الدعوة والإعلام والعمران، قال تعالى {إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا} [سورة الإسراء/الآية 9]. وهي البصائر المبصرة للهدى المنيرة لبصائر المؤمنين، وبصائرها بصائر حجة وهداية من أبصرها وأبصر بها، كان مبصراً ببصره وبصيرته للحق والنور والهدى بميزان الحق القرآني والهدى الرباني. فالنسقية القرآنية هي أساس بناء الأمة وخيريتها، وهي أساس بناء الإنسان الآية، والأمة الوسط، وأساس صياغتها وخيريتها، قال تعالى {كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ} [سورة آل عمران/الآية 110]؛ فالخيرية هنا خيرية شاملة في العلم والمنهج، والقول والفعل، والفكر والثقافة والحضارة، خيرية أهلت الأمة للقيام بوظيفة الإعمار للأرض والإستخلاف فيها، فهو الذي أنشأها إنشأها، واستعمرها استعماراً، فاقترض منها ذلك استغفاراً وتوبة منهاجية لتستمر نعمة الإنشاء والاستعمار في الأرض.

أن النسقية القرآنية هي أساس أهلية الأمة للشهادة والشهود الحضاري، وبهذا المنهج القرآني في الاستغفار والتوبة والعدل والاصلاح والعمران للإنسان وللأرض، تأهلت الأمة لأداء وظيفة الشهادة والشهود الحضاري، وبهما لا بغيرهما تتأهل من جديد لأداء تلك الشهادة الحضارية، قال تعالى {وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا} [سورة البقرة/الآية 143]، إنها شهادة الأمة الوسط^[1]، شهادة الذين هدى الله من المؤمنين الصالحين المصلحين المجاهدين، المجتنبين من الله اجتناباً، المقيمين للصلاة إقامة، المؤتئين للزكاة إيتاء، المعتصمين بالله اعتصاماً، بهذه الصفات المنهاجية في التحقق والتخلق بالإيمان ومقتضياته، استحققت هذه الأمة الوسط أن تتبوأ المنزلة الرفيعة، والمكانة العلية في الشهادة والشهود الحضاريين، وبتلك الصفات تستحق في كل زمان ومكان أن تعود لتلك المنزلة. قال جل جلاله {وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ

¹ والوسط هو خيار الشيء وأفضله وأعدله وأنفسه، وهو في الأصل اسم للمكان الذي تستوي إليه المساحة من الجوانب، ثم استعير للخصال الحمودة لوقوعها بين طرفي إفراط وتفريط، أنظر الطبري، جامع البيان، مصدر سابق_ الزمخشري، الكشاف، مصدر سابق_ البغوي، معالم التنزيل، مصدر سابق_ ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ.

جَهَادِهِ هُوَ اجْتِبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمْ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ { [سورة الحج/الآية 78] . وحتى تؤدي هذه الأمة الوسط دورها ووظيفتها كما أراد ربها، حدد لها سبحانه خصائص عديدة ومزايا متنوعة، فهي أمة القراءة بدأ تكوينها بكلمة اقرأ {اقرأ باسم ربك الذي خلق} [سورة العلق/الآية 1]، وأمة راشدة مسؤولة عن البشرية بمقتضى الشهادة، وقد جعلها الله أمة جامعة لتراث النبوات حافظة له مؤتمنة عليه، وسبيلها في ذلك هو اتباع كتاب ربها والتأسي بسنة نبيها. لقد كان موقع رسول الله صلى الله عليه وسلم من الأمة موقع المعلم والمربي والمزكي والشاهد عليها والمطهر لنفوسها وقلوبها {وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُرَكِّبُهُمْ} [سورة البقرة/الآية 129]. وهو نفس موقع أمتة من سائر الأمم الأخرى، فهي الشاهدة على الناس المزكية للأمم والمسؤولة عن البشرية، وهي النموذج للعالم "وكل ما يقتضيه قيامها بهذا الدور واجب من واجباتها، وفريضة من فرائض الله عليها تقتضيه طبيعة إخراجها للناس، وابتعائها إليهم ووسطيتها وشهودها، وكونها نواة علمية شاملة وقطب رحي دائرتها"^[1]. إن من رحمة الله عز وجل أن جاء بالقرآن عن طريق نبي خاتم مأمور بأن يبلغ ويتبع باعتباره الوحدة القياسية لهذه الأمة بل للعالمين كافة {وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا} [سورة البقرة/الآية 142]. فجاء مؤسساً لمعالم الإنسان الآية والأمة الوسط التي ستكون هي بدورها وحدة قياسية لغيرها من الأمم {هُوَ سَمَّاكُمْ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ} [سورة الحج/الآية 76]. ولفظ الشهادة على الناس كمفهوم قرآني^[2] يبدو ثريا بالمعاني التي تتجاوز مدلولات جزئية إلى معاني كلية تحدد مهمة الأمة الوسط ووظيفتها إزاء البشرية، ومسؤوليتها ودورها في تأسيس البديل الحضاري الإنساني العالمي انطلاقاً من وعيها برسالتها، وارتباطها بكتاب ربها المطلق والمهيمن على ما سواه. وحتى تصل الأمة إلى هذا الشهود الحضاري؛ فلا بد لها من إدراك معانيه ومقاصده ونسقيته للعروج إلى عليائه من جديد، والتعامل معه من ذات المنطلقات نفسها التي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتعامل معه بها. وعليه فإن مقومات بناء هذه الأمة وقواعدها وخصائصها تمثل "قبسات من تلك الخاصة المطلقة للنبوة والرسالة التي يمثلها رسول الله صلى الله عليه وسلم، والتي بدورها نفحات من ذلك

¹ انظر طه جابر العلواني، الخصوصية والعالمية في الفكر الاسلامي، مرجع سابق، ص 229.

² يراجع في هذا السياق عبد المجيد النجار، مصطلح الشهادة على الناس في القرآن الكريم وأبعاده الحضارية، ندوة الدراسة المصطلحية والعلوم الاسلامية. كلية الآداب فاس سايس، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1996، ج 1، ص 287-376

الإعجاز المطلق الذي يتمثل في القرآن الكريم، فلا يمكن إعادة بنائها حين تهدم بغير ذلك المنهج"^[1]. ويأخذ محدد الشهود الحضاري معاني ودلالات متشعبة في النسقية القرآنية، نظرا لكونه جاء متصلا بخصائص الوسطية والخيرية والعالمية والخاصية،... التي هي صبغة حضارية لأمة الخيرية والوسطية وللإنسان الآية، فكلما خرج سلوك الأمة والإنسان عن معاني الوسطية الحضارية القرآنية وضوابطها، إختل التوازن والانسجام والاتساق والانضباط، واضطربت موازن الرشادة الحضارية في حركة الأمة وسلوك الإنسان، واهتزت قيم الشهادة الحضارية على الناس، ولهذا يحتاج الأمر الى تجديد وبناء يعيد للشهود الحضاري وظيفته في حياة الأمة، وفق منطلقات وحقائق الوسطية الحضارية القرآنية، كروية ومنظور ومنهج للتجديد والشهود الحضاري الشامل. فكل شهود حضاري يجب أن يتغى استرجاع التوازن والفاعلية لمعاني الوسطية والخيرية وحقائقيهما في حياة الإنسان حتى تترشد خطاه، وتستقيم حركته، وينسجم وعيه وفكره وسلوكه مع الشهود الحضاري ومنهجه الكوني الشامل. ففي ضوء النسقية القرآنية يبدو الشهود الحضاري عملية قاصدة ورشيدة، تتجاوز كل معاني العبثية والزيغ والسطحية في الحياة الإنسانية. وهو بهذا المعنى منظور حضاري استخلافي لحياة الإنسان وأهدافه وغاياته وحركته في الواقع الإنساني، فكون الإنسان الآية مركزا بوعيه ووجوده في حقائق أمة الخيرية والوسطية وقيمتها، فذلك يعني أنه قد أعطي منظورا حضاريا وسطيا يسمح له بتحقيق الشهادة الحضارية والتاريخية على الناس. وعندما نتحدث عن الشهود الحضاري على ضوء المعاني القرآنية وإطلاقيتها ودعوته العالمية، فإننا نتحدث عن الشهود الذي يتخذ الأمة الوسط والإنسان الآية نموذجا عمليا، وضوابط المنهج الوسطي موجها ومرشدا، ومعاني ومقومات وشروط الشهادة على الناس رسالة ووظيفة، استيعابا وإدراكا لحقيقة الوظيفة الشهودية ومناهجها ووسائلها وآلياتها، وفعلا استخلافيا ناقلا للأمة من حالة الهامشية الحضارية، الى الحضور الفاعل لحقائق ومعاني الأمة الوسط في الواقع التاريخي، وحالة الاقتدار المبدع على الأداء والإنجاز والتفاعل الحضاري، ولحظة الانسجام والتناغم في حركة الأمة مع سنن الله وقوانينه وشرائعه، والتحقيق الفعلي لمركزية الأمة الوسط حضاريا وثقافيا، والوعي الناضج اللازم لجعل المرجعية القرآنية شاهدة على الحضارات الإنسانية. ذلك أن الادعاء بالحضور والشهود الحضاري بدون الاجتهاد في إبداع الوسائل والأدوات والأوعية لتنزيل القيم القرآنية على الواقع التاريخي، واختبار هذا التنزيل، هو نوع من تكريس التخلف، وإجهاض للقيم، وفقدان الثقة بقدرتها على إعادة البناء واستئناف النهوض.

¹ طه جابر العلواني، الخصوصية والعالمية في الفكر الاسلامي، مرجع سابق، ص 229.

إن فعل الشهود الحضاري، والقيام بالدور المطلوب على مستوى الحضارة الإنسانية، وامتلاك القدرة على تنزيل القيم القرآنية على واقع الناس، وتقييم سلوكهم ومجتمعاتهم من خلال المرجعية القرآنية، "واستيعاب التجربة الحضارية التاريخية، والإحاطة بعلم مرحلة السيرة وخير القرون محل القدوة والتأسي"^[1]، يتطلب الشهود على الذات وإعادة المعايرة لها، والوعي بها والعكوف عليها، وتحديد مواطن الإصابة والخلل الذي لحق بها، والتعرف على أسبابه والسنن الذي تحكمه، وتقييمها بالمعاني والقيم القرآنية، ووضع البرامج والخطط لانتشالها وإعادة إخراجها لمعاودة الشهود، واستئناف الدور للانتقال من الشهود الذاتي إلى الشهود الإنساني في ضوء معاني وقيم القرآن، هو الخطوة الأولى على طريق الشهود الحضاري والقيام بأمانة الاستخلاف والعمران وإلحاق الرحمة بالعالمين، لذلك فقد أعاد القرآن بناءها وتقييمها ومراجعة واقعها، ونقد الحال التي هي عليها، والاجتهاد في تحديد الإصابات ومواطن الخلل والأسباب، التي تعود إلى حد بعيد إلى اضطراب فهم المعاني والقيم القرآنية وكيفية التعامل معها، والتلبس والخلط بين الذات والقيمة، بين النص القرآني المتعال وصور التدين البشري التي يجري عليها الخطأ والصواب، وتصويب الشهادة عليها، لتكون مؤهلة لحمل الأمانة وتحقيق الشهود الحضاري.

لقد ربطت النسقية القرآنية إمكانية تحقيق الشهود الحضاري بمعرفة الأسباب وكشف السنن، التي تحكم حركة الإنسان والمجتمع والعالم، وقدمت ذو القرنين أمودجا متجسدا لربط الأسباب بالمسببات، والمقدمات بالنتائج، واعتبرت ذلك مقدمة لا بد منها للنهوض والشهود الحضاري، وبذلك لم تكنف النسقية القرآنية بتأكيد موضوع السنن نظريا، بل إنها قدمت مثالا تطبيقيا، يؤكد بأن الأساس في تحقيق الشهود الحضاري الذي يؤهل لخيرية الأمة ووسطيتها، وقيادة البشرية لتحقيق رسالتها، هي في القدرة على استصحاب القيم والمعاني القرآنية، وحسن قراءة واقع الأمة بمنهج سليم، ووعي سنني يدرك الحاضر ويستحضر دروس الماضي ويستشرف آفاق المستقبل، لهذا كان من مقومات الشهود الحضاري ومستلزماته التحقق بالفقه القرآني الحضاري والوعي السنني. إن المتأمل للنسقية القرآنية يجد أنها وضعت أسسا واضحة للبناء الحضاري والعمراني، ودعت الى الاهتمام بعالم الأفكار، باعتبارها مؤسسة لحضارة تنشد خدمة الإنسان، وتتجه إليه بالترقي الأخلاقي والعمراني، سواء في ذاته الفردية أو المجتمعية، وتضمنت معالم حركته في الوجود وصورها، توجيهها وترشيدها لإبصار الطريق، وتمثل المنهجية القرآنية المعرفية في واقعه العملي، وحثته على أعمال النظر العقلي التدريجي لتفهم معالم النص القرآني، واستنباط مقاصد الوحي الرباني، وتنزيل الآيات على الواقع التاريخي، واستخلاص فقه السنن الكونية والاجتماعية التي تحكم

¹ عبد المجيد النجار، الشهود الحضاري للأمة الإسلامية(1)(فقه التضرير)، مرجع سابق، ص 55.

سيرورة الوجود، ليصبح بذلك فاعلا حضاريا قد حقق مهمته الشهودية، ولن يتأتى له ذلك إلا بالفهم السليم والقويم لنصوص الوحي قرآنا وسنة، فهما يراعي الخصوصية والمصدرية المفضية إلى إِبصار الآيات الكونية. وبالرغم من العناية الفائقة بالنص القرآني، قراءة واستنطاقا، فهما وتدبرا، إلا أن هذه العناية ظلت أسيرت نظرة مذهبية ومدرسية ضيقة، حجبت انواره وقبساته، وقيدت مطلقه، وأخضعته لوعيتها الذاتي النسبي... وكل هذا أضر بإطلاقية النسقية القرآنية وهيمنتها، الذي كان له انعكاسات على البناء الحضاري والعمرائي للأمة الإسلامية، التي أصبحت فاقدة الثقة بما بين يديها وسط الافتتان بالقادم من الآخر ولمعانه وبريقه، فهفت نحوه وأقبلت عليه متناسية مراعاة خصوصيتها الحضارية وثوابتها الذاتية.

وإذا كانت الأمة الإسلامية قد استطاعت في الماضي بلوغ القمة واعتلاء الصدارة الفكرية، والشهود الحضاري والعمرائي، فإنما استطاعت ذلك بفضل جيل قرآني تلقى القرآن غضا طريا وتبين مفاهيمه ومعامله، فاستطاع جعله منهج حياة ساهم به في تحقيق الرقي الفكري والعلمي والمعرفي، وبالتالي كان فاعلا ناجعا في بناء أمته وحضارته.

الفصل الثاني: النسخية القرآنية وقوانين بنائها

المبحث الأول: نسخية النص القرآني وقوانينه اللغوية

المطلب الأول: الدلالة المعجمية وأثرها في بناء النسخية القرآنية

النص القرآني هو كلام الله سبحانه وتعالى الأزلي الذي خاطب به كل الناس دون اختيار أو تمييز أو إقصاء، قال تعالى { يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ } [سورة البقرة/الآية 21]. وهو خطاب لغوي تحققت فيه شروط النص اللغوي المنسوج من جنس لسان العرب {بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ} [سورة الشعراء/الآية 195]، المؤلف من جمل مترابطة تشكل عناصر ذات دلالات خاصة بها، وتتضافر هذه العناصر لتؤلف كلاما يفيد قصدا دلاليا معينا. إلا أنه وإن كان قد تنزل بلغة عربية لفظا فهو مطلق متعال في معانيه، محيط مهيمن في دلالاته، شامل مستوعب للإنسان وللكون وللتاريخ، يتجاوز حدود الزمان والمكان، يناسب من يخاطبه ويحيط بتكوينه المادي والروحي، ولذلك جاء متيسرا له متفاعلا معه تفاعلا معرفيا ومنهجيا. هذه الخصائص التي ميزت الخطاب القرآني هي عبارة عن محددات منهجية، تجعل من النسخية القرآنية مرجعية عالمية مستوعبة للأنساق الثقافية والحضارية كافة، السابقة واللاحقة بتصديق وهيمنة شاملين، وقدرة على الاستيعاب والتجاوز. وإذا كان الله عز وجل قد خلق الإنسان في شكل نسق بيولوجي/نفسى متكامل، قوامه عناصر وبنيات تتفاعل بشكل مستقل لكن بانسجام وتناسق مع بعضها البعض، فإنه سبحانه وتعالى قد اقتضت حكمته أن يخاطبه بنسق فكري لغوي معرّبي ومنهجي مماثل، هو النص/الخطاب القرآني الذي يشكل وحدة نسقية تماثل وحدة النسق الإنساني نفسه في خلقه وإيجاده، الشيء الذي جعل التفاعل يتم بشكل مباشر دون الحاجة إلى وسائط بينهما. قال تعالى {وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ} [سورة القمر/الآية 17]. هذا النسق اللغوي الفكري في إطلاقه وهيمنته وتصديقه هو ما نصطلح على تسميته بالنسخية القرآنية، التي تكفلت ببناء مجموعة من المفاهيم المتصفة بالإطلاق والهيمنة والاستيعاب {أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا} [سورة النساء/الآية 81]، في حين تعهدت السنة النبوية بالبيان، فخرجت بذلك تلك المفاهيم من رحاب استعمالات العرب الضيقة في الجاهلية، إلى رحاب العالمية الإسلامية، علمية التصديق والهيمنة والإطلاق. فالنسخية القرآنية حينما استعملت الكلمة العربية، فإنها قد نقلتها من موقع الكلمة البسيطة محدودة المضامين العلمية والحضارية، إلى موقع المفهوم الغني بدلالاته، وسعة مضامينه، ومرونة تعبيراته، المنفتح على جملة من المعاني والدلالات ما كانت ترد على وعي الإنسان قبل استعمال النسخية القرآنية لها ووضعها في

نسقه ونظمه وسياقه. بل إنها لم تكتف بذلك وعملت على التعبير عن تلك المعاني بصورة محسوسة تُرى وتُسمع وتُذوق، مانحة إياها الحياة الشاخصة والحركة المتجددة، فغدا المعنى الذهني صورة أو هيئة أو حركة، والحالة النفسية لوحة أو مشهداً، والنموذج الإنساني شاخص حي، والحوادث والمشاهد والقصص شاخصة حاضرة حية متحركة. فما يكاد يبدأ العرض حتى تحيل المستمعين وتنقلهم إلى مسرح الحوادث الذي وقعت فيه أو ستقع، حيث تتوالى المناظر، وتتجدد الحركات، فينسى المستمع أن هذا كلام يتلى، أو قصة تقص، أو مثل يضرب، فيجد نفسه أمام أحداث يراها حين وقوعها ممتزجة بأحاسيس الفرح والانفعال متساوقة مع الأحداث، إنها الحياة بكل ألوانها وتفصيلاتها وليست حكاية عن الحياة. إن الوعي بكون "الأداة التي تجسد هذه المعاني، وتصور هذه المشاهد، وتشخص هذه الأحداث إنما هي ألفاظ جامدة، لا ألوان تصوّر، ولا شخوص تعبر" [1]، سيساعدنا لا محالة على أدرك عمق التحول في الاستخدام اللغوي عموماً، وفي المفاهيم التي تكفل الوحي - كتاباً وسنة- بنائها خصوصاً، مُضَفِّ عليها قيماً جديدة تمثلت في وحدة المقاصد والغايات، من حيث البناء الدلالي والمفاهيمي (الإنسجام)، ومن حيث البناء التركيبي (الإتساق) الذي يتماسك مع الأساليب الفنية، بدمج الأدوات التركيبية بطريقة ألغت ما يعرف في حقل المعرفة اللسانية ومناهج تحليل الخطاب من التفريق بين المستويات التركيبية والأسلوبية والتداولية. هذه النسقية القرآنية التي حاول علماء الأمة مقاربتها تحت عناوين مختلفة، قد تنبه إليها عبد الله دراز رحمه الله وأدركها إدراكاً عميقاً، فقال "ولماذا نقول إن هذه المعاني تنتسق كما تنتسق الحجرات في البنيان؟ لا، بل إنها لتلتحم فيها كما تلتحم الأعضاء في جسم الإنسان، فبين كل قطعة وجارتها رباط موضوعي من أنفسهما، كما يلتقي العظامان عند المفصل، ومن فوقها تمتد شبكة من الوشائج تحيط بهما عن كئيب، كما يشتبك العضوان بالشرابين والعروق والأعصاب. كما يأخذ الجسم قواماً واحداً ويتعاون بجملته على أداء غرض واحد، مع اختلاف وظائفه العضوية" [2]. إن الحرص واضح في النص القرآني على بناء مفاهيم نورانية انطلاقاً من النسقية القرآنية، وإن الحرص واضح في السنة النبوية على بيان المراد من ألفاظ القرآن، وما علينا إلا الصعود إلى علياء هذا الكتاب الكريم وإدراك نسقيته لنستعيد ارتباطنا المنهجي بهذا المطلق في وحدته المعرفية والمنهجية، ونسقه الكلي واتساقه الشمولي والتكاملي، ونعمل على استنطاق الدلالات المفهومية لألفاظه ومفاهيمه في إطار منهجيته المستمدة من نسقيته القرآنية {وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ، ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ

¹ السيد قطب، التصوير الفني في القرآن الكريم، الطبعة السادسة عشر، دار الشروق، القاهرة، 2002م، ص 32-33 بتصرف.

² عبد الله الدراز، النبأ العظيم، مرجع سابق، ص 154-155.

ظَلَمَ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ} [سورة فاطر/الآيتان 31-32]. فليس من "عصمة لأحد بعد خاتم الأنبياء والمرسلين، وليس من كتاب مطلق مهيمن بعد القرآن الكريم، وقد أحاط الرسالة بكل شيء تبيانا وتفسيرا، والناس بين ظالم لنفس في تجاوزها ومقتصد في التعامل معها، ومنهم سابق بالخيرات التي دل عليها بإذن الله" [1]. إن قيام الإنسان الآية برسالته، والتمكين للأمة الوسط لأداء الشهادة، لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال الاستجابة لهذا الوحي {يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ} [سورة الأنفال/الآية 24]، فكلمة الله ووحيه هما القادران على إمدادهما بما يحتاجانه من القوة والطاقة والفاعلية على الإصلاح والبناء. فاللفظ إذا أضيف إلى القرآن الكريم مفردا كان أو مركبا، اكتسب داخل النسق القرآني خصوصية دلالية تجعل منه "تعبيرا عن مفهوم معين له موقع خاص داخل النسقية الكونية القرآنية ونسقتها المفهومي" [2]. وعلى هذا الاعتبار فلا حرج في القول إن النص القرآني قد استعمل ألفاظا عدة، على معنى أنه حملها دلالات معينة مطردة وخاطب بها الناس، فصارت لها بذلك دلالة خاصة داخل النسقية القرآنية صبغتها بصيغة شرعية. ومن ثم فإن اعتبار الألفاظ القرآنية مصطلحات لها مفاهيم إنما مرده إلى ما تتميز به من خصوصية دلالية وخصوصية مفهومية بحكم قرآنيته، فاقت بها جميع الألفاظ في أي علم من العلوم وفي أي فن من الفنون. "فألفاظ القرآن هي لب كلام العرب وزيدته وواسطته وكرائمه، وعليها اعتماد الفقهاء والحكماء في أحكامهم وحكمهم" [3]. وحينما نتدبر النص القرآني في استعمالاته اللفظية والتركيبية والدلالية، نقف فيه على ثروة غنية في المعاني، وسعة في المفاهيم، وثراء في المدلولات، جعلت آياته تزخر ببدايع العبارات ومحاسن الإشارات ودقائق الدلالات، وجعلت اللفظ القرآني في جوهره أدق تعبير وأصدق عن الطفرة الدلالية التي أحدثها النص القرآني في لغة العرب. وكل هذا الثراء إنما مرده إلى تناسب الألفاظ القرآنية وعدوبتها ورقتها وسلاستها؛ "فاللغة المحتواة من لدنه سبحانه تضرب بجذورها في الإحاطة، نظرا للنظم الذي أخضعها له سبحانه وتعالى، والاستخدام الإلهي للمفردة اللغوية يرتقي بدلالاتها إلى مستوى المصطلح المحكم الدقيق، خلافا للكسب البلاغي البشري عامة. إن استخدام القرآن للمفردة اللغوية يعطيها الطابع المرجعي الذي يحكم دلالاتها حيثما وجدت في القرآن" [4]. وهذه الحقيقة ينبغي أن تكون دائما منطلقا

¹ طه جابر العلواني، الخصوصية والعالمية في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص 103 بتصرف.

² الشاهد البوشيخي، القرآن الكريم والدراسة المصطلحية، سلسلة الدراسات المصطلحية (4)، مطبعة أنفو برانت، فاس، 2002م، ص 21.

³ الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق صفوان عدنان الداودي، الطبعة الأولى، دار القلم، دمشق، 1412هـ، ص 6.

⁴ محمد خليل جيجك، ثراء المعنى في القرآن الكريم، الطبعة الأولى، دار السلام، القاهرة، 1999م، ص 22.

في النظر إلى أي لفظ من ألفاظ النص القرآني، الذي لا يعطي نفسه إلا لقارئه الذي يستطيع أن يأخذ منه بعض كنوزه ومكوناته، مستخدماً التدبر والتأمل والتذكر والفهم والفقہ واللغة كمداخل لتفهمه وتدبره، نظراً لكون النسقية القرآنية قد وظفت اللفظ توظيفاً أكسبه صفة الإعجاز، إذ نجد أن لكل لفظ قرآني موضعه الذي يضيف إلى السياق معنى وتناغماً لا يمكن لغيره أن يحل محله عما يوحيه اللفظ من معنى عبر مستواه الصوتي أو النحوي أو الصرفي، ولما تمتاز به المفردة القرآنية من دقة في اختيار اللفظة بوزنها وصورتها ورسمها وأثرها في المعنى. وبالرغم من أهمية معرفة الدلالة المعجمية في استنطاق النص القرآني وتدبره، لا بد للقارئ من معرفة أن اللغة بمجرد أنها لا تستقل به، وهذا يعني أن اللغة ليست المحدد الوحيد الذي يعول عليه؛ بحيث يمكن لمن أحكمها أن يستنطق النص القرآني ويدرك معانيه؛ بل لا بد للقارئ المتدبر من الإمام بمحددات أخرى غير الدلالة المعجمية، يعتمد عليها في قراءته وتفهمه؛ كأسباب النزول، وقصص الآي، والسنة النبوية، وتفسيرات الصحابة والتابعين، ومعرفة نسق الكلام ونظمه، والإحاطة بالموقف المصاحب، والإمام بالحالة الكلامية المرافقة، وأحوال من نزل فيهم الخطاب، وغيرها من المحددات التي لا يمكن أخذها عن طريق اللغة. ومن هذا المنطلق؛ فإن دراسة معاني الألفاظ القرآنية تتطلب تحليلاً شاملاً للسياقات والمواقف التي ترد فيها، ما كان منها لغوياً أو غير لغوي؛ لأن معنى اللفظ متسم بالمرونة، خاضع للتعديل تبعاً لتعدد السياقات التي تقع فيها اللفظة، والمواقف المكتنفة لها في النص القرآني؛ يضاف إلى ذلك أن السياق يساعد على تعيين دلالة الصيغة؛ وربما وردت بعض الأبنية متحدة الوزن؛ ولكنها تختلف في دلالتها على المعاني المرادة، والذي يحدد هذه الدلالة إنما هو سياق الكلام، ومن ذلك الأسماء والأفعال والحروف، فالأسماء ذات طبيعة تحتمل التأويل أكثر من الأفعال؛ ذلك أنها لا ترتبط بزمان أو مكان، والأسماء بطبيعتها المطلقة، فتحت أمام القارئ أبواباً في تأويل الدلالة، فوجدناها عنده ذات احتمالات تأويلية أكثر مما نجد في الأفعال والحروف. ومن الأسماء التي احتملت التأويل "الكلالة"^[1] في قوله تعالى ﴿وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا

¹ عرض محمد أركون لدلالة لفظ الكلالة في كتابه "من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي" وكان ذلك في محاولة منه للحط من قيمة التفسير بالمأثور الذي يمثله الإمام الطبري الذي يصفه بـ (الكلاسيكي)، ويرى أن هذه الآية بالنسبة له من الأهمية بمكان؛ ذلك أنها ملائمة لتوضيح ضرورة الانتقال من مرحلة الاجتهاد إلى مرحلة نقد العقل الإسلامي، ويزعم بأن هذا اللفظ من الألفاظ غامضة الدلالة، وحثته في ذلك أن المفسرين قديماً وحديثاً عجزوا عن تحديد دلالتها، ثم يعرج على القراءات ويبيدي رأيه فيها ويتخيل قراءة هذه الآية من قبل رجل لا علم له بالعربية، ويلتفت أركون بعد ذلك إلى أسباب النزول ويقدم لنا روايات أخذها من الطبري، وهذه الروايات بمجملها تشير -حسب رأيه- إلى أن كلمة كلالة تحمل لغزاً أو خصوصية وتحاط بظروف تجعلها عصبية على فهم الصحابة وبخاصة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ويقدم لنا هذا اللفظ وكأنه مغلق تماماً وعصي على أفهام

السُّدُسُ} [سورة النساء/ الآية 12]، التي ذهب المفسرون في تأويلها مذاهب عديدة فذكروا لها أربع دلالات، أولها "الميت الذي لم يترك ولدا ولا والدا"^[1]، ودلالة الكلاله وفقا لهذا التوجيه تقتصر على الميت دون غيره من الورثة، فلا يوجد في الآية ما يدل أن الكلاله بمعنى الوارث صاحبة الحال، لذا تُفسر الكلاله عند ابن العربي على أنها الميت الذي لا ولد له ولا والد عند موته، فليس له ورثة من الدرجة الأولى. ثانيها الوارث المباشر، والتقدير وفقا لهذا الوجه "وإن كان رجل يورث منه كلاله"^[2]. أي كان ذا ورثة وكان كلاله، فالكلاله عنده - وإن اكتنفها بعض الغموض - تدل على الوارث لا على الميت، وهي مأخوذة من التكَلل بمعنى الإحاطة. ثالثها الوارث من الأقارب الأبعد، والتقدير "وإن كان رجل يورث لأجل الكلاله"^[3]، وعليه فإن لفظ كلاله تدل على القرابة، والقرابة هنا لا تعني بالضرورة عصبه الميت من الدرجة الأولى، وإنما قد تدل على الأقارب البعيدين عنه، وبهذا يكون لفظ الكلاله مشتقة من الكلال وهو الإعياء، وكأن الميراث يصير إلى الوارث بعد إعياء أي مشقة وتعب. رابعها المال الموروث، فالكلاله "اسم للمال الموروث؛ فعلى هذا ينتصب كلاله على المفعول الثاني ليورث"^[4]. وذكر ابن العربي أن "يُورثُ" قرئت بكسر الراء تشديدا وتخفيفا^[5]، ولا شك في أن دلالة لفظ كلاله مع كسر الراء في "يُورثُ" تختلف عما هي عليه مع فتحها، فقد ذكر أن الكلاله مع فتح الراء تدل على المال الموروث. أما مع كسر الراء - تشديدا وتخفيفا - فالكلاله تدل على الورثة، فالورثة هم الكلاله أي الأقارب الأبعد عن المتوفى. فاللفظ كلاله مع فتح الراء في "يُورثُ" لا تحمل الدلالة على الورثة "لأنه لا ناصب لها... وإنما يصح على قراءة من قرأ بكسر الراء مخففة ومثقلة"^[6]. وقد أجمع جمهور الفقهاء والمفسرين على أن "كلاله" تدل على الميت نفسه لا ورثته ولا ماله ولا أقاربه الأبعد. ولما وقعت الكلاله على الميت دل على أنه يوصف بهذه الحالة إذا ترك مالا وليس له أب ولا ولد، وهم "الورثة من أقاربه بعد الوالدين والأبناء، أي الذين يحيطون به عن قرب، لا أولئك الذين ينتسبون إليه من بعيد"^[7]، وبهذا نستبعد رأي الزمخشري القائل بأن

الصحابة واجتهاداتهم، بأنه قد أحدث وضعاً جديداً أدى إلى زعزعة نظام الإرث العربي السابق. انظر محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مرجع سابق، ص 33-45.

¹ ابن العربي، أحكام القرآن، مصدر سابق، ج 5، ص 59.

² الزمخشري، الكشاف، مصدر سابق، ج 1، ص 475.

³ نفس المصدر، ج 1، ص 475.

⁴ أبو البقاء العكبري، التبيان في إعراب القرآن، مصدر سابق، ص 99.

⁵ ابن العربي، أحكام القرآن، مصدر سابق، ج 5، ص 59.

⁶ نفس المصدر، ج 1، ص 367.

⁷ ابن العربي، أحكام القرآن، مصدر سابق، ج 1، ص 367_القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج 5، ص 58.

الكلالة مشتقة من الكل وهو التعب، ونؤيد الرأي القائل بأن الكلالة مشتقة من التكلل وهو الإحاطة من جميع الجهات.

والأفعال - لارتباطها بزمن معين - فإن احتمالات التأويل في دلالاتها أقل مما نلمسه في تأويل دلالات الأسماء، من ذلك دلالة لفظ "شهد" في قوله تعالى {شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ} [سورة البقرة/الآية 185]. وقد ذكر له المفسرون معنيين، أولهما حضر لا شاهد، فالحضور يختلف عن المشاهدة، وإذا كانت بمعنى شاهد تكون مفعولا به، وتقدير الآية "فمن شهد منكم المصر في الشهر فليصمه"^[1] حيث قدروا مفعولا "لشاهد وهو (المصر)، وعليه فإن حكم الصيام متعلق بالمقيم لا بالمسافر والتقدير شاهد هلال الشهر، وهو ضعيف عند العكبري"^[2]. واستنادا لما سبق يجوز للمسافر أن يفطر سواء أدركه رمضان وهو مقيم في بداية الشهر أو أدركه في سفره، والصيام واجب على المقيم دون المسافر، وبهذا فإن حكم الصوم للمسافر مقيد بالمكان إذ اكتسب الحكم دلالة التقييد من الدلالة اللغوية بمعنى حضر. ثانيهما شاهد، على تقدير حذف مضاف أي فمن شهد منكم دخول الشهر. ثم قدروا لهذا الفعل حالا محذوفة تتعلق به، "فقالوا فمن حضر منكم دخول الشهر وهو مقيم فليصمه"^[3]، وعلى هذا يجب عليه إتمام الصيام ولا يجوز له أن يفطر إذ سافر. واستنادا لهذا الوجه فإن حكم الصيام في هذه الآية متعلق بالمسافر لا بالمقيم، لأن المقيم عندهم وجب عليه الصوم دون تأويل، أما المسافر حسب فهمهم إذا شهد رمضان - أي شاهد هلاله - مقيما ثم سافر لزمه الصوم في بقية الشهر وهو مسافر، لأن تأويل الدلالة أخذ على الإطلاق فأصبح حكم الصوم للمسافر مطلقا سواء أكان مقيما أم مسافرا وهذا مخالف لرأي الجمهور^[4]. فجمهور المفسرين أخذ بالرأي الأول، وحجتهم في ذلك أن شهد بمعنى حضر لا شاهد. وقد جاء في آخر الآية قوله تعالى {يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ} [سورة البقرة/الآية 185]، ومن التيسير على المسافر الإفطار للصوم.

أما حروف المعاني فقد اعتنى بها المفسرون عناية خاصة ولاحظوا أثرها في تأويل الدلالة؛ ذلك أن حروف المعاني تحتمل تأويلات كثيرة بحسب أصل وضعها. ومن حروف المعاني التي احتملت التأويل عند المفسرين حروف

¹ الزمخشري، الكشاف، مصدر سابق، ج1، ص226.

² أبو البقاء العكبري، التبيان في إعراب القرآن، مصدر سابق، ص99.

³ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج2، ص18.

⁴ ابن العربي، أحكام القرآن، مصدر سابق، ج1، ص45_ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج2، ص198.

الجر، ومنها حرف الباء في قوله تعالى {وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ} [سورة المائدة/الآية 6]. حيث اختلف المفسرون في دلالتها فذكروا لها دالتين، أولها التبويض، أجاز ابن العربي المسح ولو على شعرة واحدة فقال "فدلت السنة على أن ليس على المرء مسح رأسه كله، وإذا دلت على ذلك فمعنى الآية، أن من مسح شيئاً من رأسه أجزاه"^[1]. حيث فسر الباء بأنها تفيد التبويض، والتبويض لا حد له عندهم فيجوز منه القليل والكثير. وقد ضعف عدد من النحاة وجه التبويض محتجين أنه لو صح في هذه الآية لوجب أن يصح في أية التيمم، إذ لم يؤثر عن أحدهم أنه أجاز الاكتفاء بالمسح على بعض الوجه، "فلا بد أن يؤتى بالمسح على جميع موضع الغسل من الوجه"^[2]. ثانيهما الإلصاق، حيث أجاز ابن تيمية أن تكون الباء للإلصاق مع دلالتها على استيعاب الرأس كاملاً بالماء^[3]، وقد احتج من قال بمسح الرأس كاملاً بأن الباء زائدة، وعليه فإن الباء تدل على استيعاب الرأس كله بالماء؛ ولا يتحقق ذلك إلا بدلالة الإلصاق. وهكذا يتبين لنا أن حيز الفهم اللغوي كبير والحاجة إليه ماسة؛ إلا أنه لا يمكن له مجال أن يستقل ببيان النص القرآن وفهمه، وهذا يفيد أن اعتماد اللغة بمفردها من دون النظر في غيرها من المحددات، يقع في الخطأ في الفهم والقراءة؛ إذ قد يكون المدلول اللغوي غير مراد في الآية الكريمة موضع التفهم والتدبر، خاصة أن لغة النص القرآني فوق لغة العرب وقواعدها وآدابها، لأن ظلال التعبير فيه وإيحاءات المفردات في آياته، وألوان التصاوير في قصصه ولوحاته، لترتبط أوثق الارتباط بالوقائع الحية، والأحداث النواطق، والمشاهد الشواخص، فأنى للشروح اللغوية الجامدة والاصطلاحات البلاغية الجافة أن تستطلع في الوقائع يقين أخبارها، أو تستبطن من الأحداث خفي أسرارها، وهي أعيا من أن ترجع في الأذان أصداؤها الحلوة العذاب. ورغم وجود دراسات قديمة وحديثة في اللفظ القرآني بجانبه المادي والمعنوي، وبخصائصه ومجالاته الدلالية، وأنماطه التركيبية، فإن أحداً لم يستطع الوصول إلى فك إعجاز هذا اللفظ القرآني، إذ انصب اهتمام الكثير من العلماء على دراسة اللفظ وتحليله من خلال المعنى اللغوي المعجمي، الذي يدرس معنى اللفظ من خارج سياق المعنى، كظاهرة لفظية دون البحث عن تحليلها، ولم يدرك البعض أن النص القرآني استخدم ألفاظه وتراكيبه استخداماً، خرج في كثير من الأحيان عن معاني الألفاظ المعتادة الجارية في الحديث السوقي، والتي يستخدمها العرب في ألفاظهم وتراكيبهم، ولو كان الأمر كذلك لما كان معجزاً، فللنص القرآني طريقته في تأليف ألفاظه وربطها وتنظيمها، فإذا غيرنا هذا الترتيب المحكم وهذا

¹ ابن العربي، أحكام القرآن، مصدر سابق، ج 3، ص 451.

² نفس المصدر، ج 2، ص 52.

³ ابن تيمية، مجموع الفتوى، كتاب الفقه، باب الطهارة، مصدر سابق، ج 21، ص 124.

النظام الدقيق تغير المعنى، فمن الواجب أن يكون له نظريات وقواعد تتعدى القواعد العامة التي يقيس عليها العلماء اللغة العربية؛ لأنه لا يضاويه كلام بشر مهما وصلت درجة بلاغته، لذلك لا يمكننا القول إن الألفاظ القرآنية قوالب للمعاني، فالقوالب جامدة وألفاظ القرآن في حركة وتحدد مستمرين تتجاوب وتتماشى مع حركة الكون، وهذا ما منح النص القرآني صلاحيته لكل زمان ومكان.

إن القارئ للنسقية القرآنية يلاحظ تنوعاً في استخدامها للألفاظ، واختلاف معناها تبعاً للسياق وإن اتفقت دلالتها في المعاجم، وقد ألمح الجاحظ إلى خصوصية دلالة اللفظة القرآنية فقال "وقد يستخف الناس ألفاظاً ويستعملونها وغيرها أحق بذلك منها. ألا ترى أن الله تبارك وتعالى لم يذكر في القرآن الجوع إلا في موضع العقاب، أو في موضع الفقر المدقع والعجز الظاهر، والناس لا يذكرون السغب ويذكرون الجوع في حالة القدرة والسلامة، وكذلك ذكر المطر^[1] بأنك لا تجد في القرآن يلفظ به إلا في موضع الانتقام. والعامة وأكثر الخاصة لا يفصلون بين ذكر المطر وذكر الغيث"^[2].

¹ إذا نظرنا إلى لفظ المطر والغيث في المعاجم العربية سنجد أن دلالتهما واحدة وهي الماء النازل من السماء، ولكن النص القرآني لم يكتف بهذا المعنى، إذ نجد هماً دلالات خاصة بالألفاظ القرآنية من خلال السياق الذي وردت فيه كل لفظة، قال تعالى {وَهُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوا وَيَنْشُرُ رَحْمَتَهُ وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ} [سورة الشورى/الآية 28]. جاءت لفظة "غيث" في موضع الرحمة، أي ينزل ماء من السماء رحمة منه إلى عباده. وجاءت لفظة "مطر" في موضع العقاب والعذاب، قال تعالى {وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَأَنْظَرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ} [سورة الأعراف/الآية 84]، أي عذاب، فالقرآن العظيم لم يستخدم لفظة غيث في موضع الرحمة فقط دون سبب أو من باب التفريق بين ما ينزل للرحمة وما ينزل للعذاب؛ ولكن ما توحىه لفظة "غيث" من دلالة عن المساعدة والغوث والنصرة من قولنا: استغثت، أي: طابت المساعدة فأعانتني لذلك استعمل "غيث" من الإغاثة في موضع الرحمة. أما لفظة "مطر" فلا توحى بهذه الدلالة، وهذا بين ضرورة الاهتمام بالمنظومة القرآنية والتعامل معها بأسلوب راق يلبق بهذا الكتاب المعجز. وهكذا نرى أن الرجوع إلى المعاجم القديمة لا يجدي كثيراً في بحث دلالة الألفاظ وتطور الدلالة. أنظر إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، مرجع سابق، ص 251.

² الجاحظ، البيان والتبيين، مصدر سابق، ج 1، ص 20.

المطلب الثاني: الدلالة التركيبية وأثرها في بناء النسقية القرآنية

يعد السياق إطارا عاما تنتظم فيه عناصر النص ووحداته اللغوية، وناظم تترابط في إطاره الجمل فيما بينها وتتألف، وبيئة لغوية وتداولية ترعى مجموع العناصر المعرفية التي يقدمها النص لقارئه، وآلية تضبط حركات الإحالة بين عناصر النص ومكوناته، فلا يُفهم معنى كلمة أو جملة أو جزء إلا بوصله بالذي قبله أو بالذي بعده داخل إطار السياق. وهذا ما تنبه إليه علماءنا القدامى رحمة الله عليهم وأدركوا أهميته في تحديد المعنى، ودوره الحاسم في توجيه دلالات العلامات اللغوية ولا سيما في النص القرآني، فقد صرح ابن قيم الجوزية (ت751هـ) "أن السياق يرشد إلى تبين الجمل وتعيين المحتمل والقطع بعدم احتمال غير المراد وتخصيص العام وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة. وهذه من أكبر القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته"^[1]. في هذا النص نجد ابن القيم قد أشار إلى أمرين في غاية الأهمية: أولهما مفهوم السياق الأصغر أو السياق الخاص للنص القرآني ودوره في تحديد الدلالة، وهذا النوع من السياق محدود ضمن وحدات دلالية أو تركيبية معينة، كآلية القرآنية مثلا، أو ما يسبق الآية وما يلحقها من الكلمات أو الآيات. وثانيهما علاقة التكامل الوظيفي/الدلالي بين السياقين الأصغر والأكبر، إذ كثيرا ما يُفسر أحدهما بالآخر، وهو سياق شامل لما بين دفتي المصحف لا تحده فواصل الآيات والسور والأجزاء، وهو على نوعين: أحدهما يراد به النص القرآني في نسقيته الكلية وكيئوته الشاملة، ومراعاة هذا النوع أمر هام جدا، وهو الذي أشار إليه علماءنا بقولهم "فما أُجمل منه في موضع فقد فُسر في موضع آخر"^[2]. والآخر يندرج ضمنه ما سموه علم المناسبة أي مناسبة أواخر السورة المتقدمة لأوائل السورة التي تليها. والمناسبة هي "المشاكلة والمقاربة والشبه، ومرجعها في آيات القرآن إلى معنى رابط بينها، عام أو خاص، عقلي أو حسي أو غير ذلك"^[3]. يقول الطاهر بن عاشور (ت1393هـ) "ونجد في تراثنا عددا كبيرا من العلماء ممن يعتنون بالسياق الأصغر ويعتدون به في تحديد الدلالة ويتغافلون عن السياق الأكبر، ولكن الأصل في النص القرآن أنه منسجم متناسب آخذ بعضه برقاب بعض، وعلى الرغم مما قد يوجد من استثناءات توحى بعدم المناسبة فإنه حق على المفسر أن يتطلب مناسبات

¹ ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، تحقيق علي بن محمد العمران، مجمع الفقه الإسلامي، جدة، 1425هـ، ج 4، ص 9-10.

² أبو بكر السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، مصدر سابق، ج 2، ص 432.

³ انظر مقال عبد الجبار التوامي، نقد ترجمات القرآن في ضوء المنهج السياقي، مجلة الدراسات اللغوية، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، العدد الأول، 2003، ص 257/297.

لمواقع الآيات ما وجد إلى ذلك سبيلا موصلا، ولكن عليه أن يتفادى التكلف في ذلك"^[1]. وقد أدرك الأصوليون والمفسرون هذه الحقيقة مبكرا قبل ابن القيم بقرون، حيث نجد الإمام الشافعي (ت204هـ) في رسالته قد أشار إلى مصطلح السياق وتنبه إلى دوره في تحديد دلالات الألفاظ القرآنية وتفصيل مجملها وتخصيص عامها، ولعله أول من استعمله استعمالا اصطلاحيا مدققا كما يتضح ذلك من خلال قوله "فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها، وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاما ظاهرا يراد به العام الظاهر ويستغني بأول هذا منه عن آخره، وعاما ظاهرا يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه، وعاما ظاهرا يراد به الخاص، وظاهرا يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره، فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره. وتبتدئ الشيء من كلامها- أي العرب- يبين أول لفظها فيه عن آخره، ويبين آخر لفظها منه عن أوله"^[2]. وقد أحسن الشافعي استثمار هذه الأداة ولا سيما في التفريق بين نمطين نصيين هامين عبر عنهما بالثنائية الدلالية "العام والخاص"، وهي من الثنائيات التي جعلوا معرفتها من أجل علوم القرآن كما صرح بذلك الإمام الزركشي (ت794هـ). ولم يكتفوا^[3] بالتوسل بالسياق الخاص (الأصغر) في تحديد المعاني وضبط الدلالات، بل تعدوه إلى ما يسميه المحدثون بالسياق الاجتماعي والثقافي الذي يحيط بالحدث الكلامي، يقول الإمام الغزالي (ت505هـ) "ثم إن كان نصا لا يحتمل كفى معرفة اللغة، وإن تطرق إليه الاحتمال فلا يعرف المراد منه حقيقة إلا بانضمام قرينة إلى اللفظ، والقرينة إما لفظ مكشوف كقوله تعالى {وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ} والحق هو العشر وإما إحالة على دليل العقل كقوله تعالى {وَالسَّمَوَاتِ مَطْوِيَّاتٍ بِيَمِينِهِ} وقوله عليه السلام ((قَلْبُ الْمُؤْمِنِ

¹ الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص81.

² الشافعي، الرسالة، مصدر سابق، ص51-52.

³ لقد بين الأصوليون في مباحثهم جملة من الدلالات التي تنتمي بصورة أو بأخرى إلى نظرية السياق، وقد بلغ اعتمادهم عليه بمعناه الواسع صدى كبيرا لا سيما فيما يسمى بفحوى الخطاب أو مفهوم الموافقة، حيث يفهم من العبارات معاني أكثر مما يدل عليه ظواهر ألفاظها، وإعمال هذا المفهوم منوط عند الأصوليين بالسياق، أما القصد وعرف الاستعمال- وهما من قبيل السياق الاجتماعي- فكثر ما نجدهم يعتمدون عليهما في إبراز المعنى الدلالي، وذلك واضح في حديثهم عما يسمى بالحقيقة العرفية، وهي الدلالة الاجتماعية التي تعارف عليها المجتمع (السياق الاجتماعي). يقول إمام الحرمين: "المعاني يتعلق معظمها بفهم النظم والسياق". وهذا ما أكده فخر الدين الرازي بقوله: "الشرط في رواية المعاني أن يكون الراوي عالما بما قبل الكلام، وما بعده وبالقرائن الحالية والمقالية الصادرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن من المحتمل أن الراوي لما دخل عليه كان قد ذكر كلاما قبل ذلك تغير حال هذا الكلام بسبب تلك المقدمة". وأما الإمام ابن تيمية فقد كان أكثر تنصيحا على أهمية السياق في تحديد المعنى، حيث قال: "فإن الدلالة في كل موضع بحسب سياقه، وما يحف به من القرائن اللفظية والحالية". فهذه النصوص وغيرها تدل دلالة واضحة على أهمية السياق في حسن فهم النصوص، والوقوف على الغرض المقصود والمراد منها للوصول إلى صحة استنباط المعاني والاحكام منها. أنظر الجويني، البرهان في أصول الفقه، مصدر سابق، ج2، ص870- فخر الدين الرازي، المعالم في أصول الفقه، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1980م، ص147- ابن تيمية، مجموع الفتوى، تحقيق عامر الجزار وأنور الباز، الطبعة الثالثة، دار الوفاء، مصر، 2005م، ج6، ص14.

بَيْنَ أَصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ)). وإما قرائن أحوال من إشارات ورموز وحركات وسوابق ولواحق لا تدخل تحت الحصر والتخمين يختص بدركها المشاهد لها فينقلها المشاهدون من الصحابة إلى التابعين بألفاظ صريحة أو مع قرائن من ذلك الجنس أو من جنس آخر حتى توجب علما ضروريا بفهم المراد^[1].

ومما ينم عن إدراك علمائنا للسياق ودوره في الكشف عن النسقية القرآنية إدراكا عميقا، أنهم كانوا يستقون من معطياته ويعتضدون به مطمئنين إلى كفايته الإجرائية، في استنطاق النصوص وتحديد معاني الألفاظ وضبط دلالاتها، وهذا ما أكده الإمام السيوطي بقوله "من أراد تفسير الكتاب العزيز طلبه أولا من القرآن، فما أُجمل منه في موضع فقد فسر في موضع آخر"^[2]. وهي إشارة بليغة إلى وحدة النسقية القرآنية، وإلى كونها مُبَيَّنَةً لذاتها، وهذا يقتضي استخراج المعنى أو الدلالة من داخل النسقية النصية نفسها ولا تفرض عليها من خارجها. وقد أخذ بهذا المنهج السياقي في التفسير جمع من المفسرين على رأسهم ابن جرير الطبري (ت310هـ) في جامع البيان، الذي جمع فيه بين الرواية والدراية وسرد الأقوال ومناقشتها وبيان أولآها بالصواب في كثير من الآيات. يقول رحمه الله "فغير جائز صرف الكلام عما هو في سياقه إلى غيره إلا بحجة يجب التسليم لها من دلالة ظاهر التنزيل، أو خبر عن الرسول تقوم به حجة"^[3]. ومنهم جار الله الزمخشري (ت538هـ) في الكشاف، الذي كثيرا ما كان يتجاوز حدود الجملة إلى نسقية النص، الشيء الذي جعله ينظر إليها نظرة كلية شمولية^[4]، متجاوزا بذلك النظرة التجزيئية التي كانت سائدة آنذاك في المجال اللغوي والبلاغي، حيث اهتم بدراسة المعاني والنظر في صحتها وأنواعها وأجناسها وتأخيتها وتناسبها، والكشف عن الأسس التي صار عليها نسق الجمل والآيات وترباطها وتآلفها. أما فخر الدين الرازي (ت606هـ) في مفاتيح الغيب، كثيرا ما يحتكم إلى السياق الخاص أو العام^[5]. ومن المحدثين الطاهر ابن عاشور في التحرير والتنوير، الذي كان له باع طويل

¹ أبي حامد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، مصدر سابق، ص262.

² أبو بكر السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، مصدر سابق، ج2، ص434.

³ ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مصدر سابق، ج6، ص31.

⁴ يقول جار الله الزمخشري معلق على قوله تعالى: {وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَمَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَكُلُّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ. وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ كَمَثَرِ صُبْحِ مَرِّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ} [النمل/الآيتان87-88]. بعدما درس نسق الآيات ووجه تناسبها "فانظر إلى بلاغة الكلام وحسن نظمه وترتيبه ومكانة اضماده ورسالة تفسيره وأخذ بعضه بحجز بعض كأنما أفرغ إفرغا واحدا". وهذا فيه تصريح بخروج الزمخشري من دائرة الجملة إلى إطار أشمل وأوسع هو النص وهذا ما أصبح يطلق عليه في لسانيات النص ب"فرضية التوسع". انظر جار الله الزمخشري، الكشاف، مصدر سابق، ج3، ص113.

⁵ انظر على سبيل المثال لا الحصر تفسيره لقوله تعالى: {إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى} [النجم/الآية4]. فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، مصدر سابق، ج28، ص281.

في استعمال السياق لتفسير الآيات من خلال فنون اللغة العربية، وبيان معاني الآيات ومقاصدها وتناسبها^[1]، بل تجاوز ذلك إلى الإفادة من السياق في الترجيح، حيث كان له وقفات عديدة مع نصوص كتاب الله يتدبرها ويُقلب الفكر فيها ويرجح منها تفسيراً على آخر تبعاً لسياق الكلام فيها.

لقد أدرك علماء التفسير مبدأ نسقية النص القرآني، ليس فقط على مستوى الجزء أو السورة أو الآية وإنما على مستوى القرآن كله، لأن فهم النص القرآني وانجلاء معانيه ودلالاته لا يتحقق إلا بعد معرفة سياق الكلام، حيث يزول الإشكال ويبين المحتمل ويخصص العام ويفسر المبهم. وهذا ما ألمح إليه العز بن عبد السلام (ت660هـ) بقوله "إذا كان للاسم الواحد معان، كان في كل موضع على ما يقتضيه ذلك السياق كي لا يبتز الكلام وينخرم النظام"^[2]. وعليه يمكن القول أن علماؤنا قدموا فهماً متميزاً للنسقية القرآنية ومقاصدها ومناسباتها وطبيعة العلاقة بين أركانها، فالمقصد يقود إلى معرفة المناسبة وهما معا يقودان إلى فهم سليم للسياق والقرائن، كما أن المقصد هو الغرض الذي سيق من أجله السياق، وفهم السياق وإدراك أثره في توجيه المعاني وتحديد الدلالات يعين على حسن قراءة النص القرآني قراءة صحيحة سليمة. ولا شك أن المنهج السياقي يُبعده اللغوي (المقالي)^[3] وهو النص/الخطاب ذاته بمستوياته اللغوية المعهودة النحوية والمعجمية والدلالية، ويُبعده غير اللغوي (المقامي) أي ظروف الخطاب وملابساته الخارجية^[4] والتي تشتمل على الطبقات المقامية

¹ كان للسياق أثر بارز في تفسير الطاهر بن عاشور وتدبره وفهمه، ولم يقف عند حدود التفسير والفهم بل تعداه إلى الترجيح بين معاني الألفاظ بحسب سياق ورودها. ومن الأمثلة على ذلك تفسيره للفظ "الغسق" في سورة "الفلق" حيث قسرها ابن عاشور مستعرضاً معانيها اللغوية، وبناءً على ورودها في السياق يرجح على أن المقصود بها هو الظلام وليس القمر أو البرد كما تشير إلى ذلك بعض معاني الكلمة، فيقول: "والغاسق وصف الليل إذا اشتدت ظلمته. فالغاسق صفة لموصوف محذوف لظهوره من معنى وصفه... وتكثير "غاسق" للجنس لأن المراد جنس الليل، وتكثيره في مقام الدعاء يراد به العموم، وإضافة الشر إلى غاسق من إضافة الاسم إلى زمانه، وتقييد ذلك بظرف "إذا وقب" أي إذا اشتد ظلمته، لأن ذلك وقت يتحينه الشطار وأصحاب الدعارة، لتحقق غلبة الغفلة والنوم على الناس فيه. يظهر مما سبق كيف حشد الطاهر بن عاشور مفردات السورة وبين معانيها، وارتباط الكلمة بسياق السورة للدلالة على أن المقصود بالغاسق هو الظلام، وبالفعل فإن سياق السورة يدعم قوله بشكل كبير. أنظر الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج30، ص549.

² العز بن عبد السلام، الإشارة إلى الإجاز في بعض أنواع الحجاز، تحقيق سعد دمشقية، الطبعة الأولى، دار البشائر، بيروت، 1986هـ، ص221.

³ السياق اللغوي أو الكلامي هو سياق لا يخرج عن حدود العبارة اللغوية بنسقيتها النصية، ويتضمن من القرائن النصية اللفظية والمعنوية ما يرشد إلى مراد المتكلم من الخطاب، ولا يكون في سلمه الإجرائي أي مكون خارجي للمعنى والتأويل.

⁴ والمراد بها ملابسات النزول من ظروف نفسية واجتماعية وسياسية... التي واكبت نزول الآية أو السورة، ولها دور أساس في تحديد مراد الله عز وجل من خطابه، وكذلك في استبعاد كل التأويلات التي لا تتسجم مع نسقية النص القرآني ومقاصده. يقول الإمام السيوطي مؤكداً على أهمية معرفة تلك الملابسات "زعم زاعم أنه لا طائل تحت هذا الفن جريانه مجرى التاريخ وأخطأ في ذلك، بل له فوائد منها: معرفة وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم، ومنها تخصيص الحكم به عند من يرى أن العبرة بخصوص السبب، ومنها أن اللفظ قد يكون عاماً ويقوم الدليل على تخصيصه فإذا عرف السبب قصر التخصيص على ما عدا صورته فإن دخول صورة السبب قطعي وإخراجها بالاجتهاد ممنوع... ومنها الوقوف على المعنى وإزالة الإشكال. قال الواحدي (ت468هـ): لا يمكن معرفة تفسير الآية دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها، وقال ابن دقيق العيد (ت685هـ): بيان

المختلفة المتباينة^[1] التي ينجز ضمنها الخطاب، يقدم بين يدي فهم النص القرآني واستنطاق معانيه، نسقا من العناصر التي تقوي طريق قراءته وتأويله والاستنباط منه؛ لأن العلم بخلفيات النصوص وبالأسباب التي تكمن وراء نزولها أو ورودها يورث العلم بالمسببات، وينفي الاحتمالات والظنون غير المرادة، ويقطع الطريق على المقاصد المغرضة التي لم يردّها الشارع الحكيم ولم يُرمها، ويصحح ما اعوج من أساليب التطبيق، كاقطاع النص من سياقه والاستدلال به معزولا عن محيطه الذي نزل فيه، هذه الأساليب التي أخرجت النص عن مقاصده ودفعت به إلى وجوه من المعاني والاستنباطات البعيدة التي ظاهرها حق وباطنها باطل وجور. وتكمن علاقة التركيب بالسياق باعتبار السياق إطارا عاما تنتظم فيه عناصر النص ووحداته اللغوية، ومقياسا تتصل بواسطته الجمل فيما بينها وتترابط، وبيئة لغوية وتداولية ترعى مجموع العناصر المعرفية التي يقدمها النص للقارئ. ويضبط السياق حركات الإحالة بين عناصر النص، فلا يفهم معنى كلمة أو جملة إلا بوصفها بالتي قبلها أو بعدها داخل إطار السياق...، وإن التحليل بالسياق يعد وسيلة من بين وسائل تصنيف المدلولات؛ لذلك يتعين عرض اللفظ القرآني على موقعه لفهم معناه ودفع المعاني غير المرادة، وبهذا المعنى فإن السياق يتسع ليشمل ما هو مكاني زمني وموضوعي ومقاصدي وتاريخي، وإن كان الأكثر ارتباطا بالتركيب هو اللغوي، وهو دراسة النص القرآني من خلال علاقات ألفاظه بعضها ببعض، والأدوات المستعملة للربط بين هذه الألفاظ، وما يترتب على تلك العلاقات من دلالات جزئية وكلية. فالسياق متجه إذن إلى المعنى بالكلية، والنظم متجه إلى كيفية صياغته في الجملة. فمعرفة نظم الآية وأسراره البيانية، مساعدة على معرفة سياقها، وهو بدوره مساعد على معرفة دقائق نظمها، فلأن "تدرك نكتة التعريف والتنكير والمجاز من الحقيقة في نظم قرآني لا بد من معرفة سياق الآية الذي هو موضوعها والمراد من الخطاب بها، كما أن تحليل نظمها والعلاقات بين مفردات جملها

سبب النزول طريق قوي في فهم معاني القرآن، وقال ابن تيمية(ت728هـ): معرفة سبب النزول يعين على فهم الآية فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب". السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، مصدر سابق، ج1، ص28_38.

¹ إذا تأملنا منهج الأصوليين في عرضهم للسياق المقامي وعناصره نجدهم قد أولوه اهتماما كبيرا، لما له من أهمية في الإحاطة بمراد النص، وهو يعني عندهم القرائن غير اللفظية من إشارات وإيماءات وحركات جسمية وحالة المخاطب والمتكلم النفسية والدهنية، والبيئية المكانية التي تشهد الحدث اللغوي وجمهور المشاركين فيه. والتي يعلم بها مراد المتكلم لدى السامع. وقد أوصى ابن قتيبة بضرورة مراعاة مقتضى الحال في الألفاظ والمعاني على حد سواء. وقد عبر عنها علماؤنا بقولهم "لكل مقام مقال" و "لكل كلمة مع صاحبها مقام" وبذلك نجدهم قد وقعوا على عبارتين من جوامع الكلم تصدقان على دراسة المعنى في كل اللغات، وتصلحان للتطبيق في إطار كل الثقافات. ولم يكن مالمينوفنسكي وهو يصوغ مصطلحه الشهير سياق الحال "context of situation" يعلم أنه مسبوق إلى مصطلحه هذا بألف سنة أو يزيد. أنظر تمام حسان، اللغة العربية مبناها ومعناها، الطبعة الخامسة، عالم الكتب، القاهرة، 2006م، ص372.

مساعد على معرفة سياقها، فالعلاقة إذن تلازمية^[1]. وفي ضوء هذه الأهمية المنهجية لأمر مراعاة التركيب في فهم النص وبيان اتساقها، نجد أن العلماء اعتنوا بالتنبية عليها في فهم النص القرآني وتفسيره، فقد سجلوا تقريرات نفيسة وأنظارا معتبرة في هذا السياق، وضرورة العناية بتأمل طرائق التراكيب القرآنية في فهم انسجام الخطاب القرآني واتساق نظمه، من ذلك قول الزركشي "النظر في التفسير هو بحسب أفراد الألفاظ وتراكيبها، وأما بحسب التركيب فمن وجوه أربعة، أولها باعتبار كيفية التراكيب بحسب الإعراب ومقابله من حيث إنها مؤدية أصل المعنى، وهو ما دل عليه المركب بحسب الوضع، وذلك متعلق بعلم النحو. ثانيها باعتبار كيفية التركيب من جهة إفادته معنى المعنى، أعني لازم أصل المعنى الذي يختلف باختلاف مقتضى الحال في تراكيب البلغاء، وهو الذي يتكلف بإبراز محاسنه علم المعاني. ثالثها باعتبار طرق تأدية المقصود بحسب وضوح الدلالة وحقائقها ومراتبها، وباعتبار الحقيقة والمجاز، والاستعارة والكناية والتشبيه، وهو ما يتعلق بعلم البيان. رابعها باعتبار الفصاحة اللفظية والمعنوية والاستحسان ومقابله، وهو يتعلّق بعلم البديع"^[2]. كما قدم الطاهر بن عاشور جهدا معتبرا في بيان كثير من القواعد المحققة للقراءة النسقية التدريجية للخطاب القرآني، من ذلك عنايته بقضية التركيب تحقيقا واستدلالاتا، فيقول "إن بلاغة الكلام لا تنحصر في أحوال تراكيبه اللفظية، بل تتجاوز إلى الكيفيات التي تؤدي بها تلك التراكيب؛ فإن سكوت المتكلم البليغ في جملة سكوتا خفيفا قد يفيد من التشويق إلى ما يأتي بعده ما يفيد إبهام بعض كلامه، ثم تعقيبه ببيانه، فإذا كان من مواقع البلاغة نحو الإتيان بلفظ الاستئناف البياني، فإن السكوت عند كلمة وتعقيها بما بعدها يجعل ما بعدها بمنزلة الاستئناف البياني، مثاله قوله تعالى {هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى} [سورة النازعات/الآيتان 15-16]، فإن الوقف على قوله {مُوسَى} يُحدث في نفس السامع ترقبا لما يبين حديث موسى، فإذا جاء بعده {إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ}... إلخ، حصل البيان مع ما يحصل عند الوقف على كلمة {مُوسَى} من قرينة من قرائن الكلام"^[3]. وبناء عليه يمكن القول أن البحث النصي والبحث السياقي له أثر كبير في الكشف عن النسقية القرآنية، التي شكلت مقاربتها من مداخل متعددة، اختبارا للنظريات في مختلف الفنون والحقول المعرفية واكتشافا للقابليات، تأكيدا على أن سيادة النص القرآني وسعة معانيه ودلالاته وتميز نسقه المتفرد، لم يكن أثرا

¹ الطيب الشطاب، نظرية النظم عند الجرجاني وأثرها في تفسير القرآن الكريم، بحث ضمن المؤتمر العالمي الثالث للباحثين في القرآن وعلومه، مؤسسة البحوث والدراسات العلمية (مبدع)، فاس، أبريل 2015م، ص 801.

² بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، مصدر سابق، ج 2، ص 174.

³ الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 117.

تاريخيا أو عملا فنيا أو فكريا أو فلسفيا قد استنفد أغراضه، وإنما لازال وسيظل نصا متفردا في نسقيته، مطردا في سمو مقاصده وسعة معانيه وعمق دلالاته وقوة إثارته وتأثيره، غنيا بمعطياته وهو يتعامل مع أحدث النظريات الأدبية والعلمية والفلسفية، لا تسجنه أو تقيده نظرية ولا تعجزه منافسة أو تصل ذروته محاولة.

إن النسقية القرآنية سواء من خلال إيقاعاتها الداخلية المتميزة بانعدام الرتابة أو التكرار أو التقابل أو الفاعلية وغيرها، أو إيقاعاتها الخارجية المتمثلة في تفرد المفردة وثرائها، وترباط الآية واتساقها، وانسجام المقطع وتجانسه، ونسق السورة ونظمها، تشكل هندسة معمارية ووحدة بنائية تخدم المضمون وتحقق المقاصد وتكشف الجمالية في آن واحد، إنها النسقية القرآنية التي تتجلى فيها المفردة القرآنية بقدرات استيعابية مطلقة تمتعت بها حتى قبل دخولها ساحة التركيب-جملة وسياقا-، فإذا دخلت ونسجت شبكة من العلاقات في فضاء النظم واستقرت في سياقاته، منحها ذلك قيمتها اللغوية المطلوبة في النص، تعريفا وتنكيرا، ذكرا وحذفا، تقديمًا وتأخيرا، تكرارا وتقابلا، تضمينا والتفاتا إلى غير ذلك من ظواهر التعبير القرآني المتنوعة عبر الجملة والآية والسياق والنسق وأساليب التعبير، وبعدها المعرفي والمنهجي الكوني ذي القدرات الاستيعابية المطلقة. تلك إذن هي النسقية القرآنية في أسمى تجلياتها الفنية والجمالية والتعبيرية والتصويرية والتأثيرية والحضارية لا تقتصر على جانب واحد من جوانب شخصية الإنسان، إنما تخاطب مراكز الوعي كلها في شخصيته، ولا تلغي دور العقل بل تحفزه وتوجهه وترشده لتحقيق الغاية من خلقه، ناهيك عن شحنتها الوجدانية التي نلمسها حيثما نوجه أبصارنا والتي تؤكد أن النسقية القرآنية تخاطب العقل والقلب معا، وأبعادها النفسية وقيمتها في صياغة النسقية وتحقيق أهدافها. غير أن التطورات المعرفية والمنهجية النوعية التي شهدتها عصرنا، قد طبعت هذه النسقية بطابع علمي صارم، وأطرتها ضمن أطر علمية واضحة فخطت خطوة نوعية وانتقلت من مجرد رؤية بسيطة إلى إجراءات منهجية دقيقة، وصار البحث فيها مقصودا لذاته، ولم تعد- كما كانت في القديم- مجرد أدوات ومداخل يراد بها غيرها من العلوم الأخرى.

المطلب الثالث: الدلالة التداولية وأثرها في بناء النسقية القرآنية

لقد اقتضى تحول الأنساق المعرفية وتطورها وحركيتها الانتقال من النظرة الجزئية للخطاب/النص، وما رافق ذلك من هيمنة الوقوف عند حدود الأصوات والمفردات المعجمية والتراكيب والجمل، إلى النظرة الكلية الشاملة للنص المكتوب والخطاب المنجز، وأصبح تجاوز الجزئي إلى الكلي طريقة في تناول ومنهجاً في التحليل، وسمت من سمات الفكر والثقافة في هذا العصر، يكشف عن أبعاد النص ويضبط دلالاته، ويبرهن على كليته وانسجام وتناسق أجزائه. إذ إن تلك المقاربات التجزيئية القديمة/الحديثة إنما استخرجت في الأصل، من نصوص محدودة مقيدة بقيود الزمان والمكان والظروف التاريخية المحيطة، والاجتهادات البشرية والتجارب الإنسانية النسبية. وتكمن أهمية هذه المقاربة النسقية في التحليل أنها تقدم معايير العلمية والموضوعية في الدراسة؛ لأنها تنبثق من النصوص المدروسة؛ وهذا لا يتوفر إلا إذا كان المنهج نفسه نصياً، أي من جنس الموضوع ومن مادته وفي ذلك نوع من التفاعل المعرفي بين المنهج والنص، فالنص يحكم على المنهج بالانفتاح والحركية والاستجابة الموضوعية له، وفي ذلك أيضاً إثبات لسيادة النص وهيمنته على منهج القارئ وخطواته وأداة القراءة وأسلوبها. فالالتجاه النسقي إذن يميل إلى تحليل النص بدلا من العبارة ويركز على البحث عن العلل والأسرار والحكم وراء الألفاظ والظواهر، وهذا ما ألمح حازم القرطاجني(ت684هـ) بشيء منه فقال "فإني رأيت الناس لم يتكلموا إلا في بعض ظواهر ما اشتملت عليه تلك الصناعة، فتجاوزت أنا تلك الظواهر بعد التكلم في جمل مُفْنَعَةٍ مما تعلق بها إلى التكلم في كثير من خفايا هذه الصناعة ودقائقها"^[1]. وعليه فإن العناية بنسق العلاقات التي تربط أجزاء النص بعضها ببعض، ليست وليدة هذا العصر، ولكنها وجدت من قبل في اهتمامات علماء التفسير وعلوم القرآن...، وفي طرق تناولهم للنص القرآني، فجاءت علوم القرآن بوصفها آليات معرفية متكاملة متفاعلة وضعت في الأصل لإعادة قراءة النسقية القرآنية. وإذا كان النص القرآني قد تناوله علماء الفقه والأصول والتفسير والبلاغة والنحو بالبحث والنظر والتأويل، فإن علماء البلاغة وعلوم القرآن وأصول الفقه كان لهم النصيب الأوفر في مقارنة النسقية القرآنية، وذلك بتوظيف كثير من العلوم والأدوات والآليات والمناهج التي تقارب النص القرآني من جوانب متعددة، وتستكشف قيمه الدلالية وجوانبه التداولية والجمالية ومقاصده الكلية وأبعاده المعرفية والمنهجية، فكانت هذه المقاربة مؤهلة لأن تصاغ منها أنموذجا تحليليا قادرا على استنطاق النص والكشف عن مكوناته وعجائبه، بل ليُكْتَشَفَ بها مزيدا من الأسرار التي تنطوي عليها أعماق النص

¹ حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، مصدر سابق، ص17.

ودلالاته البادية والخفية. ويقوم هذا النموذج النسقي في التحليل على النظر إلى النسقية القرآنية من زاويتين، إحداهما كون النسقية القرآنية حقيقة عقدية وشرعية وعلمية، قبل أن تكون بيانية ونظمية، على نحو ما فهمه كثير من القدماء والمحدثين الذين ركزوا على جانب النظم واقتصروا عليه، وغفل كثير منهم عن أسرار أخرى للنسقية القرآنية كأمر الغيب وحقائق التاريخ والفهم الدقيق لمكون النفس البشرية وحسن مخاطبتها في التزكية والهداية، وعجائب آيات الله في خلقه وغير ذلك مما اكتشفه ومازال يكتشفه العلم الحديث، ويتسع باتساع دائرة المعرفة الإنسانية. قال تعالى {إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ وَلِتَعْلَمُنَّ نَبَأَهُ بَعْدَ حِينٍ} [سورة ص/الآيتان 87-88]. والأخرى كون القرآن كله وحدة نسقية بكل سوره وآياته وأجزائه وأحزابه وكلماته، كالجمله الواحدة أو البناء المحكم الذي يمتنع اختراقه لمئاته وقوته، ولا تقبل نسقيته وإحكام آياته التعدد فيه أو التجزئة في آياته، ولولا هذه الوحدة النسقية لما استوعب القرآن ماضي وحاضر ومستقبل البشرية.

إذ في المقاربة النسقية التدبرية ما يخدم مقاصد الوحي ويفيد في الاستدلال على أسرار النص القرآني، وأبعاده الجمالية والنصية ورؤيته المعرفية والمنهجية، التي تركز على الاستمداد من نسقيته النصية نفسها، التي تتوافق ومختلف سياقاته اللغوية وغير اللغوية ومقاصده، وفيها أيضا رد حجاجي برهاني على الادعاءات التاريخانية^[1]

¹ يرجع أول ظهور للفظ "التاريخانية" (Historicism) إلى سنة 1872م مع اللغوي الدنماركي كارل فيرنر (Karl Adolf Verner)، الذي استعملها لتعريف فلسفة المؤرخ الايطالي فيكو (Vico)، هذا الأخير الذي أكد أن العقل البشري لا يدرك إلا ما يصنع، أي تلك المعالم التي تكون العالم التاريخي. وقد بدأ تداولها مع بداية القرن العشرين في حقل العلوم الاجتماعية، واقتربت بمجموعة من الفلاسفة أمثال هيجل، وأوغست كونت، وكارل ماركس، وستيوارت ميل، وهيربرت سبنسر.... إلا أن هذا اللفظ لم يحظ بتعريف في المعاجم العربية، ولعل السبب في ذلك راجع إلى كونه لا ينتمي إلى المجال التداولي العربي، بل استعير من المجال التداولي الغربي بعدما تمت ترجمته وخاصة من اللغة الفرنسية التي كانت تستعمل كلمة (Historicism) للدلالة على عقيدة معينة تقضي بتطور الحقيقة مع التاريخ، أما معجم أكسفورد فقد عرفها على أنها صفة تدل على الارتباط الشديد بالماضي، ومنها كلمة "تاريخاني" التي هي وصف للشخص الذي يقول بالحنمية التاريخية، وهناك من يعدّها موقفا أخلاقيا أكثر مما هي فلسفة. وبالرجوع إلى المعاجم العربية سنجد أن مادة "أ ر خ" تأتي بمعنى وقت، ومنه فالتاريخ والتاريخ تعريف الوقت، وقد تطور هذا المفهوم ليصبح اسما دالا على تخصص معرفي يدرس الأحداث الماضية، فلما زيد في آخر الكلمة الباء المشددة، وبعدها تاء التأنيث المربوطة صارت الكلمة "تاريخية"، وتغيرت دلالتها تغيرا كبيرا؛ إذ يُراد منها معنى مجردا يدل على مختلف الصفات التي يختص التاريخ بها، مثل: الارتباط بأسباب معينة، الارتباط بالزمان والمكان، عدم التكرار، عدم سحب الواقعة خارج الحيز الزمكاني،.... إلخ. وعليه يمكن القول أن التاريخانية (Historicism) هي مذهب التاريخ ضمن بوتقة مفهومية ترى أنه محكوم بقوانين موضوعية تسير به مسبقا نحو غاية ثابته تحملها طبقة أو أمة أو عرق... والمقصود بالتاريخانية هنا التاريخ كمبدأ وحيد للتفسير، تفسير كل الظواهر المرتبطة بالإنسان بما فيها المعتقدات الدينية عن طريق شروطها التاريخية، فالتاريخ يكفي نفسه بنفسه ولا علاقة له بأي مبدأ آخر للتفسير، لأن التاريخانية تنفي كل المبادئ الأخرى كالغيب والوحي والرسالات... والتاريخانية ليست مجرد منهج بل هي مذهب يرى بأن كل حقيقة - مهما كانت النتيجة - للشروط التاريخية. وبحسب هذا المذهب فإننا لا نستطيع الحكم على الأفكار أو الحوادث أو المفاهيم أو المعتقدات أو الأديان، إلا بنسبتها للوسط التاريخي الذي ظهرت فيه؛ إذ النظر إليها من ناحيتها الذاتية يوقعنا في التباسات اختزالية محلة... بينما نسبتها للوسط التاريخي ستضعها في إطار المعالجة والرؤية الموضوعية لخصائصها وتركيبها ومظهرها. ويفضل محمد أركون استخدام مصطلح التاريخية على التاريخانية، باعتبار أن التاريخانية هي القول بأن كل شيء يتطور مع التاريخ، وانه ينبغي دراسة الأحداث من خلال ارتباطها بالظروف التاريخية، بينما تهدف التاريخية تحديدا إلى إقصاء الاستخدام اللاهوتي والإيديولوجي للتاريخ، والإفضاء بالتالي إلى مقولة التفسير التاريخي للقرآن باعتبار أن

والأباطيل التأويلية^[1] والنظريات الفلسفية المستوردة التي تتخذ من النص القرآني قسرا، مطية لشحن أسلحتها وتحمّله وجوها من الفهم وأفكارا بعيدة لا يؤيدها السياق الخارجي الذي أحاط بنزول النص ولا الخطاب

مضامينه موافقة لظروف معيشة وأفق الرسول صلى الله عليه وسلم وللمسلمين الأوائل، لكنها لم تعد تتوافق مع ظروف معيشة وأفق قارئ اليوم الحضاري. أما نصر حامد أبو زيد، فبفتاوت المنهج التاريخي عنده ما بين تاريخية لا تعترف بصعيد خاص للظاهرة الدينية ولا تقرّ به، وتتعامل معها كأية ظاهرة سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية عادية، وبين تاريخية تأخذ بالاعتبار البعد التزامني التطوري للظاهرة الدينية، باعتبار الدين ظاهرة ميتافيزيقية. وقد بدأت أولى بوادر قراءة النص القرآني وفق مناهج تاريخية ونقدية مع المستشرقين، والتي لم تتوصل لأكثر ما توصل إليه تيودور نولدكه (ت1930م) في كتابه "تاريخ القرآن". وهو الأمر نفسه الذي انتهى إليه أوتو برترتل (ت1941م) وآرثر جفري (ت1959م) ثم ريجيس بلاشير (ت1973م) ورودي بارت (ت1983م) من أن المنهج التاريخي النقدي غير مثمر، لأنه يتعامل مع القرآن كما تعاملت مع النصوص المخطوطة القديمة، التي لها عدة نسخ تختلف نصا وقدماء ودقة، وأنها تسعى للوصول إلى نص محقق أقرب إلى ما كتبه المؤلف في نسخته الأولى. فهناك بالنسبة إلى هذه المدرسة نص أول للقرآن غطته أو حرّفته أو حرّته نصوص ثوان وأسنه، وهي تطمح لإعادته للطبعة الأولى أو للمخطوطة الأولى. وقد حكم نولدكه على هذه المحاولة بالخطأ منذ البداية عندما قال "إن النص القرآني يعود إلى القرن السابع الميلادي، وليس فيه أو له أصول وفروع، بل هو نص واحد على غرابة ترتيبه وتركيبه". ثم تبعت محاولات أخرى كان من أبرز دعايتها وإن بنسب مختلفة ومتفاوتة: الطيب تيزيني في "النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة"، محمد عابد الجابري في "التراث والحدائث"، هاشم صالح في "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني"، علي حرب في "نقد النص" و "نقد الحقيقة"، نصر حامد أبو زيد في "الخطاب والتأويل" و "مفهوم النص"، أدونيس في "الثابت والمتحول"، محمد أحمد خلف الله في "الفن القصصي في القرآن"، محمد شحرور في "الكتاب والقرآن قراءة معاصرة"، صادق جلال العظم في "نقد الفكر الديني"، حسن حنفي في "دراسات إسلامية" و "مفهوم النص". إن القول بتاريخية القرآن سواء عند رواة الأوائل أو عند من يطلق عليهم بأصحاب القراءات الحدائث له بعدان: أولهما تاريخية القرآن من حيث بنيته، وكونه إفرازا ثقافيا لمجتمع معين أو بعبارة أوضح كونه منتجا بشريا بعيدا عن التعالي والتفديس. وثانها تاريخية القرآن من حيث أحكامه وتشريعاته، كونه استجابة لظروف وملابسات اجتماعية واقتصادية وسياسية معينة، ومع تغيرها لم تعد هناك حاجة لها. ويرتكز القول بتاريخية النص على مجموعة من المرتكزات والأهداف أهمها: الأسنه: النزعة الإنسانية التي ظهرت مع الحدائث الغربية، والحركة الإنسانية، التي تجعل الإنسان سيدا للكون، بدلا من كونه سيدا في الكون. النسبية: ومفادها أنه لا وجود لشيء مطلق وحقيقي ويقيني، فالكل نسبي. الماركسية: أي التفسير المادي للتاريخ، بعيدا عن كل مفاهيم: (الغيب، الله، الوحي... المعجزة... الأسطورة). التطورية: نسبة إلى النظرية التطورية، التي تقول بأن الإنسان وصل إلى مرحلة النضج العقلي، ولا يحتاج إلى وحي يوجهه. الهيرمينوطيقا: القائمة على البنيوية والتفكيك، والذي يخضع لذاتية القارئ، دون أي اعتبار لمقاصد المتكلم أو الكاتب، (موت المؤلف). وعلى العموم فالتاريخية، هي من أهم المقولات التي أفرزتها البيئة الفلسفية، العلمانية في الفكر الغربي، وبالتالي فالعلمانية والتاريخية وجهان لعملة واحدة. ومن أهدافها. نزع القداسة عن القرآن الكريم: يقول أركون "ويمكنني أن أقول بأن المقدس الذي نحن عليه أو معه اليوم لا علاقة له بالمقدس الذي كان للعرب في الكعبة قبل الإسلام، ولا حتى بالمقدس الذي كان سائدا أيام النبي". تجاوز المفاهيم والأحكام والتشريعات التي جاء بها القرآن الكريم: إن الهدف من محاولة أرخنة القرآن الكريم، هو وضعه في سياقه التاريخي والزمكاني، وفي ظروفه البيئية والثقافية وحدوده الجغرافية، من أجل تجاوز مفاهيمه وأحكامه وتشريعاته، فإذا كان الأصوليون يقولون بقاعدة: "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، فإن الحدائث يعكسون هذه القاعدة ويقولون: "العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ". أنظر جورج قزم، شرق وغرب الأسطوري، الطبعة الأولى، دار الساقى، بيروت، 2003م، وتاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب، ترجمة رلي ذبيان، الطبعة الأولى، دار الفارابي، بيروت، 2011م.

la misère de l'historicisme, karl popper, Raimund, Edition Agora Presses, paris 1988, P93

¹ يعتبر مفهوم "التأويلية" من المفاهيم الإجرائية التي ارتبطت بتقنيات القراءة، وأدوات فهم النصوص وبيان معانيها، وهو من المفاهيم المركبة من حيث الدلالة، وغير الثابت من حيث التاريخ، يتكون من عناصر دلالية مختلفة، كما أن تعريفه يتطور بتطور المهام التأويلية نفسها. ورغم تباين معانيها منذ العصر اليوناني إلى الآن، فإن معظم الباحثين يميلون إلى التمييز بين مرحلتين أساسيتين في تطور مفهوم التأويلية، يبدو أن الفيلسوف الألماني شلاير ماخر (ت1834م) هو همزة الفصل بينهما، أولهما مرحلة التأويليات الكلاسيكية أو الخاصة: وهي الممارسات التأويلية التقنية والمعمارية (الاستعمال التقني لآليات ووسائل لغوية ومنطقية وتصويرية ورمزية واستعارية) التي اتخذت من تفسير النصوص التأسيسية القديمة، مثل الكتاب المقدس والتراجميديا اليونانية..... موضوعا لها، ولذلك ساد الحديث عن التأويلية اللاهوتية، والفيلولوجية،... وثانيهما التأويليات العامة أو الكلية: وهي المرحلة التي

العلمي الذي رافقه خلال فترة تنزله. وهي الكاشفة عن خصوبة الخطاب/النص القرآني، وتعدد مستوياته ومراتبه وكثرة وجوهه وأبعاده، وهذا ما أوماً إليه الامام الزركشي بقوله "فلو كان القرآن كله محكما لا يحتاج إلى تأويل لسقطت المحنة وبطل التفاضل واستوت منازل الخلق ولو لم يفعل الله ذلك بل جعل بعضه محكما ليكون أصلا للرجوع إليه وبعضه متشابها يحتاج إلى الاستنباط والاستخراج وردّه إلى المحكم ليستحق بذلك الثواب الذي هو الغرض"^[1]. ولعل هذا ما يفسر سر وجود كم هائل من كتب ومصنفات التفسير، التي رفض فيها علماؤنا فكرة انحصار عباراته في إطار معنى وحيد، الأمر الذي يجعلها خاضعة لقواعد وأبواب وضوابط يجب الإلتزام بها أثناء عملية التأويل، وبالمقابل فقد دعوا إلى استنطاقه وآمنوا بانفتاحه وتعدد قراءاته، التي تكفل بقاء النص

دشنها شلاير ماخر والهادفة إلى التحرر من الدراسات اللاهوتية والفيلولوجية، والتي اتجهت نحو بلورت صناعة نظرية قائمة بنفسها، وهو ما أدى بالتأويلية إلى التحول إلى فلسفة من حيث سعيها الخاص سواء إلى ضبط تكنولوجيا عامة للفهم (شلاير ماخر)، أو استخراج منهجيات عامة للعلوم الإنسانية (دلناي)، أو تبيين فينومينولوجي للكائن الإنساني في أفق أنطولوجيا أساسية (هيدغر)، أو الإهتمام باللغة بوصفها أفقا لأنطولوجيا كلية (غامير)، أو تحويل الفلسفة إلى ضرب من تأويلية الذات (بول ريكور). وعلى العموم يمكن القول أن التأويليون على اختلاف مشاربهم من شلاير ماخر إلى بول ريكور (ت2005م)، قد اتفقوا على ثلاثة أمور تميز مفهوم التأويلية أهمها: أن التأويلية تعتبر فنا في الفهم مبني على تعدد المعنى للنص الواحد، وأن هذا الفهم لا يتم من غير وظيفة التأويل، في حين أن موضوع التأويلية هو اللغة عامة. وقد ارتبط فن التأويل في المجال التداولي الغربي بإشكالية قراءة النص الديني، مما دفع ماتيئاس فلاسيوس "matthiae flacius" إلى الثورة على سلطة الكنيسة في مسألة مصادر حرية قراءة النص المقدس، ليقترح أولوية التراث في تأويل بعض المقاطع الغامضة من النص وطابع الاستقلالية في فهم محتوياته بمعزل عن كل إكراه أو توجيه قسري. هذه الإزاحة التي مارسها فلاسيوس في قضايا فهم وتأويل النصوص بعيدا عن الإطار الإيديولوجي والتفسير اللاهوتي والسياس الدوغمائي المغلق، لم تكن كافية لتفسير النص حسب دلناي لأن هناك عوامل أخرى أغفلها فلاسيوس وهي قراءة كل كتاب على ضوء مختلف الظروف (التاريخية والاجتماعية) والسياقات والاستعمالات اللغوية. هذا الأمر تلقفه كثير من الحدائين العرب وحاولوا إسقاطه على قراءة النصوص الشرعية المتعالية، متأثرين في ذلك بالمنهج الغربية في تأويل النصوص، وهذا ما أصبح عُرف بالقراءات المعاصرة للقرآن الكريم، حيث انطلق هؤلاء من وجود حاجة ماسة للتأويل، وخصوصاً النصوص الدينية وتراثية الإسلامية، واقترحوا لذلك مجموعة من الأدوات والتقنيات لممارسة العملية التأويلية، وكان دور هذه التقنيات -الوفاة- كشف ما يعتقد الحدائين أنه توظيف إيديولوجي للنص، كما أكدوا على التفريق بين النص وفهمه، وبين اللغة وقراءتها، فالنص -كما يرى علي حرب- لا يتوقف على كونه محلاً لتوليد المعاني واستنباط الدلالات، ولا مجال لأن يقبض أحد على حقيقته، ومآل ذلك أن الأصول والمراجع لا يستنفدها تفسير واحد، ويصعب إفراغها في نسق منطقي صارم أو ضبط معانيها وحصر دلالتها. هذا التعدد في المعاني والتنوع في الدلالات هو مكنم إعجاز القرآن. هذه النظرة المُجرّدة للنص من أي دلالة ذاتية يحملها يمكنه من خلالها توجيه المتلقي، أو فرض قِيم عليه لم يكن لها أن تكون مستساغة وفق الآليات الشرعية المتواضع عليها عند أهل الاختصاص، مما جعل الحدائين يتوسلون بالأدوات والمنهج والنظريات الغربية بهدف تفكيك النص وتفكيك قُدسيّته، فطبقوا عليه مناهج متعددة مدعين أن المنهج الواحد يضيق أفق النظر ويؤدي إلى الجمود، فطبقوا على النص البنيوية والتفكيكية والتأويلية من أجل مساءلة إمكانات النص الدلالية، ومحاولين دمج الوعي في التفسير مراهنين على تجاوب النص مع تطلعات الإنسان مما يجعل القراءة ظاهرة اجتماعية وإيديولوجية تترشح جمود الواقع والعقل الإسلاميين، ولدمج الوعي طريقان: طريق القراءة الأفقية التي تُعنى بالدلالة والتأويل في بنية النص الديني (الكتاب والسنة). وطريق القراءة العمودية التي تتبع السند والتراكمات التاريخية والعلاقات العامة السابقة على النص والتي أسهمت في وجود النص. ولتحقيق هذه العملية يسعى الاتجاه الحدائي إلى أن يؤسس لمبدأ مساءلة العلوم المعيارية المتعلقة بفهم النص مثل علوم القرآن والأصول؛ ليؤكد بذلك تاريخيتها وتاريخية ما أنتجت من مواقف، كما أكدوا على سعيهم لتعرية المصادر المتحكمة في الفكر الإسلامي؛ لأن النص الديني يمثل عقبة في ذهن الكثير من المسلمين، وذلك نتيجة تأويل معين قد تبلور عبر التاريخ.

Les Origines De L'herméneutique, Georges Gusdorf, Editions Payot, Paris, 1988, P188.

¹ الامام الزركشي، البرهان في علوم القرآن، مصدر سابق، ج2، ص86.

متدفقا عبر الأجيال والسنون لقدرته الداخلية على المساءلة والمساجلة. يقول الاستاذ مصطفى ناصف "أعتبر مبدأ الوجوه مطلبا عقليا لا يجوز بوجوه الشك فيه،...إننا حين نأخذ بوجوه النص نخدم النص لأننا نخدم أنفسنا، وقد شعر المتقدمون أن مبدأ الوجوه مطلب نفسي وأخلاقي وروحي في وقت واحد"[1].

فالنسقية القرآنية وإن كانت تعكس درجة الإحكام على المستوى التركيبي والدلالي...المفضي إلى انفتاح نسق الخطاب/النص، فإنه لا ينبغي الوقوف عند حدود تفسيره الحرفي والمعجمي، بل المطلوب فك شفرات نسيجه اللغوي وإدراك نسقه المعرفي والمنهجي والكشف عن هندسته المعمارية وسعة مقاصده، باعتبارها الضامن لاستمرار النسقية القرآنية في التفجير الدلالي والعطاء المعرفي. وفي هذا السياق ينقل الامام الزركشي حديث عمر رضي الله عنه مع رسول الله قائلًا "يا رسول الله إنك لتأتينا بالكلام من كلام العرب ما نعرفه، ونحن العرب حقا فقال: "إن ربي علمني فتعلمت، وأدبني فتأدبت"[2]. من خلال هذا النص يبدو أن الامام الزركشي كان على درجة عالية من الإدراك بتعدد مداخل قراءات النص القرآني واتساع دلالاته وثراء معانيه ومقاصده، هذا التعدد في المداخل يتطلب من القارئ الإحاطة بالنسقية القرآنية، سواء في أبعادها الإبتيمية أو وظائفها الدلالية، عن طريق قراءة تدبرية وفق مناهج متساوقة، يأخذ فيها القارئ على عاتقه مسؤولية إكتناه روح النص واستخراج معانيه والوقوف على مقاصده الظاهرة والخفية. إن الذي يمنح للنسقية القرآنية هذا التميز هو طبيعة بنائها التركيبي والدلالي والتداولي والمعرفي والمنهجي...الذي يستجيب للتجدد الدائم والمتواصل، باعتباره مشبع بإمكانات واسعة الأمر الذي يجعل النسقية القرآنية مفتوحة على كل القراءات وفق محدداتها المنهجية، وهو ما أدركه علماء الأصول فلم يقتصر بحثهم على المستوى التركيبي والمعجمي فقط، بل تجاوزه ليشمل مستويات أخرى تتعلق بدراسة المتكلم والمستمع وطبيعة الخطاب ومختلف العمليات الداخلية والخارجية التي ينبغي توافرها في البحث عن غايات الخطاب ومقاصده. هذا الوعي النسقي لدى الأصوليين دفعهم للتعامل مع الخطاب/النص القرآني كالمفردة الواحدة، وأن "كل جزء منها ينبغي النظر فيه في ضوء علاقته بالأجزاء الأخرى"[3]، أي أن دلالة النص القرآني تنسحب على كل الأجزاء التي تنضوي تحته حتى وإن وردت قرينة تصرفه إلى جزء من هذه الأجزاء، ظلت دلالاته تشمل بقية الأجزاء الأخرى. يقول الباقلاني "أن في صورة التخصيص انعقد اللفظ دليلا على كل الأفراد فإذا خرج البعض بدليل بقي معتبرا في الباقي فلا يحتاج فيه إلى

¹ مصطفى ناصف، اللغة والتفسير والتواصل، مجلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، العدد 193، الكويت، يناير 1995م، ص77.

² الامام الزركشي، البرهان في علوم القرآن، مصدر سابق، ج1، ص380.

³ ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج3، ص371.

تأمل واستدلال واجتهاد...^[1]. هذا الاهتمام البالغ في التعاطي مع الخطاب/النص القرآني من مختلف المداخل (اللغوية والبلاغية والأصولية والاشاربية والموضوعية...) لإدراك معانيه وحكمه، ومحاولة ربطها بوظيفته التنزيلية، ومعرفة قدرة أطراف الخطاب على استيعاب القواعد العامة التي تمكنهم من إدراك مقاصد الخطاب القرآني في مختلف سياقاته ومقاماته، هو الذي أعطى للمقاربة النسقية تلك الرؤية الشمولية التي تتجاوز الاعتبارات المنطقية والمعيارية الصارمة، لتشمل كل الظروف المحيطة بالنسقية القرآنية القائمة على منهج استنطائي تدبرا وتفكرا ونظرا وتأملا وتعقلا...، هذا فضلا عن الاعتبارات التداولية الأخرى كالاهتمام بالمقامات التخاطبية، وأحوال المتخاطبين ومقاصدهم، ومبدأ الإفادة ومطابقة الكلام لمقتضى الحال، وقدراهم العقلية في فهم الخطاب والتفريق بين ما يفهم صراحة وما لا يفهم على نحو غير صريح وغيرها كثير. فالنسقية القرآنية إذا مرتكزا على اختياراتها اللغوية وطريقة بناء نسقها وتوزيعها لتصريف المعاني والدلالات، بهدف تحقيق الانسجام والتماسك بين أجزاء وحداتها، وإن كانت رموزها الصوتية وظواهرها الاسلوبية وصيغها الصرفية وأبعادها الإستخلافية والحضارية معجزة في إبداعها متراسة في بنائها محققة لرؤيتها الكونية، ولعل ذلك راجع إلى ما تمتاز به من مواصفات تركيبية ودلالية ونظمية، ومن أبعاد تداولية وتأويلية ومقاصدية تفضي بها إلى تجاوز النظرة الأحادية لتمتد إلى فهم نسقي كلي للنص يتجاوز حدود الآية إلى الموضوع، والموضوع إلى السورة، والسورة إلى النسقية القرآنية في إطلاقها وكليتها وشمولها وانسجامها وتكاملها، وإبراز علائقها معقولة المعنى متراسة السبك منسجمة الحبك في تحقيق مقاصد الوحي.

إن المستنطق للنص القرآني وهو يتلقى حروفه وألفاظه وآياته، يستدعي مختلف المساقات التي نزل فيها، مستحضرا عاملين أساسيين في ذلك، أولهما نسقية النص، من خلال سوابق الكلمات والجمل ولواحقهما، فلا يقرأ لفظا أو جملة قبل أن يضعها في نسقها الداخلي، فتتجلى له بعض الملامح الأساسية في فهم موقعها وإدراك دلالتها، والآخر هو معرفته بالمخاطب، فكلما زادت معرفة القارئ بالمخاطب زاد اقتربه من إدراك الخطاب ومقاصده، وبالتالي استدعاء عناصر السياق المقامي الذي يحيط بالخطاب، ويتضافر العاملين يكون القارئ قد اقترب مسافة كبيرة من إدراك مقاصد المخاطب. ولعل مما يفسر تعدد سياقات التعبير القرآني الداخلية (اللغوية) والخارجية (غير اللغوية)، وهو أن النص القرآني غني بمدلولاته، مرن بتفاعله مع الواقع، ولا يجذب غناه ولا يقيد مرونته سوى البعد عن السياق فضلا عن الجهل بخصوصيات أنماطه، إذ أن لكل نمط من

¹ فخرالدين الرازي، الحصول في علم الأصول، مصدر سابق، ج1، ص158.

أنماط السياق خصوصيته، فالسياق النحوي يبرز بوساطة البنية النحوية وعلاقات الكلمات ووظائفها ومواقعها من حيث التقديم والتأخير، والذكر والحذف، ومجيء الفعل ماضيا أو مضارعا، مبنيا للمجهول أو مبنيا للمعلوم، والسياق الصرفي يركز على السوابق، واللواحق، والزوائد، وكثيرا ما يقترن السياق الصرفي بالسياق النحوي لتفاعل الصرف والنحو في سياق واحد، أما السياق الصوتي فيتجلى من خلال التنغيم في الآيات فضلا عن الإيحاء الصوتي للكلمات القرآنية، مع استعمال المقاطع المقفلة في سياق العقاب الصارم للظالمين والكافرين، واستعمال المقاطع المفتوحة في سياق النعيم عند وصف حالة المتقين وما هم فيه من ورخاء وحبور. وقد كان للفاصلة القرآنية أثر كبير في تكوين السياق الصوتي، ولعل الفاصلة في السور المكية جاءت متوائمة مع جبروت المكين وفعلهم المنكرات والعادات السيئة إذ جاءت سريعة آخذة غير مسترسله حادة حاسمة، وبعكسه في السور المدنية إذ جاءت مسترسله مناسبة نزاعة إلى التفصيل والتوضيح لأنها خاطبت مجتمعا مؤمنا. وكانت قصص الأنبياء موزعة على سور كثيرة إلا قصة يوسف، فقد تفردت بوقوعها في سورة واحدة لخصوصية هدفها الاجتماعي، ومراعاة لمشاعر المسلمين والمسلمات، فضلا عن ذلك فإن توزع القصص على سور القرآن لا يعني بالضرورة تكرار هذه القصص، وإنما السياق اقتضى ذلك تحقيقا للتماسك النصي. ويشتمل السياق الخارجي على سياقات متعددة تبدو متشابهة لكنها مختلفة، فالسياق الاجتماعي يتعامل مع مجموعة من العلاقات الاجتماعية بين المخاطب والمتلقي، ويفيدنا في التعرف على عادات وقيم وأخلاق اجتماعية تحدث عنها القرآن الكريم، والسياق الحال يعني بكل الأحوال والظروف والملابسات التي تصاحب النص وتحيط به، في حين يعني السياق التاريخي برصد الحقائق التاريخية ذات الصلة بحياة الناس، وقد أشار النص القرآني إلى الحوادث والغزوات فضلا عن قصص الأنبياء عليهم السلام، ولا يمكن فهم كثير من الآيات ما لم نخط إحاطة تامة بالحوادث التاريخية التي تتعلق بنزول بعض الآيات أو السور^[1]. على أن اختلاف الخطاب القرآني متأ من اختلاف رتبة المخاطبين ومن اختلاف سياق حالهم فخطاب النبي صلى الله عليه وسلم يختلف عن خطاب بقية الأنبياء، وخطاب المؤمنين يباين خطاب المشركين، إذ إن خطاب النبي جاء هادئا لقصده مؤانسته وطمأنته،

¹ فهم كثير من الآيات والسور يتطلب الإحاطة بالسياق التاريخي الذي يتعلق بنزولها، كمثل على ذلك سورة التوبة التي تحدثت عن غزوة تبوك، وسورة الأنفال ذكرت بغزوة بدر، وسورة الحشر سجلت غزوة بني النضير، وسورة الفتح ارتبطت بصلح الحديبية وفتح مكة، وسورة الأحزاب وثقت غزوة الخندق حتى سميت بغزوة الأحزاب. فضلا عن أن سيرة المصطفى صلى الله عليه وسلم فصلت في سور عديدة منها، المزمل، والمسد، والمدثر، والجن، والفيل، والكوثر، والعلق، والقلم، والتحريم، والنور وغيرها.

أما خطاب المؤمنین فلین ممزوج بالنصح والإرشاد وبعكسه خطاب المشركین الذی جاء شدیدا غلیظا یعتریه الوعد بالنار وتنوع العذاب وتعدد مشاهدته.

المبحث الثاني: نسقية النص القرآني وقوانينه المنهجية

المطلب الأول: النسقية القرآنية والدلالة المقاصدية

إذا كانت معاني ودلالات النسقية القرآنية وترجمتها العملية السنة النبوية تتصل في كلياتها وجزئياتها، بمداية الإنسان إلى أحسن تقويم، عقيدة وشريعة، معرفة وأخلاقا، فإن تلك المعاني والدلالات كلها تتأسس على خطاب يرد في صورة لغوية وبيانية، تتضح معالمها ودلالاتها بواسطة مفرداته وتراكيبه وسياقه النصي والمقامي، ومراعاة مقاصد النسقية القرآنية في العمران البشري. وبهذا الاعتبار يمكن أن نفهم سر إعثناء علماء المسلمين بالمباحث اللغوية والدلالية والبيانية، سواء في كتبهم ومصنفاتهم أو في ثنايا تناولهم للقضايا العقيدية والتشريعية والأخلاقية وغيرها. فقد تبين لهم بالاستقراء المنهجي والتقصيد الدلالي والضرورات المعرفية، أن الفهم السليم للخطاب يقتضي التعرف على طبيعة الدلالات اللغوية والبيانية، وأسسها اللسانية والصوتية والتركييبية والمقامية، وأبعادها المنهجية وحدود الحقيقة والمجاز فيها، وموقعية المطلق والمقيد، والخاص والعام، والمجمل والمفصل،... وقد استطاع الإمام الشافعي رحمه الله من خلال كتابه "الرسالة" الإهتداء إلى آليات معيارية^[1] دقيقة احتكم إليها في

¹ يلاحظ من خلال استقراء كتاب "الرسالة" أن الإمام الشافعي أقام كتابه على ثلاث دعائم متناسقة، أولها العلم: وقد أكد أن العلم لا ينهض ويستقر إلا على خبر صادق لا يلحقه خلف، ولا يقوم مقامه في صحة الاعتماد عليه إلا المشاهدة والعيان. وكل ما لا يعتمد على خبر أو عيان فوهم وباطل، وإن أوهم صاحبه أنه علم. وقد كرر الشافعي هذه القاعدة العلمية في رسالته أكثر من مرة، كما في قوله "وإذا كان هذا هكذا، كان على العالم أن لا يقول إلا من جهة العلم، وجهة العلم الخبر اللازم والقياس بالدلائل على الصواب، حتى يكون صاحب العلم أبدا متبعا خيرا أو طالبا الخبر بالقياس كما يكون متبعا للبيت بالعيان". ولهذا نجده قد أنكر الاستحسان، لأنه يتعارض مع هذا المبدأ الذي يشدد عليه، ولا يرى أي مبرر للحيدة عنه، أي كان موضوع البحث، بل أي كان نوع العلم نفسه. وقد أنهى من خلال هذا الأمر الجدل الذي انشاق فيه الفلاسفة اليونانيون، وتأثرت به طائفة كبيرة من علماء المسلمين والفرق الإسلامية، حول أهمية العقل والنقل وموقف المعرفة من كل منهما. ثانيهما البيان: وهو يتمثل في القواعد العربية والمصطلحات التعبيرية التي أصبحت أداة لفهم الكلام العربي، ووسيلة للكشف عما يعنيه المتكلم من خطابه الذي يواجه به السامعين. فإذا كانت قواعد المنطق تمثل المنهج التأسيسي للمعرفة، فإن قواعد البيان هذه تمثل منهج التفاهم بين المخاطبين بل تمثل روح اللغة وحياتها. من هذه القواعد أصول الدلالات وقوانين الأخذ بها، وطريقة التنسيق بين العموم والخصوص، والإطلاق والتقييد والإجمال والبيان والتعارض والترجيح. وهذه القواعد تعد هي الأخرى موازين حيادية، فهي ليست منبثقة بحد ذاتها من دين أو من معنى من معاني العبادات أو التشريع. بل هي روح اللغة ونسيجها الواصل بين المتكلم والسامع، ومن ثم فلا غنى عن الرجوع إليها والاعتماد عليها لأي إنسان يتعامل مع بني جنسه بلغة التخاطب والتفاهم، أي كان المضمون العلمي الذي يحويه هذا الخطاب.

ثالثهما القياس: وهو يقوم مقام الاستدلال الأرسطي-طاليسي، وقد حل محله عند علماء أصول الفقه وعلماء الكلام. ومن أبرز مظاهر الفرق بينهما أن الحججة القياسية المعتمدة عند علماء الأصول، من شأنها أن توصل إلى اليقين، إن روعيت فيها الأركان والشروط والمواصفات كلها، على حين لا يوصل الاستدلال الأرسطي-طاليسي في أحسن الحالات إلا إلى الظن. وأساس هذا الفارق أن القياس الأصولي لا ينهض وجوده إلا على نوع من الاستقراء العلمي الدقيق القائم على قانونين أساسيين:

أولهما: قانون العلية الذي يتلخص في بيان أن لكل معلول علّة، أي أن لكل حكم شرعه الله علّة أو حكمة. ثانيهما: الاطراد والانعكاس، أي ملاحظة أن ما تصورناه علّة، كلما وُجد ضمن شروطه المعبرة أنتج معلوله، أي الحكم المنوط به، وكلما فقد، فقد معلوله أيضا. ومصدر اليقين بالقانون الأول تتبع أحكام الشرع وعاداته من خلال نصوص القرآن والسنة تبعًا تامًا، وهو ما يسمى بالاستقراء. وذلك لأن استقراء هذه النصوص

بناء دلالات نصوص الوحي، مثلت رؤية ومدخلا منهجيا ليس فقط إلى استنطاق النسقية القرآنية فهما وتدبرا، قراءة وتأويلا، استنباطا وتقصيذا، توظيفا وتنزيلا، ثم إلى سبيل القياس على نصوصها، بل قانونا عاما عاصما عن الوقوع في الخطأ، تجاوز به دائرة الفنون والمعارف والعلوم الشرعية، إلى المعرفة المطلقة وأصول الفكر الإنساني بصورة عامة. غير أن ما يلفت النظر في الجهد الذي بذله الإمام الشافعي، وإن كان قد بذله في سبيل خدمة كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، عن طريق تيسير المسالك إلى فهم النص القرآني على معهود العرب القويم وتأكيد حجيته، والسنة النبوية بالبرهان المنطقي السليم والاستدلال المقاصدي المنضبط الراشد، إلا أن عمله هذا ما كاد يُقبل إليه منهم الخاصة والعامة وينتهبوا إلى ما فيه من كنوز ودرر، حتى أصبح منهجا عاما إلى المعرفة القائمة على أصولها المنطقية السليمة، ثم أداة للتنسيق بين أساسي كل من العقل المؤيد^[1] والوحي المنزّل، ثم سبيلا أمثل لاستخراج المعاني والحكم من النصوص والتوفيق بين دلالاتها المتنوعة والثرية. صحيح أن هذا العمل يتحرك في الظاهر ضمن نسق النصوص الشرعية ويسير بدافع ضبط منهج التعامل مع كلام الله استنطاقا وتدبرا وتعقلا، بل ربما كان هو وحده الحامل للشافعي على ما فعل، إلا أنه يغطي بعدا آخر ذا أهمية كبرى وراء ساحة الفقه وبعيدا عن أدوات استنباط الأحكام، آل وهو إقامة منهج قويم سديد ومتكامل إلى معرفة حقائق الأشياء ومقاصدها أيا كانت، ذلك لأن الميزان الذي يتم به تحصيل المعارف

مع التأمل في مضمونها ودلائلها، يوصل الباحث إلى يقين بأن سائر الأحكام الشرعية قائمة على رعاية مصالح العباد. ومن هذا اليقين استخرجت القاعدة القائلة: حيثما وجدت المصلحة فثم شرع الله. أنظر كتاب الرسالة، مصدر سابق، ص 507_ سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الاسلام، الطبعة الثانية، دار السلام، القاهرة، 2012م، ص 130 وما بعدها.

¹ يرى طه عبد الرحمن بأن العقل ليس مرتبة واحدة، وإنما هو مراتب متباينة متعددة، تختلف باختلاف المواقف التي يتخذها اتجاه العمل الشرعي، وعليه يمكن القول أننا في فلسفة طه عبد الرحمن أمام سلم عقلي يضم ثلاث درجات، درجة العقل المجرد، العقل المسدد، والعقل المؤيد. وفي مقارنته لهذه المراتب اتكأ طه عبد الرحمن على أربع محددات، أولها محدد الفاعلية أو النجوع في الوسائل، ثانيها محدد التقويم أو النفع في المقاصد، ثالثها محدد التكامل أي انسجام المعيارين السابقين، ورابعها موقفه من الشرع والعمل. وقد ذهب إلى أن العقل المجرد (المنقطع عن العمل الشرعي) هو أحط مراتب العقل، لأنه لا يوفي بشيء من شروط هذه المحددات، ولا يقيم وزنا للعمل في الغالب، ويأبى الرجوع إلى أصله الذي خُلِقَ عليه. فإغفاله للعمل الشرعي وتوسله بالعقل النظري أوقعه في مجموعة من الآفات، حصرها طه عبد الرحمن في آفات الوصف الرمزي، والوصف الظني، والتشبيه، الشيء الذي يفوت عليه حصول اليقين في مقاصد أعماله من حيث نفعها، وفي وسائله من حيث نجوعها. وعلى نقيض العقل المجرد، نجد أن العقل غير المجرد قسمه إلى قسمين، عقل مسدد(القادر على إدراك المعاني الثابتة والشاملة، المتصل بالعمل الشرعي) ويبدو أن هذا العقل على الرغم من مزاياه المتعددة إلا أنه لا يعنى شرط نجوع الوسائل، مما أوقعه في آفات التفقيه والتسلف. وعقل مؤيد(القادر على إدراك الوجوه المتغيرة والخاصة، المتغلغل في العمل الشرعي) استطاع من خلال تغلغله في العمل الشرعي، وأخذه بأخلاق الفطرة التي خلق الله الناس عليها، أن يتجاوز آفات وحدود العقلين المجرد والمسدد، فلا يقف عند ظواهر الأشياء في الماديات المحسوسة، كما أنه يقصد تحقيق الشهود والمعاينة في الغيبات، وسبيله إلى ذلك العمل الشرعي الذي يجلب التأييد الإلهي. أنظر طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مرجع سابق، ص 9_ سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، الطبعة الثالثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2006م، ص 13 وما بعدها.

الإسلامية من نصوصها الثابتة، هو ذاته الميزان الذي يمكن أن يخدم به الباحث الحقيقة، معرفة وتحصينا ضد تسرب الشوائب إليها.

لذا بات لزاما على المتدبر في النسقية القرآنية المستدرِّ لمعانيها ودلالاتها المتعقل بحكمها ومقاصدها (الغائية الكبرى، العامة الكلية، الخاصة، الفرعية الجزئية،...)، أن يستفرغ الوسع ويبدل الجهد لضبط مناهج الاستمداد من الوحي. وقد أدى ذلك الاستفراغ والبذل إلى استنباط آليات منهجية دقيقة، تروم التحويم حول فهم نصوص الوحي وإدراك معانيها، وضبط مداخل استنطاقها بغية إصابة القصد من تنزيلها، والكشف عن حقائقها المعرفية المختلفة في مجالاتها المتعددة والمتنوعة. وقد أدى التعاطي مع هذه الآليات المنهجية عبر تاريخ تعامل أمة النص مع الوحي، إلى فتح المجال أمام القراءة النسقية التدبرية لنصوص الوحي تجليا نحو عطاءات معرفية لا حصر لها، وهو ما عبر عنه أبو إسحاق الشاطبي بقوله "والقول في ذلك والله المستعان، أن المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل، وهذا معلوم في علم المعاني والبيان، فالذي يكون على بال من المستمع والمتفهم، الالتفات إلى أول الكلام وآخره بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها، لا ينظر في أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها. فإن القضية - وإن اشتملت على جمل - فبعضها متعلق بالبعد؛ لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد...، فإن فرَّق النظر في أجزائه، فلا يتوصل به إلى مراده"^[1]. والقول بالقصدية يستدعي استحضار ثلاثية النص، العقل، الواقع، قراءة وتدبرا، تفكرا وتعقلا، استنباطا وتنزلا، وهو ما درج عليه الفكر المقاصدي^[2] الذي بدأنا نلمس بوضوح التصاعد المتنامي للاهتمام المعاصر به واتساع مساحات فعله وتفعله،

¹ أبو إسحاق الشاطبي، مصدر سابق، ج4، ص266.

² ينبغي أن نفرق بين فكرة المقاصد وعلم المقاصد، فالمقاصد باعتبارها فكرة ترجع نشأتها إلى نزول الوحي (مرحلة التأصيل المرجعي)، وهي عبارة عن مضمون نظري تؤلف عناصره نسقا من المفاهيم المستمدة من الشرع، الذي جاء مصحوبا بمقاصده ومحفوظا بحكمه وأسراره؛ هذه العناصر التي لا تعرف الاختلال بين أجزائها وكتابتها، والتي منتهاها التنزيل في الواقع مما يجعل النظر إلى استمداد مضامينها مسيجا بثلاثية النص/العقل/الواقع، وعلى أساس نسقتها المفهومي يتم التمييز بين الثابت والمتغير في التنزيل. وأما المقاصد باعتبارها علما فقد نشأ من رحم أصول الفقه من خلال مباحث القياس والعلة والاستحسان والاستصلاح والمصالح المرسله وغير ذلك، على يد عدد من رواه الأوائل من أمثال الإمام الترمذي (ت320هـ)، وأبو المنصور الماتريدي (ت333هـ)، وأبو بكر القفال الشاشي (ت365هـ)، وأبو بكر التميمي الأبهري (ت375هـ)، وأبو الحسن العامري النيسابوري (ت381هـ)، وأبو الحسن بن القصار (ت398هـ)، وأبو بكر الباقلاني (ت403هـ)، وأبو المعالي الجويني (ت478هـ)، وأبو حامد الغزالي (ت505هـ)، وفخرالدين الرازي (ت606هـ)، وسيف الدين الأمدي (ت631هـ). ثم ما لبث أن مر إلى مرحلة التفعيل العملي مع العز بن عبد السلام (ت660هـ)، وتلميذه شهاب الدين القرافي (ت684هـ)، وتقي الدين بن تيمية (ت728هـ)، وتلميذه شمس الدين بن القيم (ت751هـ). ثم انتقل إلى مرحلة النضج النظري والمنهجي مع أبي إسحاق الشاطبي (ت790هـ)... الذي يعتبر باني عمارة المقاصد ومُشيدتها، وصولا إلى مرحلة الإحياء واستئناف الاجتهاد المقاصدي مع جيل النصف الثاني من القرن الرابع عشر الهجري مع كل من علال الفاسي، والطاهر ابن عاشور... وعلم المقاصد هو ذلك الجهد الموحد لمضمون الفكر المقاصدي، الذي تتضح رؤيته موضوعا وهدفا ومنهجيا، للخروج من التعميم في القضايا المقاصدية إلى التعيين في المبادئ

والاهتمام المتزايد به ليس ترفاً أو توجهها فلسفياً أو فكرياً أو فقهيّاً أو أخلاقياً... كما يعتقد البعض، إنما هو ضرورة شرعية فرضته طبيعة منهج التعامل مع النسقية القرآنية، التي لا نتفهم معانيها فهماً صحيحاً إلا في ضوء دلالاتها اللغوية والبيانية والتركيبية والسياقية، ومقاصدها المقررة شرعاً والمستثمرة من مسالكها المعروفة، وهو كذلك ضرورة بشرية فرضته متغيرات الواقع وتطوره وتشعبه، نظراً لكون الاحتكام للمقاصد باعتبارها فكرة معيارية، من شأنها أن تحكم التفكير البشري وتوجهه، وتضبط الاجتهاد وترشده، وتجدد العلوم وتحقق مقصدها، وتخلق حالة من الاتفاق على الأهداف والغايات، وتُوجد حالة من التسامح في الوسائل والآليات. فالمقاصد هي روح النسقية القرآنية وغاية رسالتها وهدف عقيدتها وشريعتها، وليست المقاصد محصورة في كليات ضرورية فحسب، فهناك حاجيات وتحسينيات، وهناك مقاصد فردية وجماعية، دنيوية وأخروية، وهناك مقاصد عقيدة وشرعية، عبادات ومعاملات، وهناك مقاصد سياسية وتربوية، أخلاقية وثقافية، اجتماعية واقتصادية... فالمقاصد من زاوية النظر إليها أوسع من أن تحصر وأشمل من أن يحاط بها. والاهتمام بالمقاصد إنما يتمدد في الأزمنة التي تستدعيه وتستنجد به، وتحتمي بمنهجه ومسلكه في التعامل مع النسقية القرآنية، والتعاطي مع قضايا الأمة وحاجات الواقع بظواهره ونوازله الكبرى، ومن شأنه أن يضيّق مساحات التعدد والاختلاف في فهم النسق النصي، ويقلل دوائر النزاع بين من يرى الظواهر منتهى الأدلة والدلالات، ومن لا يراها سوى قوالب غير مقصودة ورسوم غير مطلوبة، ويجنب الفهم من الانزلاق نحو الانغلاق الدلالي في صورته الحرفية الضيقة، كما يحصنه من آفة التسبب الدلالي الذي يدمر المعاني المقصودة ويحيلها مرتعاً للتأويل الفاسد. والمقاصد بما هي شعلة ضوء تبين الرؤية وتضيء الطريق أمام القارئ والمفكر والمجتهد، فإنها تضبط مساره وتلزمه بالخط الوسطي، والمسلك المستقيم والمنهج القويم، في التفكير والتنظير، التجديد والفهم والاجتهاد^[1] على السواء. ونصوص بهذه الطبيعة لا مناص من أن يكون فهمها وتأويلها واستنطاقها على قدر كبير من الخطورة، لما تتمتع به من خصيصة الإطلاق والهيمنة والاستيعاب، وما تتسم به من صفاء النبع وصدق الرسالة ونبيل المقصد، وما تتميز به من خصائص بيانية ودلالية وتشريعية ومعرفية ومنهجية، جاءت لتحقيق مقاصد في حياة الإنسان فرداً وجماعة. وعدم مراعاة هذه الجوانب سيوقع القارئ لا محالة في انحرافات جمّة، قد تؤدي به إلى فهمها على غير معانيها ومقاصدها الصحيحة، وتأويلها في غير محلها وبغير شروطها، وتنزيلها على مناهج غير

الكلية، من أجل الضبط والتجديد. أنظر عبد الرحمن العضراوي، مدخل تأسيسي في الفكر المقاصدي، الطبعة الأولى، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، 2015م، ص 44-48.

¹ عبد الرحمن العضراوي، مدخل تأسيسي في الفكر المقاصدي، مرجع سابق، ص 7-8.

مناطقها، ومعلوم أن تحقيق المناط ليس بالأمر السهل، ولا ينبغي أن يخوض فيه إلا العلماء المجتهدون الراسخون في العلم، وفق ضوابط وقواعد محددة. وهذا ما نبه عليه الطاهر بن عاشور بقوله " يقصر بعض العلماء ويتوكل في خصخاص من الأغلاط حين يقتصر في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ، ويوجه رأيه إلى اللفظ مقتنعا به، فلا يزال يقلبه ويحلله ويأمل أن يستخرج له، ويهمل الاستعانة بما يحف بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق، فلا يتضح له ما يستنبط من العلل والحكم والمقاصد، وإن أدق مقام في الدلالة وأحوجه إلى الاستعانة عليه مقام التشريع"^[1]. واضح إذا من خلال كلام الطاهر بن عاشور بأن الاقتصار على التعامل مع النسقية القرآنية بالمنطق اللغوي لوحده على أهميته، لا يستقيم منهجيا إلا بمراعاة مجموعة من المداخل^[2] التي تسعفنا في فهم واستنطاق النسقية القرآنية، ومن مجموع هذه المداخل تتبلور دعوة أبو اسحاق الشاطبي، إلى ضرورة الأخذ بمقصد العرب وعاداتها في مخاطبتها، بحيث لا يتكلف في الفهم فوق ما تحتمله أساليبها، لأنهم "لم يكونوا بحيث يتعمقون في كلامهم ولا في أعمالهم إلا بمقدار ما لا يخل بمقاصدهم"^[3]، كما اشترط أيضا إلى جانب السياق اللغوي والمقاصدي، المعرفة بعادات الشارع في نظم كلامه وأسلوب تشريعه، فكلام الشارع نزل في عادة نظمه على عادة كلام العرب، وفي هذا يقول "لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإن كان للعرب في لسانهم عرف فلا يصح أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه"^[4]. بناء على ما سبق يمكن القول أن استنطاق النسقية القرآنية وفهمها فهما سليما، يراعي خصوصياتها المنهجية والمعرفية والتشريعية، يتطلب من الباحث المجتهد النظر إليها في كليتها وشموليتها، وذلك بعد تتبع واستقراء مواطن نجومها وآياتها، وحمل وتكميل بعضها لبعض، لأن نسق نصوصها عبارة عن لبنات مترابطة منسجمة كالعقد المنظوم، جعل منها نسقا متكاملا إذا فقدت منه حلقة واحدة انفرط العقد وانهار البناء وتشوهت الصورة. هذه الخصائص التي تميزت بها النسقية القرآنية، جعلتها وحدة منسجمة غير قابلة للتجزئ، وفرضت على القارئ المتدبر الالتزام بالقراءة النسقية التدبيرية الكلية، التي تقتضي فهم النسقية القرآنية في ضوء سياقها اللغوي والمقاصدي، ونصوص السنة النبوية لا بمعزل عنها، نظرا لكونها جاءت شارحة مبينة

¹ الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق محمد الحبيب ابن الحوجة، الطبعة الأولى، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 2004م، ج2، ص27.

² طه جابر العلواني، أفلا يتدبرون القرآن: معالم منهجية في التدبر والتدبير، الطبعة الثانية، دار السلام للطباعة، القاهرة، 2013م، ص.

³ أبو اسحاق الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج2، ص85.

⁴ المصدر نفسه، ج2، ص62.

لنصوص النسقية القرآنية، أو مخصصة لعامها، أو مقيدة لمطلقها، أو مفصلة لمحملها... ليخرج بنظرة كلية شاملة مستوعبة لمعاني ودلالات مفرداتها، وموضوع ومقاصد نجومها.

هذا الانسجام بين نسق نصوص الوحي قرآنا وسنة، أعطانا نسقا معرفيا ومنهجيا وتشريعا متكاملًا، يكمل بعضه بعضًا، ويشرح بعضه بعضًا، ويعضد بعضه بعضًا، وهو سر إعجازه وتعالیه، الأمر الذي يفرض على القارئ المتدبر النظر إلى نسقه النصي باعتباره قطعة واحدة، ونسقا منسجما ومتكاملا، لا يغني بعضه عن بعض في سبر معانيه ودلالاته وحكمه ومقاصده، بناء على ربط أجزائه المنسجمة بعضها ببعض، والجمع بين أطرافه وتتبع مواطن وروده بالمقارنة والجمع، درأ لتوهم التعارض بين مكونات بنائه النسقي، وبيانا لمراد ومقاصد الشارع الحكيم، وحفاظا عليها من التضييع أو التبضيع. ذلك أن النظرة التجزيئية للنسقية القرآنية تضيع حقيقتها، وتمنع من الوصول إلى مقاصد مُنزلها، وهذا ما نبه إليه الشاطبي بقوله "فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض إلا في موطن واحد، وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي، وما يقتضيه لا بحسب مقصود المتكلم، فإذا صح له الظاهر على العربية رجع إلى نفس الكلام فعما قريب بيد له المعنى المراد"^[1]. وزاد الأمر إيضاحا حين قال "إن القضية وإن اشتملت على جمل، فبعضها متعلق ببعض، لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد"^[2]. لأن كلام الله واحد لا تعدد فيه بوجه من الوجوه ولا اعتبار من الاعتبارات، "حتى أن كثيرا منه لا يفهم معناه حق الفهم إلا بتفسير موضوع آخر أو سورة أخرى، ولأن كل منصوص عليه من أنواع الضروريات مثلا مقيد بالحاجيات، فإذا كان كذلك فبعضه متوقف على البعض في الفهم، فلا مُحال أن ما هو كذلك فكلام واحد، فالنسقية القرآنية كلها كلام واحد بهذا الاعتبار"^[3]. وإذا كان النسق النصي بهذه الطبيعة المنسجمة في البناء والتألف والإتساق، فكل قراءة تجزيئية له تعتبر إهدارا لدلالاته ومعانيه، لحكمه ومقاصده، لحقائقه العلمية والإبستيمية، وأصوله الأخلاقية والمنهجية، والتي بضياعها يعيش الإنسان في تيه وضلال، تتجاذبه سبل ومناهج شتى، تعمق من أزمته وتحول دون تحقيق مقاصده وغاياته، ومن وجوه تحريف النسق النصي الاقتصار على بعض معانيه دون البعض الآخر.

¹ أبو اسحاق الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج3، ص375.

² نفس المصدر، ج4، ص266.

³ نفس المصدر، ج3، ص420.

المطلب الثاني: النسقية القرآنية والدلالة السياقية

أكد علماء المسلمين وخصوصاً منهم الأصوليون والمفسرون على أهمية السياق^[1] في مستوياته اللغوية المتعددة، النحوية والصرفية والمعجمية والبلاغية، في القراءة النسقية التدريجية للنص القرآني، وأوصوا بضرورة الأخذ به وبأبعاده الدلالية، التي تُرشد في فهم مراد المتكلم ومقاصده بقرائن نصية لفظية ومعنوية، ويضاف إلى السياق اللغوي الداخلي سياق آخر هو سياق الحال أو المقام أو ما يتصل به من عناصر الحال والزمان والمكان والمتكلم والمخاطب. ولا شك أن المنهج السياقي ببعديه اللغوي الداخلي والمقامي الخارجي، يقدم بين يدي فهم النص الشرعي نسقا من العناصر التي تقوي طريق فهمه واستنطاق معانيه والاستنباط منه؛ لذا فقد أفردوا دلالة السياق بمباحث في دراساتهم اللغوية والبلاغية والأصولية، التي ظل ينهل منها الدارسون والباحثون ومازال، لبناء نظرياتهم وتصوراتهم بما يساعدهم في التصدي لمختلف مستجدات الواقع المتغير ومشكلاته. لذا كان لزاما علينا-وخصوصاً في العصر الحديث-صياغة نظرية سياقية، منبثقة من روح تراثنا اللغوي والبلاغي والتفسيري والاصولي، تتجاوز السلبات الثاوية في مختلف النظريات السياقية الغربية، خاصة إذا استحضرننا تأثيرها على الدراسات الدلالية العربية والاسلامية، وانعكاساتها السلبية خاصة عندما عمد بعض الباحثين المعاصرين (محمد أركون، حسن حنفي، نصر حامد أبو زيد،...) إلى تطبيقها آليا على النسقية القرآنية. وقد اتفق الأصوليون على أن السياق طريق إلى بيان الجمل، وتعيين المحتمل، وتنزيل الكلام على المقصود منه، وقطع الطريق على المقاصد المغرضة التي لم يردها الشارع الحكيم ولم يرمها، ونفي الاحتمالات والظنون غير المرادة. يقول ابن القيم الجوزية "السياق يُرشد إلى تبين الجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام،

¹ إن البحث عن تعريف لمفهوم السياق في تراثنا اللغوي والأصولي-اللهمنا إذا استثنينا التعاريف الوظيفية- قد لا يسعف في العثور على تعريف صريح وجامع، إلا ما يعزى للإمام الرازي الذي عرفه بقوله " كل ما يكتنف اللفظ الذي نريد فهمه من دوال أخرى". فخرالدين الرازي، المعالم في أصول الفقه، تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض، الطبعة الثانية، مؤسسة المختار، القاهرة، 2012م، ص150. والشريف الجرجاني بقوله "الألفاظ المترتبة المسوقة المعتبرة دلالاتها على ما يقتضيه العقل". الشريف الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق، ص310. وابن أمير الحاج فعرفه بقوله "السياق بمعنى السوق أو هو دلالة سوق الكلام". ابن أمير الحاج، التقرير والتحرير على التحرير لابن الهمام، تحقيق عبد الله محمود، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999م، ج1، ص343. هذا الغياب لا يعني عدم وعي الأصوليين به، بل على العكس من ذلك نجدهم قد استعملوه كثيرا، وهذا ما يتضح من خلال عباراتهم مثل "سياق الكلام"، "سياق النظم"، "اللفظ الواضح فيما سبق له"، "وما كان الكلام مسوقا لأجله"، "وما أوجبه نفس الكلام وسياقه"، كما نجدهم يعبرون عنه بفعلة "سبق" ومصدره الميمي "مساق"، إلى غير ذلك من عبارات الأصوليين. أبو البركات عبد الله النسفي، كشف الأسرار شرح المصنف على المنار مع شرح نور الأنوار على المنار لملا جيون، (د.ط)، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت)، ج1، ص374 وما بعدها. وعلى العموم فإن عبارات الأصوليين وأهل الدراية تكاد تتفق في كون السياق هو القرينة الكبرى التي تجتمع عندها مجموعة القرائن المقالية والمقامية ذات العلاقة بمعنى النص وغرض إفادته، أو بتعبير أدق ما انتظم القرائن الدالة على المقصود من الخطاب سواء كانت القرائن مقالية أم حالية. فهو إذا عبارة جامعة شاملة لكل دليل لفظي ومعنوي وحالي يفسر الغرض من الخطاب.

وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة. وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمه غلط في نظره، وغالط في مناظرته"^[1]. يتضح من كلام ابن القيم على أن دلالة السياق، لا تقتصر على معرفة "مقال السياق"، بل تتعداه إلى ما يشتمل عليه من إفادات وقرائن تفيد في تعيين المعنى الذي يُلتبس كشفه وإظهاره. وقد أدرك الإمام الشوكاني هذه الحقيقة فقال "والحق أن دلالة السياق إن قامت مقام القرائن القوية المقتضية لتعيين المراد كان المخصّص هو ما اشتملت عليه من ذلك، وإن لم يكن السياق بهذه المنزلة ولا أفاد هذا المفاد فليس بمخصّص"^[2]. يتضح من كلام الإمام الشوكاني أن معرفة المقصود من السياق والتماس دلالاته، متوقفة على معرفة القرائن التي تكتنفه، وبمعرفة تظهر دلالة السياق واضحة جلية. فمكانة الدلالة في السياق تكمن في القرائن المقالية(اللفظية)^[3] والمقامية(الحالية)^[4] التي تحف الخطاب وتساوم في بيان المقصود منه. هذا التقسيم المقالي^[5] والمقامي لا يعني البتة أن أحدهما مستغن عن الآخر عند استخلاص افادات السياق، بل هو مجرد تقسيم منهجي هدفه لفت النظر إليهما أثناء البحث عن دلالة السياق، والتماس قرائنه، واستخلاص إفاداته. وقد اختلف علماء المسلمين حول وظيفة السياق، هل هي تأسيسية للمعنى أم إرشادية إليه، وذلك بناء على الاختلاف في دور القرينة الاستعمالية على المعنى. وإذا كان مذهب الجمهور^[6] ينص على إرشادية وظيفة

¹ أبو عبد الله شمس الدين بن القيم الجوزية، بدائع الفوائد، تحقيق علي بن محمد العمران، مجمع الفقه الإسلامي، جدة، 1425هـ، ج4، ص9.
² أبو علي محمد بن عبدالله الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تحقيق أبي مصعب البدرى، الطبعة الأولى، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1995م، ص275.

³ تنقسم القرائن المقالية إلى قرائن معنوية وأخرى لفظية، فالقرائن المعنوية هي المعنية بكشف العلاقات السياقية بين أجزاء الجملة، وهي تجري على خمسة أقسام. وأولها قرينة الإسناد التي هي محور المعنى في اللغة العربية، وثانيها قرينة التقييد(التخصيص) التي تفيد تحديد وجه العلاقة الإسنادية بين طرفي الإسناد بتخصيص أو بيان نسبة أو حال ووصف... وثالثها قرينة المخالفة التي هي محور الكشف عن عامل النصب في الظرف الواقع خبراً، والمفعول معه... ورابعها قرينة النسبة التي تدل على العلاقة التي تكون قيماً عاماً على قرينة الاسناد، وخامسها قرينة التبعية التي تحل محل العلامة الإعرابية في الدلالة على المعنى. أنظر أبو عبد الله جمال الدين بن مالك، شرح تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، تحقيق عبد الرحمن السيد ومحمد بدوي، الطبعة الأولى، هجر للطباعة، القاهرة، 1990م، ج2، ص188_القاسم بن محمد الواسطي، شرح اللمع في النحو، تحقيق رجب عثمان، الطبعة الأولى، الخانجي للطباعة والنشر، القاهرة، 2000م، ص76.

⁴ القرائن اللفظية أسهل إدراكاً من القرائن المعنوية، إذ العقل يهتدي إليها فتقوده وترشده إلى إدراك القرائن المعنوية، ومن تتصافرا في توجيهه إلى استخلاص المعنى واستنتاجه. وتنقسم إلى عدة أقسام أهمها: قرينة العلامة الإعرابية التي تدور حول أهم قضايا النحو كالعامل والاعراب المحلي والتقديرى... وهي من أكثر القرائن عناية من طرف النحاة. قرينة الرتبة والمراد بما موقع الكلمة مع اختها تقديماً وتأخيراً. قرينة الصيغة التي تفيد التمييز بين عناصر الجملة مما يجعل لها معنى تدل عليه. قرينة الربط وتعنى بربط المتلازمين بعضهما ببعض. وقرينة المطابقة تعمل على بناء الجملة بناء منطقياً. قرينة الضم تعنى بإزالة اللبس بين العناصر التحليلية النحوية. قرينة التنعيم ويراد به كيفية النطق بالمفردات والجمل. أنظر تمام حسن عمر، اللغة العربية معناها ومبناها، الطبعة الخامسة، عالم الكتب، القاهرة، 2006م، ص200 وما بعدها.

⁵ ساركر في هذا المرتكز على السياق المقالي على أن أخصص المرتكز الموالي للسياق المقامي.
⁶ وقد عبر عنه الغزالي بقوله "كل ما ليس له عبارة موضوعة في اللغة فتعني فيه القرائن، وعند منكري صيغة العموم والأمر يتعين تعيين الأمر والاستغراق بالقرائن" أبو حامد الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ج1، ص230.

السياق، نظرا لإيمانهم بأن للكلمات معاني وضعية سبقت استعمالها في الكلام وأدائها في الجمل والنظم، والتي انبثقت منها ثنائية الحقيقة والمجاز، فإن القرينة عندهم لا تتعين إلا عندما لا تكون هناك عبارة موضوعة في اللغة تعبر عن ذلك المعنى، أو تكون هناك عبارة موضوعة لكن يستخدم غيرها. وخلافا لمذهب الجمهور فإننا نجد ابن تيمية يصف وظيفة السياق بالتأسيسية، لأن معنى اللفظة وتفسيرها عنده لا تتعين إلا عن طريق القرائن سواء كانت وجودية أو عدمية^[1]، وعليه لا يوجد لفظ يقع في الخارج خاليا عن جميع القرائن السياقية الحالية والمقالية. أما أبو إسحاق الشاطبي فقد اتخذ موقفا ثالثا، من خلال إقراره بأن للفظ معنى وضعيا، لكن معناه لا يتعين في التركيب إلا بالقرينة، فإن لم تتقاضه القرائن كان الوضع الأصلي هو المرجع، فهو بذلك أعطى للقرينة دورا تأسيسيا في التركيب، دون أن يجعلها مؤسسة لأصل معنى اللفظ، ولا أن ينفي الأوضاع الأصلية له^[2]. وعلى العموم فأيّا كانت وظيفة السياق، فقد اتفقوا على أنه "حارس من الفهم المخطئ"^[3] يرشد^[4] إلى تنزيل الكلام على المقصود منه. هذا الاختلاف حول وظيفة السياق، لم يكن هو الوحيد بين علماء المسلمين، بل اختلفوا أيضا في وجوب الأخذ بالدلالة المترجحة بالسياق واطراح غيرها من الوجوه المحتملة به، أو جواز اعتبار ما لم يرجحه السياق في أصل المعنى بجانب الوجه المترجح في النسق النصي. وقد ذهب العلماء في هذا الأمر مذهبين، مذهب يرى الترجيح منهجا لاستنطاق النسق النصي^[5]، ومن تم لا بد من وصول القارئ فيه إلى فهم هو الأرجح من غيره حفاظا على المعنى الأصلي له، وآخر يستشرف كل الاحتمالات الدلالية ويحاول أن

¹ ابن تيمية، مجموع الفتوى، مصدر سابق، ج20، ص412-413.

² أبو إسحاق الشاطبي، ج3، ص239-245.

³ الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص83.

⁴ من الأمثلة على الاسترشاد بدلالة السياق لاستنطاق معاني النسقية القرآنية، قوله تعالى: {بِسَاءِكُمْ خَرْتُ لَكُمْ فَأَتُوا خَرْتُكُمْ أَيَّ شَيْئِكُمْ} [البقرة/223]. فقد ذهب العلماء إلى أن لفظ (أَيَّ) جاء بمعنى "كيف"، وبناء عليه يصبح المعنى بأي وجه من وجوه الإتيان، فصرفوه بذلك عن معنى "أين" أو "متى" مستدلين بدلالة السياق وهو ورود لفظ (خَرْتُكُمْ) لأن إتيان النساء في غير موضع التناسل لا يوافق كون النساء حرثا لأزواجهن. أنظر الامام الشافعي، أحكام القرآن، جمعه أبو بكر البيهقي، مصدر سابق، ج1، ص194-كتاب الأم، تحقيق أحمد بدر الدين حسون، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005م، ج5، ص94.

⁵ وهو مذهب عامة المفسرين والأصوليين والبلاغيين وعلى رأسهم جار الله الزمخشري، والإمام الزركشي الذي يعزو هذا المذهب إلى الزمخشري بقوله: "ليكن محط نظر المفسر مراعاة نظم الكلام الذي سيق له وإن خالف أصل الوضع اللغوي، لثبوت التجوز. ولهذا ترى صاحب الكشاف يجعل الذي سيق له الكلام معتمداً حتى كأن غيره مطروح". أنظر الإمام الزركشي، البرهان في علوم القرآن، مصدر سابق، ج1، ص394.

يجمع بينها^[1]، لأن ذلك يساعد القارئ على الإحاطة بمعاني النسق النصي والاطلاع على آفاقه الدلالية والبيانية والمقاصدية، كما يمهّد له الطريق لاكتشاف مداخل جديدة لاستنطاق النسقية القرآنية.

وتأسيساً على ما سبق يمكن القول أن كلا المذهبين يتفقان على أن النص لا يمكن فهمه بما لا يحتمله السياق، ولا يُحمل على معنى ولا تستنبط منه دلالة على حكم إذا كان السياق مستعصياً عليه، أما إذا كان المعنى مما يحتمله السياق أو يشير إليه فإنه يجوز الأخذ به إذا لم ينافه ما هو أولى منه، سواء ورد ذلك المنازع في سياقه أو في دليل آخر، وإنما الخلاف في الجمع بين الاحتمالات الممكنة في النسق النصي في سياق واحد من غير ترجيح لمعنى من المعاني، فأجازته البعض، وأنكره البعض الآخر. ويميل بعض الدارسين المعاصرين إلى الترجيح، لأن السياق هو الفاصل بين المعاني، فإذا رجح معنى من المعاني لزم الأخذ به وطرح غيره وإن كان محتملاً، وهذا يعني أنه يلزم الأخذ بالمعنى الأوفق بالسياق وإبعاد ما دونه. ويؤيد أبو إسحاق الشاطبي هذا المنهج بقوله "من الخلاف ما لا يعتد به في الخلاف، وهو ضربان، أحدهما ما كان من الأقوال خطأ مخالفاً لمقطع به في الشريعة... والثاني ما كان ظاهره الخلاف وليس في الحقيقة كذلك... إذ الخلاف مبني على التزام كل قائل احتمالاً يعضده بدليل يرححه على غيره من الاحتمالات حتى يبيّن عليه"^[2]. ومعلوم أن عدم الاعتبار بالرأي في الخلاف، يستلزم عقلاً ومنطقاً الأخذ بالمعنى الأوفق بالسياق والراجح بالدليل وعدم بناء المعنى على طريقة التوسيع في الفهم. فالنسقية القرآنية محتاجة إلى كثير من البيان والعرض على المسافات المختلفة، بحسب ما تسمح به مقاصد الشريعة، ومن بينها الأدلة المقامية التي وصفها ابن جني (392هـ) بـ "القرائن الحالفة على ما في النفوس"، فقال "والذي يدل على أنهم قد أحسوا ما أحسنا، وأرادوا وقصدوا ما نسبنا إليهم من إرادته وقصده... ما كانت الجماعة من علمائنا تشاهده من أحوال العرب ووجوهها، وتُضطرُّ إلى معرفته من أغراضها وقصودها، من استخفافها شيئاً أو استنقاله، وتقبله أو إنكاره، والأنس به أو الاستيحاش منه، والرضا به أو التعجب من قائله، وغير ذلك من الأحوال الشاهدة بالقصود، بل الحالفة على ما في النفوس"^[3]. فابن جني

¹ قد تزعم هذا المذهب الإمام الشافعي وتبعه في ذلك أبو إسحاق الشاطبي، والظاهر بن عاشور، ومن المعاصرين يوسف القرضاوي. ولعل الجمع بين الحقيقة والجاز، وعموم اللفظ المشترك، في سياق واحد لا يخرج عن معهود المخاطبين بالنص، يعتبر من أهم المسائل التي أبرزت هاتين الوجهتين في الدراسات الأصولية وعلم التفسير، ووجه اتصالها بالتفسير كون اللفظة الواحدة في السياق الواحد محمولة على معنيين متغايرين، ما يوحي بأن وظيفة السياق ترجيحية لا تعيينية عند القائلين بجزاؤ الجمع بين الحقيقة والجاز وعموم اللفظ المشترك. ومن أمثلة ذلك حمل الإمام الشافعي "الملامسة" في آية التيمم على حقيقتها ومجازها، فقال بنقض الوضوء باللمس باليد كالجماع. أنظر تاج الدين السبكي، الإجماع في شرح المنهاج للبيضاوي، مرجع سابق، ج1، ص265-269.

² أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج4، ص569-574.

³ ابن جني، الخصائص، مصدر سابق، ج1، ص245.

قد شبه في عبارته، الدلالة المقامية بالحلف على الشيء، فكما أن الإنسان إذا أقسم أكد للمخاطبين ما في نفسه، فكذلك القرائن المقامية تؤكد للمخاطبين المعاني التي أدركوها وتعللونها، لذلك لا مناص من الأخذ بها واستحضارها في استنطاق معاني النسق النصي، لأن الاقتصار على الدلالة اللفظية لا يوصلنا في غالب الأحيان إلا إلى المعاني الظاهرة، الشيء الذي يحول دون الإمساك بما يكتنف النص، ويحيط به من قرائن حالية تفيدنا في تجلية المعاني والدلالات. وبالرغم من أهمية انفتاح النسق النصي على القرائن المقامية في استنطاق المعاني والحكم، إلا أنه لا ينبغي أن يصل إلى حد التخلص من كل الاعتبارات التي يمكن أن تضبط فهمه، وتجنب القارئ حالة الطغيان التي تجعل منه طرفاً مهيمناً في بناء المعنى، يستنطق ويفهم وفق ميولاته وانطباعاته الثقافية، واتجاهاته الفلسفية، الشيء الذي يعدو معه النص فاقداً للمعنى، غارقاً في الفوضى، متغير الأصول والأحكام بتغير الأذواق والطباع. وقضية انفتاح النسق النصي على القرائن الحالية، لم يكن محط إجماع في الدرس الأصولي، بل وقع الاختلاف حوله في نقطة جوهرية، تمثلت في امتداد القرينة المقامية إلى العبارات المستقلة بإفادة المعنى، حيث تباينت الآراء إزاءها إلى اتجاهين رئيسيين، اتجاه يرى أن العبارة إذا كانت مستقلة بإفادة المعنى اللغوي أو العرفي أو الشرعي، فإن القرائن الحالية الخاصة لا تؤثر في مدلولها^[1]، خاصة إذا كان انفتاح معناها يؤدي إلى تخصيص النص أو تقييده وتأويله، أما إذا كان يعود عليه بالتوكيد وزيادة القطع فلا بأس من انفتاح المعنى عليها، لأن العبرة عندهم بثبات المعنى واستقراره لا بتغيره وانحرامه^[2]، وهو مذهب جمهور العلماء والأصوليين. وحثتهم في ذلك أن انفتاح النسق النصي على القرائن الحالية الخاصة قد تؤدي إلى عدم استقرار المعاني والأحكام المستفادة منه، لأن العبارة عندهم وحدة كلامية مستقلة وثابتة، واستقلالها وثباتها ينافي فتحها على أي تغيير من خارجها ما لم يكن في إفادتها أو إفادة بعض ألفاظها قصور أو غموض وخفاء، وعندئذ تفقد شرط استقلاليتها وتفتح على القرائن المقامية التي توضح المراد منها. يقول أبو بكر الجصاص (ت370هـ) "كل كلام خرج عن سبب فالحكم له لا للسبب، فإذا كان أعم من السبب وجب اعتبار حكمه بنفسه دون سببه... وذلك لأن كل لفظ فحكمه قائم بنفسه إلا أن تقوم الدلالة على إزالته عن

¹ المراد بالدعوة إلى عدم انفتاح العبارة وانقطاع صلتها بالقرائن المقامية هو ما كان خاصاً منها، أما ما كان عاماً ومعهوداً فيفترض الأخذ به واستحضاره في عملية الفهم والاستنطاق، وأقصد بذلك كل ما يتعلق بمعهود العرب في أقوالها وأفعالها ومحاري عادتها وأحوالها حالة التنزيل، ويضاف إليها القرائن المؤكدة لمعاني النسق النصي، لأنها غير مغيرة للمعنى. ومعرفة ذلك والأخذ به الفهم شرط لازم. أنظر أبو بكر الرازي الجصاص، الفصول في الأصول، مصدر سابق، ج1، ص191.

² لزيد من التفصيل راجع المصدر السابق، ج1، ص4 وما بعدها_إلكيا الهراسي، أحكام القرآن، مصدر سابق، ج3، ص69_الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج5، ص96.

موجبه ومقتضاه" [1]. يتبين من كلام الجصاص أن شرط انقطاع الخطاب عن المقام الذي صدر فيه، لزوم جريان لفظ الخطاب بنفسه واستقلاله في إفادته، الشيء الذي يجعل الحكم للخطاب لا أثر فيه للسبب [2]، أما إذا كان لفظ الخطاب غير مستقل بنفسه، فإن الحكم يكون قاصراً على معنى السبب [3]. وقد تزعم الإتجاه الثاني أبو الحسن الماوردي (450هـ) قديماً، وتبعه في ذلك كل من ابن دقيق العيد (702هـ) وأبو اسحاق الشاطبي (790هـ) وعدد من الأصوليين والبلاغيين، وقد دعا هذا الإتجاه إلى ضرورة فتح المعنى في العبارة على جميع ما يكتنفها من القرائن الحالية حتى ولو كانت خاصة، أما أبو اسحاق الشاطبي فقد أدرك تمام الإدراك أهمية القرائن بكل أنواعها ومستوياتها في تعيين المعنى وتحديد المقصود من النسق النصي، لذا نجده قد فصل في هذه القاعدة تفصيلاً دقيقاً، حيث فرق بين المقامات الخاصة المقصودة للشارع من إيراد النص، لكونها تحتوي على معانٍ صالحة لأن تكون مظنة للحكم الشرعي ولظهور معنى العلل فيها، فعَد هذا النوع مؤثراً في دلالة النص ولو عاد عليه بالتخصيص والتقييد والتأويل، وبين تلك المقامات الخاصة التي لا يظهر إلتفات الشارع إليها في مناهج الأحكام، فعَد القاعدة جارية فيها. وهو الأمر نفسه الذي نبه عليه من قبل ابن دقيق العيد في معرض تعليقه على حديث النهي عن الصيام في السفر [4]، فقال "يجب أن يُتَبَّه للفرق بين دلالة السياق

¹ أبو بكر الرازي الجصاص، الفصول في الأصول، مصدر سابق، ج1، ص188.

² ومن الأمثلة على انقطاع صلة معنى العبارة التي تستقل بالإفادة عن القرائن المقامية الخاصة ما ذكره ابن عطية في قوله تعالى: {وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ} [الأعام/121]. حيث ذهب إلى أن "لفظها يعم ما تركت التسمية عليه"، وإن كان قد روي أنها نزلت في شأن الميتة حين خاصم المشركون المسلمين. فقد أخرج أبو داود بسنده عن ابن عباس أنه قال ((جاءت اليهود إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا: نأكل مما قتلنا ولا نأكل مما قتل الله؟ فأنزل الله عز وجل {وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ} إلى آخر الآية. أنظر ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، مرجع سابق، ص685_القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج9، ص11_ الجصاص، الفصول في الأصول، مصدر سابق، ج1، ص191-192.

³ ومن أمثلة صلة معنى العبارة التي لا تستقل بالإفادة في نفسها عن القرائن المقامية الخاصة قوله تعالى {لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ} [المائدة/93]. فقوله "فِيمَا طَعِمُوا" لو حمل على ظاهره لرفع الإثم عن كل ما يطعمه المسلم إذا اتقى وآمن وإن كان محرماً، كالخمر والميتة والدم المسفوح، لذا وجب تعيين الدلالة من القرائن المقامية التي تحيط بالخطاب، والمتثلة في أسباب النزول، فيها يتبين عدم صحة الفهم الظاهر. فقد أخرج الإمام بسنده عن أنس بن مالك أنه قال ((كنت ساقى القوم في منزل أبي طلحة فنزل تحريم الخمر... فقال بعض القوم: قُتِل قوم وهي في بطونهم فأنزل الله عز وجل {لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا} الآية. فأسباب النزول إذا خصت رفع الإثم بمن مات قبل تحريم تلك المحرمات وهي في بطنه، وقد آمن واتقى وعمل صالحاً، أما بعد تحريمها فلا شك في استحقات الإثم بمن طعمها. أنظر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج8، ص167-175.

⁴ فقد رد ابن دقيق العيد على قول الظاهرية بمنع الصوم في السفر، الذي استدلوا عليه بعموم حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال ((كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر، فرأى رجلاً قد اجتمع الناس عليه، وقد ظلل عليه فقال: ما له؟ قالوا رجل صائم. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس من البر أن تصوموا في السفر)). أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر في غير معصية، ر.ح 1115. فقال "إن هذا الحديث منزل على مثل تلك الحالة من جهد الصوم وبلوغ المشقة أو أداء الصوم إلى ترك ما هو أولى من

والقرائن الدالة على تخصيص العموم وعلى مراد المتكلم، وبين مجرد ورود العام على سبب، ولا يُجربهما مجرى واحداً، فإن مجرد ورود العام على سبب لا يقتضي التخصيص به... أما السياق والقرائن فإنها الدالة على مراد المتكلم من كلامه، وهي المرشدة إلى بيان الجملات، وتعيين المحتملات^[1]. يتضح من خلال كلام ابن دقيق العيد، لزوم تفريق القارئ للنسق النصي المستنطق لمعانيه ودلالته، بين السبب الذي يدخل في سوق الخطاب والسبب الذي لا يدخل في غرضه، فأما الأول فيخصص العموم، وأما الثاني فلا يخصه. وهذا ما أكده الإمام الزركشي بقوله "ينبغي أن يفرق بين سبب لا يقتضي السياق التخصيص به، وبين سبب يقتضي السياق والقرائن التخصيص به، فإن كان من الثاني فالواجب اعتبار ما دل عليه السياق والقرائن، إذ به يتبين مقصود الكلام، وبه يرشد إلى بيان الجملات، وتمييز المحتملات، وفهم مآخذ الخطاب"^[2]. وهو الأمر الذي أشار إليه من قبل الإمام القراني(684هـ) في عقده، فقال "إن اللفظ إذا سيق لبيان معنى، لا يحتج به في غيره، فإن داعية المتكلم منصرفة لما توجه له، دون الأمور التي تغايره"^[3]. وهو ما فهم مغزاه أبو اسحاق الشاطبي فصاغه بلغة دقيقة، وذلك عندما نص على ضرورة عرض علاقة السبب بالخطاب على مقصد الشريعة فيه أو مقصود الشارع من سوقه، فما ظهر اعتباره فهو مؤثر في دلالة نسقية النص، وما كان مما لا يلتفت إليه الشارع في ترتيب الأحكام فلا عبرة به. وهو بذلك يتفق مع ما ذهب إليه ابن تيمية(728هـ) في تعليقه على خلاف العلماء في مسألة هل العبرة بعموم اللفظ أم بخصوص السبب^[4]، حيث يقول "إذا رجع هذا البحث إلى القول بأن لا اعتبار بعموم اللفظ، وإنما الاعتبار بخصوص السبب، وفيه من الخلاف ما عُلم، فقد رجعنا إلى أن أحد القولين هو الأصح، ولا فائدة زائدة"^[5]، ثم يضيف قائلاً "لتعَيّن المناط مواضع، منها الأسباب الموجبة لتقرير الأحكام، كما إذا نزلت آية أو جاء حديث على سبب، فإن الدليل يأتي بحسبه"^[6]. فقد نبه أبو

القرابات، فترك هذا الاعتبار المفهوم منة السبب بدعوى عموم اللفظ مؤدًى إلى إهمال الغرض الذي سيق النص من أجله" أنظر ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام، مصدر سابق، ج2، ص174.

¹ ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام، مصدر سابق، ج2، ص174.

² بدرالدين الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، تحقيق أبي عمرو الحسيني، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م، ج1، ص398_البحر المحيط، مصدر سابق، ج4، ص279-290.

³ شهاب الدين بن إدريس القراني، العقد المنظوم في الخصوص والعموم، تحقيق علي معوض وعادل عبد الموجود، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م، ص399.

⁴ ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، تحقيق فواز أحمد زمرلي، الطبعة الأولى، دار ابن حزم، بيروت، 2012م، ص60.

⁵ أبو اسحاق الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج3، ص253

⁶ نفس المصدر، ج3، ص73-74.

اسحاق الشاطبي وهو في معرض بيانه بأن العبرة في فهم الخطاب بحال الاستعمال، إلى أن العموم يُحمل على موضع الاستعمال لا الأصلي للفظ، لذلك فإن المعنى إذا خصصه الاستعمال فلا يقال إنه خص، لأنه تخصيص بالنسبة إلى حال الوضع لا حال الاستعمال، وعليه فإن اللفظ العام في السياق لا يشمل إلا ما دلت عليه القرائن اللفظية والحالية. ومن هنا ندرك أن أبا اسحاق الشاطبي لا يخصص اللفظ العام بدليل السبب مطلقاً، بل بدليل السبب الداخِل في أصل المعنى بناء على فهم أصول العربية ومقاصد الشارع، فنص على ضرورة فهم العلاقة بين النسق النصي العام والسبب فهما قائما على أصول العربية ومقاصد الشارع، "فالحق في صيغ العموم إذا وردت أنها على عمومها في الأصل الاستعمالي، بحيث يفهم محل عمومها العربي الفهم المطلع على مقاصد الشرع"^[1]. وبهذا يكون أبو اسحاق الشاطبي قد وضع معياراً لتمييز ما هو معتبر من الأسباب في محل العموم وما هو غير معتبر، وهو رأي لا يخلو من قوة في الإدراك ووجهة في الرؤية، والأهم من ذلك اتسامه بطابع تطبيقي بعيد عن التجريد المخل أو التعميم غير المنضبط.

وبناء عليه يمكن القول أن سريان دلالة القرائن المقامية إلى سياق العبارة، حتمية ومعتبرة في حالة عدم استقلالها بالإفادة اللغوية أو العرفية أو الشرعية، أما في حالة استقلالها بالإفادة فالأمر احتمالي، وحينئذ يصبح التماس قرائن المقام هو الأصل في استنطاق النسق النصي وفهمه، لكن إذا ورد من القرائن والأدلة ما يشير إلى فصل سياق الجملة وبتره عن القرائن المقامية الخاصة، أو ظهر عدم قصد الشارع في ترتيب الحكم عليها أو ربط دلالة خطابها بمعناها، اعتبرنا لذلك نزولاً على تلك الأدلة والقرائن، وعلى مقدمة تلك الأدلة أن يكون هناك تصرف من الشارع يفسر المراد من الخطاب على خلاف تعدية دلالة القرائن إلى النسق النصي. والقرائن المقامية ليست على صورة واحدة، إنما هي من الكثرة والتعدد بحسب مقاصد الشارع، وما يراد الكشف عن معناه ودلالته، اللذان يتوقف إدراكهما على مدى معرفتنا بطبيعة القرائن وأنواعها. وبالرغم من هذا التعدد والتنوع إلا أنها تصب في مقصد واحد، وهو بيان أهميتها ودورها في رفع اللبس والغموض عن الكلام، باعتبارها المحور الذي تتمثل فيه الصلة بين الجانب اللغوي من النسق النصي وغير اللغوي منه. ومن بين أهم صورها نجد ما يلي:

1- شاهد(بساط)الحال: هو كل ما يحيط بالمعنى ويكتنف أحواله التي يجب أن تعتبر في تأدية المقصود، لأنها صفاته وكيفياته في تراكيب الألفاظ وتأليفها من تقديم وتأخير، أو حذف، أو حركات إعراب، والتي يتحقق بها

¹ نفس المصدر، ج 3، ص 952.

جميعاً لا ببعضها^[1]. وشاهد الحال في جميع الألسن أكثر ما يدل عليه بألفاظ تخصه بالوضع، وأكثر ما يستخدم في السبب المثير لليمين.^[2]

2- حال (مقام) المقال: هو الغرض الذي يفيد النسق النصي في جزء من أجزائه أو في جملة، أو في اقتران بعضه ببعض، وهو الأمر الذي جعل كثيراً من البلاغيين يدرجون ضمن الأسباب التي تمكنهم من الوصول إلى مقام النسق النصي، الخطاب نفسه، سباقه وسياقه، مبدؤه ومنتهاه... يقول السكاكي "لكل كلمة مع صاحبها مقام، ولكل حد ينتهي إليه الكلام مقام"^[3]. يفهم إذا من خلال عبارة السكاكي، أن القارئ المستنطق لمعاني ودلالات النسق النصي ينبغي عليه النظر إلى الخطاب وتفهمه، فإن جاء خالياً من أي توكيد عرف بأنه ابتدائياً، بتقدير أن المخاطب خالي الذهن من أي حكم مسبق، وكلما ازداد التوكيد فيه قدروا أن المخاطب كان جاحداً أو غيبياً أو متجاهلاً... وأن للخطاب أهمية تقتضي توكيده من حيث هو ابتدائياً أو طلبياً أو إنكارياً...^[4]. ومن أمثلة ذلك الأوامر والنواهي التي صُرف أكثرها عن ظواهرها، إلى الإرشاد أو التوبيخ أو التهكم أو التحقير أو التهديد... وغيرها، فقله تعالى {ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ} {سورة الدخان/ الآية 49}. قد حمل الأمر فيه على الإهانة "ذُقْ أنك أنت الذليل المهان الخسيس"^[5]، ووصف مقام الخطاب بأنه مقام الإهانة، لأنه أبان بنفسه عن الحال التي خرج عليها والمقام الذي ورد فيه، وهو "التهكم بعلاقة الضدية... والتأكيد للمعنى التهكمي"^[6].

3- أسباب التنزيل والورود: والمقصود بما الحادثة أو السؤال الذي كان سبباً لإيراد الخطاب، لأن إغفاله يؤدي إلى "الخروج عن المقصود بالآيات... بحيث لو فقد ذكر السبب لم يُعرف من المنزل معناه على الخصوص، دون تطرق الاحتمالات"^[7]. ومثاله قوله تعالى {قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعُمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِعَبْدِ اللَّهِ بِهِ} {سورة الأنعام/ الآية 145}. فظاهر

¹ ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 511.

² شهاب الدين بن إدريس القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والامام، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، الطبعة الثانية، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، 1995م، ص 238-239.

³ أبو يعقوب سراج الدين بن علي السكاكي، مفتاح العلوم، تحقيق نعيم زرزور، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987م، ص 80.

⁴ أنظر المصدر السابق، ص 81 وما بعدها.

⁵ أبو عبد الله عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق عبد الرحمن بن معلا اللويحي، الطبعة الثانية، مكتبة دار السلام، الرياض، 2002م، ص 913.

⁶ الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 25، ص 316.

⁷ أبو اسحاق الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج 3، ص 313.

الآية يبين أن المحرمات محصورة في الأنواع الأربعة المذكورة، لأن النفي والاستثناء دليل على أن التحريم محصور فيها دون غيرها فقط، وبالرجوع إلى أسباب النزول يتبين لنا أن الحصر غير مقصود فيها، لما ذكره الإمام الشافعي من أن الآية نزلت بسبب أولئك الكفار الذين أبوا إلا أن يجرموا ما أحل الله، ويجلوا ما حرم الله عنادا منهم ومُحَادَة لله ورسوله؛ فجاءت بهذا الحصر الصوري مُشَادَة لهم ومُحَادَة من الله ورسوله، لا قصدا إلى حقيقة الحصر [1].

4-العادات الاجتماعية حالة التنزيل: والمراد بها معهود العرب وسننها في لسانها ومجاري عاداتها أثناء التنزيل، يقول ابن تيمية "الواجب أن يعرف اللغة والعادة والعرف الذي نزل به القرآن والسنة، وما كان الصحابة يفهمون من الرسول صلى الله عليه وسلم عند سماع تلك الألفاظ....ولا يجوز أن يُحمل كلامه على عادات حدثت بعده في الخطاب لم تكن معروفة في خطابه وخطاب أصحابه" [2]. فتعيين الحالة المقامية التي توجّه دلالة النص إليها أمر لازم في استنطاق المعاني، نظرا لكونها تساعد على تحديد الدلالة المركزية للنسق النصي، لأن الألفاظ تتعرض للتغيرات الدلالية بالتقييد والتخصيص والتعميم والتفصيل وغيرها، بتغير ظروف تداولها واستعمالها. فلفظ "السيارة" الوارد في قوله تعالى ﴿وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلَى دَلْوَهُ قَالَ يَا بُشْرَى هَذَا غُلَامٌ﴾ [سورة يوسف/الآية 19]. أريد به "قوم مارة يسيرون" [3]، لكنها في زماننا تطلق على الآلة المعروفة في وسائل النقل الحديثة. ولو فتح النسق النصي أمام مختلف التداولات لضاق وخرج عن معناه وتعطلت عن الإفادة المرتجاة منه. وعليه لا ينبغي حصر النسق النصي على معنى واحدا، ولا فتحه على مختلف المعاني، بل ينبغي مراعاة مستوى المخاطبين في الفهم والاستنطاق، لنؤسس في ضوئه حدود النسق النصي وطاقاته الدلالية، بما يجعله يحافظ على المعنى المركزي، فلا يسقطه ولا يقصر عنه ولا يتجاوزه.

5-أوصاف محل الخطاب(دلالة النسبة والحال): هي الأوصاف الناطقة بغير اللفظ الدالة على معنى الشيء، المخبرة عنه أو المشيرة إليه وإن كان صامتا غير متكلم، لأن "كل خبر يقتضي أمورا خادمة لذلك الإخبار بحسب المخبر والمخبر عنه والمخبر به ونفس الإخبار في الحال والمساق ونوع الأسلوب" [4]. فهناك إذا صلة بين

¹ عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق فواز زمزلي، الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي، بيروت، 1995م، ج 1، ص 112.

² ابن تيمية، الإيمان، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الخامسة، المكتب الإسلامي، عمان، 1996م، ص 91-100.

³ أنظر فخرالدين الرازي، مفاتيح الغيب، مصدر سابق، ج 18، ص 108_الإمام القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج 11، ص 291.

⁴ أبو اسحاق الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج 2، ص 377-378.

المخاطب والخطاب والمخاطب، إذ لا يمكن فهم واستنتاج مساق النسق النصي بدونها، وبها تتبين أحوال الخطاب ومقاماته، ومعرفة مراتب الأحكام، ومراتب المقاصد، وسلم الأولويات.... وغيرها.

المبحث الثالث: نسقية النص القرآني وقوانينه المقاصدية

المطلب الأول: النسقية القرآنية وقانون التوحيد

إن النص القرآني كلام الله المطلق المتعال الذي أحاط بكل شيء علما، وهو مصدر العقيدة والشريعة والاخلاق والسلوك والمنهج والتصوير والعلم والمعرفة... قال تعالى {وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ} [سورة النحل/الآية 89]، وقال عز وجل {قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا} [سورة الكهف/الآية 109]. وبين فيه طبيعة علاقة الإنسان بالله عز وجل (توحيد)، والطبيعة (تسخير)، وأخيه الإنسان (أخوة)، والغاية من وجوده (الإستخلاف). وقد اقتضت حكمته سبحانه وتعالى أن يميز الانسان بالإرادة والقدرة، ليكون قيامه بمهمة الإستخلاف اراديا حرا، وذلك بما تميز به عن سائر المخلوقات الأخرى. وحتى يؤدي الانسان هذه المهمة الإستخلافية العمرانية وفق الرؤية التوحيدية القرآنية^[1]، فقد وجه الله تعالى إليه خطابا واضحا محكما ما أن يتلقاه حتى تنطلق إرادته نحو التعمير والبناء والتأسيس الحضاري، بفضل توافق ذلك المنهج مع طبيعة موضوع ومضمون الخطاب الإلهي، حيث تتفاعل متتاليات الله الكونية مع متتاليات الله الشرعية في حياة الانسان، وخير من جسد هذا الأتموج جيل التلقي^[2]، حينما تلقى الخطاب القرآني في العهد المكي حيث التركيز على المضمون التوحيدي، باعتباره إطارا نظريا ومرجعيا، وخلفية فلسفية موجهة ومسددة، ومدخلا منهجيا طبيعيا وضروريا، لدعوة الإنسان لتجاوب فكريا على المستوى العقلي، وشعوريا على المستوى الوجداني، وسلوكيا على المستوى التنزيلي مع النسقية القرآنية.

إن النسق المعرفي والمنهجي القرآني مبني على عقيدة التوحيد التي ترتبط بالغاية من خلق الانسان، بناء على صياغة كينونته التي تتحقق مقتضياتها عبر أداء رسالته في الوجود، الهادفة إلى الارتقاء بعقله منطقيا، وبنفسه عاطفيا، وسلوكه قيميا، وبحركته بناء وتعميرا، وهي عقيدة تغطي بأبعادها وأسسها كل القضايا الوجودية للحياة الانسانية، المبنية على مجموعة من الأصول التي تمثل أركان وأسس الحياة الإيمانية، وهي أصول يشكل فيها

¹ أبو القاسم حاج حمد، المنهجية المعرفية في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص 87-88.

² يميز الدكتور طه جابر العلواني في رؤيته التاريخية لتطور موقف أجيال الامة الاسلامية من النص القرآني والبيان النبوي مند بعثة الرسول صلى الله عليه وسلم حتى بداية التكوين التاريخي للأمة بين أربعة أجيال هي: جيل التلقي، وجيل الرواية، وجيل الفقه، وجيل أو أجيال التقليد. أنظر طه جابر العلواني، إشكالية التعامل مع السنة النبوية، الطبعة الأولى، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، عمان، 2014م، ص 187.

الإيمان بالله المرجعية الثابتة^[1]، التي تستند إليها بقية عناصر عقيدة التوحيد وتدور حولها وترتد إليها في كل أبعادها وجزئياتها، ولذلك فقد جاءت تلك الأصول والثوابت متوافقة بطبيعتها مع طبيعة الوجود بشقيه الغيبي والشهودي، مستجيبة للمطالب الفطرية الانسانية الآنية في عالم الشهادة، ومسايرة لتطلعاته المطلقة في عالم الغيب، كما أنها متوافقة في وظيفتها مع وظيفة الوجود كله، فلم تأت أصولها وأحكامها وتصوراتها بما يناقض أو يعاكس السنن^[2] الالهية أو الكونية، مشكلة بذلك نسقا متكاملًا تتألف فيه كل العناصر وتتساند، سواء في

¹ عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، الطبعة الاولى، دار الشروق، القاهرة، 1999م، ج1، ص301.

² باستقراء نصوص كتاب الله عز وجل يتبين لنا أن لفظ "السُنَن" قد ورد في سياق الحديث عن الأمم والشعوب ومصائرهم تبعاً لاقترانها أو ابتعادها عن تعاليم دينها ومنهج أنبيائها، وهو اقتصار مقصود حكمته التنبيه على السنن الاجتماعية التي تحكم سلوك الإنسان فرداً وجماعة. ولفت الأنظار إليها باعتبارها لازمة مثل السنن الكونية. إلا أن لفظ "السنن" يبقى عامًا يشمل سنن الآفاق وسنن الأنفس التي لم يسمها القرآن "سُنَّةً" إنما سماها "أية"، وقد أشار إليها طويلاً ودعا إلى الكشف عنها عبر النظر في الكتاب المنظور (الكون) والسير في الأرض الذي عادة ما يرافق إيراد لفظ "السُنَّة" في القرآن الكريم أو ما هو في معناها. والآية القرآنية التي يستدلون بها واضحة {سُنِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ} {فصلت/53} لم يرد فيها لفظ "السُنَّة" بل ورد فيها لفظ "الآية"، والاختلاف بين اللفظين ليس اختلافاً شكلياً كما يعتقد البعض، بل هو اختلاف له دلالاته ومعانيه ومقاصده، حيث نجد لفظ "الآية" في كتاب الله يشير إلى قوانين كونية ثابتة لها علاقة بالوجود المادي الدال بذاته ودقة إحكامه وثبات حركته على مقاصد إلهية سامية {وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ} {يس/37-38-39}، {وَآيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ} {يس/33}. إن أهم سمه لهذه الآيات أنها تمثل قانوناً ثابتاً يمثل قوانين الحياة الأساسية التي وجدت لخدمة الإنسان، وقد أشار القرآن إلى سبل معرفتها {وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ} {النحل/78}. فالسمع والبصر والعقل هو السبيل إلى معرفة قوانين الكون الطبيعية، والعلوم المحصلة نتيجة لذلك هي علوم كسبية. إن هذه الآيات الكونية الثابتة وإن كانت تخضع لقانون السبب والمسبب، وبغض النظر عن الجدل الكلامي الذي دار بين الأشاعرة وخصومهم حول وجود المسبب بالسبب أو عند حصول السبب، فإن الفرق الجوهرية بين السبب كمفهوم كلامي وكجزء من العقيدة الإسلامية وبين السبب كمفهوم طبيعي هو أن الأسباب والمسببات هي من خلق الله عز وجل وليست قانوناً طبيعياً محضاً. وبالتالي لا يمكن أن نخلط بين المفهومين ونزيل الفوارق بينهما تحت أي مسمى كيفما كانت طبيعته كما حصل في الفترات المتأخرة.

أما لفظ "السُنَن" فقد اقتصر إطلاقه في كتاب الله—كما أشرنا—على الشأن الإنساني، ويظهر بجلاء أن هذه السنن لها قوانين مختلفة ومنطق مغاير للآيات الكونية، فهي وإن كانت تنسم أيضاً بالنبات، {وَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا} لكنها تخضع لمقتضيات الحكمة التي تحدد الزمان والمكان والتفاصيل التي سوف تتبدى بما هذه القوانين، فليس الكفر بالله والخروج على شريعته موجب بشكل مباشر للعقاب الإلهي، وإن كان من حيث المبدأ موجب لذلك، لهذا فإن السنن الإلهية التي يتحدث عنها القرآن هي أبعد ما تكون عن السبب والنتيجة كقانون لا يقبل الانفكاك، ولا هو بالمبدأ الذي يخضع للمنطق الإنساني في فهم الأمور، إن السنن الإلهية ترتبط بالإرادة الإلهية التي تدبر الكون على مقتضى الحكمة الإلهية، وهناك الكثير من الأمثلة التي تستوقفنا في القرآن الكريم، يقول الله تعالى: {فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ} {الانعام/13} ومن الإشارات القرآنية ذات الدلالة والتي تتحدث عن ظاهرة طبيعية معهودة ومعروفة من حيث أسبابها الطبيعية قوله تعالى: {وَأَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا} {الجن/14}، وقوله: {وَيَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ وَلَا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمِينَ} {هود/15}، وقوله أيضاً: {فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَيَبِينْ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا} {نوح/16}. من الواضح أنه ليس هناك أي علاقة سببية طبيعية بين الاستغفار ونزول المطر، ولا بين الاستغفار والإمداد بالأموال والبنين، وليس هناك تفسير منطقي أو تاريخي لأن يفتح الله أبواب كل شيء على الذين نسوا ما ذكروا به عهدواً من الزمان حتى يفرحوا به ثم ليأتيهم العذاب بغتة فإذا هم مبلسون، في حين أن المنطقي في القياس الإنساني هو أن يتنزل عليهم العذاب مباشرة. إن كل هذه الأمثلة لا تخضع لقانون طبيعي أو تاريخي إنما هي تمثيل للسنن الإلهية التي تخضع لمبدأ الحكمة في التدبير. وأن كتاب الله الحكيم مليء بهذه

بنيتها الدلالية المنطقية أو في وظيفتها السلوكية العملية. وبذلك يكون النسق التوحيدي من خلال مؤشرات المنهجية قد أعطى للوجود الانساني معناه الحقيقي وللحياة مداها المطلق، متجاوزا بالعقل مرحلة الإجابة عن سؤال الكيف (كيف) إلى مرحلة الإجابة عن سؤال السببية (لماذا)، لأن النص القرآني في تعليقه لأفعال الله يدفع بالعقل ليتجاوز حدود الوصف إلى مستوى التفسير سواء فيما يخص الظواهر الإنسانية أو الكونية، ليدرك سنن الله في خلقه عبر السننية التاريخية^[1] ومقاصد الوحي. وبهذه المعرفة المستمدة من منهج النسق التوحيدي في دلائله الكونية تتجاوز النسقية القرآنية بالعقل الإيماني مرحلة الوصف إلى مرحلة إدراك أسباب وجود الأشياء وعللها، حيث يتلاحم عالم الغيب مع عالم الشهادة فيغدو عالم الشهادة امتدادا لعالم الغيب بفضل منهجية النسقية القرآنية. إن النسق التوحيدي لا ينحصر في مجرد التصديق بقضاياه الكبرى كما يعتقد بذلك عدد كبير من الباحثين، إنما له أصول وأركان تتأسس وتبني عليها مقتضياته وتتفرع عن أصوله فروعها وتترتب على كل ذلك ثماره النفسية والسلوكية والحضارية. ويمكن إجمال تلك الأصول^[2] كما وردت في القرآن الكريم كما يلي:

الأمثلة التي تتحدث عن سنن إلهية كسنن النصر والهزيمة وسنن صعود وهبوط الأمم وغيرها. إن إقرار السننية كمبدأ في حياة الأمم هو إقرار لمبدأ قرآني، لكن تأويل هذا المبدأ وتوظيفاته المختلفة هي التي خرجت به عن معانيه ومقاصده. فعلى سبيل المثال لا الحصر نجد محمد عبده يجعل من مفهوم السننية معادلا لمفهوم السببية العلمية الحديثة، التي تختلف بدون أدنى شك عن مفهوم السببية كما تفره العقيدة الإسلامية ومن تم عن معنى السننية القرآني (تفسيره للطير الأبايل بجرثومة الطاعون، والتوسل بنظرية التطور والارتقاء لتفسير خلق الإنسان)، إذ يهدف من خلال ذلك كله إلى جسر الهوة بين الحضارة الغربية والإسلامية. والأمر نفسه نجده عند مالك بن نبي الذي يشير إلى سنن البناء الحضاري أو التداول الحضاري الذي يجد منطلقه في قوله تعالى: {وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ}، حيث يرى أن الحضارة تنتقل وتهاجر من منطقة إلى أخرى تبعا لقانون الدورة الحضارية الذي لا يفيد عند مالك بن نبي سوى مفهوم الانتقال على صعيد الحركة الخارجية، ومفهوم النمو عبر مراحل على مستوى الحركة الداخلية، و لكي تنتقل الحضارة التي هي في طور الأفول في الغرب إلى الشرق الإسلامي الذي هو في طور النهوض، يجب على الشرق أن يحسن الأخذ عن الغرب وأن يترك قشور الحضارة الغربية ليأخذ أصولها الحقيقية، وبذلك يحرق المسافات الزمنية ويلحق بركب الحضارة (يقدم النموذج الياباني كنموذج للاحتذاء).

¹ إن القرآن الكريم يقدم أصول منهج متكامل للسننية التاريخ من أجل أن يحرك الانسان صوب الاهداف والغايات التي رسمها، ويبيده في الوقت ذاته فردا وجماعة عن المزالق والمنعرجات التي أودت بمصائر العشرات بل المئات من الشعوب والأمم، وذلك قصد الانتقال بتعامله من مرحلة العرض والتجميع في الذاكرة إلى محاولة فهم واستخلاص القوانين التي تحكم الظواهر والسنن الالهية والكونية. أنظر عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، الطبعة الثالثة، دار العلم للملايين، بيروت، 1981م، ص 106-107.

² تنوعت عبارات العلماء في التعبير عن أقسام التوحيد، لكنها بالرغم من ذلك التنوع ظلت متفقة في المضمون، ولعل ذلك راجع إلى كون تلك التقسيمات مأخوذة من استقراء نصوص كتاب الله عز وجل ولم يتم التنصيص عليها باللفظ مباشرة، ولذلك نجد من العلماء من نظر إليه باعتبار تعلقه بالعباد كحق لله فجعله قسما: توحيد المعرفة والإثبات، وتوحيد القصد والطلب، وهذا هو الأغلب في توجه أهل العلم من المتقدمين. أنظر ابن تيمية، مجموع الفتوى، ج1، ص367، والرسالة التدمرية، ص2_ابن القيم، مدارج السالكين، ج3، ص349، والكافية الشافية(نونية ابن القيم)، ص176... وبعضهم نظر إليه من جهة تعلقه بالله عز وجل فجعله ثلاثة أقسام: توحيد الربوبية، وتوحيد الألوهية، وتوحيد الأسماء والصفات. أنظر الأمين الشنقيطي، أضواء البيان، ج3، ص410... والبعض الآخر - خصوصا المتأخرين - زاد قسما رابعا على الأقسام الثلاثة السابقة وسماه توحيد الاتباع أو الحاكمية. أنظر محمد بن عبد الوهاب الوصائي، القول المفيد في أدلة التوحيد، ص76... ويلاحظ أن هذا القسم الأخير في حقيقته داخل ضمن توحيد الألوهية، لأن أفراد الله بالعبادة لا يقبل شرعا إلا بشرطين هما: الإخلاص والاتباع. قال تعالى: {فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا} [الكهف/110].

1- توحيد السيادة^[1]: وهو الإقرار الجازم بأن الله تعالى رب كل شيء ومالكة وخالقه، ليس له في ذلك ند ولا شريك ولا مُعين، متفرد بصفات العظمة والكمال والجلال والجمال، ومنزه عن كل صفات النقص والعجز فلا يوصف أو يسمى إلا بما وصف أو سمى به نفسه أو وصفه وسماه به نبيه، من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل. وتفرد سبحانه بأفعاله وأسمائه وصفاته يوجب له السيادة المطلقة والتصرف التام في هذا الكون خلقاً وتديباً وتصرفاً وزيادة ونقصاً... وقد أكد القرآن الكريم على هذا النوع من التوحيد- المتعلق بالعلم والمعرفة- الذي لا تكاد سورة من سوره تخلو من ذكره أو الإشارة إليه، وهو الأساس بالنسبة لأقسام التوحيد الأخرى، لأن الخالق المدبر لشؤون الخلق هو المستحق وحده للحمد والشكر، والذكر، والدعاء، والتوكل، والاستعانة، والرجاء، والخوف،...، وهو المقصود في قوله تعالى {تَنْزِيلًا مِّنْ حَلْقِ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلَى الرَّحْمَنِ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى} [طه/الآيات 4-5-6]. وهذا القسم شامل لتوحيد الربوبية وتوحيد الأسماء والصفات وذلك بالنظر إلى كونهما يشكلا بمجموعهما جانب العلم بالله ومعرفته.

2- توحيد العبادة^[2]: هو الإيمان بأن الله سبحانه هو الإله الحق المستوجب للعبادة والطاعة والانقياد محبة، وخوفاً، ورجاء، وتوكلاً، وطاعة، وتذلاً، وخضوعاً... يقول ابن تيمية رحمه الله "وهذا التوحيد هو الفارق بين الموحدين والمشركين، وعليه يقع الجزاء والثواب في الأولى والآخرة، فمن لم يأت به كان من المشركين"^[3]. ومن أجل هذا التوحيد أرسلت الرسل، وأنزلت الكتب فما من رسول أرسله الله إلى عباده إلا وكان هذا التوحيد أساس دعوته وجوهرها، قال الله عز وجل {وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا

¹ فقد أطلق العلماء على هذا القسم تعبيرات أخرى منها: توحيد المعرفة والاثبات، التوحيد العلمي الخيري، التوحيد العلمي الاعتقادي، التوحيد العلمي، التوحيد القولي. أنظر ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية 1/428، ابن القيم، مدارج السالكين، مصدر سابق، ج 1، ص 33- أبو جعفر الطحاوي، العقيدة الطحاوية، تعليق عبد العزيز بن باز، الطبعة الثانية، الرئاسة العامة للبحوث العلمية، الرياض، 2011م، ص 77- محمد التميمي، معتقد أهل السنة والجماعة في أسماء الله الحسنى، الطبعة الأولى، دار إيلاف الدولية، الكويت، 1996م، ص 43-46- الشمس الدين الأفغاني، عداء الماتريدية للعقيدة السلفية، الطبعة الثانية، مكتبة الصديق، الطائف، 1998م، ج 2، ص 442-445، وقد ذكر رحمه الله كل الأقسام وتعبيراتها ومن قال بما.

² وقد تم التعبير عن هذا القسم بتعبيرات أخرى منها: توحيد القصد والطلب، التوحيد الإرادي الطلبي، التوحيد القصدي الإرادي، التوحيد العملي، التوحيد الفعلي، توحيد الألوهية. ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، مصدر سابق، ج 1، ص 479. وقاعدة جلييلة في التوسل والوسيلة، مصدر سابق، ص 177- ابن القيم الجوزية، مدارج السالكين، مصدر سابق، ج 1، ص 33- عبد الرحمان السعدي، توضيح الكافية الشافية، مرجع سابق، ص 178- أحمد بن إبراهيم، توضيح المقاصد (شرح نونية ابن القيم)، 2/210، محمد التميمي، معتقد أهل السنة والجماعة، مرجع سابق، ص 43-46، أبو عبد الله الأفغاني، عداء الماتريدية للعقيدة السلفية، مرجع سابق، ج 2، ص 442-445.

³ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، ج 14، ص 379.

الطَّاعُوتِ} [النحل/36]. هذين القسمين يشكلان بمجموعهما جانب الايمان بالله عز وجل الذي يطلق عليه لفظ "التوحيد"، هذا الأخير لا يستقيم لأحد إلا باجتماع أنواع التوحيد كلها، لأن العلاقة القائمة بينهما هي علاقة تلازم وتضمن وشمول. فمعرفة الله لا تكون بدون عبادته والعبادة لا تكون بدون معرفة الله تعالى، فهما متلازمان في إطار بنية نسقية توحيدية لا يمكن الاستغناء فيها بأحدهما عن الآخر، بحيث لا ينفع معه توحيد السيادة بدون توحيد العبادة. فالخلل والانحراف في أي قسم من أقسام التوحيد هو خلل في النسقية التوحيدية كلها، فتوحيد السيادة مستلزم لتوحيد العبادة، هذا الأخير بدوره متضمن لتوحيد السيادة، ولهذا نجد النسقية القرآنية تسوق الآيات الدالة على توحيد السيادة مقرونة بالآيات الدالة على توحيد العبادة ومن أمثلتها قوله تعالى { يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ } [سورة البقرة/الآياتان 21-22]. فالنسقية القرآنية كلها دعوة إلى التوحيد، بل إن كل نص من نصوصها متضمن للتوحيد شاهد به داعي إليه^[1]. إن النسق التوحيدي ومضامينه رغم كونه ضمن عالم الغيب المطلق، إلا أن منه ما قد يدركه العقل ويصل إلى إثباته بمعزل عن الوحي، وفي ذلك دليل قاطع على ارتباط عالم الغيب بعالم الشهادة، وأن تمت امتداد وتلازم سني بينهما بحيث لا يكون للظواهر الشهودية معنى ومقاصد ما لم ترتبط وتكون لها امتدادات في عالم الغيب.

إن النسق التوحيدي إذن ليست كلمة تقال أو عبارة تردد بل هو رؤية كونية أعادت في لحظة من تاريخ البشرية صياغة الانسان على هذا الكوكب؛ وهو منهج حياة لم تعرف الدنيا على طول امتدادها وكثرة ما غشاها من نوازل مثله في بناء حضارة إنسانية راشدة غاية في الروعة والعظمة والشموخ، تخط طريق الحرية الحقيقية التي تصل عالم الشهود بعالم الغيب، وتقيم أسس البناء الحضاري الإستخلافي وأصول الرقي الإنساني، وتحقق للبشرية السعادة في الآخرة والأولى، هذه الرؤية النسقية القائمة على ركني البراءة من كل الأوهام والممارسات الزائفة،

¹ ذهب ابن القيم الجوزية إلى أن القرآن الكريم كله دعوة للتوحيد، فهو "إما خبر عن الله وأسمائه وصفاته وأفعاله. فهو التوحيد العلمي الحري، وإما دعوة إلى عبادته وحده لا شريك له، وخلع كل ما يعبد من دونه فهو التوحيد الإرادي الطلبي. وإما أمر ونهي، وإلزام بطاعته في نهيه وأمره، فهي حقوق التوحيد ومكملاته. وإما خبر عن كرامة الله لأهل توحيده وطاعته وما فعل بهم في الدنيا وما يكرمهم به في الآخرة فهو جزاء توحيده، وإما خبر عن أهل الشرك وما فعل بهم في الدنيا من النكال وما يجلب بهم في العقبي من العذاب فهو خبر عن حكم التوحيد، فالقرآن كله في التوحيد وحقوقه وجزائه وفي شأن الشرك وأهله وجزائهم" أنظر ابن القيم، مدارج السالكين، مصدر سابق، ج3، ص450.

وإخلاص العبودية والتسليم لله وحده دون سواه، هي التي تحرر الانسان من الجهل والضلال وتَشوُّهُ المفاهيم وتداعي البناءات الحضارية وفساد الفهوم البشرية، دافعة إياه إلى التفاعل مع النسقية القرآنية فهما وتدبرا، استنطاقا واستمدادا، بناء وتشبيدا وإصلاحا؛ لأنه إنما خلق ليكون عبدا لله متحررا من عبودية ما سواه، يسمو ليساوق لغة الوجود في الزمن كله، منفتحا على آفاق الكون المنظور والمسطور في تكامل عناصرهما وانسجامهما مما يجعله يندفع إلى الحياة بفاعلية أكبر، ليحقق الكمال في ذاته وفعله التغييرى الاجتماعى والحضارى. هذه الحقيقة هي التي عبر عنها ربى بن عامر بقوله "الله ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام"^[1]. هذا الإدراك للأبعاد الانسانية والحضارية والمنهجية للنسقية التوحيدية هو الذي كان من وراء تحقيق التوازن في انطلاق أمة التوحيد، التي خلصت لغايتها خلافا للأمم الأخرى التي تناوشتها غايات شتى وتنازعتها أغراض متفرقة. قال تعالى {ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ} [سورة الزمر/ الآية 29]. كما أن السنة النبوية قد عمقت إدراكنا وفهمنا لهذه الحقيقة من خلال الهدى النبوي الذي وضع بين أيدينا صورتين متقابلتين لنموذجين متباينين، أحدهما استولت عليه الدنيا فسقط في جب العبودية لها؛ فعجز عن تحقيق أقل المنافع ودفع أضعف الأضرار، ومن تم كان كالأعلى نفسه وعلى غيره أينما توجه لا يأتي بخير، والآخر قد امتطى صهوة جواده حرا طليقا من كل العبوديات بما فيها عبادة الأنا والذات؛ فهو لا يبالي - ما دام على الحق - أهو في المقدمة المنظورة أم في المؤخرة المغمورة، قال صلى الله عليه وسلم ((تَعَسَّ [2] عَبْدُ الدِّينَارِ، وَعَبْدُ الدَّرْهَمِ، وَعَبْدُ الحَمِيصَةِ [3]، إِنْ أُعْطِيَ رَضِي، وَإِنْ لَمْ يُعْطَ سَخِطَ، تَعَسَّ وَانْتَكَسَ، وَإِذَا شَبِكَ فَلَا انْتَفَشَ [4]، طُوبَى لِعَبْدٍ آخِذٍ بِعِنَانِ فَرَسِهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، أَشَعَّتْ رَأْسُهُ، مُعْبِرَةً قَدَمَاهُ، إِنْ كَانَ فِي الحِرَاسَةِ، كَانَ فِي الحِرَاسَةِ، وَإِنْ كَانَ فِي السَّاقَةِ كَانَ فِي السَّاقَةِ، إِنْ اسْتَأْذَنَ لَمْ يُؤْذَنَ لَهُ، وَإِنْ شَفَعَ لَمْ يُشَفَّعْ)) [5].

¹ أبو الفداء ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق جماعة من العلماء، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، 2005م، ج 7، ص 46.

² عَثَرَ وَسَقَطَ عَلَى وَجْهِهِ.

³ كَسَاءٌ أَسْوَدٌ مَرْتَبَعٌ لَهُ خَطُوطٌ.

⁴ وإذا أصابته شوكة فلا قَدَرَ على إخراجها بالْمِنْقَاشِ، ولا خرجت، والمراد أنه إذا أُصِيبَ بِأَقْلٍ أذى لا يجد مُعِينًا على الخلاص منه. في هذا الحديث يبين لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن أشقى الناس من اتَّخَذَ إلهه هواه وشهوته، فيكون عمله كله لتحصيل هذه الشهوة وطلبها؛ فهو تارك لما خُلِقَ لأجله وهو عبادة الله تعالى وإفراده بالوحدانية، مُتَمَسِّكٌ بِتَحْصِيلِ شَهْوَاتِهِ بِغَيْرِ رِضَا اللَّهِ تَعَالَى، فهو مَضِيعٌ لِآخِرَتِهِ بِدُنْيَاهُ.

⁵ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب ما يتقى من فتنة المال، ر. ح 2887.

فالنسقية التوحيدية تجمع شمل الإنسان وتوحد وجهته، وتحرر طاقاته، وتنسق بين غاياته ومقاصده، وتؤلف بين حاجاته، وتوفق بين حركته فردا ومجتمعاً، داخليا وخارجيا، هذا القصد في غاية الإنسان ووجهته نرى ونلمس أثره في الاصلاح والبناء بارزا في كل أنشطة الحياة الإنسانية والأسرية والمجتمعية، الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية. فمنهج التفكير والنظر في الحضارة الإسلامية نجده قائما على مبدأ الخلافة، باعتبار الإنسان خليفة الله في الأرض يقيم فيها منهجه ويضرب في أكنافها ويسير في فجاجها باحثا ومنقبا عن السنن والأسرار التي أودعها الله تعالى في كونه؛ ليستعين بذلك على أداء رسالته وفق منهج الله عز وجل، من هنا كانت العلوم والمعارف من منطلق النسق التوحيدي محققا بدرجة كبيرة لإنسانية الانسان وملبيا لفطرته ومؤظرا لفعله الحضاري الإستخلافي، إنه النسق التوحيدي الذي يعطي الإنسان قيمة ويمنحه كرامة ويجعله مؤهلا بأن يكون عبدا لله، وهذا بخلاف الحضارة المعاصرة التي بنيت على الحداثة القائمة على أساس الصراع^[1] والمغالبة بين الإله أو الآلهة والإنسان، الذي يكتشف ويبتكر ويغالب الطبيعة في سياق صراعه الدائم مع الإله، فكلما حقق نصرا أو أحرز فوزا اعتُبر في رصيد الإنسانية ومحققا لسيادة الإنسان على الكون والحياة؛ ومن ثم فهو يبتعد في كسبه عن كل ما يحقق وجوده الرسالي، وقبل ذلك عن كل ما خُلق لأجله من وظائف ومهام على رأسها تحقيق العبودية لله عز وجل وتعمير الأرض وفق المنهجية والرؤية الكونية القرآنية.

إن هذا السعي الدائم للإنسان بالبحث في مفردات الوجود وصفحات القرآن المنظور، والانكشاف المستمر لسننه وأسراره، ومكونات الكون المسطور ومعانيه وحكمه، كل ذلك يؤدي إلى توسع مدلولات الغيب النسبي، مما يجعل النسق التوحيدي حيا ومتحركا على مستوى وجدان ومشاعر الانسان وفعله، في عطائه وآثاره الطيبة.

¹ يعتبر الصراع بين الدين وبالتحديد الجهاز الكهنوتي الكنسي والعلم- بسبب معاناة الانسان الأوربي من ممارسات الكنيسة- من أعقد المشكلات في التاريخ الفكري الأوربي إن لم يكن أعمقها على الاطلاق، فمنذ عصر النهضة إلى عصر الحداثة وما بعد الحداثة والصراع على أشده بين مؤيدي العلم وأنصار الدين، ورغم كل المؤشرات البارزة في الحياة الغربية التي توهم أن المعركة قد انتهت وأن العلم قد انتصر بصفة نهائية، إلا أن هناك ما يدل دلالة قوية على أن الصراع مازال مستمرا ولم يحسم بعد، خاصة أن الدين أو على الأصح بعض قضايا الاعتقادية والسلوكية، لم تكن في عصر من العصور أكثر رسوخا وأقوى حجة منها في هذا العصر، لا سيما بعد أن تنكرت الثقافة الغربية لأفكار القرن التاسع عشر التي اتسمت بالإطلاق والعقلانية واعتنقت نظريات القرن العشرين التي تميزت بالنسبية واللاعقلانية. ولذلك فقد خيل للكثيرين أن المعركة لم ولن تنتهي، وأنها باقية ما بقيت المعرفة الإنسانية، وساعد على ترسيخ هذه الفكرة تقبل النفسية الأوروبية للازدواجية في كل شيء، وهو التقبل الذي تولد من خضوعها المستمر لسلطتين متباينتين، وإيمانها الطويل بفكرتين متناقضتين. وقليل منهم من فطن إلى السر الكامن وراء استمرارية المعركة دون نتيجة نهائية حاسمة، لأن السبب الحقيقي في ذلك يمكن إدراكه بسهولة لو أن الإنسان الغربي- من كلا الفريقين- تخلى عن غروره وتحيزه، ونظر إلى المشكلة نظرة تقييمية مجردة، باعتبار أن كلا الخصمين يملك نصف الحقيقة - ليس الحقيقة كلها- التي لا تسعفه من الإنتصار على خصمه انتصاراً نهائياً .

فإدراك حقيقة الصراع بين العلم والدين الأوروبيين، سيمكن لا محالة كلا الفريقين من الوقوف على حقيقة المواقع التي احتلها العلم من مناطق نفوذ الدين، والتي هي عبارة عن المناطق التي انتصر فيها العقل واليقين على الخرافة والأوهام، وأن المناطق التي صمد فيها الدين أمام الهجوم العلمي الكاسح هي المواقع التي انتصرت فيها الحقيقة الدينية الموحاة على كل أنواع التطرف والتعصب والاستجابة للأهواء ومختلف النزوات.

وقد اعتمدت النسقية القرآنية في منهج عرضها للنسق التوحيدي على صيغ تفيد الإطلاق في إرساء قضاياها وتأسيس أدلته، وباعتبار أن اللغة التي تحمل هذه المعاني المطلقة لغة بشرية مقيدة في دلالاتها العرفية بحدود الواقع المحسوس، فقد يتوهم الإنسان أنها تحمل بمحدوديتها الواقعة ذلك النسق التوحيدي على وجه التحديد والاحاطة. ولإبعاد ذلك التوهم الذي قد يتسلل لدهن الإنسان، نبه الحق سبحانه وتعالى إلى ضرورة إطلاق المعاني بالتنزيه ونفي التمثيل، ليعلم الإنسان أن لغة القرآن في وصفها للنسق التوحيدي هي لغة تقريبية وليست تحقيقية، أي أنها لا تحيط بمعانيها ودلالاتها اللغوية العرفية المستمدة من الواقع التجريبي بماهية النسق التوحيدي، لذا نجد النسقية القرآنية قد وظفت جملة من الأدوات اللغوية التي تجعل من تلك العبارات الواصفة للنسق التوحيدي مطلقة في معانيها ودلالاتها تتجاوز تلك المعاني العرفية الأصلية لها. ومن تلك الأدوات اللغوية نجد صيغ المبالغة^[1] {إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ} [سورة الحجر/الآية 86]، {فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ} [سورة البروج/الآية 16]، {وَاللَّهُ شَكُورٌ حَلِيمٌ} [سورة التغابن/الآية 17]، "ال" الإستغرافية^[2] {الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} [سورة

¹ تعد المبالغة وجها من وجوه الإعجاز القرآني، وهو أسلوب له حضور بارز في آي القرآن الكريم، حيث اتخذ صورا عدة يمكن إدراجها في أربع مجموعات، أولها أوزان صيغ المبالغة الصرفية، ونجد على رأسها اسم الفاعل كقوله تعالى: {غَافِرٍ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ} [غافر/3]، والأوزان المعدولة عنه خمسة أوزان قياسية مشهورة {فَعَالٌ (مَنَاعٌ)، مَفْعَالٌ (مِرْصَادًا)، فَعُولٌ (شَكُورٌ)، فَعِيلٌ (رَحِيمٌ)، فَعَلٌ (الْكَذَّابُ الْأَشِرُّ)}، حيث تنوعت صورها في القرآن الكريم بين {غَافِرٍ، وَغَفُورٍ، وَغَفَّارٍ}، و{عَالِمٌ، وَعَلِيمٌ، وَعَلَامٌ}، و{ظَالِمٌ، وَظَلُومٌ، وَظَلَامٌ}، ولعل هذا التنوع الصرفي يتفق مع أحوال الإنسان إذ يكون ظالما وظلوما وظالما نفسه أو غيره. مصدقا لقوله تعالى: {فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ} [فاطر/32]، وقوله تعالى: {إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ} [إبراهيم/34]، وقوله تعالى: {وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ} [فصلت/46]. واسم المفعول كقوله تعالى: {وَأَبْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ} [يوسف/84]، والأوزان المعدولة عنه أربعة وهي فَعِيلٌ {وَهْدُوا إِلَى صِرَاطِ الْحَمِيدِ} [الحج/24]، فَعُولٌ {هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولًا} [المالك/15]، فَعَلٌ {لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا نُكْرًا} [الكهف/74]، فُعْلَةٌ {وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ} [الهمزة/1]، ثانيها صيغ المبالغة غير القياسية ومنها فَعِيلٌ {وَأَمُّهُ صِدْقَةٌ كَأَنَّا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ} [المائدة/75]، فَعْلَانٌ {الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ} [الفاتحة/3]، فَعَالٌ وَقَالٌ {إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ} [ص/5]. ثالثها المبالغة ب(الزيادة)، وذلك عن طريق الزيادة في التراكيب من خلال زيادة البناء الصرفي ومنه زيادة أبنية الأفعال لزيادة المعنى، ومن أهمها الزيادة في صيغة الأفعال {فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ} [مريم/65]، وَقَاعِلُونَ {وَالَّذِينَ هُمْ لِلرَّكَاةِ فَاعِلُونَ} [المؤمنون/4]، وَقَعْلَانُ {وَأَنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ} [العنكبوت/64]، يُفَاعِلُونَ {يُفَاعِلُونَ} [البقرة/9]، زيادة السين {وَإِذَا رَأَوْا آيَةً يَسْتَسْخِرُونَ} [الصفات/14]، زيادة التاء {وَإِذْ جَعَلْنَا مَتَابَةَ النَّاسِ وَأَمْنَا} [البقرة/125]، الزيادة بالتضعيف {يُقْتَلُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ} [الأعراف/141]. رابعها المبالغة باستخدام الأساليب اللغوية ومنها حذف الأجوبة {وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمْرَاتِ الْمَوْتِ} [الأنعام/93]، التكرار {الْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ} [الحاقة/1-2]، التكرار {وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ} [المائدة/54]، اشتقاق نعت الشيء من اسمه {وَنُدِّخِلُهُمْ ظِلًّا ظَلِيلًا} [النساء/57]، الوصف والإخبار بالمصدر {يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هُونًَا} [الفرقان/63]، إيقاع المصدر موقع اسم الفاعل {هُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ} [النمل/2]، إيقاع اسم الفاعل موقع الفعل {وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ} [البقرة/8]. أنظر ابن قتيبة، أدب الكاتب، تحقيق علي فاعور، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988م، ص 433-459 محي الدين الدرويش، إعراب القرآن وبيانه، الطبعة الثالثة، دار الإرشاد، سوريا، 1992م، ج 3، ص 236. صالح السامرائي، معاني الأبنية في العربية، الطبعة الثانية، دار عمار، عمان، 2007م، ص 14-18.

² ذهب جمهور الأصوليين وكافة الفقهاء إلى أن "ال" إذا أفادت التعريف دللت على أمرين: أحدهما الخصوص كما في "ال" العهدية، وهي الداخلة على اسم الجنس بأقسامه الثلاث سواء كان مصحوبا معهودا ذكريا كقوله تعالى: {كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصَى فِرْعَوْنَ الرَّسُولَ} [المزمل/16]، أو معهودا ذهنيا كقوله تعالى: {إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ} [التوبة/40]، أو معهودا حضوريا كقوله تعالى: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ}

الفتاحة/الآية2]، الأساليب البلاغية^[1] {أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكْدُ يَرَاهَا} [سورة النور/الآية40]، صيغ الأمر المفيدة للاستمرار، وصيغ المضارع والاستقبال، قال تعالى {قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ} [سورة العنكبوت/ الآية20]. كل ذلك من أجل وضع الإنسان في عمق التجربة الوجودية، وإثارة الإشكاليات المعرفية المتعلقة بالآفاق والأنفس، والعمل على تحفيزه، وإرشاده، وتوجيهه ليتعامل مع هذا الكون الفسيح بصيغ مطلقة، وفق منهج دقيق ومنضبط يتمثل في العقل بكل وظائفه الذهنية، وأدواته الحسية من بصر وسمع...، وضوابط أخلاقية كالحياد والموضوعية والروح النقدية، لجعل معرفته مفتوحة الأفق مستمرة في العطاء والإصلاح والبناء من غير توقف. وعليه فإن النسقية القرآنية بأحكامها العقدية، أو التشريعية، أو عبرها التاريخية، أو توجيهاتها التربوية، أو سننها الكونية، أو الأنفسية، أو رؤيتها المعرفية الكونية، إنما تهدف إلى بناء العقل البشري وتنظيم عمله أثناء عرضها لهذه المحاور كلها، وذلك بالإرشاد إلى مسالك التفكير الصحيح، وإلى قواعد ضبط الأحكام في مجال التشريع والأخلاق، وإلى الكشف عن القوانين والسنن التي تحكم العمران البشري تعميرا أو تدميرا، وإلى توجيه الفكر الإنساني وإعمال النظر العقلي التدبري الجامع بين قراءة الآيات التنزيلية والآيات الكونية والآيات الأنفسية، لإدراك ما تحمله نجومهم من مؤشرات تكشف عن ملامح الرؤية التوحيدية الكونية، الداعية إلى صياغة الفروض وبناء النظريات العلمية^[2]، مما سيساعد على ترشيد وتوجيه الحركة العلمية والفكرية نحو

[المائدة3]. والآخر العموم كما في "ال" الاستغراقية، وهي الداخلة على اسم الجنس سواء أريد منه الحقيقة والماهية كقوله تعالى: {وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ} [الأنبياء/30]، أم أريد منه أفراد الجنس أو خصائصه كقوله تعالى: {وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذَّبُّ} [يوسف/13]. أنظر بدرالدين الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، ج3، ص97-98.

¹ من دواعي استعمال الأساليب البلاغية في القرآن الكريم المبالغة في وصف عظم حال الموصوف ورفع شأنه، والتحويل في المعنى المقصود والإشادة في أمره من مدح أو ذم...، وله صيغ عدة أهمها: تتابع الصفات وترادفها {يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ} [النور/35]، الإيغال {اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ} [يس/21]، المجاز {وَيَقُولُونَ هُوَ أذُنٌ قُلٌ أذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ} [التوبة/61]، التفصيل بعد الإجمال {وَإِذَا بَطِشْتُمْ بَطِشْتُمْ جَبَّارِينَ} [الشعراء/130]. أنظر تأويل ابن قتيبة، مشكل القرآن، مصدر سابق، ص102_ محي الدين الدرويش، إعراب القرآن وبيانه، مرجع سابق، ج3، ص236.

² تتعدد رؤى العالم بتعدد الأطر المرجعية والمنظومات العقائدية التي تصدر عنها، والسياقات التاريخية والحضارية التي توّطرها؛ ما بين رؤية أسطورية خرافية، ورؤية ميتافيزيقية فلسفية، ورؤية فنية جمالية، ورؤية علمية تكنولوجية، ورؤية دينية توحيدية.. ولكل رؤية من هذه الرؤى نظامها الرمزي، وبنيتها المعرفية، كما أن لكل منها مقوماتها وخصائصها ومقاصدها وبنائها الغائي الكلي. فرؤية العالم في النسق التوحيدي القرآني، تختلف عن رؤى العالم في مختلف الأنساق الفلسفية، من حيث وظيفتها وواقعيتها ومصدريتها ومقاصدها. إذ نجد الرؤية النسقية التوحيدية تتميز عن غيرها بكونها تقدم للإنسان المسلم تصورا ليس فقط في السلوك والتشريع، والعبادات، وإنما قبل كل ذلك في التفكير والمعرفة، وكشف حقائق الحياة... أو بمعنى آخر تقدم له تصورا خاصا للوجود، يتعامل معه على أساسه. كما أنها تقدم له تفسيراً مطابقاً لهذا الوجود بما فيه الحياة الإنسانية والتاريخ الإنساني... وهذا ما أدركه محمد تقي الدين المدرسي في كتابه المنطق الاسلامي أصوله ومناهجه، فقال " فواحد إلى عشرين جزء من القرآن هو في التشريع بما يدعى (الأحكام) أما الأجزاء التسعة عشر الأخرى فهي في مناهج الفكر وفلسفة الحياة وبناء الشخصية. وإذا تأملنا النسقية القرآنية

الاجتهاد والتجديد لتحقيق المقاصد العليا وفق منهجية القرآن المعرفية. ونظرا للأهمية القصوى للأساس التوحيدي في ترشيد وتوجيه الفكر الانساني في شتى مجالات الحياة، من خلال حث العقل على التدبر والتفكير، النظر والتعقل، التذكر والتفقه، وبناء وعي فكري وإدراك منطقي تسدده وتهديه وترشده أنوار الوحي وهداياته، ليتعقل عن برهان، ويسلم عن يقين، ويؤهل لممارسة التزكية في ذاته ومجتمعه، والتعمير في الكون المستخلف فيه، فبذلك أسس النص القرآني للقراءة النسقية التدريجية الجامعة بين قراءة النص والكون والانسان، وفق المنهجية المعرفية القرآنية القائمة على أساس التوحيد، لأن العقل المسلم "لا يكون له وجود إلا أن يؤمن بالوحدانية كمسلمة عقيدية فطرية على أساس من إيمانه المطلق وإدراكه البين بالله جل شأنه، وهذا المنطلق يقيم العقل المسلم على فرضية وحدة المصدر والحقيقة التي ينطلق منها كل الكون والكائنات، وما حقق العقل المسلم من نجاح إلا وكان منطلقه في التزام مبدأ الوحدانية، وما تحبط العقل المسلم إلا بتجاهله وغفلته عن هذا المبدأ كدليل فكر وعمل والتزام"^[1].

وجدنا أن موضوع العلم والمعرفة وما يتصل بهما حاضر بقوة بين ثناياها بقدر حضور موضوع الإيمان بالله عز وجل أو أقل قليلا... " كما بينت كثيرا من السنن الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والحضارية، وبالتالي جاءت بفلسفة عامة للحياة... ولا يمكن أن تكون فلسفة من دون رؤية. إذ الرؤية هي المدخل إلى الفلسفة كما أن الفلسفة هي المدخل لفهم الحياة.

فالنسقية التوحيدية إذا قد فجرت قدرات الإنسان وأعطته إمكانات حضارية كبيرة، كانت الحضارة العربية الإسلامية وخصوصا في المرحلة التأسيسية بعض مظاهرها، ذلك أن الحضارة لا تقوم إلا على ثقافة، والثقافة لا تبنى إلا على رؤية منهجية إذ لا يعقل أن ترتبط وتستند عناصر الثقافة إلى بعضها، من دون وجود رؤية منهجية للتفكير والتدبر.

¹ عبد الحميد أبو سليمان، قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، المعهد العالمي للفكر الإسلامي والدار العالمية للكتاب الاسلامي، الرياض، 1995م، ص18.

المطلب الثاني: النسقية القرآنية وقانون التزكية

ركزت أدبيات إعادة بناء الرؤية المعرفية الإسلامية، القائمة على مقومات التصور الإسلامي السليم وخصائصه، للوصول إلى نموذج معرفي إسلامي قادر على الإجابة عن الأسئلة الإنسانية الكلية، وإنتاج النماذج المرجعية الضرورة دون تجاوز شيء منها، وبناء قدرة ذاتية على النقد المعرفي بشكل منهجي منضبط، وفي الوقت نفسه يعطي القدرة على التوليد المعرفي المنهجي، والقراءة النسقية الإستنطاقية المعرفية، وفق قواعد قائمة على منهج الاستمداد في ضوء المنهجية المعرفية القرآنية وعلى هدى منها، ومن تم بناء منهج للتعامل مع الوحي المؤسس والتراث بشقيه الإسلامي والإنساني وفق هذه الرؤية الكونية، على تحقيق مقاصد القرآن الكلية، وتعزيز أهداف الوجود الإنساني وغايات رسالته، وتحديد معاني منظومة القيم العليا (التوحيد، التزكية، العمران) التي أرسل من أجلها الرسل، وأنزلت من أجلها الكتب، باعتبارها "مبدأ عاما من مبادئ المنهجية الإسلامية"^[1] ومعايير وضوابط حاكمة لسائر المبادئ الأخرى للمنهجية، سواء في مستوياتها الفكرية النظرية والاعتقادية العامة أو العملية الإجرائية للتفكير والبحث والسلوك"^[2]. هذه القيم الحاكمة والناظمة للنظر العقلي الاجتهادي، قراءة واستنطاقا، تدبرا وتذكرا، شكلت مرجعية مقاصدية وفكرية لترقية الإنسان وتأهيله، وبيان الغاية من خلقه، ومنظومة معيارية للقيم الإنسانية التي تتكامل فيما بينها في التأسيس، ومحورا تشريعيا ثابتا تدور حوله أحكام الشريعة وتفاصيلها الكثيرة، لتحقيق رؤية كلية تحكم الوجود الإنساني في أدائه لأمانة الإستخلاف ووظيفة التعمير في الأرض، وهي معايير تزكي وتصلح وتوجه السلوك البشري أفرادا ومجتمعات، وتبني الحضارة الإنسانية في جوانبها المادية والمعنوية، الفكرية والعمرانية، وترشدنا بهداية الوحي الإلهي، والأسوة النبوية"^[3]. ذلك أن مقاصد التوحيد والتزكية والعمران هي الكاشفة لحقائق الإسلام ومعامله أو خادمة له، والمرشدة إلى معانيه وقيمه بمفهومها القرآني المطلق والمستوعب والمستمد من خصائص الوحي في نسقيته وكتيبته، صدقه وهيمنته، عمليته وواقعيته، والهادية إلى أسراره وغاياته.

¹ للوقوف على دلالة مفهوم المنهجية الإسلامية راجع الفصل الثاني من كتاب فتحي حسن ملكاوي، منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية، الطبعة الأولى، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرنندن، فرجينيا، 2016م، ص71.

² نفسه المرجع، ص250.

³ ذكر فتحي حسن ملكاوي هذه المبادئ الثلاث في الفصل السابع من كتابه منهجية التكامل المعرفي وبينها بوصفها مبادئ تحكم التفكير المنهجي، والبحث المنهجي، والسلوك المنهجي. أنظر فتحي حسن ملكاوي، منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية، مرجع سابق، ص17.

والناظر في آيات الذكر الحكيم يجد أن من جملة منظومة القيم التي تأخذ بعدا شموليا، قيمة التزكية^[1] التي تعتبر من المفاهيم المركزية التي تتخذ موقعا مهما ضمن منظومة المفاهيم القرآنية؛ التي تتخذ من الإنسان المستخلف موضوعا لها، وهو موضوع التربية والتنمية والبناء والإصلاح في الواقع الإنساني، وأي موضوع عن قضايا التربية والتنمية والبناء والإصلاح لا معنى له؛ إلا إذا استهدف ترقية الإنسان في مراتب التزكية وتعمير الكون وبناء الحضارة فيه. فالإنسان هو المخاطب بالوحي المنزل، المؤمن بوحداية الخالق، المقر بالعبودية له، يوظف طاقته العلمية والعملية في ترقية الحياة البشرية على الأرض، وإصلاح وتعمير الكون وبناء الحضارة، وهو بذلك يحقق مقصد التزكية تطهيرا وتنمية لنفسه وسلوكه وماله وعلاقاته. والتزكية وسيلة البناء الاجتماعي والعمري وغاياته، التي تبدأ بتوحيد الخالق وتعمير الكون وتزكية الإنسان على كل القيم الأخرى، والإنسان الذي يؤمن بوحداية الله تعالى، يجد أن الوحدانية والتزكية والعمري مرتبطة ارتباطا مباشرا؛ يجعل الإنسان ملتزما بتوجيهات النص القرآني في الاتصاف بالفضيلة والتقوى، وإقامة مجتمع التعارف والأخوة الإنسانية، وأداء أمانة الإستخلاف، وتوظيف طاقاته في إعمار الكون وبناء الحضارات. وإذا كان لفظ التزكية قد ورد في مواضع كثيرة في القرآن الكريم، إلا أنه لم يرد بوصفه مقصدا مباشرا من مقاصد الوحي، وبعض الأنبياء ولا سيما في حالة خاتم الأنبياء صلى الله عليه وسلم إلا في أربع آيات وهي بالتحديد، قوله تعالى {رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ} [البقرة/الآية 129]، قوله عز وجل {كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ} [سورة البقرة/ الآية 151]، قوله سبحانه {لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ} [سورة آل عمران/الآية 164]، وقوله أيضا {هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ

¹ تدل مادة "زكا" في اللغة على النمو والزيادة، قال الراغب "وأصل الزكاة النمو الحاصل عن بركة الله تعالى، ويعتبر ذلك بالأموال الدنيوية والأخروية. يقال زكا الزرع يزكو، إذا حصل منه نمو وبركة، ومنه الزكاة لما يخرج الإنسان من حق الله تعالى إلى الفقراء، وتسميته بذلك لما يكون فيها من رجاء البركة، أو لتزكية النفس، أي تنميتها بالخيرات والبركات، أو لهما جميعا، فإن الخيرين موجودان فيها". ويقال "زكى الرجل نفسه تزكية أي مدحها. ومنه قوله تعالى {فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى} [سورة النجم/الآية 32]. قيل لا تمدحوها بحسن أعمالها". وقد تطلق التزكية على الإصلاح، يقال زكا الرجل يزكو إذا صلح. أنظر ابن فارس، مقاييس اللغة، مصدر سابق_الراغب الأصفهاني، المفردات، مصدر سابق، مادة "زك أ.". أما في القرآن الكريم فقد وردت مشتقات "زكُو" وهو الأصل الثلاثي من لفظ التزكية تسعا وخمسين مرة، منها، زكى، وزكى، ويَزكى، وأزكى، وزكياً، وزكاة، وأزكى الخ...، منها اثنتان وثلاثون مرة بلفظ الزكاة، أي زكاة المال على وجه التحديد، بمعنى التطهير والبركة والنمو، وأربع مرات بمعنى المدح والثناء، وأربع مرات بوصف التزكية واحدا من مقاصد الوحي الأربعة، وبقية الآيات تتحدث عن مجالات مختلفة من التزكية بمعاني، التطهير والترقية والتنمية والزيادة في الحسن والنفع. أنظر محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، مرجع سابق، باب الزاي، مادة "زكو".

الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ} [سورة الجمعة/الآية 2]. ففي الآية الأولى دعا إبراهيم عليه السلام ربه أن يجعل من ذريته أمة مسلمة، وأن يبعث فيها رسولا منهم ليحقق لهم أربعة مقاصد: أن يتلو عليهم آيات الله، ويعلمهم الكتاب، والحكمة، ويزكيهم. أما في الآيات الثلاثة الأخرى، بيان فضل الله وتفضله بالاستجابة الى دعاء نبي الله إبراهيم بمجيئ الأمة المسلمة وبعثها محمد صلى الله عليه وسلم. يتبين من خلال الآيات الأربع، أن مفهوم التزكية قد ورد في الآية الأولى في المقصد الرابع بعد تلاوة آيات الله وتعليم الكتاب والحكمة، بينما في الآيات الثلاثة الأخرى قد ذكر في المقصد الثاني بعد تلاوة الآيات، كما أن التزكية كانت في حق الأمة المسلمة التي يخاطبها الله سبحانه وتعالى (كما أرسلنا فيكم، وفي أمة المؤمنين، وأمة الأميين)، ومحط دعوة نبينا إبراهيم عليه السلام. فلم يكن مقصد التزكية إذن ولا أي من المقاصد الثلاثة الأخرى، ما يتعلق بالفرد وتربية نفسه، وبناء شخصيته، وترقية وجدانه. هذه المقاصد ترسم لنا منهاجا في تربية أمة الشهادة، وهو منهاج يقوم على أربعة أركان^[1] تتكامل فيما بينها، وتتظافر مكوناتها في بناء أمة الوسطية وفي رسم صورتها وتحديد خصائصها. إلا أن مفهوم التزكية في القرآن لا تقف دلالاته عند مقاصد الوحي في بناء الأمة وتكوينها، بل تمتد لتشمل بناء الإنسان الفرد، وترقية نفسه، وعقله، ومشاعره، وماله... {وَمَنْ تَزَكَّى فَإِنَّمَا يَتَزَكَّى لِنَفْسِهِ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ} [سورة فاطر/الآية 18]، {وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَكِّي} [سورة عبس/الآية 3]، {وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى} [سورة الليل/ الآيتان 17-18]. وما يلفت النظر أكثر أن أطول قسم في القرآن الكريم يتعلق بتزكية النفس {وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا وَالْقَمَرُ إِذَا تَلَّهَا وَالنَّهَارُ إِذَا جَلَّاهَا وَاللَّيْلُ إِذَا يَغْشَاهَا وَالسَّمَاءُ وَمَا بَنَاهَا وَالْأَرْضُ وَمَا طَحَّاهَا وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا} [سورة الشمس/الآيات 1-10]. ففي هذه الآيات أقسم الله سبحانه وتعالى بالعديد من مخلوقاته من الأشياء والأحداث والظواهر، وأقسم بنفسه على شيء عظيم يتضمنه جواب القسم، وهو في هذا السياق {قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا}. والنفس الإنسانية التي يتحقق لها الفلاح بالتزكية، وتلقى في مهاوي الخيبة والحسرة بالتدسية، هي الذات الإنسانية جسما وعقلا وروحا، وهي الفرد الإنساني والجماعة الإنسانية إزاء وتعارفا، وللنفس الإنسانية مال تمتلكه بتفويض من مالكة الأصلي، ولها بيئة مكن الله لها واستخلفها

¹ مقصد تلاوة الآيات، أي إزالة الأمية، والارتفاع الى مستوى التكريم الإلهي بتلاوة آياته والانتفاع بما فيها، التزكية وتشمل خصائص الطهر والبركة والنماء، تعليم الكتاب، أي تعليم ما فيه من علم وهدى، تعليم الكتاب، أي تعليم ما فيه من علم وهدى، تعليم الحكمة، أي تعليم مادة الكتاب وثمره تعليمه، وهي الإصابة في القول والفعل والعمل واكتساب ملكة البصر بالأمور ووضعها في نصابها ووزنها، وإدراك أسبابها وغاياتها.

فيها، ليسخر أشيائها وظواهرها في الأعمار والبناء الحضاري. لكن محور التزكية في كل ذلك هو الوجدان الإنساني الذي يكون موضوعا للتربية والتنمية.

وهكذا فإن المرجعية القرآنية في بنائها لمفهوم التزكية قد أشبعت بيانه، وأظهرت قيمته، وحددت مجالاته ووسائله، وبينت مقاصده؛ فالتزكية في الرؤية المعرفية القرآنية تكون للفرد وللجماعة وللأمة؛ وهذا ما أكدته بعثت النبي صلى الله عليه وسلم الذي زكى الأمة، وأنظمة حياتها، ومعاملاتها المالية تطهيرا وبركة وتنمية لمال الفرد والمجتمع، كما زكى خلق الإنسان من أجل القيام بمهمة تعمير وبناء الأرض، فقال سبحانه {هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا} [سورة هود/الآية 61]، فهذا الربط بين نشأة الإنسان واستعمار الأرض، إنما هو جار على عادة القرآن في جعل المراد بين إيجاد مخلوقاته وذكر مهامها، دالا على أن تلك المخلوقات إنما خلقت من أجل أداء تلك المهام، وإذا كان الإنسان قد خلق من أجل تعمير الأرض، فإنه قد رسم له المنهج الذي يمكنه من الإستعداد لأداء أمانة الاستخلاف وواجب التعميري، التي تستلزم بحسب طبيعتها بذل الجهد إعدادا تزكويًا، ثم إنجازا عمليا. وبناء على ذلك فقد هبأه وزوده بكل ما يحتاجه للنهوض بهذه الأمانة، فقال تعال {لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ} [سورة التين/الآية 4]، وهذا التقويم الأحسن إنما هو تلك الفطرة التي بني عليها كيان الإنسان في بعديه الفردي والجماعي، فهو ذات فردية جمعت بين روح توافقة الى المطلق، وجسم موصول بعالم المادة، وعقل يكابد الحياة بصرامة المنطق، وأحاسيس تضيء عليها الرحمة والمودة واللين، ثم هو ذات جماعية فطرت في طبعها على التمدن لقيام حياتها على التعارف والإخاء. غير أن حكمة الله عز وجل اقتضت أن لا يخلق الإنسان على كمال التقويم بالفعل، وإنما اقتضت خلقه على فطرة تحمل بالفعل شطرا من كمال التقويم، وترك الشطر الآخر من الكمال كامنا بالقوة، وثرثك للإنسان السعي بكدحه الذاتي ليحصله كمالا بالفعل، من خلال تزكية عقله المبني على مبادئ منطقية كبرى، بإقداره على الوصول الى الحقيقة عند النظر في موضوعات المعرفة الغيبية والشهودية، وروحه التوافقة للمعالي بتطبيعها على الفضيلة والخير والتفاعل مع الخطاب الإلهي، وجسمه المعد في تقويمه للتعامل مع الطبيعية بإكسابه القوة والمهارات على أداء مهمة الإستخلاف وواجب التعمير في الأرض على الوجه المطلوب، ونزوعه الى المدنية بالتعارف والإخاء المجتمعي وأداء المنجزات العملية، وترقية عناصر متقابلة في كيانه الفردي والجماعي الى كمال التعادل، وكل ذلك من أجل أن ينهض بمهمة التعمير التي من أجلها خلق، والتي لا تتحقق إلا بهذا الكمال بشطريه الفطري والكسبي، وكل ذلك

تكريم وتشريف وإعلاء من شأنه، إذ لو خلق في تقويمه الأحسن على الكمال بالفعل، فماذا يبقى له من شأن وتعمير للأرض يحصلها تلقائيا بلا كدح.

إن ذلك الشطر من الكمال الذي هيأته له الإرادة الإلهية بالقوة، وترك حصوله بالفعل لتحصيله بالكدح هو المقصود بالتزكية مفهوما قرآنيا تردد كثيرا في آي الذكر الحكيم، وهو في معرض التعدد في اشتقاقاته واستعمالاته، لا يعدو معنى التنمية والترقي والتطهير، قال تعالى {وَمَنْ تَزَكَّى فَإِنَّمَا يَتَزَكَّى لِنَفْسِهِ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ} [سورة فاطر/الآية 18]، وقال عز وجل {الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى} [سورة الليل/الآية 18]، واجتمعت تلك المعاني كلها في الشعيرة الأعظم شعيرة الزكاة، فهي تنمية للمال وتطهير وترقية للنفس، بمغالبة أعتى شهواتها وهي شهوة المال، ليصبح الإنسان متحررا من عبوديته التي هي باب من الأبواب الواسعة للكلاله. فتزكية الإنسان إنما هي ما يبذله من جهد في سبيل الارتقاء بذاته الفردية والجماعية، ليتجلى في أسمى صور الكمال البشري، منطلقا من ذلك الشطر الذي فطر عليه من كمال بالقوة، ليحصل بالفعل بكسبه قدر طاقته ذلك الشطر من الكمال الذي عليه أن يحصله بالفعل، ارتقاء في الذات الفردية عقليا وروحيا وجسميا، وارتقاء في الذات الجماعية بالتعارف والتآخي والتناصر والعفو، وارتقاء في كل ذلك في إقامة التوازن والاعتدال بين المتقابلات في الكيان الفردي والمجتمعي، فيبلغ الدرجة التي بها يستطيع أن يقوم بتعمير الأرض، وإلا صدق عليه قوله تعالى {وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ ۚ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرِكُهُ يَلْهَثْ} [سورة الأعراف/الآية 176]. فطلب منه التزكي بالرفعة فانحطت طاقته عن التعمير، وأخل بهذه المهمة بإخلاله بالتزكية التي جاءت مقصدا عظيما من مقاصد القرآن الكريم، إذ هو الذي يقوم بوظيفة التعمير في الأرض. ومع أن مفهوم التزكية قد استجمع مدلوله اللغوي القائم على معاني النمو والترقي والطهارة في القوى الفردية والجماعية، فإن هذا المدلول الشامل قد انحصر عند البعض ليقصر على البعد الفردي للإنسان من حيث الترقي الروحي، إخباتا وإخلاصا وتحريرا للنفس من شهواتها، حتى أصبح هذا المعنى الضيق من معاني التزكية هو الشائع والمتداول، وأهملت سائر المعاني الأخرى للتزكية التي تشمل الأبعاد الفردية عقلا وجسما وحسا، والاجتماعية تعارفا وتآخيا وتراحما وتعاونًا. وتزكية الإنسان نفسه في بعديها الفردي والجماعي تزكية شاملة، لا يمكن أن يتم إلا إذا كان الإنسان على قدر من العلم بحقيقة نفسه التي يعمل على تزكيتها، وإلا فكيف سيزكي الإنسان نفسه وهو لا يعرف طبيعتها وقدراتها وآفاقها، ومنزلتها القيمة في الكون والغاية من وجودها. من أجل ذلك فإن النص القرآني وهو يدعو الإنسان الى تزكية نفسه، ويرشده الى سبيل تحقيق ذلك،

ما يفتأ في ثنايا ارشاده من التعريف بحقيقة نفسه في أبعادها المختلفة الفردية والجماعية، المعرفة العقلية والوجدانية الاجتماعية، وفي علاقتها القيمة بالكون المستخلف فيه، لذلك قدم النص القرآني بيان حقيقة الإنسان والغاية من وجوده مبدأً وقيمة ومنزلة في الكون، على بيان مقاصده في تزكية الإنسان باعتبارها أساساً للتزكية التي يكدح الإنسان في سبيلها.

والتزكية بهذا المعنى إنما هي في حقيقتها استخراج لقدرات الانسان الكامنة فيه من طور القوة الى طور الفعل، وليس هو إكساباً ابتدائياً لتلك القدرات، فالإنسان قد أودع الله في فطرته قوى متعددة يشترك في قدر منها جميع الأفراد، ويتفاوتون في القدر الباقي قوة وضعفاً، ولذلك فإن التزكية الفردية فيها يكون بالتحصيل الفعلي للقدر المشترك بالنسبة للجميع، ثم بالتحصيل الفعلي بالنسبة لكل فرد لما هو متوفر عليه من المتفاضل فيه، ولعل ذلك هو أحد معاني قوله صلى الله عليه وسلم ((اعْمَلُوا فِكْلًا مَيْسَّرًا لِمَا خُلِقَ لَهُ))^[1]. وجماع فقه التزكي الفردي يحصل بارتقاء الإنسان ارتقاءً متكامل فيه كل قواه وملكاته، بما يجعله موصولاً من جهة روحه بالله تعالى يقبس من أنواره وهداياته، وموصولاً من جهة جسمه بالأرض استخلاقاً وتعميراً، وموصولاً من جهة عقله بالكتابين المسطور والمنظور إعمالاً للنظر العقلي التدبري فهما واستنطاقاً لمعاني مفرداتهما، واستكشافاً لقوانينهما وسننهما، وإدراكاً لمقاصدهما، وموصولاً بصفة أساسية بمنهجيته في الأداء الحضاري، متمثلة في طرق وأساليب يكون بها الأداء على مستوى الفكر والسلوك معاً. وقد تتوفر القدرة الذاتية في الأفراد والجماعة، ولكن منهج الأداء يكون مختلفاً ضعيفاً، أو إسقاطياً تجزئياً، فيفضي ذلك الى خلل في الأداء واضطراب فيه. وإذا كان فقه التزكية في النص القرآني قد ضبط قواعد تزكية ذاتية الفرد، فقد ضبط أيضاً قواعد تزكية المنهج الذي يكون به الأداء التعميري تفكيراً وسلوكاً، حيث ورد في كتاب الله ما يرشد الى تلك القواعد، فكان من مقاصده في تزكية الإنسان تزكية منهجه في المعرفة النظرية والعملية، وقد تحقق هذا المقصد في واقع الأمة تفاعلاً مع النص القرآني، قراءة وتأويلاً، فهما وتدبراً، استنطاقاً وإدراكاً، استنباطاً وتنزيلاً.

إن تزكية النظر العقلي التدبري على هذا النحو من المنهجية المعرفية القرآنية، ليس أمراً نظرياً بعيد المنال إذا ما تحقق المضمون التوحيدي على صورته الصحيحة، وسعى الإنسان في سبيل التزكي فكرياً ومنهجياً، وهذا ما أكدته التجربة التاريخية للمسلمين عندما تشبعوا بعقيدة التوحيد، فانطلقوا في حركة عمرانهم بينون معارفهم الكونية والإنسانية بمنهج فكري توحيدي، تجلّى في العلوم التي أنشأها بداع من القرآن الكريم والسنة النبوية

¹ أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب القدر، باب كيفية الخلق الآدمي في بطن أمه، ح. 2649.

المطهرة، حيث جاءت منتظمة تحت محاورهما، مبنية على أساس خدمة الوحي، قراءة واستنطاقاً، فهما وتدبرا، وذلك ما بينه ابن خلدون في تصنيفه للعلوم، فقال "وأصل هذه العلوم النقلية كلها الشرعيات من الكتاب والسنة، التي هي مشروعة لنا من الله ورسوله، وما يتعلق بذلك من العلوم التي تهيئها للإفادة، ثم يستتبع ذلك علوم اللسان العربي الذي هو لسان الملة، وبه نزل القرآن الكريم"^[1]. والتي اقتبسوها من الكسب الإنساني فقد باشرها الفكر الإسلامي بمنهجه التوحيدي، فأعاد بناء مادتها بحيث تلتئم مع وحدة الغاية التي قام عليها العلوم المنشأة، فإذا هي تتخذ لها بعد اقتباسها وضعاً جديداً في دائرة الثقافة الإسلامية، وهو وضع انتظمت به مادة ومنهجاً في الرؤية التوحيدية التي تنتظم مجمل المعارف الإسلامية.

إن قراءة النص القرآني واستنطاق معانيه بناء على ما تضمنه من قواعد وضوابط وتوجيهات وأحكام، قراءة نسقية تدريبية تسفر يقينا فيما يتعلق بتزكية الإنسان في بعده الفردي، إلى تركية منهجه المعرفي في الفكر ومنهج سلوكه في العمل، على أساس من التوحيد في كل منهما، حتى إذا زكى الإنسان نفسه تركية تقويمية ومنهجية استعداداً لأداء مهمته التي من أجلها خلق، وهي مهمة الاستخلاف وما تقتضيه من إصلاح وتعمير الأرض، فإذا لم يتزك بحسب هذا المقصد القرآني المطلوب أصيب بالكلالة والعجز في أداء تلك المهمة وارتد إلى أسفل سافلين^[2]. أما في بعده الجماعي فيكون بتحقيق الحياة الجماعية الفاعلة المنتجة، التي لا تتم إلا بجهد يبذله الإنسان الفرد في اتجاه مجاهدة للنفس من أجل الجماعة، وتبذله الجماعة بدورها من أجل أن ترتقي في سلم التأخي والتراحم والتناصر والتعارف، فهي إذن تركية جماعية تنطلق من ذات الفرد الواحد في رعاية أعضائه وتحقيق مصالحه وأهدافه، وبذلك الجهد المزدوج تحصل التركيبة الجماعية التي تخرج قدرات الجماعة الإنسانية من القوة كما قدرها الله إلى الفعل المؤهل لأداء مهمة العمران. ولعل جماع التركيبة الجماعية هو ما عبرت عنه الآية بالتعارف. قال تعالى {يا أيها الناس إنا خلقناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمك عند الله أتقاكم} [سورة الحجرات/الآية 13]، فالتعارف في هذا المقام إنما المقصود به رجوع الكثرة من الأفراد على تعددهم القبلي إلى وحدة متعاونة على ما يكون به قوام الحياة الجماعية، وما يكون به تحقيق أغراضها، وإنما عبر عن التعاون بالتعارف لأن هذا أصل لذلك، وهو شرط من شروطه، فهو إطلاق لاسم الشرط على المشروط أو السبب

¹ ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مصدر سابق، ص 401.

² عبد المجيد النجار، الشهود الحضاري للأمة الإسلامية، الطبعة الثانية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2006م، ج 1، ص 53.

على النتيجة، وذلك رائج في لسان العرب^[1]. وللتعارف بهذا المعنى قاعدة جامعة افقه التزكية الجماعية مظاهر وتحققات متعددة، يعتبر كل واحد منها قاعدة فرعية للقاعدة الأساسية الجامعة.

¹ كثير من التفاسير التي اطلعنا عليها وقفت بالتعارف عند معناه الظاهري، وذلك بالرغم من ذكر أن الآيات نزلت بمناسبة استوجبت النهي عن التفاخر واللمز والتنايز مما يقوم قرينة على أن التعارف المأمور به هو المقتضى لأضداد هذه، من وحدة ووثام وتعاون، فبمجرد معرفة الناس ببعضهم بعضا لا يؤدي الغرض في معالجة سبب النزول. وقد أور ابن عاشور تفسيراً اعتمدنا عليه في المعنى الذي حددناه ونصه ما يلي "كان هذا التقسيم الذي أهتمهم الله إياه نظاماً محكماً يربط أواصرهم بدون مشقة ولا تعذر، فإن تسهيل حصول العمل بين عدد أوسع الانتشار يكون بتجزئة تحصيله بين العدد القليل، ثم يبت عملهم بين الطوائف من ذلك العدد القليل، ثم بينه وبين جماعات أكثر. وهكذا حتى يعم أمة أو يعم الناس كلهم، وما انتشرت الحضارات المماثلة بين البشر إلا بهذا الناموس الحكيم". أنظر الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج26، ص260.

المطلب الثالث: نسقية النص القرآني وقانون العمران

النص القرآني هو النص الأخير الذي ختم الله سبحانه وتعالى به الرسائل السماوية، ليكون هدى ورحمة للناس، وشرعة ومنهاجا لإعادة البناء العمراني، القائم على الدعائم الأولى ذاتها التي عليها قام بناء الحضارة في الإسلام في دورته الحضارية الأولى^[1]، لذلك لا عجب أن يكون موضوعا للدراسات والأبحاث المتواصلة، تفسيراً وتأويلاً، قراءة واستنطاقاً، فهما وتدبرا. وقد تواصلت هذه الأبحاث والدراسات عبر العصور، وشهدت جهوداً كبيرة تنوعت في مناهجها واتجاهاتها، واختلفت في أغراضها ومقاصدها، وشارك فيها علماء أجيال وأعلام أفذاذ يبتغون الهدى في قراءته، واستنطاق معانيه، وإدراك مقاصده، وتائهون من دعاة الإستنساخ الحضاري، سعوا لنزع القدسية عنه بالتشكيك فيه وتحريف كلمه عن مواضعه. وليس من المتوقع أن تتوقف هذه الدراسات والأبحاث مادام النص القرآني مفتوحاً على كل القراءات من جهة، واستمرار وجود الفئتين معا من جهة ثانية. ولم يكن موضوع البحث عن مقاصد القرآن ومنظومته القيمية والمفاهيمية غائبا عن هذه الدراسات والأبحاث، لكثرة ما تحدث النص القرآني نفسه عنهما، لكن غلبة مقاصد الباحثين ومضامين كسبهم المعرفي على مقاصد القرآن، كانت في كثير من الأحيان تُلون مناهج البحث ونتائجه، وتهمش مقاصد القرآن وحكمه ومنظومته القيمية والمفاهيمية، وتضيق من طبيعة المضامين القرآنية الكونية والإنسانية ومن طابعها الانفتاحي المستوعب^[2]. وقد تنبه بعض الباحثين في العقود الأخيرة الى ضرورة الاهتمام بالدرس المقاصدي للنص القرآني ومنظومته القيمية والمفاهيمية، انطلاقاً من الإيمان بأن كل ما ورد في النص القرآني من ألفاظ ومعاني لم يأت عبثاً ويقتصر على إصلاح حياة الإنسان وتزكيته في الدنيا وحسن مصيره في الآخرة وحسب، وإنما بالإضافة الى ذلك يعالج قضايا التوحيد والحرية والعدل والإحسان والعفو في حياة الفرد والمجتمع والأمة، ويستهدف بناء

¹ إسماعيل راجي الفاروقي، إسلامية المعرفة: المبادئ العامة، خطة العمل، الإنجازات، الطبعة الأولى، دار الهادي بيروت، 2001م، ص 23.

² يرى الدكتور سعيد شبار أن هناك إشكالا كبيرا في ثقافتنا الإسلامية يتعلق بقضية المصطلحات والمفاهيم، هذا الاشكال يتجلى في كون كثير من الكتابات قد درجت في تعريفها للألفاظ على التركيز على الجانبين اللغوي والاصطلاحي مع إهمال وإغفال شبه تام للمضامين الشرعية النصية المؤسسة ابتداء للمصطلح أو المفهوم. وقد أدى هذا الأمر إلى انسحاب تدريجي للمعاني والدلالات الشرعية لفائدة الاصطلاحات المدرسية والمذهبية التاريخية، أو الاصطلاحات الوافدة، الأمر الذي يستدعي معه وإصلاح خوض معارك تحريرية على جبهة الذات من موروث التقاليد الراكدة التي حجبت هذه المصطلحات والمفاهيم عن الاستهداء بنور الوحي، والتي ضيقت من طبيعتها الكونية والإنسانية ومن طابعها الانفتاحي المستوعب، وكذلك على جبهة التقليد والاستلاب للمفاهيم الوافدة التي تغزو فضاءنا الفكري من غير قدرة على التكييف أو الملاءمة مع الذات. أنظر سعيد شبار، الاجتهاد والتجديد وأصول الفقه في فكرنا المعاصر... الاجتهاد الجماعي نموذجاً، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بني ملال، 2013م، ص 14.

الحضارة وإقامة العمران^[1]، وحفظ نظام العالم... وهذه المقاصد والقيم والمفاهيم لا يفرضها الباحث في النص القرآني تعسفا وتكلفا، وإنما هي قائمة واضحة في النسقية القرآنية من جهة، وأصلية عميقة في فطرة الله التي فطر عليها الفرد الإنساني، والمجتمع البشري، في شهوده ومهمته العمرانية، وما تتطلبه من بناء فكري يمكن العقل المسلم من تحقيق شروط الإستخلاف نظرا وبحثا وتنزيلا، لتحصيل العلوم والمعارف وتوظيفها، ورعاية البيئة الكونية وتنميتها. وهو بناء فكري يتصف بالعمق والنظر الشمولي، والمنهج الواقعي، والتحليل العلمي والموضوعي، والنقد والمراجعة الدائمة، وذلك ما حققه جيل التلقي بفعل أثر المعاني القرآنية. والأمة مطالبة اليوم بالانطلاق في عالمية إسلامية ثانية^[2] من إنجاز العمران البشري بإعادة البناء والاستئناف من داخل الأصول المؤسسة للمعرفة والمنشئة للعلوم ابتداء، وباستيعاب التراث بشقيه الإسلامي والإنساني، والعلوم المعاصرة برؤية تحليلية نقدية تهندي بالنسقية القرآنية، وتتجاوز الأزمات التي أدت ولا تزال تؤدي الى تراجعها الحضاري والعمراني. وبما أن مضامين مقصد العمران مُضمنة في نصوص الوحي، فإن استيعابها المعرفي والعمل بمقتضاها تنزيلا في الواقع التاريخي، يحتاج الى قراءة نسقية تدبرية للنص الشرعي، لإدراكها إدراكا صحيحا مطابقا للمراد الإلهي، لتسير تلك المقتضيات على النحو الذي تُتحقق به غاية تلك المضامين ومقاصدها. وإذا كان العمران الإسلامي في المرحلة التأسيسية الأولى، قد عكس تفاعل العقل المسلم المبني على مبادئ منطقية كلية تؤسس لفهم الصحيح والتدبير الرشيد، مع نصوص الوحي المتعالية، فإنه اليوم قد قصر به السعي -رغم انبثائه على تلك المبادئ المؤسسة- عن النفاذ الى الحق في النظر، والاهتداء الى الرشد في العمل، لعوامل ذاتية أو موضوعية، الأمر الذي أصبح يحتاج معه الى رعاية تبني وتوجه فعله في مسعاه الى الحق والخير على منهجية تسدد ذلك الفعل، ليصبح عقلا قادرا على تحصيل كسبه المعرفي الصحيح من المصدر المؤسس، وتنزيل ما

¹ العمران في اللغة نقبض الخراب، وهو مصدر من عمر الأرض يعمرها عمارة وعمرانا، والألف والنون في العربية تفيد المبالغة، أي عمارة جيدة، وكل الإنشاءات المعنوية والحسية التي يقوم بها الإنسان فيعبد بها الله تعالى ويقوم بوظيفة الخلافة كل ذلك عمرانا، وكل ما فيه تدمير للبشرية بشكل من الأشكال سواء على مستوى الأفكار أو على مستوى الإنشاءات المادية لا يمكن أن يسمى عمرانا، وكذلك إذا كان في الظاهر يفيد الإنسان؛ لكن لم يُقصد به ذلك، وإنما جاء عرضا لمقصد آخر لا يعتبر عمرانا. فارتباط العمران بالقرآن؛ ارتباط السبب بالمسبب، لأن الذي ينشئ العمران هو القرآن، إذ العمران مرتبط بالوظيفة الأصلية لآدم عليه السلام وبنيه، التي هي الخلافة والتي حددت في عبادة الله وحده. أنظر الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق صفوان عدنان الداودي، دار القلم الدار الشامية، بيروت، 1412هـ، ص 586.

² إن الرؤية الكونية التوحيدية القرآنية عنصر أساسي في بناء الأمة، ويظهر ذلك جليا في حال القوة والامتداد، وهنا يكون مكن حديتنا عن العالمية الإسلامية الثانية مبررا، وعلى عكس ذلك فتراجعها وانكماشها هو مظهر من مظاهر ضعفها وانحيارها الحضاري. وهذه العالمية التي نتحدث عنها ليست مجرد كلام، بل هي حقيقة قد أكدتها نصوص الوحي. فالعالمية الإسلامية الثانية مبنية إذن على العالمية الإسلامية الأولى، وهي استمرار لها وبخطوات جديدة، وهذا هو معنى ومغزى اختتام النبوة بمحمد صلى الله عليه وسلم، فالله قد اختاره ليحمل إلى البشرية منهج الاسلام الكامل الصحيح، ليصبح فيه تنمة للنبوات وليستمر معها الزمان والمكان.

يحصله من الحق النظري في الواقع التاريخي، تنزيلاً ينتهي إلى تحقيق مقاصد القرآن في إقامة العمران، لذلك أرشد النص القرآني الإنسان المسلم إلى قواعد المنهجية القويمة في أعمال النظر العقلي التدبري، فهما واستنتاجاً، تدبراً وتعقلاً، استنباطاً وتنزيلاً، وجاءت الإرشادات القرآنية إلى البناء الفكري النسقي الصحيح إرشادات مستفيضة، بحيث يتحصل منها أن هذا البناء الفكري القادر على التعمير يعد أحد أهم المقاصد القرآنية. فالميزان إنما هو المنهج الذي يكتمل به فهم النص الشرعي واستنطاق معانيه، وتنزيله الفهم الصحيح السليم والتنزيل الرشيد. وقد اعتنت نصوص الوحي بعمارة الأرض ورعاية الكون عناية خاصة، فالله سبحانه وتعالى خلق الكون وهياً فيه الظروف المثلى للحياة السعيدة المستقرة، ثم استخلف فيه الإنسان ليقوم بإعمارها على الوجه الأكمل؛ بل إن ذلك هو الهدف من وجوده كما يوحي به اقتران الإخبار بإنشاء الإنسان بطلب التعمير في الأرض، وهو ما اقتضى أن يكون من مقاصد القرآن الكريم، بيان هذه المهمة التي كلف بها الإنسان. وقد جاء البيان القرآني وافيًا في هذا الشأن، ومفصلاً للعناصر الأساسية اللازمة للتعمير المنشود، قال الله تعالى ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [سورة هود/الآية 61]. ولما كانت عمارة الأرض مهمة تكليفية من الله تعالى للإنسان في بعده الفردي والجماعي، فإن العناصر الأساسية التي يتألف منها البيان القرآني لتحقيق مقصد عمارة الأرض، تجلت في طبيعة التكليف الإلهي للإنسان بمهمة العمارة (الإستخلاف)، والعلاقة التعميرية بين الإنسان والأرض (التسخير)، والعلاقة بين الإنسان وأخيه الإنسان (الشهادة). فالتكليف الإلهي للإنسان بعمارة الأرض هو إستخلاف له، قال تعالى ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [سورة البقرة/الآية 30]. وقد انبسطت به مهمة إعمار الأرض وفق الإرشادات القرآنية، "فالمستخلف هو الله تعالى، والخليفة هو الإنسان، وإستخلافه هو قيامه بتنفيذ مراد الله تعالى في تعمير الأرض"^[1]. وعلى هذا فإن جميع ما يقوم به الإنسان من أجل هذه المهمة، يجب أن يجري وفق منهج الإستخلاف الذي يوجب الإلتزام بأوامر المستخلف ونواهيها. وعلى هذا المقصد القرآني في العمران الإستخلافي نشأت الحضارة الإسلامية وتطورت، مصطبغة بالصبغة القرآنية في مختلف مناحيها وجميع إنجازاتها، لذلك يمكن القول بأن الحضارة الإسلامية بوصفها تنفيذاً لمهمة الإستخلاف، قد استمدت كل توجيهاتها من معين القرآن الكريم، الأمر الذي انعكس إيجاباً على الإنسان المسلم بوصفه مستخلفاً، فكل ما حرره فكراً وأنجزه عملاً إنما صدر من الحث القرآني، فإذا بالعمران

¹ الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص399.

الذي أقامه قد غدا عمراننا استخلافيا قد أنجزه في نطاق ما كلف به من القيام بمهمة التعمير على الأرض. هدة العلاقة التعميرية بين الإنسان والأرض أوجبها التوجيه القرآني على الإنسان المسلم، في سبيل إنجاز مهمة الخلافة والسعي في الأرض باستثمارها، وجعل ذلك أحد وجوه الاستخلاف فيها، وعد الإخلال بواجب التعمير الذي هو أحد مقتضيات الخلافة على الأرض. وتبدأ هذه العلاقة التعميرية من الحث على قراءة كتاب الله المنظور، واستنطاق آياته الكونية، نظرا وتفكرا لإدراك سننه، واكتشاف قوانينه وأسراره، قال تعالى ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [سورة العنكبوت/الآية 20]، ثم يكون على أساس ذلك الإدراك السعي في الأرض لاستثمار خيراتها والانتفاع بها، إلا أنه قيد هذا السعي للانتفاع بها بعدم الإفساد فيها، وذلك في سياق عرضه قصة بدء الخليقة والنشأة الأولى، حيث أشار في سياق ذلك إلى أن أكبر مهدد لاستمرار الحياة الطبيعية على هذا الكوكب والانتفاع بخيراته؛ إنما يأتي من سفك الدماء والإفساد في الأرض؛ فقال سبحانه ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ [سورة البقرة/الآية 30]؛ فالإفساد الذي هو ضد الإعمار أكبر خطر يتهدد الحياة، وهو البند الأول من المهددات التي استشعرها الملائكة أثناء الحوار عن الأرض وخليفتها، ومن ثم فقد حذر المولى جل جلاله أشد تحذير من هذه الماحقة المدمرة؛ وجرم إراقة الدماء بغير حق أيما تجريم، وحرّم الإفساد بالاعتداء على الممتلكات الخاصة أو على مالكيها، وفي سياق التشريع القانوني وضعت أشد عقوبة وأقساها في الإسلام ضد المفسدين في الأرض، قال الله تعالى ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [سورة المائدة/الآية 33]. وهكذا جاء خلق الإنسان في نهاية سلسلة خلق جميع الكائنات على سطح الأرض، وعلّة ذلك أن الله تعالى هيا في الأرض نظاما متكاملا متوازنا يعج بالحياة بكافة أنواعها، حتى تكون في استعداد تام لاستقبال الملك المتوج من قبل الله تعالى على كوكب الأرض... فحينما خلق الله تبارك وتعالى الأرض ببارك فيها وقدر فيها أقواتها من أول ما خلقها وهيا للناس أرزاقهم فيها كما قال تعالى ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ. وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ...﴾ [سورة الأعراف/الآيتان 10-11]، وعلى هذا المقصد القرآني في البناء الحضاري، استثمارا للكون والحفاظة عليه، نشأ العمران الإسلامي وتطور. في حين نجد التعمير الشهودي بمقتضى التوجيه القرآني، عمران تعارف ونفع مع الإنسانية كافة بما يتحقق فيه من خير مادي ومعنوي ينفع به

الناس، وتعاون مع مختلف الشعوب والأمم على ما فيه خير الإنسانية، وهذا بخلاف العديد من الحضارات التي عرف منها التاريخ نماذج قديمة وأخرى حديثة، انكفأت على ذاتها واحتكرت الهدى والخير دون العالمين. فبهذا التوجيه القرآني نشأ العمران الإسلامي وجاء التاريخ شاهداً به، إذ أفاد من المكتسبات الحضارية السابقة، وأخذ منها ما فيه الخير للإنسانية، ثم أضاف إليها بالتوجيه القرآني إضافات نوعية وتقويمات سديدة حتى بلغ هذا العمران شأواً بعيداً في الجانب النظري والإنجاز العملي، يترقى به الإنسان في ذاته بصرف النظر عن دينه امتثالاً لقوله تعالى { يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ } [سورة الحجرات/ الآية 13]. وهكذا فإن هذه العناصر العمرانية الثلاثة كانت مقصد النص القرآني في إقامة العمران الذي تشكل عليها، فإذا هو عمران قائم حقيقة على الرؤية الكونية التوحيدية القرآنية، التي وجهته نحو التعارف المبني على العدل والمساواة وإرادة الخير للناس. صحيح أن هذا البناء العمراني كان موجهاً توجيهاً قرآنياً، إلا أنه كان للعقل فيه مجال واسع، ودور فاعل في النظر والاجتهاد التفصيلي على هدي من التوجيه القرآني، الذي جاء ببيان مقاصده العمرانية كما جاء ببيان مقاصده في البناء الفكري الذي يمكن من تحقيق تلك المقاصد العمرانية. وهكذا فإن مقاصد القرآن الكريم في البناء الفكري قد تمثلها الرعيل الأول من المسلمين فيما يشبه التلقائية بقوة الأثر القرآني في النفوس والعقول. وعلى هذا البناء الفكري انطلق المسلمون في إقامة العمراني، علوماً ومعارف، فنوناً وصناعة، زراعة وعمارة، حيث بلغ العمران درجة من التقدم مشهودة، فلما دب الخلل في البناء الفكري وأصيب بالأحادية والمثالية والخرافة، انعكس ذلك خلافاً على العمران باعتباره ثمرة من ثمرات الفكر، الأمر الذي حدا به إلى التراجع حتى أصبح المسلمون بعد الريادة الحضارية في ذيل الحضارات الإنسانية. وحري بالمسلمين اليوم أن يعيدوا النظر في القرآن الكريم من حيث مقاصده في البناء الفكري، سعياً إلى نهضة عمرانية مستأنفة، لأنه من النظر في النص القرآني تتأسس القواعد المنهجية للبناء الفكري الذي يقوم على التحرر الداخلي من الأهواء والشهوات، والتحرر الخارجي من سطوة التقاليد والسلطين بأنواعها، ثم يقوم على صفات من الواقعية والتفاعل والكلية والمراجعة النقدية. وعلى هذه القواعد يتأسس العقل المسلم فينطلق في إنجاز العمران منفتحاً على التراث من كسب السابقين، وعلى كل العلوم والمعارف من نتاج الخالفين، يستمد من فيوضات القرآن الكريم، يأخذ من مبادئه وقيمه وتوجيهاته في هذا الشأن ما يصنع به الإضافة الحضارية، ويمضي من هذا وذاك في ريادة يسهم بها في تنمية العمران البشري

وترشيده لتحقيق الشهادة على الناس، وهي شهادة لا تتم إلا بمنهجية في الفكر الذي أنجز الحضارة الإسلامية المشهودة.

لقد بذل العقل المسلم جهودا مقدرة في بناء عمران مشهود قائم على استثمار البيئة علما بقوانينها، وانتفاعا بخيراتها، كما بذل جهودا كي يتم ذلك الاستثمار للطبيعة في نطاق الرفق بها والمحافظة عليها، وكان له في كل من هذا وذاك إسهام ثري في بناء هذا العمران في وجهه المادي، كما قد كان له إسهام ثري أيضا في ذلك البناء من حيث مشهده الروحي، إذ جعل تلك الحضارة موصولة بالله تعالى على سبيل الاستخلاف، فكانت حضارة منطبعة في كل مناحيها بطابع الالتزام الديني، كما كان له إسهام ثري في ذلك البناء من جهة مشهده الإنساني الاجتماعي، فشيّد حضارة قائمة على مبدأ الشهادة على الناس، شهادة تبليغ لما فيه الخير المعنوي والمادي لكل بني الإنسان، وإقامة للعلاقة فيما بينهم على أساس العدل والنصرة والتحرير. ولا ريب أن إعمار الأرض أوسع من أن يختص بالجانب المادي فقط، فهو يشمل كل ما فيه تنميتها ورفقها ماديا كان أو معنويا أو روحيا، وهو أمر لا يتأتى إلا بإصلاح الإنسان نفسه المكلف بإصلاح الأرض وإعمارها، وهذه الدعوة إلى إعمار الأرض التي ترتقي إلى درجة التكليف الملزم -على وفق ما بينه الجصاص وغيره من المفسرين- تنطوي على الدعوة إلى التأسيس لعدد من المشتركات الإنسانية التي يمكن أن يتعاون عليها الناس كافة ويتحقق فيها بناء الأرض وإعمارها. وقد أوما النص القرآني إلى أن عمارة الأرض لا تتحقق إلا بقدر من التعايش والتساكن والألفة بين الناس، وهذا ما نجده في دعاء نبي الله إبراهيم عليه السلام {رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ} [سورة إبراهيم/الآية 37]. ففي دعائه عليه السلام بهوي الأفئدة إلى حيث أسكن أهله إشارة إلى طلب الألفة والحضور الإنساني للمساعدة في تكوين المجتمع الناشئ، والتعاون في تعمير المدينة الجديدة، لتكون عاصمة التوحيد في العالم بوحي من الله تعالى، ثم دعا ربه أن يهيئ لذريته ما يعينهم على القيام بعبادة الله تعالى، من أمن، وتعارف ومحبة بينهم وبين الوافدين عليهم مستقبلا، وأن يرزقهم من الثمرات ما يحقق حاجتهم من الطعام والعيش الكريم، وبذلك وضع إبراهيم عليه السلام الأسس المادية والروحية للعمران البشري، وكأني به عليه الصلاة والسلام يضع تخطيطا مستقبليا لعمران أمة مسلمة ذات رسالة حضارية متميزة^[1]، والعمران الحضاري مقصد عام من مقاصد استخلاف الإنسان في الأرض، فقد استخلف الله الإنسان في الأرض

¹ رمضان يحيى، القرآن والعمران قراءة في المفاهيم المؤسسة، بحث منشور في الملتقى الفكري للإبداع، تاريخ النشر: 22-08-2009، على الرابط

واستعمره فيها؛ لغاية كبرى هي تحقيق العبودية لله تعالى، بمفهومها الشامل وفق ما أمر وشرع. وقد بين ابن خلدون أن طبع الإنسان وفطرته ينزعان نحو الاجتماع والتعاون الإنساني لتحقيق حاجاته المختلفة، لأن الفرد لن يستطيع أن يستغني عن بقية أفراد جنسه لتلبية حاجاته الكثيرة، فقال "الاجتماع الإنساني ضروري، ويعبر عنه الحكماء بقولهم الإنسان مدني بالطبع أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدنية في اصطلاحهم وبيانه..."[1] وهذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني وإلا لم يكمل وجودهم وما أَرَادَهُ اللهُ من اِعْتِمَارِ الْعَالَمِ بِهِمْ واستخلافه إياهم، وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعاً لهذا العلم"[2]. وهذا التفصيل الذي ذكره ابن خلدون لأحوال الأفراد يصدق أيضاً على أحوال الجماعات والشعوب التي لا تستغني عن بعضها في تأمين حاجاتها الإنسانية، وهو ما يجعل اجتماعها وتعاونها ضرورة للمجتمعات الإنسانية على اختلافها وتنوعها، مثلما هو ضرورة لأحاد الأفراد والأشخاص. فالمتأمل في فقه العمارة في الإسلام يجده فقها راقياً يتناول الإعمار من أبعاده كلها وعلى كل المستويات؛ فقد بدأ بإعمار أهم كائن في الكون وهو الإنسان، فاهتم بإعمار نفسه أولاً، وتركيزاً إيمانه قبل كل شيء وتعزيز روح التضحية في النفس الإنسانية حتى تسمو إلى عوالم الإيثارة، وقد أخبر الباري سبحانه وتعالى أن هذا الإعمار لا يعدله حتى إعمار أفضل بيت من بيوت الله في الأرض؛ قال الله تعالى {أَجْعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ} [سورة التوبة/الآية 19]؛ فالإعمار المعنوي للنفوس هو الأساس الذي ينبني عليه إعمار الأرض، ولا يمكن أن نؤسس لحضارة إنسانية وارفة الظلال إلا بإعمار وتركيز الجانب القيمي والإنساني فيها، على مبادئ وقيم عليها تشكل نسقاً متداخلاً يتكامل في تحديد الإطار المرجعي للمنهجية الإسلامية في التفكير والبحث والسلوك. وهكذا نجد أن التوحيد قيمة معيارية عليها تختص أساساً بالرؤية الإسلامية للإله الخالق المدبر، وتقوم بها معتقدات الإنسان، ونتائج هذه المعتقدات وآثارها في فكر الإنسان وحياته؛ وأن التركيبة قيمة معيارية عليها تختص بالرؤية الإسلامية للإنسان المخلوق المستخلف، ويقوم بها سلوك الإنسان وجهود ترقيته في مراتب التركيبة في جسمه وعقله وقلبه، وفي سلوكه وتصرفاته، وفي ماله وممتلكاته، وفي أنظمتها وعلاقاتها في حياة الفرد والمجتمع؛ وإن العمران قيمة معيارية عليها تختص بالرؤية الإسلامية

¹ عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 69.

² نفس المصدر، ص 70.

لوظيفة الإنسان في الكون المستخلف فيه، وتقاس بها الحياة في عمر الإنسان الفرد، أو عمر الجماعة أو الأمة، وسائر الجهود قيمة للفرد أو الجماعة أو الأمة، العمرانية والإنجازات الحضارية^[1].

¹ فتحي حسن ملكاوي، منظومة القيم العليا: التوحيد والتزكية والعمران، الطبعة الأولى، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرنندن فرجينيا، 2013م، ص169.

الباب الثاني: النص القرآني من القراءة الإسقاطية
التجزئية إلى أفق القراءة النسقية التدبرية

الفصل الأول: نسقية القراءة التدبيرية وإشكالية استنطاق النص القرآني

المبحث الأول: القراءة والتدبر تحديرات مفاهيمية

المطلب الأول: مفهوم القراءة في التراث النقدي والنظريات الحديثة

1- مفهوم القراءة في اللغة والشرع والتداول التاريخي

ثمة تساؤلات جوهرية تبحث عن أجوبة تلي حاجة القارئ ونهمة في زمن تعدد فيه فعل القراءة، وذلك في ظل تطور المناهج الغربية التي جعلت من القارئ-حسب زعمها- فاعلا في عملية الإبداع، مشاركا في صناعة المعنى، متشردا متسكعا^[1] في قراءة حرة، تترك في الذات الحرية في الربط بين الأفكار والتصورات، مؤسسا لتعددية الفهم والتأويل المضافة للنص لا الكامنة في بنيته، إضافة إلى التطور التكنولوجي الرهيب الذي شهده العالم، وتصاعد معه دور وسائل الاتصال المختلفة. غير أن هذا التطور التكنولوجي وما واكبه من تطور في المناهج بالرغم من أهميته، نجده قد نمط فكر الإنسان وحنطه نتيجة عولمة المعرفة التي أصبح معها الإنسان على حد تعبير هربرت ماركيز (ت1898م) "Herbert Marcuse" أحادي الرؤية^[2]، ناهيك عن سرعة انسيابها التي لم يعد معها العقل البشري قادرا على مواكبتها واستيعابها من جهة، وتحلله من كل الضوابط العلمية، والقواعد الحاكمة للتأويل، وعدم التقييد بحدود وشروط التفسير، وعدم الرضوخ لأية سلطة حاكمة للقراءة غير سلطة القارئ، المتحكم في المعنى وفق ميولاته وتوجهاته واختياراته وقيمه، المتحرر من ثقل التقليد والمتجرد من كل أنواع التحيزات التي قد تحد من سلطته التأويلية على النص من جهة ثانية. هذا الزخم من التحولات ألقى بظلاله على القارئ وفعل القراءة معا، الشيء الذي أصبح معه إعادة طرح السؤال حول مفهوم القراءة؟ وأسبابها؟ وأنواعها؟ وكيفياتها؟ وموضوعها؟ ومناهجها؟ وفوق ذلك عن جدواها؟، أمرا بالغ الأهمية باعتبار أن لكل تساؤل منها رتبة في الوعي والتجربة الإنسانية، تزيد بارتفاع قدرة القارئ المستنطق على الوعي بها وضوحا أو إبهاما. والاستفهام حول مفهوم القراءة، استفهام إشكالي، غير أن المؤكد في تحديد المفاهيم الكبرى، هو اختلاف الباحثين والدارسين في ضبطها، تبعا لاختلاف المرجعيات الثقافية والمنهجية، والنظريات التي يستند عليها كل واحد منهما. وهنا لا بد من الإشارة في هذا الصدد إلى أن الطريقة العملية في مقارنة

¹ محمد اركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تحقيق هاشم صالح، الطبعة الرابعة، دار الساقى، بيروت، 2011م، ص76-77.

² هربرت ماركيز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابشي، الطبعة الثالثة، منشورات دار الآداب، بيروت، 1988م، ص12.

مفهوم القراءة، سيقوم على فرض أن العرب ينطلقون في أدائهم اللغوي من شعورهم بفضاء الدلالة المعنوية المنبثقة من معرفة حسية، أو تجربة شعورية مصحوبة بذائقة جمالية، تفتح من نبع الفطرة وخبرة الدربة. ربما فات عرب الجاهلية أن يصوغوا معارفهم التي اكتسبوها في كتب؛ لأنهم أمة رواية شفوية لا يعتد أهلها بمن يأخذ عن الصحف؛ لأنها مليئة بالأساطير التي تأبأها عقولهم، ولا تأنس إليها أنفسهم، إلى أن تدرجت النسخة القرآنية بعقولهم، عندما لم ترض العلم إذا كان صاحبه قد أخذه عن الصحف من غير عرضه على عالم من العلماء الثقاة، وقد أطلقوا على ذلك العرض قراءة. ويلاحظ أن جيل التأسيس سعى إلى تعلم القراءة والكتابة من أسرى المشركين، بل كان بعضهم يكتب القرآن وبعض الحديث، وفي أثناء ذلك كان بعضهم يلحن في ضبط أواخر المعربات فينبهه الرسول صلى الله عليه وسلم قائلاً ((أَرَشِدُوا أَحَاكُمُ))^[1]. مينا لهم مواضع الوقف والإبتداء^[2]. وهذا يؤكد أن النبي صلى الله عليه وسلم قد تنبه إلى قواعد اللغة والقراءة في مرحلة مبكرة، ولم تكن الحاجة يومئذ كحاجة العرب إليها بعد أن خالطهم العجم، أو كحاجة العجم وهم لحاجتهم زاد سعيهم في استنباط قوانين اللغة، وعلوم القراءة ابتغاء فهم القرآن، ومن هنا دونت علوم القرآن في الكتب، وقامت هذه المحاولة على أساس أن المعاني اللغوية التي تقدمها معاجم العربية وقواميسها لم تكن ضرباً من الترادف دائماً، ولو صح ذلك لكان في الأمر إشارة إلى صحة ما ادعاه كارل بروكلمان، من أن هذه الصفة تدل على الهذر والتبذير^[3]، وهذا أمر مدفوع من جهات منها ما نعده أساساً بديهيًا، ألا وهو أن العرب تسمي الشيء ببعضه أو بصفة من صفاته، وهذا يعني أن النظرة إلى المعنى اللغوي والاصطلاحي ستكون مشدودة إلى أن المعاني هي أجزاء المسمى أو هي بعض صفاته، وهذا ما أكدته المعاجم العربية التي أجمعت على أن لفظ "القراءة" مشتق من مادة "قرأ"، وهو مصدر سماعي على وزن فعالة، وهذا اللفظ يحيل على عدة معان منها، الجمع والضم، قال ابن فارس "ق ر أ(ى) أصل دال على الجمع والاجتماع والضم، وهي معان تفيد القوة"^[4]. ومنه يقال "قرأه يقرؤه ويقرؤه... قرأاً وقراءة وقرآناً فهو مقروء. وقرأت الشيء قرآناً جمعته وضممت بعضه إلى بعض. والقراءة والاقتراء والقارئ والقرآن، والأصل في هذه اللفظة الجمع، وكل شيء جمعته فقد قرأته. وسمي القرآن لأنه جمع

¹ أخرجه أبو عبد الله الحاكم، في مستدركه على الصحيحين، كتاب التفسير، تفسير سورة حم السجدة، رجل قرأ فلحن، ر.ح 3572.

² الإتيان في علوم القرآن، تحقيق مصطفى شيخ مصطفى، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2008م، ج1، ص230.

³ كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ترجمة محمود حجازي، الطبعة الأولى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1993م، ج1، ص43-44.

⁴ ابن فارس، مقاييس اللغة، مصدر سابق، مادة "قرأ" _ البرهان للزركشي، مصدر سابق، ج1، ص277.

القصص والأمر والنهي والوعد والوعيد والآيات والسور بعضها إلى بعض"^[1]. قال تعالى: {إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ} [سورة القيامة/الآية 17]. والقرء والقراءة والقرآن بمعنى واحد، ومنه يقال قرأت الكتابة قرءاً وقراءة وقرآناً، وقرأها وقرأ بها، أي لفظ بها مجموعة، قال الراغب الأصفهاني "والقراءة ضم الحروف والكلمات بعضها إلى بعض في الترتيل، وليس يقال ذلك لكل جمع، لا يقال قرأت القوم إذا جمعتهم، ويدل على ذلك أنه لا يقال للحرف الواحد إذا تفوه به قراءة"^[2]. والقراءة الإظهار والبيان، قال صاحب "قرأت القرآن قراءة، فأنا قارئ، والقرآن مقروء... وسمي القرآن قرآناً لأن القارئ يظهره ويبينه ويلفظه من فيه"^[3]. ومنه قوله تعالى {فَإِذَا قَرَأْتَ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ} [سورة القيامة/الآية 18]. ومن دلالاته النظر والتتبع والحفظ، ومنه قولهم "قرأ الكتاب قراءة وقرآناً تتبع كلماته نظراً ونطقاً بها، والآية من القرآن نطقاً بألفاظها عن نظر أو عن حفظ فهو قارئ"^[4]، وقراءة الكتاب مدارسته، يقول ابن منظور "قرأ يقرأ قراءة وقرآناً. وقد تحذف الهمزة منه تخفيفاً، فيقال قرآن، وقرئت، وقرأ، ونحو ذلك من التصريف... وقارأه مُقَارَأَةً وقرأه، بغير هاء دارسه"^[5]. ومنهم من ذهب إلى أن القراءة تفيد العلو والإرتفاع، يقول سيبويه "قرأ واقتراً، بمعنى، بمنزلة علا قرئته واستعلاه"^[6]. والقراءة التفقه والتنسك، يقول ابن منظور "يقال رجل قُرَاءٌ وامرأة قُرَاءَةٌ. وَتَقَرَّرَ تَفَقَّهُ. وَتَقَرَّرَ تَنَسُّكٌ... وقال بعضهم قرأت تفقحت"^[7]. ومن معانيها الإتقان، قال ابن الأثير "وفيه أفرؤكم أبي قيل... يجوز أن يريد به أكثرهم قراءة ويجوز أن يكون عاماً وأنه أقرأ أصحابه أي أتقن للقرآن وأحفظ"^[8]. ومنهم من حملها على الوقت، قال ابن فارس "القرء وقت، يكون للظهر مرة وللحيض مرة. ويقولون هبت الريح لقرئها ولقارئها، لوقتها"^[9]. بناء على ما تقدم يمكن القول على أن مدار مادة "ق ر ي/ق ر أ" في المعاجم العربية تدور حول الجمع، والضم، والعلو، والإتقان، والتلاوة،

¹ ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق_ الأزهرى، تحذیب اللغة، مصدر سابق_ الجوهرى، الصحاح، مرجع سابق_ ابن فارس، مقاييس اللغة، مصدر سابق، الزبيدي، تاج العروس، مرجع سابق، مادة "ق ر أ".

² الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق إبراهيم شمس الدين، الطبعة الرابعة، دار الكتب العلمية، بيروت، 2013م، مادة "ق ر أ" _ أبو البقاء الكفوي، الكلبيات، مرجع سابق، فصل القاف، ص 703.

³ الصحاح إسماعيل بن عباد، الخيط في اللغة، تحقيق محمد حسن آل ياسين، الطبعة الأولى، عالم الكتب، بيروت، 1994م، مادة "ق ر أ".

⁴ إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، الطبعة الرابعة، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2004م، مادة "ق ر أ".

⁵ ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق_ الفيروزآبادي، القاموس الخيط، مرجع سابق، الزبيدي، تاج العروس، مرجع سابق، مادة "ق ر أ".

⁶ سيبويه، الكتاب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، الطبعة الثالثة، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1988م، ج 4، ص 74.

⁷ ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق_ الصحاح، الخيط في اللغة، مصدر سابق_ الزمخشري، أساس البلاغة، مصدر سابق، مادة "ق ر أ".

⁸ ابن الأثير الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق علي بن عبد الحميد الحلبي، الطبعة الأولى، دار ابن الجوزي، جدة، 1421هـ، حرف القاف، باب القاف مع الراء.

⁹ ابن فارس، مقاييس اللغة، مصدر سابق_ الصحاح، الخيط في اللغة، مصدر سابق، مادة "ق ر أ".

والحفظ، والمدارسة، والوقت، والتنسك، والتفقه، والتتبع بالنظر. وتأمل هذه المعاني، وفي ضوء ما حددناه سلفاً من أن العرب إنما كانت تسمي الشيء ببعضه، أو بصفة من صفاته، يمكن القول على أن هذه المعاني إنما هي بعض عملية القراءة أو صفاتها. وإذا أضفنا إلى ذلك أن القراءة في التواضع هي فن تلقي النص المكتوب أو الملفوظ، فإنه يمكن القول على أن العرب قد أدركوا عملية القراءة فوسموها ببعض أجزائها أو صفاتها، وهي معان تتقارب وتتداخل فيما بينها، وأن جلها يعود إلى عنصر الجمع والضم، الذي هو أساس معنى مادة "قرأ(ى)" وأصل دلالتها في اللسان العربي، كما في قول عمرو بن كلثوم: ذِرَاعِي عَيْطَلٍ أَدْمَاءَ بَكْرٍ...هِجَانِ اللَّوْنِ لَمْ تَقْرَأْ جَنِينًا^[1]. وهذا الشاهد الشعري لا يخلو منه معجم من المعاجم العربية، ولا كتاب من كتب التفسير. وهو الجمع والضم الذي يعقبه نظر وتتبع وإلقاء، ثم ظهور وبيان، فإتقان وعلو وارتفاع، سواء كان هذا الجمع في الصدور أو الكتب. ولعل هذا هو مراد الراغب الأصفهاني بقوله "والقراءة ضم الحروف بعضها إلى بعض في الترتيل، وليس يقال ذلك لكل جمع"^[2]. وعليه يمكن القول أن الأصل اللغوي للقراءة يدل على معنى الجمع للمتفرقات مطلقاً، وقد خص في الاستعمال بجمع الحروف والكلمات وأدائها لفظاً أو ذهنياً، وبالتالي فعملية القراءة ذهنية بالدرجة الأولى، ولهذا البعد الذهني استخدمت اشتقاقات اللفظ بما يدل على أنشطة ذهنية، كالفهم والمدارسة والتفقه والتأمل والتنسك والتتبع والنظر وغيرها، أما مجرد عملية الجمع فليست مقصودة لذاتها، إنما الوعي بما تم جمعه وضم بعضه بعضاً. أما لفظ "القراءة" في المعاجم الغربية، وخاصة الفرنسية والإنجليزية منها، فمشتقة من الكلمة اللاتينية "l'ek.tyϰlectura"^[3] التي ترجع إلى الجذر -légô- "λέγω"^[4] والتي تطلق على عدة معان منها، "فعل قراءة شخص بصوت مرتفع"^[5]، أو "انتاج نص مكتوب أو مطبوع"^[6]، أو "حدث فك رموز ما هو مكتوب"^[1]، كما تدل أيضاً على "طريقة فهم، وتأويل

¹ "لم تحمل جنينا، ولم تلق، أي لم تجمع رحمها على ملقوح ولم تلد". أنظر أبو عبد الله الزُّرِّي، شرح المعلقات السبع، دراسة وتحقيق دار التراث العربي، الطبعة الأولى، بيروت، 2002م، ص169.

² الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، مصدر سابق، مادة "ق ر أ".

³ Dictionnaire etymologique de la langue Grecque, Pierre chantraine, Ed Klincksieck, Tome II, Paris, 1968, P641.

⁴ Ibid, p645.

⁵ "Action d'une personne qui lit à haute voix "Dictionnaire de l'Académie française, huitième édition, Librairie Hachette, Paris, T1, 1935, p301.

⁶ Le petit Robert, Alain REY et Josette Rey-Debove, 1^{ème} édition, Le Robert, paris, 1997, P510.

عمل أدبي" [2]، أو "الطريق المتبع لفهم شيء ما" [3]. أما مارك سوريانو "Marc Soriano" فقد عرفها بقوله "النصوص المختارة بشكل خاص لتطوير فن وذوق ملكة القراءة عند الأطفال" [4]. في حين نجد ستيفان بونري "Stéphane Bonnery" قد ربطها بعملية التعليم والتعلم المفضية إلى ملكة التعرف على الكلمات، فقال "عملية التعلم التي تجعل الأطفال أو الأميين قادرين على القراءة" [5]. فالمتأمل في المعاني التي أوردتها المعاجم الغربية، سيجد على أنها قد ركزت على البعد الآلي من القراءة، ويتضح ذلك جلياً من خلال التعاريف السابقة التي اقتصرت على جوانب النطق، والكلام، وفك رموز ما هو مكتوب... وغيرها، ولم تتجاوزها إلى العمليات الذهنية المطلوبة كما هو الشأن بالنسبة للمعاجم العربية، الشيء الذي يتبين معه على أن العقل الغربي، لم يدرك مفهوم القراءة بأبعاده الإستيمية والمنهجية. إلا أن هذا المفهوم قد عرف تحولاً واضحاً بعد ذلك في الثقافة الغربية، انتقل بموجبه من المعنى الآلي البسيط الشائع إلى المعنى النقدي الأكثر تركيباً وتعقيداً، وفي هذا الصدد يقول محمد عدنان سالم "لقد تطور مفهوم القراءة في الغرب من المعنى البسيط السهل الذي يتمثل في القدرة على التعرف على الحروف والكلمات، والنطق بها صحيحة؛ وهذا هو الجانب الآلي من القراءة، إلى العملية العقلية المعقدة التي تشمل الإدراك والتذكر والاستنتاج والربط، ثم التحليل والمناقشة؛ وهي القراءة الناقدة التي تحتاج إلى إمعان النظر في المقروء، ومزيد من الأناة والدقة" [6]. أما في كتاب الله عز وجل، فإن لفظ "القراءة" لم يرد بهذه الصيغة، وإنما وردت مشتقات مادة "قرأ" بصيغ متعددة، وفي سياقات مختلفة ومتنوعة، وفي آي عدة؛ بلغت ثمانية وثمانون (88) آية [7]؛ من مجموع آي القرآن الكريم، منها سبعة

¹ Dictionnaire de didactique des langues, R.Galisson et D.Coste , Librairie Hachette, Paris, 1976, P460.

² Dictionnaire Hachette, Jean-Pierre Mével et Sabine Delacherie, Hachette, Edition, 2007, P358.

³ Oxford Learner's Pocket Dictionary, Oxford University Press, 4th edition, USA, 2008, Reading.

⁴ Le Rôle de la Lecture dans Le Développement des Enfants et des Adolescents de nos Sociétés en Transformation, Soriano, Marc, Bulletin des bibliothèques de France (BBF), 1972, n°8, p349-364.

⁵ Le décrochage scolaire de l'intérieur: interaction de processus sociaux, cognitifs, subjectifs et langagiers, Les Sciences de l'éducation Stéphane Bonnery, Pour l'ère nouvelle, vol 36, 2003, p39-58.

⁶ محمد عدنان سالم، القراءة أولاً، الطبعة الرابعة، دار الفكر المعاصر، دمشق، 2007م، ص34.

⁷ فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مرجع سابق، باب القاف، مادة "ق ر أ".

وستون(67) آية مكية، وواحد وعشرون(21) آية مدنية، كما أنه من مجموع سور القرآن الكريم المئة وأربعة عشر(114) سورة، نجدها قد وردت في واحد وأربعين(41) سورة، منها إثنان وثلاثون(32) سورة مكية، وتسع(9) سور مدنية. كما ورودت بصيغتها الإسمية في واحد وسبعين(71) مواضعاً، ثمانية وخمسون(58) منها وردت معرفة بأل كما في قوله تعالى {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا} [سورة الإنسان الآية 23]. وثلاثة عشر(13) وردت نكرة كما في قوله تعالى {إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ} [سورة يوسف/الآية 2]. كما وردت هذه المادة أيضاً بصيغتها الفعلية في سبعة عشر(17) مواضعاً، ست(6) منها بصيغة الماضي، توزعت بين خمس بصيغة المفرد، كقوله تعالى: {فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ} [سورة النحل/الآية 98]، وواحد بصيغة الجمع، كقوله عز وجل {فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ} [سورة القيامة/الآية 17]. وخمس(5) بصيغة المضارع، واحد منها بصيغة المفرد، قال تعالى {وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا} [سورة الاسراء/الآية 106]، وأربع بصيغة الجمع، قال تعالى {فَمَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا} [سورة الإسراء/الآية 71]. وست بصيغة الأمر، ثلاث منها بصيغة المفرد، قال تعالى {اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ حَسِيبًا} [سورة الإسراء/الآية 14]، وثلاث بصيغة الجمع، قال تعالى: {فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَٰؤُلَاءِ أَقْرَأُوا كِتَابِيَّة} [سورة الحاقة/ الآية 19]. كما وردت أيضاً في حوال سبعمائة وثلاثة آلاف(3700) نص حديثي^[1]، جلها لا يخرج عن المعاني السابقة. والمتأمل في السنة النبوية سنجدها نموذجاً متكاملًا وتجربة حية في التأسيس لمنهج علمي في القراءة استنطاقاً وتدبراً وتفكيراً واستكشافاً. ففي صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق، أدرج البخاري بعض الأحاديث المتضمنة لمادة "قرأ" بمعانيها السابقة، كقول أبي صفوان بن يعلى رضي الله عنه ((سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْرَأُ عَلَى الْمِنْبَرِ {وَنَادُوا يَا مَالِكُ} [سورة الزخرف آية 77]، قَالَ سُفْيَانُ: فِي قِرَاءَةِ عَبْدِ اللَّهِ وَنَادُوا يَا مَالِكُ))^[2]. والأمر نفسه نجده في صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب الخوارج شر الخلق والخليقة. فعن يسير بن عمرو قال سألت سَهْلَ بْنَ حُنَيْفٍ ((هل سَمِعْتَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَذْكُرُ الْخَوَارِجَ، فَقَالَ: سَمِعْتُهُ وَأَشَارَ بِيَدِهِ نَحْوَ الْمَشْرِقِ

¹ وردت مادة "ق ر أ" بمختلف اشتقاقاتها في السنة النبوية في حوالي 3700 نص حديثي منها، 532 حديثاً بصيغة "قرأ"، و 740 حديثاً بصيغة "تقرأ"، و 121 حديثاً بصيغة "تقرؤون"، و 331 حديثاً بصيغة "اقرأ"، و 334 حديثاً بصيغة "فراءة"، و 1635 حديثاً بصيغة "قرآن"، و 8 أحاديث بصيغة "قرء". وقد توزعت هذه المادة بين الصيغة الفعلية ب 1724 حديثاً، والصيغة الإسمية ب 1977 حديثاً.

² أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الخلق، باب إذا قال أحدكم أمين والملائكة في السماء، فوافقت إحداهما الأخرى، غفر له ما تقدم من ذنبه، ر.ح 3230.

فَوْمٌ يَفْرُؤُونَ الْقُرْآنَ بِاللِّسَانِ لَا يَعْدُونَ تَرَاقِيهِمْ يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ، كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ))^[1]. وفي سنن النسائي، كتاب الطلاق، أن عروة بن الزبير أن فاطمة بنت أبي حُبَيْش حَدَّثَتْهُ "أَنَّهَا أَتَتْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَشَكَتْ إِلَيْهِ الدَّمَ، فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ((إِنَّمَا ذَلِكَ عِرْقٌ، فَانظُرِي إِذَا أَتَاكَ قَرْوُكَ فَلَا تُصَلِّي، وَإِذَا مَرَّ قَرْوُكَ فَلْتَطَهَّرِي ثُمَّ صَلِّي مَا بَيْنَ الْقَرَاءِ إِلَى الْقَرَاءِ))^[2]. إن المتتبع لمفهوم القراءة في القرآن الكريم والسنة النبوية، يجد على أيهما مستودع للمعاني والدلالات والحكم، وهذا ما يتضح من خلال كون الأمر بالقراءة كان أول ما نزل من الوحي {اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ، اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ} [سورة العلق/الآيات 1-5]، ومن هذا الأمر تشكلت العقيدة والفكر والإنسان والمجتمع والأمة وبعدها الحضارة الإسلامية، واستمر البناء والتشييد الحضاريين باستمرار الامتثال للأمر الإلهي بالقراءة، وبهذا بلغت الأمة الإسلامية الشهود الحضاري، الذي منطلقه الاستمداد من قراءة نسقية تدريبية جامعة بين آيات الله التنزيلية، وآياته الكونية، وآياته الأنفسية. وبالمقابل فإن عدم الامتثال للأمر الإلهي بتعطيل فعل القراءة أو حسره في مجال دون آخر، سيؤدي حتما إلى توقف البناء والعمران، وحدوث الاختلال والطغيان كما هو حاصل في الحضارة المادية المعاصرة. فقراءة هذا منهجها وهذه وظيفتها، ليست بالمفهوم الشائع والمتداول للقراءة، ولعل هذا هو السر من وراء تسمية الله كلامه المنزل قرآنا. وفي صياغته من مادة "قرأ" على وزن فُعْلان قوة دلالية؛ فالكلمات التي تم تشكيلها وفقا لهذه الصيغة تدل على القوة، "ومن هنا تكون كلمة قرآن قد جمعت عبر رحلتها التكوينية، كافة مقومات القوة التي يوفرها الدرس اللغوي للخطاب"^[3]. وكلمة قرآن وإن صارت علما مختصا بكتاب الله، إلا أنها تضمنت كل معاني القراءة لا اشتقاقها من مادة "قرأ"، التي تعتبر أول كلمة أنزلت، وهذا الربط بين أول كلمة والأمر الإلهي بالقراءة، وتسمية ما يأتي به الوحي من مشتقات هذه الكلمة، له دلالة مركزية في منهجية التعامل مع هذا النص المنزل. والظاهر من هذه السياقات القرآنية أن القراءة^[4] هنا ليست مجرد حركة صوتية، إنما هي تحصيل للمعنى من خلال استجماع ما في الحروف والكلمات من معان تدل عليها سواء بالنظر فيها أو بنطقها. لقد كان القرآن

¹ أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب الخواارج شر الخلق والخليفة، ر.ح 1068.

² أخرجه النسائي في سننه، كتاب الطلاق، الأقرءاء، ر. ح 3515.

³ سعاد كوريم، تفسير القرآن بالقرآن: دراسة في المفهوم والمنهج، مجلة إسلامية المعرفة، العدد49، سنة13، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، 2007م، ص79-132.

⁴ القراءة تعني الفهم والتدبر والتبوير، أنظر عبد الرحمان العضاوي، النسق التأويلي والمقاصدي في نظرية الاستنطاق القرآني، ضمن ندوة مناهج الاستمداد من الوحي، الرابطة المحمدية للعلماء، الطبعة الأولى، دار ابي رفرق، الرباط، 5-6 مارس 2008م، ص388.

الكريم شفافاً منذ البداية ومع نزول أول كلمة، في طرح هوية نفسه وتموضعه في حقل الدلالة القرائي (القرآن=القراءة)؛ فهو قرآن عربي مبين من البيانية والخطابة التي تُظهر روحه المرغبة في القراءة. وقد أحال الكتاب في درسه المنهجي الأول على فعل القراءة النسقية الاستنطاقية؛ بما هي نشاط إدراكي يفضي إلى تحرير العقل، وتحقيق المعاني الشاملة والكامنة في بواطن الأشياء. وتُدرك هذه القراءة في إطار تحديد العلاقة الأنطولوجية مع الذات، والكون، والله، قال تعالى {اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ، اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ}. وللقراءة - في هذا النص - مستويات متفاوتة منفتحة على الاستثمار الدلالي، فهي في معناها المباشر تفيد التردد الفيزيولوجي، والاسترجاع الصوتي للتمظهرات النطقية، وفي معناها العميق على الاستقراء، وهو التنقيب والحفر الدلالي في التمظهرات من جهة ما هي ظواهر، ومن جهة أصلاتها الأنطولوجية، وانتمائها إلى ذات فاعلة متعالية، لذلك فقد تناول علماء التفسير الأمر الأول بالقراءة من حيث طبيعة الأمر والمأمور به، فذكروا أن الأمر بالقراءة يقتضي المقروء قطعاً، وحيث لم يعين وجب أن يكون ذلك ما يتصل بالأمر حتماً، إذ القراءة لا تستعمل إلا فيه وبمعان أعمق يمكن لحظها، فتكرار الأمر بالقراءة ليس مجرد توكيد لأمر واحد {اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ}، {اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ}، حيث نجد أن الأمر الأول أعقبه ذكر أوصاف للخالق ترتبط بالإنسان وتكوينه، فيما أعقب الأمر الثاني بذكر صفات للخالق ترتبط بما له صلة بالقراءة والقلم، وهذا الذي دفع بعض الباحثين المعاصرين إلى القول بوجود قراءتين^[1]، الأولى قراءة كونية شاملة لآثار القدرة الإلهية وصفاتها وخلقها للظواهر ذات المعنى، هذه القراءة تأتي باسم الله وبوصفه الخالق المتفرد به، وأما القراءة الثانية فتتم بمعونة الله وتتجه إلى ما له صلة بالقلم وهو الوحي المنزل المقروء والمكتوب، فقد علمه الله للإنسان {الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ} [سورة الرحمن/ الآية 1]، بعد أن جمعه لنبيه {إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ} [سورة القيامة/ الآيتان 16-17]^[2]. وإذ اقترن أمر القراءة باسم الله، واسم الله يذكرنا بالأسماء التي تعلمها آدم، والتي ترمز بدورها إلى ملكة المعرفة التي جعلها الله في الإنسان^[3]، فإن الأمر

¹ يشير د. عبد الرحمان العضاوي، إلى وجود قراءات بصيغة الجمع، وليس قراءتين بصيغة المثنى كما هو الشأن عند كل من أبو القاسم الحاج حمد، وطه جابر العلواني،... فبالإضافة إلى قراءة الوحي، والكون، يضيف قراءة الانسان.

² تحدث حاج حمد عن قراءتين في هذه السورة، حيث رأى أنه في هذه الآية، تم الجمع والربط بين علمين: علم رباني وعلم موضعي، فهما قراءتان ربانية وإنسانية، انظر حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مرجع سابق، ج1، ص456 وما بعدها. في حين يرى طه جابر العلواني، أن هناك قراءتين، لكنه اعتبر القراءة الأولى للوحي، والثانية للكون، انظر طه جابر العلواني، الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون، الطبعة الأولى، دار الهداية للطبع والنشر والتوزيع 1995م، ص95. وقد أشرت إلى أن سياق الترتيب في السورة يقتضي العكس.

³ عبد الرحمان حللي، الأسماء والكلمات: دراسة مفاهيمية قرآنية، مجلة التجديد، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، العدد: 19، السنة العاشرة، فبراير 2006م.

بالقراءة تبعا لذلك يصبح أمرا بتفعيل ملكة الإنسان في معرفة الأشياء وفهم سننها وقوانينها وروابطها، وأن يلحظ عند تفعيل هذه الملكة صلتها بالله عز وجل، وبخلق الإنسان باعتباره هو الآخر جمع في الرحم؛ فالقراءة تفكر في عالم الكون المخلوق ومنه عالم الإنسان المجموع خلقه في بطن أمه، فهي قراءة ترتقي إلى الفهم والجمع الذهني للمعاني كما يجمع اللسان الألفاظ، وهذا المعنى للقراءة يمكن أن يتجه إلى النظام الكوني الذي يجمع المتفرقات فيكون أمرا بالوعي بها، ويمكن أن يتجه إلى الوحي فيكون فهما لمعانيه، وقد سمي القرآن كلا الأمرين كتابا^[1]، فالكون كتاب معمور والقرآن كتاب مسطور، والأمر المتجه إليهما واحد، كما أن أجزاءهما المتفرقة سميت بنفس الاسم "الكلمات". كما أن فعل القراءة في النسقية القرآنية التدبرية يحيل إلى دلالة ثالثة وهي الإقراء، وتعني التوجه في إطار حوار نحو الآخر من خلال عرض مبادئ الذات وطرقها الافتكارية. فالقرآن هو أساس الإبستمولوجيا الإسلامية. والإبستمولوجيا - كما يقول فوكو "هي جملة من العلاقات التي تنتظمها النصوص، وترتبط بين العلوم في مجال معرفي متعين"^[2] فيكون النص القرآني بهذا التشخيص مجتمع العلوم، ومنطلق القراءة والفعل الثقافي والحضاري.

¹ عبد الرحمان حللي، الأسماء والكلمات: دراسة مفاهيمية قرآنية، مرجع سابق.

² ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1987م، ص 164-165.

2- مفهوم القراءة في التراث النقدي والنظريات الحديثة

ارتبط مفهوم القراءة في التراث النقدي العربي بقضايا النص، ويتضح ذلك من خلال قاعدة مطابقة الكلام لمقتضى الحال، إذ بوحى من هذه القاعدة توطدت علاقة النص بالمتلقي وذوقه الجمالي. والتراث النقدي العربي بكل مصادره المعرفية ووسائله المتعددة في التعامل مع ضروب الكلام، كان أكثر التزاما بطبيعة ونوعية العلاقة بين النص وأحوال المتلقي، فلا يلقي إليه الخبر مؤكداً إن كان خالي الذهن، ولا خالياً من التأكيد إن كان مفكراً لما يسمع، وعلى قدر موقفه الإنكاري تكون درجة التأكيد وقوته بالوسائل المستخدمة في الأسلوب العربي. ولذلك اهتم الفكر البلاغي عند العرب بمنازل المخاطبين وأحوالهم النفسية وأقدارهم الاجتماعية في النص، فالخطيب "لا يكلم سيد الأمة بكلام الأمة، ولا الملوك بكلام السوقة، ويكون في قواه فضل التصرف في كل طبقة... ومدار الأمر على إفهام كل أمر بمقدار طاقته، والحمل عليهم على أقدار منازلهم"^[1]. لذلك نجد أغلب النقاد القدماء كالجاحظ، وابن سلام، وابن قتيبة، والجرجاني... وغيرهم قد وقفوا في دراساتهم النقدية على ظواهر وموضوعات وقضايا تنبع من صميم النص وتناولوها تناولاً شمولياً، مما يؤكد على أن القراءة أسست تقاليداً على تشريح النص المقروء، والذي ساعدها على ذلك هو التطور الحاصل في علوم اللغة والبلاغة، ومنه فتفسير النصوص كان الصفة الغالبة على القراءة النقدية، هذه القراءة التي اجتمع فيها إبراز جماليات البيان والبديع، وإحكام النظم والإتساق، ومبررات تعدد الأغراض، وهو ما ساعد على تشعب توجهات القراءة بتوجه أصحابها، فذهب النحويون إلى التراكيب النحوية في النص، وبحثوا عن الشواهد فيها وموطن اللحن والخطأ، وذهب البلاغيون إلى استنباط جمالية النص الفنية، ومنه البحث عن أسرار البلاغة وحسن البيان وغير ذلك مما يدخل في عمق البحث البلاغي. الأمر الذي ساهم وبشكل مميز في الربط بين القارئ والنص، وأصبح النص هو الذي يحدد نوعية القارئ^[2]، يقول القاضي الجرجاني (ت392هـ) "...قد هُذب كل التهذيب، وثُقف غاية الثقيف، وجهد فيه الفكر، وأتعب لأجله خاطر، حتى احتمى ببراءته عن المعائب، واحتجر بصحته عن

¹ الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، الطبعة السابعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1998م، ج1، ص92.

² فقد قسم النقد القراء إلى طبقات، طبقة القراء الممتلكين للمنحى التقبلي لذوق النص، وهم يمتلكون الأدوات الإجرائية لاخرائه، فهؤلاء قد ارتقوا إلى مستوى هذا النص. وطبقة القراء الذين تتحدد علاقتهم مع نص مضطرب مفكك، مفتقر إلى الإحكام والتناغم الجمالي، إنهم القراء الذين يقول القاضي الجرجاني "فإن العامي قد يميز بدوقه الأعراب والأضراب، ويفصل بطبعه بين الأجناس والأجور، ويظهر له الانكسار البين، والزحاف الساغ. والآخر غامض يوصل الى بعضه بالرواية، ويوقف على بعض بالدرية؛ ويحتاج في كثير منه الى دقة الفطنة، وصفاء القرحة، ولطف الفكر، وبعد الغوص. وملاك ذلك كله: وتماؤه الجامع له والزمام عليه صحة الطبع، وإدمان الرياضة؛ فإنهما أمران ما اجتماعاً في شخص فقصر في إيصال صاحبهما عن غايته، ورضياً له بدون نهايته" أنظر أبو الحسن علي بن عبد العزيز الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه، إعداد خليل الشيخ، الطبعة الأولى، دار الكتب الوطنية، أبو ظبي، 2016م، ج1، ص105.

المطاعن،...أما المختل المعيب والفاقد المضطرب فله وجهان أحدهما ظاهر يشترك في معرفته ويقل التفاضل في علمه؛ وهو ما كان اختلاله وفساده من باب اللحن والخطأ من ناحية الإعراب واللغة"^[1]. وما يدل هذا إلا على الوعي العميق للعلماء المسلمين بجماليات النص الفنية. فهذا القاضي الجرجاني قدم رأيه في النص ومنتقيه، وسبقه إلى هذا نقاد آخرون أمثال ابن سلام الجمحي وابن قتيبة، ثم جاء بعده آخرون أمثال عبد القاهر الجرجاني وحازم القرطاجني وغيرهم. فابن سلام(ت232هـ) قد ساهم بقراءته الناقدة في الوقوف على ما أصاب النص الشعري من انتحال وتلفيق وأكد أن ذلك ما ذهب بالنص وبريقه قائلاً "وفي الشعر مصنوع مفتعل، موضوع كثير لا خير فيه ولا حجة في عربيته ولا أدب يستفاد ولا معنى يستخرج..."^[2]. فابن سلام يدعوا من خلال هذه القراءة إلى إحاطة النص بسياج وقائي للحفاظ على جماله وروعته. أما ابن قتيبة(ت276هـ) فيرى أنه لا يمكن الحكم على النص إلا بعد قراءته قراءة جادة ويدعو إلى عدم النظر إلى صاحب النص بل إلى النص ذاته، نظراً لكون رؤيته للنص كانت محكومة بالمعيارية التي التزم بها في قضية اللفظ والمعنى، فهو يسوي بينهما على أساس أن بلاغة النص كما ترجع إلى الألفاظ فهي ترجع كذلك إلى المعاني، فخير أضرب النص عنده ما حسن لفظه وجاد معناه^[3]. أما عبد القاهر الجرجاني فقد تواصل مع النص، بخبرته الجمالية والفنية وأعانه الذوق البلاغي على النفوذ إلى أسراره وإيجاءاته المتعددة، ولم يعول الجرجاني في قراءة النص على جبرية المقياس الذي يلوي أعناق النصوص تبعاً لهوى الناقد، أو خضوعاً لنزعاته الفكرية، لكنه عرف كيف يستنبط العبارة، لتجود بأحسن ما فيها، وتفصح عن مكنون سرها، مؤكداً على حركة التفاعل بين القارئ والنص، لذلك عمل على انتهاج المسار الوصفي المؤيد بالشواهد المحللة تحليلًا لغويًا وبلاغيًا على أساس منهجي متين يتمثل في نظرية النظم، فركز على حركات النفس أثناء عملية القراءة ورصد الآثار النفسية والجمالية التي يتركها الأثر الفني في وجدان القارئ^[4]. فمنهج عبد القاهر في التعامل مع النص، منهج متنوع قوامه التفسير وحسن التحليل، وفيه جمع بين دراسة الجوانب النفسية والبيئية، من خلال الإشارات الدالة على المواقف التي يصدر عنها القارئ، أو من خلال دلالة التعبير على أثر البيئة في نفسه، ناهيك عن إسهام المتلقي ودوره الفعال في عملية البحث عن أسرار النص، منبهاً إلى ضرورة أن يكون المتلقي ذا معرفة وخبرة في الوقوف

¹ أبو الحسن علي بن عبد العزيز الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه، مصدر سابق، ج1، ص105.

² ابن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، تحقيق محمود محمد شاكر، الطبعة الأولى، دار الفكر العربي، بيروت، 1998م، ص78.

³ أبو محمد عبد الله بن قتيبة، الشعر والشعراء، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، 1982م، ج1، ص69.

⁴ عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق محمود شاكر، الطبعة الأولى، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1991م، ص16-17_ابتناسام حمدان فاعلية التلقي عند عبد القاهر الجرجاني، مجلة التراث العربي، اتحاد الكتاب العرب عدد114، 2009م، ص198.

على دفائن الصورة، بما احتوته من دقة المعنى ولطفه. ومن هنا يمكن القول على أن مفهوم القراءة ومناهجها في التراث النقدي العربي لم تضيق مطلقا على النص، عكس ما نجده اليوم مع المناهج القرائية الحديثة وبخاصة عندما وجدنا القدماء وبعدهم نظر وذكاء لطيف قد توجهوا في قراءتهم توجهات متعددة نحوية ولغوية وأسلوبية. وهي توجهات - وإن رأى البعض قصور بحثها. إلا أننا نرى أنها كانت السبيل الأول للكشف عن الكثير من جماليات النصوص القديمة وعبقورية أصحابها. أما في النظريات الحديثة فإن مفهوم القراءة^[1] يميل على دلالات مرجعية متعددة ومختلفة ومتباينة، يمكن حصرها في الفينومينولوجية، والنفسية، والتأويلية، والبنوية، والسيميائية، وجمالية التلقي، والتواصلية القائمة على مكونات عملية التواصل من مؤلف ونص وقارئ، وما سيتفرع عنه من مفاهيم مختلفة بلورتها أخرى في نظرية القراءة الحديثة^[2]. وتوجيه القراءة هذه الوجهة في الدرس اللساني الحديث، تولدت مفاهيم أخرى مميزة لها أكثر ومحددة لمجال اشتغالها، من ذلك مفهوم التأويل، والتفكيك، والجمالية، والتلقي، وما تفرع عن ذلك من مفاهيم أخرى كثيرة، شكلت شبكة مفهومية واسعة، وتفرعت عنها مفاهيم كثيرة اهتمت بالخصوص بالقارئ والقراءة، والعلاقة بين النص والقارئ. ثم ظهرت نظريات كثيرة حول التلقي والقراءة خاصة من البنيويين الجدد، مثل تزيفان تودوروف، وجاك دريدا، وجوليا كرستيفا، ورولان بارت، وأميرطو إيكو، وميكائيل ريفاتير... خصصت مجال هذه الممارسة النظرية، الأمر الذي تقرر معه إيلاء أهمية بالغة للقارئ؛ لما له من دور هام في فهم النص وتفسيره وتأويله. ولم يظهر هذا الاهتمام بالقارئ إلا بعد مرحلة البنيوية والسيميائيات التي ركزت كثيرا على النص، وأقصت بشكل كلي مفهوم المؤلف والمرجع والسياق والإحالة. وكان التركيز على النص باعتباره مجموعة من البنيات الداخلية المغلقة، وعالما من العلامات اللغوية والأيقونات البصرية. بيد أن النص في منظور السيميائيات أخذ حيزا كبيرا من الاهتمام، وذلك على حساب القارئ الذي اهتم به رولان بارت، وتودوروف، وأميرطو... ومن ثم فقد جاءت نظريات القراءة في مرحلة ما بعد الحدائثة لتعيد الاعتبار للمتلقي، بعد أن تسيد المؤلف زمنا طويلا مع علماء النفس ومؤرخي الأدب وكتاب السير الذاتية، واستأسد النص بعد ذلك مع البنيويين والسيميائيين. ولم يبرز دور القارئ إلا مع تطور نظريات ما بعد الحدائثة، كالتأويلية، والفينومينولوجيا، والتداوليات،... ومن ثم يبرز دور القارئ كعنصر فعال في تحليل

¹ تبلورت نظريات القراءة الحديثة في الغرب مع مجموعة من الأسماء، كفولغانغ آيزر (Iser)، وهانز روبر يوس (Jauss)، وأميرطو إيكو (U.Eco)، ورولان بارت (R.Barthes)، وميشيل شارل (M.Charles)، وتزيفان تودوروف (Todorov)، ورايمون ماهيو (Raymond Mahieu)، وفرناند هالين (F.Hallin)، وستانلي فيش (Stanly Fish)، وميشال أوتن (Otten)، وروبرت إسكاربيت (R.Escarpit)...

² أحمد بوحسن، الترجمة والتأويل، الطبعة الأولى، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة وندوات ومنظرات الرباط، 1995م، ص 86.

النص وتأويله. الأمر الذي قاد نظريات القراءة الحديثة الى إعادة بعض الحقوق للقارئ والمتلقي عامة في الفهم والتفسير والتأويل، وهي الحقوق الطبيعية التي ظلت مصادرة منه طيلة عقود من الزمن. وفي ضوء هذا تحول النص إلى فضاء لغوي تتنازعه إمكانات دلالية احتمالية متعددة ترهّن في تحققها بالقارئ. وميلاد القارئ واكتسابه سلطة مرجعية في الخطاب النقدي الحديث، جاء نتيجة الرجة العنيفة التي أحدثها المفكر الفرنسي رولان بارت (R.Barthes) حينما أطلق صيحته الشهيرة عن موت الكاتب^[1]، حيث أصبحت دلالة النص لا تستمد من الكاتب ومن قصدياته، بل أصبحت تستمد من النص كتناس في علاقته بالقارئ. ولقد ترتب عن هذا الانقلاب النظري الذي أحدثه رولان بارت، تحول في مسار تبادل السلط بين الأطراف المكونة للعمل الإبداعي (المنتج، النص، المرجع، القارئ)^[2]، وفي نفس السياق انبرت أصوات فكرية ونقدية تمجد القارئ، وتعتبر ألا سلطة تعلو على سلطته، ولقد عبر هذا التصور عن نفسه من خلال مجموعة من الإنجازات النقدية، تعد جمالية التلقي الحلقة النظرية والنقدية الأكثر نضجا واكتمالا فيها. وحينما نتحدث عن فعل القراءة نستحضر مفهوم النص، فالعلاقة بين الاثنين هي علاقة وجود وترابط جدلي عميق، إذ بمشاركة القارئ في صنع المعنى يتحول التركيز من موضوع النص إلى فعل القراءة، فلا تكون مرجعية العمل الفني إلى الموضوع، ولا إلى ذاتية القارئ بل الالتحام بينهما^[3]. فالقراءة بمعناها العام هي عملية تواصلية بين القارئ والنص، الذات والموضوع، وبصيغة أخرى فهي تفاعل بين طرفين يستفيد أحدهما من الآخر، وإعادة بناء للعمل المقروء، ومن خلاله تتم أيضا إعادة بناء الماضي في الحاضر، وفي هذا السياق يصبح دور القارئ الفعال مركز اهتمام منظري التأويل الجدد وخصوصا منظري التلقي. حيث شكل أحد الانشغالات الرئيسية لفولغفانغ ايزر (Wolfgang Iser) (ت2007م) في كتابه "فعل القراءة"، الذي حاول إيجاد المعنى من خلال التفاعل بين القارئ والنص^[4]، ويعتقد ايزر (Iser) أن عملية القراءة عملية معقدة، وهي التي تعطي للنص معناه، لذا أصبح التركيز على حضور القارئ عنصرا ضروريا في كل عملية تأويلية، وبإعطاء القارئ دورا فعالا، فقد أصبحت القراءة نفسها عملية إبداعية وإيجابية، حيث يشارك القارئ المؤلف في مهمة الكتابة والإبداع، وفي

¹ le plaisir du texte, R.Barthes, tel quel, édition de seuil, paris, 1973 , p85.

² عبد القادر الزاكي، من النموذج النصي إلى النموذج التفاعلي، ضمن كتاب نظرية التلقي ونظريات وإشكالات، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة ندوات ومناظرات 24، الرباط، 1993م، ص215.

³ نفس المرجع، ص102.

⁴ The act of Reading : the theory of aesthetic response, Wolfgang Iser, Johns hopkins university press, paperbacks edition, 1987, P94.

ضوء هذه التطورات، لم يعد التأويل الذي يفترض وجود معنى ثابت في النص شيئاً مسلماً به، لأن التفاعل بين القارئ والنص هو الذي يولد المعنى^[1]، وهكذا فالتفسير الحرفي الذي يعتمد على وجود المعنى الثابت قد أصبح هو أيضاً متجاوزاً، لأن المعنى الثابت في النص لا وجود له، بل المعنى هو ما يحققه القارئ خلال عملية القراءة^[2]، التي ليست بالفعل البصري البسيط الذي يكفي فيه القارئ بتمرير بصره على سطور النص وتدليل صعوباته المعجمية، ولا هي بالقراءة التقبلية السلبية التي تعتقد أن معنى النص قد صيغ نهائياً، ولم يبق إلا البحث عنه للعثور عليه كما هو ماثل في النص، إنما هي نشاط إنساني نفسي واجتماعي وجمالي على درجة عالية من التداخل والتعقيد^[3]. وإذا كانت الغاية المتوخاة من ممارسة فعل القراءة هو الوقوف على طرق تشكل النص وسر تفردته والاهتمام به على امتداد الزمن، فإن هذه الغاية ليست بالأمر المتاح للجميع، فهي تتطلب قارئاً خبيراً مزوداً بالمعارف والمؤهلات الفكرية التي تمكنه من الوقوف على قصديات النص واستراتيجياته المختلفة، ولذلك نجد أمبرطو إيكو يحلم بقارئ نموذجي، قارئ مر بنفس المراحل التي مر بها الكاتب في تجاربه القرائية^[4]. وفي الخطاب النقدي الحديث لم يعد الحديث قائماً عن النص والقراءة بصيغة المفرد، بل بصيغة الجمع، ومن ثمة انفتح مفهوم القراءة في علاقته بالنص على مفهوم التأويل، الذي يشرع الباب أمام تعدد القراءات. لقد كسرت نظرية القراءة الحديثة في هذا السياق أسطورة المعنى المطلق المتعالي والواحد، وهي الأسطورة التي ظلت تكبل النص خلال أزمنة تاريخية مديدة، أصبح معه هذا النص فضاءً تتنازعه احتمالات دلالية متنوعة لا يتم تحقيقها إلا بواسطة سلسلة من القراءات المختلفة. ومهما يكن فإن الاهتمام بالقارئ جاء كرد فعل على إهمال السياق الخارجي، والتركيز على النص ذاته، فجاء الخطاب النقدي الحديث ليقرب المقولة تماماً، ويركز على سياقات النص المتعددة التي تفضي إلى إنتاجه وتلقيه. من هنا كان تلقي النص يستتبع الاهتمام بالقارئ وعملية القراءة، واستنطاق النص وتأويله، هذا الاهتمام بالقارئ لم يكن إشكالية في السابق، إذ الأسئلة التي تعنى بمن هو القارئ؟ وكيف يستقبل النص ويتلقاه؟ لم تكن مطروحة.

¹ The act of Reading : the theory of aesthetic response, Wolfgang Iser, Ibid, P123.

² L'histoire littéraire comme provocation, Hans-Robert Jauss, L'histoire littéraire comme provocation, Gallimard, paris, 1967, P19-20.

³ عبد القادر الزاكي، من النموذج النصي إلى النموذج التفاعلي، ضمن كتاب نظرية التلقي نظريات وإشكالات، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة ندوات ومناظرات 24، الرباط، 1993م، ص218.

⁴ Lector in Fabula, Umberto Eco, éditions Grasset et Fasquelle, 1979, p94.

المطلب الثاني: مفهوم التدبر في اللغة والشرع والتداول التاريخي

1- مفهوم التدبر في معاجم اللغة والتداول التاريخي

إن المتأمل في لفظ "التدبر" سيجد أن مفهومه يمكن تحديده بالنظر إليه من زوايا متعددة، أولها المادة التي بنيت منها هذه الكلمة وهي "دبر"، لأن لفظ "التدبر" مصدر للفعل "تَدَبَّرَ" وهو فعل مزيد بالتاء وتضعيف العين، وهذه الزيادة لا بد من استحضارها عند بيان مدلول هذا اللفظ، وذلك من خلال دراسة صيغته الصرفية "تَفَعَّلَ"، ثانيها الصيغة النحوية التي وردت عليها الكلمة في القرآن الكريم وهي الفعل المضارع "يَتَدَبَّرُونَ، يَدَبَّرُونَ"، وسر اختصاصها بالقرآن دون غيرها من المفاهيم الأخرى كالتأمل، والتفكير، والنظر... وغيرها. وبالرجوع الى المعاجم العربية نجد أن المادة الأصلية للفظ التدبر هي الفعل الثلاثي "دبر"، وأن مدار هذه المادة تدور حول النظر في أواخر الأمور وعواقبها وأدبارها^[1]. قال ابن فارس "الدال والباء والراء أصل هذا الباب أن جله في قياس واحد، وهو آخر الشيء، وحلْفُه خلاف قُبْله. وتشذ عنه كلمات يسيرة^[2]. ويقال "استَدَبَّرَ فلان من أمره ما لم يكن استقبل، أي نظر فيه مستدبرا فعرف من عاقبته ما لم يعرف من صدره، ويقال تدبر نظر في أدباره أي في عواقبه"^[3]. والتدبير في الأمر النظر إلى ما تقول إليه عاقبته. قال ابن منظور "دبر الأمر وتدبره أي نظر في عاقبته، واستدبر رأى في عاقبته ما لم ير في صدره، وعرف الأمر تدبرا أي بأخّره، والتدبير في الأمر أن تنظر إلى ما تقول إليه عاقبته"^[4]. قال الزبيدي "التدبر التفكير أي تحصيل المعرفتين لتحصيل معرفة ثالثة، ويقال عرف الأمر تدبرا أي بأخّره"^[5]. قال جرير بن عطية: ولا تَتَّفِقُونَ الشَّرَّ حَتَّى يُصَيِّبَكُمْ*** ولا تَعْرِفُونَ الأَمْرَ إِلا تَدَبُّرًا^[6]. والتدبر مؤخرة الشيء ونهايته، خلفه خلاف قبله، قال الخليل في العين "دُبُر كل شيء خلاف قُبْله ما خلا قولهم جعل فلان قولي دَبْرًا أُنْه أي

¹ ذهب كل من الخليل في العين، والزبيدي في التاج، إلى أن التدبر بمعنى "النظر في عواقب الأمور وأدبارها" يحتمل أن يكون من الدلالة المجازية المنقولة من الدلالة الحسية لباقي المعاني الأخرى، وخاصة منها، "خلف الشيء خلاف قبله"، "التتبع والتعقب"، "التفكير والتفهم"، "الذهاب والتولي"، "المقاطعة والهجران".

² ابن فارس، مقاييس اللغة - الجوهري، الصحاح في اللغة - الفيروزآبادي، القاموس المحيط، الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، مرجع سابق - ابن منظور، لسان العرب، مادة "د ب ر".

³ نفسه، مادة "د ب ر".

⁴ أنظر الخليل، العين، مرجع سابق - ابن فارس، مقاييس اللغة، مرجع سابق - الجوهري، الصحاح في اللغة، مرجع سابق - الأزهرى، تهذيب اللغة - ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، مادة "د ب ر".

⁵ أنظر الجوهري، الصحاح في اللغة، مرجع سابق - الزبيدي، تاج العروس، مرجع سابق، مادة "د ب ر".

⁶ ديوان جرير بن عطية، ص 479.

خلف أذنه ودُبِّرَ أذنه^[1]. وجمع الزمخشري كثيرا من أقوال اللغويين في ذلك، ومما ذكره قوله "وما بقي في الكنانة إلا الدابر وهو آخر السهام، وقطع الله دابره وغابره أي آخره وما بقي منه"^[2]. ومن دلالات التدبير التفكير التفهم والتعقل، قال ابن منظور "التدبير التفكير فيه"^[3]، و"التدبير التفكير في عاقبة الأمور"^[4]. والتدبير التفهم قال الزبيدي "التدبير التفكير والتفهم في دُبْرِ الأمر. قال تعالى {أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَّا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ} [سورة المؤمنون/الآية 68]. أي ألم يتفهموا ما خوطبوا به في القرآن"^[5]. والتدبير التعقل قال الزمخشري "التعقل التدبير، وتعقلت الشيء تدبرته"^[6]. ومنهم من ذهب إلى أن التدبير التتبع والتعقب. قال الخليل "والدابر التابع، ودَبَّرَ يَدَّبُرُ دَبْرًا أي تبع الأثر، وقوله تعالى {وَاللَّيْلِ إِذَا دَبَّرَ} لمن قرأها بالفتح، أي تبع النهار... واستدبر فلان فلانا من حينه أي حين تولى تبع أمره"^[7]. وفي هذا المعنى يقول طفيل الغنوي "وَلَمْ يَجِدِ الْأَقْوَامُ فِينَا مَسْبَبَةً*** إِذَا اسْتُدْبِرَتْ أَيَامُنَا بِالْتَعَقُّبِ. أي إذا تعقبوا أيامنا لم يجدوا مَسْبَبَةً"^[8]. والدابر يقال للتابع والمتأخر، إما باعتبار المكان، أو الزمان، أو المرتبة. ومن وجوه استعماله أيضا الذهاب والتولي والانصراف قال ابن منظور "دبر بالشيء ذهب به، ودبر الرجل ولي وشيخ"^[9]. ومنه قوله تعالى {وَاللَّيْلِ إِذَا دَبَّرَ} [سورة المدثر/الآية 33]^[10]. أي "ولّى وذهب"^[1]. ومنهم من حمله على المقاطعة والهجران والمصارمة

1 الخليل، العين، مرجع سابق_الراغب الأصفهاني، المفردات، مصدر سابق، حرف الدال، مادة "د ب ر".

2 جار الله الزمخشري، أساس البلاغة، مصدر سابق، كتاب الدال، مادة "د ب ر".

3 ابن منظور، لسان، مرجع سابق، مادة "د ب ر".

4 التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، مرجع سابق، حرف التاء، ص 402.

5 الزبيدي، تاج العوس، مرجع سابق_القيروزي القاموس المحيظ، مرجع سابق، مادة "د ب ر".

6 جار الله الزمخشري، أساس البلاغة، مصدر سابق، باب العين، مادة "عقل".

7 الخليل، العين، مرجع سابق، مادة "د ب ر".

8 ديوان طفيل الغنوي شرح الأصمعي، تحقيق حسان فلاح أوغلي، الطبعة الأولى، دار صادر، بيروت، 1997م، ص 121.

9 ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، مادة "د ب ر".

10 {وَاللَّيْلِ إِذَا دَبَّرَ} كما في قراءة الأعمش، ويونس بن عبيد، وابن كثير، وأبو عمرو، وابن عامر، والكسائي، وأبو جعفر، والراوي شعبة عن عاصم، وهي رواية عن الحسن، وابن يعمر، والسلمي، وطلحة، وكذا هي في مصحف عبد الله وأبي بفتح الذال والوقوف على الألف بعدها "إذا"، وحذف الهمزة "دَبَّرَ". {وَاللَّيْلِ إِذَا دَبَّرَ} بالفعل الرباعي "أدبَرَ" كما في قراءة ابن عباس، وابن الزبير، ومجاهد، وعطاء، وابن يعمر، وأبو جعفر، وشيبة، وأبو الزناد، وقتادة، ونافع، وحفص عن عاصم، وحمزة، ويعقوب، وخلف، وعمر بن عبد العزيز، والحسن، وطلحة بإسكان الذال وقطع الألف بعدها "إذ"، وكلتاها من القراءات السبع المجمع على صحتها. وحجة من حذف الهمزة، أنه أراد به ولّى وذهب وتبع، والعرب تقول أدبَرَ عني أي ولّى، ودَبَّرَ أي جاء خلفي. وحجة من قرأ بقطع الألف أنه زاوج بين لفظي "أدبَرَ" و "أسفَرَ". وقيل هما بمعنى واحد أدبَرَ ودَبَّرَ، كأقْبَلَ وقَبِلَ. أنظر ابن مهران النيسابوري، الغاية في القراءات العشر، تحقيق محمد غياث الجنبا، الطبعة الثانية، دار الشواف، الرياض، 1990م، ص 82

والإِعْرَاضُ، يقول الخليل "والتَّدَابِيرُ المِصَارِمَةُ وَالهَجْرَانُ، وهو أن يُؤَيِّ الرجل صاحبه دُبْرَهُ وَيُعْرِضَ عنه بوجهه ويهجره"[2]. فعن أنس بن مالك رضي الله عنه، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ((لَا تَبَاعَضُوا وَلَا تَحَاسَدُوا وَلَا تَدَابِرُوا وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا وَلَا يَجِلُّ لِمُسْلِمٍ أَنْ يَهْجُرَ أَخَاهُ فَوْقَ ثَلَاثِ لَيَالٍ)) [3]. فالتدابير "المعاداة والإعراض، وقيل المقاطعة، لأن كل واحد يولي صاحبه دبره" [4]، وقيل "للإعراض مُدَابِرَةٌ لأن من أبغض أعرض ومن أعرض ولى دبره... والتدابير المعاداة يقول دابرته أي عاديته. وقيل التدابير التصارم" [5]. ومن الألفاظ المقاربة في معناها للتدبير، وتطلق عليه أحيانا، مع مراعاة الفروق اللغوية والسياقية "الاعتبائر، الاستنبصار، التفكر، التفهم، التدكر، النظر، التأمل، التفقه، القلب، الحرث، التثوير، القلي، الإقتداح، التطفل..."[6]. وهناك من صرفه عن معانيه الحقيقية إلى معاني مجازية كثيرة، ذكر بعضها الزمخشري في الأساس، حيث قال "ومن المجاز ما يعرف قبيلة من دبير، أي ما يدري شيئا. وقال الليث القبيلى قتل القطن والدبير قتل الكتان والصوف. قال أبو عمرو الشيباني، معناه طاعته من معصيته. ورجل مُقابل مُدابِر أي كريم الطرفين، وليس لهذا الأمر قبلة ولا دبرة إذ لم يعرف وجهه، ودبر فلان شاخ، وولى دبره انخرم، وعصفت دُبُورُهُ وسقطت عِبُورُهُ أي غاب نجمه" [7]. وزاد الزبيدي "ومن المجاز شر الرأي الدبري وهو مُحركة رأْيٍ يَسْنَحُ أخيرا عند فَوْتِ الحاجة أي شره إذا أدبر الأمر وفات. وقيل الرأي الدبري الذي يُمَعْنُ النظر فيه وكذلك الجواب

2_ أبو عبد الله أحمد بن خالويه، الحجة في القراءات السبع، تحقيق عبد العال سالم مكرم، الطبعة الأولى، دار الرسالة، بيروت، 2000م، ص355.

1_ الألويسي، روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني، مرجع سابق، ج29، ص130.

2_ نفسه، مادة "د ب ر".

3_ أخرجه البخاري في صحيحه واللفظ له، كتاب الأدب، باب الهجرة وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يجل لرجل أن يهجر أخاه فوق ثلاث ليال، ر.ح5726_ ومسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والأدب، باب تحريم التحاسد والتباغض والتدابير، ر.ح2559_ ومالك في موطنه، كتاب الجامع - باب حسن الخلق ما جاء في المهاجرة، ر.ح1683_ وأبو داود في سننه، كتاب الأدب، باب فيمن يهجر أخاه المسلم، ر.ح4910_ والترمذي في سننه، كتاب البر والصلة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في الحسد، ر.ح1935.

4_ أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، المنهاج في شرح صحيح مسلم، الطبعة الثانية، مؤسسة قرطبة، القاهرة، 1994م، كتاب البر والصلة والأدب، باب تحريم التحاسد والتباغض والتدابير، ج16، ص116.

5_ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي وآخرون، الطبعة الأولى، المطبعة السلفية، القاهرة، 2015م، كتاب الأدب، باب الهجرة وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يجل لرجل أن يهجر أخاه فوق ثلاث ليال، ر.ح5726، ج12، ص105.

6_ ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، مادة "د ب ر" - أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، مرجع سابق، ص58، 64، 69، 157، 158_ الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق، باب التاء، فصل الدال، ص60.

7_ جار الله الزمخشري، أساس البلاغة، مصدر سابق، باب الدال، مادة "د ب ر".

الدبري، والدابر قدح غير فائز وهو خلاف القابل وصاحبه مُدابر،... والمدبور الكثير المال. ورجل أَدابر لا يقبل قول أحد ولا يُلوي على شيء. وقال ابن القطاع هو الذي لا يقبل الموعظة"^[1]. من خلال ما سبق يمكن القول على أن أغلب تلك المعاني تتقارب فيما بينها، وأن جلها يعود إلى عنصر الخلف خلاف القبل، الذي هو أساس معنى مادة "د ب ر" وأصل دلالتها في اللسان العربي، بينما نجد عنصر "التدبير" بما يعنيه القيام بالأمر والنظر فيما تقول إليه عاقبته، أي بما يتطلبه من نظر ورعاية وتتبع وتدرج في استخلاص المعاني والحكم هو العنصر الثاني الذي يؤثت دلالة لفظ التدبر. في حين نجد عنصر "التدبر" بمعنى التفكير أي التعقل الذي قاعدته النظر والقلب، وغايته تحقيق مقصد الاعتبار، وآلياته النظر لاستنباط الحكم والسنن والقوانين التي انطوت عليها آيات القرآن المجيد من جهة، والبحث عن المناهج التي صيغت بها معاني ومقاصد تلك الآيات والسور من جهة ثانية، هو اللبنة المكملة في بناء أبعاد دلالة مفهوم التدبر، خاصة إذا علمنا أن التفكير يعتبر عنصرا مشتركا بين دلالة لفظي "التدبر" و"التدبير"، في حين نجد "العاقبة" هي العنصر الآخر المتمم والموجه لكن من زاوية مختلفة، لأن العاقبة في التدبير هي غاية التفكير استكشافا واستنطاقا، وهي غاية التدبير بمعنى النظر والتعقب والإدارة في القيام بالأمر تقصيذا. وهذا ما أكده ابن فارس في معجمه من خلال رد تلك المعاني إلى معنى كلي بقوله "الدال والباء والراء، أصل هذا الباب أن جُله في قياس واحد، وهو آخر الشيء وخلفه خلاف قبله. وتشذ عنه كلمات يسيرة...، فمعظم الباب أن الدبر خلاف القبل"^[2]، ووجه ابن فارس كثيرا من الأقوال وفقا للمعنى الذي ذكر فقال "...من ذلك دبّرت الحديث عن فلان، إذا حدثت به عنه، وهو من الباب؛ لأن الآخر المحدث يدبر الأول يجيء خلفه، ودابرت فلانا عاديته. وفي الحديث "لا تدابروا"، وهو من الباب، وذلك أن يترك كل واحد منهما الإقبال على صاحبه بوجهه،... وأما الكلمات الأخر فأراها شاذة عن الأصل الذي ذكرناه، وبعضها صحيح"^[3]. أما من الناحية الاصطلاحية فإن لفظ "التدبر" قد تعددت دلالاته وتشعبت، ومع تعددها اقترب بعضها من بعض مؤكدة في مجملها، على تأمل المعاني، وتبصر الآيات والأحكام، وتعقل المقاصد والحكم، ومن أبرز تلك التعريفات، ما قدمه ابن القيم بقوله "تحديق ناظر القلب إلى معانيه، وجمع الفكر على تدبره وتعقله، وهو المقصود بإنزاله، لا مجرد تلاوته بلا فهم،

¹ الزبيدي، تاج العروس، مرجع سابق، مادة "د ب ر".

² ابن فارس، مقاييس اللغة، مرجع سابق، مادة "د ب ر".

³ نفس المرجع، مادة "د ب ر".

ولا تدبر"^[1]. فتدبر القرآن-حسب ابن القيم-شدة النظر إلى ما وراء ألفاظه ومفرداته، عن طريق توظيف كل الوسائل التي وهبها الله عز وجل للإنسان، من أجل تعقل أسراره وحكمه ومقاصده، ويظهر أن ابن القيم في تعريفه السابق قد أشار إلى ركن في غاية الأهمية من أركان القراءة النسقية التدبرية آل وهو ركن التقصيد، باعتباره يشكل نسقا نظريا لاستنطاق الوحي وفق أدوات وآليات منهجية تتجاوز ظاهر الألفاظ، إلى عالم المعاني الشرعية، وعالم المسخرات الكونية. وهذا ما أكده الخازن بقوله "تأمل معانيه، وتفكر في حكمه، وتبصر ما فيه من الآيات"^[2]. أما ابن عطية فقد لفت الإنتباه في تناوله لمفهوم التدبر إلى ركن ثاني من أركان القراءة التدبرية وهو ركن التأويل، بقوله "التدبر النظر في أعقاب الأمور وتأويلات الأشياء، وهذا كله يقتضيه قوله {أَفَلَا يَتَذَبَّرُونَ أَلْقُرْآنَ} وهذا أمر بالنظر والاستدلال"^[3]. وهو الأمر نفسه الذي أشار إليه الطاهر بن عاشور بقوله "تَعَقَّبَ ظواهر الألفاظ ليعلم ما يَدْبُرُ ظواهرها من المعاني المكونة والتأويلات اللائقة"^[4]. فالطاهر بن عاشور يرى أن التدبر هو تتبع لظواهر الألفاظ من أجل الوصول إلى المعاني والأسرار المكونة في نصوص كتاب الله، عن طريق التأويلات التي يحتملها النص، أي أن القراءة النسقية التدبرية بالنسبة للطاهر بن عاشور ليست تفسيراً تجزيئياً، أو موضوعياً، أو إشارياً، بل هي قراءة جامعة بين قراءة كتاب الله المسطور، وكتابه المنظور، بين عالم المعاني الشرعية، وعالم المسخرات الكونية، بغية الوصول إلى رؤية قرآنية كونية، توحيدية أخلاقية، إعمارية خيرية حضارية، علمية سننية تسخيرية في قضايا الوجود والإنسان، تعبر عن الفطرة الإنسانية السوية، تهدف إلى جعل عناصرها في بؤرة الوعي الإنساني، حتى تهدي مسيرة الحياة الإنسانية وترشدها، ليحقق الإنسان ذاته السوية في أبعادها الفردية والجماعية، ويستجيب في وسطية واعتدال لحاجتها على مدى أفق الوجود الإنساني بكل أبعاده الروحية والإبداعية العمرانية الإستخلافية. فهي إذن رؤية بنائية إيجابية لها منهج تحكمه مجموعة من المبادئ وتحدد مخرجات فكره وتصوره. وقال أيضا "والتدبر أعمال النظر العقلي في دلالات الدلائل على ما نصبت له. وأصله أنه من النظر في دُبُرِ الأمر، أي فيما لا يظهر منه للمتأمل بادئ ذي بدء"^[5]. يفهم من هذا أن التدبر يتعدى إلى المتأمل فيه بنفسه، وذلك يشمل أحد

¹ ابن القيم الجوزية، مدارج السالكين، مصدر سابق، ج1، ص363.

² الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل، تحقيق عبد السلام محمد شاهين، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م، ج1، ص406.

³ أبو محمد غالب بن عطية، الخمر الوجيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م، ج2، ص161.

⁴ الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج3، ص252.

⁵ نفس المرجع، ج9، ص385.

معنيين، أحدهما تأمل دلالة تفاصيل آياته على مقاصده التي أرشد إليها المسلمين، وثانيهما تأمل دلالة جملة القرآن ببلاغته على أنه من عند الله، وأن الذي جاء به صادق. أما الألوسي فقد عرفه بقوله "وأصل التدبر التأمل في أدبار الأمور وعواقبها، ثم استعمل في كل تأمل، سواء كان نظرا في حقيقة الشيء وأجزائه، أو سوابقه وأسبابه، أو لواحقه وأعقابه"^[1]. فالتدبر عند الألوسي لم يقتصر على النظر في عواقب الأمور فقط، بل امتد ليشمل حقائقها، وأسبابها، ولواحقها على وجه الإطلاق. في حين ذهبت رقية طه جابر العلواني إلى أن المقصود بتدبر القرآن الكريم "النظر والتوصل إلى مغزى الآيات القرآنية ومقاصدها وأهدافها وما ترمي إليه، عن طريق أعمال الفكر والتأمل وبذل الجهد الذهني في فهم الآيات"^[2]. أي أن التدبر وفق رقية العلواني عبارة عن نشاط ذهني يهدف إلى الوصول إلى أواخر دلالات النصوص القرآنية ومراميتها ومقاصدها. فالقرآن له مقاصد وغايات جاء لتحقيقها في حياة الأفراد والجماعات وهي غايات عامة. وثمة غايات أخرى خاصة بكل سورة في القرآن وما تروم تحقيقه من مقاصد... وهذا ما أكدته بقولها "والملاحظ أن الآيات في القرآن الكريم الداعية للتدبر جاءت بصيغة الفعل وليس الإسم، وفي ذلك إشارة واضحة إلى أن التدبر وظيفة عقلية وفعل من أفعال العقل الإنساني المتواصلة"^[3]. فالإنسان -حسب رقية- يولد وهو مجود بقدرات عقلية متعددة ومنها القدرة على التدبر والنظر في العواقب وتأمل النتائج، وهي قدرات كغيرها من القدرات (النظر، التأمل، الإبصار، التذكر،...) التي أشاد بها القرآن، وتحتاج إلى التنمية والتطوير والتدريب على حسن الاستعمال والتوظيف والرعاية مدى الحياة. وتظهر هذه القدرات في الربط بين المقدمات والنتائج واكتشاف الأسباب التي أدت إليها. وقد دعا القرآن وحث على استعمال مختلف القدرات العقلية وتنميتها وإعمالها، وعاب واستنكر على أولئك الذين يعطلون تلك القدرات ويهملوها، قال تعالى {أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ} [سورة الحج/الآية 46]. أما طه جابر العلواني فيرى أن مفهوم التدبر يمكن إدراكه وتعلم ممارسته من غير حاجة إلى تعريفه بالحد أو الرسم، إذ من المتعذر تعريفه للعجز عن إحصاء الكليات التي تصاغ من تركيبها التعريفات، وبالتالي فإن صياغة مفهوم له ليس بالأمر اليسير، ولذلك فقد قاربه بطريقة القرآن الكريم

¹ الألوسي، روح المعاني، مرجع سابق، ج4، ص150.

² رقية طه جابر العلواني، تدبر القرآن بين النظرية والتطبيق، الطبعة الثانية، جمعية النور، البحرين، 2002م، ص6-7.

³ نفس المرجع، ص7.

التي تعتمد على ذكر كل ما يتصل بحقيقة الموضوع المراد تعريفه وصياغة مفهوم له، كذكر الأوصاف والكليات المتعلقة بالأجناس، والفصول والأنواع وغيرها. فهذا المنهج هو الكفيل بإيضاح حقيقة موضوع التدبر، الذي فيه من المعاني ما يجمع بين مفاهيم التفكير والنظر والتأمل والتذكر والتفهم والتعقل والتفقه... ولعل من أبرز دلالاته ومعانيه المتبادرة إلى الأذهان "النظر في مآلات الأمور وعواقبها من ناحية، وما يستلزم ذلك من تدبير الأمور في بداياتها بقدر أكبر من العناية والاهتمام لتحسن مآلاتها، وتستقيم خواتيمها"^[1]. وهكذا يبدو أن التدبر عند طه جابر مفهوما قرآنيا محوريا، يستمد أهميته ومحوريته من إضافته إلى القرآن الكريم، لأنه لا يتعلق بالنظر في قضية أو مشكلة محدودة في الزمان والمكان، أو بنص أدبي أو شعري أو تربوي أو فلسفي، أو عاقبة أو أمر أو ما يترتب على موقف أو غير ذلك، بل هو تدبر في كتاب أنزله الله تعالى، وسماه بأسماء^[2] كثيرة، ووصفه بأوصاف وخصائص^[3] عديدة. وحين يطلق الله عز وجل على كتابه كل تلك الأسماء والأوصاف والخصائص، فذلك يفرض على القارئ أن يستحضر في عقله وقلبه ووجدانه، وسائر قوى وعيه كل تلك المعاني التي تحملها تلك الأسماء والصفات والخصائص التي ذكرها الله عز وجل. فالتدبر إذن يعتبر مفهوما من أهم المفاهيم القرآنية الذي تتصل به وتنفصل عنه شبكة واسعة من المفاهيم الفرعية، والألفاظ المعرفية، كالتفكير، والنظر، والتأمل، والتذكر، والتبصر، والتعقل، والاعتبار، والتفهم، والفقه، والتأويل، والتفسير، والاستنباط... وغيرها. فلفظ التدبر-حسب طه جابر- يدل على معاني تلك الألفاظ بمستويات دلالية

¹ طه جابر العلواني، أفلا يتدبرون القرآن : معالم منهجية في التدبر والتدبير، مرجع سابق، ص 42.

² للقرآن الكريم أسماء وصفات كثيرة، وردت في القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة، ولكثرتها أفردتها بعض العلماء بالتأليف، إلا أنهم اختلفوا في تحديد عددها. ومن أبرز من ألف فيها نجد: ابن قيم الجوزية في كتابه "شرح أسماء الكتاب العزيز" (ذيل طبقات الخنابلة لابن رجب ج 2، ص 449)، بدر الدين الزركشي في كتابه "البرهان في علوم القرآن" حدها في حوالي (55) اسماً (البرهان، ج 1، ص 273)، الفيروزآبادي في كتابه "بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز" حدها في (93) اسماً (البصائر، ج 1، ص 88)، صالح بن إبراهيم البليهي في كتابه "الهدى والبيان في أسماء القرآن" حدها في (46) اسماً (الهدى والبيان، ص 44)، محمد جميل بن أحمد غازي في كتابه ((أسماء القرآن في القرآن)) وغيرهم كثير ممن كتب في هذا الموضوع. وسبب اختلافهم راجع لاعتقاد كثير من الباحثين أن بعض هذه الأسماء إن لم يكن أكثرها فهي أوصاف للقرآن وليست أسماء. ومن بين أسمائه نذكر: القرآن (68 مرة)، الكتاب (230 مرة)، الفرقان (6 مرات)، الذكر (52 مرة)، التنزيل (11 مرة)، التذكرة، الذكرى، الحكيم، المحكم، الموعدة، الهدى، الشفاء، الرحمة، الصراط المستقيم، جبل الله، الروح، البصائر، البيان، التبيان، المين، القول، الفصل، النعمة، المثاني، النجوم، البشير، البرهان، النذير، الحق، العزيز، الكريم، المجيد، العظيم، الممكنون... ووصفه الله عز وجل بأنه أحسن القصص، أحسن ما أنزل، بشري، كلام الله، نبأ عظيم، قولاً ثقيلًا، صحف مطهرة، صحف مكرومة، غير ذي عوج... أنظر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، مصدر سابق، ج 1، ص 270_السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، مصدر سابق، ج 1، ص 50-51.

³ من بين خصائصه نجد: الأسلوب، الحفظ، الإطلاق، تصوير المعاني، المنهج، التصديق، الهيمنة، الإستعاب، الختم، العالمية، الإعجاز... أنظر عبد الرحمن بن سليمان الرومي، خصائص القرآن الكريم، الطبعة الثانية عشرة، مكتبة التوبة، الرياض، 2012م، ص 132.

مختلفة، حيث يبدأ بمستوى واحد ثم يتدرج إلى مستويات أكثر تعقيدا، حتى يحوط ويستوعب كل تلك المفاهيم، ليجعل منها روافد تصب في بحر معانيه ودلالاته، بما يساعد على تكشف مكوناته عن معانيه التي لا يحوط بها إلا منزل الكتاب، لتبقى العقول والقلوب والأفئدة مشدودة إليه، مرتبط به لا تنفك عنه. في حين يرى عبد الرحمان العضاوي أن القراءة التدبرية، عبارة عن نسق كلي ينتظم مبادئ التدبر وأساسه وقضاياها المعرفية والمنهجية ومقاصده وحكمه الشرعية، في بيان معاني ودلالات الألفاظ والمفردات والنصوص القرآنية، بالتفكير والتبصر والتعقل والتذكر واستكشاف آليات تنزيله في الواقع الإنساني، والتدبير لمكونات نسقية القراءة التدبرية باعتبارها قراءة تثويرية استنطاقية، تتجاوز القراءة التاريخية التي يهيمن عليها النظر الظاهري، والتقليد المذهبي، والجمود الفكري، والاستيلاء الحضاري، بغية الوصول إلى بناء رؤية قرآنية في قضايا الوجود والإنسان. وهي قراءة تفاعلية بين عالم الآيات التنزيلية والآيات التكوينية، مركزة على ركني التقصيد والتأويل، باعتبار كل واحد منهما يشكل نسقا نظريا في التعامل مع الوحي بقواعد منهجية ومعرفية، من أجل دفع العقل الإنساني للوصول إلى معاني وأسرار كتاب الله عز وجل. يقول د. عبد الرحمان العضاوي "...ذلك النسق الكلي الذي ينتظم مبادئ التدبر وقضاياها المعرفية ومنهجه العلمي ومقاصده الشرعية الأصلية والتبعية في تبين القول الإلهي بالتعقل والتفكير والتذكر واستكشاف آليات ترتيبه في الواقع الإنساني المحكوم بالتغير و التبدل"^[1]. فالقراءة النسقية التدبرية إذن - حسب عبد الرحمان العضاوي - ليست قراءة ترديدية، أو قراءة تعضيوية (تجزئية) تشبه قراءة المقتسمين^[2] بوجه من الوجوه، حين فقدوا الكثير من المداخل المنهجية للقراءة النسقية التدبرية لكتاب الله عز وجل، الشيء الذي ترتب عنه فقدان أنوار القرآن وآثار آياته، الموجهة للعقل الإنساني لإدراك معاني الوحي ومقاصده العليا (التوحيد والتزكية والعمران)، ومستوياتها الخاصة (المقاصد التي

¹ د. عبد الرحمان العضاوي، نظرية التدبر القرآني والنسق التأويلي والمقاصدي، مجلة أنوار عن المجلس العلمي الخلي لبني ملال، العدد 3، السنة الثالثة 1435هـ/2014م، ص54.

² فلفظ "المقتسمين" مأخوذ من قوله تعالى: {كَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ فَوَرَّكُوا لِنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ مِمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ} [سورة الحجر/ الآية 90-93]. فقد تعددت أقوال المفسرين في معنى لفظ "المقتسمين"، قال بعضهم اليهود والنصارى، كان اقتسامهم أنهم اقتسموا القرآن وعصوه، فآمنوا ببعضه وكفروا ببعضه. وقال البعض هم أهل الكتاب، جزأوه فجعلوه أعضاء أعضاء، فآمنوا ببعضه وكفروا ببعضه. وقال البعض الآخر قوم اقتسموا القرآن. فقال بعضهم سحر، وقال بعضهم شعر، وقال بعضهم كذب، وقال بعضهم أساطير الأولين. والراجح أن المقصود بهم، أولئك الذين جعلوا القول في القرآن مقسما، فما وافق ما لديهم قالوا بصحته مع دعوى اقتباسهم منه، وما خالف ما عندهم من قالوا فيه ما يشاؤون، أساطير الأولين، سحر، كهانة، شعر، فقسموه وقالوا: نؤمن ببعض ونكفر ببعض، ليخدعوا البسطاء بموضوعيتهم أو علمية أفكارهم وتصوراتهم المضطربة التي لا دليل عليها. وحتى يسهل عليهم الاقتسام جعلوه أعضاء من التعضية بمعنى التفريق والتجزئة، والحال أنه جامع المعاني، لا متفرق المباني، منتظم التأليف أشد انتظام، متلائم الارتباط أحكم التمام، وأن ذلك على وجه الإبانة لا خفاء فيه.

تؤدي الى حفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات من عدل وحرية وأداء للأمانات ومساواة... إلخ) من جهة، وفهم الواقع الموضوعي في كل أبعاده من جهة ثانية. وقراءة التعضين هذه هي التي أورتنا كثيرا من التصورات والأحكام الغثة التي لا تنسجم وإحكام النص القرآني وتفرد به بما يتصف به من صفات وخصائص (الهيمنة، التصديق، الاستيعاب للزمان والمكان، الختم، العالمية... إلخ) ليست لغيره. إنما هي قراءة معرفية تكاملية جامعة بين قراءة الوحي والكون والإنسان، بمنطق اجتهادي استنطاقي قائم على استثمار جدلية النص والواقع في سياق البحث عن حاجات العقل الإنساني للمعاني الشرعية، بغية الإجابة عن كل القضايا والمشكلات التي يفرزها الواقع المتغير باستمرار. يقول عبد الرحمان العضاوي "فهذا المفهوم جامع لقراءة الوحي والواقع جمعا يؤلف بين التنظير والترتيل، باستدلالات علمية تربط بين المعنى النظري والمعنى العملي"^[1]. فالقراءة النسقية التدريجية تبعا لرؤية عبد الرحمان العضاوي تتجاوز المعاني السياقية القريبة إلى سياق القول الإلهي، والنظر في الآيات المسطورة والآيات المنظورة، وما يقتضيه ذلك من فهم للبناء المعماري الدلالي والجمالي والمعرفي والمنهجي، وكشف للمقاصد الكلية، فهي إذن ليست تفسيرا تجزييا، أو تأويلا إشاريا، أو استنباطا لأحكام تشريعية من أدلتها التفصيلية، أو استخراجا للصور الفنية المتضمنة في النصوص القرآنية، بل هي "رؤية معرفية منهجية تكاملية لتثوير القرآن الكريم بالتأويل المقاصدي، تتحدد مبادئها في المرجعية العقدية والبناء المعرفي في القرآن الكريم والقيم السلوكية الروحية والعملية، كما تتحدد قضاياها ومقاصدها في التوحيد والنبوة والحشر والعدالة والإستخلاف والتشريع والتسخير والإصلاح وحفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات...^[2]. فالتدبر في كتاب الله إذن أوسع من الدلالة الوضعية اللغوية، والدلالة السياقية، والدلالة العقلية، ذلك أن السياق القرآني، وتناسب الآيات والسور، والوحدة التعليلية والمقاصدية، والبناء المعماري، والمحددات المنهجية تكشف عن كون التدبر متعلق بالتعقل والتفكير والتبصر والتذكر والتقوى والفقهاء والاستنباط والتأويل....

وبإمعان النظر في استعمالات العلماء للفظ التدبر يتبين لنا أنها لا تبتعد كثيرا عن بعضها البعض، وإن اختلفت العبارات فيما بينها، لكنها جاءت مخصصة بدلالات نصوص القرآن ومقاصده. وهذا التخصيص في دلالات ومعان التدبر - في اعتقاد الخاص - لا يكاد يبتعد عن معان التأمل، والتفكير، والنظر، في مبادئ

¹ نفس المرجع، ص 54.

² نفس المرجع، ص 56.

الأمر وأسبابها وعلائقها ومقاصدها وما ستؤول إليه عواقبها. وعلى هذا يكون التدبر إذن هو التأمل، والتفكر، والتذكر، والتعقل، والتفهم، والتفقه في كتاب الله من أجل فهم وإدراك معانيه، وحكمه وأسراره، أي تفهّم معاني ألفاظه، والتفكر فيما تدل عليه آياته مُطَابَقَةً، وما دخل في ضمنها، وما لا تتم تلك المعاني إلا به مما لم يُعْرَج اللفظ على ذكره من الإشارات والتنبيهات. ويتحقق ذلك من خلال النظر إلى ما وراء الألفاظ من معاني وعبر ومقاصد، الأمر الذي يثمر العلوم النافعة والأعمال الزاكية المحققة لمقصد الإستخلاف الإنساني، والعمراني البشري. قال السيوطي "وصفة ذلك أن يشغل قلبه بالتفكر في معنى ما يلفظ به، فيعرف معنى كل آية، ويتأمل الأوامر والنواهي، ويعتقد قبول ذلك، فإن كان مما قصر عنه فيما مضى اعتذر واستغفر، وإذا مر بآية رحمة استبشر وسأل، أو عذاب أشفق وتعوّذ، أو تنزيه نزهة وعظم، أو دعاء تضرّع وطلب"^[1]. فالقراءة النسقية التدبرية رؤية معرفية تكاملية تسعى لضم نجوم القرآن في كون واحد، في وحدة بنائية معمارية واحدة، قائمة على مرجعية الوحي في استنطاق النص القرآني، وفهم الواقع الموضوعي في كل أبعاده، وكشف حاجات البشرية للمعاني الشرعية، المثمرة للاهتداء والرحمة والتركية والشفاء والبناء العمراني، أي أنها تزكو بالنفوس والقلوب والعقول في مقامات العبودية، وترقى بها إلى مدارج السالكين لرب العالمين، يقول عبد الله دراز "لو عمدنا إلى سورة من تلك السور التي تتناول أكثر من معنى واحد - وما أكثرها - وتتبعناها من مرحلة إلى مرحلة، وتدبرناها كيف بدأت، وكيف ختمت، كيف تقابلت أوضاعها وتعادلت، وكيف تلاقت أركانها وتعانقت... لو تدبرنا ذلك لوجدنا اثتلافا وتناسبا بين المعاني والمباني، ولبدت لنا السورة وكأنها نزلت في نجم واحد"^[2]. جامعة بين قراءة كتاب الله المنظور وكتابه المسطور، وفق أدوات ووسائل وآليات النظر والتفكر والتذكر والتعقل والتساؤل المنهجي، للوصول إلى المعان والأسرار والحكم وفق قواعد منهجية ومعرفية مضبوطة ومحددة. محققة للبعد الرسالي للإنسان المسلم، وللوحدة المعرفية للبشرية الململمة لشتات الإنسان المعرفي، والموحدة بين زوايا إدراكه، بما يشبه إكسابه جهاز تنسيق معرفي يمكنه من الخروج من التفرق والتفرع الإدراكي ومرحلة الشركاء المتشاكسين. وهو المنهج الذي سار عليه النبي صلى الله عليه وسلم، وصحابته الكرام. يقول

¹ السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، مصدر سابق، ج1، ص300.

² عبد الله دراز، النبأ العظيم، فصل القرآن في سورة منه - الكثرة والوحدة، ص 142-163. وقد قدم رحمه الله في هذا الفصل منهجاً في غاية الدقة للكشف عن وحدة السورة في القرآن الكريم، قدم به دراسته للوحدة البنائية في سورة البقرة التي اختارها نموذجاً تطبيقياً. أنظر أيضاً أحمد أبو زيد، التناسب البياني في القرآن، ص 49-51 لتجد قراءة أبو زيد لجهود، عبد الله دراز وتلخيصه لمنهجه التطبيقي كما كشف عنه رحمه الله في سورة البقرة.

ابن القيم "فليس شيء أنفع للعبد في معاشه ومعاده، وأقرب إلى نجاته من تدبير القرآن، وإطالة التأمل، وجمع الفكر على معاني آياته؛ فإنها تُعرِّفه النفس وصفاتها، ومفاسد الأعمال ومصححاتها... تُريه الحق حقاً والباطل باطلاً، وتُعطيه فرقاناً ونوراً يفرق به بين الهدى والضلال، والغي والرشاد، وتعطيه قوة في قلبه، وحياة وسعة وانسراحاً وبهجة وسروراً، فيصير في شأن والناس في شأن آخر"[1].

¹ ابن القيم، مدارج السالكين، مصدر سابق، ج1، ص485-486.

2- مفهوم التدبر في القرآن الكريم والحديث النبوي

بالرجوع إلى كتاب الله عز وجل، وإمعان النظر في آياته نجد أن مادة "د ب ر"، قد استعملت استعمالات متعددة، وفي سياقات مختلفة ومتنوعة، وبصيغ شتى، وفي آي عدة؛ بلغت أربعاً وأربعين(44) آية^[1]؛ من مجموع آي القرآن الكريم البالغ ست وثلاثين ومئتان وستة آلاف(6236) آية، منها ثمان وعشرون(28) آية مكية، وستة عشر(16) آية مدنية، تتوزع بشكل متوازن بين القرآن المكي وخصوصياته البنائية في بعده الإنساني- التركيز على بناء الفرد-، والقرآن المدني وخصوصياته البنائية في بعده الاجتماعي- التركيز على بناء المجتمع-. كما أنه من مجموع سور القرآن الكريم المئة وأربعة عشر(114) سورة، نجدها قد وردت في واحد وثلاثين(31) سورة، منها واحد وعشرون(21) سورة مكية، وعشر(10) سور مدنية. كما ورودت بصيغتها الإسمية في تسعة عشر(19) مواضع، ستة عشر(16) منها وردت معرفة إما بـأل كما في قوله تعالى {سَيُهِرُ الْجُمُعُ وَيُؤَلِّقُ الدُّبُرَ} {سورة القمر/الآية45}، أو بالإضافة كما هو الحال في قوله سبحانه {وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبَّحَهُ وَإِذْ بَارَ النُّجُومَ} {سورة الطور/الآية49}. وثلاثة(3) وردت نكرة وكلها في سورة يوسف، قال تعالى {وَإِنْ كَانَ فَمِيسُهُ قُدًّا مِنْ دُبُرٍ فَكَذَّبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ}. فَلَمَّا رَأَى فَمِيسَهُ قُدًّا مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ} {سورة يوسف/الآيتان27-28}. كما وردت أيضاً بصيغة المفرد في خمسة(5) مواضع، منها ثلاثة(3) نكرة واثنان(2) معرفة، وبصيغة الجمع في ثلاثة عشر(13) مواضع، منها خمسة(5) معرفة بـأل، وثمانية(8) معرفة بالإضافة. كما وردت هذه المادة كذلك على غير الصورة الاسمية أكثر من ذلك، سواء بصيغة المضارع المفرد كما في قوله عز وجل {يُدْبِرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يُعْرِجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ} {سورة السجدة/الآية5}. أو الجمع كما في قوله تعالى {أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ ۗ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا} {سورة النساء/الآية82}. أو بصيغة المشتق كاسم الفاعل المفرد كما في قوله تعالى {فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} {سورة الأنعام/الآية45}، وقوله أيضاً: {فَلَمَّا رَأَاهَا هَتَّتْ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الْأَمِينِينَ} {سورة القصص/الآية31}. أو الجمع كما هو الحال في قوله {إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا

¹ فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مرجع سابق، ص252.

مُدْبِرِينَ} [سورة النمل/الآية 80]. كما وردت في حوال ستة وسبعين وأربعمائة (476) نص حديثي^[1]، جلها لا يخرج عن المعاني السابقة. ثم إذا نظرنا في السنة النبوية، بل في السيرة المطهرة، نجدها نموذجاً متكاملًا وتجربة حية في التأسيس لمنهج التعامل مع كتاب الله عز وجل قراءة وتدبراً واستكشافاً واستنطاقاً لآياته. ففي صحيح البخاري، كتاب الآذان، باب فضل التأذين، أدرج البخاري بعض الأحاديث المتضمنة لمادة "د ب ر" بمعانيها السابقة، كقوله صلى الله عليه وسلم ((إِذَا تُودِيَ لِلصَّلَاةِ أَدْبَرَ الشَّيْطَانُ وَلَهُ ضُرَاطٌ^[2] حَتَّى لَا يَسْمَعَ التَّأْذِينَ فَإِذَا قَضَى الدِّعَاءَ أَقْبَلَ حَتَّى إِذَا تُؤَبَّ^[3] بِالصَّلَاةِ أَدْبَرَ حَتَّى إِذَا قَضَى التَّثْوِيبَ أَقْبَلَ حَتَّى يَخْطُرَ بَيْنَ المَرءِ وَنَفْسِهِ يَقُولُ ادْكُرْ كَذَا ادْكُرْ كَذَا لِمَا لَمْ يَكُنْ يَدْكُرْ حَتَّى يَظَلَّ الرَّجُلُ لَا يَدْرِي كَمْ صَلَّى))^[4]. والأمر نفسه نجده في صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب جواز بيع المُدْبِرِ. فعن جابر بن عبد الله ((أَنَّ رَجُلًا مِنَ الأَنْصَارِ أَعْتَقَ غُلَامًا لَهُ عَن دُبُرٍ، لَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ غَيْرُهُ، قَالَ: فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ يَشْتَرِهِ مِنِّي فَاشْتَرَاهُ نُعِيمٌ بِنُ عَبْدِ اللَّهِ بِتَمَانِ مِائَةِ دِرْهَمٍ، قَالَ: فَدَفَعَ ثَمَنَهُ إِلَيْهِ))^[5]. وقوله صلى الله عليه وسلم: ((إِذَا أَدَّنَ المُؤَدِّنُ أَدْبَرَ الشَّيْطَانُ وَلَهُ حُصَاصٌ^[6]))^[7]. أما لفظ التدبير بهذه الصيغة "تَفَعَّلَ" فلم يرد في القرآن الكريم، إلا في أربعة مواضع، وهي قوله عز وجل {أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا} [سورة النساء/الآية 82]، وقوله تعالى {أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الأَوَّلِينَ} [سورة المؤمنون/الآية 68]، وقوله أيضاً {كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الأَلْبَابِ} [سورة ص/الآية 29]، وقوله سبحانه {أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا} [سورة محمد/

¹ أخرج منها البخاري في صحيحه 50 حديثاً، ومسلم 24 حديثاً، ومالك في موطنه 36 حديثاً، وأبو داود في سننه 35 حديثاً، والترمذي 33 حديثاً، والنسائي 41 حديثاً، وابن ماجه 15 حديثاً، والإمام أحمد في مسنده 46 حديثاً، و الدارقطني حديثاً واحداً، والحاكم حديثاً واحداً، والبيهقي 4 أحاديث، والألباني 137 حديثاً.

² الضُرَاطُ بضم الضاد خروج الريح من الدبر بصوت، والجملة إسمية وقعت حالا بدون واو لحصول الإرتباط بالضمير، وفي رواية "وله ضراط بالواو، قال القاضي عياض يمكن حمله على ظاهره لأن الشيطان جسم متغدد، يصح منه خروج الريح، ويحتمل أنه كناية عن شدة نفاره، ويقويه رواية" له حُصَاصٌ" بضم الحاء فقد فسرها الأصمعي وغيره بشدة العدو. ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، مرجع سابق، ج2، ص404.

³ تُؤَبَّ بضم المثناة وتشديد الواو المكسورة، قيل هو من تاب إذا رجع، وقيل من تَوَبَّ إذا أشار بثوبه عند الفراغ لإعلام غيره، قال الجمهور: والمراد بالتثويب بالصلاة إقامتها ومقيم الصلاة راجع إلى الدعاء إليها، فإن الأذان دعاء إلى الصلاة، والإقامة دعاء إليها. نفس المرجع السابق

⁴ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الآذان، باب فضل التأذين، ر. ح 583.

⁵ أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب جواز بيع المدبر، ر. ح 997.

⁶ حُصَاصٌ بجاء وصادين مهملتين، أي ضُرَاطٌ، وقيل الحُصَاصُ شدة العدو. النووي، المنهاج في شرح صحيح مسلم، ج2، ص113.

⁷ أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب فضل الأذان وهرب الشيطان عند سماعه، ر. ح 389.

[الآية 24]. وبالنظر إلى هذه الآيات نجد أن اثنتان منها مكيتان^[1] (المؤمنون/الآية 68_ص/الآية 29)، جاء الخطاب في الأولى موجهًا للمشركين، وفي الثانية لعموم المؤمنين. كما أن التعبير فيهما معا جاء بالإدغام "يَدَّبَّرُوا" وهو تعبير خاطف سريع، ذو نبرة شديدة، لأنه موجه لكفار قريش الذي يكفيهم أدنى تدبر للوصول إلى الحق بخلاف المنافقين، لأنهم أصحاب بلاغة وفهم وبديهة. بينما جاء التعبير عن القرآن في الأولى بلفظ "القول" للإشارة إلى "أن من لم يتقبله ليس بأهل لفهم شيء من القول، بل هو في عداد البهائم"^[2]، وقيل للإشارة على أنهم "أمة القول بكل فنونه، فكيف لم يتدبروه وقد بلغ الذروة في البلاغة والبيان"^[3]. وفي الثانية بلفظ الكتاب وبصيغة التنكير "كتاب" للدلالة على أن المؤمن هو المعنى دون غيره بكتابته في السطور، وأن في تنكيره تعظيم لشأنه، وبيان لتفرده عن سائر الكتب الأخرى سواء كانت وضعية أو سماوية. واثنتان مدينتان (النساء/الآية 82_محمد/الآية 24)، الخطاب فيهما موجه للمنافقين، وجاء التعبير عنه بالفك

¹ للعلماء في المكى والمدني أقول ثلاثة: _الأول: ما عليه جمهور العلماء وهو أن المكى ما نزل قبل الهجرة وإن كان نزوله بغير مكة، ويدخل فيه ما نزل على النبي صلى الله عليه وسلم في سفر الهجرة. والمدني ما نزل بعد الهجرة وإن كان نزوله بغير المدينة، ويدخل فيه ما نزل على النبي صلى الله عليه وسلم في أسفاره بعد الهجرة كسورة الفتح فقد نزلت على النبي عند انصرافه من الحديبية. وهذا القول لوحظ فيه الزمان، وعليه فقوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا} [سورة النساء/الآية 58] مدنية وإن كانت نزلت بمكة والنبي صلى الله عليه وسلم في جوف الكعبة عام الفتح، وقوله: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا} [سورة المائدة/الآية 3] مدنية وإن كانت نزلت بعرفة في حجة الوداع. وهذا التقسيم يجسد المرحلة التاريخية ويعبر عنها، ومن السير معه تطبيق الخصائص الزمانية المتعلقة بكل من المكى والمدني، وهو تقسيم سليم من هذا الجانب، ويسر الأمر على الدارس والباحث، فلذا كان الراجح المقبول.

القول الثاني: أن المكى ما نزل بمكة ويدخل في مكة ضواحيها كالمنزل عليه مبنى وعرفات والحديبية. والمدني ما نزل بالمدينة ويدخل في المدينة ضواحيها كالمنزل عليه ببدر وأحد. وهذا القول لوحظ في تقسيمه المكان، وليس الزمان، ومن الصعب في ظل هذا التقسيم تطبيق الخصائص الزمانية المرتبطة بتطور الدعوة، حيث من الصعب دمج الآيات المكية التي نزلت قبل الهجرة والآيات المكية التي نزلت بعد الهجرة في إطار نسق واحد موضوعي وأسلوبى؛ لأن ما نزل عليه بالأسفار لا يسمى مكياً ولا مديناً وذلك مثل ما نزل بتبوك، وهو قوله تعالى: {لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ وَلَكِنْ بَعَدَتْ عَلَيْهِمُ السُّجَّةُ} [سورة التوبة/الآية 43]، ومثل آية التيمم التي في سورة النساء فإنها نزلت على النبي صلى الله عليه وسلم في بعض أسفاره، وهو منصرف والجيش من غزوة بني المصطلق.

القول الثالث: أن المكى ما وقع خطاباً لأهل مكة، والمدني ما وقع خطاباً لأهل المدينة، ويحمل على هذا ما نقل عن ابن مسعود أنه قال: ما كان في القرآن- يا أيها الذين آمنوا- أنزل بالمدينة، وما كان يا أيها الناس فيمكة. وما نقل عن ميمون بن مهران التابعي الجليل أنه قال: ما كان في القرآن يا أيها الناس أو يا بني آدم فإنه مكى، وما كان يا أيها الذين آمنوا فإنه مدني، وهذا القول لوحظ فيه المخاطب. وهو تقسيم غير مطرد لأن هناك آيات كثيرة جداً في القرآن الكريم ليس فيها يا أيها الناس ولا يا أيها الذين آمنوا، كما أن سورة البقرة مدنية وفيها قوله تعالى: {يا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ} [الآية 21]، وكذلك سورة النساء فهي مدنية ومفتحتها {يا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ} [الآية 1]، وسورة الحج فإنها مكية عند جماعة من العلماء وفي أواخرها {يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمُ وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ} [الآية 77].

² إبراهيم بن أبي بكر البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2006م، ج 13، ص 164-165.

³ عبد الله عبد الغني سرحان، التدبر حقيقته وعلاقته بمصطلحات التأويل والاستنباط والفهم والتفسير، الطبعة الثانية، دار الحضارة، السعودية، 2013م، ص 45.

"يَتَدَبَّرُونَ" وبصيغة الاستفهام الإنكاري "أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ"، مقترنا بلفظ القرآن دون غيره، وذلك للتعجب من المنافيين في استمرار جهلهم، وتوبيخهم على إعراضهم. وفي الفك إشارة لحنهم على "تأمله وتدبره بروية وطمانينة"^[1]. كما جاء التعبير في الأولى بفعل "وجدوا" دون غيره، لأن في دلالته إشارة إلى أن هذا القرآن من عند الله، فلو كان من عند غيره، لوجدوا فيه تناقضا واختلافا بكل سهولة ويسر، خاصة أنهم أصحاب بيان وبلاغة. وجاء التعبير أيضا بتنكير لفظ الاختلاف وتقييده بالكثير في قوله تعالى {اِخْتِلَافًا كَثِيرًا} وذلك للمبالغة في النفي والملازمة لجميع الاختلافات الفاسدة عنه. وفي الثانية جاء التعبير بعلى الدالة على الاستعلاء، ولفظ القلوب وتنكيرها دون غيرها كلفظ الأفعدة مثلا، للدلالة على استيلاء الأفعال على القلوب واستحواذها وتمكنها منها، وفي تنكيرها تهويل وتفضيع لحالها بإيهام أمرها في القساوة والجهالة. وسأحاول أن أقف عند كل واحدة منها معتمدا في ذلك منهج الترتيب بحسب نزولها، وليس بحسب ترتيبها في المصحف الكريم مع بيان بعض المعاني والدلالات التي يمكن أن تفيدنا في بناء قواعد لقراءة نسقية تدبرية لكتاب الله عز وجل. فقله تعالى {كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا^[2] آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ} [سورة ص/الآية 29]^[3]، تضمن بيانا للغرض الأسمى، والغاية العظمى التي من أجلها نزل القرآن العظيم، حيث إن الخطاب فيها جاء حاثا على تدبره واستنطاقه، داعيا إلى التمسك برويته ومنهجه، مخبرا عنه بنعوت وأوصاف بعضها دال على أنه ميسر للذكر والحفظ والقراءة والترتيل، وبعضها علامة على أنه جذير بالتأمل والنظر والتدبر والتفكير. قال البغوي في التنزيل "أي ليتدبروا آياته، وليتفكروا فيها"^[4]، لأنه في كمال تدبير مُنزله وعظيم حكمته وتقديره ما يغري على قراءته قراءة تثويرية لألفاظه ومفرداته ونصوصه وسوره من جهة، ولأنه

¹ نفس المرجع، ص 44.

² اختلف القراء في قراءة {لِيَدَّبَّرُوا}، حيث قرأه بالياء وتشديد الدال كل من نافع، وابن كثير، وإبي عمرو، وابن عامر، وعاصم، والكسائي، ويعقوب، وخلف. ومعناه: ليتدبر هذا القرآن من أرسلناك إليه من قومك يا محمد. وقرأه بالناء وتخفيف الدال أبو جعفر وعاصم في رواية الكسائي وحسين عن أبي بكر، ومعناه: لتدبره أنت يا محمد وأتباعك. وأولى القراءتين بالصواب في ذلك: إنهما قراءتان مشهورتان صحيحتا المعنى، فبأيهما قرأ القارئ فمصيب والله أعلم. أنظر أبو بكر أحمد بن مجاهد، السبعة في القراءات، تحقيق شوقي ضيف، الطبعة الرابعة، دار المعارف، مصر، 2010م، ص 553_أبو الخير محمد بن الجزري، النشر في القراءات العشر، الطبعة الخامسة، دار الكتب العلمية، بيروت، 2016م، ص 361.

³ سورة ص، سورة مكية، عدد آياتها 88، ترتيبها في المصحف الكريم 38، ترتيبها بحسب النزول 38، نزلت بعد سورة القمر، بدأت بأحد حروف الهجاء "ص"، وبها سجدة في الآية 24. سميت ب"ص" إشادة بالكتاب المعجز الذي تحدى الله به الأولين والآخرين وهو المنظوم من أمثال هذه الحروف الهجائية.

⁴ البغوي، معالم التنزيل، مرجع سابق، ج 7، ص 88.

من الوضوح والجلاء والكمال والإطلاق ما يشجع على تفهمه وإحرازه وتلقيه من جهة ثانية. والتعبير عن القرآن بلفظ الكتاب في هذه الآية ووروده نكرة "كتاب"، فيه دلالة على أن الخطاب موجه إلى المؤمنين دون غيرهم بكتابة القرآن ليظل محفوظا في السطور على مر الدهور، كما هو محفوظ في الصدور. أما تنكير لفظ الكتاب ففيه "تعظيم لشأنه، وإفادة للنوعية، أي أنه كتاب من نوع لا نظير له بين الكتب السماوية أو الوضعية في صفة من الصفات"^[1]. ولذلك فهو جذير بالنظر والتأمل والتدبر دون غيره، لما يتميز به من صفات وخصائص ليست لغيره. كما أشارت الآية أيضا إلى أن تنزيله بلسان رجل يعرفون شخصه، ونسبه، وصفاته كما يعرفون أبناءهم، عون لهم على الإيمان بما جاء به والاستجابة لأمره عز وجل بتدبره. وفي وصفه بأنه مبارك إشارة إلى اشتماله على مصالح المخاطبين وتحصيله لما فيه خيرهم ونفعهم، وأن أصل المصلحة في غيره معدوم، لا سيما وأن نفع الإيمان بالذي أنزله عز وجل حاصل للعبد، جالب له كل منفعة، دافع عنه كل ضرر؛ كضرر إعراضهم وغفلتهم وإنكارهم وشركهم، ولذلك فقد حثهم على تدبره رفقا بهم وسوقا لهم إلى ما فيه محض مصلحتهم. أما قوله تعالى {أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ} [سورة المؤمنون/الآية 68]^[2]، فنلمس فيه تحول الخطاب من الحث على التدبر إلى العتاب، كما جاء الاستفهام مقترنا بالإنكار لما سبق في الآية الأولى من الإعذار بذكر صفات كتاب الله عز وجل الموجبة لتدبره وتفهمه. قال سيد قطب "إن مثل ما جاء به محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يملك من يتدبره أن يظل معرضا عنه، ففيه من الجمال، وفيه من الكمال، وفيه من التناسق، وفيه من الجاذبية، وفيه من موافقة الفطرة، وفيه من الإيحاءات الوجدانية، وفيه من غذاء القلب، وفيه من زاد الفكر، وفيه من عظمة الاتجاهات، وفيه من قويم المناهج، وفيه من محكم التشريع...، وفيه من كل شيء ما يستجيش كل عناصر الفطرة ويغذيها ويلبيها {أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ}؛ إذن فهذا سر إعراضهم عنه؛ لأنهم لم يتدبروه"^[3]. وبذلك فقد دفعت هذه الآية كل شبهاتهم التي أمكن التعلق بها، وبينت حقيقة إعراضهم وسبب كراهيتهم الصريحة للحق، فلا عجب إذن أن صار الخطاب ملامة وعنبي بعد أن كان دعوة ورغبي. كما أن التعبير بقوله "أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا" هو تعبير مناسب

¹ الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 23، ص 149.

² سورة المؤمنون، سورة مكية، عدد آياتها 118، ترتيبها في المصحف الكريم 23، ترتيبها بحسب النزول 74، نزلت بعد سورة الأنبياء، بدأت بأسلوب التوكيد " قد أفلح المؤمنون" سميت بهذا الاسم الجليل تخليدا للفئة المؤمنة، وإشادة بآثارهم وفضائلهم الكريمة التي استحقوا بها ميراث الفردوس الأعلى في جنات النعيم.

³ السيد قطب، في ظلال القرآن، الطبعة الأربعون، دار الشروق، القاهرة، 2013م، ج 4، ص 2474.

لمقام الحديث عن كفار قريش، ولذلك جاء خاطفا سريعا، ذو نبرة شديدة، لأنه يكفيهم أدنى تدبير للوصول للحق، خاصة أنهم معروفون باللسن والبلاغة، وسرعة الفهم والتعقل، وذلك بخلاف التعبير بقوله "أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ" الموجه للمنافقين لحثهم على التدبر والتأمل بروية وطمأنينة. وفي التعبير بالإدغام "يَدَّبَّرُوا" إشارة إلى أن المشركين مأمورون بالنظر في "أدبار القرآن وعواقبه ولو لم يبلغوا في نظرهم الغاية بما أشار إليه الإدغام، ليعلموا أنه موجب للإقبال والوصال، والوصف بأحسن المقال"^[1]. أما التعبير عن القرآن بالقول، ففيه إشارة إلى أن القرآن قول من جنس أقوالهم، وهم أمة القول بمختلف فنونه وألوانه، شعرا، ونثرا، وحكمة، ومثلا، وهم أرباب الفصاحة والبيان، يميزون بين جيد القول ورديثه، ومع ذلك لم يتدبروه، ولم يؤمنوا به. وقوله تعالى {أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا} [سورة النساء/الآية 82]^[2]، فالخطاب فيه موجه بالخصوص إلى فئة المنافقين والمجادلين في مصدرية الكتاب في كل زمان ومكان؛ بعبارة ليس فيها تحكم أو إلزام بما يدفعه المجادل المنصف؛ بل فيها غاية إنصاف وتقدير عقل الإنسان ومداركه. ولما كان استمرارهم على حالهم مع توفر أسباب الهداية، منبئا بعدم تدبرهم وتفهمهم وضعف استفادتهم من كتاب الله، جاء المقام مناسباً لتفريع الاستفهام عن قلة تفهمهم وتعقلهم لمعانيه وأسراره وحكمه. فالاستفهام إنكاري "للتوبيخ والتقريع والتعجب منهم في استمرار جهلهم مع توفر أسباب التدبير لديهم"^[3]. وهذا ما أكده السيد قطب بأسلوب في غاية الروعة و الجمال حيث قال "وهنا يعرض عليهم القرآن خطة؛ هي غاية ما يبلغه المنهج الرباني من تكريم الإنسان والعقل الإنساني واحترام هذا الكائن البشري وإدراكه الذي وهبه له الخالق المنان؛ يعرض عليهم الاحتكام في أمر القرآن إلى إدراكهم هم، وتدبر عقولهم...، ويعين لهم منهج النظر الصحيح كما يعين لهم الظاهرة التي لا تخطئ إذا اتبعتها ذلك المنهج، وهي ظاهرة واضحة كل الوضوح في القرآن من جهة، ويمكن للعقل البشري إدراكها من جهة أخرى...، ودلالاتها على أنه من عند الله دلالة لا تمارى"^[4]. وللزخشي في هذا الموطن كلاما نفيسا وجه به لإلهية الكتاب أحسن توجيه؛ حيث قال "...فلما تجاوب كله

¹ البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، مصدر سابق، ج 13، ص 164-165.

² سورة النساء، سورة مدنية، عدد آياتها 176، ترتيبها في المصحف الكريم 4، ترتيبها بحسب النزول 92، نزلت بعد سورة الممتحنة، بدأت بأحد أساليب النداء "يا أيها الناس"، تحدثت السورة عن أحكام الموارث، واختتمت أيضا بأحد أحكام الموارث "سميت بهذا الإسم لكثرة ما ورد فيها من الأحكام المتعلقة بالنساء، بدرجة لم توجد في غيرها من السور

³ الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 4، ص 199.

⁴ السيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج 2، ص 721.

بلاغة معجزة فائقة لقوى البلغاء، وتناصر صحة معان وصدق إخبار، عُلِمَ أنه ليس إلا من عند قادر على ما لا يقدر عليه غيره، عالم بما لا يعلمه أحد سواه. لأنه كما صدق فيما أخبر به، يصدق كذلك فيما يخبر به. ولو تدبروه حق التدبر لعلموا أنه يهدي إلى الرشد، ويأمر بالخير، وإن عاقبة ذلك لا تكون إلا الفوز والفلاح، والصلاح والإصلاح. وقوله تعالى {أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا} [سورة محمد/الآية 24][1] جاء كاشفاً عن العلاقة السببية بين عدمية التدبر وعماية القلوب؛ التي هي أشد وأنكى من عماية الأبصار، كما تضمنت عتاباً شديداً، ووعيداً للعصاة عسيراً، جمع فيها البارئ سبحانه بين الإنكار ومواجهة المنافقين بما سعوا إلى إخفائه من فساد القصد وخبث السريرة. فتدبر القرآن وتفهمه لا يلين لمن كانت هذه حالهم؛ لأن محل قرار الذكرى مقفل لا يتذوقون جمال القرآن والإحساس بجلاله، لذلك ذكر الله عز وجل أحوالهم الموجبة لقسوة القلب واستحقاق اللعنة قبل الإنكار عليهم. وهو أعظم وأجل من أن يصيب نور علمه، وثمرة هدايته القبيل والديبر. قال سيد قطب "ويتساءل في استنكار {أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ}...، وتدبر القرآن يزيل الغشاوة، ويفتح النوافذ، ويسكب النور، ويحرك المشاعر، ويستجيش القلوب، ويُخلص الضمير، وينشئ حياة للروح تنبض بها وتشرق وتستنير {أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا}؛ فهي تحول بينها وبين القرآن، وبينها وبين النور...، فإن استغلاق قلوبهم كاستغلاق الأقفال التي لا تسمح بالهواء والنور"[2]. ومن أجمل الإشارات الكاشفة عن بعض أسرار هذه الآية، ما سطره جار الله الزمخشري في كتابه الكشاف، حيث قال "وأم بمعنى بل [3]، وهمزة التقرير للتسجيل عليهم بأن قلوبهم مقفلة لا يتوصل إليها ذكر... فإن قلت لم نكرت القلوب وأضيفت الأقفال إليها؟ قلت أما التنكير ففيه وجهان: أن يراد على قلوب قاسية مبهم أمرها في ذلك. أو يراد على بعض القلوب وهي قلوب المنافقين. وأما إضافة الأقفال؛ فلأنه يريد الأقفال المختصة بها، وهي أقفال الكفر التي

¹ سورة محمد، سورة مدنية، عدد آياتها 38، ترتيبها في المصحف الكريم 47، ترتيبها بحسب النزول 95، نزلت بعد سورة الحديد، بدأت بأسلوب التوكيد "قد أفلح المؤمنون"، سميت بهذا الاسم الجليل تخليداً للفتة المؤمنة، وإشادة بفضائلهم الكريمة التي استحقوا بها ميراث الفردوس الأعلى في جنات النعيم.

² السيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج 6، ص 3297.

³ فقد سماها الشوكاني في فتح القدير بـ "أم" المنقطعة، وهي كذلك عند النحويين. وفي هذه الآية جاءت خالصة لمعنى الإضراب، لأنها دالة على الإخبار عن قلوبهم المقفلة. وسماها ابن هشام في المغني بـ "أم" المعادلة، لمعادلتها للهمزة في إفادة الاستفهام، ومن شواهد قول الأخطل: كَذَبْتُكَ عَيْنُكَ أَمْ رَأَيْتَ بِوَأَسِطٍ *** غَلَسَ الظَّلَامُ مِنَ الرَّيَابِ حَيَالًا. ووجهه في الآية أن الهمزة في قوله (أفلا يتدبرون القرآن) للإنكار، فهي بمثابة النفي، وشرط أم المتصلة أن لا تقع بعده، فتكون نافية كالمهمزة، ويطلب بمما التعيين؛ كما في قول زهير: وَمَا أَذْرِي وَسَوْفَ إِخَالُ أَذْرِي *** أَقْوَمَ آلِ حِصْنِ أُمَّ نِسَاءً. أنظر محمد بن عبد الله الشوكاني، فتح القدير، الطبعة الأولى، دار ابن كثير، دمشق، 1404هـ، ج 5، ص 55_ ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تحقيق فخر الدين قباوة، الطبعة الثالثة، دار اللباب، بيروت، 2019م، ج 1، ص 41-45.

استغلت فلا تفتح"^[1]. وإذا نظرنا إلى الصيغة الصرفية للفظ "التدبير" سنجد على أنه جاء على وزن "التفعل" وهو مصدر للفعل "تدبر" المزيد بالتاء وتضعيف العين، هذه الزيادة التي لا بد من أخذها بعين الاعتبار أثناء تحديد دلالاته ومعانيه، خاصة وأن معاني الزيادة - كما هو معلوم - تظهر في الفعل، ثم تنقل للمصدر، الشيء الذي سيجعل معه الحديث عن هذا الأخير سيكون من خلال الحديث عن الفعل. يقول ابن السراج في الأصول "وأما مصدر تفعّلت فإنه التّفعلُ جاؤوا فيه بجميع ما في تفاعل وضموا العين لأنه ليس في الكلام اسم على تفاعل ولم يزيدوا ياء ولا ألفا قبل آخره لأنهم جعلوا زيادة التاء في أوله وتشديد عين الفعل منه عوضاً"^[2]. وبناء على ذلك فإنه لا بد أن يكون لصيغة "تفعل" دون غيرها من الصيغ الصرفية، دلالة تتميز بها يمكن أن توضح المراد وتحدد الغرض، وتبين الأبعاد الدلالية لهذا المفهوم. ولتحقيق ذلك لا بد من تحديد ومعرفة المعاني التي ذكرها علماء اللغة لهذه الصيغة "تفعل". يقول العكبري في اللباب "وقد اطرقت زيادة التاء في الفعل للمعاني، نحو تفاعل وتفاعل، وفي مصادرها وفي مصدر فَعَل نحو قطع تقطيعاً، فزيادة التاء والياء عوضاً من تشديد العين في الفعل ليدل على التكثير والتوكيد"^[3]. وعلى العموم فإن النظر فيما ذكره الصرفيون من دلالات صيغة "تفعل"، يمكن القول معه أن كثيراً من المعاني مبني على المطاوعة، التي تكاد تلاحظ في أغلب المعاني التي ذكرها الصرفيون، والتي من بينها، التكثير^[4]، النسبة^[5]، الاتخاذ^[6]، التكلف^[7]، التدرج^[8]، التأصيل^[1]، من خلال ما سبق يمكن القول على أن المطاوعة كانت السمة الظاهرة،

¹ جار الله الزمخشري، الكشاف، مرجع سابق، ج4، ص317.

² أبو بكر بن السراج، الأصول في النحو، تحقيق عبد الحسين الفتلي، الطبعة الرابعة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2015م، باب دخول التاء على فَعَل، ج3، ص122_ ابن سيده، المخصص، تحقيق محمد نبيل الطريفي، الطبعة الأولى، دار صادر، بيروت، 2012م، ج3، ص409.

³ أبو البقاء العكبري، اللباب في علل البناء والإعراب، الطبعة الأولى، دار الفكر المعاصر، دمشق، 1995م، ص271.

⁴ مطاوع نحو كَسَرْتُ "فَعَل" الزجاج فَتَكَسَّرَ. وكأن الزجاج كان مستعصياً فلما حاولت معه لان وطاق فتكسّر. أنظر أبو البقاء العكبري، اللباب في علل البناء والإعراب، مصدر سابق، ص271.

⁵ مطاوع نحو قَيْسَتْهُ "فَعَل" فَتَقَيَّسَ، أي نسبته إلى قيس. أنظر نفس المصدر، ص272.

⁶ مطاوع نحو سَنَمْتُ "فَعَل" علياً المجد فَتَسَنَّمَهُ، أي اتخذ سناماً. والاتخاذ يعني اتخاذ فاعل الفعل، وجعله مفعول أصل الفعل، ولا يأتي إلا متعدياً. أنظر نفس المصدر، ص274.

⁷ مطاوع نحو شَجَعْتُ "فَعَل" اللاعب فَتَشَجَّعَ، أي كلّف نفسه الشجاعة ليتم حصولها. والتكلف رغبة الفاعل واجتهاده في حصول الفعل له حقيقة. أنظر نفس المصدر، ص277.

⁸ مطاوع نحو جَرَعْتُ "فَعَل" المريض الدواء فَتَجَرَّعَهُ، أي شربه جرعة بعد جرعة، وهو العمل المتكرر (يؤول إلى معنى التكثير) في مهلة، مع حصول الفعل مرة بعد أخرى (التدرج). أنظر نفس المصدر، ص280.

والعامل المشترك بين أهم معاني صيغة "تَفَعَّلَ". وإذا كانت المطاوعة قد ترد في بعض الصيغ الأخرى (انفعل، تفاعل، استفعل،...)، إلا أن المعاني المذكورة مع صيغة "تَفَعَّلَ"، والبنية التي وردت عليها، تحدد نوع الدلالة فيها، وتمنحها السمة المميزة لها عن غيرها من الصيغ الأخرى. وبهذا تكون دلالة المطاوعة مؤشرا مهما في موضوع التدبر؛ ذلك أن المطاوعة لا تكون عادة إلا بعد جهد ومشقة، حتى لكأن هذا المطاوع كان مستعصيا ثم لان وطاوع، وهذا يوجب على المتدبر إطالة النظر، والتأني والصبر حتى يحصل له المأمول. وبالنظر إلى المعاني الأخرى الواردة، واستحضار معنى التدبر ومجاله (القرآن)، يمكننا معرفة بعض السمات والصفات التي ينبغي للمتدبر التحلي بها، حيث يمكننا الوقوف على ذلك من خلال معنيين على وجه الخصوص هما (التكلف) و(التدرج)، الذي يراد منهما حصول الفعل مرة بعد مرة، ومرحلة بعد مرحلة، فالأول يشعر بضرورة بذل الجهد ومضاعفته، والثاني يبين ضرورة التدرج والتتبع مرحلة مرحلة، لسبر أغوار أسرار القرآن. ولعل هذا يلتقي بوضوح مع المعنى اللغوي للفظ "التدبر"، مما يمكننا من رسم معالم واضحة لمنهجية التدبر المتمثلة في الصبر، وبذل الجهد، والتدرج. وبهذا ندرك أن دلالات هذه المادة يمكن أن ترشدنا إلى أن التدبر، يحتاج منا إلى النظر، والتتبع، والتدرج، والتكلف، للوصول إلى عواقب الأمور، وفق مناهج وآليات للتفكير والتأمل، جوهرها صناعة الأسئلة الجيدة الدقيقة، التي تستحث الفكر لتجاوز القراءة الحرفية للآيات إلى القراءة النسقية التدبرية، وذلك من خلال توظيف كل المداخل - الفقهية، الأصولية، البلاغية، الموضوعية، المنهجية، المعرفية، التاريخية، العمرانية،... - للعبور والوقوف على حقائق وسنن وأسرار كتاب الله عز وجل، التي يتكئ ظاهرها على باطنها، مستعنين في ذلك بالمحددات المنهجية والمؤشرات الموجودة في هذا الكتاب. من خلال ما سبق يمكن القول على أن للتدبر في القرآن معان ودلالات كثيرة، تتداخل وتتشابك حيناً، وتتكامل وتتآلف حيناً آخر. وإن لم تُحِطْ بها عبارات المقل، فإن المنصف به يستشعر آثارها، وينعم بمنافعها المعرفية والروحية والنفسية... وهذه بعض الإشارات التي يمكن أن تساهم في تجلية دلالات التدبر وأبعاده نسوقها نماذج ومحطات، وإلا فإن مفهوم التدبر أوسع من أن نحيط به في دراسة كهذه.

1- أن لفظ التدبر لم يذكر إلا مع القرآن الكريم (القرآن، القول، آياته)، بينما ذكر لفظ التفكير والنظر والتذكر والتعقل مع غيره. وهذا فيه إشارة واضحة إلى أن التدبر متعلق بكتاب الله المسطور دون كتابه

¹ مطاوع، أي جعل الشيء ذا أصل حقيقة، أو تقديراً، فالحقيقة نحو زَبَبْتُ العنب فَتَزَبَبَ. أي صار زبيبا، والتقدير نحو أَهْلُهُ فَتَأَهَّلَ أي صار ذا أهل. أنظر نفس المصدر، ص 283.

المنظور، وأنه فعل يفتح القلوب ويكسر أفعالها، التي تحول دون تذوق معاني القرآن، والإحساس بجلاله وجماله، وإبصار آياته، وتعقل حكمه ومقاصده. فهو البلسم الشافي الذي يزيل أمراضها، ويظهر رذائلها، ويهديها إلى الصراط المستقيم، ويرشدها إلى المنهج القويم. قال تعالى { يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ } [سورة يونس/الآية 57]. فالقراءة النسقية التدريجية إذن آية للسمو بالإنسان نحو السماء، والإرتفاع به عن الأرض واتباع الهوى، وتركيبته وتعليمه العلم والحكمة. قال سبحانه { كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ } [سورة البقرة/الآية 151]، وقال أيضا { هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ } [سورة الجمعة/الآية 2]. فهاتين الآيتين قد تضمنتا ترتيبا بدعيا في غاية الدقة، حيث بدأت بالتلاوة، ثم التزكية، فالتعلم. وهو ليس بترتيب عبثي، وإنما هو مقصود لذاته، أي أن الآيات تُشير بوضوح إلى أن من مستلزمات القراءة النسقية التدريجية، حصول التزكية، واستجلاب العلم والحكمة. وبناء عليه يمكن القول أن الإستخلاف الإنساني لن يتحقق إلا بالقراءة النسقية التدريجية لكتاب الله، تلك القراءة التي تتجاوز حرفية النص إلى تعقل مقاصده وأساره، فتثمر فكرا ومعرفة وحكمة وعملا وسلوكا، وانقيادا مطلقا لأحكام القرآن ومقرراته.

2- أن لفظ التدبر قد ورد في الآيات الأربع بصيغة الفعل المضارع، ولم يرد بصيغة الإسم، أو صيغة المصدر المجرد. وجاء بالفك "يَتَدَبَّرُونَ" مرتين، وبالإدغام "يَدَّبَّرُوا" مرتين، كما ورد معه لفظ "القرآن" معرفا مرتين، ولفظ "القول" مرة واحدة، وهو نفس عدد المرات التي ورد بها لفظ "آياته" معرفا بالإضافة. ومن خلال كل ذلك يمكننا إدراك معان أخرى يمكن أن تتكامل مع ما سبقت الإشارة إليه. فصيغة الفعل وخصوصا المضارع لها دلالات لا بد من توظيفها واستثمارها، ولعل من أبرزها دلالة صيغة المضارع على الحركة والحدوث والتجدد، أو ما يمكن التعبير عنه بالتجدد المستمر والمتواصل، وهذا فيه إشارة على انه فعل يتعين على الإنسان القيام به، فلا يمكن تصور فعل التدبر إلا في سياق الفعل المتواصل، بخلاف الاسم الذي يدل على السكون غالبا، كما أن الفعل يكون أكثر قدرة من الاسم على نقل الصورة واستحضارها بكل تفاصيلها وأبعادها. وإذا أردنا أن نستثمر كل هذه المعاني والدلالات، لأمكننا القول بأن المراد هو الحث على التدبر بطريق الإنكار لضده (عدم التدبر)، بأسلوب يشعر بضرورة تجدد ذلك كلما دعا له داع، أو وجد له سبب. وهذا الأمر يتناسب مع مفهوم التدبر، الذي لا يتصور فيه أن الإنسان سيكون متديرا كل وقته، لكن ينبغي

أن يتحرك عنده هذا الهاجس كلما طرق سمعه القرآن، أو تحرك به لسانه، أو قرأته عيناه، أو تفاعلت معه جوارحه، وهذا يعني أن فعل التدبر حدث متجدد مع أسبابه ودواعيه. فدلالة المضارع في الشواهد كلها مؤشر مهم على ضرورة الاستمرار المتجدد والمتواصل في النظر والتأمل والتدبر والتفكير.

3- أن الخطاب في الآيات الأربع موجه لمختلف أصناف البشر، كفارا ومنافقين ومؤمنين، كل حسب قدراته العقلية وطاقاته الإدراكية القابلة للاكتساب والزيادة، والتطوير والتنمية لبذل الوسع في تعقل وتفهم كتاب الله عز وجل، الذي يسره للذكر والعمل بما جاء فيه من المعاني والأسرار والحكم، وفي هذا دلالة واضحة على أن الناس جميعهم مطالبون بتدبر كتاب الله، وفهمه فهما سليما بعيدا عن موانع تدبره وفهمه واستنطاقه، عسى أن يهتدي الكافر إلى عين الحق، ويدرك المنافق سوء انحرافه واضطرابه، ويزداد المؤمن إيمانا بصدق الرسالة الإلهية. وهذا العموم الذي يشمل جميع أصناف المخاطبين، يشاكلة عموم يكتنف زمانهم ومكانهم، ونلمس ذلك من خلال زمن نزول الآيات السابقة، التي منها اثنتان مكيتان "سورة ص، والمؤمنون"، واثنتان مدنيتان "سورة النساء، ومحمد".

4- في الآيات الأربع نصوص صريحة على أن المقصد الأساسي من إنزال القرآن هو التدبر والتفهم والتفكير والتذكر لا مجرد التلاوة على عظم أجرها وحسن ثوابها بلا تدبر ولا تفهم. وقد أنزله الله عز وجل ونزله ليتعظ أهل العقول الراجحة به وبيانه، يتذكرون بتدبرهم كل علم ومطلوب، فيحصل لهم التذكر والانتفاع بهذا الكتاب المطلق، فكل من قرأه متدبرا عرف الهدى، ومن قرأه تقريبا حصل على القرب وفاز به، ومن قرأه متأملا حاز على مراده ونال مبتغاه، ومن قرأه حاكما عدل في حكمه. والتذكر يسوق صاحبه إلى التخلي عن انحرافات الفكر كالشرك والكفر والإلحاد، وانحرافات السلوك كالظلم والفسق والفجور. والتذكر ملازم للتفكير، بل بينهما ارتباط وثيق. يقول الفيروز آبادي "والتذكر والتفكير منزلان يثمران أنواع المعارف، وحقائق الإيمان، والإحسان، والعارف لا يزال يعود بتفكيره على تذكره، وبتذكره على تفكيره حتى يفتح قفل قلبه بإذن الفتاح العليم"^[1]. فمنزلة التذكر من التفكير إذن "منزلة حصول الشيء المطلوب بعد التفتيش عليه ولهذا كانت آيات الله المتلوة والمشهودة ذكرى. كما قال في المتلوة {وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْهُدَى وَأَوْرَثْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ هُدًى وَذِكْرَى لِأُولِي الْأَلْبَابِ} [سورة غافر/الآيتان 53-54]. وقال في آياته المشهودة {أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى

¹ محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق محمد علي النجار، الطبعة الثالثة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1996م، ج2، ص319.

السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَرَبَّنَاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ {سورة ق/الآية 58}[1]. واللام في قوله تعالى "لِيَدَّبَّرُوا" جاءت لتعليل الغاية من إنزال القرآن الكريم، ولا خلاف بين الأصوليين في الأخذ بالعلة إذا كان منصوباً عليها والعمل بها من باب العمل بالنص الصريح. قال الحسن البصري رحمه الله "والله ما تدبره بحفظ حروفه، وإضاعة حدوده، حتى إن أحدهم ليقول قد قرأت القرآن كله فما أسقط منه حرفاً، وقد والله أسقطه كله فما يرى له القرآن في خلق ولا عمل"[2].

5- أشارت الآيات الأربع إلى شروط التدبر وموانعه، فمن بين الشروط التي أشارت إليها ضرورة تيقظ عقل الإنسان ولبه. ذلك أن أولوا الأبواب هم أصحاب العقول والنهي التي تعقل عن الله، والقلوب والأفئدة التي قادها أصحابها إلى النظر في كلام الله وفعله، في كتاب الله المسطور، وكتابه المنظور. يقول ابن القيم "المراد به -أي اللب- القلب الحي، الذي يعقل عن الله، يوجه سمعه إلى ما يقال له، وهذا شرط التأثر بالكلام... فإذا حصل المؤثر وهو القرآن والمحل القابل وهو القلب الحي ووجد الشرط وهو الإصغاء وانتفى المانع وهو اشتغال القلب وذهوله عن معنى الخطاب وانصرافه عنه إلى شيء آخر حصل الأثر وهو الانتفاع والتذكر"[3]. أما موانع التدبر التي أشارت إليها الآيات السابقة، فمن بينها التقليد الذي يدل عليه قوله تعالى {أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ} [سورة المؤمنون/الآية 68]. إن الله عز وجل في هذه الآية، يستنكر موقف المشركين، ويسأل عن سبب امتناعهم عن تدبر كتاب الله. إذ التقليد تعطيل لآليات الفهم الصحيح، والتدبر الموصل لمقاصد كتاب الله وأسراره وحكمه، لأنه مجرد محاكاة عمياء. وفي قوله تعالى {أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا} [سورة النساء/الآية 82]. استفهام إنكاري، ينكر الله عز وجل فيه -على المنافقين الذين تحدث السياق القرآني عنهم- عزوفهم عن قراءة القرآن الكريم قراءة تدبرية استنطاقية. حيث تضمنت هذه الآية تحضيضاً في صورة استفهام؛ إذ المقصود ممارسة فعل التدبر بما يساعدهم على الوقوف على معانيه ومقاصده وأسراره، وفي هذا إشارة إلى ثمرة من ثمار التدبر وهو اكتشاف إحدى معجزات القرآن الكريم، آل وهي التشابه البياني، والتكامل في المعاني، حيث لا اختلاف ولا تناقض رغم نزول القرآن

¹ ابن القيم الجوزية، مدارج السالكين، مصدر سابق، ج 1، ص 441.

² أبو بكر الباقلاني، الانتصار للقرآن، تحقيق محمد عصام القضاة، الطبعة الأولى، دار ابن حزم، بيروت، 2001م، ج 1، ص 48.

³ ابن القيم الجوزية، بدائع الفوائد، مصدر سابق، ص 3.

الكريم خلال ثلاث وعشرين سنة في أوقات وظروف وأماكن مختلفة. وفي لفظ "الأقفال"، الوارد في قوله تعالى: {أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا} [سورة محمد/ الآية 24]، إشارة إلى تلك الموانع التي حين تغلب على القلوب تغمرها وتحيط بها حتى لا يجد القلب منفذا لفهم كلام الله، وتدبر معانيه. يقول الإمام الزركشي "اعلم أنه لا يحصل للناظر فهم معاني الوحي، ولا يظهر له أسرار له وفي قلبه بدعة، أو كبر، أو هوى، أو حب الدنيا، أو هو مصر على ذنب، أو غير متحقق بالإيمان"^[1]. فهلا يتدبر هؤلاء المعرضون عن كتاب الله عز وجل، ويتأملونه حق التأمل فيدركون ما فيه من المواعظ والزواجر، فإن القرآن الكريم نور يكشف الظلمة ويزيل الغشاوة، أم قلوبهم مظلمة قائمة، كأنها مكبلة بالأقفال الحديدية، فلا يصل إليها نور ولا يشرق فيها إيمان.

6- أشارت الآيات السابقة كذلك إلى موضوع في غاية الخطورة، يتعلق بنسبة فئة من الناس أمر انحرافها، وانغلاق قلوبها عن مشكاة التدبر، وأنوار العلم والمعرفة، وطريق الهداية، ومنهج الإستقامة، إلى مشيئة الله (الفهم الخاطئ للقدر)، ويظهر ذلك في قوله تعالى {أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا}، التي توقف عندها بعض المفسرين محاولين كشف بعض أسرار تنكير لفظ "القلوب"، ومن جملة أولئك المفسرين، نجد الإمام فخر الدين الرازي الذي ذهب إلى أن "تنكير القلوب للتنبية على الإنكار الذي في القلوب، وذلك لأن القلب إذا كان عارفاً كان معروفاً لأن القلب حُلِق للمعرفة، فإذا لم تكن فيه المعرفة فكأنه لا يعرف،... إذا علم هذا فالتعريف إما بالألف واللام وإما بالإضافة، واللام لتعريف الجنس أو للعهد، ولم يمكن إرادة الجنس إذ ليس على قلب قفل، ولا تعريف العهد لأن ذلك القلب ليس ينبغي أن يقال له قلب، وأما بالإضافة بأن نقول على قلوب أقفالها وهي لعدم عود فائدة إليهم، فإن قيل فقد قال {حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ} [سورة البقرة/ الآية 7] وقال {فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ} [سورة الزمر/ الآية 22]. فنقول الأقفال أبلغ من الختم فترك بالإضافة لعدم انتفاعهم رأساً"^[2]. وقد تنبه جمال الدين القاسمي إلى ملحظ دقيق حين قال "وتنكير القلوب للإشعار بفرط جهالتها ونكرها، كأنها مبهمه منكورة"^[3]. بينما أشار الإمام القرطبي إلى أنه "لو قال على قلوبهم لم يدخل

¹ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، مصدر سابق، ج 2، ص 180.

² فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، مصدر سابق، ج 28، ص 65_66.

³ جمال الدين القاسمي، محاسن التأويل، تحقيق محمد باسل عيون السود، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م، ج 15، ص 387.

قلب غيرهم في هذه الجملة، والمراد على قلوب هؤلاء وقلوب من كانوا بهذه الصفة أفعالها^[1]. لكن مع هذه التنبهات الدقيقة، نستطيع أن نلتفت إلى أن إيهام القلوب وتنكيرها، فيه دلالة على أن لا أحد من العباد قادر على أن يحكم على نفسه بانغلاق قلبه ونسبة ذلك إلى مشيئة الله، فالتنكير يرفع التعيين والتخصيص، ويقوي الإيهام والإطلاق، وتبقى للإنسان حرته الكاملة في فتح قلبه لأنوار التدبير والتفهم والتعقل، أو جعله مقفلاً محجوباً عنها. ومن ادعى أن الله تعالى شاء منه الجهالة والصد والإعراض، كانت دعواه باطلة، بدليل هذه الآية، وبمقتضى خطاب التكليف الذي ينفي عن الحياة الإنسانية مظهر الجبرية والإرغام، قال تعالى {وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ} [سورة الكهف/الآية 29]. إلا أن نعم الله ورحمته تجاوزت عدله، فعَبَّل الإنسان على حب الإيمان، وكرهية الكفر والضلال، وجعل تلك الجبلية مركوزة في فؤاده ووجدانه.

¹ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج 19، ص 247.

المطلب الثالث: الشبكة الدلالية لمفهوم التدبر في القرآن الكريم

يعتبر مفهوم التدبر من المفاهيم المركزية في علاقة الإنسان مع كتاب الله عز وجل، تلك العلاقة التي أصبحت تتنازعها مؤثرات متعددة جعلته أحيانا ينطلق في فهم النص القرآني من خلفيات وأسبقيات ومحددات خارج النص نفسه، الشيء الذي أدى إلى استنطاقه من خلال الزاوية الضيقة للمذهب أو الطائفة أو التيار الفكري أو الفلسفي...، وقد أخذت هذه التأويلات مشروعيتها من تصورات جزأت النص القرآني وجعلت منه وعاء يحتمل كل ما يقال فيه أو عنه، أو بعبارة أخرى جعلت منه حَمَل أوجه، حيث أصبح سلطان العقل هو منطلق النظر في النص لا النص نفسه. وثمة فارق كبير - في اعتقاد الخاص - بين المساحة التي يحتمل النص فيها تنوع الفهم والتأويل وبين الإسقاط على النص مما ليس فيه، والذي يمكن إرجاعه إلى أزمة المنهج في العلوم الإسلامية. إلا أنه من الأهمية بمكان اكتشاف الرؤية المعرفية القرآنية التي ترسم إطارا لمنهج التعامل مع النص نفسه، بدءا من تفرد خصائص التعامل معه، الذي أشارت إليه أول كلمة أنزلت من القرآن ذات بعد منهجي في التعامل معه وهي كلمة "إقرأ"، ثم تتالت كلمات أخرى كالتلاوة، والترتيل، والتدبر، والنظر، والتأمل، والتذكر، والتعقل، والتفهم، والتأويل... وقد تم تعريف تلك المفردات على أنها أسماء لمسمى واحد، رغم وجود قرائن سياقية تشير إلى ما هو أعمق من كونها تعاورا لفظيا بين المفردات، وسنحاول من خلال هذه المقاربة الحفر في سياقات هذه الكلمات النصية المقاربة لمفهوم التدبر، والتي تدور حوله وتساعد في الكشف عن معانيه ودلالاته وأبعاده المعرفية والمنهجية، وآليات ووسائل تحقق مقاصده، والتي تختلف عنه وتغايره في بعض الدقائق اللغوية والوظيفية. وفي جذورها اللغوية والاصطلاحية عسى أن تكشف لنا عن معطيات يمكن أن تسهم في رسم إطار منهجي مستمد من القرآن للتعامل مع النص قراءة وتدبرا وفهما وتعقلا وتأويلا...

1- التدبر والتفكير^[1]: إن الناظر في دلالة لفظ "التَّفَكُّر" في المعاجم العربية قديمها وحديثها، سيجد أنها تفيد في مجموعها، أن التفكير فعل من أفعال العقل، وحركة من حركاته الذهنية القصد منها عموما التأمل وإعمال النظر وترتيب الأمور للتوصل إلى مطلوب. والتفكير التأمل، يقال فَكَّرَ في الأمر فَكْرًا أي أعمل العقل فيه، ورتب بعض ما يُعلم ليصل به إلى مجهول. قال ابن منظور "التفكير التأمل، والاسم الفكر والفكرة والمصدر

¹ ورد لفظ "التَّفَكُّر" في القرآن الكريم في حوالي ثمانية عشر موضعا، كلها بصيغة الفعل، ولم يرد بصيغة الإسم أو الاسم المشتق، وهي "فَكَّرَ(1)" المدثر 18_ "تتفكرون(3)" البقرة 219-266، الأنعام50_ "يتفكرون(11)" آل عمران 191، الأعراف172، يونس24، الرعد3، النحل11-44-69، الروم21، الزمر42، الجاثية13، الحشر21_ "تتفكروا(1)" سبأ 46_ "يتفكروا(2)" الأعراف 184، الروم8. أنظر محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، مرجع سابق، باب الفاء، مادة "ف ك ر"، ص525.

الفكر بالفتح وهو أفصح من الكسر [1]. وفكر في الأمر مبالغة في فكر، وهو أكثر شيوعاً من فُكّر، وفكّر وأفكّر وتَفكَّر في الأمر أعمل النظر فيه. قال الفيروزآبادي "الفكر بالكسر ويُفْتَحُ إعمال النظر في الشيء، كالفِكرَةِ والفِكرَى، بكسرهما... وفِكَيْرٌ وفَيْكِرٌ، كثير الفكر" [2]. قال ابن فارس "الفاء والكاف والراء تردد القلب في الشيء، يقال تفكر إذا ردد قلبه معتبراً" [3]. وقد ميز مجمع اللغة بين الفِكرِ والتَّفكيرِ "فالتَّفكيرِ إعمال العقل في مشكلة للتوصل إلى حلها، والفِكرُ إعمال العقل في المعلوم للوصول إلى معرفة مجهول ويقال لي في الأمر فِكرٌ نظر وروية وجمعه أفكار" [4]. ويظهر من خلال هذا التمييز، أن التفكير أدق للتعبير عن المراد الذي نقصده من الفكر، باعتباره يشمل الشيء المعلوم وغير المعلوم. مما سبق يتضح أن التفكير يعني تأمل العقل وإعماله في أمر ما ليتوصل به إلى نتيجة ما، أو هو "جولان القوة المطرقة للعلم إلى المعلوم بحسب نظر العقل، وقيل فرك معاني الأمور وبحثها طلباً للوصول إلى حقيقتها" [5]. أما من الناحية الاصطلاحية، فإن الناظر في المشهور من تعريفات العلماء والفقهائ، يخرج بنتيجة تقرر ما أفضت إليه التعريفات اللغوية، وإن تعددت من حيث الصياغة وتنوعت من حيث التعبير، يقول التهانوي "الفكر يرادف النظر ويقابل الحدس" [6]، أما الجرجاني فيرى أن "التفكير تصرف القلب في معاني الأشياء لدرك المطلوب" [7]. وقال في موضع آخر "التفكير سراج القلب يرى به خيره وشره، ومنافعه ومضاره، وكل قلب لا تفكر فيه فهو في ظلمات يتخبط، وقيل هو إحضار ما في القلب من معرفة الأشياء، وقيل التفكير تصفية القلب بموارد الفوائد، وقيل مصباح الاعتبار ومفتاح الاختبار، وقيل حديقة أشجار الحقائق، وحديقة أنوار الدقائق، وقيل مزرعة الحقيقة، ومشرعة الشريعة... وقيل هو العبارة عن الشيء بأسهل وأيسر من لفظ الأصل" [8]. وهل هناك من مضار للقلب أكثر من تعطيل العقل عن أداء وظيفته (النظر والتأمل، والتصرف في المعاني،...) التي خلق من أجلها، لإدراك المرغوب (فوائد التلاوة، والترتيل،...) {وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَامًا وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا

1 لسان العرب لابن منظور، مرجع سابق، مادة "ف ك ر".

2 القاموس المحيط للفيروزآبادي، مرجع سابق، مادة "ف ك ر".

3 مقاييس اللغة لابن فارس، مرجع سابق، مادة "ف ك ر".

4 إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، الطبعة الرابعة، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2004م، باب الفاء، ص 698.

5 الراغب الاصفهاني، المفردات، مصدر سابق، مادة "ف ك ر".

6 التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، مرجع سابق، ج 3، ص 121.

7 الجرجاني، تعريفات للجرجاني، مصدر سابق، باب التاء، فصل الفاء، ص 69.

8 نفس المصدر، ص 70.

اصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا إِنَّهَا سَاءَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا} [سورة الفرقان/الآيات 64-65-66]، وتحقيق المطلوب (ثمرات النظر، والتأمل،...) {الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ} [سورة آل عمران/ الآية 191]. في حين ذهب جميل صليبا إلى أن "الفكر يطلق على الفعل الذي تقوم به النفس عند حركتها في المعقولات، أو يطلق على المعقولات نفسها؛ فإذا أطلق على فعل النفس دل على حركتها الذاتية، وهي النظر والتأمل، وإذا أطلق على المعقولات دل على الموضوع الذي تفكر فيه النفس، ومن هنا قولهم الفكر الديني والفكر السياسي وغيره"^[1]. من هنا يمكن القول أن الدلالة المعجمية، والاصطلاحية تحلنا إلى التأمل وإعمال النظر لطلب المعاني المجهولة، وقد يحصل بمجرد إعمال النظر والفكر أي العقل أو الذهن، ولعل هذا ما خلص إليه طه جابر العلواني في كتابه "الأزمة الفكرية المعاصرة" حيث قال "ولكنني أستطيع أن أقول إنني خرجت من خلال دراستي لما ورد في هذه المصادر، بأن الفكر اسم لعملية تردد القوى العاقلة المفكرة في الإنسان، سواء أكان قلبا أم روحا أم ذهنا، بالنظر والتدبير، لطلب المعاني المجهولة من الأمور المعلومة، أو للوصول إلى الأحكام أو النسب بين الأشياء"^[2]، وهذه المعاني هي التي يقصدها القرآن الكريم في مواطن عدة منها قوله تعالى {أَوْ لِمَ يَتَفَكَّرُونَ فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ} [سورة الروم/الآية 8]، وقوله كذلك {كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ} [سورة يونس/الآية 24]، وغيرها كثير قد حفل بها كتاب الله عز وجل. والمادة الأصلية للفظ "التَّفَكُّر" في القرآن الكريم، قد وردت في حوالي عشرين (20) موضعا، إما بصيغة الماضي {إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ} [سورة المدثر/الآية 18]، أو المضارع {فَاقْضِصِ الْقُصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ} [سورة الأعراف/الآية 176]، {إِنْ أَتَّبِعْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ} [سورة الأنعام/الآية 50]، {أَوْ لِمَ يَتَفَكَّرُونَ مَا بِصَاحِبِهِمْ مِّنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ} [سورة الأعراف/الآية 184]. و لم يرد بصيغة الاسم، أو المصدر، أو الاسم المشتق (اسم الفاعل، اسم المفعول،...) لما في صيغة الفعل من دلالة على الحدث الذي هو "الفِكْرُ"، وعلى الذات الفاعلة التي هي "المُفَكِّرُ"، فحينما تستخدم في القرآن الكريم بهذه الصيغة والكيفية، فكأن الله ينبهنا إلى أن هذا الفعل الذهني الذي يسمى بالفكر، إنما هو فعل مرتبط بالذات، فلا

¹ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ج2، ص154-156.

² طه جابر العلواني، الأزمة الفكرية المعاصرة، مرجع سابق، ص14.

يمكن أن يتجرد أو ينفصل عنه، فكلما وجد فكر وجد مُفكر. إن هذا الذي نسميه بالفكر هو صفة من صفات الإنسان، لا يشترك معه فيها أي مخلوق آخر، ولا يطلق الفكر إلا على العمليات الذهنية التي يقوم بها الإنسان، أما بقية الحيوانات فلها ما يمكن أن نسميه بالتوجه الغريزي^[1]، وهو الذي يقابل الفكر والذهن والقوى الواعية الموجهة عندنا. ونخلص مما تقدم إلى أن الفكر يطلق على تردد القوى العاقلة في الإنسان بالنظر والتفكير والتعقل والتدبر، للوصول إلى معان مجهولة من مقدمات معلومة، وفي هذا يقول الإمام أبي حامد الغزالي "اعلم أن الفكر هو إحضار معرفتين لنصل من مقدمتين إلى النتيجة"^[2]، وهذا وللتفكير مناهجه وقواعده التي تضبط عملية ممارسته، وأما علاقة التفكير بالتدبر فتتضح أكثر حين ندرك، أن التدبر يبدأ تفكراً، يؤدي إلى تبصر، يسبقه النظر، حيث يدور القلب أو القوى العاقلة في الإنسان بالنظر، ليجعل القلوب تفقه، والأعين تبصر، والأذان تسمع، ثم تبدأ القوى الواعية بالتفكير والتعقل، والقيام بسائر العمليات الإدراكية، فإذا كان التدبر هو المنهج الرباني لقراءة القرآن الكريم، فإن التفكير هو المنهج الرباني لقراءة الكون، والتدبر والتفكير كلاهما يخلص إلى النتيجة ذاتها ألا وهي الاتعاظ والاعتبار، يقول الشيخ فريد الأنصاري رحمه الله "إن مصطلح التدبر في القرآن قريب من مصطلح التفكير وان لم يكونا مترادفين، فكأن التدبر ينصرف استعماله غالباً إلى تأمل القرآن، بينما التفكير ينصرف استعماله إلى تأمل الكون المنظور"^[3]. فالتفكير إذن من خلال ما تقدم يحيلنا إلى أعمال النظر وتقليبه، وترديد القلب وتصرفه، وتوظيف النشاط الذهني للوصول إلى المراد والغاية، وهو عملية مستمرة متواصلة مناطها العقل، لا تقصد بذاتها وإنما بما يحصله المرء منها، وهو العلم الصحيح، والعمل المثمر على وجه العبرة والعظة لتقوية جوانب الخير والصلاح والطاعة والتسليم والانقياد لله رب العالمين. والتفكير يحتاج إلى شيء من الصبر والتكلف، وتصرف القلب في طلب المعنى، ومبدأ ذلك معنى يحظره الله تعالى على بال الإنسان فيطلب متعلقاته التي فيها بيان عنه من كل وجه يمكن منه. وقد أجاد أبو هلال العسكري حين جعل جوهر الفرق بين اللفظين، يرجع إلى مقصد كل منهما "العواقب والدلائل"، بناء على الفرق المعجمي في دلالة كل منهما، فقال "الفرق بين التدبر والتفكير، أن التدبر تصرف القلب بالنظر

¹ طه جابر العلواني، أفلا يتدبرون القرآن: معالم منهجية في التدبر والتدبير، مرجع سابق، ص 85.

² أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م، ج 4، ص 425.

³ فريد الأنصاري، بلاغ الرسالة القرآنية من أجل إحصار آليات الطريق، الطبعة الأولى، دار السلام، القاهرة، 2009م، ص 29.

في العواقب، والتفكر تصرف القلب بالنظر في الدلائل"^[1]. وعلى العموم يمكن القول أن الفرق بين التدبر والتفكر يكمن فيما يلي:

1- يعتبر مفهوم التدبر أخص من مفهوم التفكر في القرآن الكريم، لأن متعلقه أخص من متعلق التفكر الذي هو أوسع وأشمل، ويظهر ذلك من خلال كون التدبر متعلق بالآيات التنزيلية دون غيرها، بخلاف التفكر الذي يشمل الآيات التنزيلية والكونية والأنفسية. قال تعالى {وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْتَكِرُونَ} [سورة الروم/الآية 21].

2- الأمر بالتدبر في القرآن عام موجه لمختلف أصناف البشر كفاراً ومنافقين ومؤمنين، وهذا بخلاف الأمر بالتفكر الموجه إلى أقوام بعينهم "المتفكرون"، ويظهر ذلك من خلال تكرار عبارة "لقوم يتفكرون" التي وردت في ثمان آيات من مجموع ثمانية عشر آية. وهذا دليل على أن الأمر بالتفكر موجه غالباً إلى فئة خاصة.

3- أن التدبر ينصرف استعماله إلى تأمل كتاب الله المسطور، بينما التفكر ينصرف استعماله في الغالب إلى كتاب الله المنظور^[2]. إلا أن كلا منهما يقود إلى النتيجة ذاتها ألا وهي الاعتاض والاعتبار، كما أنهما يؤولان إلى مفهوم قرآني ثالث وهو التذكر. قال تعالى {كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ} [سورة ص/الآية 29]، وقوله {وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ} [سورة القمر/الآية 17].

4- يتوجه التدبر إلى تحصيل الذكرى بالنظر في الآيات التنزيلية، بينما يتوجه التفكر إلى تحصيلها في الغالب بالنظر في الآيات الكونية، ومع ذلك فإنهما يؤولان إلى بعضهما البعض. لأن التدبر في القرآن يقود بالضرورة إلى التفكر في الكون، والتفكر في الكون يعود بك حتماً إلى التدبر في النص القرآني، ليثمرا معا تذكراً للقلوب وذكرى لمن ألقى السمع وهو شهيد. وهذا ما أكده صلى الله عليه وسلم بقوله ((لَقَدْ أَنْزَلْتُ عَلَيَّ اللَّيْلَةَ آيَةً وَبَيِّنَاتٍ لِمَنْ قَرَأَهَا وَمَنْ يَتَفَكَّرْ فِيهَا إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ...))^[3]. فقوله "ولم يتفكر فيها" أي لم يتدبرها، لأن تدبرها يقود بالضرورة إلى التفكر في خلق السموات والأرض، ولذلك عبر عنها صلى الله عليه وسلم بالتفكر، وقوله "ويل" هو وعيد منه صلى الله عليه وسلم للممتنع عن التفكر، وهذا فيه دليل على

¹ أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، تحقيق محمد باسل، الطبعة الثالثة، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005م، الباب الثالث في الفرق بين الدلالة والدليل والإستدلال، وبين النظر والتأمل وبين النظر والرؤية، وما يجري مع ذلك، ص 53.

² الجرجاني، التعريفات، مصدر سابق، باب الناء، فصل الفاء، مرجع سابق، ص 60.

³ أخرجه ابن حبان في صحيحه، كتاب الرقائق، باب التوبة، ذُكِرُ الْبَيِّنَاتِ بِأَنَّ الْمَرْءَ عَلَيْهِ إِذَا تَخَلَّى لُزُومُ الْبُكَاءِ عَلَى مَا ارْتَكَبَ مِنَ الْحَوَاتِ، وَإِنْ كَانَ بَاتِنًا عَنْهَا مُجَدِّدًا فِي إِتْيَانِ ضِدِّهَا، ر. ح 620.

وجوب التدبر والتفكير أي الجمع بين القراءتين التفكيرية والتدبرية، لأنهما تقودان إلى تحقيق المقصد من نزول الوحي.

5- فعل التدبر يتجاوز الحاضر إلى المستقبل، لأنه يعني بالنظر العقلي إلى ما تقول إليه عواقب الأمور وأدبارها، بتصرف القلب في المعنى بالنظر في عواقب الأمور ومآلاتها، بخلاف التفكير الذي يراد به جولان قوة الفكر، بحسب نظر العقل في الأمر الذي تكون له صورة عقلية عن طريق الدليل، بتصرفه في المعنى بالنظر في دلائل الأمور وعلاماتها وشواهداها وصولاً إلى كشف حقائقها [1].

2- التدبر والتأمل [2]: تدور مادة "أ م ل" في المعاجم العربية حول النظر والتثبت والتلبث والاستبانة، والتأمل والتثبت. قال ابن منظور "والتأمل التثبت. وتأملت الشيء أي نظرت إليه مستتباً له. وتأمل الرجل تثبت في الأمر والنظر [3]. والتأمل التلبث، قال الفيروزآبادي "تأمل تلبث في الأمر والنظر" [4]. وتأملت الشيء، أي نظرت إليه مستتباً له. قال ابن فارس "الهمزة والميم واللام أصلان الأول التثبت والانتظار، والثاني الحبل من الرَّمْل. فأما الأول فقال الخليل التأمل التثبت في النظر. والأصل الثاني قال الخليل والأميل حبلٌ من الرمل معتزِلٌ معظم الرمل" [5]. وعليه فإن التأمل [6] يراد به تدقيق النظر وتحديقه في الأمور بغرض التثبت والتلبث والاستبانة اتعاضاً واعتباراً وتذكراً. واصطلاحاً فإن دلالة لفظ التأمل لا تبتعد كثير عن دلالاته اللغوية، الشيء الذي يفسر تقارب تعاريف العلماء وتداخلها، وعلى العموم يمكن القول أن لفظ التأمل يراد به تدقيق النظر واستطالته واستعمال الفكر بغرض الإتعاض والتذكر. قال الكفوي في الكليات "التأمل هو استعمال

¹ أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، الباب الثالث في الفرق بين الدلالة والدليل والإستدلال، وبين النظر والتأمل وبين النظر والرؤية، وما يجري مع ذلك، مصدر سابق، ص 53.

² لم يرد لفظ "التأمل" بهذه الصيغة في القرآن الكريم، ولا بأحد مشتقاته، وإنما ورد بدله لفظي "الأمل" و "أملًا" في موضع واحد لكل منهما، الأول في قوله تعالى {ذُرُّهُمُ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِهُمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ} [سورة الحجر/ الآية 3]. والثاني في قوله تعالى: {الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا} [سورة الكهف/ الآية 46].

³ ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، مادة "أ م ل".

⁴ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مرجع سابق، مادة "أ م ل".

⁵ ابن فارس، مقاييس اللغة، مرجع سابق، مادة "أ م ل".

⁶ يقوم لفظ "التأمل" من وجهة نظر علم النفس على الاستبطان وملاحظة النفس واسترجاع الخبرات الشخصية والأفكار والمشاعر الباطنة وتحليلها. ولفظ الاستبطان وصف لحالة انشغال الفرد بذاته، وقلقه عليها، وتأمله فيها. بينما يتحدد لفظ التأمل من وجهة نظر فلسفية بأنه استغراق في التفكير وتأن يؤدي إلى استخلاص العبرة والمقاصد عن طريق الوقوف على الأسباب وربطها بالمسببات والنتائج، وإذا كان التفكير عبارة عن نشاط ذهني يتحرى الأسباب والنتائج، فإن التأمل نظر فيه اعتبار، لذلك كثيراً ما ينصرف معني التأمل إلى النظر الديني دون سواه، أو النظر الفلسفي إذا تعدها.

الفكر،...وقيل تأمل بلا فاء إشارة إلى الجواب القوي، وبالفاء إلى الجواب الضعيف، وبالفاء واللام إلى الجواب الأضعف... ومعنى تأمل أن في هذا المحل دقة، ومعنى فتأمل أن في هذا المحل أمراً زائداً على الدقة بتفصيل، ومعنى فليتأمل، هكذا مع زيادة اللام والفاء، أي تأمل ما سبق مع زيادة في الدقة، بناءً على أن كثرة الحروف تدل على كثرة في المعنى^[1]. وعرفه العسكري بقوله "التأمل النظر المؤمل به معرفة ما يطلب ولا يكون إلا في طول مدة فكل تأمل نظر، وليس كل نظر تأملاً"^[2]، وقريب منه قول المناوي "التأمل تدبر الشيء وإعادة النظر فيه مرة بعد أخرى ليتحقق ذكره"^[3]. قال ابن القيم "أما التأمل في القرآن فهو تحديق ناظر القلب إلى معانيه، وجمع الفكر على تدبره وتعقله، وهو المقصود بإنزاله، لا مجرد تلاوته بلا فهم ولا تدبر، قال الله تعالى {كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ} [سورة ص/ الآية 29]. فليس شيء أنفع للعبد في معاشه ومعاده، وأقرب إلى نجاته من تدبر القرآن، وإطالة التأمل فيه وجمع الفكر على معاني آياته. فإنها تطلع العبد على معالم الخير والشر بحذافيرهما، وعلى طرفاتهما وأسبابهما وغاياتهما وثمراتهما"^[4]. ولفظ التأمل لم يرد بهذه الصيغة صراحة في القرآن الكريم ولكن أشارت إليه العديد من الآيات التي تأمر بالنظر في خلق الله والتثبت في رؤية عجائب الكون وآثار السابقين، وقد نعت آيات كثيرة على المشركين عدم تأملهم فيما تشاهده أعينهم ويقع تحت أيديهم من عجائب صنع الله، وقد اقترنت آيات كثيرة بالأفعال (يروا، ينظروا،...) بصيغة المضارع التي تدل على الاستمرار وإدامة الرؤية أو النظر. قال تعالى {أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [سورة العنكبوت/الآيتان 19-20]. إن التأمل الذي دعا إليه القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة ونعى على الكفار والمشركين عدم تنبههم له وغفلتهم عنه، يتعلق بأشياء كثيرة منها التأمل في (عجائب صنع الله، خلق الإنسان، إحياء الله الأرض، آثار الأمم السابقة،...). ومن الآيات الواردة في التأمل نجد قوله عز وجل {أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوفُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ

¹ أبو البقاء الكفوي، الكليات، تحقيق عدنان درويش، محمد المصري، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2018م، ج2، ص60، بتصرف يسير.

² أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، الباب الثالث في الفرق بين الدلالة والدليل والإستدلال، وبين النظر والتأمل وبين النظر والرؤية، وما يجري مع ذلك، مصدر سابق، ص53.

³ محمد عبد الرؤوف المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق جلال الأسيوطي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2010م، باب الناء، فصل الألف، ج1، ص155.

⁴ ابن القيم الجوزية، مفتاح دار السعادة، مصدر سابق، ج1، ص182.

أَنعَامُهُمْ وَأَنفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ} [سورة السجدة/الآية 27]، وقوله سبحانه {أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِينِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي النُّهَى} [سورة طه/الآية 128]، وقوله أيضا {أَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ} [سورة يس/الآية 77]، وقوله عز وجل {أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ أَنْتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ نَحْنُ جَعَلْنَاهَا تَذْكِرَةً وَمَتَاعًا لِلْمُقْوِينَ فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ} [سورة الواقعة/الآيات 71-72-73-74]، إلى غيرها من الآيات التي لا تعد و لا تحصى الحاضرة على التأمل في خلق الإنسان، والسماوات والأرض، وأحوال الأمم السابقة، وفي أحوال الطير، ونعم الله وآلاءه، هذا وقد يعتقد البعض أن لفظي التدبر والتأمل مترادفان أي أحما ذا معنى واحد، لكن هذا الاعتقاد لا يلبث أن يتلاشى عند التحقيق والتتبع العلمي؛ الذي يمكن الباحث من الوقوف على فروق دلالية دقيقة بين اللفظين، تحتم على الباحث معرفتها والإلمام بها، فالتأمل في أصل اللغة مأخوذ من مادة (أ م ل) التي تدل على استتالة النظر والتثبت والاستبانة، أي أن التأمل قد روعي فيه إدامة النظر واستمرار الفكر والتثبت اعتبارا و تذكرا، ومن ثم فلا تكون النظرة الواحدة تأملا -قد تكون من قبيل التفكير- وهذا بخلاف التدبر، المشتق من مادة (د ب ر) التي يقصد بها النظر في عواقب الأمور وما تصير إليه الأشياء أي إنه يتجاوز الحاضر إلى المستقبل، ولا يشترط فيه الديمومة أو الاستمرار بخلاف التأمل. وقد أجاد ابن القيم في إشاراته الجميلة إلى أهم الفروق الدلالية بين ألفاظ التدبر والتأمل والتفكير والنظر والتذكر والاعتبار والاستبصار فقال "هذه معان متقاربة تجتمع في شيء، وتنفرد في آخر. فيسمى تفكرا لأنه استعمال الفكرة في ذلك وإحضاره عنده. ويسمى تذكرا لأنه إحضار للعلم الذي يجب مراعاته بعد ذهوله وغيبته عنه. وكل من التذكر والتفكير له فائدة غير فائدة الآخر فالتذكر يفيد تكرار القلب على ما علمه وعرفه ليرسخ فيه ويثبت ولا ينمحي فيذهب أثره من القلب جملة، والتفكير يفيد تكثير العلم واستجلاب ما ليس حاصلا عند القلب فالتفكير يحصله والتذكر. ويسمى نظرا لأنه التفات بالقلب إلى المنظور فيه. ويسمى تأملا لأنه مراجعة للنظر كرة بعد كرة حتى يتجلى له وينكشف لقلبه. ويسمى اعتبارا وهو افتعال من العبور لأنه يعبر منه إلى غيره فيعبر من ذلك الذي قد فكر فيه إلى معرفة ثالثة وهي المقصود من الاعتبار، ولهذا يسمى عبرة؛ إيذانا بأن هذا العلم والمعرفة قد صار حالا لصاحبه يعبر منه إلى المقصود به. ويسمى تدبرا لأنه نظر في أدبار الأمور وهي أواخرها وعواقبها...وتدبر الكلام أن ينظر في أوله وآخره ثم يعيد نظره مره بعد مره ولهذا جاء على بناء التفعّل

كالتجرع والتفهم والتبين. ويسمى استبصارا وهو استفعال من التبصر وهو تبين الأمر وانكشافه وتجليه للبصيرة"^[1]. بناء على ما سبق يمكن إجمال أهم الفروق بين لفظي التدبر والتأمل فيما يلي:

1-فالتأمل أعم من التدبر، لأن التأمل "تحديق ناظر القلب إلى معانيه وجمع الفكر على تدبره وتعقله"^[2]. فالتأمل جامع للوقوف على المعاني، ثم تحديق النظر فيها، ثم جمع الفكر على تدبرها وتعقلها، بخلاف التدبر فهو الفكر الواصل إلى أواخر دلالات الكلم وأدبارها.

2-أن التدبر من عمل القلب وحده، ولا يشترط فيه الديمومة والاستمرار، بخلاف التأمل فهو يحتاج إلى طول وقت وتأن وتثبت في الأمور، وروعي فيه إدامة النظر، ومن ثم فلا تكون النظرة الأولى تأملا.

3-التأمل قد يحدث بالبصر وحده، أو بالبصر يعقبه التفكير، بخلاف التدبر الذي يكون بالبصيرة وحدها، حيث إنه من أعمال القلب الذي يراد منه التتبع حتى الوصول إلى غاية المقصد.

3-التدبر والنظر^[3]: بالرجوع إلى المعاجم العربية نجد أن مادة "ن ظ ر" تدور حول حس العين، والتأمل والفكر في الشيء. تقول نظرت إلى الشيء بمعنى أبصرته وتأملته بعيني، قال الجوهري "النظر تأمل الشيء بالعين، وكذلك النَّظْرَانُ بالتحريك"^[4]، وهذا النظر الذي يقع على الأشياء ويكون بالأبصار، هو الذي يكثر استعماله عند العوام. وقد يأتي بمعنى تأمل الشيء بالقلب، فتقول نظرت في الأمر بمعنى تفكرت فيه وتدبرته وتأملته، قال ابن منظور "النظر حس العين، من نَظَرَ يَنْظُرُ نَظْرًا، وَالنَّظْرُ تَأْمَلُ الشَّيْءَ بِالْعَيْنِ، وَتَقُولُ نَظَرْتُ إِلَى كَذَا وَكَذَا مِنْ نَظَرِ الْعَيْنِ وَنَظَرِ الْقَلْبِ. وَالنَّظَرُ الْفِكْرُ فِي الشَّيْءِ تَقْدِرُهُ وَتَقْيِسُهُ مِنْكَ"^[5]، وهذا النظر الذي يقع على المعاني ويكون بالبصائر، هو الذي يكثر عند الخواص، وهو بهذا المعنى يستعمل عند تقليب البصيرة لإدراك الشيء، ويراد به التأمل أو المعرفة الحاصلة بعد التأمل والنظر والمعاينة والتثبت. في حين ذهب ابن

¹ ابن القيم الجوزية، مفتاح دار السعادة، مصدر سابق، ج1، ص182-183.

² صالح بن عبدالله، عبد الرحمن بن محمد ملح، في مكارم أخلاق الرسول الكريم، الطبعة الرابعة، دار الوسيلة، جدة، 1430هـ، ص909.

³ ورد لفظ "النَّظْرُ" في القرآن الكريم في حوالي مائة وتسعة وعشرين موضعا، وبصيغ مختلفة، حيث ورد بصيغة الإسم، وبغير الصورة الإسمية، سواء بصيغة الفعل الماضي أو صيغة المضارع أو صيغة المشتق، وهي نَظَرَ(1)_نَظْرًا(3)_أَنْظَرُ(1)_تَنْظُرُ(26)_تَنْظُرُ(1)_بِنَظْرٍ(9)_فَانظُرِي(1)_لِنَنْظُرْ(3)_تَنْظُرُونَ(4)_بِنَظْرُونَ(19)_بِنَظْرُوا(8)_انظُرُوا(9)_انظُرْنَا(2)_انظُرُونَا(1)_انظُرُوا(1)_انظُرُوا(1)_انظُرُوا(1)_انظُرُوا(5)_تَنْظُرُونَ(3)_بِنَظْرُونَ(6)_انظُرِي(3)_مَنْظُرُونَ(1)_مَنْظُرِينَ(3)_الْمَنْظُرِينَ(3)_الْمَنْظُرِينَ(5)_نَظْرَةً(1)_نَظْرَةً(1)_نَظْرَةً(2)_النَّاطِرِينَ(5). أنظر محمد

فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، باب النون، مادة "ن ظ ر"، مرجع سابق، ص705-707.

⁴ الجوهري، الصحاح في اللغة، مرجع سابق، مادة "ن ظ ر".

⁵ ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، مادة "ن ظ ر".

فارس إلى أن "النون والطاء والراء أصل صحيح يرجع فروعه إلى معنى واحد وهو تأمل الشيء ومعابنته، ثم يستعار ويتسع فيه"^[1]. والنظر من الألفاظ المشتركة، التي قد تأتي أيضا بمعنى الانتظار، قال تعالى حكاية عن الكفار {يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا^[2] نَفْتِنَسْ مِنْ نُورِكُمْ قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا} [سورة الحديد/الآية 13]. أو بمعنى العطف والترحم، قال عز وجل {إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ^[3] إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ} [سورة آل عمران/الآية 77]. أو بمعنى التقابل، كقولهم "تَنَاطَرَتِ الدَّارَانِ، أي تقابلتا"^[4]. أو بمعنى التواضع في الأمر، حيث يصفون "التناظر بأنه تراوض، فنظير الرجل الذي يراوضه فيناظره، والمناظرة أن تناظر أحاك في أمر إذا نظرتما فيه معا كيف تأتياه"^[5]. أو بمعنى الإنظار والتأخير، قال تعالى {وَإِنْ كَانَ دُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ} [سورة البقرة/الآية 279]. أو بمعنى الفكر، قال تعالى {قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُعْجِبُ الْآيَاتِ وَالنُّذُرِ عَنِ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ} [سورة يونس/الآية 101]، وهذه الوجوه مع اختلافها، لا يختص فيها بواحد منها إلا بقريضة تخصه^[6]. واصطلاحا هو قلب البصر أو البصيرة لإدراك الأشياء ورؤيتها، وقد يراد به التأمل والفكر، وقد يراد به المعرفة الحاصلة بعد التثبت. أو بعبارة أخرى هو طلب المعنى بالقلب من جهة الذكر، كما يطلب إدراك المحسوس بالعين. وتبعاً لذلك يمكن القول أن أول موقع العين على الصورة نظر، ومعرفة خبرتها الحسية بصر، ونفوذه إلى حقيقتها رؤية، فالبصر متوسط بين النظر والرؤية، قال تعالى {وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ} [سورة الأعراف/الآية 198]. وعرفه الباقلاني بقوله "النظر هو الفكر الذي يطلب به من قام به علما، أو غلبة ظن"^[7]. فالنظر عند الباقلاني هو عبارة عن حركات عقلية

¹ ابن فارس، مقاييس اللغة، مرجع سابق، مادة "ن ظ ر".

² قرأها العامة {أَنْظُرُونَا نَفْتِنَسْ} بوصول الألف وضم الطاء من نظر؛ والنظر الانتظار أي أنتظرونا. وقرأ الأعمش وحمزة ويحيى بن وثاب "أَنْظُرُونَا" بقطع الألف وكسر الطاء من الإنظار. أي أمهلونا وأخرونا؛ أنظرته أخرته، وأستنظرته أي أستمهلتها. أنظر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج 20، ص 247.

³ {وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ}، أي ولا يعطف عليهم بخير مقتناً من الله لهم كقول القائل لآخر انظر إليّ نظر الله إليك، بمعنى تعطف عليّ تعطف الله عليك بخير ورحمة. أنظر الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 5، ص 516.

⁴ ابن فارس، مقاييس اللغة، مرجع سابق. الجوهري، الصحاح، مرجع سابق. ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق. الزبيدي، تاج العروس، مرجع سابق، مادة "ن ظ ر".

⁵ الجوهري، مختار الصحاح، مرجع سابق. ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق. الزبيدي، تاج العروس، مرجع سابق، مادة "ن ظ ر".

⁶ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مرجع سابق، مادة "ن ظ ر".

⁷ الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، الطبعة الأولى، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1987م، ص 27.

وكيفياتها، وانتقال للنفس في المعاني والمدلولات بالقصد^[1]، أي أن العلم النظري يقع بعقب استدلال وتفكر في حال المنظور والتأمل فيه، أو تذكر نظر فيه، فكل ما احتاج من العلوم إلى تقدم الفكر، والروية والتثبت، وتأمل حال المعلوم، فهو الموصل إلى التصديق سواء كان في مفرد، أو مركب. وقيل هو "ترتيب أمور معلومة على وجه يؤدي إلى استعلام ما ليس بمعلوم، وقيل النظر عبارة عن حركة القلب لطلب علم عن علم؛... واستعمال النظر في البصر أكثر عند العامة، وفي البصيرة أكثر عند الخاصة، والنظر عام"^[2]. في حين ذهب إمام الحرمين إلى أن "النظر في اصطلاح الموحدين هو الفكر الذي يُطلب به علم أو غلبة ظن، أو هو الفكر الذي يُطلب به من قام به علما أو غلبة ظن"^[3]. فالإمام الجويني في هذا التعريف قد جمع بين الحد والفائدة، لأن الفكر كالجنس تارة يطلب به العلم والظن، وتارة يطلب به غيرهما، والفكر لفظ مشترك يراد به التدبر والتأمل، ويراد به حديث النفس، ومنه الخبر والاستخبار، والأمر والنهي. والنظر الصحيح هو الفكر المنوط بطلب وجه الدليل على وجه يوصل إلى التصورات والتصديقات من المعقولات. قال ابن خلدون في مقدمته "ملكة الانتقال من الأدلة إلى المدلولات، وهو معنى النظر العقلي الذي يُكسب العلوم المجهولة فيُكسب بذلك ملكة من التعقل تكون زيادة عقل، ويحصل به قوة فطنة وكيس في الأمور"^[4].

من خلال ما سبق يمكن القول أن جل التعريفات السابقة متشابهة من حيث جعل النظر مقيدا بما يتحصل في الذهن، أو ما يتوصل به إلى مجهول، إلا أن البعض جعل النظر أمرا فوق تلك الصور الذهنية، والمعقولات التي يتوصل بها إلى معرفة ثالثة فعبروا عنه بمفهوم مجرد- النظر تجريد العقل من الغفلات- تارة، وبمفهوم وجودي- تحديق العقل نحو المعقولات- تارة أخرى، وفي هذا تشبيه له بنظر الباصرة، فكما أن الرؤية بالعين يتقدمها تحديق النظر إلى الشيء إلتماسا لرؤيته بالبصر، فكذلك الرؤية بالعقل يتقدمها تحديق العقل نحو المطلوب إلتماسا لرؤيته بالبصيرة. أما في السياق القرآني فقد ورد لفظ "النظر" بمختلف تصرفاته في مواضع كثيرة، تتسق كلها مع المقاصد الكلية لتنزيل الوحي، وهي تفيد في مجملها الحث على ضرورة إعمال العقل وعدم تعطيله وحضه على التأمل في الآيات المنظورة، والاهتداء إلى البراهين والأدلة والبحث والاستقصاء عن

¹ أحمد بن محمد الولايلي المنكاسي، أشرف المقاصد في شرح المقاصد، الطبعة الأولى، المطبعة الخيرية، مصر، 1325هـ، ج1، ص54 وما بعدها.

² أبو البقاء الكفوي، الكليات، مرجع سابق، ص 904-905.

³ الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، مصدر سابق، ص25- عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام، تحقيق عبد الرحمن عميرة، الطبعة الأولى، دار الجيل، بيروت، 1997م، ج1، ص21.

⁴ ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ج2، ص338.

الآيات والدلائل والحجج الدالة على خالق هذا الوجود. قال تعالى {قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُعْجِبُ الْآيَاتِ وَالنُّذُرِ عَنِ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ} [سورة يونس/الآية 101]. في هذه الآية ينبه الإمام البقاعي إلى أن "الخطاب في الآية يأمر بإعمال الفكر والتأمل والنظر بالأبصار والبصائر ليحصل الانتفاع بالعقل والتميز عن البهائم، والانتباه إلى الدلائل الماثورة في السموات والأرض والتي يخرجها المرء لألفته لها من عداد الدلائل وهي عند تأملها تعد من أعظم الآيات" [1]. ولم يتعد الإمام الألوسي عما ذهب إليه الإمام البقاعي في التنبيه إلى مقاصد الخطاب بقوله "هذا خطاب لسيد المخاطبين صلى الله عليه وسلم أن يأمر بالتفكير في ملكوت السموات والأرض وما فيهما من عجائب الآيات الآفاقية والأنفسية" [2]. ولعل من أروع التأملات في هذا النص، تأمل الشيخ الطاهر بن عاشور إذ أن تدبره للنص مرتبط بمقاصد القرآن العامة. يقول رحمه الله "فالخطاب موجه إلى النبي صلى الله عليه وسلم يأمره بدعوة قومه إلى النظر في دلائل الوحدانية، وإرشادهم إلى تحصيل أسباب الإيمان ورفع غشاوات الكفر، وذلك بالإرشاد إلى النظر والإستدلال بما هو حول الإنسان من أحوال الموجودات وتصاريفها الدالة على الوحدانية، فالنظر في هذا السياق مستعمل فيما يصلح للنظر القلبي، والنظر البصري وجيء بعده بالإستفهام المعلق للفعلين كليهما بحيث أصبح حمل النظر على كليهما على حد سواء فصار صالحاً للمعنيين الحقيقي والمجازي، وذلك من مقاصد القرآن" [3]. وإذا كان الخطاب في هذه الآية موجهاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم للتأمل في كيفية عرض الله عز وجل للدلائل الواضحة والحجج الناصعة، فالأمة داخلة في عمومها من باب أولى، لأن المراد به جميع المكلفين، يدعوهم للتأمل في كيفية استحضار مقدمات الدلائل، ثم النظر في الدليل نفسه ومراقبة وجه الدلالة، لأن التدقيق في ذلك يقود المكلفين إلى الخضوع والإستسلام والاعتراف بالقصور عن الإحاطة والإدراك. وعلى ضوء ما سبق يمكن إيجاز العلاقة بين مفهوم التدبر والنظر كما يلي:

1- التدبر نظر إلى أدبار الحوادث ونتائجها، وربطاً للأسباب بمسبباتها، فيما وقع وفيما يحتمل أن يقع، على المستوى النفسي والاجتماعي، في الخير والشر سواء، أي أنه ضرب من التركيبة للنفس في ضوء مقاصد القرآن، وتربيتها وتهذيبها، والمراقبة لأحوالها في صيرورتها الذاتية والاجتماعية، بينما النظر تأمل يقع على الأشياء

¹ البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، مصدر سابق، ج 3، ص 492.

² الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، مرجع سابق، ج 6، ص 182.

³ الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 11، ص 295.

ويكون بالأبصار كما يقع على المعاني ويكون بالبصائر، أي أنه تقليب للبصيرة لإدراك الشيء بعد التأمل والمعاناة والتثبت.

2-التدبر بما هو تذكر واعتبار والنظر بما هو تأمل بالعين فهما لعامة المسلمين، بينما النظر بما هو تأمل بالقلب فهو خاص بالعلماء، حيث يقومون ببيان الحقائق القرآنية والأحكام والسنن الشرعية والكونية، والتصدر للفتوى. بينما المتدبر مجرد متعظ وواعظ ومعتبر، وقد يجمع الله للمرء بين الخيرين.

3-التدبر يهدف إلى الوصول إلى الغايات والنهايات من خلال التأمل في آيات كتاب الله المسطورة، أما النظر فيهدف إلى الاعتبار بالمشاهدات الحسية التي تراها العين الباصرة والمعنوية من خلال التأمل في آيات كتاب الله المنظور.

4-التدبر يكون بالبصيرة وحدها لأنه عمل من أعمال القلب في العواقب التي لا يشترط فيها الديمومة والاستمرار بخلاف النظر الذي قد يحدث بالبصر وحده أو بالبصر يعقبه التفكير.

المبحث الثاني: مناهج القراءة التراثية وإشكالية استنطاق النص القرآني

المطلب الأول: المنهج البياني وأثره في فهم النص القرآني واستنطاق معانيه

لقد اقتضت حكمة الباري سبحانه وتعالى أن يكون اللسان العربي الأصيل وعاء للوحي المنزل من السماء، الذي جاء التأكيد على عربيته في حوالي عشر سور^[1] من كتاب الله تعالى، واختيارها من بين الألسن لتعبر عن مقصود الخالق من الخلق، ولتفصح عما جاءهم من الحق، قال تعالى {إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ} [سورة يوسف/الآية 2]، وقال سبحانه {وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِنُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا} [سورة الشورى/الآية 7]، وقال عز وجل {نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ} [سورة الشعراء/الآيات 193-195]. والعربية هي لغة البيان والوضوح بخلاف العجمة، قال تعالى {لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ} [سورة النحل/الآية 103]، ولذلك أنزل الله سبحانه وتعالى كتابه بلسان عربي مبين لا عجمة فيه، وأجرى الخطاب به على معهود العرب في لسانهم، وجعل جميع الأمم وعمامة الألسنة تبعا للسان العرب، فلا يفهم الخطاب الشرعي إلا من طريقه، واعتبار ألفاظه ومعانيه وأساليبه، لذلك كانت معرفة خصائص اللسان العربي، من أهم الأدوات المنهجية التي استعان بها علماء الشريعة، في فهم واستنطاق النصوص القرآنية والحديثية واستنباط الأحكام الشرعية منها، وكان النظر في وسائل تحقيق المصالح ودرء المفسدات قائما على إدراك هذه الخصائص، لذلك كان النظر في علاقة اللسان العربي بكتاب الله عز وجل استنطاقا وبيانا لمعانيه وحكمه وإدراكا لمقاصده، متوقف على شرط تحقق المعرفة بأسرار هذا اللسان وضوابطه المنهجية وأصوله الدلالية وأساليبه البلاغية وقواعده النحوية والصرفية، باعتبارها أداة للترجيح بين مختلف أقوال العلماء، ودفع التعارض بين جزئياتها وكلياتها.

إن المعرفة باللغة العربية تعد من أهم الأدوات التي استعان بها العلماء في فهم واستنطاق النصوص القرآنية والحديثية واستنباط الأحكام الشرعية منها، لذلك احتلت المباحث اللغوية حيزا مهما وملحوظا في مباحث العلوم الشرعية ومناهج البحث فيها، وما سواها من القضايا التي لها صلة بفهم الخطاب القرآني والنبوي وتطبيقاتهما، وذلك لتوقف معرفة دلالات الألفاظ من الكتاب والسنة، واجتهادات العلماء من الأمة على

¹ السور التي ورد فيها التأكيد على عربية أسلوب القرآن الكريم هي على التوالي: سورة النحل الآية 103، الشعراء 195، فصلت الآيتان 3-44، يوسف الآية 2، الرعد الآية 37، طه الآية 113، الزمر الآية 28، الشورى الآية 7، الزخرف الآية 3، الأحقاف الآية 12. أنظر محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مرجع سابق، باب العين، مادة "ع ذ ر - ع ر ش".

معرفة موضوعاتها لغة، من جهة الحقيقة والمجاز، العموم والخصوص، الإطلاق والتقييد، الحذف والإضمار، المنطوق والمفهوم، الاقتضاء والإشارة، والتنبيه والإيماء، وغيره مما لا يعرف في غير معهود العرب، وهذا ما أفصح عنه الإمام الشافعي بقوله "فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها. وأن من فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاما ظاهرا يراد به العام الظاهر، ويستغني بأول هذا منه عن آخره... فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره"^[1]، وهو ما أكده من بعده الإمام الشاطبي وغيره من العلماء بقوله "أنه أنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة وأساليب معانيها، وأنها فيما فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام يراد به ظاهره، وبالعام يراد به العام في وجه والخاص في وجه، وبالعام يراد به الخاص، والظاهر يراد به غير الظاهر، وكل ذلك يعرف من أول الكلام أو وسطه أو آخره... وكل هذا معروف عندها لا ترتاب في شيء منه هي ولا من تعلق بعلم كلامها"^[2]. فكان لزاما على كل من أراد الوقوف على معاني القرآن الكريم ومقصود الشارع منه، أن يلتزم بمعهود العرب وأساليبها في الكلام والتعبير عن المعنى أو البيان في تلقي الخطاب الشرعي. يقول الإمام الشاطبي "القرآن نزل بلسان العرب على الجملة، فطلب فهمه إنما يكون من هذه الطريق خاصة، لأن الله تعالى يقول {يَلْسَانَ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ} [سورة الشعراء/ الآية 195]، وقال {إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ} [سورة يوسف/ الآية 2]، وقال {لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ} [سورة النحل/ الآية 103]، وقال {وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ} [سورة فصلت/ الآية 44]، إلى غير ذلك مما يدل على أنه عربي ولسان العرب... فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى تفهمه من غير هذه الجهة"^[3]. كما بين الإمام الشاطبي أن من هذا التفهم والبيان، ومعرفة أنحاء ووجوه تصرفات الألفاظ والمعاني، يُعلم أن لاستنباط الأحكام الشرعية ركنين، أحدهما علم لسان العرب، الذي كان وصفا غريزيا في الصحابة والتابعين من العرب الخالص، فلم يكونوا في حاجة لقواعد تضبطه لهم، وثانيهما علم أسرار الشريعة ومقاصدها، الذي اتصفوا به من طول صحبتهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم ومعرفتهم الأسباب التي ترتب عليها التشريع، حيث كان ينزل القرآن وترد السنة نجوما بحسب الوقائع، فأدركوا المصالح وعرفوا المقاصد التي

¹ أبو عبد الله بن إدريس الشافعي، الرسالة، مصدر سابق، ص 51-52.

² أبو اسحاق الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج 2، ص 103.

³ نفس المصدر، ج 2، ص 102.

راعاهما الشارع في التشريع. وعلاقة اللغة العربية بالقرآن الكريم أوضح من أن يُتكلف لبيانها، فالله تعالى "كلف عباده بما ضمن كتابه بالأحكام وشرع لهم فيه من بيان الحلال والحرام، وأمر رسوله صلى الله عليه وسلم ببيانه فبينه بالسنة، وهما عربيان، وهما أصل الشريعة ومعتمدها ومصدرها وموردها، وعمادها ومستندها... ولا يمكن امتثال مأمور الله تعالى في كتابه ورسوله صلى الله عليه وسلم في سنته إلا بعد معرفة مقتضاها، ولا يمكن فهم مقتضاها إلا بمعرفة اللغة التي ورد بها وهي العربية"^[1]. هذا بالنسبة لعموم القارئ لكتاب الله عز وجل، فكيف لمن أراد التوجه لاستنتاج معانيه وبيان مقاصده، والوقوف على حكمه وأسراره فالأمر فيه أوجب، ولهذا نجد الإمام السيوطي قد جعل العلوم التي يحتاج المستنطق لكتاب الله مراعاتها خمسة عشر علما، منها سبعة علوم من علوم اللغة في مقدمتها "العلوم اللفظية، وأول ما يجب البدء به منها تحقيق الألفاظ المفردة فيتكلم عليها من جهة اللغة، ثم التصريف، ثم الاشتقاق، ثم يتكلم عليها بحسب التركيب، فيبدأ بالإعراب، ثم ما يتعلق بالمعاني، ثم البيان، ثم البديع، ثم يبين المعنى المراد، ثم الاستنباط، ثم الإشارات"^[2]. يفهم من هذا النص الذي أورده الإمام السيوطي ضرورة إدراك المستنطق لهذه العلوم فهما ودرسا، تمكنا واستيعابا، تطبيقا وتفصيلا، باعتبارها أداة الفهم الحقيقي لألفاظ القرآن وعباراته، وبيان تفرد أسلوبه وإعجازه، والترجيح بين مختلف الأقوال والتدليل عليها، ناهيك على أن استنباط الكثير من الأحكام الشرعية مبني على مقتضى كثير من القواعد النحوية واللغوية، ومن الأمثلة على ذلك اختلاف العلماء في نوع ما يتيمم به، نظرا لاختلاف نظرهم الدلالي للفظ "الصعيد" الوارد في قوله تعالى {فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ} [سورة المائدة/الآية 6]، حيث رأى فريق منهم^[3] أن التيمم يصح بكل ما

¹ أبو الربيع نجم الدين بن عبد القوي الطوفي، الصعقة الغضبية في الرد على منكري العربية، الطبعة الأولى، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، 2013م، ص266.

² أبو الفضل جلال الدين السيوطي، الإقتان في علوم القرآن، مصدر سابق، ج2، ص1222.

³ هو اتجاه أبي حنيفة ومالك والأوزاعي وسفيان الثوري وشيخ الإسلام ابن تيمية وابن حزم ورواية عن أحمد في حال تعذر وجود التراب مع بعض التفصيلات، وحثهم في ذلك قوله تعالى: {صَعِيدًا طَيِّبًا}. قَالُوا: والصعيد هو الصاعد على وجه الأرض وهذا يعم كل صعيد لقوله تعالى: {وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا} [الكهف/الآية 8] وقوله: {فَتَصْبِحُ صَعِيدًا زَلَقًا} [الكهف/الآية 40]، وحديث ابن عمر قال: ((أَقْبَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْغَائِطِ فَلَقِيَهُ رَجُلٌ عِنْدَ بئرِ جَمَلٍ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ، فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى أَقْبَلَ عَلَى الْحَائِطِ فَوَضَعَ يَدَهُ عَلَى الْحَائِطِ، ثُمَّ مَسَحَ وَجْهَهُ وَيَدَيْهِ، ثُمَّ رَدَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى الرَّجُلِ السَّلَامَ)) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الطهارة، باب التيمم في الحضر، ر.ح 331. وحديث جابر قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم ((وَجَعَلْتُ لِي الْأَرْضَ مَسْجِدًا وَطَهُورًا، فَأَيُّمَا رَجُلٍ مِنْ أُمَّتِي أَدْرَكَتْهُ الصَّلَاةُ فَلْيُصَلِّ)) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، أبواب استقبال القبلة، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم جعلت لي الأرض

هو من جنس وجه الأرض وما هو متولد منها سواء أكان عليه تراب أم لا. أما الفريق الثاني^[1] فذهب إلى أن التيمم لا يصح إلا بالتراب وحده. ومرجع الاختلاف بين الفريقين دلالي، إذ في الوقت الذي ركز فيه الفريق الأول على الدلالة الاشتقاقية للصعيد، باعتباره صفة مشبهة بمعنى فاعل أي صاعد من الصعود وهو العلو والارتفاع؛ فكل ما تصاعد على وجه الأرض وارتفع فهو صعيد يجوز التيمم ترابا كان أو غيره، نجد الفريق الثاني قد نحى إلى الدلالة المعجمية المحفوظة للصعيد، وهذا الأخير "لا يقع إلا على تراب ذي غبار"^[2]، كما أن وصف الطيب لا يقع إلا في مكان الإنبات، وهو التراب دون غيره. إن اختلاف الدالتين اللغويتين أوجب اختلاف الحكم عند الفريقين، وإذا ما ذهبنا إلى ترجيح أحد القولين على أساس الدلالة، فسنجد أن اختيار طريقة الاشتقاق في تبين الدلالة أرحب خصوصا إذا لم يكن سماع مستقصى من العرب يحدده في جهة واحدة كما ذهب الشافعي، بل قد نقل عموم الدلالة عند العرب حتى قال الزجاج "لا أعلم بين أهل اللغة اختلافا في أن الصعيد وجه الأرض"^[3]. ومن ذلك أيضا اختلافهم في لفظ "السهو" الوارد في قوله تعالى {فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ} [سورة الماعون/الآيتان 4-5]. قال أبو العالية الرياحي (93هـ) "الذي لا يدري عن كم ينصرف، عن شفع أو عن وتر"^[4]، فاستدرك عليه الحسن البصري مبينا أن المراد به "الذين سهو عن ميقاتهم حتى تفوتهم"^[5]. وقد علق الخطابي (388هـ) على هذا الأمر بقوله "إنما أتى أبو العالية في هذا حيث لم يفرق بين حرف "عن" و "في" فتنبه له الحسن البصري فقال ألا ترى قوله {عَنْ صَلَاتِهِمْ} يؤيد أن السهو الذي هو الغلط في العدد إنما هو يعرض في الصلاة بعد ملابتها، فلو كان هو المراد لقليل {فِي صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ}، فلما قال {عَنْ صَلَاتِهِمْ} دل على أن المراد به الذهاب عن

مسجدا وطهورا، ر. ح 347. وفي رواية ((فَعِنْدَهُ مَسْجِدُهُ وَطَهُورُهُ)). ومعلوم أن كثير من الأرض ليس فيها تراب حرث فإن لم يجز غيره كان مخلفاً للحديث.

¹ هو اتجاه الإمام الشافعي وأحمد بن حنبل وأبو يوسف من الحنفية وإسحاق وداود وأبو ثور واختاره ابن المنذر. وحجتهم في ذلك قوله تعالى: {فَأَمْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ} وهذا لا يكون إلا فيما يعلق باليد والوجه والصخر ليس كذلك. وقوله صلى الله عليه وسلم ((وَجُعِلَتْ لَنَا الْأَرْضُ كُلُّهَا مَسْجِدًا، وَجُعِلَتْ تُرْبُهَا لَنَا طَهُورًا، إِذَا لَمْ نَجِدِ الْمَاءَ)) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، ر. ح 522. قالوا: فعم الأرض بحكم المسجد وخص تربتها - أي ترابها - بحكم الطهارة. ولأن الطهارة اختصت بأعم المانعات وجوداً وهو الماء، فنختص بأعم الجمادات وجوداً وهو التراب.

² أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، الأم، مصدر سابق، ج 1، ص 66.

³ أبو إسحاق إبراهيم الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق عبد الجليل شلبي، الطبعة الأولى، عالم الكتب، بيروت، 1966م، ج 2، ص 56.

⁴ أبو بكر عبد الرزاق الصنعاني، تفسير القرآن، تحقيق محمود عبده، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999م، ج 2، ص 400.

⁵ أبو سليمان محمد الخطابي، البيان في إعجاز القرآن، مصدر سابق، ص 32.

الوقت"[1]. وسبب الاختلاف بين الطرفين في اعتقادي راجع إلى نظرهم الدلالي لحرفي "عن" و "في". ففي الوقت الذي فهم فيه أبو العالية قوله {عَنْ صَلَاتِهِمْ} على أساس التناوب بين "عن" وحرف الظرفية "في"، ومن تم فالمراد بالسهو التشاغل في الصلاة بعدم الخشوع فيها، نجد الحسن البصري قد حمل حرف "عن" على بابها في إفادة معنى المجاوزة، أي جعل الصلاة منصرفة تاركة لهم، قد جاوزتهم وابتعدت عنهم، نظرا لتشاغلهم عنها حتى يخرج وقتها. قال الزمخشري "فإن قلت أي فرق بين قوله "عن صلاتهم" وقولك "في صلاتهم" قلت معنى "عن" أنهم ساهون عنها سهو ترك لها، وقلة إلتفات إليها، وذلك فعل المنافقين أو الفسقة الشطار من المسلمين، ومعنى "في" أن السهو يعتريهم فيها بوسوسة شيطان أو حديث نفس، وذلك لا يكاد يخلو منه مسلم"[2]. فالسهو في الصلاة يكاد يشمل المصلين جميعا، فلا تكاد ترى مصليا إلا وهو يسهو في صلاته، ويخرج بخواطره وأفكاره خارج الصلاة، وليس هو المراد في هذه الآية وإنما المراد التقصير في أدائها حتى يخرج وقتها، ولذلك أورد الزمخشري قول أنس رضي الله عنه "الحمد لله على أن لم يقل في صلاتهم"[3]. فالمنهج اللغوي إذا يعد منهاجا أساسا في استنطاق آيات كتاب الله عز وجل، وكشف معانيه وبيان مقاصده وأسراره، إذ لا يكاد يوجد منهج من مناهج التفسير قديما أو حديثا، إلا كان المنهج اللغوي أحد مكوناته[4] وركنا أساسيا من أركانه منذ نشأت هذا العلم واهتمام السلف به، وذلك لأن معهود العرب يعد من أهم المصادر وأوثقها في معرفة كلام الله تعالى، فهو السد المنيع لمن أراد أن يبين ويفسر كلام الله بما لا يعرف معناه"[5]، وشرط من أهم شروط استنطاق آياته وآلية من أعظم آليات تأويله. ولعل من القضايا المنهجية المسلم بها في تاريخ الدراسات القرآنية، والتي اعتمدها أغلب المفسرين بكل اتجاهاتهم تقريبا وإن بدرجات متفاوتة، "أن الدليل اللغوي يعتبر الطريق الأول إلى فهم أي القرآن الكريم، وبتعبير آخر فإنه لا يمكن أن يقوم أي تفسير - أيا كان نوعه وطبيعته- إلا باعتماده على اللغة أولا"[6] لتجلية المعاني القرآنية ورفع الإشكال عما تشابه من ألفاظه وبيان جلال أسلوبه وعمق معانيه وسعة مقاصده. فالإمام الطبري في تفسيره اعتمد المنهج اللغوي في

¹ نفس المرجع، ص 33.

² جار الله الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، مصدر سابق، ج 4، ص 289.

³ جار الله الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، مصدر سابق، ج 4، ص 292.

⁴ القصي محمود زلط، القرطبي ومنهجه في التفسير، الطبعة الأولى، دار القلم، دمشق، 1985م، ج 2، ص 624-625.

⁵ مساعد الطيار، التفسير اللغوي للقرآن الكريم، الطبعة الأولى، دار ابن الجوزي، الرياض، 2002م، ص 5.

⁶ محمد المالكي، دراسة الطبري للمعنى من خلال تفسيره، الطبعة الأولى، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1996م، ص 121.

بيان كثير من آيات كتاب الله سبحانه وتعالى، ومن صور ذلك استعراضه الخلاف القائم بين أهل اللغة حول لفظ "كُلٌّ" الوارد في قوله تعالى {إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ} [سورة القمر/الآية 49]، حيث رأت العامة نصب "كُلٌّ" لأن قوله "خَلَقْنَاهُ" فعل لقوله "إِنَّا"، وهو أولى بالتقديم إليه من المفعول، فلذلك اختير النصب "[1]، ورأى البعض الآخر- وهم قلة- الرفع على الابتداء لأن قوله "خَلَقْنَاهُ" من صفة الشيء، وأما قول من قال خلقناه وصف للشيء فبعيد، لأن المعنى إنا خلقنا كل شيء بقدر، وهذا القول الثاني أولى بالصواب عندي من الأول للعلل التي ذكرت "[2]. والمتأمل في كلام الامام الطبري يتضح له توظيف هذا الأخير لعلوم اللسان العربي في الترجيح بين أقوال النحاة، إذ النصب أملاه إضمار فعل، لأن "إن" تطلب الفعل فهي به أولى، والنصب أدل على العموم في المخلوقات لله تعالى، لأنك لو حذف "خَلَقْنَاهُ" المفسر وأظهرت الأول لصار إنا خلقنا كل شيء بقدر. ولا يصح كون خلقناه صفة لشيء، لأن الصفة لا تعمل فيما قبل الموصوف، ولا تكون تفسيراً لما يعمل فيما قبله. وقد وظف علماء التفسير علوم اللغة في استنطاق آيات كتاب الله عز وجل وكشف معانيه وبيان مقاصده وإيضاح المراد من خطابه خير توظيف، حيث كانت لهم اليد الطولى في علوم اللغة وفقهها وأصولها، فلم يتركوا شيئاً من فنونها إلا وأحسنوا استثماره، بل كان لهم في بعضها السبق في التأسيس كما هو الحال مع بعض النظريات اللغوية التي نظروا لها وظهر أثرها في تفاسيرهم. وللوقوف على أثر المنهج اللغوي في استنطاق كتاب الله وبيان معانيه ومقاصده، آثرت التركيز على بعض القضايا اللغوية التي كان لها الأثر الواضح في توجيه علماء المسلمين في بيان آي القرآن الكريم وإيضاح المراد منها، والترجيح بين أقوالهم.

1- أثر النحو في كشف المعاني القرآنية وبيان مقاصده: كان للنحو أثر كبير في استنطاق كتاب الله عز وجل وكشف معانيه وبيان مقاصده، إذ أن أغلب التفاسير في توجهها العام متأثرة بعلم النحو، حيث تباين أثر الموضوعات النحوية فيها بين أسلوب الحذف، والتوابع، والنواصب والجوازم، والابتداء وعوامله، والتعريف والتنكير، والاعراب والبناء... وغيرها. ومن الأمثلة على ذلك قوله تعالى {وَلَا تَلْبَسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ} [سورة البقرة/الآية 42]. اختلف النحاة في محل الجملة الفعلية "وَتَكْتُمُوا" على قولين،

¹ ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مصدر سابق، ج 27، ص 110.

² نفس المصدر، ج 27، ص 116.

أحدهما أنها معطوفة على الجملة الفعلية "وَلَا تَلْبِسُوا" فتكون في محل جزم^[1]. وتقدير الكلام ولا تلبسوا الحق بالباطل ولا تكتموا الحق، حيث نهي الله تعالى بني إسرائيل عن لبس الحق بالباطل وكذلك نهاهم عن كتمان الحق. وهذا المعنى يفيد أن الله تعالى نهي بني إسرائيل عن كل فعل على حدة^[2]. والآخر أنها في محل نصب جواب النهي على إضمار "أن" بعد واو المعية في "وَتَكْتُمُوا"^[3]. وتقدير الكلام لا تجمعوا بين لبس الحق بالباطل وبين كتمان. أو لا يكن منكم إلباس الحق وكتمان^[4]. وهذا المعنى يفيد النهي عن الجمع بين الفعلين وكأن الثاني نتيجة حتمية عن الأول، فإذا انتفى الأول انتفى الثاني، كما أن هذا المعنى فيه إشعار بأن الله استقبح لبس الحق بالباطل وذلك لأنه يصاحبه كتمان للحق^[5]. ورجح بعض المفسرين العطف على الجزم دون النصب على الإضمار. وحجتهم في ذلك أن كلا من الفعلين منهي عنه، وأن التعليل في النهي عن كل فعل على حدة أولى من النهي عن الجمع بينهما؛ وذلك لأنه لو نهي عن الجمع بين الفعلين لأشعر ذلك ولأفاد ما يدل على جواز الالتباس بواحد من الفعلين، ولكن هذا ليس مراداً وإنما منهي عنه، ولذلك كان ترجيح الجزم^[6].

¹ أبو جعفر النحاس، إعراب القرآن، تحقيق عبد المنعم إبراهيم، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م، ج1، ص219_ السمين الحلبي، الدر المصون في علم الكتاب المكنون، تحقيق أحمد محمد الخراط، الطبعة الثالثة، دار القلم، دمشق، 2011م، ج1، ص321_ مكي بن أبي طالب القيسي، مشكل إعراب القرآن، تحقيق حاتم صالح الضامن، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1984م، ج1، ص43.

² السمين الحلبي، الدر المصون في علم الكتاب المكنون، مصدر سابق، ج1، ص321_ ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مصدر سابق، ج1، ص332_ جار الله الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، مصدر سابق، ج1، ص277_ الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص470_ أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في تفسير القرآن العظيم، تحقيق عبد الرزاق المهدي، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2002م، ج1، ص335.

³ النحاس، إعراب القرآن، مصدر سابق ج1، ص219_ السمين الحلبي، الدر المصون في علم الكتاب المكنون، مصدر سابق، ج1، ص321_ مكي بن أبي طالب القيسي، مشكل إعراب القرآن، مصدر سابق ج1، ص43.

⁴ السمين الحلبي، الدر المصون في علم الكتاب المكنون، مصدر سابق، ج1، ص321_ أبو إسحاق الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق عبد الجليل شلبي، الطبعة الأولى، عالم الكتب، بيروت، 1988م، ج1، ص124.

⁵ جار الله الزمخشري، الكشاف، مصدر سابق ج1، ص277_ البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق محمد المرعشلي، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1418هـ، ج1، ص313_ أبو السعود العمادي محمد، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، 1439هـ.. ج1، ص192_ أبو البركات بن أحمد النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق يوسف بديوي، الطبعة الأولى، دار الكلم الطيب، بيروت، 1998م، ج1، ص86.

⁶ الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص470_ أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في تفسير القرآن العظيم، مصدر سابق، ج1، ص335.

2- أثر الصرف في كشف المعاني القرآنية وبيان مقاصده: يعد الصرف أحد العلوم التي تساعد على كشف المعنى، بل هو الذي يكشف عن المعنى الدقيق بين الألفاظ حسب صيغها، وعلم الصرف "علم دلالي لا يقف عند بنية الكلمة وإرجاعها إلى أصلها وحسب، بل يتعدى ذلك إلى دراسة الصيغ واشتقاقها ومعانيها التي يجود بها السياق"[1]، فكل لفظة تحمل معنا لغويا عاما، وتحدّد صيغتها الصرفية معناها الخاص في أغلب الأحيان، فالتعبير بالاسم ليس كالتعبير بالفعل، والتعبير بالمصدر ليس كالأفعال المتصرفة، والتعبير بالفعل الماضي ليس كالفعل المضارع، والتعبير بصيغة جمع المذكر ليس كالجمع المكسّر والتعبير بصيغة اسم الفاعل ليس كاسم المفعول أو الصفة المشبهة وهكذا، فضلا عن كون أغلب الأبنية الصرفية لها معاني محددة. وقد وظف علماء المسلمين معرفتهم الصرفية في الكشف عن المعاني القرآنية- وإن كان أثر تلك المعرفة في بيانهم لا يرقى إلى أثر النحو والدلالة- بأبعادها الثلاثة سواء الدلالي منها أو التداولي أو الجمالي بحسب تموضعها وانسجامها في النسق القرآني، حيث تنبهوا إلى أن معاني بعض المفردات في أوزان معينة تأتي لمعان كثيرة تحتاج إلى استقراء عام، للوصول إلى المعاني التي قصدتها الشارع الحكيم، وفي هذا دلالة كافية على أن لكل بنية صرفية معنى علينا أن نستنتق النسق القرآني للوقوف عليه متخذين علم الصرف طريقا إليه. ومن الأمثلة على ذلك قوله تعالى {قَدْ حَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ} [سورة الأنعام/الآية 140]. إن ما يلفت نظر المتأمل في هذه الآية ورود لفظ "حَسِرَ" بصيغة الماضي وعلى وزن "فَعَلَ" للدلالة على النعوت الملازمة والأعراض كالأعراض وغيرها، وذلك لحكمة اقتضاها الشارع الحكيم ليكون المعنى الصرفي لصيغة "فَعَلَ" دليلا عليه وطريقا إليه، وكونه جاء ماضيا ومسبوقا ب " قَدْ" أفاد بأن الخسران أمر ثابت ومحقق. يقول الطاهر ابن عاشور "تذليلُ جُعِلَ فذلِكَ للكلام السابق المشتمل على بيان ضلالهم في قتل أولادهم، وتحجير بعض الحلال على بعض مَنْ أَجَلَ له. وتحقيق الفعل ب "قَدْ" للتنبيه على أن خسراهم أمر ثابت فيفيد التحقيق التعجيب منهم كيف عموا عما هم فيه من خسراهم"[2]. ويقول الرازي في كلامه عن الخسران "وذلك لأن الولد نعمة عظيمة من الله على العبد فإذا سعى في إبطاله، فقد حَسِرَ خسرا عظيمًا لا سيما ويستحق على ذلك الإبطال الدَّمَّ العظيم في الدنيا،

¹ رياض كرم عبدالله البديري، الاستعمال الصرفي ومظاهره في التعبير القرآني: دراسة المعنى الصرفي ومعانيه التفسيرية، مجلة مركز دراسة الكوفة، المجلد 1، العدد 13، الكوفة، 2009م، ص 240.

² الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 8، ص 113.

والعقاب العظيم في الآخرة"^[1]. إن صيغة "حَسِرَ" الدالة على الهلاك كانت مناسبة لدلالاتها، منسجمة مع مقام ورودها، واستحقاقا وتحقيقا لفعل الخسران لأولئك الذين قتلوا أولادهم سفها، فهي حقيقة جاءت متضمنة لمعاني الخسران الذي كان موجبا لمن اتصف بتلك الأوصاف السبعة المذكورة في الآية، من قتل الأولاد، والسفه، وعدم العلم، وتحريم ما رزقهم الله، والافتراء عليه، والضلال، وعدم الاهتداء، فجاء التعبير بصيغة "فَعِلَ" لما لها من أثر في معناها ينطبق على ما ذكرنا من أوصاف أولئك العرب، وكأن الله يصور لنا أن الخسران صار وصفا لازما لهم، كما أنه من جماليات هذه الصيغة دقة التصوير، وما تحمله من وقع مؤثر في النفوس، ومن دقة في الوضع تتناسب مع المعنى. إذ بلاغة الكلمة تغني عن كثير من الألفاظ في هذه الآية، فقد لخصت ببلاغتها وفصاحتها جزاء أولئك الذين صدرت منهم تلك الأفعال، ناهيك عن تضمن الفعل الكلامي الوارد في قوله تعالى {قَدْ حَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ} الإخبار بفعل الترهيب والوعيد الشديد لأولئك الذين خصتهم الآية بالذكر، فقصد الشارع هنا الإخبار على جهة الترهيب والبيان، وبالمقابل عدم خسران أولئك الذين لم تصدر منهم تلك الأفعال المنافية للفطرة والحق في الحياة. وهكذا نجد أن صيغة "حَسِرَ" تتفرع منها مقاصد قصدها الشارع من سياق المفردة القرآنية ومقام الآية، إذ تحمل معنى الإخبار والترهيب والتحقيق والجزاء وهذه هي التي تكشف لثام المعاني ووفرتها في الآية وامتانة النظم.

3- أثر الصوت في استنطاق آي القرآن وبيان معانيه ومقاصده: إن للصوت أثرا في تحديد معاني آي القرآن وبيان مقاصدها، والألفاظ تكتسب دلالاتها من جرسها الصوتي^[2]، لأن الصوت يتعلق بالمعنى ولا سيما أن القوة التعبيرية للكلمة المفردة لا تتأتى من معناها وحده، بل من طبيعة شكلها الصوتي أيضا^[3]. فهذه العلاقة اللسانية بين الصوت والمعنى قائمة على ثنائية الدال والمدلول التي في جوهرها عبارة عن تطابق تام بينهما، فالصوت والمعنى كلاهما مرتبط بالآخر ارتباطا لا يقبل التفرقة^[4]، ومن تلك الثنائية-ثنائية الصوت والمعنى- انطلق علماء المسلمين في بحثهم للبنى الصوتية ومدى تلاؤمها ودلالاتها على المعنى، فأدركوا الصلة بينهما-وإن

¹ فخرالدين الرازي، مفاتيح الغيب، مصدر سابق، ج 13، ص 220.

² ساجدة عبد الكريم، أثر الصوت في توجيه الدلالة: دراسة أسلوبية صوتية، مجلة جامعة تكريت للعلوم الانسانية، المجلد 17، العدد 3، 2010م، ص 290.

³ أ.ف. تشيتشرين، الافكار والاسلوب: دراسة في الفن الروائي ولغته، ترجمة وتحقيق حياة شرارة، الطبعة الأولى، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1964م، ص 45.

⁴ لاسل أبر كرومي، قواعد النقد الأدبي، ترجمة وتحقيق محمد عوض، الطبعة الثانية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1986م، ص 39.

لم تكن تلك الصلة عامة في كل الألفاظ - وعقدوا لها أبوابا كان لها بالغ الأثر في تفسير بعض آي القرآن الكريم، لأن التشكيل الصوتي له أثره في رسم الصورة البلاغية وإبرازها وخلق عوامل التأثير لها^[1]. ومن الأمثلة على ذلك قوله تعالى {يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ تَتَّبَعَهَا الرَّادِفَةُ فُلُوبٌ يَوْمَئِذٍ وَاجِفَةٌ أَبْصَارُهَا خَاشِعَةٌ} [سورة النازعات/الآيات 6-9]. إن التأمل في هذه الآيات من سورة النازعات، سيجد أن الصوت كان له الأثر الكبير والنصيب الأوفر في تحديد معناها، إذ منح السياق طاقة إيحائية كبيرة، ساهمت بفاعلية في إكمال المعنى وإيضاحه، بل جاء هذا السياق طالبا له وملحا على وجوده كعنصر مكمل في بناء المعنى وبيانه. فألفاظ (رَاجِفَةٌ، رَادِفَةٌ، وَاجِفَةٌ، خَاشِعَةٌ) جاءت متماثلة في التقطيع الصوتي (مقطع طويل مفتوح + مقطع قصير + مقطع قصير مغلق) لتصوير مشهد يوم القيامة وارتجاف الأرض وتزلزلها، إذ يبدأ يوم القيامة "بالرجفة" وهي النفخة الأولى "تتبعها الرادفة" وهي النفخة الثانية^[2]، يقول الزمخشري "الرجفة الواقعة التي ترجف عندها الأرض والجبال وهي النفخة الأولى، وصفت بما يحدث بحدوثها، تتبعها الرادفة أي الواقعة التي تردف الأولى، وهي النفخة الثانية، أي القيامة التي يستعجلها الكفرة، استبعادا لها وهي رادفة لهم لاقتربها"^[3]. ومن خلال هذه المعاني يتجلى الأثر الصوتي في تحقيق المراد كتجليه في الألفاظ، دلالة على الرجيف والوجيف والتزلزل وتغيير الكون وتبدل العوالم، "فتعاقبت معالم الرجفة والرادفة مع معالم الواقعة، وتناسبت دلالة الأصوات مع دلالة المعاني في الصدى والأوزان"^[4]. ولفظ "رَاجِفَةٌ" قد صور بصوته هذا التزلزل، فالراء صوت مكرر فضلا عن تذبذبه بين الشدة والرخاوة والتفخيم والتدقيق والجهر، وكأن هذا هو الاهتزاز صعودا ونزولا، فصوت الراء وحده يمثل "الزلزلة" إذ يتكون هذا الصوت عند اندفاع الهواء، فتخرج سلسلة من الضربات المتكررة التي تحدث رينا صوتيا، والألف تمنح بانسيابيتها وامتدادها قوة تكرر الراء. والملاحظ على هذه المقاطع هيمنة أصوات المد الممزوجة بأصوات غالبيتها مجهزة (الراء، النون، الواو) وحتى المهموس فيها (الخاء) فهو صوت استيلاء، وهذا ما يشعرنا بسطوة الارتجاج المكتنز رهبة واندهاشا، إذ يوحي هذا المعنى بانتهاء المقطع الأول بصوت الألف، والمقطع الثاني يمثل نقطة ارتكاز وتكثيف للحدث، إذ يتمثل بصوت (الجيم) المجهور المتقلقل، و(الذال) المجهور الانفجاري الشديد، وهذا المقطع يمثل ذروة الحدث الذي

¹ شفيح السيد، التعبير البياني رؤية بلاغية نقدية، الطبعة الأولى، دار غريب للطباعة، القاهرة، 2006م، ص 143.

² أبو زكريا يحيى الفراء، معاني القرآن، تحقيق أحمد يوسف ومحمد النجار، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996م، ج 3، ص 231.

³ جار الله الزمخشري، الكشاف، مصدر سابق، ج 4، ص 212.

⁴ محمد حسين علي الصغير، الصوت اللغوي في القرآن، الطبعة الأولى، دار المؤرخ العربي، بيروت، 1420هـ، ص 175.

جسده رسم الأصوات وكان بمثابة حلقة الوصل للمقطع الثالث المنتهي ب(الهاء) التي تشعرنا بانغماس الناس في هذه الرجفة واحتوائها لهم. أما لفاظا (وا/ج/فة، خا/ش/عة) فقد جاءا ملائمين أشد الملائمة لمشهد الاستسلام والخضوع، فالمقطع الأول منهما (وا، خا) أضفى مسحة الذل يجمع عليهما الخوف والانكسار والرجفة والانكسار، وهذا ما أكده الصوت الطويل(الألف) وقد غلبت الأصوات المهموسة في تصوير مشهد الخشوع، بينما غلبت الأصوات المجهورة على مشهد الاستسلام، وبذلك تكون قد تواشجت الدلالة اللفظية مع الدلالة الصوتية لتحقيق المعنى المراد[1].

4- أثر الدلالة في بيان معاني آي القرآن ومقاصده: للدلالة بكل فروعها (الصوتية، والصرفية، والنحوية، والمعجمية، والسياقية) أثرا كبيرا في بيان معاني ألفاظ آي القرآن والكشف عن مقاصدها واستنباط أحكامها[2]، وإدراكا منهم لهذه الحقيقة اعتنى علماء المسلمين -أثناء توقفهم عند أنواع الدلالات- بتأويل المعاني أكثر من عنايتهم بالألفاظ والأساليب، وغايتهم في ذلك الوصول إلى دلالات الآيات القرآنية بصورة دقيقة. وسأقتصر هنا على نوعين من الدلالة لما لهما من حضور ملفت في كتب التفسير، وهما الدلالة اللغوية (المعجمية) والدلالة السياقية(الاجتماعية).

1-4- الدلالة اللغوية(المعجمية): هي الدلالة التي تكتسبها الكلمات المفردة أثناء الوضع اللغوي، ويطلق عليها بعض الدارسين الدلالة الإجتماعية[3]. ودراسة المعنى المعجمي يعد الخطوة الأولى في بيان معاني الألفاظ القرآنية، بالإضافة إلى الدلالة الصوتية والصرفية والنحوية باعتبارها دلالات وظيفية، كل منها يؤدي وظيفة خاصة يساهم بها في بيان معنى المفردة القرآنية ووضوح دلالاتها[4]. ومن الأمثلة على ذلك قوله تعالى {وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ} [سورة البقرة/الآية42]. قال الطبري " {وَلَا تَلْبِسُوا} لا تخلطوا، واللَّبْسُ هو الخلط، يقال منه لَبَسْتُ عَلَيْهِمُ الْأَمْرَ أَلْبَسُهُ لَبَسًا إِذَا خَلَطْتَهُ عَلَيْهِمْ. ومنه قول

¹ كاصد ياسر الزبيدي، الجرس والايقاع في القرآن الكريم، مجلة آداب الرافيدين جامعة الموصل، العدد9، الموصل، 1978م، ص351.

² كمال أحمد فالح المقابلة، أثر الدلالة اللغوية في التأويل عند المفسرين، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، المجلد5، العدد3، عمان، 2009م، ص249.

³ إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، الطبعة الأولى، مطبعة الأنجلو المصرية، القاهرة، 2010م، ص48.

⁴ أحمد مختار عمر، البحث اللغوي عند العرب، الطبعة الثامنة، عالم الكتب، القاهرة، 2003م، ص120-121.

العجاج [1] "لما لَبَسَ الحق بالتَّجَيِّ غَيْرَ وَاسْتَبَدَّلَ زَيْدًا مِيًّا. يعني بقوله لَبَسَ خلطن. وأما اللبس فإنه يقال منه لَبَسْتُهُ أَلْبَسْتُهُ لُبْسًا وَمَلْبَسًا، وذلك في الكسوة يكتسبها فيلبسها"[2]. فالإمام الطبري قد فسر لفظ "تَلْبَسُوا" تفسيراً لغوياً معجمياً.

2-4-الدلالة السياقية(الاجتماعية): هي ما "يدل على خصوص المقصود من سابق الكلام المسوق لذلك أو لاحقه"[3]، وهو ما يفهم منه كون الدلالة السياقية متعلقة بالفعل الكلامي تبعاً للملابسات المحيطة بها، بحيث إذا التفت إليها تبين المراد، وفهم الغرض وزال ما يرد على اللفظ من إشكال. وللسياق أهمية كبرى في الكشف عن معاني ألفاظ آي القرآن الكريم وبيان مقاصدها. وقد أشار علماء المسلمين على اختلاف تخصصاتهم إلى هذه الدلالة وتناولوها بالبحث والدراسة، في أبواب ومواضع كثيرة في بيان معاني آي القرآن الكريم، اعتماداً على أسباب النزول، وفي حديثهم عن الحقيقة والمجاز، والعموم والخصوص، والمطلق والمقيد وغيرها، ومن صورها قوله تعالى {كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ} [سورة المجادلة/الآية 21]. فقد ذهب بعض المفسرين أن الغلبة هنا غلبة حجة وبيان لا غلبة سيف وسانان[4]، وقد رجح الطاهر بن عاشور أن الغلبة هي غلبة القوة والسيف؛ لأن الكلام مسوق مساق التهديد من جهة، وأن هذا المعنى مطرد في القرآن الكريم وتشهد له سياقات متعددة[5] من جهة ثانية، منها قوله تعالى {قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمِهَادُ} [سورة آل عمران/الآية 12]. وهذه الإحالة للمعاني الكلية في السياقات المتعددة التي رجح بها الطاهر بن عاشور لم يكن بدعاً فيها، فقد أثرت عن السلف كما ورد عن ابن عباس

¹ هو أبو الشعثاء(اسم بنته) العجاج عبد الله الطويل بن رؤية من بني مالك ابن سعد بن زيد بن تميم، ولد في البصرة في أوائل خلافة عثمان(23هـ/35هـ)، وكانت وفاته سنة 97هـ. له أرجوزة منها هذا البيت. أنظر عمر فروخ، تاريخ الأدي العربي، الطبعة الثامنة، دار العلم للملايين، بيروت، 2006م، ص571.

² ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مصدر سابق، ج1، ص292.

³ عبد الرحمن بن جاد الله البناني حاشية العلامة البناني على شرح المحلى على جمع الجوامع، تحقيق محمد عبد القادر شاهين، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2018م، ج1، ص20. وقد عرفه حسن بن محمد العطار في حاشية العطار على شرح جلال الدين المحلى على جمع الجوامع في أصول الفقه الشافعي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2015م، ج1، ص30. بقوله "أ يوضح عن المراد لا بالوضع تُؤخَذ من لاحق الكَلَام الدَّلَال على حُصُوص المَقْصُود أو سابقه"، وهذا تعريف للقرينة وليس تعريفاً للسياق، فلذلك لم نذكره وإن كان بعضهم قد اختاره.

⁴ أنظر فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، مصدر سابق، ج15، ص286_البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، مصدر سابق، ج5، ص196.

⁵ الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج28، ص57.

رضي الله عنهما أنه قال "كل شيء في القرآن زجر فهو عذاب"^[1]. وقال مجاهد "كل ظن في القرآن فهو علم"^[2].

¹ ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مصدر سابق، ج1، ص730.

² نفس المصدر، ج1، ص625.

المطلب الثاني: المنهج المقاصدي واستنطاق النص القرآني وتأويله

تعد قضية قراءة النص القرآني من أبرز القضايا المعرفية والمنهجية التي أثارها علماء الأصول في سياق بحوثهم الدلالية واللغوية، وهم يعكفون على بناء منهجية لاستنطاق النسق النصي وتأويله. ومما زاد من أهمية هذا الموضوع من حيث حضوره المكثف والواسع في الدرس الأصولي ومباحثه، هو الموقع المتميز الذي احتله النسق النصي في بنية الثقافة العربية الإسلامية، التي كانت ومازالت مسكونة بمحاجس تفسير/تأويل^[1] النسق النصي

¹ إن الجدال الواقع اليوم بين المتأخرين من علماء المسلمين حول مفهومي "التأويل" و "التفسير"، لم يكن مطروحا عند المتقدمين سواء أكانوا لغويين أم مفسرين أم أصوليين أم بلاغيين أم فلاسفة أم متصوفة. ذلك أن مفهوم "التأويل" عندهم لم يكن مابينا من حيث الدلالة لمفهوم "التفسير" بل كان مرادفا له، فقد نقل عن الخليل قوله "والتأويل، التأويل: تفسير الكلام الذي تختلف معانيه"، وهو الأمر نفسه الذي صرح به الامام الطبري فقال "معنى التأويل في كلام العرب فإنه التفسير والمرجع والمصير"، وذهب إلى هذا المعنى ابن تيمية فقال "التأويل هو تفسير الكلام سواء أوافق ظاهره أم لم يوافق، وهذا هو التأويل في اصطلاح جمهور المفسرين وغيرهم". بل إن عدم التفريق بين المفهومين من حيث الدلالة، هو الذي كان من وراء اطلاق بعض قدامى المفسرين، أمثال محمد بن جرير الطبري على كتابه- وهو تفسير لكلام الله - "جامع البيان عن تأويل آي القرآن".

إلا أنه مع بداية القرن الخامس الهجري(5هـ) أخذ مفهوم "التأويل" معنى مغايرا لمعنى "التفسير" تحت ظروف عقائدية خاصة، فقد نقل عن ابن حزم قوله "التأويل نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره وكما وضع له في اللغة إلى معنى آخر"، وعرفه الامام الغزالي بقوله "التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل"، وعند ابن رشد "هو اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير ان يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز". أما التفسير فهو "كشف المغلق من المراد بلفظه، وإطلاق للمحتبس عن الفهم به" بمعنى أن التفسير يحمل معنى الكشف والبيان بخلاف التأويل. وقد شاع مفهوم التأويل بالمعنى السالف الذكر في الوقت الذي كثر فيه النقاش والجدل بين الفرق الكلامية والاتجاهات الفكرية والدينية حول مسائل الأسماء والصفات والأفعال مما أدى إلى غلبة النزعة العقلية على تناول النصوص الدينية، كما هو الحال مع المعتزلة في حملهم للألفاظ الحاملة للصفات على الجاز وتأويلها لتوافق مذهبهم في التنزيه المطلق، لأن إثبات الجهة عندهم يوجب إثبات المكان وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمانية، فكل ما ورد وظاهره يدل على ذلك وجب تأويله. أم الاشاعة فقد استخدموا التأويل في مسائل التشبيه والتجسيم والاستواء على العرش وتأولوا الآيات الدالة على ذلك، إلا أنهم خالفوا المعتزلة في رؤية الله عز وجل وإن لم يقبلوا بكون تحققها على الصورة الانسانية. وهكذا فكل توجه أو تيار فكري أو مذهبي كان يوظف مفهوم "التأويل" بما يحقق أغراضه ويثبت صحة مبادئه من جهة، ويبين انحراف خصومه عن الفهم الصحيح لمراد النصوص من جهة ثانية، بل إن مفهوم "التأويل" قد تم توجيهه في مرحلة متأخرة في معركة الصراع الإيديولوجي بين تلك الفرق والاتجاهات الفكرية والدينية المختلفة- وغالبا مع سيادة المذهب الأشعري واتخاذ المذهب الرسمي للدولة بعد القضاء على الاعتزال مع أوائل القرن الخامس- على أساس مذهبي، فصار التفسير هو ما يقدمه المذهب الرسمي من تأويلات، في حين أصبح ما يقدمه الخصوم تأولا زائغا عن الحق، ثم صارت كلمة "تأويل" من بعد ذات دلالة سيئة من المنظور المذهبي الذي ساد واستقر.

ومن هنا يمكن القول أن الفرق الكلامية والاتجاهات الفكرية والمذهبية قد وجدت في تناولها لمفهوم التأويل مجالا خصبا لصرف اللفظ عن ظاهر معناه إلى المعنى المقصود بغية نشر معتقداتها وتأييد مذهبها والدفاع عنها، متسلحين في هذا المعترك بالجدل والكلام، ومن هنا ظهرت حلقة جديدة من التأويل وهو ما يمكن ان نطلق عليه بالتأويل العقدي الخاضع للاتجاهات والمذاهب، مما أدى بكثير منهم إلى استعمال التأويل استعمالا سيئا خرج بالنص الشرعي من مقاصده وأغراضه فضلوا وأضلوا. أنظر فتيحة فاطمي، التأويل عند فلاسفة المسلمين: ابن رشد نموذجاً، الطبعة الأولى، جداول للطباعة والنشر، بيروت، 2011م، ص32_ أحمد عبد الغفار، ظاهرة التأويل وصلته باللغة، الطبعة الأولى، دار المعرفة، مصر، 2012م، ص45_ نصر حامد أبو زيد، اشكالية القراءة وآليات التأويل، الطبعة السادسة، مؤمنون بلا حدود، الرباط، 2014م، ص185_ عاطف العراقي، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، الطبعة الأولى، دار المعارف، مصر، 1998م، ص182.

وبيان دلالاته اللغوية وحمولته الدلالية^[1]، ووضع الأسس والقواعد الضابطة لتلقيه، ورسم الشروط والمقتضيات التي يتوقف عليها استنطاقه وتأويله، لذلك فقد بذل علماء المسلمين قصارى جهدهم-مسترشدين في ذلك بتلك الأسس والقواعد- في فهمه وتدبره، وبيان معانيه واكتشاف مقاصده، واستنباط أحكامه واستخراج درره وكنوزه، وذلك تلبية لحاجة المسلمين، ونزولا عند قوله تعالى {كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ} {سورة ص/الآية 29}، واستجابة لتوجيهه سبحانه وتعالى {وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّعَوْا بِهِ وَلَوْ رَدُّهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا} {سورة النساء/الآية 83}. ومما زاد من أهمية هذا الموضوع في العصر الحديث، التطور الكبير الذي عرفه علم اللغويات/اللسانيات المعاصرة بشكل عام، ومناهج تحليل الخطاب بشكل خاص، الشيء الذي أدى- في السنوات الأخيرة- إلى ظهور كثير من الدراسات والبحوث حول مداخل فهم النسق النصي وتفهمه، وبيان معانيه ومقاصده، وتلقيه وفق المقتضيات الموجبة للفهم الصحيح والتلقي السليم. إن مركزية النسق النصي ومحوريته في الثقافة العربية الاسلامية، قادت الى قيام شبكة متكاملة ومتداخلة من العلوم خاصة البيانية والدلالية والمقاصدية منها، من تفسير، وقراءات، وأصول، ومقاصد، وفقه، وحديث، وسنة، وغيرها من العلوم الشرعية، بالإضافة إلى العلوم المسماة بعلوم الآلة أو العلوم المساعدة، وهي علوم اللغة العربية من نحو، وصرف، وبلاغة، وفقه لغة، والتي لها حيز واسع وحضور قوي وكبير، وتواجد معلوم ومستمر في مباحث العلوم الشرعية، إلى خدمة النسق النصي في عدد من مستوياته ومكوناته، سواء على مستوى التفهم والتدبر، أو على مستوى البيان والتأويل، أو على مستوى الاستنطاق والاستمداد. وبمقتضى هذه المرجعية الكبيرة التي نالها النص في فضاء الثقافة العربية الاسلامية؛ فإن كثيرا من الدارسين والباحثين في مناهج تحليل الخطاب وقصديته، اختاروا وصف الثقافة العربية الاسلامية بأنها ثقافة نص. وهذا الوصف يعود إلى أن الثقافة العربية الاسلامية قامت في أصولها الكبرى وفي مرجعياتها الأساسية، على النسق النصي المؤسس الذي هو القرآن الكريم، من حيث الاشتغال والاهتمام والعناية والمتابعة... فكل الاتجاهات الفكرية والعلمية التي نشأت في أحضان التراث العربي الإسلامي، مدارها على النسق النصي من أجل محاولة تفهمه واستنطاقه، واستمداد معانيه اللغوية والشرعية، وإدراك مقاصده، لغاية تنزيلها على أرض الواقع

¹ محمد بنعمر، الاشكال الدلالي في قراءة النص القرآني: قراءة في تجربة علماء الأصول، الطبعة الأولى، دار النشر الجسور، وجدة، 2001م، ص4.

وتصرفات المكلف فيه، باعتبار أن المكلف هو المحور المخاطب بالنسق النصي. إن هذا الموقع الذي حظي به النسق النصي في التراث العربي الإسلامي، جعل علماء الأصول يندفعون بقوة إلى حمايته وصيانته حتى لا يتحول إلى مطية للمزايدة، وممر لإسقاط الذات، ومعبر من أجل تصريف الاختيارات الشخصية والتمكين للأهواء الذاتية، وتقرير الرغبات التي يحملها مستنطق النسق النصي، وهي الرغبات التي لا تحكمها المعايير العلمية الصرفة، ولا تستند إلى الضوابط المنهجية الدقيقة، ولا القيود اللغوية التي تنأى بطبيعتها عن الحياد العلمي، ولا تسترشد بالمقاصد الكلية، وتتعارض مع الموضوعية الحقة^[1].

وإذا كان استنطاق النسق النص وبيان معانيه ومقاصده، شكل بؤرة مشتركة بين كثير من العلوم والفنون، التي شكلت المحاور المعرفية الكبرى في التراث العربي الإسلامي، فإن ما قدمه علم أصول الفقه^[2] فاق بشكل كبير ما قدمته النظم المعرفية الأخرى، نظرا لكونه يعد من أهم العلوم التي استطاعت أن تحمل في مباحثها، نظرية متكاملة في استنطاق النسق النصي، وبيان معانيه والوقوف على مقاصده، ومنهجا للاستنباط والاستدلال، وتسديد الفهم وإحكامه، وتوجيه النظر والتدبر وتقويمه، وضبط عملية الاجتهاد. إضافة إلى قيامه على أسس متكاملة في التعامل مع النسقية القرآنية، انطلاقا من الألفاظ المركبة والمحمولة في نسقها النصي، وهو ما يفسر لنا اهتمام علماء الأصول بالدلالات، بحيث جعلوها المدخل والأساس في منهجهم القائم على الدقة والضبط والصرامة المنهجية، في إرسائهم لقواعد القراءة الاستنطاقية، وضوابط الفهم والاستنباط والنظر الصحيح، لغاية استمداد المعنى سواء أكان منطوقا، أم مفهوما، أم معقولا^[3]. وهذا ما جعل مصنفاتهم ومدوناتهم مثقلة

¹ مصطفى بن حمزة، إسهام الأصوليين في دراسة صلة اللفظ بالمعنى، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهرارز، فاس، 1988م، ص 12.

² يعد علم أصول الفقه من أهم العلوم التي أنتجتها الحضارة الإسلامية، والذي تتداخل في تركيبه مجموعة من الأشكال والأنساق المعرفية والعلمية؛ فعلم أصول الفقه يكاد يكون مزيجا وخليطا بين مجموعة من العلوم التي تشاركه في الموضوع، وتتداخل معه في المنهج؛ وتتقاسم معه المفاهيم والمصطلحات؛ فهو أحد العلوم المنهجية العريقة في الثقافة العربية الإسلامية، بحيث شكل هذا العلم ملتقى لمجموعة من العلوم، ونقطة تقاطع لمجموعة من المعارف، منها ما هو نقلي، ومنها ما هو عقلي، ومنها ما هو أصلي، ومنها ما هو تبعية دخيل خادم للأصل. يقول الامام الغزالي " فأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم أصول الفقه من هذا القبيل". وقد كشف عن هذه النسقية المعرفية المركبة لعلم أصول الفقه الدكتور طه عبد الرحمن في كتابه "تجديد المنهج في تقويم التراث" فقال "ليس يخفى أن علم أصول الفقه الذي يعد بحق علما أنشأته الحضارة الإسلامية إنشاء يكاد يكون مجرد مزيج من أبواب نظرية، وأخرى منهجية، وأخرى عملية ومضمونية مستمدة من علوم مستقلة بنفسها". انظر ابي حامد الغزالي، المستصفي، مصدر سابق، ج1، ص 17_ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، الطبعة الثالثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2007م، ص 93.

³ محمد المنتار، التأويل وآفاق المعرفة القرآنية، مجلة التأويل، مركز الدراسات القرآنية، الرابطة المحمدية للعلماء، العدد الأول، المملكة المغربية، 2014م.

بالمباحث اللغوية، وحاملة لكثير من المباحث البلاغية، وجامعة للقضايا الدلالية، والمسائل المعجمية. وهي مباحث من أهدافها وغاياتها فهم النسقية القرآنية فهما منسجما مع طبيعة اللغة العربية، ومتوافقا مع معهودها في التخاطب، وواقعا على أصولها في التفسير، ومنطقها ومقتضياتها في البيان والتأويل، دون حجب أو تحريف أو إبعاد للمعنى الحقيقي عن النسق النصي، وتبقى مساهمة علماء أصول الفقه مساهمة رائدة في بابها، متميزة في توجهاتها، سديدة في آلياتها، ومنفردة في اختياراتها^[1]. والمرجع في هذا المنهج الأصولي في الفهم والبيان والتفسير/التأويل والاستمداد هو التعلق بضوابط اللغة العربية^[2]، وأعرافها في الأداء، ومعهودها في التخاطب، ومقتضياتها في تصريف المعنى وتحويله من المواضع اللغوية إلى الشرعية، أو في تأويله وصرفه عن معناه الظاهر، بحيث لا تظهر ثمرة الاستدلال إلا بفهم النسق النصي كما صرح بذلك الإمام الشاطبي فقال "لا تظهر ثمرة الفهم إلا في الاستنباط"^[3]. ويُعد التقيد والالتزام بهذه الضوابط والشروط والآليات عملا ملزما، وسبيلا معينا، وقيدا هاديا، وطريقا ضروريا لكل قراءة استنطاقية، تتوخى الضبط وتلتزم بالدقة، وتختار السلامة في ممارسة التفسير، وتتوخى الحياد في إعمال التأويل.

لقد أسس الأصوليون منهجهم في استنطاق النسقية القرآنية، ووضعوا ضوابطه العلمية، ودونوا قواعده وشروطه المتصلة بالفهم والبيان والتفسير/التأويل، من خلال استدرار المعاني من مفردات النسق النصي، وتحصيلها من منطوقه، واستمدادها من مفهومه، واستكشافها من معقوله، مع الالتفات إلى العلل والأمارات، والقرائن والسياقات، والمقتضيات المحيطة بالنسق النصي. ومن أبرز الجوانب اللغوية التي كانت موضوع استقراء ومتابعة دقيقة جهة الألفاظ في علاقتها بالمعاني، فقد رصد علماء الأصول دلالات الألفاظ من مختلف الزوايا والجهات، وحتى تتوفر لهم تلك المعرفة رصدوها من زاوية "ما وضعت له الألفاظ من حقائق، فوجدوها لا تخرج في دلالتها عن العموم والخصوص والاشترك، ورصدوها من زاوية ما تستعمل فيه فوجدوها لا تخرج في

¹ للوقوف على حقيقة هذا المنهج في مكوناته وعناصره وأساسه وآلياته، يستحسن الرجوع إلى طه جابر العلواني، أصول الفقه الإسلامي: منهج بحث ومعرفة، الطبعة الثانية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م- صدر الدين طاهري، أصول الفقه الإسلامي والمهرمونويوطيقا، مجلة المنهاج، العدد 24، السنة 6، بيروت، 2002م- قطب مصطفى سانو، قراءة إبستمولوجية في تشكل المنهجيات الأصولية، مجلة دراسات عربية، العدد 11 و12، بيروت، أكتوبر 1998م- يحي محمد، آليات قراءة النص الديني، مجلة المنهاج، العدد 30، السنة 8، بيروت، 2005م- عبد الكريم حامدي، ضوابط فهم النص، كتاب الامة، وزارة الاوقاف والشؤون الدينية، العدد 108، السنة 25، قطر، 2005م.

² عبد الحميد العلمي، منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 2001م، ص 171.

³ ابو اسحاق الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج 4، ص 117.

دلالتها عن الحقيقة والحجاز"^[1]. فثنائية اللفظ والمعنى شكلت سلطة معرفية في الدرس الأصولي، بحيث اعتنى بهذه الثنائية جميع الأصوليين على اختلاف مدارسهم واتجاهاتهم المذهبية^[2]، بل إن البحث عن المعنى الذي يحمله النص كان هو الأصل والقصد عند الأصوليين، وهذا ما صرح به الشاطبي بقوله "إن الاعتناء بالمعاني الماثورة في الخطاب هو المقصود الأعظم، بناء أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني، وهذا الأصل معلوم عند أهل العربية"^[3]، أو بعبارة ابن القيم "إن إرادة المعنى أكد من إرادة اللفظ. فإن المعنى هو المقصود، واللفظ ما هو إلا وسيلة إلى المعنى"^[4]، وهو ما أكده الإمام الجويني بقوله "اعلم أن معظم الكلام في الأصول يتعلق بالألفاظ والمعاني... أما الألفاظ فلا بد من الاعتناء بها، فإن الشريعة عربية ولن يستكمل المرء خلال الاستقلال بالنظر في الشرع، ما لم يكن ريان من النحو واللغة"^[5]. وهذا الحضور للبحث اللغوي والدلالي في الدرس الأصولي، يجعلنا ندرك أن علم أصول الفقه يعنى بالبحث في دلالة اللفظ في النسقية القرآنية من أجل رسم الضوابط، وإرساء المعايير الحاكمة لفهم النسق النصي، وتحصيل القواعد، وهو ما كان دافعا للأصوليين إلى استقراء جميع أنواع وأشكال العلاقات والأنساق التي تقوم بين اللفظ والمعنى في النسق النصي"^[6]. وهناك جهة أخرى لقيت اهتماما أوسع وعناية فائقة من لدن علماء أصول الفقه، وهذه الجهة هي جهة حروف المعاني^[7]، "ذلك أن الخطاب الشرعي تتغير دلالاته تبعا للحروف الداخلة عليه، ويقصد بالحروف حروف المعاني"^[8]، التي توصف بأنها "مدار المسائل الفقهية، وتشتد الحاجة إليها"^[9]، وهي المسماة عند المناطقة بالروابط أو الأدوات. ومما يميز حروف المعاني أن بعضها يحل محل البعض الآخر في أداء المعنى، وهو أحد

¹ إدريس حمادي، الخطاب الشرعي وطرق استثماره، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1994م، ص 476.

² طاهر سليمان حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين، الطبعة الأولى، الدار الجميل للنشر والتوزيع، الإسكندرية، 2001م، ص 87-88.

³ أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج1، ص130.

⁴ ابن القيم الجوزية، اعلام الموقعين عن رب العالمين، مصدر سابق، ج3، ص62.

⁵ أبو المعالي الجويني، البرهان في أصول الفقه، مصدر سابق، ج4، ص114.

⁶ محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم الثقافة العربية، الطبعة الثالثة عشرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،

2018م، ص 56.

⁷ فالمراد بحروف المعاني كل حرف "جاء لمعنى تنعدم خاصية الاسم والفعل فيه، ويظهر المعنى في غيره..." أو بعبارة أخرى هو "كل ما يدل على معنى لا يمكن أن يفهم بنفسه ما لم يقدر اقترانه بغيره..." انظر ابي حامد الغزالي، المنحول في علم الاصول، مصدر سابق، ص 80-88.

⁸ أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق خليل الميس، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ، ج2، ص98.

⁹ عبد العلي محمد السهالوي، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت بجامش المستصفي، تحقيق عبد الله محمود محمد عمر، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002م، مرجع سابق، ج1، ص 229.

أشكال تبادل الوظائف الدلالية بينها، مما يساهم في اتساع دلالة الخطاب في إفادة المعاني. ومن الجوانب التي كانت موضوع دراسة وتحقيق الأصوليين الجانب الدلالي، نظرا لتوقف البيان والتفسير/التأويل والاستنباط على معرفة دلالة اللفظ على المعنى من جميع الجهات والزوايا. والاهتمام بالدلالات بجميع أقسامها وفروعها وأنواعها جعل علماء الأصول يتجهون إلى البحث في السياق، باعتبار أن السياق أداة إجرائية لتحديد المعنى، وسبب معين في الترجيح بين الدلالات المحتملة، والأقوال المتعددة التي يحتملها المعنى المحمول في النص الشرعي^[1].

إن القراءة الاستنطاقية تستلزم الإدراك السليم والمعرفة العميقة بدلالات الألفاظ على المعاني، وبالتغير الذي يطرأ على دلالة هذه الألفاظ في الخطاب تبعا للسياق المحيط به، ولتحقيق هذا الغرض نظر علماء الأصول في الألفاظ في علاقتها بالمعاني في جميع الجهات. كما انصرفت عنايتهم إلى الإمام بالمقتضيات المحيطة بالخطاب؛ لأن الكلام الواحد تختلف دلالاته تبعا للمقتضيات المحيطة به، فدلالة الألفاظ تابعة لقصد المتكلم وإرادته، ومن ثم لا بد من معرفة القصد والإرادة في التخاطب بين المتخاطبين، بتحكيم السياق وإعمال القرائن المحيطة بالنسق النصي؛ لأن السياق حاكم كما صرح بذلك علماء الأصول. وتعد معرفة المقاصد الأساس الذي تبنى عليه قراءة النص في تفاعله مع الواقع التاريخي، من منطلق كونها جاءت خادمة للإنسان ومحقة لمصلحته. ولعل ما قام به الخليفة الثاني عمر بن الخطاب من تعليق العمل بحد السرقة عندما انتشرت المجاعة، من أهم مظاهر إعمال المنهج المقاصدي في قراءة النص القرآني. وهي قراءة لم تكتف باستنطاق النص، وإنما سعت إلى إعادة إعمال النظر العقلي التدبري فيه، من خلال وصله بسياق تفعيله التاريخي والاجتماعي. وقد تطورت هذا المنهج تدريجيا عبر القرون على أيدي كثير من العلماء^[2]، الذين انتبه أغلبهم إلى أن الصلة بين المقاصد والنص الشرعي صلة وشيجة، وهو ما أكده الجويني بقوله "ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة"^[3]. وقد أفضى اعتماد الجويني للمنهج المقاصدي إلى ريادته في تقديم تقسيم ثلاثي لمقاصد الشرع يتمثل في الضروريات والحاجيات والتحسينات، وهو التقسيم الذي سيصبح

¹ عبد الرحمن بودراع، أثر السياق في فهم النص القرآني، مجلة الاحياء، الرابطة المحمدية للعلماء، العدد25، المغرب، يوليو 2007م، ص72.
² فقد تواتر إعمال النظر المقاصدي في كتب كثير من العلماء، منهم إمام الحرمين أبو المعالي الجويني(ت478هـ) وأبو حامد الغزالي(ت505هـ)، وفخر الدين الرازي(ت606هـ)، وسيف الدين الآمدي(ت633هـ)، وعز الدين بن عبد السلام(ت660هـ)، وغيرهم، انظر أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الطبعة الأولى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1992م، ص33.
³ أبو المعالي الجويني، البرهان في أصول الفقه، مصدر سابق، ج1، ص294-295.

من أسس البحث في الدرس المقاصدي^[1]. إن إعمال النظر العقلي التدريبي في النص القرآني قد آل عند فريق من الأصوليين إلى ربط الصلة بين النص والمصلحة، أي بينه وبين من يتلقاه وسياق تلقيه، فالنص لم ينزل خطابا لغويا خارجا عن سياق التنزيل والتلقي عبر العصور، وهو ما أدرك الغزالي أثره عندما نظر للمصلحة، لكنه سعى إلى احتوائه من خلال ربط الاعتراف به، بالألا يكون خارجا عن مقاصد الشرع المستخلصة من القرآن أو من السنة أو من الإجماع، فقال "فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطرحة...، وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودا بالكتاب والسنة والإجماع فليس خارجا عن هذه الأصول، لكنه لا يسمى قياسا بل مصلحة مرسله"^[2]. وبناء على هذا قسم الغزالي المقاصد إلى خمسة أقسام ستصبح قواعد المنهج المقاصدي في فهم النص القرآني واستنتاج معانيه، وهي حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال^[3]. ومع هذا فإن علماء أصول الفقه ظلوا أوفياء لمنهج الشافعي، وهو منهج قام على فهم النص القرآني، اعتمادا على ارتباط منطق اللغة وبالقول الذي يتدبر النص ويتفكر فيه. فكان هذا الكشف لبنة من اللبنة التي أسهمت في بناء قاعدة المنهج الأصولي، وتمييزه عن منهج المتكلمين والفلاسفة والصوفية... ولم تحدث نقلة في هذا التوجه المنهجي إلا انطلاقا من أبي إسحاق الشاطبي (ت790هـ)، الذي اعتبر المقاصد علما مستقلا وتأسيسا مستحدثا لأسرار الشريعة وغاياتها^[4]. والظاهر أن مبتغى هذا المنهج إعادة قراءة النص القرآني قراءة مقاصدية، والتأكيد على أوليته في المنظومة المعرفية والتشريعية والأصولية^[5]. وتتمثل أبرز سمة لموقفه المخصوص من النص القرآني في أنه ينظر إليه باعتباره نسقا كليا، متجاوزا بذلك منهج الأصوليين قبله القائم على اعتبار النص القرآني بمثابة نسيج لغوي فقهي ينبغي تأويله كأوامر ونواه ومحكم ومتشابه...، وفي كل مبحث من هذه المباحث يقع التطرق إلى أمثلة مخصوصة من الآيات فيكون النظر في هذه النصوص تجزييا بينها، لذلك نجد الإمام الشاطبي قد تجاوز النظرة التجزيئية التي تفكك الآيات والسور وتعزلها عن

¹ أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مرجع سابق، ص41.

² أبو حامد الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ج1، ص282..

³ يقول الغزالي في هذا السياق "ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم وما لهم"، نفس المصدر، ج1، ص287.

⁴ عبد الله دراز، مقدمة "الموافقات"، مصدر سابق، ج1، ص6-7.

⁵ The Primacy of the Qur'an in Shatibi's Legal Theory, Wael B. Hallaq and D. Little, eds, Islamic Studies Presented to Charles J. Adams (Leiden: E.J. Brill, 1991), P65-86.

تفاعلها مع الواقع التاريخي ومتغيراته، الى البحث في كليات النص الشرعي اعتمادا على مقاصده الكلية، وهذه الكليات تتأسس على قصد الشارع وجزئيات الشريعة، التي تنتظمها كليات هي المقاصد باعتبار أن كل حكم جزئي من أحكام الشريعة يحمل بالضرورة في طياته المعنى الكلي وهو مقصد الشارع منه. ولا يعني الانشغال بالكليات والمقاصد الانغلاق في حدود النص، بل تجاوز اعتماد الأصوليين على قرائن الأحوال إلى القول بضرورة معرفة سياق الوحي لاستنتاج معانيه من جهة، وإدراك مقاصده من جهة أخرى. وقد أدى هذا الاختيار المنهجي إلى رؤية نسقية كلية للنص القرآني، يقول الشاطبي "إذا رأيت في المدنيات أصلا كليا فتأمله تجده جزئيا بالنسبة إلى ما هو أعم منه أو تكميلا لأصل كلي. وبيان ذلك أن الأصول الكلية التي جاءت الشريعة بحفظها خمسة؛ وهي الدين والنفس والعقل والنسل والمال"^[1]. ولما كانت هذه المقاصد تبتغي غاية مثلى هي مصلحة الإنسانية، باعتبار أنه ما شرع حكم إلا لجلب مصلحة أو دفع مضرة، بدا المنهج المقاصدي السبيل الذي يمكن من خلاله قراءة النص، قراءة نسقية استنطاقية بعد أن أفضت به المنهجية البيانية إلى ضرب من القراءة التجزيئية، بل إلى مفارقة الأحكام لنوازل الناس المتغيرة باستمرار. إلا أن مراعاة واقع الناس في المنهج المقاصدي ليست السمة الوحيدة التي ميزت قراءته للنص القرآني وتفهم معانيه، بل تنضم إليها عدة سمات أخرى من أهمها الوسطية. فالتشريع الإسلامي يتنزل -في الأصل- على الطريق الأوسط الأعدل الآخذ بين الطرفين بقسط لا ميل فيه، وعلى هذا جاءت معظم التكاليف كالصلاة والصيام والزكاة...، يقول الشاطبي "فطرف التشديد -وعامة ما يكون في التخويف والترهيب والزجر- يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الانحلال في الدين. وطرف التخفيف -وعامة ما يكون في الترغيب والترخيص- يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الحرج والتشديد. فإذا لم يكن هذا ولا ذاك رأيت التوسط لائحا ومسلك الاعتدال واضحا. وهو الأصل الذي يرجع إليه والمعقل الذي يلجأ إليه"^[2]. ومهما يكن من أمر فإن محاولة الشاطبي سعت إلى إرساء منهج مقاصدي في قراءة النص القرآني إيمانا منه بأن "كتاب الله هو أصل الأصول والغاية التي تنتهي إليها أنظار النظار ومدارك أهل الاجتهاد وليس وراءه مرمى"^[3]. فالنص تبعا لذلك يوجه باستمرار كل محاولات استنطاق معانيه وإدراك مقاصده، وهي محاولات تستلزم تكاملا تدبريا بين جملة من

¹ أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج3، ص46-47.

² أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج3، ص47.

³ أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج3، ص43.

قوانين نظام اللغة وأصول الشرع والنظر العقلي التدبري ومنطق السنن الكونية في التعامل مع النص الشرعي، قراءة وتأويلا، فهما وتدبرا، استنباطا وتنزيلا، وتلك القوانين اللغوية والأصولية والسنن الكونية والحضارية تشكل الأساس الضروري الذي يقوم عليه المنهج المقاصدي، باعتباره نظاما شاملا ونسيجاً أصولياً متناسقا، كاشفا لمبادئ وتصورات ومفاهيم وقواعد ومقاصد كلية جامعة بين البيان والبرهان والعرفان، ونسقيته تنفيذ التفاعل بين كل المكونات التي يزخر بها النص القرآني باعتباره نصا متكاملًا بنائياً وموضوعياً في مفرداته ودلالاتها وتراكيبها وسياقاتها ومقاصدها. وإعمال النظر المقاصدي ومراعاته في فهم النص الشرعي، لا تعني الإطلاق وعدم التقييد، فاستدعاء الضوابط وإعمال القوانين والسنن، وتقصي العمل والسير بها يمكن أن يسهم في ضبط إعمال النظر العقلي التدبري في دائرة فهم تلك المقاصدية. فالبحث في مقاصدية النصوص يستلزم من المتلقي والمؤول السير عليها وفق الضوابط والقوانين والشروط الموضوعية لها، التي يفترض فيها أن تكون متممة بالاطراد والثبات والانضباط، لنفي الاضطراب والتحكيمات بدون دليل أو مرجح. فالمنهج المقاصدي تبعاً لذلك لا يقف عند ظاهر النص فقط، بل يتجاوزه إلى إدراك معانيه وبواطنه وعلله، وهو منهج يحقق الوسطية في تفهمه واستنطاقه من حيث مبناه ومعناه، يعطى الكلي نصيبه ويضع الجزئي في نصابه، وهو ما حدا بالإمام الشاطبي رحمه الله التحذير من تغييب الجزئي عند مراعاة الكلي ومن الإعراض عن الكلي في التعامل مع الجزئي حيث قال "فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات في هذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها، فمن أخذ بنص في جزئي معرضاً عن كلي، فقد أخطأ، وكما أن من أخذ بالجزئي معرضاً عن كلية فقد أخطأ، كذلك من أخذ بالكلي معرضاً عن جزئية"^[1].

إن المنهج المقاصدي الذي ينتج معرفة تشمل شؤون الحياة كلها، والمقتضي للتدبر الأبدي لنظامها ونسقيتها، والاستنطاق الدائم لمقاصدها، يستوعب كلية الوحي كإطار مرجعي وضابط منهجي، وقوانين اللغة وسنن التاريخ والكون، ويستنفر العقل ويشحذ فاعليته لفهم الوجود الإنساني في جدليته مع الواقع التاريخي، والاستخلاف الإنساني في بعده التعميري من مرجعية الرؤية المعرفية القرآنية التوحيدية، من حيث كونه آلية منهجية عملية متحركة ومتجددة قادرة على فقه معاني الوحي ومقاصده، وعلى فقه سنن التنزيل في الواقع

¹ أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج3، ص. 173-176

الإنساني المحكوم بصيرورة التغيرات والتحويلات، وعلى إصلاح أحوال الإنسان والأمة وفق أولويات معتبرة شرعا وحسب إمكانيات واستطاعات كل مرحلة، بحيث يتم الاستخدام الأفضل للإمكانيات برؤية قرآنية قاصدة بعيدة عن الهدر والضياع والضلال، وهو بذلك قد شكل مدخلا للبحث المنهجي في قضايا معرفية متداخلة، ذات أبعاد دلالية ومقاصد عقديّة ولغوية وفلسفية وحضارية، تتفاعل مناهجها لبيان مقاصد الوحي، وكشف معانيه المطلقة، وإظهار خفيات ما أودعه منزله سبحانه وتعالى، بالتدبر والتعقل والتذكر والتفكير. وعليه يمكن القول أن ما قدمه البحث المقاصدي معالم منهجية تكشف أسس مفهوم للنص الشرعي، تكون قاعدة لبناء قراءة نسقية تدريبية جامعة بين قراءة الوحي والكون والانسان، وإطارا مرجعيا معرفيا لفلسفتها، باعتبارها بناء نسقيا كليا تتكامل فيه القوانين الشرعية الكونية، والقوانين اللغوية البنائية، والقوانين السببية التاريخية، تكاملا يكسب العقل المسلم القدرة العلمية والكفاية المنهجية على إدراك متغيرات الواقع التاريخي، وما تفرزه من مستجدات في العلم والفكر والمعرفة والحضارة... الأمر الذي يمكن أن نستنتج معه بأن الرؤية المقاصدية يمكن أن تسعف في الخروج من حرفية النص الشرعي إلى عالم لا نهائية عطائية مفرداته الدالة على الهداية والرحمة والنور والحكمة...، ومن النظرة التجزيئية المؤدية الى تضييع حقيقة النص، والممانعة من الوصول إلى مقاصد صاحبه، إلى النسقية القرآنية وبنائها لمفهوم استخلافي للقراءة النسقية التدريبية الموزون بمنطق الوحي ومقاصده في الوجود الكوني والإنساني.

المطلب الثالث: المنهج الفلسفي وأثره في تثوير النص القرآني وبيان مدلولاته

ارتبط الفكر الفلسفي العربي الإسلامي بمجموعة من الإشكاليات، لعل من أبرزها إشكالية قراءة النص القرآني وتأويله، التي أصبحت في الفترة المتأخرة من أكثر إشكاليات الفكر العربي الإسلامي طرحاً وتداولاً^[1]، بعد التطورات الحاصلة في مناهج وآليات قراءة النصوص من جهة، وإشكاليات الإنسان المسلم الفكرية والحضارية وما يقتضيه ذلك من بلورة موقف من الأزمة الحضارية للأمة الإسلامية، وبناء وعي بأفق معرفي ومنهجي قادر على الإجابة عن سؤال النهضة في ظل الهيمنة الغربية بكل صورها الفكرية والثقافية، المعرفية والمنهجية... من جهة أخرى، وهو ما ترتب عنها دعوات متعددة ومتنوعة إلى إعادة قراءة النص القرآني برؤية أكثر حداثة، توظف آليات فعالة في إنتاج المعرفة حوله، حمل لواءها أقطاب الفكر العربي الإسلامي المعاصر، كمحمد أركون ومحمد عابد الجابري وحسن حنفي وأبو يعرب المرزوقي وطه عبد الرحمن... الذين جعلوا محور اهتماماتهم، التطلع إلى تأسيس قراءة جديدة للنص القرآني، تستثمر فيها آليات الفهم المعاصر، لتجاوز القراءة التراثية التبجيلية، ونقله من الفهم الإيديولوجي^[2] إلى الدراسة العلمية الموضوعية، القادرة -على حد تعبيرهم- على كشف وتعرية ذلك الذي لا يعبر عنه النص ولا يقوله أو يمتنع عن قوله، الأمر الذي دفع مفكرو وفلاسفة الإسلام في العصر الحديث إلى محاولة تجاوز هذا الوضع، بتوظيف كل ما أفرزه التقدم الحاصل في البحث الفلسفي والعلمي في المجال التداولي الغربي، من مناهج وآليات لقراءة النصوص وخاصة المقدسة منها، تكون مراعية لتلك المستجدات الحاصلة على مستوى الوقائع والمعرفة معاً، من أجل بلوغ الحدائق ومواجهة التخلف وما صاحبه من أزمت مختلفة حالت دون تقدم الأمة العربية والإسلامية. ولتحقيق مرادهم اتجهوا إلى إعادة قراءة التراث الإسلامي، لتأسيس قراءة جديدة للنص المؤسس تتجاوز فهمه التاريخي، إلى تشكيل وعي تأويلي قوامه الحس التاريخي والنقدي في تناول موضوعات التراث، وعقلانية متميزة في فحص أصوله واكتناه تركيبته^[3]، عن طريق تجديد آليات وأدوات استنطاقه، حيث قدموا قراءات نقدية لآليات القراءة التراثية التي كانت وما تزال تهيمن على فهمه، كعلوم القرآن، واللغة، وأصول

¹ أصبحت إشكالية قراءة النص القرآني، تثير حساسية مفرطة أكثر من أي وقت مضى لدى قراء الإيديولوجيات المنفعية المفصلة، التي اعتقد أن ما يهمها من وراء دعواتها لتجديد قراءة النص، هو العمل على تفكيك بنيته ورغبة في هدم بنيانه، عن طريق رفع القدسية عنه بأنسنته، ورفع الغيبية عنه بعقلنته، ورفع الحكمية عنه بأرخته.

² محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، 1996م، ص 55.

³ محمد شوقي الزين، مفتاح التأويل في قراءة التراث الإنساني، مجلة فكر ونقد، السنة الثالثة، العدد 28، الرباط، أبريل 2000م، ص 60.

الفقه...داعين إلى ربط النص القرآني بأدوات الفهم الجديدة، عن طريق الاستفادة من المنجزات العلمية والمنهجية الراهنة التي ظهرت في الفكر الغربي المعاصر في مجال قراءة النصوص، كالبنوية والهرمينوطيقا والسيميوطيقا والتفكيكية...وإذا كانت إشكالية قراءة النص القرآني واستنطاق معانيه تبلورت مع فجر تنزله، فإنها لم ترتبط بمضمونه - كما قد يبدو لذا كثير من الدارسين - وإنما بصورة أوثق بآليات ومناهج فهمه وقراءته وتنزيله، حيث بدأ التعامل معه من خلال ربطه بعلوم القرآن، كالمكي والمدني، المحكم والمتشابه، وأسباب النزول...، التي شكلت منطلقا لظهور البوادر الأولى لتفسيره، التي أرسى قواعده النبي صلى الله عليه وسلم، بالاعتماد على الوحي دون تدخل منه أو من الصحابة رضي الله عنهم. وبوفاته صلى الله عليه وسلم فتح المجال أما الصحابة للعودة إلى النص القرآني، ومحاولة فهمه وتفسيره واستنطاق معانيه واستنباط أحكامه، حيث تباينت آراءهم في فهمه بتعدد المذاهب والفرق وعلى رأسها السنة والشيعية والخوارج، ومدرستا الأثر والرأي...، الأمر الذي أصبح معه من الضروري إيجاد آليات كفيلة بضبط فهمه، تجلت في علم أصول الفقه كأول علم^[1] يبحث في طرق استخراج الأحكام من النص القرآني، وتأسيس قواعد ثابتة لاستنطاقه،

¹ لم تكن هناك حاجة لعلم أصول الفقه وقواعده، فضلا عن تدوينه في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، لأنه كان مرجع الفتيا وبيان الأحكام. وبعد وفاته ظهرت وقائع وأحداث كان لابد من مواجهتها بالاجتهاد واستنباط أحكامها من الكتاب والسنة، حيث كان الصحابة رضي الله عنهم إذا وردت عليهم الواقعة التمسوا حكمها في كتاب الله، فإن لم يجدوا فيه رجعوا إلى السنة النبوية، فإن لم يجدوه في السنة اجتهدوا في ضوء ما عرفوا من مقاصد الشريعة، ولم يجدوا عسرا في الاجتهاد، ولا حاجة لتدوين قواعده، وقد ساعدتهم على ذلك ما كان عندهم من ذوق فقهي اكتسبوه من طول صحبتهم للنبي صلى الله عليه وسلم وملازمتهم له. وهكذا انقضى عصر الصحابة ولم تدون قواعد هذا العلم، وكذلك فعل التابعون، فقد ساروا على نهج الصحابة في الاستنباط. إلا أنه بعد انقراض عصر التابعين اتسعت البلاد الإسلامية، ووجدت حوادث ووقائع كثيرة، واختلط العجم بالعرب، وكثر الاجتهاد والمجتهدون، وتعددت طرقهم في الاستنباط، واتسع النقاش والجدل، وكثرت الاشتباهات والاحتمالات، فكان من أجل ذلك كله أن أحس الفقهاء بالحاجة إلى وضع قواعد وأصول وضوابط للاجتهاد، يرجع إليها المجتهدون عند الاختلاف، وتكون موازين للفقه وللرأي الصواب. ولعل أول من كتب في أصول الفقه - كما يعتقد - هو أبو يوسف صاحب أبي حنيفة، وإن لم يصل إلينا شيئا من كتبه. إلا أن الشائع عند العلماء على أن أول من دون هذا العلم وكتب فيه بصوره مستقلة، هو الإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت304هـ)، الذي ألف فيه رسالته الأصولية المشهورة، وتكلم فيها عن القرآن، وبيانه للأحكام، وبيان السنن للقرآن، والإجماع والقياس، والناسخ والمنسوخ، والأمر والنهي، والاحتجاج بخبر الواحد، ونحو ذلك من الأبحاث الأصولية. وكان نهجه في هذه الرسالة يتسم بالدقة والعمق، وإقامة الدليل على ما يقول، ومناقشة آراء المخالف بأسلوب علمي رائع رصين. وبعد الشافعي كتب أحمد ابن حنبل كتابا في طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم، وآخر في الناسخ والمنسوخ، وثالثا في العلل، ثم تتابع العلماء في كتابته.

ولم يسلك العلماء في أبحاث أصول الفقه طريقا واحدا، فمنهم من سلك مسلك تقرير القواعد الأصولية مدعومة بالأدلة والبراهين، فهو اتجاه نظري غايته، تقرير قواعد هذا العلم كما يدل عليها الدليل، وجعلها موازين لضبط الاستدلال، وحاكمة على اجتهادات المجتهدين، وهذا المسلك عرف بمسلك المتكلمين أو طريقة المتكلمين (المعتزلة والشافعية والمالكية، علماء الجعفرية). وتمتاز هذه الطريقة - طريقة المتكلمين - بالجنوح إلى الاستدلال العقلي، وعدم التعصب للمذاهب. ومن العلماء من سلك مسلكا آخر، يقوم على تقرير القواعد الأصولية على مقتضى ما نقل عن الأئمة من فروع فقهية (طريقة الأحناف)، ويمتاز هذا المسلك بطابعه العلمي، فهو دراسة عملية تطبيقية للفروع الفقهية المنقولة عن أئمة المذهب، واستخراج

تجسدت في التفسير بالمأثور والرأي، اللذين في إطارها نشأت مختلف آليات قراءة النص القرآني لاحقاً. هذا وتعد ثنائية الظاهر والباطن من أبرز الإشكاليات التي قادت إلى تطور آليات قراءة النص الشرعي، تجلت بشكل جلي في تعدد مناهج تأويله وتباينها، كالتأويل الكلامي الذي عمل على كشف باطن الآيات المتشابهات -على وجه الخصوص- من أجل الدفاع عن العقيدة (المعتزلة والأشاعرة)، والتأويل الصوفي^[1] الذي اهتم بالذوق واتخذ القلب وسيلة لفهمه حسب فهم أثره الباطني عليه، في إطار المعرفة الذوقية والتجربة الوجدانية، التي تمنح العارفين معرفة قلبية يستطيعون بواسطتها فك أسرار ومعاني الآيات الباطنية (محي الدين ابن عربي)، والتأويل الفلسفي القائم على النظر العقلي البرهاني والمنطقي متجسداً في قراءة الفلاسفة للنص القرآني (ابن رشد). كما شكلت قراءة النص القرآني وتأويله اهتمام الدراسات الاستشراقية -التي ظهرت خارج البيئة الإسلامية-، لتحقيق غايات متعددة تتراوح بين العلمي والإيديولوجي، عن طريق توظيف المنهج الفلولوجي، وهو ما قاد إلى ظهور خطابات جديدة استثمرت مقولات المستشرقين لإعادة قراءة النص القرآني وتأويله، عن طريق استلهاً المنهج المعتزلي، والرؤية الحنبلية التيمية في التعامل معه، لإحياء مسألة الاجتهاد وإعمال العقل كمنطلق للتعامل مع النص القرآني. ونتيجة لتأثر عدد من الفلاسفة المسلمين بالتطور الحاصل في مناهج وآليات قراءة النصوص، الناتج عن تطور الأبحاث في فلسفة اللغة والعلوم الإنسانية والاجتماعية، وتشبعهم بما ورد فيها من أفكار ومناهج، عملوا على نقلها إلى المجال التداولي العربي، واستخدامها بشكل متعسف في قراءة نصوص الوحي وتأويلها، عن طريق الاستفادة من التحليل التاريخي والنفسي والأنثروبولوجي والألسني والسميائي والتفكيكي...

وإذا كانت مرحلة ميلاد النص القرآني قد عبرت عن إشكالية قراءته عند عدد من الفلاسفة المسلمين، من خلال مسألة اختلاف القراءات^[2] والقراء، التي تولدت عنها المحاولات الأولى لتفسير النص القرآني وتأويله،

القوانين، والقواعد والضوابط الأصولية، التي لاحظها واعتبرها أولئك الأئمة في استنباطهم. وهناك طريقة ثالثة تقوم على الجمع بين الطريقتين، فتعنى بتقرير القواعد الأصولية المجردة التي يسندها الدليل، لتكون موازين الاستنباط، وحاكمة على كل رأي واجتهاد، مع النفات إلى المنقول عن الأئمة من الفروع الفقهية، وبيان الأصول التي قامت عليها تلك الفروع (الشافعية، والمالكية، والحنابلة، والجعفرية، والحنفية).

¹ التأويل عند الصوفي أداة لتحرير المعنى من قيود السياقات المألوفة، إنه تخليص للكلمات من طاقات التسمية والتعنين داخلها. ما يقود إلى انتشال الذات المتصوّفة ممّا تراه العين عياناً، أو ممّا يتشكل في الذهن باعتباره معادلات لعالم مصدره الإحالة على التجربة المشتركة وحدها. لذلك انزاح الصوفي عن المعجم المتداول بين المتخصصين لكي يصنع معجماً خاصاً به وحده.

² تلقى الصحابة القرآن من رسول الله صلى الله عليه وسلم بمنتهى الدقة والضبط والإتقان، وظهر في قراءتهم للقرآن تباين وأقروهم عليه، ولم يجعل عليهم حرجاً في دينهم ولا ضيقاً عليهم فيما افترضه الله عليهم، وذلك لكون لغات من أنزل عليهم القرآن مختلفة، ولسان كل صاحب لغة لا يقدر

فإنه مع ظهور القراءات التراثية عرفت إشكالية استنطاقه تطورا كبيرا، انعكس بصورة واضحة على تطور أدوات فهمه، ولاسيما بعد قضية الخلافة واحتكاك العرب مع الثقافات الأجنبية بفعل الترجمة...، الأمر الذي ساهم في إيجاد أسس للتعامل مع النص القرآني، حملت الكثير من المستجدات في آليات قراءته، تجسدت في العناية بالتأويل^[1] بالدرجة الأولى، الذي ارتبط بشكل وثيق بالقراءات التراثية للنص القرآني، التي "وثقت في

على رده إلى لغة أخرى إلا بعد تكلف شديد، ولو أن كل فريق من هؤلاء أمر أن يزول عن لغته لاشتد ذلك عليه وعظمت الخنة فيه، فأراد الله برحمته ولطفه أن يجعل متسعا في اللغات ومتصرفا في الحركات، فأمر رسوله بأن يقرئ كل قوم بلغتهم وما جرت عليه عاداتهم، فقوم جرت عادتهم بالهمز، وقوم بالتخفيف، وقوم بالفتح، وقوم بالإمالة، وهكذا الإعراب واختلافه في لغاتهم وغير ذلك. فلأجل هذا أباح الله لنبيه أن ييسر على الناس، وهو ما دل عليه حديث أبي بن كعب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لقي جبريل، فقال ((يا جبريل إني بعثت إلى أمة أميين منهم العجوز والشيخ والكبير والغلام والجارية والرجل الذي لم يقرأ كتابا قط، قال يا محمد إن القرآن أنزل على سبعة أحرف)) (أخرجه الترمذي في سننه، كتاب القراءات، باب ما جاء أن القرآن أنزل على سبعة أحرف، ر.ح. 2944)، وفي رواية لمسلم أن جبريل أتى النبي فقال ((إن الله يأمرك أن تقرأ أمتك القرآن على حرف، فقال أسأل الله معافاته ومغفرته وإن أمتي لا تطيق ذلك، ثم أتاه الثانية فقال إن الله يأمرك أن تقرأ أمتك القرآن على حرفين، فقال أسأل الله معافاته ومغفرته وإن أمتي لا تطيق ذلك، ثم جاءه الثالثة فقال إن الله يأمرك أن تقرأ أمتك القرآن على ثلاثة أحرف، فقال أسأل الله معافاته ومغفرته وإن أمتي لا تطيق ذلك، ثم جاءه الرابعة فقال إن الله يأمرك أن تقرأ أمتك القرآن على سبعة أحرف فأما حرف قرءوا عليه فقد أصابوا)) (أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين وقصرها باب بيان أن القرآن على سبعة أحرف وبيان معناه، ر.ح. 1411). فكان رسول الله يعلم الصحابة قراءة القرآن ويسمع منهم، ويقرهم على قراءتهم، تخفيفا وتوسعة من الله تعالى عليهم، ولم يحملهم أمام ذلك الوضع اللغوي المعقد على تعلم نطق لغة قريش التي نزل بها القرآن لقراءة القرآن بها، وإنما أذن وأباح لهم بقراءة القرآن بوجوه من النطق التي اعتادوها وألفوها ونشأوا عليها. وإذا كان الهدف الرئيس من تعدد القراءات واختلافها هو التيسير ورفع الحرج عن الأمة في قراءة كتاب ربها عز وجل، فإن ظاهرة التنوع في القراءات احتوت جوانب أخرى أعطت للنص القرآني تميزه وسموه على الكتب السماوية الأخرى وعلى النصوص البشرية النثرية والشعرية على حد سواء، مما استحق أن يتصف هذا القرآن بالعجاز. وكان من بين هذه الجوانب جانب تعدد المعاني بتعدد القراءات، إذ كل قراءة زادت معنى جديدا لم تبينه أو توضحه القراءة الأخرى، وبهذا اتسعت المعاني بتعدد القراءات، إذ تعددها يقوم مقام تعدد الآيات القرآنية. وفي ذلك يقول ابن عاشور "على أنه لا مانع من أن يكون مجيء ألفاظ القرآن على ما يحتل تلك الوجوه مراداً لله تعالى، ليقراً القراء بوجوه فتكثر من ذلك المعاني، فيكون وجود الوجهين فأكثر في مختلف القراءات مجزءاً عن آيتين فأكثر، وهذا نظير التضمنين في استعمال العرب، ونظير التورية والتوجيه في البديع..."، وبهذا يكون من مقاصد الاختلاف في القراءات القرآنية تكثير المعاني واتساعها، ولكن من غير تناقض أو تباين في المعاني. أنظر السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، مصدر سابق، ج1، ص170-171_الظاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص54.

¹ مثل التأويل الفلسفي آلية من أهم آليات القراءة في إنتاج المعرفة، فأصبح يدعو ليس فقط إلى تطبيق أورغانون منهجي وإبستمولوجي في قراءة التراث الإنساني، وإنما أيضا إلى تشكيل وعي تأويلي، قوامه الحس التاريخي والنقدي في تناول موضوعات التراث، وعقلانية متميزة في فحص أصوله واكتناه تركيبته. ومن هذا المنطلق حاول الفلاسفة العرب في العصر الحديث، إحالة قراءة النص إلى آليات أكثر حداثة، هدفها ملاءمة البعد الموضوعي لفهمه، وإخراجه من القراءات التراثية الإسقاطية السطحية على حد تعبيرهم، من منطلق حقهم المسلوب -حسب زعمهم- من بعض الأطراف من داخل السياج الدوغمائي للخطاب الديني التقليدي، في ممارسة القراءة للنص بآليات غريبة أوربية، لفهم واقعهم في علاقته بالنص القرآني من جهة، وإماتهم بضرورة مواكبة التسارع التاريخي للمجتمعات البشرية، وحقهم في المساهمة والمشاركة لأجل بناء عالمية فكرية من جهة ثانية. وقد اتخذ ثلاث مناحي، أولها بلاغي لساني وجد عند الفقهاء تقييد بشروط وقواعد لغوية ولم يخرج عن صيغة العبارة، وهو الذي نستطيع القول أنه من قبيل التفسير بالرأي أو التأويل الحمود، والثاني اتخذ منحى سياسي إيديولوجي وجد عند الفرق الكلامية خرج عن صيغة العبارة التي أصبحت مفتوحة لكل تضمين سياسي وإيديولوجي وهو من قبيل التأويل الكلامي، والثالث اتخذ منحى ذاتي غنوصي، وهو تأويل المتصوفة مبني على التجربة الذاتية للمتصوف وهو من قبيل التأويل الصوفي، وهذين النموذجين -الكلامي والصوفي- هما ما يمثلان التأويل المذموم عند الكثير

التأويل اللغوي القائم على علاقة تناسب بين اللفظ والمعنى، واعتمدت مختلف العلوم الممكنة مثل النحو والصرف والاشتقاق وعلم أصول الدين وعلم أصول الفقه وعلم النسخ والمنسوخ وعلم أسباب النزول^[1]. وقد عكس مفهوم التأويل التطور الملحوظ في قراءة النص واستنطاقه، وذلك عندما تبلور في إطار التعامل مع المحكم والمتشابه، الذي أسس لصلب الاختلاف بين الفرق الكلامية في قراءة النص، الأمر الذي حدا ببعضهم إلى اعتماد التأويل دون حدود، كالمعتزلة^[2] الذين تأولوا الآيات التي تفيد التجسيم والتشبيه وغيرها من الآيات المتشابهات، وعملوا على ردها إلى محكم في إطار أصولهم الخمسة وعلى رأسها، التوحيد والعدل، بحيث جاءت للرد على تلك الفرق التي حملت الألفاظ الدالة على الصفات والأفعال على ظاهرها كالحشوية والمجسمة والمشبهة، بناء على أولوية الدليل العقلي في فهم النص القرآني على النقل، وفتح إمكانية التأويل لكل متشابه من القرآن يتعارض ظاهره مع معطيات العقيدة، وذلك بـ " أن تحمل الآيات المتشابهات على الآيات المحكمات حتى لا يضل الإنسان الفهم السليم"^[3]، فصلب منهجهم يقوم على التفسير بالرأي أو التأويل العقلي واستخراج المعاني المجازية، ورد المتشابه إلى المحكم الذي يقوم بالدرجة الأولى على آليات لغوية تتمثل في التحليل البياني واللغوي والنحوي، وذلك انطلاقاً من ربط معاني الآيات مع ما يحملونه من أفكار عقلية خاصة، والتي تجد أسسها عندهم في منطلقاتهم الإعتزالية. وعلى خلاف المعتزلة لجأت بعض الفرق الأخرى إلى الوسطية، حين تأولوا بعض الآيات واعتمدوا في أخرى ما يعرف بالتفويض أي التسليم ببعض الأسرار الإلهية التي يعجز العقل عن فهمها، كما هو الحال مع الأشاعرة الذين رأوا أن الفهم للصفات الخيرية التي تعبر عنها الآيات، يكون بحملها على ظاهرها ولا تخرج إلى المجاز كرؤية الله يوم القيامة، وبالتالي انتهوا إلى أن في النص القرآني أحكاماً لا تفهم بالعقل بل هي إما توقيفية تفوض لله، أو سمعية تفهم بالأثر، في مقابل الأخرى التي تفهم بالعقل على خلاف المعتزلة الذين أكدوا أولوية العقل في الفهم والقراءة. وتعد آلية النظر العقلي الأساس الذي قامت عليه قراءة الفلاسفة للنص القرآني، التي تميزت عن غيرها من القراءات الأخرى بـ

من العلماء وعلى رأسهم الزركشي والسيوطي وابن خلدون الذي ذمهما في مقدمته. انظر نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، الطبعة الرابعة، المركز الثقافي العربي، 1998م، ص 16-17.

¹ الفجاري مختار، الفكر العربي الاسلامي من تأويلية المعنى الي تأويلية الفهم، الطبعة الأولى، عالم الكتاب الحديث، عمان، 2009م، ص 22.

² فرقة كلامية إسلامية ظهرت بالبصرة في أواخر عهد الدولة الأموية ينسب تأسيسها لواصل بن عطاء (ت131هـ)، حين اعتزل حلقة الإمام حسن البصري بعد اختلافه معه حول مسألة مرتكب الكبيرة. ويطلق عليهم أهل العدل والتوحيد، وتفهم مختلف أفكارهم في إطار أصولهم الخمسة: التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

³ عز الدين اسماعيل، نصوص قرآنية في النفس الإنسانية، الطبعة الثانية، دار الشؤون الثقافية العامة، 1986م، ص 68.

"تحويل النص القرآني إلى خطاب فلسفي يستجيب للمقولات الفلسفية التي يعتنقها هؤلاء الفلاسفة... أما ما اهتموا به من آيات فله صلة وثيقة بالعلم الإلهي الذي يبحث في الموجود بما هو موجود، وفي المبادئ الكلية للعلوم، وفي الموجودات المنتزعة حسب عبارة الفارابي"^[1]، فقراءات الفلاسفة للنص القرآني تربطه بالبحث في العلة الأولى للوجود، وتسلسل العلل، وأقسام النفس، وقواعد المنطق الأرسطي، ولا تتعلق بقضايا التشريع بل بقضايا العقيدة بالدرجة الأولى، وتقوم على فهم الآيات أو توظيفها وفق مذهبهم في أغلب الأحيان، كالكندي (ت256هـ) وابن سينا (ت427هـ)، اللذان قاما بتفسير بعض السور القصيرة وفق أفكارهما حول العلم الإلهي، وأقسام النفس، في حين نجد ابن رشد (ت595هـ) قد فهم مختلف السور القرآنية في إطار مسألة التوفيق بين العقل والنقل، مؤكدا على أهمية التأويل في فهم النص، الذي اعتبره من مهام الراسخين في العلم وهم الفلاسفة الذين وحدهم يعرفون معنى المتشابه من الآيات، أي يفهمون معنى الآيات التي تدرك من باطنها وليس من ظاهرها، لأنه من أصحاب الاعتبار الذي حث عليه الشرع والقياس البرهاني، الذي تعلمه من دراسته للمنطق بخلاف الفقهاء الذين يملكون قياسا ظنيا فقط، لأن الفقيه "عنده قياس ظني والعارف عنده قياس يقيني ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه قضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن"^[2]، وبذلك تكون قراءة ابن رشد للنص القرآني نموذجا لقراءة الفيلسوف المتأثر بالفلسفة الأرسطية وفق دعوته للمنطق كآلية تسمى بجعل القياس البرهاني أسمى المناهج وأمثلها في إدراك اليقين الوارد في الآيات في إطار التأويل، وهي بدورها تختلف عن قراءة الفلاسفة الآخرين، كل حسب مذهبه الفلسفي ونظرياته في الوجود والمعرفة والقيم.

وإذا كان مفهوم التأويل قد تبلورت أهميته كآلية للقراءة في إطار التعامل مع المحكم والمتشابه، فإنه قد نضج مع المتكلمين والفلاسفة في سياق الاختلاف حول العلاقة بين العقل والنقل، وأيهما شكل أساسا للآخر بناء على فرضية أن النقل بيان لا يفيد القطع العلمي لظنية أدلته في مباحث العقيدة والفلسفة، بينما العقل أساس البرهان وأدلته قطعية يتوجب الاعتماد عليها للوصول إلى يقينيات في تلك المباحث. لذا نجد منهج المعتزلة يقضي باتفاق العقل والنقل وإن اختلفا يؤخذ العقل ويؤول النقل، بخلاف منهج الأشاعرة الذي يقضي بتبعية

¹ منجي لسود، إسلام الفلاسفة، الطبعة الثانية، دار الطليعة، بيروت، 2006م، ص74-75.

² أبو الوليد بن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمد عمارة، الطبعة الأولى، دار السلام، القاهرة، 2012م، ص35.

العقل للنقل، فلا يسرح العقل إلا فيما سرحه النقل^[1]، في حين يقضي منهج الفلاسفة بأصلية العقل للنقل، وهو عندهم أصل كلي مستغن عن النقل. وهو ما دفع ابن رشد في معرض الجدل الدائر حول فرضية أن الفلسفة والدين متفقين في المنهج والغاية أو متباينين منهجا ومتفقين غاية، الى تأكيد التوافق بين المعقول والمنقول، فقال "إذا كانت هذه الشريعة حقا وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإننا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له"^[2]. وإذا كان الفقيه المقول، حسب ابن رشد، يعمل على إخراج الدلالة اللفظية من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير إخلال بعادة لسان العرب في التجوز، "فكم بالحري أن يفعل ذلك صاحب علم البرهان، فإن الفقيه إنما عنده قياس ظني، والعارف عنده قياس يقيني. ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي"^[3]. فالعارف (الفيلسوف) وحده هو من لديه الحق، دون الفقيه والمتكلم، في تقديم التأويل العقلي للنص الشرعي من طريق الدليل البرهاني، بل إن ذلك مما يجب عليه، وكذلك رفضه للأدلة الجدلية الكلامية لما فيها من نقص، وما تفضي إليه من ضلال. من أجل هذا السبب العملي كتب ابن رشد رسائله الجدليات الثلاث في فلسفة الدين، يتغيا فيها إثبات دعواه في أن الفيلسوف هو وحده من يستطيع بحق، تفسير النصوص الدينية التي من شأنها أن تقبل التفسير العقلي، وكذلك الدفاع عن أفضلية الشرع، وأنه المرجع المعتمد في الإيمان والعمل، العقيدة والعبادة. والحق أن تقرير وحدة القصد بين النص الشرعي والفلسفة، كان هو المسوغ للقول بأن الفيلسوف هو الأقدر على تفسير "العلم المجرد" الذي جاء به النص الشرعي، باعتباره قد حوى الحق كله الذي لا ينماز من الحق عند الفيلسوف ولكنه يفضل، سواء أدركه العقل أو لم يدركه لأنه إنما صدر عن الحكمة الإلهية المعصومة، لا عن عقل الإنسان الذي لا عاصم له من الخطأ.

أما في الفترة المتأخرة فإن قراءة النص وتأويله، قد آلت مع عدد من الفلاسفة المعاصرين المشتغلين على الخطاب القرآني، إلى اعتماد مجموعة من الآليات التي استعملت في قراءة النصوص البشرية بمختلف أنواعها عند كل من نيتشه، وفوكو، وديريدا، وريكور...، ونصوص الكتب المقدسة -العهد القديم والجديد- عند

¹ رائد جميل عكاسة وآخرون، الفلسفة في الفكر الإسلامي: قراءة منهجية ومعرفية، الطبعة الأولى، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرنند، 2012م، ص270.

² أبو الوليد بن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، مصدر سابق، ص35.

³ نفس المصدر، ص9.

شلاير ماخر...، التي تم نقلها إلى النص القرآني، الأمر الذي أدى إلى طرح جملة إشكاليات لم تطرح من قبل، كأشكلة مفهوم الوحي، وعقلنة النص القرآني، وأسننته، وأرخنته، ونقد الإيديولوجي ونصرة الاستمولوجي... وغيرها من المسائل التي لم تطرح من قبل حول النص القرآني، مركزين على التفكيك، والتحليل البنيوي، والتاريخي، والهرمينوطيقا، والسيميوطيقا، كآليات مركزية لتحقيق هذه المهمة في إطار تصورهم الجديد لمفهوم النص القرآني. وهو ما جسده قراءة محمد عابد الجابري للنص القرآني، الذي توجها بتفسير خاص بدأه بإعداد أرضية للتعريف بالقرآن الكريم، ومحيط نشأته، ومسار تكوينه، في كتابه "مدخل إلى القرآن الكريم"، ثم انتقل إلى التفسير ذاته وطرحه في ثلاث أقسام تحت عنوان "فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول"، حاول من خلالهما بيان أن تنجيم القرآن الكريم يعبر عن تسلسل منطقي، يربط بين تسلسل نزول القرآن الكريم وتسلسل الوقائع، حسب مراحل يفهم في ثناياها الخطاب القرآني، وتتحكم في ترتيب النزول والتفسير، أولها مرحلة النبوة والألوهية والربوبية، ثانيها مرحلة البعث والجزاء ومشاهد القيامة، ثالثها إبطال الشرك وتسفيه عبادة الأصنام^[1]، وبذلك فقد أرسى دعائم قراءته للنص وفق رؤية متميزة تجمع بين ما هو ديني منبثقا من اطلاعه على المأثور، وبين ما هو فلسفي مستمد من تكوينه واتجاهه، تقوم على إعادة ترتيب النزول مستعينا بمشارب فكرية متنوعة ينهل منها منهجه، منها ما تجد جذورها في التراث العقلاني الرشدي، ومنها ما تتأسس على أفكار الفلسفة الغربية المعاصرة وعلى رأسها فلسفة فوكو والفلسفة البنيوية ككل، وبناء على ذلك تكون آليات فهمه للتراث ذات صلة وطيدة بالآليات التي يعتمدها في قراءة النص القرآني، وتكمن في ثلاث خطوات منهجية أساسية، أولها المعالجة البنيوية أو بدراسة شبكة العلاقات القائمة بين أجزائه في المرحلتين المكية والمدنية، ثانيها التحليل التاريخي الذي اعتمد فيه على وضع النص في إطاره

¹ فقد بين محمد عابد الجابري على أن مرحلة النبوة والألوهية والربوبية قد ارتبطت بمجموعة من السور كالعلق والمدثر والمسد والتكوير...، ثم مرحلة البعث والجزاء ومشاهد القيامة التي بدورها تتالت فيها مجموعة من السور كالفارعة ثم الزلزلة فالقيامة... ثم مرحلة إبطال الشرك وتسفيه عبادة الأصنام التي بين فيها تسلسل السور كص ثم الأعراف فالجن...، وفي القسم الثاني قدم ثلاث مراحل أخرى تابعة للمراحل السابقة، أي المرحلة الرابعة وهي مرحلة الصدع بالأمر والاتصال بالقبائل مع سورة الحجر ثم الأنعام فالصفات... والمرحلة الخامسة التي بين فيها حصار النبي وأهله في شعب أبي طالب وهجرة المسلمين إلى الحبشة وقدمها فيها سور الزمر ثم غافر ففصلت... والمرحلة السادسة التي بين أنها تتعلق بمرحلة ما بعد الحصار: مواصلة الاتصال بالقبائل والاستعداد للهجرة إلى المدينة وعرض فيها سور نوح والذاريات والغاشية... في القسم الثالث تحدث الجابري عن القرآن المدني بدءا من سورة البقرة إلى غاية سورة النصر، وبذلك رتب القرآن الكريم ترتيبا جديدا محللا ببنيته الكلية وفق القرآن المكي والقرآن المدني. أنظر محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، الطبعة السادسة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2016م.

التاريخي والاجتماعي والسياسي^[1] ثالثها التوظيف الإيديولوجي الذي يتحدد عمله في دراسة مختلف التوظيفات التي خضع لها النص القرآني خاصة من أجل خدمة الخطاب الرسمي، إذن عندما يقرأ الجابري النص يعود إلى مجموع السور والآيات القرآنية من جهة، ومجموع الوقائع وجزئياتها المتزامنة معها، ويقرأها في تسلسلها المنطقي، وهو بذلك ينطلق من بنية النص القرآني ويفهمها وفق تحليل تاريخي لسياق السور أو الوقائع، التي نزلت فيها من أجل غاية هو تخليصها من الأدلجة التي لحقت بها وتحقيق فهم موضوعي لها، يخلصها من النظرة التراثية للتراث التي تقطعها عن جذورها وأصولها من جهة، وعن متغيرات ومستجدات الراهن من جهة أخرى. أما حسن حنفي فقد عمل على تجديد آلياته المتمثلة في علوم القرآن وتحديد علم أصول الفقه، بالاستعانة بالمنهج الفينومينولوجي الذي مفاده أن النص مخزون نفسي في الجماهير، وذلك لأن "الظاهرة الفكرية ظاهرة حية بالنسبة للنص نفسه، باعتباره موقفا إنسانيا في أصله أو بالنسبة لشعور المفكر الذي تعيش فيه ظاهرة أو بالنسبة للبيئة الثقافية الداخلية والخارجية التي يعمل المفكر بها"^[2]، وبهذا نفهم مسألة قراءه النص كإشكالية جوهرية في الفكر العربي الإسلامي المعاصر تبلورت عند حسن حنفي من خلال ثنائية (الفكر والنص) بحيث يصبح هذا الأخير من خلال القراءة ظاهرة فكرية يشتغل المفكر في إطارها ويحول من خلالها النص إلى أشكال متعددة بتعدد العلوم العقلية، يكون النص القرآني من خلالها في أصول الفقه متجسد في أحكام شرعية عن طريق القياس، وفي أصول الدين متجسدا في معنى الوحي كله، وفي التصوف متجسدا في السلوكات الخلقية، وفي الفلسفة متجسدا في نظرة تأملية حول الكون، أي أن النص القرآني لا يمكن أن يقرأ قراءة واحدة يحتكرها علما معينا بل هو أرضية لقراءات متنوعة ومتباينة. في حين نجد أبو يعرب المرزوقي يؤكد على أن القراءة منذ الفترة الأولى لنزول الوحي، لا تتعلق بقراءة المنطوق أو المكتوب، ولكنها

¹ مثل قراءة آية الميراث في قوله تعالى في الآية 11 من سورة النساء "للذكر مثل حظ الأنثيين"، إذ يصدد فهمه لهذه الآية "بيداً في قراءة محيطه الاجتماعي الخاص، أي يحاول جعله معاصراً لنفسه، ومحيطه الاجتماعي هو المجتمع القبلي وتوازناته حيث الملكية المشاعية، بمعنى أن الملكية كانت للقبيلة وليس للفرد، والعلاقة بين القبائل رعوية هي علاقة نزاع حول المراعي أي في إطار المحيط الاجتماعي القبلي يفهم الجابري خلفيات الحكم الشرعي القاضي بعدم المساواة بين الرجل والمرأة في الميراث، والتي جوهرها الحفاظ على العلاقات الطيبة وتفادي الخصومات بين القبائل لقيام المجتمعات القديمة على الملكية القبيلة والتي من شأن الزواج أن يعكس صفوها إذا كانت هناك مساواة في الإرث عندما يقوم على المصاهرة خارج القبيلة. أما الملاحظة الثانية فهي أن المصاهرة بين القبائل العربية هي مصاهرة خارجية: فالزواج بذي القربى (الحارم) ممنوع. أنظر عبد الهادي عبد الرحمن، سلطة النص: قراءات في توظيف النص الديني، الطبعة الثانية، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 1998م، ص 224.

² حسن حنفي، التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، الطبعة الخامسة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 2001م، ص 166-

فعل تأملي وتعبير عن ما يختلج في النفس من خلجات ويجول فيها من أفكار، ويبين أن هذه الحالة تنطبق على النبي صلى الله عليه وسلم كذلك، ويفهم في إطارها قوله "ما أنا بقارئ"، وهدفه من ذلك هو بيان أن القراءة الحقيقية للقرآن الكريم وجب أن تعتمد على التأمل والتدبر وتستعين بآليات التحليل الفلسفي من تعقل واستدلال وبرهان في آياته الكونية والنصية على حد سواء، لأن "كل من يقرأ القرآن الكريم بعين فاحصة سيجد فيه أمرين مهمين هما أصل كل تفلسف في الأديان وقيمتين أساسيتين... الأمر الأول، التحرر من الوسطاء المعروفين بين المؤمن وربّه والاتصال المباشر بآياته سواء أكانت مخلوقاته الطبيعية والتاريخية أو نصوصه التي بلغها رسله والتي هي آيات من الدرجة الثانية لأنها تحدد الموقف من الآيات التي من الدرجة الأولى في القيم الخمس ذوقاً ورزقاً ونظراً وعملاً ووجوداً... الأمر الثاني، اعتماد التأمل العقلي بعد هذا التحرر في أهم مسألتين كان الأوصياء في الدين يعتبرونها حكراً عليهم قتلاً للبحث العقلي وحصر العلم في مضغ السنن النقلية"^[1]، حسب هذا التصور يكون التدبر والتأمل والتفلسف في الآيات بعيد عن تدخل الوسطاء أساس القراءة الصحيحة لها.

¹ أبو يعرب المرزوقي، فلسفة الدين من منظور إسلامي، الطبعة الأولى، دار الهادي، بيروت، 2006م، ص52.

المبحث الثالث: مناهج القراءة الحداثية وإشكالية استنطاق النص القرآني

المطلب الأول: المنهج التفكيكي وخرافة القصدية وأشكلة النص القرآني

شغلت قضية إعادة قراءة التراث الإسلامي اهتمام العلماء والمفكرين على اختلاف مشاربهم، منذ بروز التفاوت الحضاري بين العالم العربي والإسلامي والعالم الغربي، بحثا عن الهوة الفاصلة بينهما من خلال سؤال التجديد، الذي شكل هاجسا مرافقا للعقل العربي الإسلامي، منذ حدوث الصدمة الأولى مع الغرب في القرن الثالث عشر للهجرة (19م) إلى اليوم؛ إذ كان ولا يزال السؤال الإشكالي المحوري الذي تضافرت الجهود- في العقود الأخيرة- وتجادلت في محاولة الإجابة عنه. وليس من المبالغة القول بأن النتاج الفكري العربي المعاصر بأكمله، وبمختلف تياراته واتجاهاته هو مجرد حاشية على هذا السؤال، يقاربه ويعيد صياغته ويروم أن يكون متنا يقدم إجابة عنه، بل يصح القول بأن انقسام العقل العربي إلى تيارات متباينة، يعكس الانقسام والتباين في الإجابة عن هذا السؤال. ومن الملاحظ من حيث التوقيت التاريخي لتبلور تلك الإجابات، أن الإجابة الفكرية الإسلامية-القائمة على فكرة التأصيل والعودة إلى الذات- كانت الأسبق زمنيا إلى البروز والظهور، إذ يمكن عد كتابات جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده في إطار "العروة الوثقى"، والمفكر محمد إقبال، أولى محاولات التفكير في بلورة مشاريع حاولت إعادة قراءة التراث، من أجل الوقوف على مكان القوة فيه لاستئناف عملية البناء الحضاري، وكذا الوقوف على مكان الضعف التي تجاوزها التاريخ والبحث عن بدائل لها تستجيب لمتطلبات الانسان ومتغيرات الواقع، خاصة في الجانب المتعلق بالعلوم والمعارف الإسلامية (التفسير وعلومه، الفقه وأصوله، الحديث وعلومه،...). إلا أنها لم تنتج قراءة واحدة للتراث الفكري الإسلامي، بل أنتجت قراءات تختلف في انتقاء المقومات التراثية الكفيلة بتقديم أجوبة عن سؤال التجديد، وإن كانت تتفق من حيث منطلقه من داخل أنساقها الثقافية. ومن نافلة القول أن الإجابة الفكرية الإسلامية- وإن كانت السبابة إلى التبلور والظهور- لم تكن الوحيدة التي قاربت هذا السؤال وفكرت فيه، بل كما أسلفنا تعددت وتنوعت وتباينت الإجابات باختلاف المرجعيات المذهبية التي يصدر عنها التفكير، زد على ذلك أن الجدل الحضاري مع الغرب أوجد في واقعنا الثقافي تيارات مقلدة له، وتمتددة ببعض مذاهبه الفلسفية والسياسية، تستمد جذورها من مناهجه اللسانية الحديثة التي وُظفت في قراءة ونقد النصوص الدينية كالتوراة والإنجيل، هذه المناهج سرعان ما استقطبت اهتمامات التيار الحداثي العربي الذي

وظفها في قراءة النص القرآني، دون مراعاة للأصول المنهجية العلمية، وأصول الاستدلال، وضوابط الاجتهاد، وخصائص هذا الدين، واختلاف بيئته مع تلك البيئات التي نهل منها، مستلهما أفكار ورؤى التيار التغريبي^[1] الذي انتهج سبيله كل من طه حسين، وسلامة موسى، وعلي عبد الرازق،... مع أواخر القرن الماضي. إلا أن حيثيات هذه العودة قد جاءت في ظل امتلاك التيار الحداثي-الذي تتلمذ على أيدي كبار المستشرقين في الغرب- لتجربة تاريخية، ورؤية مختلفة للعالم، ووعي إبستيمي جديد، وإيمان راسخ بأن المناهج الغربية وحدها الكفيلة باستنطاق النص، لأنها الخيار المنهجي البديل عن مناهج الفكر الإسلامي التقليدي (علم الأصول) الذي يقبع-حسب زعمهم- في زاوية الظلامية وينزوي في عالم الأصولية، وهذا التوظيف للمناهج الغربية كان له أثره ونتائجه على العقل العربي الإسلامي في تعاطيه مع النص المؤسس ومرجعياته الدينية. والمتتبع لهذه المشاريع يجد أن حقيقتها واحدة وأهدافها واضحة وإن اختلفت مسمياتها،

¹ التغريب مصدر قياسي للفعل غير الثلاثي "عَرَّبَ"، الذي يستعمل ويراد به التثنية والإقصاء والنفي والإبعاد عن البلد. إلا أن المتأمل لهذه الدلالة اللغوية يجدها مقتصرة على إبراز الجانب الحسي فقط، الذي يتجلى في النفي والإبعاد القسري عن الوطن والأهل، دون الالتفات إلى الجوانب المعنوية للتغريب التي تفوق الجانب السابق في الخطورة. وبالانتقال من الإطار اللغوي إلى الأطر الثقافية والسياسية والاجتماعية، تتشعب معانيه وتتشابه، إذ أصبح يطلق غالباً على حالات التعلق والانبهار والإعجاب والتقليد والحاكاة للثقافة الغربية، ويرافق ذلك من أخذ بالقيم والنظم وأساليب الحياة الغربية؛ بحيث يصبح الفرد أو المجتمع غريباً في ميوله وعواطفه وعاداته وأساليب حياته وذوقه العام وتوجهاته في الحياة، ينظر إلى الثقافة الغربية وما تشتمل عليه من قيم ونظم ونظريات وأساليب حياة نظرة إعجاب وإكبار بل وتماهي إلى درجة الذوبان، ويرى في الأخذ بها الطريقة المثلى للتقدم. وهذا المعنى قريب من دلالة الفعل عَرَّبَ (To Westernize) في اللغة الإنجليزية؛ إذ يعرفه معجم (Oxford) على النحو الآتي: "To Make an eastern country, person, etc more like one in the west, esp in ways of living and thinking, institutions, etc"

أي جعل الشرق تابعاً للغرب في الثقافة وأساليب العيش وطرق التفكير... وهو المعنى نفسه الذي أشار إليه المعجم الفرنسي (Le Robert). ويتخذ التغريب أشكالاً مختلفة، لعل أخطرها التغريب الثقافي؛ لأنه إبدال ثقافي يتغيى إحلال نسق ثقافي أجنبي محل نسق ثقافي محلية أصلي، مع ما يرافق ذلك من مظاهر التبدل والتغيير. وعندما يتحدث الباحثون والمفكرون المسلمون عن التغريب؛ فإنهم يشيرون إلى واقع يومي يعيش مشاهد في الحياة المادية والاجتماعية والنفسية والثقافية والحضارية؛ واقع صنّعه ظروف تاريخية عصبية، وتضافرت على نسج خيوطه عوامل كثيرة. وبالنظر إلى عمق ظاهرة التغريب في حياتنا الثقافية المعاصرة، فإننا نرى هؤلاء الباحثين يستعملون عدداً من المصطلحات للدلالة عليه؛ نحو الاغتراب الثقافي، والإلحاق الثقافي، والاستلاب الثقافي، والمسّخ، وغيرها. ومن المؤكد أن مصطلح التغريب، بدلالته المعاصرة المعروفة هو من نتاج الفكر الغربي، يرتبط بالحركة الإمبريالية الأوربية التي انطلقت في القرن التاسع عشر. و "ليس من ابتكارنا في الشرق، ولكنه ظهر في المعجم السياسي الغربي باسم "Westernization"، وكانوا يعنون به نشر الحضارة الغربية في البلاد الآسيوية والإفريقية الواقعة تحت سيطرتهم، عن طريق إزالة القوى المضادة التي تحفظ لهذه البلاد كيانها وشخصيتها وعاداتها وتقاليدها، وأهمها الدين واللغة، وفي زوال هذه القوى ضمان لاستمرار السيطرة الغربية السياسية والاقتصادية حتى بعد إعلان استقلال هذه البلاد وتحررها من نير الاستعمار الغربي ظاهرياً". إذا فالموجة التغريبية تستهدف ضرب ثوابت الأمة الإسلامية التي تتجلى في القرآن الكريم واللغة العربية الفصحى، وتروم تقويض دعائم المجتمع الإسلامي؛ وذلك حتى تتمكن من تنفيذ مخططاتها التخريبية، وتقرير مشاريعها المسطرة بدقة متناهية. أنظر عمر التومي الشيباني، التغريب والغزو الصهيوني، مجلة الثقافة العربية، العدد 10، السنة 9، ليبيا، 1982م، ص 162.

فهي تكرر لشبهات قديمة أثارها بعض المستشرقين الذين تناولوا النص القرآني ومباحثه بالدراسة والتحليل، حيث اتجه أصحاب تلك المشاريع إلى الثقافة الغربية، فاستعاروا مناهج شتى لتطبيقها في ساحة الفكر العربي الإسلامي ومنه إلى النص القرآني، وهي مناهج لا تنتمي إلى علم أو تيار واحد، بل تعددت واختلفت باختلاف مدارسها، مما ولد تعددا منهجيا انتقل بحكم الاستعارة إلى ساحة النقد العربي، الشيء الذي أكسبهم القدرة على الحفر والتفكيك وامتلاك مفاتيح معرفية تتيح لهم دخول قلعة النص القرآني وتلغيمها من الداخل. ومن أبرز تلك المناهج نجد المنهج التفكيكي الذي سعى إلى تحليل وتفكيك البنية اللغوية للنص القرآني، ونسقية تفاعلاته المعنوية والدلالية التي يبني عليها... والهدف من ذلك زحزحة مفهوم الوحي التقليدي والساذج-حسب زعمهم- الذي قدمته الأنظمة اللاهوتية، وتجاوزه إلى تصور أكثر محسوسية وموضوعية وعلمية. إن تحقيق رؤية متكاملة عن المنهج التفكيكي في تناوله للنص القرآني، لا يمكن أن يتضح إلا من خلال التعرف على أهم المرجعيات الفكرية التي تتأسس عليها القراءة الحدائية^[1] عموما، سواء أكانت هذه المرجعيات تراثية، مثل تراث المعتزلة والفلاسفة والمتصوفة التي تزعم القراءة الحدائية بأنها تهيئها وتبعثها من جديد، أو كانت مرجعيات غربية حديثة، تتمثل بالأساس في العناية بالآراء الاستشراقية حول

¹ تعددت مسميات القراءة الحدائية واختلفت، فسميت بالقراءة الجديدة، والقراءة المعاصرة، والقراءة الحديثة، إلا أن الأقرب والأرجح والأنسب لهذه القراءة بالنظر إلى مضامينها هو نسبتها إلى فلسفة الحدائنة، لأن عبارة القراءة الحديثة أو المعاصرة أو الجديدة تتضمن دلالة التغير والراهنية والحداثة، لكن دون الإحالة إلى مرجعيات وأصول هذه القراءة، فعبارة القراءة الحدائية تحيلنا مباشرة إلى الحيز المعرفي الذي انبثقت منه والإطار الفلسفي الذي يغلف هذه القراءة، التي تستمد آلياتها من خارج نطاق التداول الإسلامي، وتنطلق من مناهل مستقاة من الحضارة الغربية ومنجزاتها الفكرية (نظريات فلسفية، مناهج نقدية، آليات إجرائية، ومفاهيم إبستمولوجية)، من أجل تطبيقها على التراث الإسلامي ومن ثمة على النص القرآني، إلا أن الإشكال الذي يفرض نفسه هنا، هو لماذا وظف الحدائيون مصطلح القراءة بدل مصطلح التفسير، وهو المصطلح الذي ظل متداولًا وموظفًا في دراسة النص القرآني في مدونات التفسير وعند علماء المسلمين؟.

إن مصطلح التفسير- في نظر الحدائين- يحيل إلى معنى تراثي ذو مرجعية إسلامية، لأن آلياته موصولة بمناهج التفسير التقليدية، العاجزة عن إحداث التحول المنشود على المستوى المنهجي، لأن المفسر يوظف الآليات نفسها التي يوظفها المفسر التراثي، مما جعله مستبعدا من قاموس الحدائين الذين آثروا مصطلح القراءة؛ لأنه لا يحيل إلى المعنى الموجود والمستقر عند اللغويين والمفسرين التراثيين قديما وحديثا، ولا صلة له بالقراءات العشر للقرآن الكريم، بل هو آلية للتعبير عن الدلالات اللامتناهية للنص القرآني، تحكمه جدلية الإخفاء والكشف، وبهذا المعنى بات يشمل أي معطى كان، ويتصدر مفردات الخطاب المتعلقة بالفهم والتشخيص أو التقييم والتقدير. إن اختيار مصطلح القراءة وتوظيفه في قراءة النص القرآني بدل مصطلحي التفسير أو التأويل راجع إلى كون مصطلح القراءة يحيل إلى معان واسعة ودلالات فضفاضة، مما يفسح له المجال لتقديم توصيفات عديدة خاصة إذا تعلق الأمر بالنص القرآني؛ لأن هذا النص- بلغة الحدائين- من أكثر النصوص حثا على القراءة واستدعاء لها، فهو فضاء دلالي وإمكان تأويلي، وكل قراءة له هي اكتشاف جديد، لأنها ستكشف بعدا مجهولا من أبعاد النص، أو تكشف النقاب عن طبقة من طبقاته الدلالية، ومن تم بات مصطلح القراءة يدخل في باب النقد الجديد الراض للنقد الأكاديمي الموضوعي؛ حيث تحول إلى نشاط ذاتي، وتحول النص إلى تجربة يخوضها القارئ ليضيف قوله إلى قول المؤلف، ولينحول القارئ عندها من شخص إلى وظيفة، ولتنتقل بؤرة النص التعبيرية من ملفوظه إلى دلالاته الخفية، حيث لم يعد المعنى مركز جذب واهتمام وإنما الكيفيات التي تنتج المعنى وتعدده في النص الواحد.

النص القرآني، وكذا الفلسفات الغربية التي كانت وليدة الواقع الغربي الأوروبي، وتعد هذه المرجعيات الغربية دخيلة وبعيدة عن سياق التداول الإسلامي، وناجحة عن الانبهار بالنموذج الغربي بعد النهضة العلمية التي شهدتها الحضارة الغربية في ميادين شتى.

1- الانتقاء من تراث الفرق وبعض رموز الفكر الصوفي: تتمثل في الآراء التفسيرية للعديد من الفرق الإسلامية (المعتزلة، الشيعة، الخوارج)، التي تُعد في مجال التداول الإسلامي آراء شاذة؛ فقد اعتبر أصحاب القراءة الحديثة أن آراء هذه الفرق - المناوئة للخطاب الرسمي الذي حاول تغييرها وإقصاءها - وبعض رموز الفكر الصوفي^[1] حقائق جوهرية ثابتة^[2]، تمثل دعامة مهمة يمكن الإنطلاق منها لتأسيس العديد من القضايا التي يراد البرهنة عليها وفي مقدمتها قضية جمع القرآن، في مقابل إنكار العديد من الأقوال التي هي محل إجماع أو على الأقل ذهب إليها طائفة كبيرة من المفسرين والعلماء^[3]. وإذا كانت القراءة الحديثة تحاول جاهدة إعطاء مصداقية لآراء الخوارج والشيعة حول جمع القرآن وتدوينه، فإن الأمر يزداد إلحاحاً مع المعتزلة وبالأخص قضية خلق القرآن. يقول نصر حامد أبو زيد "فقد كان للمعتزلة الفضل الأكبر في الإنطلاق من

¹ يرى عدد من أصحاب القراءات الحديثة أن الفكر الصوفي - لعدد من رموزه كابن العربي والحلاج - يعد منطقة أخرى من مناطق الفكر التي تستكمل جانباً مهماً من جوانب التراث، ألا وهو الجانب الدوقى، في مقابل الفكر الإعتزالي الذي يمثّل الجانب العقلي. ويأتي في مقدمة المهتمين بهذا الفكر نصر حامد أبو زيد في كتابين أشاد فيهما بعلم من أعلام الفكر الصوفي ألا وهو محي الدين بن عربي، كتاب "فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي" و "هكذا تكلم ابن العربي". ومحمد عابد الجابري في كتابه "بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية".

² حاول أصحاب القراءات الحديثة توظيف بعض الخلافات التي وقعت بين بعض الفرق الإسلامية، كما هو الشأن في الخلاف الذي دار بين السنة والشيعة والخوارج، كمنطلق للتشكيك في العديد من القضايا التي تناولتها مباحث علوم القرآن، والتي في طبيعتها قضية جمع القرآن الكريم. يقول الطيب التزيني مستدلاً بقول "Henri masse" "لقد رفض الخوارج مثلاً السورة الثانية عشر... ومن ناحية أخرى فإن الشيعيين يؤكدون أن المقاطع التي تتعلق بعلي وعائلته قد حذفت بأمر عثمان... وما من شك - ويجب تكرار ذلك - في أن القرآن كما وصل إلينا لا يتضمن الوحي كله؛ ومقابل ذلك فقد ظهرت له بعض الإضافات التفسيرية والتذييلات". وتنص غرابية هذا القول إذا عُلِم أن السورة الثانية عشر في المصحف العثماني هي سورة يوسف. ولم يعرف عن الخوارج إنكار شيء من القرآن فضلاً عن إنكار سورة بكاملها. وذهب أركون أبعد من ذلك حين يعتبر الوصول إلى النص القرآني الصحيح لا يمكن أن يتم إلا بالرجوع إلى الوثائق الموجودة عند كل الطوائف الإسلامية حيث يقول: "لنذكر الآن المهام العاجلة التي تتطلبها أية مراجعة نقدية للنص القرآني...، أي نقد القصة الرسمية لتشكيل القرآن، هذا يتطلب منا الرجوع إلى كل الوثائق التاريخية سواء كانت ذات أصل شيعي أم خارجي أم سني، هكذا نتجنب كل حذف تيولوجي لطرف ضد آخر". وهو بهذا القول يوهم قارئه بوجود شيء اسمه وثائق تاريخية للشيعة والخوارج ويجعلها على مسافة واحدة مع النص القرآني الذي دُون في عهد عثمان بحضور الصحابة (رضوان الله عليهم). أنظر الطيب التزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، الطبعة الثانية، دار الينابيع، دمشق، 2008م، ص 386 - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تحقيق هاشم صالح، الطبعة الثالثة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998م، ص 290.

³ طه عبد الرحمن، روح الحداثة: مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2006م، ص 192 -

هذا الأساس إلى آفاق أرحب، حيث انتهوا إلى أن العقل هبة من الله وهبها جميع البشر دون تمييز، وجعلوه أساسا للتكليف ومقدمة ضرورية له"^[1]. بل نجده يصور الفكر الإعتزالي في ثوب الفكر الذي تعرض للاضطهاد والإقصاء من طرف السلطة السياسية، التي حاولت فرض هيمنتها والحجر على العقل المسلم بترسيخ القول بأزلية النص القرآني، في مقابل نفي قول المعتزلة بخلق القرآن. والظاهر أن القراءة الحدائرية تحاول-من خلال إثارها للعديد من القضايا-، إحياء تراث الفرق والطوائف الإسلامية التي اعتُبرت الكثير من آرائها شاذة، ومخالفة لما عليه جمهور الأمة في نظرتها إلى النص القرآني، وذلك بغرض إعطاء المصدقية لغرابة آراءهم، وأن أفكارهم حول النص القرآني لها أصول تراثية تستند عليها، ليجدوا لأنفسهم مكانا وقبولا في البيئة العلمية التراثية وفي عقول المسلمين، أو على الأقل من أجل بيان أن الفعل النقدي الذي تمارسه القراءة الحدائرية، ليس بدعا من القول وإنما هو واجب حضاري، قامت به هذه الفرق من قبل ولكن خطابها تعرض للإقصاء والإلغاء من قبل السلطة الرسمية، لتظهر بعد ذلك القراءة الحدائرية في ثوب المدافع عن آرائهم والوريث الشرعي لأفكارهم.

2- الحركة الاستشراقية: إذا كانت القراءة الحدائرية قد اعتمدت جملة من الخلفيات الفكرية الغربية أثناء قراءتها للنص القرآني، محاولة بذلك محاكاة واقع الحدائرية الأوروبية بغية الوصول إلى ما وصل إليه، فإنها كذلك قد تأثرت بالحركة الاستشراقية وتبنت العديد من الآراء التي طرحها الفكر الاستشراقي الغربي، ودافعت عنها بطريقة لم يكن يحلم بها حتى المستشرقون أنفسهم، إذا شكل أصحاب هذه القراءات نموذجاً للمفكر الشرقي الذي يرى حضارته ودينه وتراثه بمناهج الغرب وآلياته، وعليه نجد أن الخطاب الحدائري العربي قد كان ولا يزال على وفاق مع الفكر الاستشراقي بوجه عام، يظهر هذا الوفاق بشكل واضح في العديد منهم، أمثال أركون الذي يتساءل قائلاً "حتّام يستطيع المسلمون ان يستمروا في تجاهل الأبحاث الأكثر خصوبة وتحديدًا من الناحية الاستكشافية-المعرفية؟"، أقول ذلك وأنا افكر بأبحاث "نولدكه" و"شاخت"... وغيرهم كثير، وكلهم متجاهلون تماما من قبل المسلمين، أو يهاجمون من قبل الفكر الإسلامي المعاصر دون أي تمييز أو تفحص موضوعي؟"^[2]. وبالنظر إلى أن الاستشراق قد كان سابقاً للحدائرية العربية من حيث الظهور والانتشار، فإنه

¹ نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية الحجاز عند المعتزلة، الطبعة الثالثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1996م، ص241.

² محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2002م، ص5.

لا نكاد نجد قضية من القضايا التي حاولت القراءة الحداثية طرقتها، إلا وجدت في الفكر الاستشراقي ما يدل على سبقه لطرحتها بوجه أو بآخر، ناهيك عما يوفره من أدوات معرفية وآليات منهجية تسعفهم في إثبات والبرهنة على انحرافاتهم.

3- فلسفة الحداثة: تشكل فلسفة الحداثة إحدى الدعائم الأساسية، التي تستند إليها القراءة الحداثية للنص القرآني، من أجل نقد ما يصطلح عليه بالقراءة التراثية للنص القرآني أو لإحداث القطيعة مع علمي التفسير وعلوم القرآن، وتعرض نفسها على أنها قراءة إبداعية تجديدية ومجاوزه للقراءة التراثية، وتهدف من وراء كل ذلك إلى إعادة إنتاج الفعل الحداثي الغربي بمختلف أطواره ومراحله، فهم يزعمون أن السلطة الرسمية هي التي أضفت القداسة والوصاية على العديد من القضايا المتعلقة بالنص القرآني، ولذلك وجب محاربة القناعات والتصورات التي عملت على زرعها، وبذلك فهم يحاولون محاكاة الواقع الحداثي الغربي في القرون الوسطى وما بعدها، من خلال صراع الحركة التنويرية مع رجال الكنيسة في أوروبا^[1]. وتبعاً لذلك فهم يرون أنه لا سبيل إلى قراءة النص القرآني قراءة علمية إلا عن طريق نزع القداسة عنه، تماماً كما حدث في أوروبا حين تم نزع القداسة عن النصوص الدينية، ويظهر هذا التأثير بتأريخ الحداثة الغربية في كلام محمد أركون حين يقول "إن المكانة الأرثوذكسية اللاهوتية للوحي كما كان قد نطق به من قبل النبي (صلى الله عليه وسلم) وجمع فوراً أو لاحقاً في المصحف تحت الإشراف الرسمي للخليفة عثمان بن عفان، لا يمكن أن يكون موضوعاً للدراسة أو مادة للتحري النقدي"^[2]. إن التيار الحداثي وهو يطرح قضية الثورة على المقدس بقصد مسابرة الواقع الحداثي الغربي، يتغافل مسألة في غاية الأهمية تتعلق بمدى نجاح الحداثة الغربية نفسها في تحقيق أهدافها، خاصة بعد إسقاط الكنيسة وإحلال العقلانية، هل تمكنت من فهم الإنسان والكون والطبيعة أم بقيت في حيرة من أمرها؟.

لقد شكلت قراءة النص القرآني محور الدراسات التفكيكية العربية، باعتباره العنصر الأساس في تشكيل العقل العربي، والمرجع المحوري لكل القراءات الأيديولوجية في زمن استقالة العقل العربي وعجزه عن استئناف البناء الحضاري. وإذا كان علماء الاسلام قد عاجلوا النص القرآني باعتباره أداة للتشريع والتوظيف العلمي داخل

¹ طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مرجع سابق، ص 188-189.

² محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تحقيق: هاشم صالح، الطبعة الأولى، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2001م، ص 12.

الزمن البشري، فإن القراءة التفكيكية قد سعت إلى تأسيس نوع من القطعية المعرفية والمنهجية مع القراءات التراثية، تحت دعاوى التجديد والأنسنة والعقلنة والأرخنة، حيث أخضعت النص القرآني لسلطة المنهجية العقلانية سعياً لتجاوزه معرفياً، ونقله من مستوى المفارقة والتعالي إلى الاعتراف باتصاله وخضوعه لمؤثرات الزمن البشري، نظراً لكونه يشكل - في نظر التفكيكين - عقبة معرفية أمام كل محاولة للنهوض وإعادة بناء العقل العربي والاسلامي، وذلك لارتباطه اللزومي بالقراءات التراثية التي أحاطت به، وأضحت جزءاً من بنيته الدلالية، وعنصراً بنائياً في المخيال الذاتي للمتلقي، لذلك سعت إلى تحقيق قطعية إبستمية مع القراءات التراثية، التي ترسيخ الإيمان بتعال النص وقدسيتها، واستبداله بالتشكيك في صحته عن طريق تجريده من سمات التعالي عن قوانين الزمان والمكان، وإعادة فهمه في سياقه التاريخي، وهو ما يُعبر عنه "بإنتاج الوعي التاريخي العلمي للنص"^[1]. وفي سبيل تحقيق أهدافها اعتمدت هذه القراءة، مجموعة من الآليات نذكر منها:

1- الأنسنة: لقد سعت القراءة التفكيكية لرفع العوائق الاعتقادية التي أحاطت النص بهالة من القداسة، والتعامل معه باعتباره وضعاً بشرياً، وهو ما عبر عنه عبد المجيد الشرفي بـ "نزع المشية"^[2] عن النص في سبيل أنسنته، وذلك بعلمنة قراءته عبر هدم بنيته المفاهيمية، حيث عملت على حذف عبارات التعظيم المتداولة تراثياً، واستبدالها بأخرى مقررة تاريخياً، كاستبدال مصطلح نزول القرآن بـ "الحدث أو الواقعة أو الظاهرة القرآنية"^[3]^[4]، والقرآن الكريم بـ "المدونة الكبرى"^[5]، والآية بـ "العبرة أو الرواية"^[1]، والخطاب الإلهي بـ

¹ نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة، الطبعة الرابعة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2004م، ص 11-محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006م، ص 259-محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مرجع سابق، ص 116.

² عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، الطبعة الأولى، دار الطليعة، بيروت، 2001م، ص 199.

³ مفهوم "الظاهرة القرآنية" كان محل اهتمام من قبل بعض مفكري النهضة العربية الإسلامية الحديثة، كما هو الشأن مع مالك بن نبي في كتابه "الظاهرة القرآنية" الذي أصدره سنة 1946م، لكن بأسلوب مغاير ومنهج مختلف، فهو عند مالك بن نبي يختزل الكتاب ويبين الوحدة التشريعية، والوحدة التاريخية، والصورة الأدبية للقرآن، مضمون الرسالة، ويكشف عن العلاقة بين القرآن والكتاب المقدس، ويخصص ميزات القرآن فيما وراء الطبيعة، والأخريات، والكونيات، والأخلاق، والاجتماع، وتاريخ الوحدانية، وهي مباحث تكشف عن خصائص الظاهرة بتعبير مالك بن نبي في المبادئ التالية: الوحي من حيث كونه ظاهرة تمتد في الزمان، تنجم الوحي على دفعات وفترات، الوحدة الكمية من حيث نزوله لمعالجة موضوع معين ومحدد، والعلاقة بين القرآن والكتاب المقدس.

⁴ محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سابق، ص 119-الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 104-111.

⁵ نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، مرجع سابق، ص 27-نقد الخطاب الديني، الطبعة الثالثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2007م، ص 200.

"الخطاب النبوي"^[2]... بالإضافة إلى التفريق بين مستويات مختلفة في الخطاب الإلهي، كالتفريق بين الوحي والتنزيل، والقرآن والمصحف، والشفوي والمكتوب^[3]. وفي هذا يقول محمد أركون "وكننت قد بينت في عدد من الدراسات السابقة أن مفهوم الخطاب النبوي يطلق على النصوص المجموعة في كتب العهد القديم والأنجيل والقرآن كمفهوم يشير إلى البنية اللغوية والسيمائية للنصوص، لا إلى تعريفات وتأويلات لاهوتية عقائدية"^[4]. وهو الأمر الذي أكده نصر حامد أبو زيد بقوله "إن القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك، يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم"^[5]. كما سعت القراءة التفكيكية إلى التسوية في رتبة الاستشهاد بالقول، وذلك عبر إنزال الأقوال البشرية منزلة النص القرآني، الذي يعتبر بحسب زعمهم نصا استشكاليا، يفتح على احتمالات متعددة وتأويلات غير متناهية، وهذا ما ألمح إليه الطيب تيزيني بقوله "أن الوضعيات الاجتماعية المشخصة في المجتمع العربي بما انطوت عليه من سمات ومطالب اجتماعية اقتصادية وسياسية وثقافية الخ، هي التي تدخلت في عملية خلخلة النص القرآني وتشظيه وتوزعه بنيويا ووظيفيا في اتجاهات طبقية وفئوية وأقوامية إثنية متعددة، وأتى ذلك على نحو ظهر فيه هذا النص معادا بناؤه وفق قراءات متعددة محتملة تعدد تلك الاتجاهات وحواملها المجسدة بالوضعيات المذكورة إياها"^[6]. وقد نجم عن التطبيق المنهجي لأنسنة النص القرآني، التعامل معه باعتباره مجرد نص أنتج وفق المقتضيات الثقافية التي تنتمي إليها اللغة، الشيء الذي يجعل فهمه وتفسيره مرهون بالرجوع إلى بيئته الثقافية التي أنتجته، كما شدد على ذلك نصر حامد أبو زيد بقوله "إن النصوص الدينية ليست في التحليل الأخير سوى نصوص لغوية، بمعنى أنها تنتمي إلى بنية ثقافية محددة تم انتاجها طبقا لقوانين تلك الثقافة التي تعد اللغة نظامها الدلالي المركزي"^[7].

¹ نفس المرجع، ص 201.

² يوظف محمد أركون مصطلح "الخطاب النبوي" مكان مصطلح "الخطاب الإلهي" ويقصد به ذلك الخطاب الذي يقيم فضاءً من التواصل بين ثلاثة أشخاص قواعدية: أي ضمير المتكلم الذي أُلّف الخطاب في الكتاب السماوي، ثم الناقل بكل إخلاص وأمانة لهذا الخطاب، والذي يتلفظ به لأول مرة (النبي)، ثم ضمير المخاطب الثاني الذي يتوجه إليه الخطاب (الناس)، والمقصود بالناس هنا الجماعة الأولى التي كانت تحيط بالنبي والتي سمعت القرآن من فمه لأول مرة. انظر محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ترجمة: هاشم صالح، الطبعة الثانية، دار الساقي، بيروت، 2001م، ص 21.

³ مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائي العربي المعاصر، الطبعة الأولى، منشورات ضفاف، بيروت، 2012م، ص 65.

⁴ محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سابق، ص 5.

⁵ نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مرجع سابق، ص 206.

⁶ الطيب التيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، مرجع سابق، ص 256-257.

⁷ نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، مرجع سابق، ص 193.

2-العقلنة: من الآليات المتبعة أيضا عند التفكيكين في قراءتهم، عقلنة^[1] النص القرآني بهدف رفع عائق الغيبية، المتمثل في الاعتقاد بأن القرآن وحي جاء من عالم الغيب، الأمر الذي يعيق النظر العقلي ويمنع التواصل معه، لذلك كان لا بد من التعامل معه طبقا للمنهجيات والنظريات الحديثة، خاصة تلك المعتمدة في العلوم الانسانية والاجتماعية وعلوم الأديان، والتي تم توظيفها في تحليل ونقد التوراة والأنجيل وتطبيقها على النص القرآني، نظرا لكون معناه لا يتحقق إلا من خلال التأويل الإنساني؛ لأنه لا يتضمن معنى مفارقا جوهريا ثابتا له إطلاقية المطلق وقداسة الإله^[2]. ومن الآليات المتبعة في سبيل إزالة عائق الغيبية وعقلنة النص القرآني، اعتبار مباحث علوم القرآن وسائط معرفية متحجرة تصرف القارئ عن الرجوع إلى النص القرآني ذاته، كما أنها تحول دون قراءته قراءة تأخذ بأسباب النظر العقلي الصريح، خاصة أن النص القرآني-في نظرهم- لا يمتنع على اجتهاد العقل، بل لا توجد حدود مرسومة يقف العقل عندها ولا آفاق مخصوصة لا يمكن أن يستطلعها. ومن نتائج تطبيقاتهم المنهجية لعقلنة النص القرآني، التعامل معه باعتباره نصا لا يختلف عن أي نص آخر توحيدا كان أم وثنيا، وأن مفهوم الوحي المتداول والموروث عن التصور الإسلامي لم يعد من الممكن قبوله، لذا ينبغي ابداله بمفهوم تأويلي يسوغه العقل، صارفا عن الوحي ما لا يعقل من الأساطير والطقوس التي تقترن به.

3-الأرخنة: لم تكتف القراءة البنيوية بأنسنة النص وعقلنته، إنما تعدت ذلك إلى أرخته بهدف رفع عائق الحكمية، المتمثل في الاعتقاد بأن القرآن جاء بأحكام ثابتة وأزلية، لذلك ينبغي إزالة هذا العائق عن طريق وصل النص بظروف بيئته وزمنه وبسياقاته المختلفة، وذلك من خلال توظيف مباحث علوم القرآن كأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، والمكي والمدني،... التي وجدوا فيها أدلة واضحة وأسبابا قوية، لتعميق الوعي بالبعد التاريخي الجدلي للنص القرآني، وتحصيل المشروعية لممارسة النقد التاريخي عليه. وبناء عليه فإن النص القرآني ليس إلهي المصدر في لغته ومعانيه، ولا في أحكامه وتشريعاته، إذ أن هذه الأخيرة لا

¹ انطلق الحداثيون في بناء آلية "عقلنة النص" من تمجيد العقل وتقديسه، في الوقت الذي تعاملوا فيه عن الدور الذي لعبه الوحي في تشكيله تشكلا منهجيا علميا. يقول محمد أركون مكرسا هذا المبدأ "لكننا نعتقد أن أي نقد حقيقي للعقل الديني ينبغي أن يتمثل في استخدام كل مصادر المعقولة والتفكير التي تقدمها لنا علوم الإنسان والمجتمع من أجل زحزحة إشكالية الوحي من النظام الفكري والموقع الإستمولوجي الخاص بالروح الدوغمائية إلى فضاءات التحليل والتأويل التي يفتحها الآن العقل الاستطلاعي الجديد المنبثق حديثا". أنظر محمد أركون القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سابق، ص58

² نصر حامد أبو زيد، النص السلطة الحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1995م، ص33.

ترتفع عن كونها وعيا بشريا إنسانيا، استوعبه النبي صلى الله عليه وسلم بما يناسب ويوافق المرحلة التاريخية التي وُجد فيها، ومن هنا لا جدوى من القول بأزلية الشريعة وصلاحيتها لكل زمان ومكان. أما أحكامها فهي متأثرة بالأحوال والأوقات الخاصة التي نزلت فيها، فضلا عن كون أكثرها قد نسخ وبعضها تجاوزه التاريخ بغير رجعة، لذلك دعوا إلى الاختصار على أقل عدد ممكن منها. ولم يقتصر إضفاؤهم للصفة التاريخية على آيات الأحكام (آيات الحدود والقصاص والمعاملات...) فقط، بل عملوا على تعميم تلك الصفة على العقيدة، نظرا لكون هذه الأخيرة -بحسب زعمهم- تكون تابعة لمستوى المعرفة في العصر الذي نزلت فيه، وحينئذ يكون القرآن قد اعتمد تصورات مرتبطة بدرجة الوعي لدى أولئك الذين توجه إليهم خطابه، وهي تصورات في أغلبها ذات طابع أسطوري.

فإذا كانت الأنسنة تسقطنا في المماثلة اللغوية، والعقلنة تسقطنا في المماثلة الدينية، فإننا نسقط في مماثلة تاريخية مع الأرخنة، عبر جعل القرآن مجرد نص تاريخي مثله مثل أي نص تاريخي آخر، واعتباره نصا غير مكتمل كما يؤكد ذلك تيزيني بقوله "فإننا في الاختراق الحالي نواجه المسألة من حيث هي مسألة حول تمامية المتن القرآني وكما هو بين فإن إجماعا على هذه التمامية يغدو والحال كذلك أمرا خارج المصدقية التاريخية التوثيقية"^[1]، علاوة على إبطال المسلمة القائلة بأن القرآن فيه بيان كل شيء، خاصة وأن عدد آيات الأحكام - حسب زعمهم - ضئيلا جدا بالمقارنة بغيرها، وأن كثيرا منها جاء خاصا أو مقيدا، ارتبط بأشخاص أو بحوادث أو بأحوال أو بظروف يؤدي ذهابها إلى إسقاط العمل به. لذلك دعوا إلى استخلاص تدين من النص القرآني ينسجم مع فلسفة الحداثة، فلا تكون فيه قسرية ظاهرة تحد من حرية الأفراد، ولا تكون فيه شعائرية طاغية تضيق على سلوكياتهم، ولا أساطير غابرة لا تطبقها عقولهم، أي بعبارة أخرى تديننا يقوم على الإيمان الفردي ويختار فيه صاحبه نمط تعبد في دائرة حياته الخاصة، فإذن على قدر تلخصه من أشكال التدين الموروثة يكون نوحه بمقتضى التحديث.

¹ الطيب التيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، مرجع سابق، ص 412.

المطلب الثاني: المنهج الهرمينوطيقي وتغييب المعنى وأنسنة النص القرآني

يكتسي النص القرآني في الإسلام أهمية بالغة، ليس لكونه نصا مقدسا يمثل ارتباط السماء بالأرض فحسب، وإنما لما يمثله من نمط معرفي متميز وفعال مع كل مساحات المعرفة التي تفرضها الضرورة الزمنية، ومن هذه الزاوية يمكن القول على أن النص القرآني، يمثل أول تمايز بينه وبين الأشكال المعرفية التي تعارف عليها البشر. فالطبيعة البشرية في التفكير لا تُرجع المعرفة لنص له حالة من الثبات والإطلاق، لأن النص في التصور الإنساني مهما امتلك من اتساق ومتانة في النظم والتركيب والدلالة، إلا أنه يظل محكوما بعوامل الزمن التي تفرض عليه تطورا دلاليا، فيصبح عندها معبرا عن المعرفة وليس منتجا لها. ففي المعرفة البشرية عموما يركز البناء النظري لأي توجه فلسفي، على مجموعة من المبادئ بوصفها الأساس الذي تجتمع عنده عناصر تلك النظرية، والتي لا ترتبط بتعبير محدد يشكل نصا ثابتا، بخلاف التصور الإسلامي الذي تركز فيه المعرفة على النص ليس بوصفه مستبظنا للمعرفة فحسب بل ومنتجا لها أيضا. هذا الوصف لواقع النص الديني خلق استفزازا معرفيا أمام العقل المسلم في تعاطيه مع النص، مما فتح الباب أمام إبداعات منهجية، تقترب من النص في محاولة دائمة لإيجاد توافق بين تعال النص وثباته، وحركة مضمونه وهيمنته. فأما ثبات النص فلما يمثله من امتداد للخطاب الإلهي، وأما حركة المضمون وهيمنته فلضرورة انسجام المحتوى المعرفي مع الطبيعة الإنسانية، فالإنسان بوصفه موجودا تاريخيا يتحرك ضمن إطار الظرف الزمني الذي يعيشه، الأمر الذي يجعله دوما عرضة للتغيير الدائم بسبب تبدل الظروف ومقتضيات الواقع. وبما أن المعرفة هي جزء من مكتسبات الإنسان، فهي قابلة باستمرار للتغيير أو التشكل ضمن أطر جديدة تراعي تغيرات المرحلة التاريخية. هذه الدعوة تجعل المعرفة الإسلامية أمام إشكال حقيقي، فالمسلم في إبداعه المعرفي لا يستطيع تجاوز الواقع الذي ساهم في تكوين ثقافته من جهة، وفي الوقت نفسه هو مطالب بالارتكاز على نص تاريخي ولد في أجواء ثقافية لها مكتسباتها الظرفية الخاصة من جهة ثانية. فهناك فاصل معرفي بين الإنسان الحاضر والإنسان الأول الذي راعى النص خصوصياته الثقافية، مما يجعل العلاقة بينهما علاقة ذات طابع جدلي، لا يمكن الاستغناء عن أحدهما أو ترجيحه، خشية أن يؤدي ذلك إلى تجاهل حقيقة نسبية الإنسان سواء أكان ذلك في زمن نزول الوحي أو بعده. هذه الجدلية جعلت بعض المفكرين يتنكر لواقع المعرفة الخاصة بالنص، عندما نظر إليه بوصفه نسقا قابلا للبناء والتشكل في سياقات معرفية جديدة، ليس لها صلة بمحتوى معرفي يحتفظ به النص، وفي المقابل تمسك البعض الآخر بحقيقة المعرفة التي تمثل المحتوى الطبيعي للنص القرآني، وقد تطلب ذلك

محاولات جادة ودائمة لإيجاد حل لهذه الجدلية. والصيغة المفترضة لا بد أن تكون ذات بعد منهجي لتمثل مرجعية يحال إليها فهم النص القرآني، وذلك بتقديم قراءة للنص تحافظ على خصائصه المعرفية والمنهجية، تستنطق وتحلل إشارات، وتحرس مدلولات ألفاظه، فهما وتأويلا، وتضبط علاقة اللفظ بالمعنى، وتقنن دلالة المنطوق على المضمون؛ حتى تتفادى كل تفسير مجاني أو تأويل إسقاطي لهذا النص، ووقوفا ضد كل من يدعي قراءة النص المؤسس للشرعية في الإسلام، بعيدا عن قوانين التأويل المتمثلة في طرق الاستنباط بقواعدها اللغوية والشرعية، وبذلك تغدو قراءة النص في الفكر الإسلامي، قراءة خاضعة لمنهج مشدود بثوابت مرتبطة باللسان ومقتضياته في فهم الخطاب من جهة، ومحتكمة إلى الشرع وحدوده من جهة ثانية، مما يؤدي إلى ما سماه الشافعي رحمه الله، بـ "عقل المعاني أو التفسير بالمقتضى من معنى الكلام والمقتضب من معنى الشرع"^[1]. وفي الوقت نفسه تراعي الظرف البشري في إبداعه الفكري، ومقتضيات الواقع التاريخي في سيرورته وسرعة تغيره. ضمن هذا السياق برزت الهرمينوطيقا^[2] بوصفها علما أو منهجا يسائل النص في طبيعته وتكوينه، والصلة الرابطة بينه وبين مبدعه، وعلاقته بالتراث، كما أنه يلقي الضوء على بعض الجوانب الغامضة التي تبرز

¹ الامام الزركشي، البرهان في علوم القرآن، مصدر سابق، ج2، ص161.

² ترجع المادة التي تشكل منها لفظ الهرمينوطيقا "Hermeneutic" الى اللغة اليونانية، ورغم الاختلاف حول الجذر اللغوي للفظ حيث يرى بعضهم أنه مشتق من الفعل "Hermenevein" مؤنثه "Hermeneia" في حين يرى آخرون أن اللفظ مأخوذ من "Hermeneutikikos" بمعنى التوضيح وإزالة الغموض من الموضوع. يقول عبد الوهاب المسيري "الهرمينوطيقا مشتقة من الكلمة "Hermeneuin" بمعنى يفسر أو يوضح، من علم اللاهوت، حيث كان يقصد بما ذلك الجزء من الدراسات اللاهوتية المعني بتأويل النصوص الدينية بطريقة خيالية ورمزية تبعد عن المعنى الحرفي المباشر، وتحاول اكتشاف المعاني الحقيقية والخفية وراء النصوص المقدسة". وقيل إن هناك ارتباطا في الجذر المعرفي بين الهرمينوطيقا وهرمس "Hermes" رسول الآلهة عند الإغريق، وقد يرجع هذا الإرتباط إلى طبيعة الرسول بوصفه وسيطا يقوم بمهمة الشرح والتوضيح لمضمون النص إلى المخاطب به، ما يجعل الأمر يدور بين نص ومفسر لهذا النص، إلا أن غادامير يرى أن هناك نوعا من الالتباس في دلالة اللفظ، حيث يقول "نجد في الاستعمال القديم للفظ نوعا من الالتباس، فقد اعتبر هرمس "Hermes" رسول الآلهة الى البشر، كما أن الأوصاف التي دل عليها هوميروس تظهر غالبا أنها "أي هرمس" يبلغ حرفيا وينجز كاملا ما وكل بتبليغه... لا توجد دون شك أي صيغة لفهم التقارب بين فن التأويل وفن التكهني". وبعد أن ينفي هذا التقارب يصل إلى المعنى الذي يؤكد دلالة اللفظ على التفسير بقوله "هكذا تطور المعنى المعرفي "Hermeneias" "Hermeneus" في الهيلينية المتأخرة ليدل على التفسير العلمي أو المؤول المترجم". يظهر إذا من خلال ما سبق أن لفظ الهرمينوطيقا يرجع في دلالاته الأولى إلى معنى التفسير بغض النظر عن جذره اللغوي، وما يؤيد هذا الاستنتاج هو استعمال أرسطو لهذا اللفظ فب منطوق القضايا، حيث جعل الهرمينوطيقا دالة على قضايا العبارة، وذلك إشارة لما يحمله اللفظ من دلالة على التفسير، وفي هذا الصدد يقول حسن حنفي "إن لفظ الهرمينوطيقا لفظ يوناني-بيري هرمنياس-وضعه أرسطو جزءا من أجزاء المنطق، ويعني به (وكما ترجمه قداماء المنطقة العبارة) قضية العبارة وهو الكتاب الثاني من كتب المنطق بعد كتاب المقولات، أي كيف يمكن تفسير العبارة؟". أنظر المسيري عبد الوهاب، الموضوعية والذاتية، موقع عبد الوهاب المسيري، www.almessiri.com _ هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2006م، ص61-62_ حسن حنفي، الاجتهاد الكلامي: مناهج ورؤى متنوعة في الكلام الجديد، الطبعة الأولى، دار الهادي، بيروت، 2003م، ص315.

من خلال علاقة المفسر بالنص، كإمكانية وصول المفسر لمراد المؤلف بوصفه شرطاً من دونه لا يتحقق حصول الفهم؟ وبعبارة أخرى هل ثمة شرط للتعرف على الوعي التاريخي للمؤلف وظروفه ومقتضيات عصره، أم أن الأساس في فهم النص هو المفسر وما يؤثر فيه من خلفيات وقبليات معرفية ومنهجية؟ أم أن هذا الشرط هو المحال المعرفي مادام هناك فارق طبيعي وذاتي بين المفسر والمؤلف يشكل حاجزاً لا يمكن اختراقه؟ أم أن النص له شخصيته المستقلة بعيداً عن مبدعه في حالة من القطيعة التامة، والاستبعاد المنهجي لمراد المؤلف وواقعه وظروفه، وكل الملابسات التي ساهمت في إبداع النص، الشيء الذي يفتح الباب أمام المؤلّف ليصبح النص مرناً وقابلًا للتشكل في صور غير متناهية؟ كل ذلك شكل موضوعاً وإطاراً للهرمينوطيقا بما هي منهج للتفسير والتأويل. هذه الأسئلة وغيرها شكلت وقفة حقيقية لعدد من الباحثين للنظر في كيفية تعاطي الأوساط الإسلامية معها. وقد تباينت وجهات النظر حول مدى فاعلية المنهج الهرمينوطيقي في تقديم قراءة منظمة ومنضبطة للنص القرآني تراعي خصائصه المعرفية والمنهجية، بين من يراه الطريق الحصري والوحيد لتفعيل النص وإخراجه من حالة الجمود والتزمت، التي تحجب الحقيقة الدينية وتجعلها بعيدة عن روح العصر ومستجداته^[1]، وبين منكر لأي دور فاعل لهذا المنهج الذي نشأ ضمن ظروف خاصة أنتجت تجارب الفلسفة الغربية^[2]، فالضرورة المنهجية عند هؤلاء تقتضي أن تظل الهرمينوطيقا محافظة على خصوصية المنشأ الذي يتباين مع تجربة النص القرآني في الإسلام. ومن أهم المفصلات الأساسية المثيرة للجدل بين التوجهين،

¹ حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، الطبعة الثانية، دار الفارابي، بيروت، 2008م - حسن حنفي، التراث والتجديد، مرجع سابق، ومن العقيدة إلى الثورة: المقدمات النظرية، الطبعة الأولى، دار التنوير للطباعة، بيروت، 1988م - طيب التزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، مرجع سابق - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، مرجع سابق، والقرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سابق - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، مرجع سابق - محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2018م، وتكوين العقل العربي، الطبعة العاشرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009م - علي حرب، نقد النص، الطبعة الرابعة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2005م.

² عبد الله الدراز، مدخل إلى القرآن الكريم عرض تاريخي وتحليل مقارن، ترجمة محمد عبد العظيم، الطبعة الأولى، دار القلم، الكويت، 1981م - عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، التحريف المعاصر في الدين تسلل في الأنفاق بعد السقوط في الأعماق، الطبعة الأولى، دار القلم، دمشق، 1997م - صلاح الصاوي، يسألونك عن الشريعة: حوارات حول الشريعة والعلمانية، الطبعة الأولى، الجامعة الدولية بأمريكا اللاتينية، 2011م - منير محمد طاهر الشواف، قهفات القراءة المعاصرة، الطبعة الأولى، دار قتيبة، دمشق، 2004م - مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائثي العربي المعاصر، الطبعة الأولى، دار الأمان، الرباط، 2012م - طارق منينة، أقطاب العلمانية في العالم العربي والإسلامي، الطبعة الثانية، دار الدعوة، الاسكندرية، 2008م - مجموعة من المؤلفين، خطاب التجديد الإسلام: الأزمنة والأسئلة، الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق، 2004م - سامر إسلامبولي، ظاهرة النص القرآني تاريخ ومعاصرة، الطبعة الثانية، الأوائل للنشر، الاسكندرية، 2002م - إدريس الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم: تاريخية النص القرآني، الطبعة الأولى، دار ابن حزم، الرياض، 2007م.

النسبية المعرفية التي تؤكد عليها الهرمينوطيقا ضمن الدعوة للقراءة المفتوحة والمتجددة للنص، بحيث يحق لكل واحد الفهم من غير أن يكون لأحد حق احتكار الحقيقة، فليس هناك حد نهائي أو حقيقة مطلقة يجب الوقوف عندها. هذا الأمر أثار مخاوف المعتقدين بقدسية النص، المستبطن للحقائق الإلهية المتعالية والثابتة، خاصة أن نسبية النصوص البشرية حقيقة واقعية لا يمكن التنازل عنها، مادام الإنسان يبدع ضمن ظروفه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والنفسية، من هذا الملحظ أسس هذا الاتجاه معيارا للفرز بين الاتجاهين للخطاب المعرفي، بين خطاب بشري محدود ونسبي، وخطاب إلهي يحتفظ بحقائق مطلقة وسنن ثابتة، فإن كان من الممكن قبول الهرمينوطيقا في النص البشري، الذي يمكن أن يحتل وجوها متعددة تفرضها الظروف والمقتضيات ضمن التجربة الذاتية للإنسان، إلا أنه لا يمكن قبولها بخصوص المعرفة التي يؤسسها النص القرآني، باعتبارها معرفة تركز على سنن ثابتة، تتجاوز الإطار الزمني بل وتستوعبه وتهيمن عليه، ناهيك عن غياب أي مسوغ شرعي لاستعارها وتوظيفها في قراءته. فالحقيقة الأولى التي يجب الإقرار بها أن النص القرآني مستبطن لحقائق مطلقة وخصائص منهجية فريدة، وهنا يصبح الاشكال منحصر في كيفية فهم تلك الحقائق، الأمر الذي يعود بنا من جديد لمناهج الفهم والتأويل التي يجب تقويمها بمقدار اعترافها بتلك الحقائق الموجودة في النص. أما الهرمينوطيقا فلا تعترف بتلك الحقائق وتستسلم لمقتضى الظرف البشري في المعرفة، مما يجعل النص القرآني محكوما ضمن تصور زمني ومكاني يخلقه المأول، وبالتالي إلغاء أي إمكانية للاعتراف بتعال الوحي، بل لا يمكن خلق تصور معرفي يمكن وصف فكره بالإطلاق والهيمنة. وقد وجد هذا المنهج أنصارا له في البيئة الإسلامية استندوا إليه في تقديم قراءة عرفت بـ "القراءة الحداثية"^[1] أو "القراءة الجديدة" للنص الشرعي، وفقا لأفق المرحلة ومقتضيات العصر. وهي قراءة استمدت آليات اشتغالها من خارج نطاق

¹ القراءة الحداثية هي قراءة نقدية للقرآن الكريم، ولا سبيل لتحقيق تلك القراءة إلا عن طريق نزع القداسة عنه وعدم مراعاة خصائصه المنهجية، باعتباره نصا تاريخيا محكوما بشروط تاريخية وزمنية تعمل على ربط القرآن بسياقات تنزيله وتفسر معانيه تفسرا قاصرا، موظفة في ذلك العلوم الإنسانية والاجتماعية والأنثروبولوجيا والأديان والتاريخ وغيرها من العلوم، والتي تحيل على مرجعيات عدد من رواد المناهج الغربية أمثال "ذي سويسر" و"جاك دريدا" و"ميشال فوكو" غادامير" و"بول ريكور"... وغيرهم، داعية إلى توظيف البنيوية والتفكيكية والسيميائية والتأويلية والحفر الأركيولوجي كآليات لقراءة القرآن الكريم، كما تدعو هذه القراءات أيضا إلى إحياء قراءات الصوفية والفلاسفة والمعتزلة واعتبارها نماذج للتنوير والعقلنة في مقابل الخط من قيمة التراث التفسيري واعتباره متصفا بالدوغمائية والجمود، ومن هنا كان للقراءة الحداثية مرجعياتها الفكرية التي تستقي منها أطروحاتها. يقول طه عبد الرحمان "فهي تفسيرات لآيات القرآن تخرج عن هذه الصفة الاعتقادية، وتتصف بضدها، الانتقاد، فالقراءات الحداثية لا تريد أن تحصل اعتقادا من الآيات القرآنية، وإنما تريد أن تمارس نقدها على هذه الآيات" أنظر طه عبد الرحمان، روح الحداثة: مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مرجع سابق، ص 176.

التداول الإسلامي، لتمارس نقدها على النص الشرعي موظفة في ذلك كل النظريات اللغوية الحديثة (النبوية، التفكيكية، السيمائية...)، ساعية من خلال أطروحاتها إلى محاولة إعادة إنتاج الواقع الغربي في صراعه مع الدين في المجال التداولي العربي والإسلامي، هذا الصراع الذي آل في الغرب إلى الاشتغال بالإنسان بعيدا عن الله (الأنسنة)، والاهتمام بالعقل خارجا عن الوحي (العقلنة)، ومراعاة للواقع ومقتضياته من غير نظر للنص وخصائصه (الأرخنة)، ويظهر ذلك جليا من خلال سعيها إلى الثورة على النص القرآني، لنزع القداسة عنه بغية إخضاعه لمناهج النقد والتأويل والتفكيك، التي خضعت لها النصوص التوراتية والإنجيلية لتجاوز احتكار رجال الدين المسيحيين لفهم النصوص الدينية، والوقوف على مختلف الانحرافات التي طالت الإنجيل من طرف الجهاز الكهنوتي الكنسي، وهي مرجعية تمثل منطلقا مسلما به عندهم غير قابلة للنقاش. وجوهر ما يؤسس هذه المرجعية بناؤها على التحرر من سلطة النص المؤسس الذي تكونت في ظله ثوابت العقل الإسلامي ومحدداته، ونزع القداسة عنه بدعوى تحوله من التنزيل إلى التأويل^[1]، وعلى القطيعة المعرفية بينها وبين القراءات التراثية، والفوضى التأويلية التي هي تفكيك للهوية وضياح للمعنى، وهي ملامح ومنطلقات لا تخفى مستلزمات التطبيقية، ولا عواقبها العلمية التي تنسجم مع فلسفة الحداثة وما بعدها. وقد أفضت تلك القراءة الحداثية إلى:

1- التشكيك في النص القرآني: يعتبر القرآن في الخطاب الحداثي وقراءته التفكيكية لأصوله، مجموعات نصية مغلقة ذات بنية تيولوجية-أسطورية قد خضعت "لعملية الانتقاء والاختيار والحذف التعسفية التي فرضت في ظل الأمويين، وأوائل العباسيين، أثناء تشكيل المجموعات النصية... التي تعرضت لعملية النقل الشفاهي بكل مشاكلها ولم تدون إلا متأخرا، وهذا الوجه الشفاهي قام به جيل من الصحابة لا يرتفعون عن مستوى الشبهات، بل تاريخهم تختلط فيه الحكايات الصحيحة بالمزورة"^[2].

2- التسوية بين النص القرآني وسائر النصوص الأخرى: وذلك بإخضاعه لسنن القراءة ومناهج الألسنيات الحديثة، وتحليل الخطاب التاريخي ونقده؛ باعتباره نصا تراثيا شأنه في ذلك شأن بقية النصوص، وهكذا يصبح النص القرآني نفسه موضع المساءلة ما إذا كان حجة أم لا، فضلا عن تضمنه رسالة للبشرية، أو كونه هدى وبشرى للعالمين.

¹ نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مرجع سابق، ص 93.

² محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، الطبعة السادسة، دار الساقي، بيروت، 2012م، ص 104.

3- عقلنة النص القرآني: عن طريق جعل العقل حاكما وقاضيا عليه، وأن يفهم على ضوء الواقع ومتغيراته، فسلطة العقل في القراءة الحدائية هي السلطة الوحيدة التي يحتكم على أساسها مع النص القرآني، بل مع النصوص الشرعية كافة. ولعل أخطر ما في القراءة الحدائية، الفوضى التأويلية وأشكلة العلاقة بين النص ولغته، إذ تعتبر القرآن خطابا لغويا يخضع لآليات التفكيك والقراءة، شأنه في ذلك شأن مختلف النصوص بما يعرف في العلوم الإنسانية والألسنية بـ "الهرمينوطيقا" أو "التأويلية الحديثة". ومن أهم مبادئها التأويلات اللامتناهية، وأشكلة العلاقة بين النص المعطى ولغته، فليس لقصد المؤلف أو النص مكان فيها، باعتبار أن النصوص لا تحمل أي معنى إلا ذلك الذي يصنعه القارئ ويشكله، مما يؤدي إلى فوضى في التفسير ولا نهائية المعنى، ونسف محتوى النص وإبطال مقصوده؛ في ظل التغييرات الثلاثة (تغيير المؤلف، تغيير المرجعية، تغيير القصدية) التي تقوم عليها "الهرمينوطيقا"، الشيء الذي يسمح للحدثين بتأويل النص الشرعي، والتلاعب بفهمه وتفسيره، في باطنية لا ترى في ظواهر النصوص، أكثر من رموز ومؤشرات ومدلولات تمثل مركز الثقل في النص المؤسس، تلك هي الرؤية التي تحكمت في الأصول الفكرية والمنطلقات المنهجية في القراءة الحدائية. وإذا ما نحن دققنا النظر في تلك القراءة الحدائية للنص القرآني، وما طرحته من إشكالات سنجد أنها قد تأثرت بالحركة الاستشراقية^[1] وتبنت العديد من أطروحاتها ودافعت عنها، الشيء الذي أدى بها إلى الوقوع في جملة أخطاء منهجية، أفقدتها قيمتها كما أفقدت النتائج المتوصل إليها مصداقيتها؛ وذلك فيما أسميه بـ "التغييرات الأربع" والتي يمكن تمثلها كما يلي:

1- تغيير البعد المصدري للنص: لا شك أن تغيير البعد المصدري للنص القرآني في القراءة الحدائية يعد خطأ منهجيا جسيما؛ إذ النص القرآني لا يقبل الانفصال عن قائله ومراده، وأي نظرة إليه في غياب استحضار مصدره توقع في محاذير كثيرة، ليس أقلها عدم إدراك عظمة مصدر النص الذي يُعامل معه وبين مراده، فهما وتزيلا، استنباطا واستدلالا، ومن ثم إعطاء المشروعات لكل عمليات النقد والمراجعة، والتصحيح والتنقيح، وما يستوجب الحكم بالنقص أو وجود الخلل والخطأ وهدم مصداقيته.

¹ الاستشراق هو عبارة عن أسلوب تفكير يقوم على التمييز الوجودي والمعرفي بين ما يسمى "الشرق"، وما يسمى في أغلب الأحيان "بالغرب". وهو أسلوب قائم على التركيز على مفهوم السيطرة على الشرق والهيمنة على مقدراته باعتباره أي الاستشراق "أسلوبا غربيا للهيمنة على الشرق وإعادة بناءه والتسلط عليه". أنظر إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد العناني، الطبعة الأولى، دار رؤية، القاهرة، 2006م، ص 45-46.

2-تغيب المرجعية اللغوية للنص: يعد إبعاد المرجعية اللغوية من الانحرافات الفكرية البالغة، التي وقع فيها الحداثيون أثناء مقاربتهم للنص القرآني؛ إذ أن مقارنة أي نص لغوي تستدعي الوقوف على حدود لغته التي تحمل بلاغه، ومعرفة مقاصد أصحابها في كلامهم، وأن يؤول الكلام بما يوافق معهود الخطاب المتبادل بين المتكلمين وعرف المخاطب وعاداته المطردة.

3-تغيب البعد المنهجي الموصول للنص: وهو أزمة الحدائثة الأولى في مقاربتها للنص القرآني، والمتمثلة في الدعوة إلى ضرورة قراءته خارج مجال تداوله في فصل تام عن كل القراءات الضابطة لفهمه وتفسيره في التراث الإسلامي، وذلك لصالح المنهجية الغربية في تحليل الخطاب وتأويل النصوص؛ حيث أسقطوا كل ما ظفروا به من آليات القراءة وأدواتها على النص القرآني، وأطلقوا العنان لقراءته وفهمه وتحليله من خلالها وعلى ضوءها.

4-تغيب القراءة النسقية للنص: وهذا واضح في تناولهم لبعض الآيات القرآنية التي تتحدث عن لباس المرأة وميراثها، وإقامة بعض الحدود... وغير ذلك من أوهام وشبهات، اقتطعت من سياقها وفصلت عن مقاصدها؛ فكانت قراءتهم لها قراءة متهافنة تعتمد آليات خاصة لا يستعان بها على فهم المعنى المراد للنص، وهذا يخالف شرط القراءة النسقية التي تتناول النص القرآني كأنه لفظة واحدة ينبغي النظر إلى كل جزء منها في ضوء علاقته مع الأجزاء الأخرى. فحين يؤول أمر النص القرآني هذا المأل في قراءة الحداثيين، فإن الاحتكام إلى منهجية توجه القراءة وتضبط مسارها فهما وتفسيرا، تأويلا واستنباطا، تحمي النص من أن يكون مجالا للمزايدة والإقحام، أو العبث والتسكع، وتمكن من الفهم الصحيح لمقاصده، فمن لم يكن منهجه مضبوطا كل الضبط فإن المعاني قد تختلط عليه، ويقع في التيه الذي أدخلتنا فيه الحدائثة الغربية وما بعدها. وهي منهجية ينبغي أن تكون على معهود العرب في خطابها، ومسالكها في تقرير معانيها، ومنازعتها في أنواع مخاطباتها، وعادات اللسان العربي في الاستعمال، وخصوصياته في توزيع المعاني على الألفاظ، وأن يفهم وفق مدلوله العربي الذي يتبادر إلى الذهن من دون لِيٍّ ولا إغراب، ولا تعطيل لمغزي أو إقحام لمعنى. وهذا المنهج في المقاربة والتلقي ينبغي أن يقوم على الضوابط الآتية:

1-ضبط العلاقة بين القارئ وفقه النص(سلطة النص): والمراد بسلطة النص قدرته على تحقيق معنى ما، يتمتع بقدر من الإلزام ويقبل التثبيت؛ حتى ينضبط الفهم ويصح الاستنباط، من خلال معطيات النص نفسه، ومن ثم فحدود سلطة القارئ مع النص تكمن في الإصغاء إلى النص واستنطاق دلالاته وفهم معناه ثم التعبد بمقتضاه، وقد قننت كتب الأصول والتفسير...آليات القراءة التفسيرية والتأويلية، ومعاييرها من خلال

الضوابط الكفيلة بالارتباط بالنص والفهم عنه، واستثمار معناه والغوص في أعماق دلالاته "دلالة النص، ودلالة معقول النص".

2- ضبط العلاقة بين منهج القراءة ومسألة القصد (معنى النص): يقوم فقه البلاغ اللغوي عند علماء المسلمين على البحث عن المعنى الذي يحمله النص؛ فالمفسر يطلب المعنى، والنحوي يوفر الأداة من أجل الإبانة عنه، والفقيه أو الأصولي يضبط طريقة الاستنباط منه، والجميع يبحث عن المعنى المراد انطلاقاً من الظاهرة اللسانية، يقول الإمام الشاطبي "فاللزام الاعتناء بفهم معنى الخطاب؛ لأنه المقصود والمراد، وعليه يبني الخطاب ابتداءً، وكثيراً ما يغفل هذا النظر بالنسبة للكتاب والسنة؛ فتلتبس غرائبه ومعانيه على غير الوجه الذي ينبغي"^[1]. فالعناية بمسألة القصد الذي يُؤمُّ، ومراد المتكلم ورضه من الكلام، هي غاية ما يطلب، لأن أس القراءة النسقية التي تضع الجزئيات في إطار الكليات، وتربط الفروع بأصولها، والقرائن ومقتضيات الأحوال المحيطة بالنص، واستبصار ما سيق الكلام له، وما تعلق به من معان، وما هدت القرائن إليه، أو ما منعت منه وصدت عنه، والوقوف على عرف المتكلم وعاداته في خطابه.

3- جدلية العلاقة بين المنطوق والمفهوم (استثمار النص): إن استثمار الخطاب الشرعي والاستفادة من منطوق النص ومفهومه، وتسخير طاقاته التشريعية والمعرفية والمنهجية، يعد ضرورة حتمية تلزمه الخصائص المنهجية لهذا النص، الذي تتوقف طرق استثماره على تعبئة كافة طاقاته انطلاقاً من اللفظ وطرق دلالاته على المعنى، عبارة وإشارة، دلالة واقتضاء، مفهوم موافقة ومخالفة؛ ومعنى ذلك أن المعاني المستفادة من النص، إما معان هن بنات ألفاظ تؤخذ من الوضع الأصلي للألفاظ، أو معان هن بنات دلالة تؤخذ من فحوى الكلام وبساط التخاطب. هذه المعطيات ينبغي مراعاتها عند قراءة النص للوفاء بأقضية الناس واستيعاب ما جد من الوقائع والحوادث.

4- توجيه النص وتعدد مداخل قراءته (التأويل): قد يشمل النص تأويلات مختلفة، فتتعدد فيه مسالك الفهم، وتتنوع فيه المعاني والدلالات، الأمر الذي قد يؤدي بالبعض إلى الزيغ عن القصد من الخطاب. ولما كان التأويل المتهافت انحرافاً بالمقروء ووقوعاً في الضلال، فقد تنبه المفسرون والأصوليون إليه حين يجور على القصد، فوضعوا له ضوابط موصولة في جانب منها بقواعد اللسان، وفي جانب آخر بمنطق المعنى، يقوم على

¹ أبو اسحاق الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج2، ص88-89.

انضباط التأويل يعضده مرجح قوي من دليل صحيح؛ فإذا لم يكن ثمة دليل فلا يجوز صرف الكلام عن ظاهره، كما فعل الباطنية قديما وحديثا. فالتأويل في الفكر الإسلامي ليس فلسفة للفهم الحر المنفصل عن مأخذ الكلام كما في القراءة الحداثية، إنما هو جهد ذهني مقيد بمنطق النص الشرعي ذاته، ويكون جهد القارئ التردد بين المعاني المتعددة لمعرفة الحكم استنباطا، وهو ما نبه عليه الإمام ابن تيمية بقوله "والتأويل المقبول هو ما دل على مراد المتكلم، والتأويلات التي يذكرونها لا يعلم أن الرسول أرادها، بل يعلم بالاضطرار أن المراد منها نقيض ما قاله الرسول... من غير أن يحتاج ذلك إلى دليل خاص، وحينئذ فالتأويل إن لم يكن مقصوده معرفة مراد المتكلم كان تأويله للفظ بما يحتمله، من حيث الجملة في كلام من تكلم بمثله من العرب، هو من باب التحريف والإلحاد، لا من باب التفسير وبيان المراد"^[1]. ولهذا جاءت قراءة علمائنا رحمهم الله في ضوء الخصائص المنهاجية للنص القرآني، فكانت قراءة منضبطة وواعية لا قراءة مفجّرة للنص مهدرة لسياقه ومقاصده، وهذا ما أكده الونشريسي في وصيته الجامعة لمن رام قراءة النص الشرعي وتأويله، فهما وتعلقا، استخراجا واجتهادا، ترجيحا وتنقيحا، تنزيلا وتفعيلا، فقال "ولا تفت بالنص إلا أن تكون عارفا بوجوه التعليل، بصيرا بمعرفة الأشباه والنظائر، حاذقا في بعض أصول الفقه وفروعه، واحفظ الحديث تقو حجتك، والآثار يصلح رأيك، والخلاف يتسع صدرك، واعرف العربية والأصول، وشفع المنقول بالمعقول، والمعقول بالمنقول"^[2]. كل هذه التأويلات التي ذهب إليها أصحاب القراءات الحداثية، إنما لدفع القارئ إلى التساؤل المستمر حول صحة النص القرآني المدون، بغية زحزحت قناعاته حول قدسيته ومن تم نقله من المرجعية الإسلامية إلى المرجعية الحداثية الوضعية، ليسهل بعد ذلك عليهم فرض قناعات جديدة في ظل الحيرة التي يعيشونها، وهي طريقة غايتها الطعن في القرآن وعلومه وتمجيد المكتسبات المعرفية للحضارة الغربية، والدفع بالقارئ إلى محاكاة واقعها بكل ملابساته بهدف دفعه للانسلاخ من دينه وهويته الإسلامية^[3]. وغرضهم من زحزحت تلك القناعات المترسخة حول النص القرآني، هو بناء نسق جديد للمسلمات يخالفون بها كل المسلمات التي انطلقت منها العلوم الشرعية، وشكلت وعي المسلمين بكتاباتهم على مر العصور، ولهذا فقد سعوا إلى قراءة تأويلية للنص القرآني، تحاكي واقع الحداثة الغربي أثناء ثورته على تأويلات الكنيسة وانحرافاتهما،

¹ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق عبد اللطيف عبد الرحمن، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت، 2009م، ج1، ص201.

² أبو العباس بن يحيى الونشريسي، المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، تحقيق محمد حجي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، 1981م، ج6، ص377.

³ مرزوق العمري، تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي المعاصر، مرجع سابق، ص163.

وذلك من أجل استنساخ هذا الواقع وإقناع المسلمين به، في تجاهل تام لدقة المنهج الذي تمت بها عملية جمع القرآن الكريم، والذي يعتبر سبقا تاريخيا في جودة التوثيق والتثبت، بالإضافة إلى فصلهم بين الرواية الشفوية والمكتوبة وإيهام القارئ بتباينهما، متناسين كون تناقل القرآن مشافهة تم وفق أسس علمية، كانت ولا تزال تندرج تحت علم أسسه الصحابة رضوان الله عليهم، وطوره علماء الأمة جيلا بعد جيل ألا وهو علم القراءات، يقول الإمام ابن الجزري "ثم إن الاعتماد في نقل القرآن على حفظ القلوب والصدور لا على حفظ المصاحف والكتب وهذه أشرف خصيصة من الله تعالى لهذه الأمة"^[1]. يتبين من خلال هذا النص وضوح مسألة جمع القرآن في تصور علمائنا أثناء إعطائهم الأولوية للمشافهة، وفي المقابل يظهر الخلط الكبير والتخبط أثناء التعامل مع هذه المسألة عندهم وعند غيرهم ممن يتبنون هذا الرأي.

¹ محمد ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، مصدر سابق، ص 12.

المطلب الثالث: المنهج القيمي وتقوية مبدأ التدبر وترشيد التفاعل مع النص

لقد أثارت القراءة الحداثية جدلاً واسعاً في أوساط المهتمين بالدراسات القرآنية، وذلك عندما سعت للثورة على النص القرآني قصد نزع قدسيته، والتعامل معه على أساس أنه مجرد نص لغوي وأثر أدبي، دون الأخذ بعين الاعتبار خصائصه وأبعاده ومقاصده، والالتفات إلى وظيفته كنص ديني مرتبط برسالة سماوية، وما يقتضي ذلك من فهم لنصيته ضمن سياق وحدته البنائية، الأمر الذي جعل "توظيفها للمناهج اللسانية(البنوية، التفكيكية، التأويلية، السيميائية...)" يشوبه الكثير من التخبط والتعسف والتجاوز لإشكاليات عديدة^[1]، خاصة وأنها ترمي إلى مقارنة النص القرآني بمناهج غريبة عنه قصد مسايرة الواقع الحداثي الغربي^[2]، دون إخضاعها للنقد والتدقيق والمساءلة، حتى تستفيد منها بالقدر الذي يثري دلالات النص القرآني ويراعي أحكامه ومقاصده. إلا أن الرغبة في خلخلة القناعات ورفع القداسة عن النص، وتجاوز الفهم التراثي التأسيسي المتصف -حسب زعمها- بالجمود والدوغمائية عن طريق إحداث قطيعة معرفية معه، جعلها تسقط في الوثوقية العمياء بآليات القراءة التي وظفتها في استنطاق النص القرآني، الأمر الذي فوت عليها فرصة ممارسة النقد اللازم لها قبل توظيفها، ومن ثم أوقعها في الكثير من التهور الناجم عن شدة الإعجاب بالإنجازات اللسانية الغربية، التي حاولت أن تجيب عن بعض الأسئلة المشروعة والعملية في مجالها التداولي، لكنها فشلت في ذلك تماماً كما فشلت في تثوير وتعميق وتحديد قراءة النص القرآني، نظراً لكونها أولاً قد أغفلت حقيقة كون المناهج اللسانية قد صيغت بالأساس لدراسة النص البشري، وعليه فإن استعارتها وتوظيفها في فهم النص القرآني، يتطلب تنقيتها من رواسب وضعيتها حتى تتناسب مع طبيعته المتعالية، التي لا تشابه طبيعة النصوص البشرية لا في نظمها، ولا في مضمونها، ولا في مقاصدها، وكل قراءة تتجاهل هذا المعطى سيؤول بها الأمر إلى ما آلت إليه القراءة الحداثية حين أنسنة الوحي. وبناء عليه فإن المناهج اللسانية على الرغم مما يمكن أن تصل له من ثراء معرفي وغزارة تأليف، إلا أنها تبقى في نهاية المطاف مجهوداً بشرياً قابلاً للتعديل، وإمكانية لغوية محدودة قابلة للنماء، وعبرة عن نظريات لم تستقر ولن تستقر مادامت لا تحمل

¹ عبد الرحمن الحاج إبراهيم، المناهج المعاصرة في تفسير القرآن الكريم وتأويله، مجلة رسالة المسجد، العدد الأول، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجزائر، 2003م. ص1.

² محمد عبد الفتاح الخطيب، معهود العرب في الخطاب وإشكالية قراءة النص الشرعي، مجلة ترتيل، مركز الدراسات القرآنية بالرابطة المحمدية للعلماء، العدد الثاني، الرباط، سبتمبر 2014 م. ص52.

الحق المطلق^[1]. ثانيا لتجاهل نزعتهما الوضعية التي تتناقض مع خصائص النص القرآني كنص مؤسس للمعرفة، وتتعارض مع مصدريته الإلهية التي تحرره من الأنسة والأرخنة، التي ألبسته بهما القراءة الحداثية، وعليه فإن المصدرية الإلهية للنص القرآني في مقابل بشرية المناهج اللسانية، يغدو أمرا يستحيل معه-من الناحية الإبستمولوجية- التضححية بقداسة النص القرآني، من أجل بيان صلاحية هذه المناهج وقدرتها على استنطاقه، خاصة وأن المعرفة البشرية بما تحويه من نظريات ومعارف وأفكار تبقى عرضة للتصحيح والتعديل، ولذلك فإنه من الأجدى والأجدر أن يكون النص القرآني أصلا للسانيات، بحيث تستفيد من حوضه الفياض، ويكون خادما لها-مثلما كان في وقت من الأوقات خادما للبحث اللغوي العربي- ولكل العلوم والمعارف الأخرى، لا أن تكون هي أصلا له وحكما عليه كما تريد القراءة الحداثية أن ترسخ في عقول المسلمين^[2]. الأمر الذي يصبح معه استنفاد إمكانات النص القرآني من حيث الدلالة متعذرا، لأننا حين نعتقد ذلك فنحن في حقيقة الأمر نستنفد آلياتنا ومناهجنا ولا نستنفذ دلالات النص في حد ذاته^[3]. ثالثا لعدم قدرتها على التأصيل أثناء توظيفها لمختلف المناهج اللسانية، والاكتفاء بذلك بالإسقاط دون مراعاة مناط التنزيل، ذلك أنه ما من منهج إلا ويكون مرتبطا بإيديولوجية أصوله، ونقله دون تأصيل له "سيقود حتما إلى ارتكاب أخطاء فادحة في أي حكم نطلقه على واقعنا"^[4]، ولما كانت القراءة الحداثية فاقدة للقدررة على نقد وسائلها المنقولة من جهة تحصيلها لهذه المناسبة-مع العلم أن هذا شرط في تحقق قراءتها الحداثية- كان الأجدر لها أن تترك ممارسة الإسقاط، وتتعاطى تحصيل هذه القراءة حتى تحفظ إجرائية الأداة المنقولة وخصوصية الفكر المنزلة عليه. رابعا لتغافلها عن واقع الحداثة الغربي وما إن كان قد حقق أهدافه أثنا طرح فكرة القطيعة مع التراث، ذلك أن هذا الغرب الذي أحدث قطيعة مع تراث العصور الوسطى، هو ذات الغرب الذي جيش كل طاقاته، وشحذ وسائله، عائدا إلى التراث اليوناني لإحيائه و التَّهَلُّ منه، بل يعتبره امتدادا حضاريا لأصول حضارته في عمق التاريخ، وبالمقابل فإنه لا أحد ينكر على أن التراث الإسلامي، قد تخللته أعطاب منهجية ومعرفية عديدة، كانت سببا في الكثير من الأزمات، التي ينبغي تصحيحها ومعالجتها وإحداث قطيعة معها، وإن كان في مجمله يبقى شاهدا على السبق والثراء في العديد من المجالات الحضارية والعمرانية، لارتباطه

¹ سعيد النكر، سؤال المعاصرة والشرعية في قراءة النص القرآني، الطبعة الأولى، دار السلام، مصر، 2013م، ص 60-61.

² حافظ إسماعيل وحماد الملاح، قضايا إبستمولوجية في اللسانيات، الطبعة الأولى، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2009م، ص 242-243.

³ سعيد النكر، سؤال المعاصرة والشرعية في قراءة النص القرآني، مرجع سابق، ص 61.

⁴ جورج زيناتي، نقل المنهجيات الغربية والواقع العربي، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد الثامن، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1980م، ص 130.

بالنص القرآني وما دار حوله من اجتهادات في تنزيل معانيه وأحكامه ومقاصده، في مختلف جوانب الحياة التربوية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية...

خامسا لغياب المقاربة النسقية أثناء توظيفها للمناهج اللسانية، بخلاف المقاربة التراثية التأسيسية، نظرا لتركيز القراءة الحدائية على التنظير والتأسيس المنهجي^[1]، واقتصارها على بعض الآيات والصور المنتقاة لتحقيق أغراضها، الأمر الذي يجعل القارئ يعتقد بأنه مقبل على مشروع قرائي تأسيسي واعد، سيقبل العديد من التصورات على مستوى النص القرآني، كما أن هذا التطبيق المنهجي غالبا ما كان يأتي في سياق البرهنة على بعض القضايا الجزئية، ولم يكن من أجل بيان معنى الآية في حد ذاته، كما هو الشأن مع نصر حامد أبو زيد في معرض حديثه عن طبيعة اللغة الدينية، حيث يقول "إن تفرقة عالم اللغة دي سوسير بين اللغة والكلام يمكن أن تفيدنا هنا في توضيح الفارق بين البناء اللغوي للنصوص - خاصة النصوص الممتازة - وبين النظام اللغوي الثقافي الذي ينتجها"^[2]. سادسا لإهمالها خاصية "الإعمال" في واقع الناس، إذ ليست الغاية من قراءة النص القرآني مجرد تحصيل الفهم والوقوف عنده فحسب، أو الفهم من أجل التوظيف الأيديولوجي والعلمي والسياسي، الذي تزعم القراءة الحدائية أن الخطاب الديني قد مارسه طيلة قرون من أجل خدمة مصالح وأغراض ضيقة، وإنما الغرض من قراءته إدراك معانيه قصد إعمالها في واقع الناس^[3]. وعلى هذا الأساس يمكن القول على أن القراءة الحدائية، تسعى إلى التأكيد على أنسنة النص القرآني ونزعه النصية، وهذا معناه أنه كان يبنى واقعا خياليا ذو نزعة أسطورية لا مرجع له، لكن الأمر بخلاف ذلك، إذ أنه جاء لينشئ واقعا فعليا ويتفاعل معه، وهذا التفاعل لا يقتصر على العلاقة الثنائية بين النص والقارئ، بل يتعداها إلى إدخال الواقع كطرف أساس في علاقة جدلية بين النص والقارئ والواقع أثناء عملية الفهم والإعمال. ومن هنا تتجلى النظرة القاصرة للقراءة الحدائية، حين تركز على المقاربة اللغوية التي تلغي خاصية الإعمال، التي لم تكن غائبة عن وعي المسلمين في تعاملهم مع النص القرآني فهما وتنزيلا، باعتباره نص عملي، ونظام حياة متكامل، يُتغنى من وراءه تحصيل الفهم أولا لألفاظ ودلالات النص القرآني، والعمل ثانيا بالأحكام الشرعية العملية التطبيقية، وهو ما يطلق عليه استثمار الأحكام من النصوص الشرعية وفق آليات منهجية أصولية

¹ سعيد النكر، سؤال المعاصرة والشرعية في قراءة النص القرآني، مرجع سابق، ص 43.

² نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مرجع سابق، ص 203.

³ سعيد النكر، سؤال المعاصرة والشرعية في قراءة النص القرآني، مرجع سابق، ص 62.

محددة. سابعا لتركيزها على قارئ النص واستبعاد مؤلفه (موت المؤلف)، الأمر الذي أدى بها إلى تجاوز المؤلف الذي يمثل الماضي، والنص الذي يمثل الحاضر الموصول بالماضي، وغض الطرف عن الخلفية الإيديولوجية التي تقبع خلف هذه المناهج، التي طبقت على النصوص الأدبية لأسباب دعائية قبل الحرب العالمية، كما تجاهلت دعوتها إلى التحلل من المبادئ والقيم بالتشكيك في كل الثوابت، وكذا تشجيع الثورة على المقدسات قصد سلب الهوية وطمس معالم الفريدة الحضارية للشعوب^[1]، فضلا عن الإنطلاق في توظيفها للمناهج اللسانية، من كون النص القرآني لا يختلف عن باقي النصوص البشرية، فهي إذ توظف المنهج البنيوي في قراءة النص القرآني، فإنها تحاول تصويره على أنه متن مغلق مات صاحبه، وحين تستخدم المنهج التفكيكي كاستراتيجية، فإنها تبتغي من وراءه زحزحة القناعات والتشكيك في كل الأنظمة والتفسيرات الأخرى لمعاني النص القرآني، مما يفتح الباب للتأويل المنفلت تحت ما يسمى بـ "مألا نهاية المعنى"^[2]. فكيف لقراءة تدعي لنفسها الوثوقية وتنزعها عن غيرها أن تتجاهل هذه الخلفيات في نقدها للعقل الإسلامي؟ ألا تدل هذه الحماسة في التوظيف على رغبة جامحة في الوصول إلى ذات النتائج، التي توصل إليها الغربيون في صراعهم مع الكنيسة فيما يتعلق بالنص القرآني؟. ولتحقيق أهدافها باشرت القراءة الحدائية نقدها للعقل الإسلامي، عبر استراتيجية الأنسنة، والأرخنة، والعقلنة، وهي استراتيجيات مفصلية وراسخة في قلب مشروعها، وذلك من أجل إعادة رسم خارطة جديدة لتاريخ الفكر الإسلامي، تساعد على كسب رهانها في تجديد قراءة النص القرآني، ورفع عوائقه وفك أسره من الدوغماتيات والأرثوذوكسيات التقليدية حسب زعمها؛ حيث حاولت أن تنظر لهذه الاستراتيجيات من داخل النسق الفكري الإسلامي، داعية ومبشرة بفتوحاتها بوصفها قارب النجاة، الذي ينبغي أن يتشبث به هذا الفكر حتى يخرج من دائرة الرجعية ويدلف إلى التنوير، لهذا قاتلت باستماتة حتى تبحث عن مبررات لمقولاتها النقدية، لدرجة أنها حاولت أن تجد لها تحريجا إسلاميا وحتى قرآنيا، يسمح بقبولها في المجال التداولي العربي الإسلامي، موظفة في ذلك مختلف معاول الحفر والهدم التي تتوافق مع رؤيتها في التعامل مع النص القرآني. فلم الدعوة إذا إلى هذه الاستراتيجيات؟ ولم الإصرار والتركيز عليها في مشروعها؟ وما الفائدة المرجوة من زرعها في الفكر الإسلامي؟

¹ خديجة إيكر، المدخل المعرفي واللغوي للقرآن الكريم، سلسلة روافد، الإصدار 58، الطبعة الأولى، دار آفاق، الكويت، 2012م، ص 109-110.

² محمد عبد الفتاح الخطيب، معهود العرب في الخطاب وإشكالية قراءة النص الشرعي، مجلة ترتيل، العدد الثاني بعنوان: (خصائص النص القرآني وآفاق القراءة)، الرباط، سبتمبر 2014م، ص 52.

إن القراءة الحداثية للنص القرآني لم تمارس فعل الحداثة- كما زعمت-، بقدر ما أعادت إنتاج الفعل الحداثي كما حصل في تاريخ غيرها، مقلدة أطواره وأدواره متوسلة بآلياته مجترة نتائجه، ويظهر هذا التقليد من كون استراتيجياتهم الثلاثة، مستمدة من واقع الصراع الذي خاضته الحركات التنويرية في أوروبا مع رجال الكنيسة، والذي أفضى بهم إلى تقرير مبادئ ثلاثة شكلت مرتكزات للواقع الحداثي الغربي، أولها "وجوب الاشتغال بالإنسان وترك الاشتغال بالإله، وبفضل هذا المبدأ تمت مواجهة الوصاية الثقافية للكنيسة، ثانيها وجوب التوسل بالعقل وترك التوسل بالوحي، وبفضل هذا المبدأ تمت مواجهة الوصاية الفكرية للكنيسة، ثالثها وجوب التعلق بالدنيا وترك التعلق بالآخرة، وبفضل هذا المبدأ تمت مواجهة الوصاية السياسية للكنيسة"^[1]. والمتأمل للاستراتيجيات التي اتبعتها القراءة الحداثية، سيجد على أنها مأخوذة من هذه المبادئ الثلاث، ومن ثم فلا عجب أن تنهافت على كل ما أنتجه العمل بها في الثقافة الغربية، من معارف وعلوم وآليات ومناهج ونظريات، فأسقطتها على النص القرآني دون مراعاة خصائصه المنهاجية ومصدره المتعال، معيدة إنتاج نفس النتائج التي توصل إليها علماء الغرب بصدد التوراة والأنجيل، وغير خاف على القارئ ما في هذه الإسقاطات الاندفاعية من آفات منهجية صريحة أفقدت التحليلات الحاصلة قيمتها، والنتائج المتوصل إليها مصداقيتها، والتي يمكن حصرها في خمس آفات، أولها فقدان القدرة على النقد، حيث إن إسقاط أية وسيلة على أي موضوع يحتاج إلى مشروعية، ومشروعيته تقوم في "التحقق من وجود المناسبة بين الوسيلة والموضوع، ولا مناسبة بينهما إلا إذا حافظت الوسيلة على إجرائيتها بعد نقلها من مصدرها وحافظ الموضوع على خصوصيته بعد إنزالها عليه"^[2]، ولما كان أهل القراءة الحداثية يفقدون القدرة على نقد وسائلهم المنقولة، كان الأجدر بهم أن يتركوا ممارسة الإسقاط ويتعاطوا تحصيل هذه القدرة. ثانيها ضعف توظيف الآليات المنقولة، فالكثير من المنهجيات والنظريات التي نقلوها لم يتمكنوا من ناصية استعمالها، ولا الإحاطة بالأسباب النظرية والأدوات الإجرائية التي انبنت عليها، إضافة إلى أن بعض هذه المنهجيات والنظريات كان الأحرى بهم عدم نقلها، نظرا إلى كون صبغتها العلمية لم تكتمل في أصلها، بل مازالت تتحسس طريقها وتُمتحن فائدتها، أو أنها عبارة عن وسائل نقدية أشبه بالنزعات الفكرية منها بالمنجزات العلمية. ثالثها استعمال آليات متجاوزة، فقد بنوا على بعض ما نقلوه تقارير أرادوها حاسمة، وتحليلات أرادوها نافذة، ولكن ما لبث أن ظهرت

¹ طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مرجع سابق، ص 189.

² نفس المرجع، ص 190.

الحاجة إلى تجاوز هذه الآليات، ومع ذلك مضوا في توظيفها مصرين على إسقاط ما استجد من الآليات على النص القرآني، غير مكثرتين بتاريخية هذه الأدوات ولا بنسبية نتائجها. رابعها تحويل النتائج المتوصل إليها، فلما عجزوا عن نقل الآليات المنقولة، فضلا عن عجزهم عن ابتكار ما يضاهيها، عظمت في أعينهم وعظم صانعوها، فازدادوا استعراضا لأنواعها وأبوابها ومستوياتها، وتضخيما لفوائدها التحليلية والنقدية، موهين القارئ بأن ما توصلوا إليه من استنتاجات بواسطتها، بلغ الغاية في تجديد قراءة النص القرآني، إلا أن المتفحص لها يجد على أنها اجترارا لما توصل إليه علماء الغرب، فضلا عن غموض فكرتها وركاكة عبارتها عند غالبيتهم. خامسها التشكيك في قدسية النص القرآني وصلاحيته، فلما أسقطوا آلياتهم المختلفة -دون إعادة تقويمها في سياقها الجديد- على نص لم توضع له في الأصل، أسقطوا عليه أيضا آلية التشكيك رغبة في كشف المجهول، والاطلاع على خفاياه حسب زعمهم، وذلك قبل الانتهاء من إسقاطاتهم المختلفة، الأمر الذي أفضى بهم إلى اضطراب تحليلاتهم والتباس أحكامهم وتعثر نتائجهم، الشيء الذي يمكن القول معه على أن تطبيق مختلف المناهج اللسانية الغربية على النص القرآني، لا يعدو كونه إسقاطا آليا جعل قراءتهم ترجع إلى زمن الوقوع تحت الوصاية الذي ثارت عليه بالذات الحداثة، والتي رضوا بأن يضعوا أنفسهم تحت وصايتها الثقافية والفكرية والسياسية، فجاءت قراءتهم بموجب روح الحداثة عبارة عن قراءة قاصرة تبديدية لا قراءة نسقية تدبرية، إذ لا حداثة إلا بالتححرر من هذه الوصاية الشاملة والخروج إلى فضاء التجديد، الأمر الذي يصبح معه السؤال الحاسم كيف نتحرر من وصاية المنقول ونحقق التجديد في قراءة النص القرآني بما يجعل هذه القراءة نسقية تدبرية حقا؟. إن التخلص من الوصاية الشاملة لتحقيق قراءة نسقية تدبرية للنص القرآني، ينطلق من الوعي أولا بأن واقع الحداثة في المجتمع الغربي، قام على أساس مواجهة المؤسسات الكنسية التي مارست وصايتها على الدين والثقافة والفكر والسياسة^[1]، ناهيك عن تسببها في حروب دينية مزقت هذا المجتمع، مما دعا إلى العمل على تحرير الإنسان الغربي، وتحرير عقله، وتوجيه تاريخه بما يدفع عنه شر الحروب المقدسة. ثانيا أنه لا دخول للمسلمين إلى الحداثة إلا بقراءة نسقية تدبرية للنص القرآني، باعتباره سر وجود الأمة المسلمة وأساس بنائها العمراني. وإذا كان هذا الوجود والبناء العمراني، ابتداء من القراءة النبوية للوحي التي دشنت الفعل الحدائي الإسلامي الأول، فإن استئناف هذا الوجود لعطائه، وهذا البناء العمراني

¹ L'éducation postmoderne, Jean-Pierre Pourtois et Huguettes Desmet, P.U.F, Paris, 1997, P26.

لمساره، رهين بتدشين الفعل الحداثي الإسلامي الثاني، الذي لن يتحقق إلا بقراءة نسقية تدبرية قادرة على توريث طاقة تجديدية في هذا العصر، كما أورثتها القراءة النبوية في عصر التأسيس. وإذا كان الفعل الحداثي الغربي قام على أصل التصارع مع الدين، فإن الفعل الحداثي الإسلامي قام على أصل التفاعل مع الدين، سواء في طوره النبوي الأول أو في طوره الاستثنائي التجديدي الثاني، الأمر الذي يبين مدى تهافت أهل القراءة الحداثية، في تحقيق الفعل الحداثي المطلوب، وذلك بالحد من هذا التفاعل الديني والسير به إلى نهايته، تقليدا لواقع الفعل الحداثي الغربي الذي قضى بقطع الصلة بالدين، في حين كان ينبغي لهم أن يراعوا هذا التفاعل بما يجعله قادرا على توليد الطاقة التجديدية لدى القارئ، إذ بقدر ما تعتمل في صدره القوة الإيمانية تستعد ملكاته للتفاعل والعطاء والتجديد، ومن تم العمل على مراجعة مقومات الفعل الحداثي المنقول في ضوء هذا التفاعل الديني ومقتضياته. فالقراءة الحداثية للنص القرآني، لا يمكن أن تكون نسقية تدبرية بحق حتى تستوفي أولا، شرط رعاية ترشيد التفاعل الديني مع النص القرآني، الذي يتم بواسطة الفعل الحداثي نفسه، من منطلق أن أحد مكونات هذا الفعل في القراءة هو الآلية التنسيقية التي تنبني عليها كل استراتيجية من استراتيجياته الثلاث، وهي ذات صبغة انتقادية ترشيدية، وترشيد التفاعل الديني إنما يحصل في كل قراءة تجديدية بالتوسل بهذه الآلية التنسيقية الانتقادية عينها، ثانيا شرط إعادة تجديد الفعل الحداثي المنقول، الذي يتم بواسطة التفاعل الديني، على اعتبار أن من مكونات هذا الفعل-ذو الصبغة السلبية- في القراءة الحداثية المقلدة^[1]، هو الآلية الهدمية التي تنبني عليها كل استراتيجية من استراتيجياته الثلاث، حتى أصبح مسلما به الحديث عن عملية هدم مستمرة للتراث. والحال أن تجديد الفعل الحداثي إنما يحصل باستبدال هدف ذي صبغة إيجابية أو بناءية، يجلب معان إضافية مكان هدف ذي صبغة سلبية أو هدمية كان يدفع عائقا معيناً، وهذا يعني أن مبدأ البناء في القراءة النسقية التدبرية، مقدم على مبدأ الهدم في القراءة المقلدة التبدلية^[2]، الذي يزيل الغيبية والقدسية والحكومية، نظرا لكون شروط وآليات القراءة النسقية التدبرية قائمة على أصل التفاعل مع النص القرآني، الذي عن طريقه يحقق الإنسان سموه الروحي، ورفقه إلى درجة الإنسان المستخلف {إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً}، والأمة الخيرية {كُنْتُمْ حَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ}، بخلاف القراءة

¹ Critique de la modernité, Alain.Touraine, Critique de la modernité, Fayard, Paris, 1993, P241.

² نورالدين الخادمي، القراءة التأويلية للقرآن الكريم بين التبدل والتجديد، الطبعة الأولى، دار العوثاني للدراسات، دمشق، 2014م، ص.135. أفرد الباحث في هذا الكتاب الفصل الثالث منه، الذي عنوانه ب"القراءات الحديثة للنص القرآني"، لعرض مواقف الحداثيين من القرآن.

المقلدة التبديدية القائمة على أصل التصارع مع الدين، إذ لا تقصد رفع القدسية عن النص القرآني، إنما تقصد نقله من وضعه المتعالي إلى وضعه البشري، تكريماً للإنسان الذي يستعيد معها إنسانيته في ظل الإرادة الإلهية، فضلاً عن انعدام إخلالها بالفعل الحداثي نفسه. ذلك أن الاعتبار الذي يأتي موافقاً للإرادة الإلهية، خير من الاعتبار الذي يأتي مخالفاً لها، نظراً لكون الله عز وجل هو الضامن لاستمراره واستكمالها، فضلاً عن كونه لم يُرد من الإنسان أن يكون قائماً بشؤونه فحسب، بل خليفة له في تدبير شؤون هذا العالم ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [سورة ص/الآية 26]، ومن يكون خليفة لله عز وجل يفز بغاية التكرم، وعلى هذا فالقراءة النسقية التدرجية تعيد وصل الإنسان بخالقه وصلاً يرفع مكانته ويحقق كرامته. وإذا كانت العمليات المنهجية في استراتيجية الأنسنة المقلدة تشتغل بمحو القدسية من النص القرآني، ودفع ما يتوهم أنه يضر بالأصالة الإنسانية، فإنها في الأنسنة القيمية تشتغل ببيان تكريم الإنسان، وجلب ما ينفع هذه الأصالة، ومن هنا تكون أكثر حداثة من الأنسنة المقلدة، بموجب المبدأ الحداثي نفسه الذي يقضي بالعناية بالإنسان. وبهذا تبطل المماثلة اللغوية التي أقامت الأنسنة المقلدة بين النص القرآني والنصوص البشرية، إذ ليست عبارات اللغة مجرد أشكال نطقية وإنما مضامين تبليغية، يأتي المضمون العقدي في مقدمتها بالنسبة للنص القرآني. وإذا كان الأمر كذلك فلا عبرة بأن يقوم بالنص القرآني بعض ما يقوم بالنصوص التي تكون بين يدي الإنسان من أشكال التعبير، إذ أن ما تتعرض له النصوص العقدية هو المعيار الذي ينبغي أن يعتمد في تحديد مدى مماثلته أو مباينته لغويا لغيره، والحال أن هذه النصوص تختص دون سواها بكونها أحدثت وما زالت تحدث تنويراً عقدياً جوهرياً لا يمكن أن يحدثه كلام غيرها ولو بلغ من الكمال ما بلغ، إذ يرفع مبدأ التوحيد إلى أعلى درجات التجريد، وعليه فلا نظير للنص القرآني في حداثة اللغوية.

إن القراءة النسقية التدرجية لا تقصد محو الغيبية عن النص القرآني، كما هو شأن القراءة المقلدة التبديدية، إنما توسيع نطاق العقل وترشيده للتعامل معه بكل وسائل النظر، التي توفرها المنهجيات والنظريات الحديثة، وهو تعامل لا يضعف التفاعل معه متى تخلينا عن أسلوب الإسقاط، بل نظفر فيها بالأسباب المنهجية التي نستطيع بواسطتها، أن نستكشف بعض المعالم المميزة للعقل الذي يختص به القول القرآني، والذي يستعيد معه نوره ليس بانتزاعه من عالم الغيب كما هو الأمر في استراتيجية العقلنة المقلدة، وإنما بتوسيع آفاقه بما يجعله يدرك أسرار التوجهات القيمية للإنسان، فضلاً عن الأسباب الموضوعية للوقائع، ويسهم في الارتقاء بالفعل

الحداثي نفسه، محرّجا إياه من طوره المادي الخالص إلى طور يمتزج فيه المادي بالمعنوي إنقاذا له من أخطائه. وإذا كانت العمليات المنهجية في استراتيجية العقلنة المقلدة، تشتغل بمحو الغيبية من النص القرآني ودفع ما يتوهم أنه يضر بالفكر العقلاني، فإنها في استراتيجية العقلنة القيمية، تشتغل ببيان توسع العقل فيه وجلب ما ينفع هذا الفكر، ومن هنا تكون العقلنة القيمية أكثر تغلغلا في الحداثة من العقلنة المقلدة، بموجب المبدأ الحداثي الذي يقضي بالعناية بالعقل. وعليه فإن العمليات المنهجية في العقلنة القيمية تعقب مظاهر توسيع العقل في النص القرآني، مستخرجة منه مختلف الأدلة التي تثبت مبدأ نسقية القراءة التدبرية، موضحة كيفية وصله للظواهر بالقيم، والأحداث بالعبء، وارتباط العقل بالقلب، باعتباره مصدر كل الإدراكات الإنسانية في تداخلها وتكاملها، بحيث يكون أفق الإدراك الحسي موصولا بأفق الإدراك العقلي الذي يكون هو الآخر موصولا بأفق الإدراك الروحي. وحينئذ تبطل المماثلة الدينية التي أقامت استراتيجية العقلنة المقلدة بين النص القرآني وبين النصوص الدينية الأخرى، وذلك من وجهين، أحدهما أن الفرق بين العقل التوحيدى والوثني فرق لا يطوى، فالعقل التوحيدى بخلاف العقل الوثني يرتقي على العقل المادي مراتب تختلف باختلاف الأديان المنزلة، وإذا كان الأمر كذلك لزم أن تكون العبادات والقصص في النص التوحيدى غيرها في النص الوثني، إذ تمثل في الأول وسيلة لممارسة عقل أعلى، وفي الثاني وسيلة لممارسة عقل أدنى. والآخر أن النصوص الدينية المنزلة إذا سلمنا بأنها تجليات لوعي واحد، وكل تجل يصدق التجلي الذي سبقه ويهيمن عليه، وجب أن يكون النص القرآني مهيمنا عليها جميعا فيفضلها عقلا، لأنه لا نص منزل بلغ مبلغه في إنكار ما يخالف العقل، ولا في إثبات ما يوجهه إلى مزيد السداد مثل الارتقاء بالعبادة إلى رتبة الإحسان واستنطاق المعاني من العلامات الكونية. كما أن القراءة النسقية التدبرية لا تروم محو الحكمية عن النص القرآني، كما هو حال القراءة المقلدة التبديدية، وإنما ترسيخ الأخلاق عن طريق وصل النص القرآني بظروف بيئته وزمنه وسياقاته المختلفة، ذلك أن الظروف والسياقات الخاصة التي ورد فيها لا تضعف التفاعل معه في شيء، إنما هي مجرد لبنة لتحقيق المقاصد أو القيم التي يحملها هذا النص، إذ كلما تجددت الظروف والسياقات الخاصة التي ورد فيها، أمكن تجدد تحقق هذه القيم والإيمان بها. كما أن هذا الوصل لا يضر بالفعل الحداثي، ولا يمحو الحكمية كما هو الشأن في استراتيجية الأرخنة المقلدة، بل يستعيد معه التاريخ اعتباره، فيرتقي بمفهوم الحكم الذي لم يعد مضمون آيته ينحصر فيما تأتي به من تشريع، وإنما يتسع لما يرمي إليه هذا التشريع من تخليق، مع التأكيد على أن الأخلاق ليست كمالات وإنما ضرورات. وإذا كانت العمليات المنهجية في استراتيجية

الأرخنة المقلدة تشتغل بمحو الحكمية من النص القرآني، ودفع ما يتوهم أنه يضر بالسلوك، فإنها في الأرخنة القيمة تشتغل ببيان رسوخ الأخلاق في هذا النص، وجلب ما ينفع هذا السلوك، وعليه تصبح أكثر تغلغلا في الحداثة^[1] من الأرخنة المقلدة. وهكذا تتولّى العمليات المنهجية في استراتيجية الأرخنة القيمة، الكشف عن أشكال التخليق ومواضعه ونماذجه ودرجاته في النص القرآني، مستخرجة منه مختلف الأدلة التي تثبت مبدأ الاعتبار الذي حث عليه، مبينة أن الأحداث التاريخية التي يوردها ليست مجرد وقائع منضبطة بأسباب موضوعية، وإنما وقائع موجهة لتحقيق مقاصد أخلاقية مخصوصة، بحيث تنزل هذه الوقائع منزلة علامات كونية، وأن القيم التي تقترن بها تشكل عبرا للإنسان يفرضي العمل بها إلى تغيير مجرى حياته، مما يؤدي إلى بطلان المماثلة التاريخية التي أقامتها استراتيجية الأرخنة المقلدة بين النص القرآني وبين النصوص التاريخية، ذلك أن لهذا النص الخاتم وضعاً تاريخياً لا يضاويه فيه غيره، الأمر الذي يتعين معه البحث فيه على علامات الحاضر حتى نستمد منها معالم الإهداء، صانعين لتاريخية مستقبلية، لا عن علامات الماضي حتى نوقف صلاحيتها على هذه العلامات، إذ أن النص الخاتم لا بد أن يكون نصاً راهنياً، وان تكون راهنيته دائمة، فضلاً عن كونه قد اختص بقيم أخلاقية وروحية عليا، والقيم لا ينال منها توالي الزمن كما ينال من الوقائع، لأن إرادة تطبيق هذه القيم تكون هي السبب في صنع التاريخ.

وحاصل الكلام أن القراءات الحداثية لبعض النصوص القرآنية التي تم إنجازها، هي قراءات تقصد أساساً نقد هذه الآيات، وتبقى قراءات مقلدة اقتبست كل مكونات استراتيجياتها من واقع الحداثة الغربي في صراعه مع الدين، داعية إلى ترك العمل بقيم الإله والوحي والآخرة، والأخذ بقيم الإنسان والعقل والدنيا، سالكة في نقد الآيات استراتيجية الأنسنة التي اختصت بنقل الآيات من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري قاصدة إلغاء القدسية عنها، فصارت إلى تقرير المماثلة اللغوية بين القرآن وغيره من النصوص البشرية، واستراتيجية العقلنة التي اختصت بالتعامل مع الآيات القرآنية بجميع المنهجيات والنظريات الحديثة، قاصدة إلغاء الغيبية منها، فانتهدت إلى تقرير المماثلة الدينية بين القرآن وسواه من النصوص الدينية، وأخيراً استراتيجية الأرخنة التي اختصت بوصل الآيات القرآنية بظروفها وسياقاتها المختلفة، قاصدة إلغاء الحكمية فيها، فأدت إلى تقرير المماثلة التاريخية بين القرآن وما عداه من النصوص الأخرى. الأمر الذي أصبح معه طلب قراءة حداثية للنص

¹ طه عبد الرحمن، روح الحداثة: مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مرجع سابق، ص 177.

القرآني تكون قراءة نسقية تدبرية حقا، تتفق مع استراتيجيات القراءة المقلدة في النصوص، حيث يحصل ترشيد التفاعل الديني مع النص القرآني، وتختلف معها في الأهداف، إذ أنها تقصد تكريم الإنسان وتوسيع العقل وترسيخ الأخلاق حتى يحصل تحديد الفعل الحداثي، رافعا الكرامة الإنسانية إلى رتبة التمثيل الإلهي تحققا.

الفصل الثاني: مرتكزات القراءة النسقية التدبرية وقوانينها وآفاقها

المبحث الأول: مرتكزات القراءة النسقية التدبرية

المطلب الأول: المرتكز النقلي تحققاً ومرجعية

إن الحديث عن مفهوم النص القرآني وتلقيه من لدن الإنسان، يندرج في اعتقادنا ضمن رؤية تصورية نسقية كلية جامعة لقوانين إدراك علاقته بالوجود الإنساني، وفهم جدليته مع الواقع التاريخي، وتقوم هذه الرؤية على اتساق العلاقة وتماسكها بين جدلية النص (التوحيد) والإنسان (الإستخلاف) والكون (التسخير)، فلا تستبان وحدة الوجود الإنساني وانسجامه مع وحدة الكون واتساق مكوناته، إلا في سياق الرؤية الكونية التوحيدية^[1]، التي تشكل الإطار المرجعي لسنن التعارف والبناء والتعمير التي ينتظم بها وجود الموجودات، بحيث تعتبر كل السنن التي يزخر بها كتاب الله المنظور منسجمة مع كتاب الله المسطور، ومنهجه في مجال

¹ يرجع مفهوم الرؤية الكونية الى الفلسفة الألمانية (Weltanschauung)، ليدل في لغته الأصلية على مفهوم أساسي مستخدم في هذه الفلسفة والإبستمولوجيا، ويشير إلى طريقة الإحساس وفهم العالم بأكمله. والمفهوم ذاته استخدم في لغات أخرى بتعبيرات متعددة، من قبيل صورة العالم، والنظرة إلى العالم، وفرضيات العالم، والنظرة الخارجية إلى العالم، والتخطيط التصوري، والنظرة الكلية، وغيرها. وقد ظهر هذا المفهوم لأول مرة في كتاب كانط (Kant) (ت1804م) "نقد ملكة الحكم"، باسم بديهيات العالم (World Intuition) بمعنى تأمل العالم الراجع إلى الإحساسات. (أبو زيد، العلم والنظرة العربية إلى العالم، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009م، ص81). لكن هذا الاستعمال سرعان ما انتهى الى معنى جديد أعطي لتعبير (Weltanschauung) بواسطة الرومانسيين، وتحديدًا بواسطة شيلينغ (Schelling) (ت1854م) الذي ذهب إلى أن هذا المفهوم لا يرجع مباشرة إلى الملاحظة الحسية، بل إلى الوعي والمعرفة غير الحسية. فأصبحت الكلمة تقترب من المعنى الذي تعودنا عليه اليوم كما سيأتي. لكن استخدامه على نطاق واسع وبصورة تشير إلى الدلالات المعاصرة ينسب إلى الألماني دلثاي (Dilthey) (ت1911م). وفي العالمين العربي والإسلامي، استخدمت العديد من الاصطلاحات التي تعادل المصطلح الألماني (Weltanschauung) نظير الرؤية الكونية، أو النظرة إلى العالم، أو رؤية العالم أو التصور الكلي للعالم... وغيرها. وإذا كان مفهوم الرؤية الكونية في لغته الأصلية يمثل الإطار الذي يقوم من خلاله كل فرد برؤية، تفسر العالم والإحساس والتفاعل معه ومع مكوناته... فإن الأساس الأول الذي تنطلق منه الصلات الوجودية المعطاة أمام الإنسان، إحساسه بالظواهر المحيطة به، وانخراطه في التعاطي الطبيعي معها، لكن كما هو معروف الوعي البشري يستخدم الحواس أكثر مما تفرض هي ثمتها عليه، وإلا فبعض الفلسفات التجريبية منطلقها وأصلها المعرفي المولد هو الواقع الذي يترجم بالحواس، والمعرفة مهما تعمقت مصدرها طبيعي مادي، في حين أن المدرسة التوحيدية تميز بين الإحساس بالكون ومعرفته. ذلك أنه ينبغي ألا يختلط علينا الأمر في تعبير الرؤية الكونية، فنحملها على معنى الإحساس بالكون، وذلك بسبب استعمال كلمة الرؤية المأخوذة من النظر الذي هو جزء من الإحساس. وإنما معنى الرؤية الكونية هو معرفة الكون، وبهذا المعنى فهي ترتبط ارتباطًا وثيقًا بمشكلة المعرفة. والمعرفة من مختصات الإنسان، والإحساس ليس كذلك، لأنه من المشتركات بين الإنسان وسائر الأحياء، لهذا كانت معرفة الكون من مختصات الإنسان، ومن المواضيع التي تتعلق بقوة العقل والتفكير. أنظر مرتضى مطهري، الرؤية الكونية التوحيدية، ترجمة عبد المنعم الحاقاني، الطبعة الثانية، منظمة الاعلام الإسلامي، طهران، 1989م، ص9.

السنن الحاكمة لل عمران البشري^[1]، والمسددة برؤية الوحي في بيان رسالة غائية دافعة للعبثية عنها ومنبهة إلى مصادرها، وطرق استنباطها ومواردها، وكيفية استثمارها، كاشفة عن انسجامها وتوازنها، بما يحقق مقتضيات أحوال الخطاب الإلهي، في إيجاد المصالح المترتبة عن ترابطية ركائز الوحي الثلاث، باعتباره المصدر الأول لهذه السنن، والمشكل لوعي جديد بها في تاريخ الإنسانية، الجاعل النبي صلى الله عليه وسلم الأقدار على تجسيده عمليا، بتنزيل مقتضيات الخطاب الإلهي المحقق للهداية والإرشاد البشري، والذي يتجلى في كون الله تعالى ملقيا لقول ثقيل، والإنسان متلقيا له، والكون مجالا واسعا من المسخرات لتنزيل القول الثقيل وتكيفه، ومحور هذا الفعل التواصل التعميري هو وحي الله تعالى، إذ أن خطابه تعالى لغة وحيه تعليما وهداية، وخطاب الإنسان لغة تلقي هذا الوحي الإلهي فهما وتدبرا، وخطاب الكون قائم على لغة التسخير ومجال الإستخلاف تنزيلا وتحققا. فالخطاب الإلهي عبارة عن نص محكوم بنسق لغوي، حامل لرسالة محكمة بنظام سنني محدد الوظائف والغايات، وهذا النسق والنظام هما بمثابة قانون مميز للنص الشرعي، والنص الدلالي الصامت للمسخرات الكونية عن النص البشري، وجدلية هذه النصوص هي أساس القراءة النسقية التدريجية لمعاني الوحي والكون والإنسان، والتي تبرز في أوجه علمية متعددة، تكشف بوضوح عن أبعاد علاقة النص القرآني بالمتلقي في التاريخ الإنساني، وخصائصه المنهاجية^[2] وطبيعة الوظائف التي يتميز بها، مُنشئا لدى المتلقي حركية متجددة في تثوير بناءه الداخلية وإضاءتها واستنطاق معانيها، وإدراك علاقته بالكون وبالواقع الإنساني، ثم الاسترشاد بها في وجوده وصياغة تاريخه وبناء عمرانه. ومن أبرز تلك الوظائف، نجد الوظيفة النصية الإرشادية للعقل، قال تعالى {تُورِ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} [سورة النور/الآية 35]. والوظيفة العطائية التدفقية لكلماته، قال تعالى {وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} [سورة لقمان/الآية 26]. والوظيفة التأثيرية الإقناعية للنص، قال تعالى {اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي تَقْشَعْرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَىٰ اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضَلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ} [سورة الزمر/الآية 22]. فالنصية الإرشادية والعطائية التدفقية والتأثيرية

¹ عزيز البطوي، سنن العمران البشري في السيرة النبوية، الطبعة الأولى، مركز معرفة الإنسان للدراسات والأبحاث، عمان، 2018م، ص 349.
² منى عبد المنعم أبو الفضل، نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات والمعوقات، الطبعة الأولى، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1996م، ص 49.

الإقناعية وظائف تنفي عن النص القرآني، كونه نصاً أدبياً لغوياً مغلقاً من حيث بناؤه وتركيبه ودلالته، ومنتجا تاريخياً انقضت قوانين تفاعله مع الواقع الإنساني في الصيرورة التاريخية. وبين النصية الإرشادية والعطائية التدفقية والتأثيرية الإقناعية تتأسس نسقية القراءة التدبرية الجامعة بين النص القرآني والمتلقي والواقع التاريخي وذلك باعتبارين، أولهما أن تأسيس النص القرآني لمفهوم نسقية القراءة التدبرية، تأسيس منهجي لإنتاج المعرفة وتحقيق الهداية وإقامة العمران، عن طريق قراءة النص واستنطاق معانيه وإدراك دلالاته، التي يشكل تفهمها واستنباط ضوابطها وبناء أصولها ومرجعياتها وصياغة آلياتها، المدخل الأساس لمعرفة طبيعة الرسالة الخاتمة، وحركتها في الهداية البشرية والبناء العمراني والتجديد الحضاري، وإدراك مقومات التسخير وأسسها، ومقتضيات الإستخلاف وغاياته، كما تكشف تاريخية المقاربات التأويلية ومحدوديتها في الفهم البشري، وتفتح العقل لتأسيس الفاعلية النقدية للقراءات التأويلية في الماضي والحاضر، فاعلية نقد للمعرفة التاريخية التراثية، وللمعرفة الغربية المهيمنة في الزمن الحديث والمعاصر، وهما المعرفتان اللتان تؤسسان الاتجاهات التأويلية المتنافسة والمتصارعة في المجال التداولي الإسلامي المعاصر، مما يكشف أن الإشكالية الحضارية في هذا المجال، إشكالية قراءة تأويلية للنص الشرعي وللتاريخ وللذات وللآخر. ثانيها أن القارئ هو الجامع بين النص القرآني والتاريخ، وذلك باعتباره قارئاً للنص، مساهماً في فك رموزه، مستنبطاً لمعانيه ودلالاته، فاعلاً في حركة التاريخ والبناء الاجتماعي، باعتباره حركة هادفة لها علة غائية، وعلى القراءة والفاعلية تتأسس إشكالية القراءة الاستنطاقية للنص بأبعادها المتعلقة بالتوحيد والتركية والاستخلاف^[1]، وكذا بالتاريخ والفلسفة والأخلاق. فالنسقية القرآنية قد أوجدت منذ أول آية نزلت {اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ} [سورة العلق/الآية 1]، فضاء جديداً للتعامل بين النص والقارئ، وأسست لنسق فكري يحترم عقله ويحفظ له مكانته {وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ} [سورة الإسراء/الآية 70]، وحثته على قراءة آياتها قراءة نسقية تدبرية، باعتبارها باباً لكل نظر تحليلي، وآلية لإعمال النظر المقاصدي، ومدخلاً لاستنطاق معاني النص المسطور، والوقوف على دلالاته وائتلاف أحكامه وإدراك مقاصده، وفهم مفردات الكون المنظور، وفك رموزه والكشف عن أسراره، وكذا إدراك علة وجود الإنسان في جدليته مع الواقع التاريخي وتكريمه، وهذا ما أكدته أفعال الأمر المتتالية في قوله تعالى {وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ} [سورة الأعراف/الآية 204]، فالطلب واضح والدعوة صريحة إلى الحث

¹ فتحي حسن ملكاوي، منظومة القيم العليا التوحيد والتركية والعمران، مرجع سابق، ص 17.

على الاستماع والإنصات معا إلى القرآن الكريم، وذلك من أجل قراءته قراءة نسقية تدرجية واعية متأنية، يقول ابن جرير الطبري "أصغوا له سمعكم لتتفهموا آياته، وتعتبروا بمواعظه، وأنصتوا إليه لتعقلوه وتدبروه"^[1]. وذهب ابن عاشور إلى أن الله سبحانه وتعالى "أمر بالاستماع للقرآن والإنصات له عند قراءته؛ للانتفاع به وتدبر ما فيه من حكم ومصالح، فالاستماع والإنصات المأمور بهما هما المؤديان بالسامع إلى النظر والتعقل والاستدلال، والاهتداء بما يحتوي عليه القرآن"^[2]. والنظر والتأمل لا يكون إلا بالتلقي الواعي والمدرك، لحقيقة النص المتلو وخصائصه المنهاجية لتدبر آياته وتعقل معانيه {أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ} القرآن أم على قلوبٍ أفقهاؤها {سورة محمد/ الآية 24}. والأفعال هنا دليل على إمكانية الفتح، فبفتح الأفعال يشرع العقل والقلب أبوابهما للفهم والإدراك في التقبل، الذي أطلقت عليه نظريات القراءة بـ"التلقي الجاد"، فالتركيز على وعي المتلقي في كثير من المواضع، وبأساليب عدة لحثه وترغيبه في تدبر النص القرآني وقراءته، إنما غايته فتح آفاق الدلالات أمام القارئ ومنحه حرية اكتشاف المعاني المتجددة، بتجدد قراءته وتدبر مآلات ما يتلا، الأمر الذي يتيح له إمكانية استنطاق النص لإدراك أبعاده المفتوحة على كل القراءات^[3]، نظرا لكونه يتوجه إلى قارئ منتج لا مستهلك، قارئ متفاعل مع النص القرآني، متدبر لآياته، ومستنطق لمعانيه التي تؤثر به في واقعه التاريخي، وذلك من أجل إيقاظ وعيه وتنبيه فكره ليكون فهمه قائما على الوعي وإعمال الذهن. ومن هنا يمكن القول على أن مفهوم القارئ في سياق الرؤية القرآنية، يختلف عن مفهومه في نظريات التلقي المتعلقة بالنصوص البشرية، فالفوارق كثيرة من حيث الرؤية المعرفية، والمنهج الاستدلالي. وبناء عليه فإن القراءة النسقية التدرجية، هي قراءة كاشفة لمبادئ وتصورات ومفاهيم وقواعد ومقاصد كلية جامعة، ونسقيتها تفيد التفاعل بين كل المكونات التي يزخر بها النص القرآني، باعتباره نصا متكاملا بنائيا وموضوعيا في مفرداته ودلالاتها وتراكيبها وسياقاتها ومقاصدها، فلا تجزئ بين المفردة داخل الآية، ولا الآية داخل السورة، ولا الموضوعات داخل السور، ولا السور في الهندسة المعمارية للمعاني القرآنية المؤسسة لعالم النص القرآني، لذلك جاء متصفا بالاستيعاب والهيمنة والتجدد مع كل قراءة جديدة، لينتج لنا فضاء جديدا متعدد المعاني من خلال إنتاج دلالات متجددة تتسق وتحدد الحياة الدائم، دلالات متغيرة بذاتها وليس الواقع هو الذي يغيرها،

¹ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مصدر سابق، ج 10، ص 658.

² الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج 9، ص 238.

³ ليس هناك قراءات مفتوحة وحررة للنص القرآني كما ذهب إلى ذلك أصحاب القراءات الخدائية، فقراءة القرآن تخضع لعدد من القيود والضوابط، ولها شروط حددها العلماء منها: أن تكون القراءة موافقة لوضع اللغة أو عرف الاستعمال ومقصد الشارع.

لأن العبارة القرآنية فيها من المرونة ما يجعل معاني كثيرة تخرج منها أو تتحملة مختلف سياقات ورودها... وهذا ما أشار إليه علي بن أبي طالب في معرض توجيه ابن عباس لمجادلة الخوارج "لا تخصمهم بالقرآن، فإن القرآن حمال أوجه"^[1]. فعبارة (حمال أوجه)^[2] تشير إلى طبيعة الصياغة القرآنية"^[3]. إن ألفاظ القرآن وتراكيبه- حسب تعبير علي بن أبي طالب- تحمل الكثير من المعاني، ولا يحتملها القارئ معاني خارجية، ولا يفسرها حسب المعنى التاريخي المعاصر، لأن المنهج الذي يتم به تفسير اللفظ القرآني حسب المعنى التاريخي، قد يؤدي إلى تغيير كامل لمعاني القرآن ودلالاته، وتبديل لأحكامه وتشريعاته، وتشويه لمقاصده وغاياته.

إن قراءة النص القرآني قراءة أحادية ونهائية، عن طريق أرخته أو أنسته أو عقلته، إنما هو إهمال للواقع وتغيب لحقائقه وتشويه للرؤية القرآنية للإنسان والواقع معا. فالقراءة النسقية للنص إذن ليس الضابط فيها الواقع وحده، ولا العقل وحده، ولا منطق اللغة لوحده- كما يعتقد بذلك أصحاب القراءات الحدائية- بل تتجه إلى المعاني والحكم، ترجح منها ما يُرى أنه مقصود الشارع من النص، ولو كان هذا المعنى محتمل وأضعف مما يفيد النص بظاهره؛ لأن الألفاظ الواردة فيه هي أدوات المعاني، وطريقة الوصول إليها وإدراك مآلاتها ومقاصدها، حتى قيل إن الألفاظ حصون المعاني. واللفظ القرآني له من الطاقة ما يمكنه من حمل أكثر من معنى، والقراءة النسقية التدبيرية هي الطريق إلى ذلك. غير أن هذا المعنى- وبخلاف ما يعتقد الكثيرون- محتمل وليس يقينا دائما ولا تاما، بل ما يغلب على ظن القارئ أنه مراد الشارع وقصده من الكلام، وهذا ما

¹ جلال الدين السيوطي، الإقتان في علوم القرآن، مرجع سابق، ج1، ص412.

² هذه العبارة نجدها قد أخذت دليلا من قبل فريقين متناقضين، أولهما الحدائون الذين يحتجون بما للقول بجواز تفسير القرآن بما يناسب ذوق القارئ وميولاته، وغرضهم من ذلك هو رفع القداسة عن النص القرآني والقول بتاريخيته. وثانيهما التراثيون الذين يقدسون الروايات المنسوبة للنبي صلى الله عليه وسلم والصحابة دون عرضها على نصوص كتاب الله العزيز، الأمر الذي ذهب ببعضهم إلى القول بإمكانية الاعتماد على السنة بمعزل عن القرآن الكريم، نظرا لكونها قاضية عليه، وأن القرآن الكريم لا يمكن فهمه إلا بما ومن خلالها وعلى ضوءها. لهذا نجدهم يقبلون ضمنا ما نسب إلى الإمام علي من أن القرآن "حمال أوجه"، بمعنى أنه يحتمل تفسيرات مختلفة وأفهاما متباينة بحيث يمكن أن يحتج به على الشيء وضده. هذا الفهم والتوظيف من طرف كلا الفريقين لا يستقيم على ضوء نصوص كتاب الله الذي وصفه الحق سبحانه وتعالى بأنه نور وكتاب مبين، وأنه الهدى والفرقان، والكلمة الفصل... فكيف يمكن إذا أن يقال أنه حمال أوجه بالمعنى السالف الذكر بعد كل هذه الأوصاف؟ أم أن الله يصف كتابه بما ليس فيه؟ يقول الامام الزركشي في البرهان "وقوله أوجه، يحتمل معينين، أحدهما أن من ألفاظه ما يحتمل وجوها من التأويل، والثاني أنه قد جمع وجوها من الأوامر والنواهي، والترغيب والترهيب، والتحليل والتحرير". فالقصد إذا هو سعة دلالة مفرداته، واتساع آياته لوجوه من التأويل مع الإيجاز، وهذا من آثار كونه معجزة خارقة لعادة معهود العرب في كلامهم، ودالة على أنه منزل من لدن عليم حكيم، لكن لا ينبغي أن يحرف هذا الفهم لتحمل نصوصه ما لا تحتمل، ويستخرج منها ما لا تدل عليه، كما فعل الخوارج من قبل وأصحاب القراءات الحدائية اليوم. أنظر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، مصدر سابق، ج2، ص163.

³ محمد الغزالي، كيف نتعامل مع القرآن، الطبعة السابعة، دار نضضة مصر، القاهرة، 2005م، ص270.

أشار إليه الغزالي في المستصفى بقوله "إن التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر"^[1]، ما يفيد أن القراءة لا تقوم على القطع، بل تسير في ساحة الظن، وهو ما قد يدفع بالبعض إلى التساهل والتجاسر على النص بالحمل لكونه ظنا فحسب. غير أن هذا الظن ليس ناتجا عن مجرد تخمين يدفعه الهوى والرغبة في التسكع في النص، بل هي بالتأكيد خلاصة عملية تدبر واستنطاق يقوم بها القارئ والمتدبر للنص، متسلحا بكل ما تحتاجه هاته العملية من قدرات ومعارف، وشرائط وأدلة، وآليات ومناهج، وإلا كان ظنا باطلا وليس ظنا واجبا فرضه الشاهد والدليل؛ إذ "لا بد في كل قول يجزم به-أو يحمّل-من شاهد يشهد لأصله، وإلا كان باطلا"^[2]. فلا يصح ذلك إلا ببيان الشواهد، لأن الاحتمالات التي لا ترجع إلى أصول غير معتبرة فهي باطلة. إن المقصود بالظن الواجب هو الذي يقود القارئ إلى ما استيقن منه، بعد القيام بما ينبغي لمحل التدبر من استفراغ الوسع، وإبلاغ الجهد، وإحكام آلات النظر، لبلوغ المقصود الإلهي من اللفظ القرآني، واستبعاد كل هوى قد يختفي وراء الأدلة، من منطلق اللغة أولا وبمعرفة قصد المتكلم ثانيا. فالنص القرآني بما يتصف به من خصائص منهاجية، لا تبني معانيه على فهم طائفة واحدة، وإنما تكون مطابقة للحقائق الوجودية، وذلك بسبب طبيعته غير البشرية المتجلية في النص ذاته، عبر ما أُودِع فيه من الحكمة والمعرفة المتجاوزة للأمكنة والأزمنة، التي تأتي كل محاولة لطمس وإطفاء الأنوار الساطعة منه، حتى ولو كان ذلك تحت دريعة حمايته وضبط عملية قراءته؛ لأن ذلك سيكون خلافا لطبيعته وخصائصه، ومعاكسا لمقصد أساسي من مقاصده، المتمثلة في قدرته على العطاء المستمر والمؤبد بهذه الطبيعة غير البشرية التي يتميز بها. فالنص لا يتخلق تخلقاً جديداً، وإنما الحياة من حوله تكشف له أبعاداً لم تكن متكشفة في الماضي، بفعل القراءة النسقية التدريجية القائم على فكرة الجمع والربط والاتساق بين الوصف القرآني والأعيان الظاهرة في الوجود، أو بالعلاقات بينها^[3]، بما هي عليه من صفاتها وشؤونها وأحوالها، وهذا المعنى لم يهتم به لا اللغويين ولا الأصوليين كثيرا على أهميته وشيوع استخدامه في النص القرآني. وإذا كانت القراءة تتوخى التعامل مع النص، فإن المنهج العلمي يحتم على القارئ التعامل معه وفق طبيعته ومصدره وخصائصه ومكوناته، وعليه فإن ضوابط القراءة النسقية التدريجية للنص القرآني، والتي يتعين على القارئ أن

¹ أبو حامد الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ج 3، ص 88.

² أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج 3، ص 318.

³ ابن تيمية، مجموع الفتوى، مصدر سابق، ج 13، ص 154.

ينضبط لها ويتقيد بحدودها، ينبغي أن تكون نابعة من طبيعة هذا النص ذاته ومستمدة منه بوصفها خصائص له. وإذا كان النص المؤول ذي طبيعة احتمالية كما أسلفت، وأنه حمال أوجه، وأنه ينتج قراءات لا نهائية، وهو ما حدا بالبعض إلى تطويع النص القرآني للآليات والمناهج والنظريات التأويلية الحديثة، إلى درجة التشرذ والتسكع في كل الاتجاهات، فهل هذا يعني أنه يُسمح بأي قراءة ممكنة؟ وهل من المعقول أن يُترك النص لعنف القارئ المرهق بقدرته، والمسكون بنزواته، والمهووس بغرائزه ولذاته، من أجل استعباد النص حتى ينصاع لما يريد؟ فما هي إذن حدود القراءة؟ وما شرعيتها؟ إن أولى الضمانات التي يمتلكها القارئ عن شرعية القراءة هو الانطلاق من النص، باعتباره الضابط الوحيد المعقول لاستنتطاق معانيه ودلالاته. فمنه الانطلاق وإليه العودة، ولا شيء يحكم النص من خارجه غير ما حدده النص نفسه وأحبال عليه، إذ أن عملية القراءة موجهة من النص ذاته، من خلال ما رسمه من مسلمات لقراءته وتأويله، وهي مسلمات نابعة من ذاته بوصفها خصائص تميزه، ومساطر لاستنتطاقه، ومسالك لتأويله، وهي في الوقت نفسه أريد لها أن تكون ضوابطا وقيودا لهذه القراءة. إنها مسلمات بنيت أصلا من أجل القيام بعمل مزدوج، يستهدف الأول بناء نظرية لآليات الاستنتطاق والفهم والقراءة، ويطمح الثاني في الآن نفسه إلى رسم حدود هذه القراءة، كل ذلك في أفق إمكان بيان شرعيتها والبرهنة إما على صحتها أو عدم اعتبارها. إن أية قراءة تريد أن تحقق لنفسها الشرعية المطلوبة، باعتبارها استنتطاقا وتأويلا وليس استخداما وتطويعا للنص، أن تتقيد بحدود هذه المسلمات وتنضبط لها؛ لأن التقيد بها ضمان لهذه الشرعية المعتبرة المبتغاة. وهذه المسلمات هي بمثابة ضوابط للعملية الاستنتطاقية، الهدف منها أن تعصم النص القرآني من التفكيك والذوبان، والتسيب والتنطع، حتى لا يبقى مفتوحا على أية قراءة وإن كانت متسكعة وشاردة، ومن التحول من قطب ومركز للمعرفة والهداية إلى أن يحل محله القارئ، فيصبح هو القطب والمركز وبالتالي يُغيب النص ويُقبر، فتنقل القدسية منه إلى سلطة القارئ وسطوته. هذا وإن السير وفق ضوابط وقيود للقراءة هو ترشيد للعملية الفكرية وتهذيب لمسارها، ولا يعني ذلك أبدا الحجر على العقول أو تقييدها، وإنما المراد بذلك هو لفت اهتمام الباحثين والدارسين، إلى أن الحرية في مجال فهم النص القرآني وقراءته لا تعني إلغاء الضوابط والسير وفق الرغبات والاجتهادات العقلية

المحضة، بل لا بد من استحضر الضوابط التي تحفظ لعلمية القراءة شرعيتها وعلميتها وموضوعيتها^[1]. وهذه المسلمات الموجهة للقراءة النسقية التدريبية هي:

1-الهندسة المعمارية للنص: إن انسجام النص وتماسكه بالاعتماد عليه، يعد شرطا معتبرا للقراءة النسقية التدريبية، التي تمنح القارئ صفة الشرعية أو عدمها في قراءته؛ لأن أية قراءة لأي جزء من النص لن يكون مقبولا إلا حين تؤكد أجزاء النص الأخرى، أو على الأقل لا تشكك فيه أو فيما أفصح عنه، أي النظر إلى النص في كليته واتساقه وانسجامه، و"ارتباط آيه بعضها ببعض حتى تكون كالكلمة الواحدة، متسقة المعاني، منتظمة المباني"^[2]، وليس بصفته نتوءات مجزأة لا رابط بينها ولا يشهد بعضها لبعض. وإذا كان التأويليون قد أجمعوا على أن وظيفة القارئ، البحث عن انسجام النص واتساقه، فإنه في النص القرآني يستنتق نسا متعاليا قد بلغ درجة الكفاية اللغوية، ووصل مرتبة الإعجاز، وله مقاصد معرفية كونية واضحة، فمن غير الممكن العثور على تناقضات دلالية أو منهجية فيه، فهو كلام الله المنزه عن التناقض والاختلاف، لذلك نجد علماء التفسير كانوا على وعي تام بقضية الانسجام، الأمر الذي جعلهم يعتبرون تفسير القرآن بالقرآن أصلا من أصول التفسير، فما غمض معناه هنا انجلت دلالاته هناك، وما أجمل في موضع فصل في آخر. ومن خلال هذا الضابط نخلص إلى تقرير القاعدة التالية "كل قراءة أدت إلى تعارض أجزاء النص فهي قراءة فاسدة". والنص إذا كان منسجما فهو يمثل التجسيد الفعلي لمقصدية النص التي تتطابق مع حدود القراءة النسقية التدريبية.

2-إعمال المقاصد: لقد أصبحت مقاصد المتكلم مؤشرات حاسمة في عملية القراءة، ومثل إلغاؤها إلغاء لجزء معتبر من معمار المعنى النصي إن لم يكن إعداما مطلقا له. فمقاصد المتكلم حاکمة وموجهة، ومن ثم تصبح وظيفة القارئ حينئذ، هي السعي لاكتشاف مقصد المتكلم واعتباره محدا منهاجيا للقراءة النسقية التدريبية، ومعنى النص ودلالاته ينبغي النظر إليه في صلته بمقاصد المتكلم لا مقاصد القارئ، إذ أن إعمال المقاصد في قراءة النص القرآني تعصم القارئ من القراءات التي تصطدم مع المقاصد العليا للنص القرآني، ومن خلال هذه المسلمة يمكن إقرار القاعدة الآتية "كل قراءة تعارضت كلا أو جزءا مع مقصد من مقاصد الشريعة فهي قراءة

¹ يحي رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي: الاستراتيجية والإجراء، الطبعة الأولى، جدار للكتاب العالمي، عالم الكتب الحديث، 2007م، ص462.

² جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، مصدر سابق، ج2، ص108_أسرار ترتيب القرآن، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الفضيلة، القاهرة، 2002م، ص39-40.

فاسدة كلا أو جزءاً¹. والمقاصد هي موضع ومجال لتواصل أو حوار القارئ مع النص، القارئ المنضبط في الوقت نفسه للمسلمات التي رسمها النص ذاته. كما أن اعتبار المقاصد يحد من سلطة القارئ في إملأه أهوائه وتصوراته على النص، كما هو الشأن بالنسبة للقراءات الحداثية، والمقاصد المعتمدة هي ما تضافرت نصوص الشريعة على تأييدها باستقراء هذه النصوص.

3-مراعاة اللسان: إن النص بوصفه كلا منسجماً هو التجسيد الفعلي لمقصد النص، وحتى يتحقق هذا الانسجام وتستخلص مقصدية النص التي تتطابق مع حدود القراءة النسقية التدرجية، ينبغي على القارئ أن يراعي لسان هذا النص، بكل ما يمثله اللسان من قواعد نحوية وقوانين ثقافية. إن مقاصد الشارع التي يجسدها النص القرآني المنسجم والموحد والتي تمثل حدود القراءة النسقية التدرجية، ليس لها من سبيل موصل إليها غير لسان العرب، إذ إن "لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع"^[1]. ولسان العرب باعتباره يمثل المشترك الذي يسري بين المتخاطبين، وصلة وصل بين القارئ والنص، لا يجوز القفز عليه أو تجاوزه حين تأويل الخطاب، بوصفه جماع الممارسة اللغوية العربية معجماً ودلالة وتداولاً. إن هذا الضابط في القراءة النسقية التدرجية-المتمثل في لسان العرب-له صفة التحكم في الضابطين السابقين(الهندسة المعمارية، وإعمال المقاصد)، ويعتبر مفهوماً حاسماً في رسم حدود المساحة الممكنة لحركة القراءة النسقية التدرجية، الفاصل بينها وبين القراءات التبديدية الزائغة غير مقبولة، بين قراءة يحكمها منطق لغوي يعتمد الدلائل والحجج والشواهد من أجل الوصول إلى المعنى المراد والبرهنة عليه، ورؤية واضحة تستمد شرعيتها من ضوابط نابعة من النص ذاته، وبين قراءة يحكمها الهوى والرغبة في التسكع، وتسيرها العصبية، ويغيب فيها المنطق اللغوي المنضبط، لما أراده النص وأفصح عنه من خلال الضوابط التي رسمها إطاراً عاماً لقراءته. إن مراعاة معهود لسان العرب هو الضابط لعملية القراءة النسقية التدرجية والموجه لها، حتى لا تخرج عن كونها قراءة إلى كونها استخداماً، إنه المفهوم الذي يسيج القراءة ويحميها ضد كل من يحاول أن يتسلط على النص استجابة لرغباته أو نزواته أو لذاته. ومن خلال هذه المسلمة يمكن إقرار القاعدة التالية "كل معنى مستنبط من النص غير جار على لسان العرب فهو قراءة فاسدة".

¹ أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج4، ص324.

يتضح مما سبق أن القراءة النسقية التدريبية للنص القرآني، هي قراءة منطلقة من ذاته، خادمة لا مستخدمة له، تابعة لا تابعا لها، وحتى تكون خادمة للنص وتابعة له، ينبغي أن تراعي تلك الضوابط التي رسمها هذا النص لقراءته، والمتمثلة في مراعاة اللسان، وإعمال المقاصد، والهندسة المعمارية. إن القراءة النسقية التدريبية هي ممارسة تحترم رصيد النص اللسني والمعرفي والثقافي، بينما الاستخدام هو ممارسة لا تحترم هذا الرصيد، بل لا تعبأ به أصلا، لأن مقصدها ليس هو إظهار معنى النص الذي أراده قائله بانسجامه ووحدته، بل هدفها أن ينصاع النص لإرادة القارئ وغاياته حتى ولو كان ذلك بممارسة العنف عليه. إن القراءة التي تسعى إليها الأوساط الحدائثة للنص القرآني، هي قراءة متجردة عن أي ضابط يوجه القارئ في سير أغوار النص المقروء، إنها قراءة تلقي جانبا واضع النص ومادته المكتوبة، معتمدة على كافة النظريات والمناهج الحديثة التي أريد منها أن تنمو في بيئة غير بيئتها، وتربة غير تربتها بغية تطبيقها على مادة ليست من مجالات اهتمامها. إنها قراءة بعبرة وجيزة تعبر عن رغبة صاحبها لا عن مضمون المادة المقروءة ومفهومها، إنها استخدام للنص لأغراض صاحبها، وليست قراءة نسقية تدريبية بالمفهوم الذي أسست له الرؤية القرآنية.

المطلب الثاني: المرتكز العقلي اتباعا ومراعاة لأحوال المخاطبين

احتلت قضية العقل ودوره في قراءة النص القرآني موضع الصدارة في أدبيات رواد التجديد ونقد التراث خلال العقود الثلاثة المنصرمة. إذ تقدم عدد من المفكرين والباحثين بدراسات تهدف إلى تسليط الضوء على مفهوم العقل وطبيعته وحدوده في قراءة النص القرآني، وعلاقته بتجديد التراث العلمي والديني للأمة^[1]، وانكبت تلك الدراسات على تحديد دور العقل في نقد التراث الفكري والحضاري الذي انبنت عليه الثقافة العربية الإسلامية، ومن تم الدعوة إلى إعادة قراءة النص الشرعي، وتشكيل التراث على أسس جديدة، باعتماد العقل ومبادئه قاعدة رئيسية لبنائه. بيد أن إشكالية العقل ودوره في فهم النص الشرعي واستنتاج معانيه، ليست إشكالية جديدة، بل هي إشكالية متجددة عبر تاريخ الفكر الإسلامي. إذ ترجع بذورها الأولى إلى القرن الأول الهجري مع بعض الصحابة، يأتي على رأسهم عمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنهما، اللذين كانا أكثر الصحابة فقها للنص، واجتهادا في فهمه، وإقداما على إبداء الرأي والتوسع في أعماله. ومن التابعين مجاهد بن جبر المكي^[2] تلميذ ابن عباس، الذي أولي الجانب العقلي في التقسيم أهمية كبرى، فتوسع في فهم نصوص القرآن التي يبدو ظاهرها بعيدا، خاصة عندما يتعلق الأمر بالنصوص التي ورد فيها لفظ "المثل"^[3]، الذي يرادف مفهوم "التشبيه" ويحمل معاني ودلالات أخرى ترد في سياقات

¹ لعل من أهم الأمثلة على هذا النوع من الدراسات والبحوث، كتاب أزمة العقل المسلم لعبد الحميد أبو سليمان، تشكيل العقل المسلم لعماد الدين خليل، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل لعبد المجيد النجار، المعقول واللامعقول لزكي نجيب محمود، نقد العقل العربي لمحمد عابد الجابري، نقد العقل الإسلامي لمحمد أركون الذي صدر بالفرنسية تحت هذا العنوان وترجم إلى العربية تحت عنوان تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مفهوم العقل لعبد الله العروي، إشكاليات العقل العربي لجورج طرابشي...

² لقد تناول مجاهد مصطلح "المثل" واستعمله على نطاق واسع، إلا أن هذا الاستعمال لم يكن دوما في مأمن من انتقادات بعض المفسرين، أمثال ابن جرير الطبري الذي ستنكر عليه تأويله لقوله تعالى {وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ} [سورة البقرة/الآية 65]، حيث قال مجاهد "مسخت قلوبهم ولم يسخوا قردة، وإنما هو مثل ضربه الله لهم "كمثل الحمار يحمل أسفارا". فعقب عليه ابن جرير بقوله "وهذا القول الذي قاله مجاهد قول ظاهر ما دل عليه كتاب الله مخالف...، ثم مضى في تفنيد هذا القول بأدلة واضحة وقوية". أنظر ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مصدر سابق، ج1، ص 197-235.

وإذا كان مجاهد قد عرف بنزعة عقلية محدودة لم تتجاوز التأويل في إطار ما عرف فيما بعد بالجزاز، فإننا لا نتفق مع جولدتسهر الذي أراد أن يجعل من تأويلات مجاهد أساسا وأصلا للمنحى الاعتزالي في التفسير، حتى ليعده رائدا لهم في مسائل كثيرة في التأويل. أنظر إجناس جولدتسهر، المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، ترجمة علي حسن عبد القادر، الطبعة الثانية، المركز الأكاديمي للأبحاث، بيروت، 2016م، ص132.

³ المثل مأخوذ من المثل وهو قول سائر يشبه به حال الثاني بالأول والأصل فيه التشبيه، فقولهم "مثل بين يديه" إذا انتصب، معناه أشبه الصورة المنتصبة، وفلان أمثل من فلان أي أشبه بماله من الفضل، والمثال القصاص لتشبيه حال المقتصد منه بحال الأول، فحقيقة المثل ما جعل كالعالم للتشبيه بحال الأول. أنظر أبو الفضل أحمد بن محمد الميداني، مجمع الأمثال، تحقيق محي الدين عبد الحميد، الطبعة الثانية، دار المعرفة بيروت (د.ت)، ج1، ص5-6.

مختلفة. ومن الفقهاء أبي حنيفة النعمان، إمام أهل الرأي والنظر العقلي، الذي سلك مسلكا خاصا في فهم النصوص بالقياس على الأحكام الواضحة، باستنباط العلل من ثنايا النصوص، وتعميم أحكامها، والمواءمة بينها وبين النصوص المعارضة لها. وبالرغم من هذه المحاولات التي عُرفت بنزعتها العقلية، إلا أنها تبقى محدودة لا تتجاوز حدود التأويل المقبول، في إطار ما عرف فيما بعد بالمجاز، ولم تتبلور كاتجاه قائم بذاته تحكمه قواعد وضوابط معينة يُرتكز عليها في قراءة النصوص الشرعية واستنتاج معانيها، إلا مع ظهور الفرق الإسلامية والتيارات المذهبية، وخاصة مع ظهور الاتجاه المعتزلي في التأويل. ولم تلبث إشكالية العقل أن عادت الى الظهور مرة ثانية في الصراع الذي دار بين الفلاسفة والمتكلمين، وذلك عندما أصر الفلاسفة على اعتبار العقل سلطة مستقلة عن سلطة الوحي، وادعوا أن العقل قادر على النظر وإدراك كليات الأشياء وجزئياتها بمعزل عن تسديد الوحي، بينما شدد المتكلمون على النظرة التكاملية بين العقل والوحي^[1]، وأكدوا حاجة العقل الى الوحي لبلوغ حقائق الأشياء وعلل الوجود وسنن الكون. ومع انتشار الفكر العلماني وتبني أطروحاته في الساحة الفكرية العربية والإسلامية، اتخذت إشكالية العقل شكلا جديدا قائما على كفاية العقل واستقلال مرجعيته، الداعية إلى استبعاد الوحي من دائرة القراءة العلمية المنضبطة^[2]. وقدم الاتجاه العلماني العديد من الدراسات الداعية الى استبدال العقل الثاوي في التراث الإسلامي، التي تتداخل فيه الأحكام

¹ إن الخط الفاصل الذي ميز علاقة العقل بالوحي المنصفة بالتكامل في الإسلام، عنها في غيره من الأديان والمعتقدات والمذاهب الأخرى، المتصفة بالخصومة والتنافر حيننا والقطيعة حيننا آخر، هو تحرر الإسلام من العوامل التي أوجدت الهوة وعمقتها بين كل من العقل والوحي: أولا عدم نشوء تصور الألوهية عن لا هوت. فبخلاف الأديان والمعتقدات السابقة نجد الإسلام قد عرض صورة الألوهية دون تعسف أو تكلف بحيث تشربها النفوس وتنطمئن إليها وتستلهم منها معاني الرحمة والحرية والعدل والحق والجمال، ولفت انتباه العقل الى الانتقال من الموجودات في معرفة الموجد وليس العكس كما في غيره من الأديان الأخرى، وهو ما يتضح عند مقارنته بالأسلوب الفلسفي اليوناني المعقد في إثبات وجود الله. ثانيا عدم نشوء تصور الألوهية عن اعتراف بنظام كنسي. فالإسلام في حقيقته هدم الحجر على العقل، والمسجد الإسلامي يختلف تماما عن الكنيسة، فالأرض كلها مسجد ولا يشترط لبنائه شروط معينة، وكل واحد يمكن أن يكون إماما ما دام يحفظ بعض سور القرآن، ولا تكون له قبل الإمامة أو بعدها سلطة أو ولاية. وهكذا ألغى الإسلام المقومات التي صاحبت الأديان السابقة من طقوسية وكهنوتية، تفترض وجود واسطة بين الناس وبين الدين بأسره وتعاليمه، ليصبح ديننا مفتوحا لا يرفض فكرا ولا يرفضه فكري، ولا يحول دون أي محاولة للتطرق اليه أو إعمال العقل فيه. ثالثا عدم نشوء تصور الألوهية عن إقام الإيمان على أساس القسر. فالأديان السابقة اصطحبت بمعجزات واعتمدت عليها في اكتساب إيمان المؤمنين فكان موسى عليه السلام معجزاته، وكان للمسيح عليه السلام معجزاته، فاعتبرت المعجزات الحسية من الحوارق جزءا لا يتجزأ من الدين وسبيلا إلى التصديق به. أما في الإسلام فكان الشيء الأول الغريب الذي جاء به هذا الدين هو أن رسوله صلى الله عليه وسلم يدعو الناس للإيمان به بقوة كتاب يتلو عليهم آياته فتخلقهم خلقا جديدا، خلقا يثر الهمة ويوقظ في العقل العزيمة. فمعجزات الأنبياء السابقين كانت حوارق للعادات، يسلم لها العقل قهرا، لأنه لا دخل له فيها، أما معجزة الإسلام فأساسها كتاب خاطب العقل خطابا مباشرا.

² أنظر كتابات الطيب التيزيني، حسن حنفي، محمد أركون، نصر حامد أبو زيد، محمد شحرور، الصادق النهوم، عبد المجيد الشرفي، محمد عابد الجابري...

العلوية الماورائية والأحكام القيمية بالأحكام التجريبية، بعقل وضعي يستبعد المعرفة الغيبية والقيمية عن دائرة اهتمامه، ويتحدد تبعاً لاحتياجات الواقع التاريخي ووفقاً لتمظهراته. إن قضية العقل ودوره وحدوده في قراءة النص الشرعي وفهمه واستنطاق معانيه، تعد واحدة من أهم القضايا التي شغلت الفكر الإسلامي قديماً وحديثاً، ولا غرابة في ذلك لأن النص الشرعي نفسه بقدر ما جاء يعطي للعرمان الإسلامي هويته، من خلال رؤية عامة^[1] إلى الحقيقة والكون والزمان والمكان والتاريخ الإنساني، فإنه جاء يتطلب من القارئ تعقل الوحي لبناء الانسجام ليس بين نصوص الوحي نفسها، لأنها نصوص تستعلي على أية عملية تطويع بشرية، وإنما بين آليات مناهج قراءتها وأصول فهم واستنطاق معانيها. وبناء الانسجام هذا يجعل فهمنا للنص الشرعي، باعتباره بناء تناسيباً نسقياً من الآيات التنزيلية والكونية، المفتوحة دلالاتها على قراءة نسقية النظر العقلي التدبري، يتفق والرؤية المنهجية القرآنية، التي استحضر ابن تيمية أصولها في بناء نظريته- وهي من أوضح وأقوى النظريات- حول علاقة العقل بالنقل، قائمة على التكامل بينهما مادام الأول صريحاً لم تفسده الفلسفات الجانحة، والثاني صحيحاً موثقاً لم تطله يد التبديل والتحريف، إذ القرآن كلام الله والعقل آلية فهمه واستنطاق معانيه، ولا يتصور تعارض بين معرفتين منبثقتين من مشكاة واحدة^[2]. وفي الوقت نفسه تستبعد

¹ هذه الرؤية بوصفها رؤية منهجية تقتضي وحدة الحقيقة القائمة على تكاملية العقل والوحي. والاعتراف بوحدة الحقيقة يفترض الاعتراف بوحداية الله، فالحق والحقيقة صفة تقتضيها حقيقة التوحيد القائم على ثلاثة مبادئ فرعية تتعلق بطبيعة المعرفة التي يكتسبها الإنسان من مصادرها. المبدأ الأول: رفض جميع ما لا يوافق الحقيقة، والثاني: إنكار التناقض، والثالث: الانفتاح على الأدلة الجديدة. فالأول يستبعد الباطل والوهم والظن من دائرة الاعتقاد الإسلامي، ويبقى المجال مفتوحاً للنقد والتمحيص. والابتعاد عن الحقيقة أو الفشل في التوافق معها، يكفي لرفض أي حقيقة من حقائق القرآن، سواء كان تشريعاً أو مبدأً أخلاقياً شخصياً، أو اجتماعياً، أو أي صيغة لفهم العالم، وهذا يحمي المسلم من آثار الرأي والهوى.

والمبدأ الثاني يتعلق بعدم التناقض، ويمثل هذا المبدأ جوهر العقلانية، وبغيره لا مناص من الشك، فالتناقض النهائي يعني أن الحقيقة لا يمكن الوصول إليها. صحيح أن التناقض قد يقع في تفكير الإنسان وقوله، وقد يبدو التناقض في فهمنا الظاهري بين الوحي والعقل. وإذا كان القرآن ينكر الإمكانية المنطقية لهذا التناقض، فإنه في الوقت نفسه يقدم منهجاً للكيفية التي يمكن بها إزالة التناقض لو أنه اختلط بفهمنا. وذلك بإحالة القارئ إما لمراجعة فهمه للوحي، أو لنتائج بحثه العقلي أو للأمرين معاً.

أما المبدأ الثالث للتوحيد-بوصفه تعبيراً عن وحدة الحقيقة-فهو التفتح لقبول البيّنات الجديدة أو المخالفة. هذا المبدأ يحمي المسلم من الحاجة إلى المذاهب الأخرى العلمانية، والتطرف أو المحافظة المؤدية إلى التجمد والسكون، وهو يرتفع به إلى مقام التكريم، ويدعوه إلى الربط بين الإيمان بالله الخالق وممارسة العلم في ميادينه المختلفة؛ ذلك أن الإنسان عندما يدرك فعل الله في كل الأحداث والأشياء، فإنه يتتبع فعل الخلق الإلهي؛ إذ عندما يشاهده في الطبيعة فإنه يمارس العلوم الطبيعية؛ فالخلق الإلهي في الطبيعة ليس إلا السنن والقوانين التي أودعها الله في هذه الطبيعة، وعندما يشاهد الإنسان فعل الخلق الإلهي في نفسه أو مجتمعه، فإنه يمارس العلوم الإنسانية والاجتماعية. وإذا كان الكون بأجمعه يتكشف-من خلال سعي الإنسان وبحثه- عن فعل تلك القوانين والسنن باعتبارها أوامر الله وإرادته، فإن الكون في نظر المسلم هو مسرح حي خلقه الله سبحانه بأمره وفعله. أنظر

Al-Tawhid: Its implications for AL-Faruqi, Ismail R, Herndon III Fifth printing, Thought and Life, 2000, P43-51.

² ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، مصدر سابق، ج1، ص 76-79.

حاجتنا للتوسل بآراء الإمام الرازي، وابن رشد الحفيد، وأمثالهما من الفلاسفة المسلمين وغيرهم من المتكلمين، الذين يفترضون احتمال وجود التعارض بين العقل والنقل ويعدون العقل هو المرجعية^[1]؛ لأن به يفهم النقل. كما تستبعد حاجتنا إلى الأخذ بآراء الغزالي حول الموضوع نفسه الذي يوافق الفلاسفة والمتكلمين في احتمال وقوع التعارض، إلا أنه يقدم النقل على العقل في المرجعية. هذه الرؤية تقدم لنا الأدوات المعرفية والمنهجية للتعامل مع النص الشرعي، نابعة من الحاجة الإنسانية والضرورة الدينية للرؤية التوحيدية وما تختزله من أصول، والتي على ضوءها سوف تتم عملية قراءة النص وفهمه واستنتاج معانيه، بما تضمن لنا عمق رؤية كونية، لكل مفاصل هذا النص بنحو نسقي تفاعلي تدبري وموضوعي، تبعدنا عن القراءة التراثية التجزئية للنص، وتجنبنا في الوقت نفسه منهج المقاييس والمحاكاة للآخر في تعامله مع النص الديني، الذي كان نتاجه قراءات متهافئة تفتقد في كثير من أصولها ومناهجها العمق في التأصيل. وهذا خلل منهجي فادح في التعامل مع نص متعال يحمل أبعادا ذات آفاق لغوية ودلالية، كونية ونفسية، وخصائص منهجية فريدة، تستوجب من القارئ امتلاك أدوات معرفية ومنهجية، وقدرة على استنتاج النص بمرجعية واضحة ورؤية نسقية مستوعبة، تبرز عالم النص بكامله وبشكله المحكم ونظمه الفريد، وآفاقه المبهرة ومروته المعهودة، ومعاصرتة الخالدة بين ثابتة ومتغيره وأصالته وتجديده. وكذا إعادة النظر في جميع المداليل التي تراكمت من الموروث البشري في علاقته مع هذا النص، وإعادة تقييمها منهجيا ومعرفيا وفق هذه الأدوات الأصيلة، لتضمن للنص حيويته وقابليته لاستيعاب الأحداث التاريخية وتجدها عبر الزمان والمكان، وتشكيل قاعدة للتجديد وديمومة العطاء للفكر الإسلامي، حيث نستمد من النص الشرعي ذلك عبر رؤية مدى انسجام القواعد المنهجية والمعرفية التي يتوسل بها العقل، وكذلك أي استحداث أو تطوير أو ما تنتجه فاعلية تعقل النص، مبتعدين بذلك عن قراءته قراءة تبديدية، أو التعاطي معه عبر موقع المتلقي غير الفاعل أو القارئ غير المتدبر أو المجدد المتهافت. هذه الرؤية ساهمت في توسيع دائرة منهج النظر العقلي وضبط أصوله في قراءة النص القرآني، وفي غيره مما يؤصل لمختلف العلوم الإسلامية، ومجالات الفكر المختلفة، بعيدا عن خانة النصية الحرفية الضيقة، أو خانة انفتاح العقل بشكل مطلق، تُغيب فيه مرجعيات وخصائص النص المتعالي.

¹ رائد جميل عكاسة، التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية، الطبعة الأولى، هرنند فرجينيا، 2012م، ص 33.

إن النظر إلى النص وآياته الواردة ودلالاتها، تقود إلى الوقوف على فاعلية التعقل التي لا تذكر إلا في مقام التعظيم والتنبيه إلى وجوب استثمارها والرجوع إليها، ولا تأتي الإشارة إليها في سياق الآيات عارضة ولا مقتضبة، بل تأتي في كل موضع من مواضعها مؤكدة جازمة باللفظ والدلالة، وتتكرر في كل معرض من معارض الأمر والنهي التي يحث فيها القارئ على تحكيم عقله، أو يُلام فيها على إهماله وقبول الحجر عليه؛ قال تعالى { يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ } [سورة آل عمران/الآية 65]. فالله عز وجل قد جعل العقل مناط التكليف، أي جوهر إنسانية الإنسان، وبني عليه مختلف الأحكام والتكليفات، حيث شرفه بالخطاب، وخصه بمعرفة مقاصد العبادة وحكم التشريع، وجعله إحدى الضرورات الخمس، التي أمر الشارع بحفظها ورعايتها... والنص القرآني - وهو كلام الله - لم يأت ليدهش العقل فيشله عن التفكير كحال المعجزات المادية، وإنما جاء معجزة تحتم إلى العقل في فهمه وتدبره، في استنطاق معانيه وإدراك مقاصده، في استنباط الأحكام ومختلف العلوم والمعارف من نصوصه، اتعاضا واعتبارا، تسخيرا لنعم الله والإفادة منها، بعيدا عن سطوة العادات والتقاليد والأهواء والنزوات الذاتية. قال تعالى { أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا } [سورة محمد/الآية 24]، بل ذهب أبعد من ذلك في توسيع دائرة التعقل، وذلك بجعل فاعليته سبيلا للبرهنة على وجود الخالق والخلق في هذا الوجود؛ فالرؤية القرآنية الكونية تقدم الإيمان بوجود الخالق على الإيمان بالوحي، وذلك لأن الإيمان بصدقه متوقف على الإيمان بصدق الرسول، والإيمان بهذا الأخير متوقف على الإيمان بوجود من أرسله، فلا بد من الإيمان أولا بوجود الخالق الذي أنزل الوحي وأرسل الرسل. يقول الإمام الجويني (478هـ) "أجمعت الأمة على وجوب معرفة البارئ تعالى، واستبان بالعقل أنه لا يتأتى الوصول إلى اكتساب المعارف إلا بالنظر، وما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب" [1]، ويقول الشهرستاني (584هـ) "معرفة الله بالعقل تُحصَل وبالسمع تجب" [2]. ومن لطائف السياق القرآني في مادة "عقل"، أن القرآن الكريم لم يستعمل لفظ العقل بصيغته الإسمية [3]، وإنما

¹ أبو المعالي الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، مصدر سابق، ص 31.

² أبو الفتح محمد الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق أحمد فهمي محمد، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992م، ص 101.

³ لم يرد لفظ العقل بصيغته الإسمية في الاستعمال القرآني، فلا نجد صيغة المصدر ولا الاسم (عَقْلٌ)، ولا اسم الفاعل (عَاقِلٌ، عَاقِلُونَ)، ولا اسم المفعول (مَعْقُولٌ)، وفي هذا الغياب ما يلفت الانتباه إلى أن العقل فعل انساني يطلب إعماله في عدد من القضايا العقيدية والعلمية، وهذا أمر تؤكد مختلف سياقات ورود الفعل في المواضع التي أشرنا إليها. ومنها نفي الثبات والإطلاق التي ألصقها به الفلاسفة حين اعتقدوا أن العقل جوهر، بينما هو في التصور الإسلامي فاعلية إنسانية نسبية ومتغيرة. إلا أن القرآن وإن لم يستعمل الصيغ الإسمية للعقل، فقد استعمل ألفاظا تقاربه بصيغة الاسم، كلفظ اللب الذي يأتي جمعا غير مفرد، ولفظ الحجر لنيبه عن فعل القبيح. ولا يُذكر العقل في القرآن الكريم إلا في مقام التعظيم والتنبيه إلى

استعمله بصيغته الفعلية في حوالي تسعة وأربعين (49) موضعا (تَعْقِلُونَ 24 مرة، يَعْقِلُونَ 22 مرة، يَعْقِلُهَا مرة واحدة، عَقْلُوهُ مرة واحدة، نَعْقِلُ مرة واحدة)^[1]، أغلبها ورد فيها اللفظ بصيغة الحض والتحريض (أَفَلَا يَعْقِلُونَ)، والنفي (لَا يَعْقِلُونَ)، والترجي (لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ)، والإثبات (لَقَوْمٍ يَعْقِلُونَ)، وكل ذلك في سياق الإشادة بفاعلية العقل البشري في التدبر والتفكير، والاستفهام والسؤال، والاستنتاج والاستنباط، والحوار والدعوة، وإثبات الحقائق وإبرازها، والإخبار عن القصص للعبرة والإيعاز، والحث على النظر في الآيات الشرعية والكونية... إن في هذا المسلك القرآني ما يلفت النظر ويسترعي الانتباه؛ الى أن هذا الغياب للفظ العقل بصيغته الإسمية، والاختصار على صيغته الفعلية، ما يبين أن القرآن ناظر إلى العقل باعتبار وظيفته وفاعليته، ليؤدي دوره المنوط به. وعليه فإن النص القرآني لم يحجر على العقل، ولا على التفكير، ولم يحبس نوره، ولا عطل وظيفته، بل حث على إعماله في مجالات مختلفة، تجلت في تعامل كثير من علماء الإسلام معه، كما هو الشأن في استنباط الأحكام والتفصيل لها في علمي الفقه وأصوله^[2]، وهذا عمل عقلي دقيق تشهد عليه مصنفاتهم، بالإضافة إلى استنباط الدلالات، والقدرة على ربط الآيات والسور، والبحث في وجوه القياس والاستدلال العقلي، والنظر في أحوال الأمم الهالكة والاعتبار بمصائرهم... ومن أبرز الأمثلة على التوظيف العقلي في النص القرآني، وجود التأويل الذي يرجح فيه القارئ المتدبر المعنى المجازي للفظ على المعنى الحقيقي

وجوب العمل به، والرجوع إليه، ولا تأتي الإشارة إليه عارضةً ولا مقتضبةً في سياق الآية؛ بل تأتي في كل موضع من مواضعها مؤكدةً جازمةً باللفظ والدلالة، وتكرر في كل معرض، من معارض الأمر والنهي التي يحث فيها المؤمن على تحكيم عقله، أو يلام فيها المنكر على إهمال عقله، وقبول الحجر عليه. ولعل أهم ما يميز مفهوم العقل في القرآن أنه ملكة محلها القلب. قال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [سورة الحج/الآية 46].

¹ محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، مرجع سابق، ص 575.

² يعتبر علم أصول الفقه صورة من صور إعمال العقل في فهم النص واستنتاج معانيه، صاغه الإمام الشافعي في كتابه "الرسالة"، حيث وضع فيه أصول الاجتهاد وضوابط التعامل مع النص وفهمه واستنباط أحكامه، والذي عرف مع الإمام الشاطبي نقلة نوعية خاصة في كتابه "الموافقات"، تجلت في منهجه الأصولي الذي بناه على استجلاء مقاصد الشريعة، لأهميتها في عملية الفهم واستنباط الأحكام، حيث وجه جهده لإنتاج إضافات نوعية لإعمال العقل في النص، كان أهمها اعتبار المقاصد أساس النظر الأصولي، الأمر الذي دفعه الى تقييدها علما قائما بذاته، جعلته يؤسس لفقه التنزيل، الذي مثل البعد الغائب في الدرس الأصولي عند من سبقوه. وبهذا العمل الجبار انتقل الشاطبي بعلم أصول الفقه من دائرة التنظير لضبط عملية الفهم إلى دائرة التنظير لضبط عملية التنزيل، وقد مكنته هذا المنحى الذي اتخذه من تطوير البحث في بعض الأدلة، كالاستحسان، والمصلحة المرسله، وباب سد الذرائع، من إخراج علم أصول الفقه من دائرة المناقشة النظرية، حول المفهوم والحججة إلى استثماره منهاجا وآليات لفهم الواقع، واعتبارها عند تنزيل الأحكام الشرعية. أنظر جمال الدين عطية، النظرية العامة للشريعة الإسلامية، الطبعة الأولى، مطبعة المدينة، القاهرة، 1988م، ص 189.

الظاهري، وذلك لقرائن عقلية توجب ذلك، تؤيدها القرائن اللغوية. والتأويل^[1] ليس إضافة من المؤول بقدر ما هو ضرورة نبعت من طبيعة النص نفسه، غايته استمداد ما يحمله هذا النص من فيوضات وكنوز معرفية ومنهجية، من دون تناقضات أو مقاربات أو توفيقات... تنحو نحو التكلف في التوجيه وإعمال العقل، ينتج عنه قراءة مشوهة وغير واضحة المعالم لهذا النص المتعال، بالإضافة الى التحجيم الذي يمارس أو الافراط بالغور في التأويل من داخل التأويل نفسه، تحت أسقف عديدة تعمل في الغالب على إبراز المفهوم الذاتي للمؤول، وانتمائه المذهبي، ولأفقه الذي يحاكم النص بما يمتلكه من قدرات معرفية وأدوات منهجية. ولو نظرنا-على سبيل المثال لا الاختزال- في كيفية تعامل المعتزلة، والأشاعرة، والماتريدية، وبعض الحنابلة مع النص القرآني- خاصة في جانب العقيدة- لرأينا أثرا واضحا لهذا المنهج في قراءة كثير من الآيات واستنطاق معانيها، تؤسسها ابتداء تفاوت مراتب الإدراك العقلي عندهم، وانتماءاتهم العقيدية ومواقفهم المذهبية. كما أن تركب الدلالات في عدد من الآيات، وقبول بعضها لأكثر من معنى ساهم إلى حد واضح في قراءاتهم لها، حيث تراوحت ما بين الوقوف عند ظاهرها- لاسيما آيات الصفات- كما نجد عند عدد من الحنابلة، أو في نفي الظاهر عنها، وتفويض المعنى كما نجد عند أكثر السلف، وعدد من الأشاعرة والماتريدية، أو في تأويل المعنى كما نجد عند المعتزلة، وكثير من الأشاعرة والماتريدية، وبعض السلف^[2]. وقد امتدت هذه القراءات التجزيئية حتى يومنا هذا تحت مسميات عديدة، منها ما يركز على مفهوم الخطاب القرآني، أو مفهوم النص القرآني، أو مفهوم نقد الخطاب الديني... في محاولة لإعادة قراءة النص القرآني وعلاقته الجدلية مع العقل، ومع واقع الثقافة العربية الإسلامية. ومن هذه القراءات ما يوظف المفاهيم السيميائية، وبعض مفاهيم تحليل الخطاب، والدراسات الثقافية، ومفاهيم التأويل الحديثة (الهيرمينوطيقا)^[3]، ومنها ما يوظف منهج التحليل التفكيكي الألسني،

¹ يمكن القول بأن اللجوء إلى التأويل حاجة عقيدية، وضرورة عقلية، وحقيقة لغوية تشهد بما لغة العرب وما جرى على لسانهم من المجاز، وصرف المعنى عن الظاهر إلى معنى آخر مراد به اللفظ. وللاستزادة عن حاجة العلماء إلى التأويل أنظر، أبو حامد الغزالي، قانون التأويل، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري، الطبعة الأولى، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2017م، ص 15 وما بعدها- فيصل التفرقة ما بين الإسلام والزندقة، تحقيق سميح دغيم، الطبعة الأولى، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1993م، ص 48 وما بعدها.

² للاستزادة في الموضوع أنظر أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه، تحقيق حسن السقاف، الطبعة الرابعة، دار الإمام النووي، عمان، 2000م، ص 65- بدرالدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، مصدر سابق، ج، ص 89 وما بعدها- حسن بن فرحان المالكي، قراءة في كتب العقائد: المذهب الحنبلي نموذجاً، مركز الدراسات التاريخية، عمان، 2000م.

³ من أبرز القراءات التي تمثل نموذجاً واضحاً في هذا السياق، نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، مرجع سابق- الخطاب والتأويل، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000م.

ومنهج النقد التاريخي المقارن الذي يجمع بين الكتب السماوية الثلاثة، والتأمل الفلسفي، وعلم الأنثروبولوجيا^[1]. ويمكن القول بأن هذه القراءات التجزيئية المعاصرة، تنطلق من معرفة دقيقة بما هو خارج النص، من المناهج والمكتسبات المعرفية الغربية الحديثة، إلى معرفة أقل دقة إن لم نقل جهل تام بما هو داخل النص القرآني بخصائصه المنهجية، واستمداداته اللغوية والفكرية والشرعية، أي أنهم قد تسلحوا بالمرجعيات المنهجية حول النص-وهو أمر لازم-أكثر من تسلحهم بمرجعيات النص نفسه-وهو أمر أكثر لزوماً-. لقد جاء النص الشرعي مخاطبا العقل-أما من فقد عقله فهو ليس مخاطبا ولا مكلفا^[2]- بصيغه المتعددة، وأساليبه المتنوعة، وصوره البليغة، وتقريراته المتفردة، لحضه^[3] على التدبر والتفكر في آياته التنزيلية واستنطاق معانيها وإدراك مقاصدها، والغايات التي وجد لأجلها الإنسان وقامت عليها الحياة، ووفقها ينتظم الكون وما فيه من الآيات الكونية، التي تعكس خصائص الرؤية القرآنية عن العقل والصلة الوثيقة بينه وبين الكون^[4]، والتكامل الداخلي الوثيق بينهما، وما يصاحب ذلك من قصد وغاية وحكمة دالة على عظمة الخالق وبديع صنعه، ولم تقتصر الدعوة إلى أعمال العقل في الآيات والدلائل التنزيلية والتكوينية فقط، بل تعدته إلى الآيات الماثرة في الأنفس، للبحث في آفاقها، وتحليله كنهها واكتشاف أسرارها. قال تعالى ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ

¹ من أبرز القراءات التي استطاعت توظيف عدد من المكتسبات الغربية المعرفية في حقول إنسانية متعددة، وتمثلتها بصورة واضحة في تطبيقاتها على النص القرآني والخطاب الديني، قراءة محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق-قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم، مرجع سابق-القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سابق.

² لقد اشترط القرآن الكريم اكتمال العقل وقدرته على الإدراك والاختيار، الذي به يتحمل الإنسان تبعه أعماله ويدرك به معرفة النتائج المترتبة على الأفعال، ذلك هو الرشد المقترن بالتكليف وتحمل المسؤولية. وقاعدة رفع التكليف عن مَنْ لم تكتمل أهليته في الفكر والتعقل، قاعدة معتبرة في الفقه الإسلامي. يقول الإمام الغزالي "وشرط المكلف أن يكون عاقلا يفهم الخطاب، فلا يصح خطاب الجماد والبهيمة، بل ولا خطاب الجنون والصبي الذي لا يميز، لأن التكليف مقتضاه الطاعة والامتثال، ولا يمكن ذلك إلا بقصد الامتثال، وشرط القصد العلم بالمقصود، وهذا لا يتحقق في الجنون ولا الحمير لأن الأول لا يفهم والثاني إن فهم فهما ما لم يصدر منه قصد صحيح، فلم يصح تكليفهما ولا سؤالهما". لقول الرسول صلى الله عليه وسلم ((رفع القلم عن ثلاثة: عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَخْتَلِمَ وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَعْقِلَ)). أنظر الامام الغزالي، المستصفي في علم الأصول، مصدر سابق، ص 67.

³ يرى الإمام البقاعي أن السبب في كثرة الأدلة وتظايرها، وتعدد الأساليب وتنوعها، هو اختلاف عقول الناس وتفاوتها. إذ يقول "وسبب تكثر الأدلة أن عقول الناس متفاوتة، فجعل سبحانه وتعالى العالم وهو الممكنات الموجودة وهي جملة ما سواه الدالة على وجوده وفعله بالاختيار على قسمين: قسم من شأنه أن يدرك بالحواس الظاهرة ويسمى في عرف أهل الشرع الشهادة والخلق والملك، وقسم لا يدرك بالحواس الظاهرة ويسمى الغيب والأمر والملكوت، والأول يدركه عامة الناس والثاني يدركه أولو الألباب الذين عقولهم خالصة عن الوهم والوساوس، فالله سبحانه وتعالى بكمال عنايته ورأفته ورحمته جعل العالم بقسميه محتويا على جمل وتفصيل من وجوه متعددة وطرق متكررة تعجز القوى البشرية عن ضبطها يستدل بما على وحدانيته بعضها أوضح من بعض ليشترك الكل في المعرفة، فيحصل لكل بقدر ما هيئ له، اللهم إلا أن يكون من طبع على قلبه، فذلك والعياذ بالله سبحانه وتعالى هو الشقي". أنظر الإمام البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، مصدر سابق، ج 1، ص 298-299.

⁴ سيد قطب، في ظلال القرآن، الطبعة الثانية والثلاثون، دار الشروق، القاهرة، 2003م، ج 2، ص 27

مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ} [سورة الروم/الآية 21][1]. وإذا كان العقل هو أداة الفهم والإدراك والنظر والتلقي، فإن النص الشرعي باعتباره نسقا تناسبيا ذا قدرة لا متناهية على استيعاب الفهوم والمعاني المتجددة هو دليله، منه يستمد معارفه ومناهجه، ويصير الهدى الذي جاء به، ويدرك سنن الكون ومفرداته، وحقائق الواقع ومتغيراته، ويقوم نسقه المقاصدي العمراني، وذلك وفق رؤية مقاصدية سننية، تفقه النص والواقع معا، وتتعامل معهما تعاملًا تناسبيا تفاعليا، بغية ضبط عناصر الفعل العمراني وفق عناصر النموذج المقاصدي. هذه الرؤية النسقية التكاملية القائمة على تسديد الوحي لنسق النظر العقلي التدبري في عالم النص في ارتباطه بالواقع، هو ما يقوي ضرورة قراءة النص قراءة نسقية تدبرية، لفهمه واستنطاق معانيه وإدراك مقاصده، وصياغة معرفة سننية قائمة على حفظ المصالح والمقاصد، ومراعية للحكمة والتعليل، وناظرة في العواقب والمآلات، وارتباط الأسباب بالمسيبيات... هذه الرؤية لم تُبق للحيرة مكانا في التعامل مع النص، ولا للريب والشك مدخلا إليه، حتى جاء أدعياء الفكر وزعموا أن هناك تعارضا وتناقضا بين ما جاء به الشرع وأثبتته العقل، ودعوا إلى مرافقة العقل ومفارقة الشريعة، الى أن فُند شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله حججهم ودحض أقوالهم، وأكد على أن العقل والوحي متكاملان لا تعارض بينهما[2]، وأن الاختلاف بين المتكلمين والمحدثين الذي أثار إشكالية تعارض العقل والنقل، ودفع الرازي إلى الرد على حشوية ابن خزيمة، وتصدي ابن تيمية لعقلانية الرازي[3]، في حقيقته اختلاف منهجي أدبي إلى اختلاف في منظومة الأحكام التي تشكل الإطار المرجعي للحكم على الأشياء والأوضاع

¹ قلما ينتبه الإنسان إلى فضل المولى عليه في منحه نعمة الزوجية، وكونها من نفسه؛ ليسهل التقارب والتوافق، وجعل في تلك العلاقة بين المرأة والرجل سكنا للنفس، وأنسا للروح والضمير، وراحة للجسم والقلب، واستقرارا للحياة والمعاش، واطمئنانا لهما على السواء. فالسكينة والمودة والرحمة أسس بناء الأسرة السعيدة وأركانها القوية. فالمودة بين الزوجين تمحو آثار الأخطاء والزلات الواقعة في الحياة، وتنمي روح المشاركة بينهما في مصاعب الحياة بالتعاون والتكافل في الأفراح والأفراح، والرحمة بينهما تجعلهما يعضان الطرف عن التقصير الوارد منهما، وتحمل بعضهما في حال المرض أو الكبر. إذ بما تقف الأسرة سدا منيعا في وجه المشكلات التي تعصف بها، ووجودها لا يعني انعدام المشاكل الزوجية؛ لأن الاختلاف حاصل بين البشر خاصة بين الزوجين من جهة التركيب والوظيفة والتفكير. وهذا يدل على أن الوحي لم يهمل هذا الجانب المتأصل في الإنسان، بل راعى فيه تكوينه النفسي والروحي، وجعلها آيات يتعمق فيها العقل بالتفكير؛ ليكتشف مدى دلالتها على مبدع هذه النفس البشرية. أنظر ميساء كمال قلجة، البناء العقلي في ضوء القرآن الكريم: دراسة موضوعية، الجامعة الإسلامية، غزة، 2009م، ص 67.

² ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، مصدر سابق، ج 1، ص 9 وما بعدها

³ فخر الدين الرازي، أساس التقديس، تحقيق عبد الله محمد عبد الله إسماعيل، الطبعة الأولى، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2014م، ص 63 وما بعدها.

والأحداث... [1]. فالعقل في الرؤية القرآنية الكونية، لا ينفصل عن النص الشرعي في فعله العمراني، باعتباره مصدر المعرفة العلمية السننية الموضوعية الشمولية، التي منطلقها رؤية نسقية تكاملية قاعدتها الوحي، وأداتها قراءة نسقية النظر العقلي التدبري للآيات التنزيلية والكونية، مع العمل على التخلص من تلك التقابلات الثنائية المزعومة بين العقل والنقل، والرأي والأثر... حتى لا يحصل التعطيل والإلغاء في المسارين التكاملين. هذا النسق التكاملي في صلة العقل بكتاب الله المسطور وكتابه المنظور تدبرا وقراءة، استنطاقا واستكشافا، فهما وتسخيرا، ينطوي على تكريم وعناية إلهية بالعقل، تتمثل في إعداده ليتعامل معهما بما يحقق وظيفة الاستخلاف العمراني والحضاري التي خلق من أجلها الانسان [2]؛ لذلك نجد النص القرآني قد حث على إعمال العقل وإطلاقه بالكلية لقراءتهما قراءة نسقية تدبرية، ووجهه لتلقي معارفه منهما في تناسق وتوازن لا تشوبه شوائب التنافي أو التعارض والتصادم، باعتبارهما مصدران للمعرفة لا يلغيان دور العقل الإنساني، ولا يعطلان دور الإدراك البشري، بل يفتحان أمامهما أبوابا للمعرفة لا يأتي عليها الحصر؛ فعلى مستوى النص فُتح أمامه باب النظر واسعاً، في القضايا والمسائل التي لم يتطرق إليها ألبتة، أو التي تطرق إليها ولم تقرر بنصوص قطعية لا في الكتاب ولا السنة الصحيحة، وأما على مستوى الكون فقد فتح أمامه باب التفكير على مصرعيه، لاستكشاف نجومه التي تنوعت فيها الصور والمظاهر، وتعددت حولها الآيات والدلائل، وكثرت داخلها الأسرار والحكم، ومنحه مساحة أكبر لتنسيق العلاقة بينه وبين كل من كتاب الله المسطور وكتابه المنظور- وهو الجانب الآخر من النسق التكاملي-، الذي أعطي مساحة أوسع للعقل وفسح المجال أمامه، نظر لكونه أمام آيات ونجوم توجب على العقل المسلم التدبر والتفكير، التعقل والتفاعل لتحقيق الاستخلاف في هذا الوجود. وبما أن القراءة النسقية التدبرية للنص ليست عملاً عقلياً محضاً، وإنما هي آلية مرتبطة برؤية نسقية تكاملية قاعدتها النص نفسه، وأداتها نسق النظر العقلي التدبري المسدد، لزم العقل في قراءته النسقية التدبرية استيفاء مجموعة من الضوابط، تؤهله للتعامل مع النص الشرعي، يمكن إجمالها على النحو التالي:

¹ لؤي صافي، إعمال العقل، الطبعة الأولى، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1998م، ص 111-112.

² عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بن الوحي والعقل بحث في جدلية النص والعقل والواقع، الطبعة الأولى، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرنندن فرجينيا، 1993م، ص 58.

1-مراعاة الخصائص المنهاجية للنص القرآني: وهو من أهم الضوابط التي ينبغي مراعاتها عند التعامل مع النص القرآني، المتصف بخصائص منهاجية متفردة، المتضمن لكلمات الله وتشريعاته، وأصول مختلف العلوم والمعارف، التي أنزلها على خاتم أنبيائه ورسله عليه السلم؛ لذا وجب على من أراد ان يستنتق معانيه، أن يتأهب له بوصفه كلام الله المطلق، لأن العقل البشري مهما بلغ من الإتقان في القراءة، يبقى نسبيا يعتره القصور والعجز والمحدودية بالزمان والمكان. وعليه فإن قراءة النص بوصفه منتجا ثقافيا أو كتاب نظريات علمية... سيقود حتما الى التخبط في التعامل معه والانحراف عن مقاصده وهداياته.

2-تقديم النص القرآني على العقل الإنساني: يعد من الضوابط التي ينبغي الالتزام بها عند التعامل مع النص القرآني، فلا ينبغي أن نطلق العنان للعقل في فهم النص واستنتاق معانيه، والاحتكام إليه باعتباره حكما ومرجعا وحيدا في قراءة النص دون مراعاة خصائصه ومقاصده، أو في رد وإنكار^[1] الحقائق التي لا تدركها العقول ومحلها التصديق والتسليم. فمن أراد إعمال النظر العقلي التدبري فعليه أن يقيس العقل بالنص، ولا يقيس النص بالعقل فتحدث المخاصمة عند توهم التعارض.

3-الوقوف على مناسبات النزول والورود: مع تنوع النسق المقاصدي للنص الشرعي من توحيد وتركيبية وعمران، يبقى المقصد الأسمى من ذلك كله إصلاح الفرد والمجتمع، وليس هناك من شك أن ثمة جوانب في حياة الأفراد والمجتمعات قد انحرفت وابتعدت عن منهج الله وهداياته، وهو ما نتج عنه تحول الحياة الإنسانية في كثير من جوانبها عن المقاصد التي خلقت من أجلها، فاختر الله لرؤيته في الإصلاح منهج التدرج في التشريع والأحكام حسب الوقائع والاحداث، لذا فليس من المقبول أن يتوقف فهم القارئ للنص على ذلك الحدث أو تلك الواقعة والمناسبة، وإنما ينبغي له أن يجعله متعديا وغير متوقف عنده، على أن معرفة سبب النزول ومناسبات الورود يحصل بهما إيضاح المعنى، الأمر الذي يجعلنا ندرك أهمية أسباب النزول، ودورها في حسن استنتاق النص، وإدراك المراد الإلهي منه.

4-إلتزام النظرة النسقية التكاملية في النص الشرعي: إذا كانت مراعاة الخصائص المنهاجية للنص الشرعي ذات أهمية كبرى، فإن الذي يتوجب على القارئ عدم إغفاله، هو النظرة النسقية التكاملية للآيات التنزيلية والكونية، بحيث لا يقبل ولا يتم النظر إلى جزء من تلك الآيات أو بعضها بعيدا عن بقية الأجزاء والآيات

¹ عدنان محمد أمامة، التجديد في الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، دار ابن الجوزي، الرياض، 1424هـ، ص 52.

الأخرى؛ لأن كل آية منه تمثل جزءا مكملا أو مقابلا موضوعيا لبقية الآيات الأخرى، ومن هنا ينبغي للقارئ على مستوى النص المسطور، ضرورة جمع الآيات ذات الأهداف والموضوعات الواحدة أولا، وإعمال النظر العقلي التدبري فيها، بوصفها نصا واحدا في حقيقتها ثانيا، يرمي الشارع الحكيم من ورائه إلى تحقيق مقصود من مقاصده، أو تقرير حكم من أحكامه. وعلى مستوى الخلق المنظور، ضرورة التفكير في آيات الخلق في الآفاق والأنفس في ارتباط نسقي تكاملي مع دلالات المسطور بالقلم.

ولا يخفى على القارئ ما لهذه النظرة النسقية التكاملية من أهمية قصوى في فهم النص الشرعي واستنتاج معانيه، فهي تعصمه من الزلل أو التعسف أو الخطأ في الفهم والقراءة، يقول الإمام الشاطبي "إن القضية وإن اشتملت على جمل، فبعضها متعلق ببعض؛ لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد، فلا يحيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذلك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن فرق النظر في أجزائه، فلا يتوصل به إلى مراده، فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض.." [1].

5-إلتزام التجرد والموضوعية في فهم النص الشرعي: لدى كثير من المستشرقين وتلامذتهم من أصحاب القراءات الحدائرية، صورة مسبقة عن النص الشرعي لا يرون غيرها، ولا يؤمنون إلا بها، إنها الصورة المتحاملة التي رسخها الجهاز الكهنوتي الكنسي في أذهانهم، الأمر الذي أدى إلى انحراف كثير من قراءاتهم، نظرا لفقدانها شرط التجرد في فهم النص واستنطاقه، لذلك يتعين على القارئ إن هو أراد النفاذ لعالم النص الإلتزام بالتجرد من الذاتية والابتعاد عن التحيزات الفكرية، بحيث يتخلى عن جميع مقرراته وأفكاره المسبقة، ومواقفه المتعددة، ليتوجه إلى النص بنظر عقلي تدبري، هدفه التوصل إلى مراد الشارع بغض النظر عن موافقته لمقرراته السابقة، أو مخالفا له.

¹ أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج 4، ص 955.

المطلب الثالث: المرکز الواقعي توافقا وتبصرا بمناطات التطبيق

ساهم الإسلام في إثراء التراث الإنساني في مختلف مجالات العلم والمعرفة، واستوعب شعوبا وقبائل بخلفياتها الفكرية والثقافية والحضارية، وعاداتها وتقاليدها وطباعها النفسية والروحية، وعاشت لقرون عدة تحت كنفه وفي حضنه ورعايته، أفادها وأفاد منها^[1] في أقدم علومه وأكثرها التصاقا بالنص القرآني، الذي لم يقيد سعة أفق العقل المسلم وانفتاحه على علوم وصناعات وفنون الثقافات الأخرى، كما هو الحال مع علم المنطق الذي بلغ الأمر بالغزالي، الى وصف من لا علم له به بأنه لا يوثق بعلمه في الأصول^[2]، وهو ما أكده ابن حزم بالرغم من انغلاقه الشديد على القياس، وذلك عندما صرح بأن علم المنطق ضروري لاستنطاق النص الشرعي، واستجلاء دلالاته، واستنباط أحكامه، وأن الجهل بمقولاته^[3] أو التقصير في طلبه يجنب صاحبه الصواب، ويعرضه للخطأ في الاستدلال، فقال "وليعلم العالمون أن من لم يفهم هذا القدر فقد بعد عن الفهم عن ربه، وعن النبي، ولم يجز له أن يفتي بين اثنين، لجهله بحدود الكلام وبناء بعضه على بعض، وتقديم المقدمات وإنتاج النتائج التي يقوم بها البرهان وتصديق أبدا"^[4]. هذه القدرة على احتضان ودمج شعوب وثقافات مختلفة ومتنوعة مع المحافظة على خصوصياتها وهوياتها، تدل على وجود آلات توظيف رهيبه،

¹ وهو ما عكسته حركة الترجمة التي نشطت إبان ازدهار الحضارة الإسلامية، إذ ترجمت العديد من العلوم والمعارف التي اطلع عليها علماء الإسلام إلى العربية، خاصة من الثقافتين الفارسية واليونانية، كـ بعض كتب اليونان والاغريق والفرس... وكان أهمها علم الفلسفة والمنطق... وذلك عن طريق مناهج دقيقة ومنظمة ومخطط لها على مستوى الدولة وتشجيع من ملوكها، حيث بلغت ذروتها في العصر العباسي وخاصة في عهد الخليفة هارون الرشيد، وولديه الأمين والمأمون. ومن أشهر المترجمين حنين بن اسحاق (860 م) وابنه، كما شكل بيت الحكمة التي أسسها الخليفة المأمون أول مدرسة للترجمة في العالم العربي سنة 832م. هذه العملية ساهمت بشكل كبير في الحفاظ على التراث الإنساني المتمثل في الفلسفة اليونانية والعلوم الفارسية وغيرهما من الضياع، ولم يقتصر عمل المسلمين على نقلها وترجمتها حرفيا، بل عملوا على دمجها واستيعابها وتجاوزها في كثير من الأحيان.

² أبو حامد الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ج1، ص21.

³ يرجع سبب انفتاح ابن حزم (456هـ) على المنطق رغم رفضه لفكرة القياس، وإنكاره أن يكون بدعة كما يشاع عنه وسط النظام المعياري، الى الحاجة لأساس عقلي يحقق له عملية التوسعة في منهجه البياني القائم على الظاهر، والذي لا يمانع من تدخل عناصر أخرى تقوم بعملية التأسيس والتوجيه من خارج البيان وداخله، سواء في الفقه أو العقيدة، بلا حاجة للإنشغال بالقضايا القبلية، وبعيدا عن متاهات أهل الكلام، الذين يمارسون جميع صنوف الاستدلال العقلي، التي تسقط منطق التشابه على النص بدل البيان. وهو ما يتمثل بحسبه في الشكل الصوري من القياس الأرسطي البرهاني، الذي يراه عظمة المنفعة في مسائل الأحكام الشرعية به يتعرف كيف التوصل إلى الاستنباط، وكيف تؤخذ الألفاظ على مقتضاها، وكيف يعرف الخاص من العام، والمجمل من المفسر، وبناء الألفاظ بعضها على بعض، وكيفية تقديم المقدمات وإنتاج النتائج، وما يصح من ذلك صحة ضرورية أبدا وما يصح مرة، وما يبطل أخرى ولا يصح البتة، وضروب الحدود التي من شدتها كان خارجا عن أصله، ودليل الخطاب ودليل الاستقراء، وغير ذلك مما لا غناء بالفقيه المجتهد لنفسه ولأهل ملته عنه. أنظر ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق أحمد شمس الدين، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007م، ج2، ص77_ أبو محمد علي بن حزم، رسالة التقريب لحد المنطق، ضمن رسائل ابن حزم، تحقيق أحمد إحسان عباس، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005م، ج4، ص98 وما بعدها.

⁴ ابن حزم، رسالة التقريب لحد المنطق، ضمن رسائل ابن حزم، مصدر سابق، ج1، ص22.

وإمكانيات استيعابية هائلة داخل هذا الدين، وعلى مقدار امتداد الحركة التفاعلية الموصولة للنص القرآني مع كل مجالات الحياة الفكرية والثقافية والعمرانية، وهذا ما جعله يحظى باهتمام الباحثين والدارسين من مختلف الحقول المعرفية، قراءة واستنطاقاً من مداخل عدة؛ لغوية، فقهية، أصولية، إشارية، بلاغية، لسانية... مما يسع معه القول بأن النص القرآني ليس كتاب لاهوت بكل ما تعنيه الكلمة من ضيق ومحدودية، بل هو رحم تُنجب من غير أن يلحقها سن اليأس أو يهددها الموت، نص ولود "لا تنقضي عجائبه"^[1]؛ متصف بخاصية الاكتناز^[2]، التي تجعل منه نصاً مفتوحاً، حاكماً في مرجعيته على العقل في أعماله، مهيمناً في كليته^[3] على الواقع في شموليته^[4]، تُظهر معانيه صلة الأمم مع كل قراءة متجددة، تستجيب لشرط التحرر من المدركات الظرفية ومحدداتها الزمانية والمكانية، والمؤثرات المختلفة التي تشكل وعي الإنسان في واقعه التاريخي، وإعمال قواعد نسقية النظر العقلي التدبري التي تتفق مع مقاصد النص وتنسجم مع رؤيته التوحيدية الكونية، لتتحقق حاكميته لحركة الإنسان في الكون بجميع جوانبها ومستوياتها، ويكشف عن أبعاد ومحددات منهجية ومعرفية جديدة، تفتح للإنسان آفاقاً لقراءة الآيات التنزيلية والكونية وإدراك مفرداتها، وتعمق رؤيته للواقع وتسعفه في صياغة أزماته للعودة بها إلى النص، لتتكشف له بالنظر العقلي التدبري مزيداً من آليات ووسائل التعامل معها. وهكذا مع كل قراءة متجددة يستصحب النص باستمرار يصدر منه ويعود إليه، بوصفه المصدر المطلق والمنشئ الوحيد، وكل ما سواه نسبي سواء أكان المصدر المبين الذي يتكامل معه في المرجعية (السنة النبوية)،

¹ الترمذي في سننه، كتاب فضائل القرآن عن رسول الله، باب ما جاء في فضل القرآن، ر.ح 3153_الدارمي في سنن، كتاب فضائل القرآن، باب فضل من قرأ القرآن، ر.ح 3374.

² هي خاصية من خصائص النص القرآني، تتمثل في قدرته على تفجير مكوناته في كل زمان ومكان، ومع كل قراءة نسقية تدرجية متجددة، تفتح مغالبته وتستنتق معانيه، لتجيب عن مشكلات الواقع المعيش. أنظر عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1998م، ص 54.

³ كلية النص نعني بها أننا في وحدة النص البنائية نجد كثيراً من الآيات التي تتعلق بالجزئي والتفصيلي، كم نجد آيات تتعلق بالكلي والغائي والمقاصدي، ومنهج التعامل يقتضي فهم الجزئي في إطار الكلي ودائرته، وإلا فقد يعود الفهم الجزئي على الكلي بالإبطال أو التناقض أو ما شاكل ذلك. وأفضل وأدق ما يعين على القيام بهذه الخطوة المنهجية سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، التي مثلت وتمثل منهجية كاملة للربط بين قيم النص وكلياته وغاياته ومقاصده وواقع معيش رسول الله صلى الله عليه وسلم، عاشه في مجتمع متكامل ومتنوع، فذلك هو الذي سوف يساعد العقل المسلم على هيمنة النص القرآني على أي واقع في سائر تضاريسه وجوانبه وقضاياه. أنظر طه جابر العلواني، الأزمة الفكرية ومناهج التغيير: الآفاق والتطلعات، الطبعة الأولى، دار الهادي، بيروت، 2003م، ص 125.

⁴ المقصود بشمولية الواقع هو أنه أمر مركب لا كما يتوهمه البعض، عبارة عن زمان ومكان وإنسان وأحداث ونظم وأطر للعلاقات في مختلف المستويات، يتفاعل هذا المركب مع وجود ذهني وتصورات نظرية ومنطلقات أيديولوجية أو عقدية أو سواها، ولذلك فإن التعامل مع الواقع يراعي هذا المزيج كله مضافاً إليه بحث معرفي ابستمولوجي في التاريخ وما أثر فيه، واستشراف للمستقبل وما يتوقع أن يخالطه. أنظر طه جابر العلواني، الأزمة الفكرية ومناهج التغيير: الآفاق والتطلعات، مرجع سابق، ص 125.

أو ما دونها من وسائل وأدوات للفهم والاستنتاج، وهذا ليس فرضا خارجا عما بينه وأكده النص القرآني ذاته، الأمر الذي يظهر معه بأن لهذا النص منهجه ومنطقه، سننه وأساليبه وعاداته، التي يجب أن تُستقرأ لتكون هي الحاكمة على أي محاولة لاستنتاجه، من غير أن يقيد نفسه بقيود من داخل نسقه، تفيد بأنه كون مغلق وحيد الدلالة، ينطوي على شروط فهمه دون النظر إلى مختلف سياقات تنزله، ولا سلك طريق التحرر أو القطيعة مع الواقع الذي يتنزل فيه، ولم يتوقف عند حدود الجدل مع الشرائع والوقائع التاريخية السابقين عليه، بل إنه يدخل في جدل مع كل شيء يحيط بالإنسان، الأمر الذي حتم قراءته قراءة نسقية تدرجية، تستدعي ارتياد آيات الله وسننه في الأنفس والآفاق والمجتمعات، بشكل يمكن أن يولد نوعا من التكامل بين العلوم والمعارف الإنسانية والاجتماعية والكونية، بعيدا عن ذلك الجدل العقيم في مصادر التقوم للفعل الإنساني، وما إذا كانت تلك المصادر شرعية أم عقلية، مما استتبع فصاما بين العقل والنقل من جهة وبينهما وبين الواقع من جهة ثانية، كانت له أفدح الآثار على الفكر الإسلامي عبر مسيرة تشكله، وبما يخالف المنهجية المعرفية القرآنية في الجمع بينهم. وحاكمة النص القرآني تقتضي أن يكون مستوعبا للزمان والمكان ومتجاوزا لهما، ومهيمننا عليهما، ومستوعب لهما وقادر على استيعاب الصيرورة التاريخية، فهو لا يتعلق تعلقا مباشرا وتاما وناشبا بأية إشكالية جزئية؛ وهذا بدوره يقتضي أن يكون متضمنا لناظم ينتظم دلالاته ومعانيه ومقاصده، وهذا الناظم-طبقا لطله جابر العلواني- هو المنهج، الذي يعد أهم مفهوم قرآني بعد مفهوم التوحيد. قال تعالى {لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمَنْهَاجًا} [سورة المائدة/الآية 48]. كل ذلك يؤكد حقيقة عدم تعال النص عن الواقع الذي نزل فيه، لم يصادر ويسلب حقيقته المتغيرة بالرغم من كونه نصا متعاليا، منزلا من سماء التجرد والإطلاق إلى عالم الطبيعة والتجدد، لذلك أضحت معرفة واقع الناس والاطلاع على ما يقومون به، من أوجه النشاط المختلفة في تدبير معاشهم؛ وطرائق كسبهم وانتفاعهم، عنصرا أساسيا في نسق النظر العقلي التدبري^[1]، لأن المفردات المختلفة والمتعددة للواقع، أصبحت في حقيقة الأمر هي متعلقات المعاني الشرعية، لذلك كان من اللازم في عملية الفهم والاستنتاج من الجمع بين قراءة النص الشرعي وقراءة الواقع العياني، حتى تتمكن من معرفة فيوضات النص الشرعي في كل ما يستجد في الحياة من وقائع، وما يلزم بها من تطورات أحدثه الفكر الإنساني عبر مسيرته التطورية. ومما ينبغي التأكيد عليه أن تعال النص الشرعي لا

¹ فتحي الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، الطبعة الثالثة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2013م، ص 15.

ينفي واقعية معانيه وحكمه، ولا انتماءه إلى الوجود الثقافي والاجتماعي الإنساني، بل خطابه واقعي لما يتضمنه من حلول لمشاكلات واقعية، لذلك نجد بيزخر بالكثير من أخبار وقصص الماضين، يحثنا على النظر والتدبر لأخذ العبرة واستجلاء الحكمة من تلك الأحداث التاريخية. قال تعالى {أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ} [سورة الروم/الآية 9]. أي أن خطابه لم يكن خيالاً بعيداً عن الواقع، وإنما هو خطاب يستجيب له لتقويمه وتسديده وتصحيح الانحرافات الموجودة فيه، فهو ليس بكيان غريب طارئ على مسيرة التاريخ وحياة الإنسان وتطلعاته... إنما هو الحياة حين تستقيم على قيم عليا توجه مسيرتها وترشد حركتها، وهو الإنسان الآية حين يستقيم فكره وخلقه على تلك القيم والمعاني القرآنية، التي ليست عالماً آخر يضاف إلى هذا العالم ويفارقه، وإنما هي شهادة بكلمات الله على خلق الله^[1]، لذلك فقد نبه النص الشرعي إلى أهمية استحضار الواقع التاريخي في استنتاج معاني النص وبيان مقاصده؛ وما أسباب النزول وعلم المناسبات والسور والآيات التي تناولت الواقع المكّي والمدني والكوفي، إلا نماذج تدل بكل أوجه الدلالة على فقه الواقع وضرورة مراعاته، ومقارنته باستقرائية تاريخية تجعل القارئ يرى القضية المثارة في الواقع حلقة من تلك السيرة التاريخية المتصلة؛ ويظهر ذلك كثيراً في القضايا التي كانت محل جدل مع أهل الكتاب خاصة اليهود في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو بعقلية استنباطية تحليلية تجمع بين الدعوة إلى السير في الأرض وإعمال النظري العقلي التدبري. وقد تجلت تكاملية العلاقة بين النص والواقع في أسمى معانيها في مرحلة النبوة، من خلال ما كان يفرزه الواقع المتغير من مشكلات تحتاج إلى أجوبة، فيتنزل القرآن واضعاً بين أيديهم الحلول المناسبة لمعالجتها.

أما في واقعنا المعاصر فنحن مطالبون بدراسة وتحليل وفهم مشكلاتنا، وحسن صياغتها-الذي يتوقف على السقف المعرفي، ومستوى تطور مناهج الفكر الإنساني- لنخرج بها إلى النص القرآني، نحاوره ونستنتق معانيه، ونستمد منه حتى نبلغ سبيل الرشاد في معالجة مشكلاتنا، لا أن نستعير تاريخ غيرنا لنجيب به عن مشكلات عصر غير عصرنا. فالإنسان العربي قديماً فهم القرآن ضمن خصائص تكوينه، إذ في مرحلة تدوين العلوم والمعارف النقلية التي دارت حول النص القرآني والحديث النبوي، كانت العقلية البلاغية اللغوية وما توحى به

¹ أحمد كمال أبو الجمد، حوار لا مواجهة، الطبعة الأولى، دار الشروق، بيروت، 1998م، ص 11.

من اتجاه نحو تجزئة النص وتتبع معاني المفردات هي العقلية السائدة؛ لذلك اعتبر الفهم المتولد عن تلك النظرة والتفسير الذي قام عليها مقبولا وكافيا يستجيب لحاجة الانسان في تلك المرحلة، الأمر الذي يمكن الجزم معه بأن النص القرآني ليس خطابا قوميا ولا معطى تاريخيا ولا نتاجا ثقافيا، حتى يحمله المسلمون بتجارهم التاريخية وأفهامهم وتفسيراتهم التراثية، على اعتبار أنها تمثل النهاية في استنطاقه وفهمه وإدراك مقاصده، فحالوا بذلك بين أنوار هداياته وبين البشرية. لأن المقصود ليس هو تكريس التبعية بتقليد الآخر واعتباره مرجعا يمكن الاحتكام إليه، ولا إعادة قراءة التراث على أساس مبدأ المراجعة وإعادة إحيائه في الواقع؛ وإنما المطلوب إعادة قراءة النص القرآني وتدبره بالاستعانة بالبيان النبوي، وتمثل نهجه وقراءة ذلك كله قراءة نسقية تدرية، تسعف في استنطاق معان النص وإدراك مقاصده وفهم الغايات النبوية والاسترشاد بها، واعمال كل المناهج التي توصل لها الإنسان في الفهم والتنزيل، لتتحقق للنص الشرعي الهيمنة على الواقع باعتباره المصدر الأساس لتشكيل الحياة المعاصرة فكريا وثقافيا وعمرانيا وحضاريا، وتمكين الانسان من القيام بمهمة الاستخلاف والنهوض بواجب الشهادة على الناس.

إن أثر الواقع في فهم النص الشرعي واستنطاق معانيه هو حقيقة موجودة لا ينكرها أحد، وما اجتهادات علماء أصول الفقه على اختلاف مذاهبهم منذ المرحلة التأسيسية الأولى الى الآن، إلا دليلا على تنوع النظر العقلي التدريجي في قراءة النص واستنطاق معانيه بما يحكم الواقع ويحتوي متغيراته، إلا أن هذه الحقيقة لا تتساوى بإزائها الأفهام، فالعلاقة بين النص والواقع قد تحولت اليوم الى إشكالية فكرية مفادها أن الجدل بين النص والواقع، ليس نسقا تكامليا بقدر ما هو استجابة حتمية لجعل الواقع أساسا للنظر والاجتهاد، عبر استنطاق النص مهما كانت قطعية دلالاته بغية تنزيل الواقع عليه مهما كانت تقلباته، وقد تبنى هذا الموقف العديد من الباحثين الحدائين المعاصرين على تنوع مشاربهم الفكرية ومنطلقاتهم العقائدية والايديولوجية، كل حسب الأدوات والمناهج والمرجعيات التي استعارها لهذا الغرض. ولا تقتصر الإشكالية على تلك الاستعارات فقط، بل تتجاوز ذلك الى المحاولات النقدية التي تصدت لقراءة النص الشرعي، ومنها بالخصوص تلك التي تبنت الدفاع الأصم عن فرضية كون الواقع هو الذي يتحكم في مسار النص وتشكله، وأن الحوادث هي التي تستدعي وجوده، لأن الدفاعات الصماء تناولت الوافد على أنه حقيقة مسلمة، وكل متجانس لا يختلف عن بعضه بعضا. ولعل ذلك قد حدث بسبب التباس الأمر عليهم نتيجة اجتماع هؤلاء الحدائين رغم اختلاف مرجعياتهم ومشاربهم الفكرية والعقائدية حول أسس عامة مشتركة، أهمها تقويض المنجز التراثي الإسلامي لأنه

قراءة لاهوتية للدين^[1]، واستبدال المناهج الإسلامية الجارية في تحليل الفكر الإسلامي وتطبيقاته على الواقع، وإحلال قراءة منهجية عقلانية فلسفية معاصرة^[2]. وبإزاء هذا النوع من المقاربات سأستدعي آيتين عند الأصوليين، بوصفهما إحدى الآليات الأكثر كفاءة في المنجز التراثي، التي اشتملت على الجدل التفاعلي بين النص والواقع وعكست نسقيته التكاملية في استنطاق النص الشرعي، وهي آلية المناط المعبر عنه بالتفاعلية التراثية بشقيها النصي والعقلاني، دون النظر إلى بنية المناط المعرفية التراكمية من جهة مفهومه ودلالته وأقسامه، أي تخريج المناط وتنقيح المناط والمناط العام والخاص، وهي مباحث موجودة ومدونة في كتب علم أصول الفقه يمكن الاطلاع على تفاصيلها بمجرد الرجوع إلى مضاهاها. وآلية التأويل^[3] التي استخدمت بمعنى الواقع المتعلق بالنص في إيجاء مثقل بتلك العلاقة الجدلية بينهما، الجامعة بين استنطاق النص وإدراك معانيه المرجوحة وضبطها، والكشف عن المقصدية في الخطاب، وفهم الوجود الانساني من مرجعية الرؤية القرآنية الكونية. فالمناط ليس مبحثاً أصولياً كما يعتقد كثير من الباحثين، ولا موضوع معرفة منطقية غيبية مجردة كما يدعي حسن حنفي وأمثاله من أصحاب القراءات الحداثية، إنما هو مبحث وجودي عياني^[4]، لكنه قد تحول

¹ أنظر مشروع قراءة محمد أركون للفكر الإسلامي من خلال: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ومن الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ونحو نقد العقل الإسلامي، وغيرها من مؤلفاته.

² أنظر مشروع نقد العقل الإسلامي عند محمد عابد الجابري من خلال: تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي، نحن والتراث، التراث والحداثة، وغيرها من كتبه.

³ يعتبر مفهوم التأويل من أهم القضايا التي شغلت بال المتقدمين من أصوليين ومفسرين وفقهاء، وارتبط عندهم ارتباطاً دلالياً بمفهوم التفسير الذي استعمل كمرادف له، حيث أخذ بعده المعرفي الإبستيمي مع تزايد الاهتمام به في ظل انفتاح الفكر الإسلامي وتوسعه، وتعدد مناهج استنطاق النص وتنوع مداخل فهمه، إلا أنه مع مرور الوقت ساء استعماله عند بعض التيارات الفكرية والمذاهب العقدية، التي وظفته في معان شتى قوامها الاضطراب والتناقض، مما بعث التوجس في نفوس البعض إلى الحد الذي أرسل معه ابن القيم إحدى صواعقه عليه، وعقد له فصلاً أطلق عليه "طاغوت التأويل". الأمر الذي مهد لجدل طويل حول مفهومه ودلالته... استفادت منه مذاهب كثيرة داخل الإسلام وخارجه، لتبرير قراءتها الخاصة التي توافق أصول معتقداتها. هذا التوظيف غير السليم دفع كثير من الباحثين إلى التحفظ والتوجس من لفظ التأويل ودلالته، خاصة أنه مع تسلسل الأجيال قد اكتسب معان ودلالات جديدة جعلت منه سلاحاً مذهيباً بامتياز، بيد أن كل تلك المحاولات لا تعدو كونها مذهبية ومدرسية، لا تقوم على نقض المعنى الأساسي للتأويل المتداول في لغة العرب والمعروف عند رواه. ونظراً لأهمية التأويل في إطاره المعرفي، فقد أخذ بعده الإبستيمي والفلسفي والوجودي، وتعددت رؤى ومناهج تناوله من التراثية إلى الحداثية. والحديث عن التأويل وقضاياها ومسائله يظل أحد أهم المسائل وأعقدّها ليس فقط في أبعاده التاريخية، وإنما في أبعاده الفكرية والنظرية التي تشكلت ذهنياً لدى الطوائف المتعددة والاتجاهات المختلفة. لأن التأويل لم ينفرد به اتجاه دون اتجاه، وإنما هو تركيب ديني وفلسفي وأدبي، لكنه في خضم النص الديني أخذ أهم ما لديه من مساحة، وتشكلت عبره مفاهيمه ودلالته المختلفة، وأصبح مادة أساسية في تشكيل عدة اتجاهات. أنظر ابن القيم الجوزية، الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعطلّة، تحقيق علي الدخيل الله، الطبعة الأولى، دار العاصمة، الرياض، 1408هـ، ص 85.

⁴ يعتبر المناط مبحثاً وجودياً عيانياً، لكن بآلية مغايرة في التطبيق، كيف ذلك؟ في النصف الثاني من القرن الأول للهجرة طغت فكرة الجبر في مجال العقيدة، ويرى بعض الباحثين أن قضية الجبر هذه كانت ظاهرة سياسية اجتماعية، لأن معاوية بن أبي سفيان ومن ورائه أقطاب الأمويين تذرعوا

في القرون الموالية الى علم أصول الفقه عبر آلية الاستناد والاستمداد، بعد أن اكتسب نضجا حقيقيا في مباحث العقيدة وعلم الكلام. ومن أبرز مظاهر نضجه ظهوره في مباحث أصول الفقه عند الشاطبي^[1]. ومثاله قوله تعالى {وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ} [سورة الطلاق/الآية 2]. فمعنى "العدالة ثابت عندنا ويقتى البحث عمن تنطبق عليه العدالة في الأفراد فردا فردا مهما اختلفت مراتب الناس في العدالة، وهو الاجتهاد الذي لا ينقطع أبدا"^[2]. وفي مستوى التطبيق تعلق المدرك الشرعي بما هو مناط أو علة أو حكمة-باعتبارها الآلية النازمة للأحكام الشرعية في مجاري الحياة الإنسانية المتجددة على الدوام-بمقاصد الشارع، وهو المفهوم الأكثر عمقا لمراعاة المصلحة في الواقع وعلى مر الأزمنة واختلاف الأمكنة، وهذا موضوع علم المقاصد الشرعية الذي أسسه الامام الشاطبي ضمن مباحث علم أصول الفقه، وهو المنهج الذي نقل الظاهرية العامة والوجودية (الأنطولوجية) الى موضوع معرفة قصدية تطبيقية تفاعلية، اتحد في مداراتها النص والواقع لمراعاة المصلحة المعتبرة للناس في تقدير الشارع. وقد تجلت صور نسقية التكامل بينهما بسماته الظاهرية العامة والوجودية (الأنطولوجية) والقصدية في سياقين، سياق الإكراهات الفكرية المذهبية التي تجسدت في القول بالتحسين والتقييح العقليين عند المعتزلة حين تتعارض الأدلة حول التقييم العقلي والتقييم النصي للمصلحة، وفيه قال المعتزلة بتقديم العقل على النص، فأجروا الواقع على النص تماما على النحو الذي اعتنقه حسن

بفكرة الجبر لتبرير الفساد والاستبداد السياسي الذي طغى على المجتمع والدولة في ذلك الحين، فأدى ذلك الى ظهور معارضة دينية فكرية سياسية على يد عمرو المقصوص، فرسخ فكرة الإرادة الحرة للإنسان ومسؤوليته عن فعله، وإلا ما كان هناك حساب وعذاب وثواب وجنة ونار، وقام بمثل رأيه معبد بن خالد الجهني وأخذ عنه غيلان الدمشقي، فنكل بنو أمية بهؤلاء الذين قالوا بأن الحرية مناط التكليف، التي فسرت بأن مبدأ حرية الإرادة في الانسان وقدرته على اختيار أفعاله، هي السبب الموجب لتكليفه بالواجبات الشرعية، وفي هذا النسق المعرفي تخلى مفهوم المناط عن دلالته اللغوية وهي التعلق []، واستند الى مراد اصطلاحى استمده من المنطق البرهاني، ومفاده لو أن الله تعالى أجبرنا على الطاعة لبطل الثواب، ولو أجبرنا على المعصية لبطل العقاب، ولو تركنا هملا لفقد التكليف معناه، فالإنسان مخير ومسؤول عن أفعاله، وحرية هي مناط تكليفه. من هنا تحول المراد الدلالي للمناط الى معنى العلة. هذا تطور ابيتمولوجي تأصيلي لمفهوم المناط، ولكن ليس هو المقصود في هذا المجال، بل المقصود هو تحول المناط من مبحث وجودي (الجبر والاختيار) الى موضوع مبحث معرفي ابيتمولوجي يقوم على البرهان العقلي، لأن مبحث الاختيار والحرية قد تحول الى فعل سياسي يواجه بالمعارضة السياسية تحت ذريعة استبداد السلطة والتصدي لها في الواقع المعيش. ولولا أن الفينومينولوجية العامة المقيدة بالجدلية المادية، قد أحدثت تعمية حقيقية لحسن حنفي لأدرك بأن مارتن هايدغر فيلسوف القرن العشرين، قد بدأ بحثه عن غاية الوجود الإنساني في الفلسفة الوجودية الأنطولوجية، من النتائج التي أفرزتها مقولة "العقل مناط التكليف" التي اتكأ عليها كل من عمرو المقصوص ومعبد بن خالد الجهني وغيلان الدمشقي في المباحث العقدية في النصف الثاني من القرن الأول الهجري.

¹ يقول الشاطبي "المناط أن يثبت الحكم بمدركه الشرع، لكن يبقى النظر في تعيين محله"، أي أن يثبت حكم لمعنى عام، لكن يبقى تطبيق هذا المعنى على الفروع والخزنيات وإن اختلفت آحاد تلك الفروع عن بعضها البعض. أنظر أبو إسحاق الشاطبي، مصدر سابق، ج 1، ص 146-148،

ج 2، ص 48:90

² أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج 5، ص 12.

حنفي في نظريته من النص الى الواقع^[1]. ومثله مآزق الأشعرية في التعليل في الأحكام الشرعية، واتصال ذلك الشأن بإجراء الشرع في الواقع، فأوقعهم ذلك في تناقض بغيض بسبب تعصبهم لموقف المذهب في القضايا العقدية^[2]. وسياق إكراهات الواقع السياسي والاجتماعي والطبيعي، وهذا الإكراه يتنزل بمثابة الطارئ، فيغير العلاقة بين النص والواقع، فيمسك النص عن الفعل ويفعل الواقع في النص بفعل الإكراه، كما مسك عمر بن الخطاب عن الحدود الشرعية عام المجاعة، لأن إكراهات الواقع غلبت على الخلق، فأمسك عن إجراء قوانين النص، وأجرى بدلا منه قوانين الأزمة. وإذا كان المناط تبعا لما سبق آلية منهجية، توجه فهم النص الشرعي وتسترشد بها عملية تنزيل تلك المعاني على مختلف الصور والوقائع الجزئية، وهو ما يتطلب تحقيقا في الأعيان الواقعية وإدراكها، فإن التأويل رؤية فلسفية عملية عقلية متحركة ومتجددة قادرة على استنطاق النص وإدراك معانيه ومقاصده، وفهم سنن التنزيل في الواقع الإنساني المحكوم بصيرورة التغيرات والتحويلات، وتحقيقه وتحويله لفعل حضاري في الواقع الانساني، يقول الله تعالى على لسان يوسف عليه السلام {وَقَالَ يَا أُمَّتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا} [سورة يوسف/الآية 100]. فتأويل الرؤيا في هذه الآية تحقيقها وجعلها واقعا...^[3]، والواقع في الاستعمال الشرعي نوع من التأويل، وتثوير النص من خلال استثمار الوقائع والأحداث التاريخية هو جزء من هذا التأويل، الذي ينطلق من النص ليؤسس نسقا فكريا ومنهجيا، للبحث في قضايا معرفية متداخلة ذات أبعاد دلالية ومقاصد عقدية ولغوية وفلسفية وحضارية، تتفاعل مناهجها لبيان مقاصد الوحي وكشف معانيه المحكمة، وإظهار خفيات ما أودعه منزله سبحانه بالتدبر والتعقل والتفكير، بخلاف التأويل الذي ينطلق من مواقف عقدية أو ايدولوجية للبحث في النص عما يؤيده، فهو بالتأكيد تأويل فاسد لا يستهدف بلوغ الحقيقة في جوهرها، إنها القراءة التي لا تراعي خصوصية النص بنية ومضمونا فتفرض عليه محمولات دلالية، وتستنتقه استنتاجا قسريا بهدف حمله على تأييد بعض المواقف وتزكيته، وهي تنطلق من النتائج بحثا عن المسوغات والمبررات، ف"طبيعة الأسئلة تحدد للقراءة آلياتها"^[4]، وهي انعكاس فعلي

¹ حسن حنفي، من النص الى الواقع، الطبعة الأولى، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2005م، ص 12 وما بعدها.

² عزوز الشوالي، جدل الخطاب والواقع، إسلامية المعرفة: مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد 92، السنة 23، عمان، 2018م، ص 167.

³ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مصدر سابق، ج 13، ص 357_عبد الرحمن بن ناصر السعد، تفسير تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق عبد الرحمن بن معلا اللويحي، الطبعة الثانية، مكتبة دار السلام، الرياض، 2002م، ص 247.

⁴ نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق، ص 15.

لمتغيرات الواقع وشروطه المتغيرة من طور إلى آخر في حياة الأفراد والجماعات، وقد وصف ابن خلدون هذه النظرية وصفا دقيقا بقوله "اعلم أن الدولة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجردة ويكتسب القائمون بها في كل طور خلقا من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الآخر لأن الخلق تابع بالطبع لمزاج الحال الذي هو فيه" [1]. وعلى ضوء هذه المقاربة لا يمكن عمليا . بحكم سنة التبدل من طور إلى آخر. تثبيت فهم واحد للنص المؤول، لأن المشغل الديني في بعض ملامحه إجابة ثقافية عن مجموعة من الأسئلة المرهنة بعصرها، فكلما انفتحت الأسئلة عن مشاغل جديدة اتسعت الأجوبة لتستوعب أشكالا من الفهم لم تكن موجودة. وبناء عليه يمكن القول بأن مفهوم التأويل قد جمع بين أطرافه معنى فهم النص واستنطاق معانيه، وفي نفس الوقت الواقع المرتبط بهذا النص والمتكامل معه، أي ثمة مساحة مشروعة داخل النص الشرعي نفسه للتأويل ضمن الواقع الذي يريد القارئ إعمال النص فيه. هذه الرؤية النسقية التكاملية بين النص الشرعي والواقع التاريخي، من شأنها أن تبني مفهوما استخلافيا للتأويل موزونا بمنطق الوحي ومقاصده في الوجود الكوني والإنساني، وبدوره فإن التأويل المستحضر للواقع التاريخي يشي بالعلاقة القائمة بين النص الشرعي وقيمه التفسيرية من جهة، وبين الواقع المراد فهمه وتطبيق ذلك النص عليه من جهة أخرى، وهي نفسها العلاقة التي يرصدها المناطق بين ما يسمونه الوارد(النص)، والمحل(الواقع) الذي يمارس عليه فهم ذلك النص ودلالته، تماما كما يقولون بأن النص متنه والحوادث غير متناهية، فإن الواقع اللامتناه الذي يقبل الموازين كل مرة ويتغير كل لحظة، يخلق بيئة جديدة لممارسة التأويل للنص بشروطه التي لا تلغي النص من داخله ولا تغتال الواقع وتبعده أيضا. وإذا كانت آلية التأويل قد جمعت بين معرفة كلية الوحي والواقع التاريخي، فإنها قادرة على فعل ذلك مع كل قراءة نسقية تدبرية للنص القرآني، وما يقتضيه من بحث معرفي في مناهج فهمه وعلاقته بالفعل الحضاري في الواقع الإنساني.

إن جوهر القراءة النسقية التدبرية قائم على بناء علاقة نسقية تكاملية بين النص والواقع وتفعيلها أو بتعبير الحارث المحاسبي [2] أن يفلسفها، نظرا لمفصليتها في رسم رؤية تصورية كلية جامعة لقوانين إدراك علاقة الوحي الإلهي بالوجود الإنساني وفهم جدليته مع الواقع التاريخي، وتقوم هذه الرؤية على اتساق المتواليات العلمية وتماسكها بين المعرفة التوحيدية ونسقية النظر العقلي التدبري والسنن التاريخية. ونسقية هذه العلاقة التكاملية

¹ ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 175.

² الحارث المحاسبي، العقل وفهم القرآن، الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق، 1978م، ص 232.

بين النص والواقع التاريخي، هي أساس فهم متحرك ومستمر أو بلغة السيد قطب "حركة داخل إطار ثابت وحول محور ثابت"^[1] مفتوح على علم معاني الوحي والكون، تبرز في أوجه علمية متعددة تكشف بوضوح عن إشكالات علاقة النص الشرعي بالقارئ في التاريخ الإنساني، لترسم الخطوط المنهجية للمدى المتاح في محاولة استيعاب متغيرات الواقع التاريخي وتجاوزها، واستنطاق النص الشرعي باعتباره مركبا معرفيا جامعا لقوانين اشتغال النظم القرآني في مستوياته اللغوية الصوتية والدلالية والتركيبية والتداولية والحضارية من جهة، ومستلزما تكاملا تدبريا بين منطق أصول الشرع، ومنطق نظام اللغة، ومنطق النظر العقلي، ومنطق سنن الآفاق والأنفس. وعليه فإن القراءة النسقية التدبرية ليست قراءة قائمة على الانحيازي الكامل للنص كمرجعية متعالية خارج نطاق الواقع والتاريخ كما ذهب الى ذلك نصر حامد أبو زيد^[2]، ولا هي منصرفة إلى تفاعل النص مع الواقع عبر نقاط تماس مثل أسباب النزول أو علم الناسخ والمنسوخ.... كما تشير إلى ذلك كتابات السلف، وإنما هي آلية لبناء المعرفة وتأسيس الفاعلية النقدية للمعرفة التاريخية التراثية، والمعرفة الغربية المهيمنة في واقعنا المعاصر، قاعدتها النص الشرعي نفسه، وطرفاها نسقية النظر العقلي التدبري المتفاعل مع حركة الواقع المتغير وفق ضوابط مرجعية النص، باعتباره الأصل المؤسس للمعرفة والموجه للاستخلاف والعمران. وإذا كانت القراءة النسقية التدبرية قضية منهجية بالدرجة الأولى، تؤسس أعمال مناهج التلقي، أو علوم الفهم، أو قواعد التأويل للنص الشرعي، فإنها تحتاج الى ضوابط تكفل لها سلامة التعامل مع النص الشرعي، في ضوء مستجدات الواقع ومتغيراته، وفق رؤية نسقية تحررها من القراءة التاريخانية الى النظر الاستمولوجي في أعمال

¹ السيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، الطبعة الخامسة، دار الشروق، القاهرة، 1997م، ص 75.

² بينما يهاجم نصر حامد أبو زيد منحى الخطاب الشرعي بسبب ما دعاه تبني مرجعية من خارج الواقع هي مرجعية النص، والنظر إليها كمرجعية علوية خارج نطاق الواقع والتاريخ، والقول بثبات تلك المرجعية رغم وجود حجة قوية لذلك، تتمثل في قناعة أو إيمان تبار واسع من المسلمين بألوهية النص الديني والتي لا يناقشها أبو زيد أو يتحداها صراحة، فإن قراءة نصر حامد أبو زيد نفسه وان سمها بالديالكتيك الصاعد من الواقع إلى النص الا انها تكشف عن مرجعية عليا مسكوت عنها يتعامل معها أبو زيد كعنصر ثابت وعلوي فوق النصوص يكتسب قدسيته من ارتدائه لخاصية العلمية التي يصفها البعض بأنها كهنوت العصر. وتتمثل هذه المرجعية في قواعد ومنهجيات علوم اللغة وتحليل الخطاب المعاصر كما وضعها باحثون ومفكرون مثل دى سوسير **De Saussure** وهيرش **Hirsh** فهذه القواعد تشكل مرجعا ثانيا غير محل للجدل؛ والتي تحكمت في تكييف وقراءة النص القرآني وتحديد علاقتها بقائلها وقارئها وسياقها الواقعي والاجتماعي، وفهم وتحديد وتمييز دلالاتها ما بين مغزى ومعنى وخلافه، كل ذلك رغم ما يبدو لأول وهلة من عدم ملائمتها للنص القرآني. وقد رفض أبو زيد منذ البداية الاعتراف بطبيعة أو وضعية خاصة للنص القرآني على أساس "أن النصوص دينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين لأنها (أي النصوص) تأسست منذ تجسدت في التاريخ واللغة وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد". أنظر نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مرجع سابق، ص 84.

النص في الواقع التاريخي، وتميز بشكل واضح بين الثابت والمتغير وبين المطلق والنسبي... ويمكن إجمال هذه الضوابط على النحو التالي:

1- ضابط النص المستنطق: سواء أكان قرآنا أو سنة نبوية صحيحة ينبغي أن يفهم في ضوء كونه وحيا متعاليا منزلا من الله تعالى، وليس مجرد كلام ذو أبعاد إنسانية تاريخية نسبية... وأصلا مؤسسا للمعرفة وموجها للاستخلاف والعمران. وتقوم عملية فهم النص واستنطاق معانيه على دعامين أساسيتين، أولهما التناظر واستنطاقية النص التي تحصن عملية استنطاق النص من الثغرات التي يمكن أن تتسلل عبرها أهواء القارئ، حتى لا يتحول من كونه خادما للنص الى كونه موظفا له لخدمة ميولاته الذاتية والشخصية. ثانيهما التصديق المتبادل بين أي القرآن وذلك لتحقيق قراءة نسقية تكاملية جامعة بين الآيات التنزيلية ومستوياتها الصوتية والدلالية والسياقية والتخاطبية من جهة، وبينها وبين الآيات الكونية من جهة ثانية.

2- ضابط وضع المستنطق: إن الصفة الحقيقية التي تؤهل القارئ لإعمال النظر العقلي التدبري في النص الشرعي واستنطاق معانيه، تمام العلم بمقاصده على الجملة والتفصيل. يقول الامام الشاطبي "فالمجتهد الذي يحكم ويفتي باسم الشارع، لا بد أن يكون عالما تمام العلم بمقاصده العامة، وأن يكون عالما بمقاصده في المسألة التي يجتهد فيها ويحكم عليها"^[1].

3- تحقيق الارتباط الوثيق بين النص الثابت والواقع المتغير: عبر معادلة مستقرة لا تهر الثوابت لتتغير ولا تجمد الحياة وتوقف تجددتها، حتى لا تتحول التجارب التاريخية الى أصل يحاكم اليه الأصل الأول. فالمرجعية الحاكمة تبقى للمطلق المهيم وليس للنسبي المتغير، إذ لا بد من أصل يحتكم اليه، وهذا المطلق هو المرجعية المتعالة التي تقع خارج حيز التجربة الإنسانية والنسبية البشرية.

4- مراعاة اختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال والأعراف: عند إعمال نسقية النظر العقلي التدبري في الآيات التنزيلية، تجنبنا للوقوع في التقليد والجمود على منقولات الأئمة السابقين وسحبها لتجيب عن مشكلات واقعنا المعاصر.

5- عدم تطويع نصوص الشرع وهدم نموذجها المعرفي: والانسياق وراء لي أعناق محكماتها وقواطعها وثوابتها بحجة الارتباط بحاجة البشر وتحقيق مصالحهم، ومواكبة متغيرات الواقع الإنساني والإجابة عن مشكلاته.

¹ أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مرجع سابق، ص 331.

المبحث الثاني: قوانين القراءة النسقية التدبرية

المطلب الأول: قانون السببية والتأسيس لنسقية القراءة التدبرية

تعد قضية قراءة النص الديني من أبرز القضايا المعرفية والمنهجية التي أثارها العديد من الثقافات والحضارات الإنسانية، بما في ذلك الحضارة العربية الإسلامية التي استحضرت هذا الإشكال، الذي بدأت نواته مبكرا مع ظهور المذاهب بمختلف توجهاتها وثقافتها وخصوصا العقلية منها، الا أنه نضج واكتمل مع ظهور أهم المدارس الحديثة المعاصرة المتأثرة بالغرب وفلسفته وثقافته، وما واكبها من تطور كبير مس اللغويات المعاصرة بشكل عام، ومناهج تحليل الخطاب بشكل خاص. ونظرا لأهمية النص القرآني في بنية الثقافة العربية الإسلامية، ومركزته التي التقت حولها جميع الفعاليات الإنسانية^[1]، من حيث الاشتغال والاهتمام والعناية به، فإن الهاجس الذي شغل هذه الثقافة الموسومة بثقافة النص، هو هاجس قراءته واستنطاق معانيه، وبيان دلالاته وتفهم مقاصده، ووضع الشروط المؤهلة لتلقيه، والضوابط والمقتضيات القابلة لتأويله، بحيث إن أغلب العلوم التي نشأت وتطورت في أحضان الحضارة العربية الإسلامية، إنما نشأت انطلاقا من تعاملها المباشر مع النص القرآني قراءة واستنطاقا واستمدادا^[2]، مما أدى إلى نشأة كثير من العلوم الضابطة لفهم النص وتفهمه، وتلقيه وفق المقتضيات الموجبة للفهم والتلقي. وبمقتضى هذه المرجعية الكبرى التي نالها النص في الثقافة العربية الإسلامية، التحمت كثير من تلك العلوم خاصة اللغوية والبيانية والبلاغية والدلالية والمعجمية والأسلوبية... واجتمعت من أجل خدمة النص الشرعي في عدد من مستوياته ومكوناته، سواء على مستوى التوثيق والتحقيق، أو على مستوى الفهم والقراءة والتأويل.

إن هذا الموقع الذي حظي به النص القرآني في التراث العربي الإسلامي، وجه جهود علماء الإسلام إلى استثمار مقاصد الخطاب الشرعي، لبناء آليات تأويله^[3] وضبط عملية قراءته واستنطاقه، وفق قواعد منهجية موصولة بالنص نفسه وما يتيح من إمكانات منهجية هائلة لا تصادرها إلغاء، حتى لا يتحول الى ساحة

¹ محمد بن عمر، الإشكال الدلالي في قراءة النص القرآني. قراءة في تجربة علماء أصول الفقه، مرجع سابق، ص4.

² عبد الهادي الفضيلي، قواعد تفسير النصوص الشرعية، دار الانتشار العربي، بيروت، 2001م، ص32.

³ محمد المنتار، التأويل وآفاق المعرفة القرآنية للدكتور، مجلة التأويل، العدد الأول، مركز الدراسات القرآنية بالرابطة المحمدية للعلماء، الرباط،

2014م.

للمزايدة، أو مَعبر لإسقاط الذات، بخلاف القراءات المفصلة^[1] -بطرق مباشرة أو غير مباشرة- التي تقارب النص القرآني وفق آليات منهجية تتسم بالقلق والتوتر والنسبية ولا تقر أي لون من ألوان التأصيل والثبات. وهذا النمط من القراءات قائم في مجمل طروحاته إما على أساس مذهبي وايدولوجي ضيق، أو على أساس من القطيعة مع التراث، وهو نمط ينم عن سعي حثيث نحو إيجاد سلطة بديلة تركز في مرجعيتها إلى فهم النص من خارجه، وتحرير القارئ من سطوة سلطة المؤلف وفيتيشية النص^[2]، الأمر الذي يقود-حسب زعمها- إلى تحرير القراءة من أسر انقيادها بالمعنى النهائي والقصدي، نحو معانقة آفاق مفتوحة على تعددية المعاني المحتملة واللانهائية، وذلك عن طريق تبني مجموعة من العمليات المنهجية التي تروم إعدام المتكلم بالنص وإيلاء أهمية كبرى للمتلقى كطرف أساسي في العملية الإبداعية والنقدية، ورفع عائق القدسية عن النص القرآني بنقله من الوضع الإلهي المتعالي إلى الوضع البشري، وذلك بتعرية آليات التعالي والتقديس التي يمارسها، والنظر إليه على أنه حدث واقعي ومنتج ثقافي، بالإضافة إلى رفع عائق الغيبية بإخضاع النص القرآني للقراءة النقدية عن طريق النقد التاريخي المقارن، والتحليل الألسني التفكيكي، ونحوها من وسائل النظر والبحث التي توفرها المنهجيات والنظريات النقدية والفلسفية الحديثة، ورفع عائق الحكمية بوصل الآيات بظروف بيئتها وزمنها وبسياقاتها المختلفة، وتعميم الصفة التاريخية على العقيدة، وإنزال آيات الأحكام منزلة توجيهات لا إلزام معها وإضفاء النسبية عليها. فالنص القرآني نص مفارق لما عداه من النصوص الأخرى^[3]، جامع لفنون المعاني والحقائق، ولا يكون جامعاً إلا بما يتضمنه من أمور كلية، ومنهج قويم يرشد العقول والقلوب لتدرك حقائق الأمور ومعانيها، وإجراء ما يتناهى من الحوادث التنزيلية والكونية، والقيام بمهمة الاستخلاف في الأرض على قواعده. لذا كانت دعوة النص القرآني إلى القراءة واضحة منذ بدء الوحي، قال تعالى {اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ} [سورة القلم/الآيات 1-5]. وقد أكد هذه الدعوة بالقسم بالقلم حاثاً مدارك الإنسان لتدرك ما يدور حولها من

¹ القراءات المفصلة هي عبارة عن قراءات اسقاطية اندفاعية، فاقدة لشرطي المعرفة بالخصائص المنهجية للنص وما تمنحه من إمكانيات استيعابية هائلة، وشرط الإحاطة بالأسباب النظرية والقرارات المنهجية الكفيلة بضبط قراءة النص، وفي مقابل ذلك تتوسل بوسائل منقولة متجاوزة، الأمر الذي أفقد تحليلاتها الحاصلة قيمتها والنتائج المتوصل إليها مصداقيتها. أنظر طه عبد الرحمن، روح الحدائث المدخل إلى تأسيس الحدائث الإسلامية، مرجع سابق، ص 175-190.

² فيتيشية النص هي عبارة عن مقارنة تتناول النص على أساس أنه بنية مغلقة ومكتفية بذاتها، لا تحيل على وقائع مجاوزة للغة قد تتصل بالذات المنتجة أو بسياق الإنتاج، بل تحيل على اشتغالها الداخلي فقط

³ أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الرسالة العنمانية، تحقيق عبد السلام هارون، الطبعة الأولى، دار الجليل، بيروت، 1991م، ص 16.

حقائق الوجود في هذا الكون لكي تجتبي خيراته وتتعرف على أسراره. فأمر بإعمال النظر العقلي التدبري ليفتح أمامه آفاقا واسعة، لتثوير النص واستنطاق معانيه وإدراك حقائق الوجود وسننه، على أسس لا تجري وراء الأوهام والظنون، بل طالب العقل بإقامة الدليل في كل ما يصل إليه. قال تعالى {أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا} [سورة النساء/الآية 82]، وقوله عز وجل {أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ} [سورة الحج/الآية 46]. فهاتان الآيتان وغيرهما من الآيات القرآنية توضح الأسس المنهجية لإعمال النظر العقلي التدبري في النص الشرعي، الذي قوامه قراءة نسقية جامعة بين الآيات التنزيلية والآيات الكونية، وفق رؤية تصويرية كلية جامعة لقوانين إدراك علاقة النص الشرعي بالوجود الإنساني وفهم جدليته مع الواقع التاريخي، وهي رؤية قائمة على تماسك الروابط العلمية واتساقها بين مقصد التوحيد واستخلاف الإنسان وتعمير الأرض. فلا تتكشف مكونات النص وأسرار الموجودات وحقائقها وكذلك رسالية الإنسان وتعمير الأرض وانسجامهما على أسس يقينية، إلا في سياق المعرفة التوحيدية التي تشكل الإطار المرجعي لقوانين فهم النص واستنطاق معانيه وإدراك مفردات الكون وسننه، ذلك أن نزول النص القرآني فتح باب القراءة النسقية التدبرية واسعا أمام الإنسان بطريقة منهجية بمفهومها الواسع، لأن القرآن الكريم لا يعطي نفسه إلا لقارئيه المتدبرين، والقارئ المتدبر الذي يستطيع أن يأخذ من النص القرآني بعض كنوزه ومكوناته، هو ذلك الذي ينطلق من قراءته ابتداء باعتبار القراءة منهجية هذه الأمة، ينطلق منها مستخدما النظر والتدبر والتفكير والتذكر والفهم والفقہ واللغة كلها كوسائل لفهم النص القرآني، ثم ينطلق بعد ذلك بكل هذه الوسائل لقراءة الكون المفتوح الذي يشكل وسيلة أخرى من وسائل الفهم والإدراك الإنساني للنص القرآني. فالقراءتان متظافرتان ومتلازمتان، قراءة كتاب الله المسطور قراءة تحليلية تدبرية، وقراءة كتاب الله المنشور قراءة سننية تفكرية، ذلك إن إعمال القراءتين معا والجمع بينهما بمنهجية كونية والانطلاق منها مع الاستفادة بسائر الوسائل، تجعل من هذه القراءة الكاملة الوسيلة الدائمة المتجددة لتحقيق الغاية من الخلق، كما أن تعطيل أي من القراءتين أو تجاوزها والإخلال بالتكامل بينهما هو إعراض عن ذكر الله تعالى، يترتب عليه من الحرج ما يجعل المعيشة ضنكنا والمآب سيئا. قال تعالى {وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى} [سورة طه/الآية 124].

إن قضية قراءة النص واستنطاق معانيه والاستمداد منه، تعد من القضايا المعرفية والوجودية التي يتجدد طرحها والبحث فيها بشكل مستمر ودائم، مادام العقل الإنساني النسبي هو الذي يتعامل مع النص الإلهي المطلق، وأفهامه لهذا النص تتأثر بتغيرات الواقع الإنساني والكوني من جهة، ويمدى تطور علوم ومناهج القراءة والتلقي لهذا النص المتعال من جهة ثانية. من هنا كانت قراءة النص باعتباره نسقا معرفيا ومنظومة منهجية، أمرا ضروريا لجعله يؤدي وظيفته التي حددها الذكر الحكيم في قوله تعالى {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ} [سورة الأنبياء/الآية 107]، لا يمكن الاستغناء عنه في سياق استئناف أعمال النظر العقلي في سؤال فهم النص واستنطاقه والاستمداد منه، ولبنة أساسية ومحورية في أفق بناء فهم سديد لهذا النص وتنزيل سليم له في واقع الناس، حتى يكون حال البشرية أقوم ويصدق فيها قوله تعالى {إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ} [سورة الإسراء/الآية 9]. ولعل أهم ما ينبغي التركيز عليه أثناء أعمال النظر العقلي التدبري هو اكتشاف تلك الخصائص والسنن المركوزة فيه، والسببية فيها أحد المرتكزات الأساسية في بنية التفكير المنهجي عند القارئ المتدبر، لا ينفك عنها إن هو أراد التأسيس الفعلي لقراءة نسقية تديرية للنص القرآني، تجعله قادرا على مواكبة التطورات التي تعرفها المجتمعات البشرية في كافة مناحي حياتها؛ الفكرية والاجتماعية والنفسية والحضارية... والتي تجعل النص الإلهي متساميا يعانق ويخاطب جوهر النفس البشرية الثابت الذي لا يتغير بتغير الزمان والمكان... والسببية (La Causalité) أو العلية بحسب تعبير الأصوليون من المفاهيم التي تنتظم بها السنن الكونية والاجتماعية، التي تعبر عن مراد الله عز وجل في تدبير شؤون الكون وأحوال الحياة، وهي تستند إلى المفاهيم القرآنية الكلية (التوحيد والاستخلاف والتسخير) المؤسسة للرؤية القرآنية الكونية الحضارية، التي تنفي العفوية والصدفة في كل ما يجري في هذا الكون ابتداء من نشأته إلى كل حركة فيه، كما تنفي الحتمية والجبرية وتصرح باختيارية الانسان ومسؤوليته عن أعماله، وتؤكد على أن أحواله مرتبطة بأسبابها^[1]. والمتأمل في النص القرآني سيجد على أن مفهوم السببية باعتباره مفهوما يبحث في ترتيب النتائج

¹ ورد لفظ السبب في القرآن الكريم في تسعة (9) مواضع، كلها بصيغة الاسم؛ حيث جاء مفردا في خمسة (5) مواضع، أربعة منها في سورة الكهف (الآية 84-85-89-92)، وواحدة في سورة الحج (الآية 15)، منها قوله سبحانه {فَاتَّبَع سَبَبًا} [الكهف: 58]. وبصيغة الجمع في أربعة (4) مواضع، اثنان منها في سورة غافر (36-37)، وواحدة في سورة البقرة (الآية 166)، وواحدة في سورة ص (الآية 10)، منها قوله عز وجل {وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا لَّعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ} [غافر: 36]. كما أنه من مجموع السور الخمس التي ورد فيها لفظ السبب سواء بصيغته المفردة أو الجمع، ثلاثة منها مدنية (البقرة، الكهف، الحج)، واثنان مكتبتان (ص وغافر). وقد تباينت أقوال المفسرين وتعددت في تحديد المراد من لفظ السبب في الآيات التي ورد فيها، بيد أن هذا التعدد في مجموعه لا يخرج عن هذه المعاني الأربعة: الباب، والسبل، والعلم، والحيل (بالمعنى المادي أو المجازي). أنظر محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مرجع سابق، باب س، مادة (س ب ت)، ص 338.

على أسبابها، وارتباط العلة بمعلولها، سواء في عالم الشهادة ومتغيراته، أو في مجال أفعال الخلق وتصرفاته، يتناول بشكل أساسي فكرة التلازم بين العلة والمعلول عند اكتمال الأسباب، وعوامل تخلف النتائج في حالات معينة وما يتعلق بتصوير مفهوم خصائص المادة وطبائعها، وقيام الإرادة الإنسانية واستقلالها ومدى تدخلها في ترتيب النتائج على الأسباب التي أدت إليها، قد ارتبط بقضية تعتبر غاية في الأهمية في فهم العقيدة الإسلامية أولاً، وفي منهج استنباط الأحكام الشرعية وتنزيلها ثانياً، ألا وهي تعليل الأحكام الإلهية أو بعبارة أخرى وجود الحكمة في أفعال الله وأحكامه، وأنه سبحانه وتعالى لا يفعل إلا الحكمة بالغة يقتضيها علمه وعدله وحكمته، ذلك أن مفهوم السببية في الرؤية القرآنية الكونية يستند إلى مفهوم توحيد الربوبية، الذي يشكل جوهر ومضمون السنن الإلهية التي تضبط حركة الوجود، وتجسد الظهور الصفاتي لتوحيد الربوبية، القائمة على التلازم بين السبب (العلة)^[1] والمسبب (المعلول) "السببية التكوينية". يقول ابن القيم "فالكون كما هو محل الخلق والأمر مظهر الأسماء والصفات فهو بجميعة شواهد وأدلة وآيات دعا الله سبحانه عباده إلى النظر فيها"^[2]، لاستنطاق معانيها وإدراك أشكال السببية التي تجلت في مجموعة من القواعد الآمرة

¹ عند النظر في مؤلفات الأصوليين، نجد أن آراءهم قد تباينت حول الصلة بين السبب والعلة إلى ثلاثة مذاهب، بالرغم من اتفاقهم على أن العلة والسبب كلاهما أمانة على وجود الحكم، أولهما أن السبب والعلة مترادفان وهما اسمان لمسمى واحد، وكلٌّ منهما أمانة دليل ظني أو علامة على وجود الحكم، فالسبب سبب وعلة لإباحة الفطر، وهذا مذهب بعض الأصوليين (جلال الدين المحلي، شرح المحلي على جمع الجوامع، تحقيق أبي الفداء مرتضى الداغستاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1425هـ.). ثانيهما أن العلة قسم من أقسام السبب، بمعنى أن السبب أعم من العلة، لأن العلة ما يوجد الشيء به والسبب ما يوجد الشيء عنده، حيث يشمل الوصف المناسب وغير المناسب وأما العلة فإنها تختص بالمناسب فقط، وعليه كان الحكم الوضعي عندهم أربعة أقسام، السبب، والعلة، والشرط، والمانع. ونسب هذا القول إلى الجمهور وصححه بعض المتأخرين (عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، الطبعة الثانية، دار الكتاب العربي، بيروت، 1994م). ثالثهما أن السبب والعلة متباينان، إذ السبب هو فيما ليس بينه وبين الحكم مناسبة، أي ما يكون طريقاً على الحكم من غير أن يضاف إليه وجوب ولا وجود ولا يعقل فيه معاني العلة. أما العلة فهي الوصف المناسب لتشريع الحكم، وقد نسب هذا القول إلى بعض الخنفية (الإمام الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق). فالسبب على هذا الرأي علة لجواز الفطر، ولا يسمى سبباً له، وغروب الشمس سبب لصلاة المغرب ولا يسمى علة له. ولذلك يعتبر هؤلاء الأصوليون العلة وصفاً مناسباً مؤثراً، فلها تأثير في الحكم، وإذا كانت قد نصبت أمانة لحكم الشارع في الجملة. فإذا سلمنا أن هناك فرق بين العلة والسبب فيتمثل في أنه يراد بالعلة المؤثر والسبب ما يقضي إلى الشيء في الجملة أو ما يكون باعثاً عليه، لأن العلة في روح الشريعة هي الغاية لتطبيق الحكم الشرعي، والحكمة المتوخاة من تشريعه، قال الشاطبي "أما العلة فالمراد بها الحكم والمصالح التي تعلق بها الأوامر والإباحة والمفاسد التي تعلق بها النواهي"، وهذه الغاية أو الغرض عبارة عن نتيجة تطبيق أحكام الله كما هو المطلوب وهذه النتيجة هي جلب المنافع للناس ودرء المفاسد عنهم، فسبب وجوب قطع اليد هو السرقة وعلته هو المحافظة على أموال الناس. وهكذا فالعلة في كل قضية شرعية أو قانونية هي المصلحة المتوخاة من تشريع حكمها والمعنية بالحماية من الشارع. وعموماً فقد اعتمد الأصوليون على مبدأ السببية الذي يقرر وجود سبب لكل حادثة، وهم لا يجدون تعارضاً بين الأخذ بالفاعل المطلق للأشياء وبين العلة والشارع جل ذكره قد أثبت الحكم بسبب وقد أثبت ابتداء بلا سبب فيضاف الحكم إلى الله تعالى إيجاباً وإلى العلة نسبياً. أنظر أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج1، ص265.

² ابن القيم الجوزية، مدارج السالكين، مصدر سابق، ج3، ص198.

الناحية التي مصدرها الوحي، القائمة على الشرطية "السببية التكليفية"، أي كون أحكام الله تعالى معللة، وهو ما قرره كثير من العلماء، وأشارت إليه الكثير من النصوص القرآنية بصيغ متعددة ومتنوعة منها، ترتيب الحكم الشرعي أو الجزائي على وصف ما، كقوله تعالى {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ} [سورة المائدة/الآية38]، لام التعليل [1] كما في قوله تعالى {لِيَهْلِكَ مَن هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ} [سورة الأنفال/الآية42]، ترتيب الحكم على ما قبله بحرف من حروف السببية كالباء [2] في قوله سبحانه {وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى إِذِ اسْتَسْقَاهُ قَوْمُهُ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا} [سورة الأعراف/الآية160]، والفاء [3] في قوله عز وجل {فَوَكَرَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ} [سورة القصص/الآية15]، لعل وكي التعليليتين كقوله تعالى {إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ} [سورة يوسف/الآية2]، وقوله سبحانه {كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ} [سورة الحشر/الآية7]، أن والفعل المستقبل بعدها كما في قوله تعالى {أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَنْزَلَ الْكِتَابُ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا وَإِنْ كُنَّا عَن دِرَاسَتِهِمْ لَعَافِلِينَ} [سورة الأنعام/الآية156]، تضمين الشرط والجزاء كقوله تعالى {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ

¹ وهي اللام الجارة، التي يكون ما بعدها علة لما قبلها وسببا له فيكون ما قبلها مقصودا لحصول ما بعدها نحو {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ} [النحل/44] أي لأجل أن تبين، فانزال الذكر مقصود للتبيين وإنما يجوز إضمار "أن" بعدها إذا لم تقترن بلا النافية أو الزائدة فإن اقترنت بإحدهما وجب إظهارها، فالنافية نحو {لَيَأْتِيَنَّكَ آيَاتُنَا وَتُنزَّلُ عَلَيْكَ الْوَحْيُ مُتَتَابِعًا} [النحل/165]، والزائدة نحو {لَيَأْتِيَنَّكَ آيَاتُنَا وَتُنزَّلُ عَلَيْكَ الْوَحْيُ مُتَتَابِعًا} [النحل/165]، والفاء نحو {وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى إِذِ اسْتَسْقَاهُ قَوْمُهُ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا} [سورة الأعراف/الآية160]، والفاء نحو {فَوَكَرَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ} [سورة القصص/الآية15]، لعل وكي التعليليتين كقوله تعالى {إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ} [سورة يوسف/الآية2]، وقوله سبحانه {كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ} [سورة الحشر/الآية7]، أن والفعل المستقبل بعدها كما في قوله تعالى {أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَنْزَلَ الْكِتَابُ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا وَإِنْ كُنَّا عَن دِرَاسَتِهِمْ لَعَافِلِينَ} [سورة الأنعام/الآية156]، تضمين الشرط والجزاء كقوله تعالى {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ

² وهي الداخلة على سبب الفعل وعلته التي من أجلها حصل نحو {فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذُنُوبِهِ} [العنكبوت/40]، وقوله تعالى {فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ} [آل عمران/159]. "ما" هنا زائدة تفيد تأكيد ربط السبب بالمسبب وقد ترد الباء بمعنى من أجل كقوله تعالى {وَلَمْ أَكُنْ بِدَعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا} [مريم/4]. أي لأجل دعائك. والآيات التي وردت فيها باء السببية كثيرة ومتعددة. أنظر أحمد بن عبد النور المالقي، رصف المباني في شرح حروف المعاني، تحقيق أحمد الخراط، مجمع اللغة العربية، دمشق (د.ط)، ص144_ الحسن بن قاسم المرادي، الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق فخر الدين قباوة، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992م، ص39-40.

³ وهي التي تفيد أن ما قبلها سبب لما بعدها، وأن ما بعدها مسبب عما قبلها، كقوله تعالى {كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي} [طه/81]. فإن إعراب الفعل بعد الفاء يتوقف على مراد القائل، فإن أراد السببية فالنصب، وإن أراد العطف فأعراب بحسب المعطوف عليه، وإن لم يرد هذا ولا ذاك بل أراد استئناف جملة جديدة فالرفع كقوله تعالى {مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ وَلَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ} [الحديد/11]. في رواية ورش "فَيُضَاعِفُهُ" بالرفع باعتبار الفاء حرف عطف وفي رواية حفص وردت بالنصب "فَيُضَاعِفُهُ" باعتبار الفاء للسببية. أما إذا سقطت فاء السببية بعد ما يدل على الطلب، فإن الفعل يجرم بعد سقوطها إن قصد ارتباط ما بعدها بما قبلها ارتباط فعل الشرط بجزائه، كقوله تعالى {قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ كَيْفَ نَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ} [الأنعام/151]. اتل مجزوم بحذف حرف العلة. أنظر الحسن بن قاسم المرادي، الجنى الداني في حروف المعاني، مصدر سابق، ص166_ مصطفى غلايبي، جامع الدروس العربية، مرجع سابق، ج2، ص182.

وَيَغْفِرْ لَكُمْ} [سورة الأنفال/الآية 29]. ففي هذه الآيات وغيرها نجد العلاقة بين السبب والنتيجة علاقة واضحة ومباشرة^[1]، فلا يوجد شيء إلا بوجود سببه، فالأحكام الشرعية والظواهر الكونية، وحتى العلاقات الإنسانية والقيم الأخلاقية والروابط الاجتماعية مرتبطة بعلاقات سببية مؤثرة، فالله عز وجل قد رتب على كل فعل من أفعال العباد نتيجة من النتائج، حيث رتب سبحانه وتعالى في الآية السابقة الجزاء (المغفرة وتكفير السيئات وجعل الفرقان) على التقوى، وفي هذا إشارة إلى الأسباب الشرعية من جهة كون العبد مطالباً بذلك الفعل عملاً أو تركاً وأن الفعل واقع في الأسباب القدرية باعتباره من قضاء الله وقدره الكوني، وهو ما نبه إليه ابن القيم بقوله "أنه سبحانه ربط الأسباب بمسبباتها شرعاً وقدرًا، وجعل الأسباب محل حكمته في أمره الديني الشرعي وأمره الكوني القدري، ومحل ملكه وتصرفه، فإنكار الأسباب والقوى والطبائع جحد للضروريات، وقدح في العقول والفطر، ومكابرة للحس وجحد للشرع والجزاء"^[2]، وهو ما أشار إليه الإمام الشاطبي بقوله "والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينزاع فيه الرازي ولا غيره، فإن الله تعالى يقول في بعثه الرسل وهو الأصل {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ}، وقال في أصل الخلقة {وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا} [3]، وأما التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة فأكثر من أن تحصى، كقوله تعالى في الصيام {كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ} [سورة البقرة/الآية 183]. وقد اثبت علم أصول الفقه السببية كما في تفصيله لمفهوم العلة، واعتبارها ركن من أركان القياس بالإضافة إلى الأصل أي الفعل التي تحدده القاعدة/الأصل (مثل شرب الخمر)، وحكم الأصل أي مضمون القاعدة/الأصل أو طبيعة الإلزام فيها (مثل تحريم شرب الخمر)، والفرع أي الفعل الذي لم تحدده القاعدة/الأصل (مثل تناول المخدرات)، وحكم الفرع أي نفس حكم الأصل (تحريم تناول المخدرات). فالسببية إذا هي جزء من العقيدة الإسلامية التي تقوم على مفهوم التوحيد، الضابط لحركة الوجود الشامل للطبيعة المسخرة والإنسان المستخلف. يقول ابن القيم "فلا تتم حقيقة التوحيد إلا بمباشرة الأسباب التي نصبها الله تعالى، وإن تعطيلها يقدح في نفس التوكل، وإن تركها عجز ينافي التوكل الذي حقيقته اعتماد القلب على الله في حصول ما ينفع العبد في دينه ودنياه،

¹ ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، مصدر سابق، ص 60.

² ابن القيم الجوزية، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة، تحقيق زاهر بن سالم بلفقيه، الطبعة الثانية، دار ابن حزم، بيروت، 2019م، ج 2، ص 532.

³ أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج 2، ص 4.

ودفع ما يضره في دينه ودينياه، ولا بد من هذا الاعتماد من مباشرة الأسباب، وإلا كان معطلا للحكمة والشرع"^[1]، فابن القيم إذا لا يرى وجود شيء إلا بوجود سببه، وفي مباشرة الأسباب إعمال للحكمة والشرع، وهو ما أكده ابن تيمية بقوله "إن الله تعالى خلق المخلوقات بأسباب، وشرع للعباد أسبابا ينالون بها مغفرته ورحمته وثوابه في الدنيا والآخرة. فمن ظن أنه بمجرد توكله مع تركه ما أمره الله به من الأسباب يحصل مطلوبه وأن المطالب لا تتوقف على الأسباب التي جعلها الله أسبابا لها فهو غالط"^[2]، ويقول ابن حجر "إن الدنيا دار الأسباب"^[3]. إلا أن هذه الأسباب لا تؤثر بنفسها استقلالا، ولا يستطيع الإنسان أن يفعل شيئا بقدرته دون قدرة الله المطلقة وإرادته النافذة ومشيئته الراعية، إذ هو المتحكم فيها القائم بأمر الكون، المدبر لشؤونه. قال الله تعالى {أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ ءَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ} [سورة الواقعة/الآيتان 63-64]. تؤكد هاتان الآيتان على مبدأ السببية من خلال فعلين، فعل من الله يخلق فيه الأسباب (الزارعون)، وفعل من الإنسان للأخذ بهذه الأسباب التي خلقها الله تعالى (تزرعون)، وجعلها بمحض إرادته للإنسان من أجل الوصول إلى المقصود وربط بينهما، وله أن يفصل هذا الارتباط فيوجد المسبب دون سبب كما هو الشأن مع المعجزات. فالآيات التي تشير إلى السببية هي ذاتها التي تشير إلى أن هذه السببية جعلية وليست ذاتية، ومن هنا نفهم معنى الآيات التي تبدو ظاهريا للبعض بأنها تنفي السببية، إنما هي في الحقيقة تنفي ذاتية السببية وحميتها وليست السببية ذاتها، وتؤكد على عدم استقلالها عن الله تعالى وحاكميته وهيمنته على العالم، وهو ما بينه أمر الله تعالى للصديقة مريم عليها السلام بهز جذع النخلة ليتساقط عليها الرطب، رعاية منه للأخذ بالأسباب ظاهرا، وإن كان الفعل كله لله تعالى؛ لأن هزَّ جذع النخلة لا تقدر عليه امرأة عند الولادة(حالة ضعف) {وَهَزِيْٓٔ اِلَيْكَ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تَسَاقُطْ عَلَيْكَ رُطْبًا جَنِيًّا} [سورة مريم/الآية 25]. والمتدبر لهذه الآية يجد أن النتيجة لم تُرتب على السبب لعدم وجود حرف سببي فيها، لأن السبب بمعنى العلة هو الله أما السبب بمعنى الوسطة فهو أي فعل يؤدي إلى نتيجة. وقد أجرى الله سبحانه وتعالى قانون السببية على أنبيائه وصفوة خلقه؛ ليكونوا قدوة لأتباعهم ولسائر الخلائق من بعدهم، إذ نجد نبي الله نوح عليه السلام قد دعا قومه ألف سنة إلا خمسين عاما، ثم لما حق عليهم العذاب أمره الله بصنع سفينة تحمله ومن معه، كما شكلت هجرة

¹ ابن القيم الجوزية، الطب النبوي، تحقيق محمود شوقي مفلح، دار السلام، الرياض، 2012م، ص 136.

² ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، ج 5، ص 256.

³ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، مصدر سابق، ج 11، ص 410.

رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة إلى المدينة نموذجاً يقتدى به في الأخذ بالأسباب، ولو شاء الله لنقله كما فعل في رحلة الإسراء والمعراج، إنما تركه يأخذ بالأسباب للهجرة، ولم يكتفي رسول الله صلى الله عليه وسلم بإعطاء القدوة، بل حث أمته على الأخذ بالأسباب التي أقام الله عليها نظام الكون وأجرى بها سننه، ومضت بها أقداره. عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال "جاء رجل على ناقه له، فقال يا رسول الله؛ أَعْقِلْهَا وَأَتَوَكَّلْ، أَمْ أُطْلِفْهَا وَأَتَوَكَّلْ؟ قَالَ أَعْقِلْهَا وَتَوَكَّلْ" [1]. ومثله قوله صلى الله عليه وسلم "لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءٌ، فَإِذَا أُصِيبَ دَوَاءُ الدَّاءِ بَرَأَ بِإِذْنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ" [2]. فقوله صلى الله عليه وسلم "بِإِذْنِ اللَّهِ" فيه دلالة واضحة على أن فعل الدواء لن يتحقق إلا بأمر الله، ومن ثم لن يكون الدواء مطبوعاً على فعل الشفاء بذاته.

وبناء عليه يمكن القول أن الرؤية القرآنية للسببية القائمة على أساس مضمون السنن الإلهية، مفارقة لرؤية المذاهب المادية الغربية القائمة على أساس مضمون القوانين الطبيعية، وذلك من حيث كون ارتكاز الرؤية القرآنية على مفهوم السنن الإلهية، وتوظيفها لمضمونها، تنظر إلى الوجود في علاقته بخالقه، وإلى السببية كوجود قائم بغيره، يتجلى في الفعل الإلهي المطلق (الربوبية) من حيث هي ظهور صفاتي له، أما رؤية المذاهب المادية الغربية فإنها بارتكازها على مفهوم قوانين الطبيعة، تنظر إلى الوجود بمعزل عن خالقه، وإلى السببية كوجود قائم بذاته ومستقل عن غيره، لذا ميز علماء أهل السنة بين مفهوم الأخذ بالأسباب الذي يعبر عن الرؤية القرآنية، ومفهوم التفات القلب إلى الأسباب أو اعتماده عليها الذي يعبر عن الرؤية المادية الغربية، يقول ابن تيمية "الالتفات إلى الأسباب شرك في التوحيد، ومحو الأسباب أن تكون أسباباً نقص في العقل، والإعراض عن الأسباب بالكلية قدح في الشرع" [3]. وفي هذا دعوة صريحة لاكتشاف نظام السببية ومضمونه السنني، والأخذ به وحسن التعامل معه، بإدراك آليات عمله والتعرف على مفاتيح أسرارها، ومن ثم توظيفها في بناء قراءة نسقية تدبرية للنص الشرعي الجامع بين الآيات التنزيلية والآيات الكونية، تهيئ القارئ للفهم الرسالي وفق شروط معرفية، وضوابط منهجية، توصل إلى الوعي الحضاري العمراني بالقرآن الكريم [4]، وتجعله مركز اهتمام شامل ومتعدد الجوانب، ومرجعية استمداد كفيلاً باستيعاب كل الجهد والإنجاز البشري، وضمن توازنه واعتداله واستقراره خاصة وأنها تجعله بين عالم الشهادة المدعو إلى تعميره وبنائه، وعالم الغيب المدعو إلى

¹ أخرجه الترمذي في سننه، كتاب صفة القيامة، باب حديث أعقلها وتوكل، ر.ح 2517.

² أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب السلام، باب لكل داء دواء واستحباب الندوي، ر.ح 4201.

³ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، ج 8، ص 169_ابن القيم، مدارج السالكين، مصدر سابق، ج 3، ص 521.

⁴ محمد الغزالي، كيف نتعامل مع القرآن، الطبعة الأولى، مرجع سابق، ص 3.

الالتزام والعمل بمقتضياته، فهو ليس كتابا دينيا بالمفهوم الضيق للدين، وإنما هو كتاب هداية ورحمة وتبيان لكل شيء، منزه مفارق ومستوعب بمبادئه وقيمه المجردة لمختلف المواضع النسبية زمانا ومكانا، فهو منبع للمعاني والمفاهيم والتصورات، والقيم والآداب، والقصص والأحكام، ومقاصده شاملة لمختلف جوانب الفكر والعمل ومبثوثة في كل آياته^[1]. هذه الرؤية للنص القرآني طالما افتقدتها العقل المسلم قرونا عديدة، ولهذا ينبغي أن نعيد بناء علاقتنا مع النص قراءة واستنطاقا، فهما وتدبرا، استمدادا واعمالا، بما يجعله محورا مهما في فكرنا ومصدرا لمختلف أفكارنا واجتهاداتنا، ولا نبالغ إذا قلنا بأن القرآن ينبغي أن يأخذ مركز الاهتمام والاشتغال في تشكيل تصوراتنا، وتحديد رؤيتنا، وبناء مناهجنا ومفاهيمنا، وفي مباشرة عملية الاجتهاد والتجديد الفكري والعلمي، والإصلاح التربوي والاجتماعي.

إن القراءة النسقية التدبرية قائمة على معرفة بقانون السببية، والتزام بمضمونه السنني، وليست على مجرد انتقال آلي ميكانيكي من السبب إلى المسبب، كما في الوجود التسخيري (الطبيعي)، بل هو إظهار لمقتضيات الربوبية والألوهية على المستوى الصفاتي، حيث تتجلى أبعاد التوحيد ومعانيه التي تدعو الى أعمال النظر العقلي التدبري، لاستنطاق معاني النص وإدراك مقاصده، بل توجهه باتخاذ مقتضى صفات الربوبية ضوابط موضوعية مطلقة لفعل القراءة، وبناء على هذا يصبح مضمون السببية أن يأخذ فعل القراءة النسقية التدبرية شكل فعل غائي مرتبط بغاية مطلقة (الألوهية) وفعل مطلق (الربوبية)، مرتكزه فقه سببية السنن الإلهية التي تضبط حركة الإنسان المستخلف، وحركة الطبيعة المسخرة، بناء وتعميرا واصلاحا، ذلك أن معرفة قانون السببية في صيرورات حركة استئناف البناء المنهجي للتعامل من النص القرآني، وتأسيس الوعي بها، وبكيفية استثمارها في تلبية حاجات هذه الحركة التجديدية ومقاربة إشكالاتها ومواجهة تحدياتها، هو مقصد كل العلوم المتصلة بتأويل النص وقراءته، بل ومقصد الحركة الرسالية عبر التاريخ قبل ذلك، فقد جاءت لتعلم الإنسان قطاعا من السنن الكلية التي لا طاقة للعقل البشري بها، كما قال ابن تيمية "الأنبياء يخبرون بمحارات العقول لا بمحالات العقول"^[2]، أي بما تحار فيه العقول وتعجز عن إدراكه، وليس بما تستقل العقول بإدراكه، فإنه موضوع تحت سلطة العقل، إلا أن يشذ العقل عن المقصد ويضر بهما فيتدخل الوحي لتسديده. كما شكلت هذه السببية جوهر منهج النص القرآني في تأويله وقراءته واستنطاق معانيه واستشراف آفاقه المستقبلية. فكيف

¹ الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص8.

² ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، تحقيق محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م، ج1، ص82.

تقف علاقتنا بالنص الشرعي عند عتبة ترتيبه وتوثيق ما فيه من أخبار وقصص عن الأقوام السابقة، والافتقار على محاولة استنباط ما فيه من أحكام وآداب وتوجيهات جزئية متناثرة، بمعزل عن هذه الرؤية السننية المركزية الكلية، التي يجب أن تنتظم وتتحرك وتتفاعل في إطارها، كل قوانين السببية الجزئية التي لا حصر لها من ناحية، وتتأطر بها كل أوجه تفاعلات النص مع العقل البشري الذي لا حدود لمتغيراته ومستجداته المتوالية من ناحية أخرى؟.

المطلب الثاني: قانون السننية والتأسيس لنسقية القراءة التدبرية

الحديث حول قانون السننية^[1] وعلاقته بفهم النص الشرعي، حديث حول فحوى القراءة النسقية التدبرية، باعتبارها دعوة لتجاوز الأزمة التي تعانها مناهج تأويل النص الشرعي في تاريخ الفكر الإنساني، والتي تظهر في قراءتها التجزيئية المبتسرة للواقع، فالقراءة النسقية التدبرية رؤية معرفية إنسانية، وآلية لإنتاج المعرفة، لا تقتصر على الفكر الإسلامي فحسب، وإن كانت تتخذ من تجديده أساسها ومنطلقها، فلا يستهدف فعل القراءة النسقية التدبرية إضافة فكرانية (أيديولوجيا) أو مذهبية تأويلية جديدة، تنضم للمذاهب والاتجاهات التأويلية المتنافسة والمتصارعة في المجال التداولي الإسلامي المعاصر (الاتجاه التراثي، الاتجاه الحديثي)، بل تقدم نسقية القراءة التدبرية نفسها كمشروع لبديل معرفي يستوعب ويتجاوز المنظور المعرفي السائد، ضمن رؤية تصورية كلية جامعة لقوانين إدراك علاقة النص الشرعي بالوجود الإنساني وفهم جدليته مع الواقع التاريخي، وتقوم هذه الرؤية على اتساق الروابط العلمية وتماسكها بين وحدانية الله تعالى والإنسان المستخلف والكون المسخر، فلا تستبان وحدة الكون المسخر وائتلاف مكوناته وكذلك وحدة الوجود الإنساني المستخلف وانسجامه مع حركة الكون المسخر إلا في سياق المعرفة التوحيدية، التي تشكل الإطار المرجعي لسنن التخاطب والتعارف التي تنتظم بها وجود الموجودات، بحيث تعتبر كل السنن^[2] التي يزر بها الكون الفسيح

¹ إن أول من قدم مفهوم السننية كمفهوم مركزي، ومدخل من مداخل فهم كتاب الله عز وجل هو الشيخ محمد عبده، حيث جاءت منظومته الفكرية والتي عرفت بالإصلاحية، قائمة على مجموعة من المرتكزات والمبادئ التي يأتي على رأسها مفهوم السننية، وقد سعى الشيخ محمد عبده إلى ترسيخ هذا المفهوم كمبدأ في فهم الظواهر الكونية والطبيعية كما في فهم الوقائع التاريخية، يقول في كتابه رسالة التوحيد التي هي رسالة في العقيدة "كشف الإسلام عن العقل غمة من الوهم فيما يعرض من حوادث الكون الكبير (العالم) والكون الصغير (الإنسان) فقرر أن آيات الله الكبرى في صنع العالم إنما يجري أمرها على السنن الإلهية التي قدرها الله في علمه الأزلي لا يغيرها شيء من الطوارئ الجزئية". إن إقرار السننية كمبدأ يحكم حياة الأمم والوقائع التاريخية هو إقرار لمبدأ قرآني، لكن تأويل هذا المبدأ وتوظيفاته المختلفة هي التي خرجت به عند محمد عبده، عن معناه القرآني، فلو استقرنا كنه هذه السننية في ما كتبه محمد عبده لوجدناه لا يعدوا كونه تطبيقاً لمعنى السببية العلمية الحديثة التي تختلف، بدون أدنى شك عن مفهوم السببية كما تفره العقيدة الإسلامية وبالتالي يختلف تماماً عن معنى السننية القرآني، ودليل ذلك موقفه من المعجزات النبوية وإنكارها، وتفسيره للطير الأبايل بجرثومة الطاعون والتوسل بنظرية التطور والارتقاء لتفسير خلق الإنسان. إن الكلام عن السننية هو الذي أسس لنزعة "العلموية" ونعني بها محاولة التوفيق بين مقولات الدين ومعطيات العلم الحديث حتى ولو كانت هذه المعطيات افتراضية. أنظر محمد عبده، رسالة التوحيد، تقديم يوسف الغزال، الطبعة السابعة، دار إحياء العلوم، بيروت، 1992م، ص 141.

² إن المتأمل في النص القرآني سيجد أن لفظ "سنة" قد ورد في ستة عشر (16) موضعاً وهي: سورة الأنفال الآية 38، سورة الحجر الآية 13، الإسراء الآية 77(2)، سورة الكهف الآية 55، سورة الأحزاب الآيات 38-62(2)، سورة فاطر الآية 43(3)، سورة غافر الآية 85، سورة الفتح الآية 23(2)، سورة آل عمران الآية 137، سورة النساء الآية 62. منها أربعة عشر بصيغة المفرد، واثنان بصيغة الجمع، موزعا على عشر (10) سور، منها أربعة مكية وستة مدنية، حيث جاء إما مجرداً عن الإضافة كما في قوله تعالى {قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ} [سورة آل عمران/الآية 137]، وهو ما يدل دلالة واضحة على كل السنن الكونية والاجتماعية والتاريخية التي جعلها الله في

متسقة مع سنن التخاطب في بيان رسالة غائية دافعة للعبثية عن انسجام السنن الكونية وتوازنها، والتي تتخذ من عناصر النموذج المعرفي التوحيدي منطلقاتها ومنهجيتها. وفي سياق بيان صلة قانون السننية بالقراءة النسقية التدبرية، باعتبارها رؤية فلسفة عملية متحركة ومتجددة، قادرة على استنطاق معاني النص وبيان مقاصده، وإدراك القوانين التي تحكم مفردات الكون ونوامسه، وفقه سنن التنزيل في الواقع الإنساني المحكوم بتناغم مسارات التحولات وضرورة التغيرات مع مضامين الفطرة الإلهية، باعتباره وعاء يضم معاني الوصال مع الوحي وقيمه الموجهة، وسبيلا لوحدة التناغم الإنساني وغائية البناء العمراني، تبرز أهمية الوعي السنني في القراءة النسقية التدبرية، القائم على قواعد إدراك مختلف أوجه البناء السنني وقوانينه، التي يركز عليها فهم النص الشرعي وتأويله بقصد الوصول إلى معاني ودلالات آياته التنزيلية والكونية ومقاصدهما، باعتباره رؤية قرآنية تصويرية للكون والحياة، ناظمة للعلاقات الإنسانية والأنساق الفكرية والعمرانية، وهو مدخل لفهم تدفق الحياة والوجود وحركة التاريخ وتشكل الأنساق الثقافية والحضارية، وعلى ضوءه وفي نوره تبني آليات قراءة النص واستنطاق معانيه، القائم على الجمع بين القراءات، قراءة كتاب الله المسطور (القراءة التدبرية)، وكتاب الله المنظور (القراءة التفكيرية)، وقراءة الإنسان (القراءة البيانية) وتكاملهما في تحصيل المعرفة، وهو مرتكز القراءة النسقية التدبرية، وفي الوقت نفسه مثار العديد من الإشكاليات النظرية والمنهجية، التي يثيرها هذا التكامل في بناء المنهجية المعرفية الإسلامية، وفي مقدمتها منهج التعامل مع الوحي قراءة واستنطاقا، فهما وتدبرا، تنزيلا وتطبيقا، ومن ثم كان لا بد أن يتسم هذا المنهج بانسجام قواعده المعرفية الجامعة لقوانين اشتغال النسقية القرآنية في كل مستوياتها، مستلزما تكاملا بين كلية الوحي ونظام اللغة ومنطق التدبر العقلي وقانون السننية الكونية (التسخيرية) والتاريخية والاجتماعية العمرانية، دون الاقتصار على آيات الأحكام التي لا يتجاوز عددها خمسمائة (500) آية من مجمل آيات كتاب الله البالغة (6236) آية، التي تنتظم في محاور عديدة منها إلى جانب الأحكام، الأخلاق والمعاملات والعقائد والسنن التي أشار النص القرآني إلى بعض خصائصها، ومن ذلك قوله تعالى {سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا} [سورة الأحزاب/ الآية 62]، وقوله عز وجل {قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِّبِينَ} [سورة آل

الكون، ودعا إلى البحث عنها واكتشافها والاعتبار بها. أو مضافا إلى اسم الجلالة أو الضمير الذي يعود عليه، كما في قوله تعالى {وَلَا تَجِدْ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا} [سورة الإسراء/ الآية 77]، وهذا فيه إشارة إلى أن الله سبحانه هو واضع هذه السنن بإرادته وحكمته. كما يرد مضافا إلى السابقين من الأمم والمرسلين، وهذا ما يحيل على السنن الاجتماعية والتاريخية، باعتبار أن ترتب الجزاء على الفعل الاجتماعي البشري ترتب مطرد وثابت في الزمان. أنظر فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، مرجع سابق، حرف السين، مادة (س ن م)، ص 367.

عمران/الآية 137]، وحث على تدبر آياته تدبرا سننيا لاستنطاق معانيه وإدراك مقاصده، بما يجعل القارئ على صلة وثيقة بقوانينها، باعتبارها تحكم حركة الكون ونواميسه، والوجود الإنساني وعلاقاته، وسيرورة التاريخ ومتغيراته، ومنها استمد آليات النظر العقلي التدبري، واستقى معالم الحكمة الربانية، وبفقهها تحققت وظيفته(الانسان الآية) الإستخلافية، وتأهلت الأمة للشهادة والشهود الحضاري، وتجسدت فيها معالم خيرية الأمة الوسط، إذ بهذه الصفة المنهاجية في التحقق والتخلق تجنبت الأمة السقوط في مستنقع الهلاك والخسران، وتحصنت من معاول الهدم والفناء.

وقانون السننية في القرآن الكريم يعد موضوعا قرآنيا في الأساس، أي أنه يستمد أصوله من النص القرآني، فهو مصدره ومرجعه الأول، وأن الفكر البشري مهما أبدع من علوم واكتشف من نظريات وأفكار سيبقى لدينا للقرآن الكريم بهذا التفرد والسبق، ومهما يكن من أمر تنكر العديد من الدارسين والباحثين المعاصرين لهذا المفهوم أو الأخذ به، فإن السننية تبقى مفهوما يفرض نفسه على القارئ للنص القرآني المستنطق لمعانيه، بحيث لا يمكن أن يتجاهله أو يتغافل عنه، نظرا لارتباطه بقضايا العقيدة ومقاصدها من جهة، وصلته الوثيقة بوحدة من أكثر القضايا التي دار حولها الجدل في علم الكلام وأصول الدين، وهو الشكل الذي تبدت فيه الإرادة الإلهية في الطبيعة والحياة الإنسانية من جهة ثانية، وقد تمحور الجدل في هذا الموضوع حول مفاهيم عدة كالعلة والسبب والجبر والاختيار والتأثير الذاتي والكسب وغيرها. يقول سيد قطب "إن الله قد خلق هذا الكون، وجعل له سننا لا تتبدل؛ وأنه علم الإنسان أن يبحث عن هذه السنن ويدرك بعضها؛ ويتعامل معها -في حدود طاقته وحاجته- وأنه سيكشف له من هذه السنن في الأنفس والآفاق ما يزيده يقينا وتأكدا أن الذي جاءه من عند ربه هو الحق، دون أن يخل هذا الكشف عن سنن الله التي لا تبدل لها... ولا بحقيقة طلاقة مشيئة الله وحدوث كل شيء بقدر غيبي خاص من الله، ينشئ هذا الحدث ويبرزه للوجود... في تناسق تام في العقيدة الإسلامية، وفي تصور المسلم الناشئ من حقائق العقيدة"^[1]. والمتأمل في كتاب الله عز وجل تستوقفه حقيقة اقتصار النص على إطلاق قانون السببية على الشأن الإنساني، الأمر الذي يظهر معه بجلاء أن هذه السنن^[2] لها قانونية مختلفة ومنطق مغاير للآيات الكونية، فهي وإن كانت تتسم أيضا بالثبات {وَلَنْ

¹ السيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج2، ص1114.

² من الواضح أن القرآن الكريم يستخدم مفردة السنة بصيغة المفرد والجمع في حديثه عن الأمم والشعوب ومصائرهما، تبعا لافتراضها أو ابتعادها عن تعاليم دينها وأنبياؤها، ولا يتحدث عن سنن كونية لها علاقة بخلق الكون والإنسان أو بالقوانين الطبيعية، ذلك أن ما يسميه البعض سنن الآفاق

يَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا} [سورة الأحزاب/الآية 62]، إلا أنها تخضع لمقتضيات الحكمة التي تحدد الزمان والمكان والسبل التي سوف تتبدى بها هذه القانونية، فليس الإيمان بالله والإلتزام بشريعته موجب بشكل مباشر للثواب الإلهي، وإن كان من حيث المبدأ موجب لذلك، لهذا فإن السنن الإلهية التي يتحدث عنها القرآن الكريم هي أبعد ما تكون عن السبب والنتيجة كقانون مطرد لا يقبل الانفكاك، ولا هي بالمبدأ الذي يخضع للمنطق الإنساني في فهم الأمور وإدراك المعاني، بل هي مرتبطة بالإرادة الإلهية التي تدبر الكون على مقتضى الحكمة الإلهية، ومن الإشارات القرآنية ذات الدلالة والتي تتحدث عن ظاهرة طبيعية معهودة ومعروفة من حيث أسبابها الطبيعية، قوله تعالى {فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبِّيَ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَيَنْبِتْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا} [سورة نوح/الآيات 10-12]، وقوله عز وجل {فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ} [سورة الأنعام/الآية 44]. من الواضح أنه ليس هناك أي علاقة سببية طبيعية بين الاستغفار ونزول المطر، ولا بين الاستغفار والإمداد بالأموال والبنين، كذلك فإنه ليس هناك تفسير منطقي أو تاريخي، لأن يفتح الله أبواب كل شيء على الذين نسوا ما ذكروا به، عهودا من الزمان حتى يفرحوا به ثم ليأتيهم العذاب بغتة فإذا هم مبلسون، في حين أن المنطقي في القياس الإنساني هو أن ينزل عليهم العذاب مباشرة، وهو ما يؤكد أن السنن الإلهية لا تخضع لقانون طبيعي أو تاريخي، إنما تخضع لمبدأ الحكمة الإلهية والمشية الربانية في التدبير.

وسنن الأنفس فهو يرد في القرآن تحت لفظة آية، بل إن الآية القرآنية التي يستدلون بها {سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَّلُ مَا يَكْفُ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ} [سورة فصلت/الآية 53]، واضحة في التعبير عن الأفاق والأنفس بلفظ "الآية" وليس بلفظ "السنة". هذا التعبير بلفظ "الآية" في السياق القرآني، ليس استعمالا شكليا بل هو استعمال له دلالاته ومعانيه. إن ما يسمى بالآيات في كتاب الله، يشير إلى قوانين كونية ثابتة لها علاقة بالوجود المادي الدال بذاته ودقة إحكامه و ثبات حركته على مبدأه الإلهي. قال تعالى {وَأَيَّةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ الْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ} [سورة يس/الآيات 37-39]. وقال عز وجل {وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ} [سورة المؤمنون/الآيات 12-14]. إن أهم سمه لهذه الآيات أنها تمثل قانوناً ثابتاً يمثل قوانين الحياة الأساسية، التي وجدت لخدمة الإنسان. وقد أشار القرآن الكريم إلى سبل معرفتها. قال تعالى {وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ} [سورة النحل/الآية 78]. فالسمع والبصر والعقل هو السبيل إلى معرفة قوانين الكون الطبيعية، والعلوم المحصلة نتيجة لذلك هي علوم كسبية. إن هذه الآيات الكونية الثابتة وإن كانت تخضع لقانون السبب والمسبب، وبغض النظر عن الجدل الكلامي الذي دار بين الأشاعرة وخصومهم حول وجود المسبب بالسبب أو عند حصول السبب، فإن الفرق الجوهرية بين السبب كمفهوم كلامي وكجزء من العقيدة الإسلامية وبين السبب كمفهوم طبيعي هو أن الأسباب والمسببات هي من خلق الله عز وجل وليست قانونا طبيعيا محضاً. وبالتالي لا يمكن أن نخلط بين المفهومين ونزيل الفوارق بينهما تحت مسمى العلم والتفكير العلمي كما حصل في الفترات المتأخرة.

ولأهمية هذه السنن ومركزيتها في استنطاق النص القرآني وإدراك مقاصده، وجه الله تعالى أنظار المخاطبين وعقولهم إلى النظر والتفكير في آيات الآفاق والأنفس، والاعتبار بأحوال المجتمعات الغابرة والحضارات البائدة، والكشف عن أسرار هذا الكون العجيب وقوانينه التي تحكم حركته، وطرق وآليات عملها في الآفاق والأنفس، بل وصلت عناية القرآن بهذه القضية إلى حد النكير على أولئك الذين لا يستعملون وسائلهم المعرفية، ولا يسلكون سبل إدراك هذه السنن، والاستفادة منها في الحياة العملية تأسيسا وإصلاحا، قال تعالى {أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ} [سورة الحج/الآية 46]. ومراعاة قانون السننية في قراءة النص القرآني وتثويره لا يعني الركون إلى معادله الإنساني سواء كان ذلك المعادل قانونا طبيعيا أو تاريخيا وضعيا، إنما يتم عبر رده إلى معادله الإيماني، وإدراك المغزى العقائدي والبعد القيمي والسلوكي، الذي يجعل جدل النص مع العقل والواقع التاريخي، صيرورات تفاعلية متتالية ومستمرة للمستويات اللغوية والتركيبية والدلالية والسننية، لاستنطاق المعنى وإدراك المقاصد، وذلك تبعا لتحقيق مبدأي الوجود الإنساني وغاية الخلق في أعمال النظر العقلي، القائم على مبدأي العبودية والاستخلاف. إن القراءة النسقية التدريجية في الرؤية السننية لا تكتسب قيمتها من مجرد البحث عن وجود السنن وإحصائها وتصنيفها، ولا عن القوانين التي تحكم حركة الكون أو التاريخ أو الوجود الإنساني، بل تكتسب قيمتها بما يحكمها من ضوابط وشروط تحميها من انحرافات القراءات المتهافنة، التي لا مبتغى لها سوى استشكال الدلالة، وإخفاء المعنى الحقيقي وحجبه وإبعاده عن القارئ، وكذا بما يحمله هذا القارئ من قيم ودلالات إيمانية، تعمل على تحصينه من الوقوع فيما أخذت تعرفه الساحة الثقافية والفكرية اليوم من إهدار وتحلل كلي من ضوابط القراءة الاستنطاقية، ومصادرة قواعد التأويل، والخروج عن أصول البيان، والإخلال بقانون السننية، وهو ما يجعل القارئ في مأمن من اختراق النصوص الشرعية، والعبث بدلالاتها تبعا لرغبة القارئ وميولاته، والسعي نحو تطويعها برفع القدسية عنها، والعمل على أرختها وأنسنتها بإبطال علوم القرآن والاعتماد فقط على المناهج الغربية المستحدثة، إلى جانب إنكار السنة النبوية سواء كمصدر للتلقي أو كشراح ومبين للنص القرآني، وفي كل هذا يتحججون بروح النص ومغزاه ومقصده، مستبعدين ظاهره الواضح المجمع عليه بين القراءات التراثية التأسيسية والنسقية التدريجية التجديدية.

إن السننية كمفهوم قرآني يجعل من إدراك قوانين السنن الكونية والاجتماعية والتاريخية الأكثر عمقا وثباتا في هذا الوجود، والمرتبطة بمفاهيم الاستخلاف والتسخير والعبودية، مرتكزا لنسقية القراءة التدريجية الجامعة بين

الآيات التنزيلية والآيات الكونية، باعتبارها دعوة لإثارة النظر العقلي التدريجي وحته على التأمل والتفكير، وللفكر البشري ودفعه الى التساؤل الدائم والبحث الدائب لاستنطاق النص الشرعي، ودعوة الى السير في الأرض لاستخلاص التجارب البشرية عبرا يسير على هديها أولو الألباب، " وإزاحة لستار الغفلة والنسيان في نفس الإنسان، وصقل ذاكرته وقدرته على المقاومة لكي تظل في مقدمة قواه الفعالة... تقديم الدليل على علم الله الواسع الذي أحاط بمحركة التاريخ ماضيا وحاضرا ومستقبلا... والوقوف على السنن والنواميس الثابتة والقائمة على أن الجزء من جنس العمل، وضرورة تحرك الجماعة (المدركة الملتزمة) متجاوزة مواقع الخطأ التي قادت الجماعات البشرية السابقة إلى الدمار... من أجل بناء عالم لا تدمره تجارب الخطأ والصواب" [1]. ذلك أن غاية قراءة النص القرآني واستنطاق معانيه وإدراك مقاصده، مرتبط بحقيقتين أساسيتين، أولهما توحيد الله عز وجل {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} [سورة الذاريات/ الآية 56]، وثانيا تحقيق الاستخلاف {إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً} [سورة البقرة/ الآية 30]. وهاتان الحقيقتان مترابطتان متكاملتان، فالخلافة الحقيقية لا تتحقق إلا بتوحيد الله، والتوحيد لا يتحقق إلا بخلافة الإنسان، أي بتحقيق الإرادة الإلهية التي تدبر الكون على مقتضى الحكمة الإلهية، ومنظور قيمى يدرك الحقائق الإيمانية في الوجود عبر الفعل الإنساني الحر والمختار، باعتباره فعلا غائيا متصلا بغاية مطلقة (الألوهية) وفعل مطلق (الربوبية)، قائم على إدراك واع بقانون السننية وإعمال له. ولكي ندرك حقيقة هذه السنن لا بد لنا من فهمها في سياق الرؤية الكونية التوحيدية، التي تزودنا بالإطار العام الذي نفهم به الصلة بين المشيئة الإلهية ووظيفة الإنسان الرسالية وغايتها. فالقوانين الطبيعية أو الاجتماعية أو التاريخية لا يمكن لها أن تنسج مجموعة من الأسباب والمقدمات لتصنع انتصار بدر، كما أن جهد الإنسان وحده وأخذه بالأسباب دون إدراك الإرادة الإلهية أو مخالفتها كاد أن يؤدي بالمسلمين إلى الهزيمة يوم حنين {لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ} [سورة التوبة/ الآية 25].

ولما كان النص القرآني كتاب هداية وإرشاد ودلالة وتبيان، فقد أولى الاهتمام بالسنن أكثر من آيات الأحكام التكليفية [2]، وأمر بإعمال النظر العقلي التدريجي لإدراك هذه السنن نظرا لأهميتها في استنطاق النص، قال تعالى {وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا} [سورة الشمس/

¹ عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، مرجع سابق، ص 106-107.

² محمد الغزالي، كيف نتعامل مع القرآن، مرجع سابق، ص 63.

الآيات 7-10]، وقال عز وجل {وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْحَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُوهُمْ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ} [سورة الأنفال/الآية 60]. ففي هاتين الآيتين نلاحظ الارتباط الوثيق بين الشق التكليفي والسني، فبعد الحديث عن سنة الله تعالى في الأنفس {وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا} يأتي التكليف {قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا}، وفي قوله {وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْحَيْلِ} تكليف تنبني عليه سنة {تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ}. ويظهر هذا التكامل في أجلى صوره في الأحكام التشريعية، التي تعبر في الوقت نفسه عن سنن إلهية نافذة، ومن ذلك قوله تعالى {وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ} [سورة البقرة/الآية 179]. فهذه الآية وإن كانت تعبر عن حكم شرعي (إيجاب القصاص)، فإنها تعبر أيضا عن قانون اجتماعي يبين العلاقة الجدلية الموجودة بين نظام القصاص واستقرار الحياة الاجتماعية، وكذلك فإن مجموع الآيات التي تبرز الوظيفة الاجتماعية للعبادات وأبعادها العمرانية تعتبر أحكاما واقعية، فهي تقرر علاقة طردية بين هذه الأحكام التشريعية وبين ثمراتها في الحياة الاجتماعية، لذلك نجد النص القرآني يطرق كل أبواب السنن الكونية والتاريخية والاجتماع والعمران الإنساني، ليهدي الناس في علاقاتهم ونظمهم الفكرية والاجتماعية والثقافية...، ويحثهم على النظر والتدبر والقراءة النسقية السننية الحضارية للكون والنفوس، والسير في الأرض وأخذ العبرة من الأمم والحضارات السابقة، واكتشاف سنن الازدهار الحضاري والرفي الاجتماعي والاستمرار والاستقرار للأخذ بها، وسنن الهزيمة والتراجع الحضاري، والاختيار الاجتماعي والأخلاقي للابتعاد عنها، "فمن عرف سنن الله في خلقه والتزمها زادته صلابة وقوة في المواقف التي ترضي الرب تبارك وتعالى بخلاف من يجهلها؛ لأن من يجهل مصدر الأحداث وسنن الله فإنه يكون في حيرة وقلق لا يعلمه إلا الله"^[1].

وبناء عليه يمكن القول أن علماء الإسلام قد أدركوا مغزى السنن الإلهية وأهميتها في استنطاق النص القرآني وإدراك مقاصده، وإن لم يعرضوا لها بالتنظير في كتب مستقلة، نظرا لتكيزهم في الدراسات القرآنية على جانب ضيق من العلوم الخادمة للقرآن من بلاغة ونحو وصرف...، والتي ألفت فيها مجلدات طوال وشروحات كثيرة، وإن كانت لها أهميتها في الدرس القرآني؛ إلا أنها أغفلت جانبا مهما - كان عليهم تطوير علوم حوله - تمثل في السنن التي أشار إليها النص القرآني، وحث على إعمال نسقية النظري العقلي التدبري الجامع بين قراءة

¹ علي محمد الصلابي، صفحات مشرقة من التاريخ الإسلامي، الطبعة الأولى، دار الفتح للإعلام العربي، القاهرة، 2013م، ج1، ص23.

الآيات التنزيلية والآيات الكونية والسير في الأرض وأخذ العبرة من الأمم الغابرة واكتشاف سنن الاجتماع وال عمران الإنساني وغير ذلك... إلا أن القراءة الإجمالية للتراث توضح أن العقل المسلم تشكل بمنطق السنن، وهو ما يظهر في العلوم التي أسسها علماء الاسلام والتقدم العلمي الذي أحرزوه. فهم أعملوا منطق السنن في بحوثهم وأعمالهم، خاصة وأن الإشارة لسنن الله في الآفاق والأنفس والاجتماع البشري أتت لا لتضع تفصيلا لأسس وحقائق العلوم المختلفة، بل لحفز العقل المسلم على النظر والتأمل والتدبر والتفكر في آيات الآفاق والأنفس، والسير في الأرض للنظر في السنن الإلهية، للاستفادة منها والاستنارة بنورها والسير على منهاجها في التعامل مع النص الشرعي قراءة واستنتاجا. إن النص القرآني يعد مرجعا أساسيا في بناء وعي سنني كفيل بإحياء العقول وحثها على النظر والتأمل والتدبر والسير سويا وفق الرؤية القرآنية الكونية، لكن المشكلة ليست في غياب المنهج الذي يضبط حركة الإنسان وسعيه في هذا الوجود؛ ولكن في العقل الذي يدرك ويعي، والقلب الذي يتحرك، والهمة التي تعمل وتنفذ ما أسفرت عنه قراءة النص واستنتاج معانيه وإدراك سننه. إن الجيل الخالد من الصحابة ما تحققت له السيادة والريادة والصدارة؛ إلا بالوعي السنني واستيعابها استيعابا عمليا، فكان يربط العلم النافع بالعمل الصالح، من هنا استطاعوا أن يبنوا عمراننا بشريا، ويشيدوا حضارة إنسانية، وينشئوا جيلا قرآنيا فريدا، استنار بنور القرآن وتعرض لفيوضات معانيه واسترشد برؤيته الكونية التوحيدية. وإذا كان الإنسان اليوم قد استطاع أن يكتشف كثيرا من السنن الكونية أو الطبيعية التي تحكم الكون وتتحكم في مفرداته وآياته، واستطاع أن يُخضع كثيرا منها للمنهج العلمي التجريبي، فإنه لن يستطيع أن يدرك السنن التي تحكم البشر وال عمران والحضارات والأمم، ويخضعها للمنهج التجريبي بنفس درجة السنن الكونية إلا عبر الوحي، الذي يمثل النص القرآني مورد كلياتها الأساس، بوصفه أصح وأدق وأهم نص موحي من الله عز وجل، إذ بدون الوحي لم يكن ممكنا للإنسان أن يدرك هذه السنن الإلهية في الآفاق والنفوس والمجتمعات البشرية، حيث كان قديما يخضع للنظرة العفوية أو الخرافية في تفسير الظواهر الطبيعية، والأحداث التاريخية، وحركة المجتمعات البشرية، بوصفها كومة متراكمة من الظواهر والأحداث والوقائع، فيفسرها تارة على أساس الصدفة، وتارة أخرى على أساس القضاء والقدر بدون إدراك مغزاها الحقيقي، وبدون التمييز بين أمر الله القدري الكوني، وأمره القدري الشرعي. كما أن التفسير اللاهوتي للطبيعية والتاريخ والاجتماع العمراني، يتناول الحادثة نفسها ويربطها بإرادة الله سبحانه وتعالى قاطعا صلتها بقانون السننية. إن ما يعيشه العقل المسلم اليوم من تفكك وانحطاط وانخيار... لا يرجع إلى النص القرآني؛ الذي أعطى للعقل

رشدته المنهجي، وعمقه الأخلاقي، وجعل من القيم والأخلاق هوية الإنسان الآية التي تجلت معالمه في علاقته بالنص والكون والواقع، قراءة واستنطاقا، بناء وإصلاحا، تعميرا واستخلاقا، بل إلى الواقع الاجتماعي الذي لم يستتر بسنن الله في الكون والتاريخ وال عمران البشري، إضافة إلى ضعف علاقة الإنسان بالقرآن الكريم قراءة وتدبرا، فهما واستنطاقا. ولذلك لم يرتفع العقل المسلم إلى مستوى الأمر الإلهي (اقرأ) الذي ربط بين قراءة كتاب الله المنظور (الكون) وقراءة كتابه المسطور (القرآن) وقراءة الإنسان (الإنسان)، فجعل القراءة باسم الله الذي خلق الإنسان من علق والذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم، فلم يفد العقل المسلم لا من قراءة كتاب الله المسطور ولا من قراءة كتابه المنظور، فجهل السنن الإلهية التي تحكم الحياة، وتوقف عن النظر والقراءة النسقية التدريبية الواعية والسير في الأرض استنباطا لسنن الاجتماع وال عمران الانساني.

إن أهمية الدرس السنني في استنطاق النص الشرعي، وفي البناء الفكري والإعداد النفسي للمتلقي للخطاب القرآني، تكمن في تحرير عقله وإعادة الاعتبار لوظيفته ومكانته، واسترداد إنسانيته، والعبور به نحو آفاق يتخطى بها الانسداد الذي بات مستحكما في قراءة النص الشرعي، وبناء فهم سنني للآيات التنزيلية والآيات الكونية، وذلك من أجل إدراك أبعاد الرؤية الكونية التوحيدية، وتحقيق سنة الاستخلاف وعمارة الأرض، المرتبطة أساسا بمدى استعداد المتلقي وأهليته، من حيث بناؤه الفكري والعقدي والأخلاقي الذي يوجه نظره العقلي التدريبي وسلوكه العملي. قال تعالى {ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُعَيَّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُعَيَّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ} [سورة الأنفال/الآية 54]. هذه الآية تشير إلى أن الله سبحانه وتعالى قد "جعل قدره ينفذ ويجري عن طريق حركة هذا الإنسان وعمله، وجعل سنن التغيير القدري في حياة الناس مبنية على سنن التغيير الواقعي في عقولهم وقلوبهم وأعمالهم وأوضاعهم التي يختارونها لأنفسهم... وهذه الحقيقة الكبيرة تمثل جانبا من جوانب التصور الإسلامي لحقيقة الإنسان ووظيفته وعلاقة قدرة الله به في هذه الوجود"^[1]. ومن جهة أخرى هي بيان لقانون السننية وأهميته في فهم النص الشرعي واستنطاق معانيه، وتقرير بكون نعمه تعالى على الأفراد والأقوام منوطة ابتداء ودواما بأفكار وعقائد وأخلاق وصفات وعوائد تقتضيها. وذلك وفق السنن والنواميس التي تحكم حياة الإنسان في إطار سنن حكيمة ترتبط بمشيئة الله سبحانه وتعالى أولا، وبإعمال النظر العقلي التدريبي قراءة واستنطاقا، فهما وتدبرا ثانيا، وبموجب ذلك تتشكل حركة التاريخ

¹ السيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج4، ص37 بتصرف.

وفاعلية الإنسان في البناء العمراني، وعلى الحركة والفاعلية تتأسس إشكالية القراءة النسقية التدريجية بأبعادها المتعلقة بالتوحيد والتزكية والاستخلاف، والمتعلقة أيضا بالوعي السنني الكوني الكلي المتوازن الأبعاد، باعتباره رؤية منفتحة ومتكاملة ومستوعبة لحركة وتصرفات الإنسان بكل أشكالها وأنواعها. إذ أكد النص القرآني على أن نسقية النظري العقلي التدبري، رهينة بسلوك القارئ وموقفه من القوانين والسنن الإلهية، وذلك من خلال الربط بين الأسباب والمسببات خلقا وقدرا بمشيئة الله عز وجل وحكمته، ليهتدي القارئ بالأسباب إلى مسبباتها ويجتنبها باجتناب أسبابها. وقد ذكر لنا القرآن الكريم تطبيق هذا في قوم يونس بقوله تعالى {إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ غَدَابَ الْخُزِيِّ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَنَجَّيْنَاهُمْ إِلَى حِينٍ} [سورة يونس/الآية 98]. فالآية جعلت التحلي بالإيمان والإقلاع عن الكفر سببا لكشف العذاب، لأنهم اجتنبوا سببه وأبطلوه، وأرشدنا الحق سبحانه وتعالى إلى سنته تلك في الأمم والأقوام بقوله {وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ} [سورة الأعراف/الآية 96]. التي تنص على كون الإيمان والتقوى العامل الوحيد، الذي بسببه يفتح الله عز وجل على الإنسان، لأن التزامهما إقلاع عن أسباب الانحراف والهلاك، وهو ما يدركه القارئ للنص بالعقل والحس المعتاد، تاركا التحقق من واقع الأمر لتطور معارفه ومناهجه، حتى لا يدعي مدع أن تفسيره لخطاب الشارع الحكيم هو حقيقة السنة الإلهية، فلم تعرف الثقافة الإسلامية الفصل المطلق بين الواقع والمثال، الذي خبرته التجربة الأوربية نتيجة حجر الكنيسة على الفكر، وإلغاء العقل بصورة جعلت النهضة الأوربية غير ممكنة إلا من خلال القطيعة بين الدراسات العلمية والمثال الذي احتكرت الكنيسة التعبير عنه، وانعكس ذلك على تصور الفلسفات الوضعية المختلفة في قراءة النص المقدس واستنطاق معانيه، في حين آمنت الماركسية بجمالية التطور التاريخي نحو المثال الذي تصورته الاشتراكية دون نفي الفعالية الإنسانية التي تصب في مسار هذا التطور، بينما رأت الوجودية إطلاق حركة الإنسان ليصنع وجوده دون الخضوع لأي مثال، أما الإسلام فقد أقام توازنا محكما بين عالم النص وآليات قراءته، وفاعلية الإنسان الحضارية ودلالة النظر العقلي الاجتهادي التدبري، والواقع التاريخي وتنزيله الموضوعي في السياقات التاريخية والتطورات المعرفية.

المطلب الثالث: قانون القصدية والتأسيس لنسقية القراءة التدبرية

يشكل النص لحظة معرفية مؤسسة لعلاقة القارئ بعالم معاني النص، وهي علاقة تفاعلية قائمة على تماسك الروابط العلمية واتساقها بين العقل المتدبر وعالم اللغة، ضمن رؤية نسقية كلية جامعة لقوانين إدراك العلاقة القصدية^[1] للوحي الإلهي برسالية الوجود الإنساني وفهم جدلية حركته في الواقع التاريخي، ذلك أن تحول العالم إلى نص لا يشكل مرحلة نهائية في مستويات إدراك واستنطاق المعاني، بل إن المعاني تصبح أكثر كثافة ورمزية داخل النص نفسه، من منطلق أن المعاني تستحيل إلى رموز معروضة للفهم والتأويل، ومن هنا يفترض النص قدرا من البنيات للحصول على المعنى، أي أن هناك انتظاما للغة يمكن من إنتاج الدلالة. فإذا كان النص فضاء مفتوحا يستبطن عناصر لغوية متشابكة، فإنه لا ينتج دلالاته إلا من خلال علاقات تناصه الداخلي وقوانين قصديته، التي تجيب عن سؤال كيفية إنتاج النص لمعناه؟ فهو سؤال وصفي لا يتعلق بتلك التحويلات والاستبدالات التي تعتري النص، وإنما يتعلق بكيفية استنطاق معاني النص، الأمر الذي يجعل للقراءة النسقية التدبرية دورا في تشويره وتحديد دلالاته وإدراك قانون قصديته وتفعيل عالم معانيه، باعتبارها آلية لفهم متحرك

¹ تعد القصدية من مقومات الدلالة عند علماء العربية، واستنادا الى ذلك بنى النحاة قواعدهم الإعرابية وحدودها باعتماد مقاصد الباحث التي تؤثر في ضبط هذه القواعد ووظائفها. ومنهم سيبويه الذي لم يهمل القصد في معالجته النحوية، وخير دليل على ذلك ما تحدث به الشاطبي عن توجه سيبويه قائلا "إن سيبويه وإن تكلم في النحو، فقد نبه في كلامه على مقاصد العرب، وأحاء تصرفاتها في ألفاظها ومعانيها، ولم يقتصر فيه على بيان أن الفاعل مرفوع والمفعول منصوب ونحو ذلك. بل هو يبين في كل باب ما يليق به، حتى إنه احتوى على علم المعاني والبيان ووجه تصرفات الألفاظ والمعاني". لذا يعد قانون القصدية الأساس الذي يقوم عليه النظر في تفهم الخطاب القرآني، لأن الأصل في الكلام القصد، والإنسان كائن قاصد يريد إفهام مخاطبه، وبما أنه أساس قيام المجتمع الإنساني، فيصبح من باب أولى الغاية التي يعتمد القرآن الكريم تحقيقها في مخاطبيه، سواء أكانوا مذكورين داخل النص إظهارا أو إضمارا بوصفهم الجمهور الضيق أو الخاص في عرف التداولين. أنظر أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج4، ص54.

أما في المجال التداولي الغربي فيرجع ظهور مفهوم القصدية الى الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل. وانتقل عنه بعد ذلك الى غرايس الذي اهتم بالقصد، فكانت عنايته به صلب نظريته عندما افترض أن هناك مبدأ عاما يؤسس لتفاعل طرفي الخطاب تفاعلا ناجما وهو مبدأ التعاون، وأسس عليه استين واستنمره في دراسة ظاهرة الأفعال الكلامية التي طورها سيرل واتخذها معيارا أساسا لتصنيف القوى المتضمنة في القول. وخالف هوسرل بالقصدية الفلاسفة الكلاسيكيين، ووافق أسلافه من فلاسفة التحليل بإدخاله مفهوم القصدية في فهم كلام الباحث والمقصد العام من الخطاب في إطار مفاهيمي مستوف للأبعاد التداولية للظاهرة اللغوية. وتعد القصدية المفهوم المركزي في فلسفة هوسرل وبسببها بـ"الخاصية الأساس للشعور"، إذ تشير الى الخاصية الوصفية للمراحل الذهنية والخبرات الشعورية، أي الإشارة الى الشيء الواضح والبين الذي ندعي على أننا على وعي به. أنظر إدموند هوسرل، أفكار لعلم الظاهريات الخالص ولللسفة الظاهرياتية، ترجمة وتحقيق ابو يعرب المرزوقي، الطبعة الأولى، جداول للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2011م، ص93-98.

Idées directrices pour une phénoménologie, Ed. Husserl, Paris, Gallimard, 1950, P44.

ومستمر لعلم معاني الوحي والكون يبرز في أوجه علمية متعددة، تكشف بوضوح عن جدلية علاقة النص الشرعي بفعل المتلقي وحركته في التاريخ الإنساني. وإذا كان الخطاب القرآني نظاما لغويا متفردا، فإن الذي يميزه عن بقية الأنظمة اللغوية الأخرى، هو بنيته النسقية المرتبطة بنظامه الدلالي، وهو ما يعطي المعنى بعدا تأويليا انطلاقا من الخصيصة النسقية لهذا النظام، ومن ثم لا يمكن قراءة النص القرآني واستنطاق معانيه إلا من خلال ما يستبطنه من مدلولات، ويرمي إليه من مقاصد وغايات، فكل المظاهر الشكلية للخطاب القرآني تنطلق من مجال دلالي رحب، وإن كل المستويات اللغوية والصوتية والدلالية والتركيبية والتداولية والحضارية، إنما تتراكم لتكون نسقا واحدا هو نسقية النص القرآني ذو الغاية الواحدة، المستلزم لتكامل "تدبري بين منطق أصول الشرع ومنطق نظام اللغة ومنطق النظر العقلي ومنطق السننية الكونية"^[1]. وعلى الرغم من أن النص القرآني سيظل موضوع عناية واهتمام من قبل المفسرين والبلاغيين والأصوليين والفلاسفة والمفكرين، والكل ينهل منه ويعترف من فيضه دون أن ينضب معينه، فلا تنقضي عجائبه ولا تنتهي أسراره ووجوه إعجازه وهداياته. ولذلك فإن الأمة العربية والإسلامية ستظل في حاجة ماسة إلى مزيد من القراءات الاستنطاقية للنص القرآني حسب ما يتاح من أدوات معرفية ومنهجية، وعلى عتبة هذا الأفق المنهجي ثمة رؤية تأويلية للنص القرآني تستند إلى خلفيات متعددة في المنظومة المنهجية والمعرفية الإسلامية، وأن هذه الرؤية التأويلية ذات الأسس المتنوعة تنسجم مع طبيعة النص القرآني لما يستبطنه مضمونه من مخزون يناسب القلب والعقل معا، وهو ما يفيد أن البياني والعرفاني والبرهاني يسير جنبا إلى جنب لاقتفاء الآثار، وبخاصة حينما يتعلق الأمر بالأبعاد والأسرار والمقاصد الربانية التي ينطوي عليها عالم النص. وانطلاقا من الإخراج المعرفي والتخريج المنهجي للمنظومة المعرفية الإسلامية لما يمثله من تناسب بين البياني والعرفاني والبرهاني، نسعى لمقاربة علاقة قانون القصدية بالقراءة النسقية التدبرية للنص القرآني.

لقد شكلت القراءة موضوعا مفصليا باعتبار أن النص القرآني مصدر المعرفة الأول، ومنبع الأحكام ومختلف التشريعات، ومصدر الهداية والفكر الرسالي، فهو المرشد والهادي الأول الذي يستنير بوجوده المجتمع الإسلامي خاصة، والإنساني عامة، في سعيه لبلوغ القصدية الإلهية، فالخطاب نص حامل لرسالة محددة الوظائف والغايات، وبه جوهر القصدية الإلهية المحكمة التي نزلت بين دفتيه، وعليه ففهم النص القرآني

¹ عبد الرحمن العضاوي، النص الشرعي وبناء مفهوم التأويل، ضمن أعمال الندوة التي صدرت في كتاب التأويل: سؤال المرجعية ومقتضيات السياق، تحرير وتنسيق عبد السلام طويل، محمد المنتار، الطبعة الثانية، الرابطة الخمدية للعلماء، الرباط، 1436هـ، ص 23.

واستنتاج معانيه على المستوى التصوري والإدراكي بيني وفقا لضوابط وقواعد منهجيته المعرفية، من هنا كان لا بد للنظر العقل التدبري من ضوابط وأسس يعتمدها في التعاطي مع إشكالية القراءة، وهي إما راجعة إلى خصائص النص الشرعي، أو إلى خصائص العقل البشري، وانحراف أحدهما يؤدي إلى وقوع خلل في الفهم وانحراف فيه. ومما تجدر الإشارة إليه في هذا السياق تأكيد أن محاولة ضبط عملية قراءة النص لا تعني إلغاء حرية الفكر أو الفهم أو أعمال النظر العقلي التدبري في آياته التنزيلية وآياته الكونية؛ فالتدبر والتفكير والتعقل أمر أوجبه الآيات القرآنية المتضافرة؛ بيد أن ذلك لا يعني فتح الباب على مصراعيه لكل قراءة مهما بعدة عن قصدية النص أو نازلت أحكامها الثابتة، كما حدث في بعض ساحات الفكر الديني. ومن أبرز تلك الضوابط التي ينبغي مراعاتها في قراءة النص قصدية؛ فالنص الشرعي جاء لتحقيق مقاصد الشارع الراجعة إلى الحفاظ على مصالح الخلق ودفع المفسدة عنهم. وهذه المقاصد ليست بخارجة أو منفكة عن نطاق النص ذاته؛ بل إن النص جاء لتحقيقها، فلا ينبغي أن نفهم أو تقول بتأويل بعيد عن تلك المقاصد والغايات العامة؛ فكل نص يحمل تحقيق قصدية إلهية يجري على أساسها فهم النص؛ ذاك أن تعيين مقصد معين من خارج محتوى النص ثم فهم النص على أساسه يمكن أن يؤدي إلى الزيغ في الفهم والانحراف في التأويل. واعتبار قصدية النص ومراعاتها في فهمه لا تعني الإطلاق وعدم التقييد، فاستدعاءها وتقصي العمل والسير بها، يمكن أن يسهم في ضبط أعمال النظر العقلي التدبري؛ فالبحث في القصدية يستلزم من المتلقي السير وفق ضوابطها وشروطها الموضوعية، التي يفترض فيها أن تكون متسمة بالاطراد والثبات والانضباط لنفي الاضطراب والتحكيمات بدون دليل أو مرجح، كما أن الخوض في قصدية النصوص دون ضوابط أو شروط يمكن أن يسوق إلى الوقوع في التعارض بين القطعيات والظنيات والضروريات وغيرها من مراتب المقاصد. وعلى الرغم من أهمية وجود ضوابط ومعايير تحكم عملية فهم النصوص وفق قانون قصديتها؛ فإن اهتمام الباحثين بها لم يكن موازيا لتلك الأهمية، الأمر الذي نجم عنه في بعض الأحيان بروز قراءات معاصرة إسقاطية^[1]. فالتوسع في قراءة النص دون ضوابط منهجية وثوابت شرعية، يمكن أن يشكل منزلقا خطيرا

¹ تعتمد القراءة المعاصرة (الحدائثية) أساسا على تمجيد العقل في التعامل مع الآيات القرآنية، بل والرأي الجرد عن الدليل حتى فيما يتعلق بالحقائق الغيبية والقضايا التي وردت فيها أحاديث صحيحة وقطعية الدلالة، وهو الشيء الذي لا يتوافق مع أصول وقواعد قراءة النص القرآني؛ ولا تفترض منهجا علميا محمدا في التعامل معه، بل تتبنى عدة مناهج مختلفة أو حتى متناقضة في الآن نفسه، فتجد الواحد منهم مثلا يتبنى الماركسية والبنوية ونظرية التلقي في الوقت نفسه رغم أن بعضها قام على أنقاض بعض؛ مما يجعل هذا الخطاب بعيدا مطلقا عن الانسجام الفكري أو متسما باللامنهج، وهذا مزية للبحث العلمي بالنسبة لمحمد أركون، ويسميه بالمنهج متعدد الاختصاصات. كما يعتبر الغموض الفكري والمنهجي

ينتهي إلى التحلل من المعاني المستمدة من النص الشرعي وأحكامه أو تعطيلها باسم المصالح والمقاصد؛ فتحاصر النصوص وتعطل المعاني وتوقف الأحكام الشرعية باسم تحقيق المقاصد والغايات، ومن هنا تبرز القراءة المتعسفة للنص، التي لا ترى فيه إطارا مرجعيا ينبغي الرجوع إليه والاستمداد منه، وبهذا تصبح قصدية النص وفق ما يراها القارئ وحدها المرجعية المركزية لكل التأويلات والأفهام. بيد أن الإفراط في الاعتماد على قصدية النص أو سوء تطبيقها بكل ما يحمل من مبررات ومسوغات، لا يقتضي إهدار أو إلغاء دور القصدية في تحقيق قراءة نسقية تدبرية للنص؛ بل يقتضي تهذيب التوجه وترشيده من خلال العمل على استنباط ضوابط ومعايير العمل بها، والسبيل للتوصل إلى تلك الضوابط يكون من خلال عمليات تتبع واستقراء كلي، لما كتب في المقاصد والاهتمام بتفكيكها وتحديد وسائلها من جهة، وللمبادئ العامة والغايات الكبرى التي جاءت الرسالة الخاتمة لتحقيقها من جهة أخرى.

لقد عمدت بعض القراءات المعاصرة (الحداثية) إلى التقاط بعض الاتجاهات القصدية ومفاهيمها، وبادرت بإسقاطها على مقولاتها وتطلعاتها الفكرية، في محاولة لدمج القصدية وتوليفها مع مبادئها الرامية إلى التجديد والتغيير وفق ما تسنه المجتمعات المعاصرة بلا ضبط ولا تعقيد، وتتبنى هذه القراءات نظريات ونظرات جديدة في تأويل النص القرآني بوجه خاص، وقامت بتوظيف عدد من الوسائل والآليات للتوصل إلى قراءة تسمها بـ

والمصطلحي ظاهرة بارزة في هذا الخطاب، حيث اتخذ الإغراب والتعقيد تعويضا عن الضحالة الفكرية والتضارب المنهجي الغالب على هذه الكتابات، وقد يبلغ هذا الغموض درجة «الإرهاب المصطلحي» عند بعض الحداثيين في تعاملهم مع النص القرآني كمحمد شحرور؛ لأن غموض التعبير هو حتما نتيجة لغموض التفكير، وكل استعلاء فكري إنما هو تغطية عن قلة الزاد المعرفي، وهو ما عبر عنه محمد أركون نفسه فعاب على غيره الغموض والإبهام قائلا "يستخدمون الرطانة الفلسفية ويتلاعبون بها، أقصد الكلام الغامض المبهم الذي يقول كل شيء ولا يقول شيئا يذكر، أقصد العبارات الملتوية المعقدة التي توهم أنها تحتوي على ألغاز الكون وأساره وهي فارغة من المعنى". أنظر محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مرجع سابق، ص 250.

وتهدف هذه القراءات (الحداثية) إلى إعادة قراءة النص القرآني ليس من داخله، وإنما باستنساخ وإسقاط فلسفات غربية متنوعة ومتناقضة على النص القرآني، والشرعنة لنفسها من فلسفات الحداثة وما بعدها، وإحداث قطيعة معرفية بالتراث القرآني وتضخيم الآراء الشاذة في التراث، مع التنصيص على ضرورة الترجيح التي لا ينبغي أن تقتصر على الأحكام، بل ينبغي أن تشمل كل خلاف في أي مجال من المجالات الفكرية. ومن أبرز روادها محمد أركون، محمد عابد الجابري، نصر حامد أبو زيد، محمد شحرور، عبد المجيد الشرفي، جمال البناء، حسن حنفي، جورج طرابيشي،.... وغيرهم. فالخصل أن القراءة المعاصرة (الحداثية) للآيات القرآنية ليست منهجا علميا للتعامل مع الآيات القرآنية يتميز بالحياد ويستند إلى أصول وقواعد، وإنما هي خليط من الفلسفات والإيديولوجيات التي أخذت كمنطلقات للتعاطي مع الآيات القرآنية؛ لهذا اصطبغت بمجموعة من السمات جعلتها قراءة موجهة مسطرة الأهداف مسبقا، بعيدة عن الموضوعية والمنهج العلمي، ولا أدل على ذلك من جمعها بين مناهج متناقضة كالبنوية والتفكيكية وغيرها.

"الجديدة للنص القرآني"^[1]. من هنا كان احتفاؤها بالمقاصد التي لم تشرع الأحكام إلا لتحقيقها، وعليه فالأحكام في رأي هذه القراءات لا قيمة لها في ذاتها؛ بل قيمتها في المقاصد التي تحققها، ومن ثم فإن القراءة المقاصدية هي القراءة الأنسب من الوجهة الدينية، نظرا لكونها تبحث وراء المعاني الحرفية عن روح النص القرآني، وتتناول كل مسألة بحسب وضعها ضمن القصدية الإلهية الشاملة، ويقتضي هذا المنهج-بحسب هذه القراءات- إدماج عامل الزمان الذي يسمح بتغيير المعاني والأحكام تبعا لتغير الوقائع والأحداث التاريخية.

¹ إن همَّ القراءات المعاصرة (الحداثية) اليوم هو إعادة قراءة النص القرآني، ومحاولة الشرعنة لذلك من خلال النص نفسه، وهنا يلجُّ التساؤل عن مصير القراءة الأولى (التراثية) التي تقوم على منهج منضبط ومعروف نابع من النص، رغم وجود بعض الانحرافات - كما في الاتجاه الباطني والمعتزلي-. إلا أن الطابع العام لهذا المنهج هو الانطلاق من داخل النص، لكن القراءة الحداثية لا تجد أي غضاضة في استنساخ وإسقاط فلسفات غربية متنوعة على النص القرآني، والشرعنة لنفسها من فلسفات الحداثة وما بعدها. وهذه المحاولات تبرز في ساحات الفكر الديني عموما في لحظات الضعف، وإسقاطات الهزيمة النفسية، والشعور بالنقص إزاء غلبة الآخر وسلطويته، وهو أمر حدث في مختلف دوائر الفكر الديني كاليهودية. فقد تحولت الأحكام الشرعية الثابتة في اليهودية بنصوص التوراة إلى قواعد انضباطية، أساسها الردع الاجتماعي، على يد الحركة الإصلاحية، التي ظهرت أولا في صفوف اليهود القاطنين في أوروبا في منتصف القرن التاسع عشر الميلادي، وقامت بتوظيف القصدية وروح التشريع في تطويع الأوامر الإلهية والأحكام الشرعية الثابتة لمطالب العصر وتغييراته. وأعلنت الحركة الإصلاحية اليهودية منهجها الصريح في رفض ورد التشريعات الموسوية والربانية، بما في ذلك الشريعة المنزلة وما يماثلها من المقدسات، مع تأكيدها على ضرورة الاعتماد على روح التشريعات اليهودية ومقاصدها، والإعلاء من مكانتها دون التقييد بطقوسها؛ وتتسارع شديد تنابع الانتهاكات للشريعة والقوانين في اليهودية التي أدت في نهاية الأمر إلى انقطاع الأحبار علنا عن التعاليم العرفية التقليدية ومجموعة القوانين، وعدوها برمتها خطأ في تسلسل التاريخ والحوادث. وانتهى بهم الأمر إلى التخلي حتى عن السبب اليهودي برمته إلى الأحد، تحت دعوى اعتماد مقصد التشريع وروحه. ورأت حركة الإصلاح تلك الطقوس والعبادات شكليات لا مبرر لها، وعليه يمكن تغييرها أو الاستعاضة عنها مطلقا. وهنا يبرز التأويل المتعسف للنصوص، الذي تتم من خلاله النظرة الخارجية للنص، بناء على القول بتحقيق المقاصد والمصالح، وبهذا تصبح قصدية النصوص وفق ما يراها المؤول وحدها المرجعية المركزية لكل التأويلات والأفهام. وقد أشار إلى هذه الحقيقة الحاسمة الربابي ديقيد، موضحا الفارق الواضح بين طرح علماء اليهود الأوائل من أمثال موسى بن ميمون للفقه المقاصدي، وتأكيدهم أهميته في النظر في تعليل مختلف التشريعات اليهودية بأسباب مقبولة عالميا، وبين ما يطرحه الإصلاحيون اليهود اليوم، ومحاولاتهم في تطويع الفقه المقاصدي لمتغيرات العصر. فتمرير التأويلات المتعسفة بغية التحرر من سلطة النصوص على أكتاف ادعاء القصدية يتضح من خلال النظر إلى النصوص بنظرة مسبقة، لا ترى فيها إطارا مرجعيا ينبغي الاحتكام إليه، لتصبح القصدية (وفق ما يرونه) المرجعية المركزية لكل تأويلاتهم وأفهامهم.

لقد علمنا التاريخ أن كل مشروع لهدم بناء حضاري ما، يبدأ من إعدام النص المؤسس وإبادة معاملة الدلالية؛ لذلك فالقراءات المعاصرة (الحداثية) تتذرع بالتنجيد لإعادة قراءة النص القرآني على أسس المنهجيات الفلسفية واللغوية الغربية الحديثة، بعد القطع مع التراث التفسيري والبدء من الصفر، إنما تكرر نفس عمل المستشرقين الذين وجهوا سهامهم إلى النص القرآني بشكل مباشر أو غير مباشر بإثارة كل أنواع الشبهات حوله، وتكرس نفس المحاولة لإبادة المعالم الدلالية للنص المؤسس. أنظر.

Les sources arabes et contribution à la formation et au développement de la pensée et leurs des traditions culturelles juives: Maimonides Pelerin dmonde intellectuel judeo-musliman, Haim Zafrani, article paru en Un trait d'union entre l'orient et l'occident, Symposiion de l'academie du royaume du Maroc, 1985, P61.

وهذا النوع من القراءات لا ينظر إلى المقاصد من خلال النص؛ بل يأتي إليه بمقاصد جاهزة، في حين أن المقاصد ليست منفكة عن نطاق النص ولا بخارجة عنه، واعتماد هذه المقاصد يستلزم إعمال النظري العقلي التدبري فيها، وفق شروط وضوابط مطردة تنفي الاضطراب والتحكم دون دليل. من هنا جاء تركيز هذه القراءات على قانون القصدية الذي حدده الفقهاء والأصوليون خاصة الإمام الشاطبي، حيث عملوا على توظيفه واستثماره للتحلل من كل القراءات الاستنطاقية للنص القرآني، أو تعطيلها أو إسقاطها تحت ذريعة مراعاة مقاصد الخلق ومصالحه. لقد تم توظيف التوجه المقاصدي لدى الكثيرين من أصحاب هذه القراءات لإسقاط تصورات جاهزة من خارج النص، بهدف تطويع قراءته وإخضاعها لنوع من الإكراه بغية تحريف معانيه، وتحويل أحكامه الشرعية المستنبطة من النصوص وفق قصديتها إلى مجرد قواعد انضباطية تخضع للتبديل والتغيير وفق متغيرات الواقع التاريخي.

من هنا يمكن التأكيد على أن القصدية التي تطلع إليها أصحاب القراءات الحدائية، تخالف في حقيقتها مذهب ما أبان عليه علماء السلف، لأن إفهام المتلقي يعتبر من المقاصد التي يمتاز بها الخطاب القرآني عن غيره من الخطابات من حيث خصوصيته، وإلا لما كان هناك تكليف لمتلقيه، وإلزامه بالأوامر والنواهي، وحثه على تدبر وتفهم معانيه. إذ لا يمكن تصور خطاب الله تعالى بخطاب يفقد غائية الفهم وقصدية الإفهام، التي جعلها فيما بعد أحد المقاصد الأساسية للشريعة، لأن انتفاء هذا المقصد يقتضي ضرورة انتفاء كل المقاصد الأخرى التي عاجلها علماء الأصول^[1]. لذا يعتبر الفهم والإفهام من أهم المقاصد التي اشتغل عليها علماء الأصول في تحليلهم للخطاب القرآني تحليلاً تداولياً، يجعل من معالجة إشكالية قراءته محورا رئيساً، ومؤسسا لفاعلية نقد الخطابات التأويلية في الماضي والحاضر، فاعلية نقد المعرفة التاريخية التراثية، ونقد المعرفة الغربية المهيمنة في الزمن الحديث والمعاصر، وهما المعرفتان اللتان تؤسسان الاتجاهات التأويلية المتدافعة والمتصارعة في المجال التداولي الإسلامي المعاصر، مما يكشف أن الإشكالية الحضارية في هذا المجال، إشكالية تأويلية للنص الشرعي والتاريخ وللذات والآخر. والخطاب في كينونته وهدفه دعوة للمتلقي إلى إعمال النظري العقلي التدبري، لاستشعار معانيه وإدراك مقاصده والانفعال بها في إحداث الاستجابة التفسيرية، مما يوسع فضاء الفهم على مستواه، لذلك "يعلن النص القرآني نصاً حياً لأن الفهم المتعلق به لم يكتمل بل إنه يعيد نقد

¹ يحي رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي: الإستراتيجية والإجراء، الطبعة الأولى، عالم الكتب الحديث، وجدارا للكتاب العالمي، الأردن، 2007م، ص 179.

الأفهام السابقة عليه، وهو ما يجعله في كل مرة منتجا لنص أو نصوص هامشية تتحول مع شروط الوعي المرتبط بالتاريخ إلى نصوص مركزية والاشتغال على رمزية النص بالتأويل^[1]. غير أن الذي يخلق المفارقة بين الخطاب القرآني وغيره من الخطابات، أن بنية الفهم فيه ترتبط بالعديد من الخلفيات العقدية، والضوابط المعرفية والمنهجية، وقوانين القصدية، التي ينبغي للمتلقي استحضارها عند إعمال النظر العقلي التدبري، انطلاقاً من "كون الشريعة جارية على مقتضى العقول التي من بين أهم وأولى مستلزماتها أن يخاطب الله عباده بما يفهمون، ذلك أن المقصود الشرعي من الخطاب الوارد على المكلفين تفهيم ما لهم وما عليهم^[2]. ولأن القرآن أنزل على العرب بلغتهم وعلى قدر عقولهم، في سياقات معلومة -بحسب أسباب النزول- إلا أن هذه السياقات يبقى الاختلاف حولها قائماً، مما يجعل من معرفة مقاصد القول في إدراك المقصود وفهم الخطاب أمراً لا مناصاً منه. فشرط القصدية إذا يعد من مقومات الدلالة عند علماء العربية، إذ العبرة والقول لابن القيم(ت751هـ)، بإرادة المتكلم لا بلفظه^[3]. الأمر الذي يجعل دلالات الألفاظ غير مقصورة على ذاتها، بل هي تابعة لقصدية المتكلم وإرادته، فوضع اللفظ حسب الآمدي(ت631هـ) "تابع لغرض الواضع، والواضع كما أنه قد يقصد تعريف الشيء لغيره مفصلاً، فقد يقصد تعريفه مجملاً غير مفصل"^[4]. وقد بين التهانوي في كشاف اصطلاحاته الفرق بين رؤية المناطقة وأهل البيان في إدراك المعنى فقال "وبالجمللة فأهل العربية يشترطون القصد في الدلالة فما يُفهم من غير قصد من المتكلم لا يكون مدلولاً للفظ عندهم فإن الدلالة عندهم هي المقصودة لا فهم المعنى مطلقاً بخلاف المنطقيين، فإنها عندهم فهم المعنى مطلقاً سواء أَرَادَهُ المتكلم أو لا"^[5]. هذا ما جعل أبو هلال بدوره، يفرق بين الحقيقة والمعنى؛ إذ المعنى ليس هو حقيقة الشيء تستعاد، بل هو قصد القراءة، ف "المعنى هو القصد الذي يقع به القول على وجه دون وجه، وقد يكون معنى الكلام في اللغة ما تعلق به القصد...ولهذا قال أبو علي رحمة الله عليه إن المعنى هو القصد إلى ما يقصد إليه من القول، فجعل المعنى القصد لأنه مصدر. قال ولا يوصف الله تعالى بأنه معنى لأن المعنى هو قصد قلوبنا إلى

¹ عمارة الناصر، اللغة والتأويل: مقاربات في الهيرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، الطبعة الأولى، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007م، ص95.

² يحي رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي: الإستراتيجية والإجراء، مرجع سابق، ص181.

³ ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مصدر سابق، ج1، ص21.

⁴ سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج1، ص42.

⁵ التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، مرجع سابق، مادة "دلالة".

ما نقصد إليه من القول، والمقصود هو المعنى. والله تعالى هو المعنى وليس بمعنى "[1]". فالمعنى إذا عند أهل البيان لا يطلق إلا إذا كان مقصودا، وما اللفظ حينئذ إلا خادم لهذا المعنى المقصود، يقول الجرجاني "وجملة الأمر أنه لا يكون ترتيب في شيء حتى يكون هناك قصد إلى صورة وصفة إن لم يقدم فيه ما قدم، ولم يؤخر ما أخر، وبدئ بالذي ثني به، أو ثني بالذي ثلث به، لم تحصل لك تلك الصورة وتلك الصفة. وإذا كان كذلك، فينبغي أن تنظر إلى الذي يقصد واضع الكلام أن يحصل له من الصورة والصفة، أفي الألفاظ يحصل له ذلك، أم في معاني الألفاظ؟ وليس في الإمكان أن يشك عاقل إذا نظر أن ليس ذلك في الألفاظ، وإنما الذي يُتصور أن يكون مقصودا في الألفاظ هو "الوزن"، وليس هو من كلامنا في شيء، لأننا نحن فيما لا يكون الكلام كلاما إلا به" [2]. وللأهمية الكبيرة للقصدية في القراءة النسقية التدريجية، وبالنظر إلى قيمتها في تهيئة المتلقي والاستعداد لبناء عملية الفهم، وبناء الجزئيات على الكليات وفقا لمبادئها وقانونها في الشريعة، فإنه لا يمكن تصور عملية فهم وفاعلية من القارئ من دون إدراك قصدية المتكلم، لأن سلامة الفهم عن المتكلم قائمة على معرفة مراده بمراعاة السياق ببعديه المقالي والمقامي، وهو ما يعد منهجا دقيقا لتحليل وفهم الخطاب القرآني، والكشف عن مبتغاه ونفي الظنون غير المرادة عنه، وقطع الطريق على المقاصد المغرضة التي لم يرددها الشارع الحكيم. فالقراءة النسقية التدريجية على هذا الأساس، عملية مباشرة لا تستدعي وجود واسطة من خلفية فكرية أو فلسفية أو سلطة دينية، لها الحق في الفهم والتأويل مسبقا. فاستنطاق النصوص وتأويلها عبر المراحل التاريخية المختلفة جهد بشري تحكمه قصدية النص المؤسس، باعتبارها آلية تسهم في الحد من تأثيرات العوامل البيئية وأهداف الظرفية التاريخية والاجتماعية للمؤول، على كيفية قراءته للنص الشرعي وتفهم معانيه، ومن ثم نزع أي مظهر من مظاهر القداسة أو التنزيه عن بشريتها ونسبيتها، مقابل إطلاقية النصوص الشرعية الواردة في كتاب الله أو سنة نبيه صلى الله عليه وسلم الصحيحة.

إن الارتباط الوثيق بين القراءة النسقية التدريجية والقصدية، ينهض على أفعال قصدية ذات بعد تأثيري في المتلقي تعمل على توجيه حركته، وتغيير قيمه وسلوكه وأهدافه بما يتناسب مع القيم القرآنية العليا، وذلك وفق مناهج وأسس لغوية ومعرفية محكمة، إذ لا يمكن أن يحصل التدبر والتعقل للنص في مجمله، نص مقصود بتكاليفه ومعانيه؛ نزل للإفهام والتأثير في المتلقي، بدون إدراك تلك المقاصد القائمة على ما هو اعتقادي

¹ أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، مصدر سابق، ص 45.

² عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص 364.

وتكليفى عملي. يقول أبو إسحاق الشاطبي في قوله تعالى {أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا} [سورة النساء/الآية 82]، وقوله تعالى {أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا} [سورة محمد/الآية 24]. "فالتدبر إنما يكون لمن التفت الى المقاصد، وذلك ظاهر في أنهم أعرضوا عن مقاصد القرآن، فلم يحصل منهم التدبر... وإذا حصل التدبر لم يوجد في القرآن خلاف البتة"^[1]، فمقاصد النص القرآني وأساره لا تنكشف ولا تتضح إلا بالتدبر الصحيح العميق، مع التفكير في معاني النص ومدلولاته ودقة التفكير وطول النظر فيه. وقد عد كثير من الأصوليين المعرفة بالمقاصد شرطاً من شروط القارئ المجتهد، حيث إن هذا الأخير يتصرف في الشريعة باستنطاق المعاني، واستنباط الأحكام والقواعد والمبادئ، وينزلها على الواقع التاريخي، فهذا لا بد له من معرفة مقاصد الشريعة، لأن اجتهاده في النصوص التي لم تتضح دلالاتها إنما يكون صواباً بحسب قربه وبعده من مقصد الشارع، ولذلك وجب عليه اتباع ما هو الأقرب^[2]. وقد بين الطاهر بن عاشور أن مدى احتياج القارئ الى معرفة المقاصد يقع على أنحاء خمسة فذكر منها "فهم أقوالها واستفادات مدلولات تلك الأقوال، بحسب الاستعمال اللغوي، وبحسب النقل الشرعي بالقواعد اللفظية التي بها عمل الاستدلال الفقهي"^[3]. ولمعرفة قانون القصدية والعلم به فوائد وآثار إيجابية تعود على القارئ المتدبر سواء أكان مجتهداً أو عامياً مقلداً. وتبعاً لذلك لنا أن نفهم وعي المفسرين بملاحظة دور المتلقين في فهم الخطاب ومراده، لذلك نص علماء الأصول على وجوب عدم مخاطبة المستمع بما لا يفهم؛ لأن القرآن رسالة غرضها الإفهام والتكليف، والتكليف - كما يقر الشاطبي - لا يكون إلا بما يُفهم أو يعقل^[4]. فالقراءة النسقية التدريجية تمتلك من الأدوات المنهجية ما يجعلها مؤهلة - وبشكل دائم -، لأن تكون من أهم المداخل الاستنطاقية للنص الشرعي، باعتباره نصاً مفتوحاً على كل القراءات الموصولة بمنهجية المعرفة، قادر على استيعاب مختلف الأنساق الحضارية، إنه رسالة ربانية لكل الناس دون تمييز أو طائفية أو جغرافية معينة، فهو خطاب شرعة ومنهج ومعرفة وهداية، وهذه الخيرية لم تكن فيه امتيازاً لطبقة أو طائفة دون أخرى، بل جاءت

¹ أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج 4، ص 209.

² يوسف حامد العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، الطبعة الثانية، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، 1994م، ص 106-107 بتصرف.

³ الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 183.

⁴ أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج 2، ص 397.

عامة ينعم بها كل بني البشر"^[1]. والخطاب القرآني- في المنظور اللساني- يعتمد أساسا على أساليب اللغة العربية وما تحويه من أنماط تعبيرية خاصة عن المعنى، فهو- إن صح القول- منظومة تواصلية إبلاغية تنتج مستويات فهم متعددة، تبعا لمستويات المتلقين والمعنيين بالخطاب على نحو يجعله، يسمح بالتمييز بين "النص القرآني المقدس والثابت والفهم والتأويل المتغير والمتجدد عبر علاقة تبادلية مفتوحة بين المعرفة الدينية والمعارف التي تنتجها البشرية في كل عصر، فتتعدد أبعاد المعنى في النص طبقا لتعدد القراء ومستوياتهم في الفهم داخل إطار اللغة الواحدة"^[2]. وعليه يمكن أن نفسر- إلى حد بعيد- اختلاف مستويات الفهم في النص القرآني بأنه خطاب قابل إلى تعدد الفهوم شرط ألا يتجاوز ذلك الفهم حدود قانون القصديّة الذي حدده العلماء ثم أصبح بعد ذلك من قبيل المسلمات لديهم.

¹ الجودي، لطفي فكري محمد، جماليات الخطاب في النص القرآني (قراءة تحليلية في مظاهر الرؤية وآليات التكوين)، الطبعة الأولى، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، 2014م، ص93.

² نفس المرجع، ص97.

المبحث الثالث: آفاق القراءة النسقية التدبرية

المطلب الأول: نسقية القراءة التدبرية وبناء الرؤية المعرفية الإسلامية

لم تعد نسقية أعمال النظر العقلي التدبري وقضاياها المطروحة أمراً اختيارياً، بقدر ما هو ضرورة ملحة يقف عليها وجود الإنسان واستخلافه وانسجامه مع العالم، فالارتباط بالماضي والوقوف عند حدوده ومحاكاة أنماطه والركون الى نماذجه، لم يعد كافياً للاستجابة لمستجدات الحياة، ووافياً لمواكبة متغيرات الواقع. وما نسقية أعمال النظر العقلي التدبري حقيقة، إلا تجديد الصلة بالنص القرآن والسنة النبوية المطهرة، تجديد للتعامل معهما، تعاملًا نسقيًا نرتفع به الى مستوى الرؤية الكونية القرآنية، ومنهجية المعرفة ضمن هندسته المعمارية، لتقدمهما للبشرية كمصدرين حيويين مطلقين للحكمة الإلهية بمفهوم بشري، يقودان الإنسانية نحو وحدة الخالق ووحدة الخلق ووحدة المعرفة الإنسانية، لا تعاملًا تجزيئيًا استشهاديًا فاقدًا للوعي، غير قادر على استيعاب وتجاوز شروط الوعي العالمي المعاصر بنماذجه المعرفية، فلقد هجرت العقول وتخافت عن النظر في كتاب الله وسنة نبيه والاستمداد منهما، فتحنطت الأفهام وتعطلت المصالح، وشكلت الفهوم التراثية حاجزاً بين الإنسان وبين النص الشرعي المفتوح دلالاته على نسقية النظري العقلي التدبري، فحاكمناه بتلك الفهوم التراثية النسبية بدلاً من محاكمة تلك الفهوم إليه، فجرى هذا التراث صفة المطلق من القرآن وأحاطه بنسبية هذه الفهوم. وفي مقابل هذه المركزية التراثية التي حركت النص ضمن أفق تاريخي لا يحتمل فيها غير تجلي واحد، تجسد وتبلور في التجربة العالمية الإسلامية الأولى، حينها ليس أمام الواقع إلا أن يتجاهل الاعتبار الزمني الذي يفصل بينه وبين ماضيه، نجد المركزية الحدائنية وعصرنة الماضي التي عبرت عن نفسها من خلال أنساق فكرية متعددة ومتباينة، سعت الى تطويع النص تارة بأنسنته ورفع القدسية عنه، وتارة بأرخته ورفع الحكمية عنه، وتارة بعقلنته ورفع الغيبية عنه، وذلك بتوظيف التراث^[1] حيناً، والتوسل بمختلف المناهج

¹ وفي سبيل تحقيق التيار الحدائني أهدافه، عاد إلى التراث الإسلامي بحثاً عن مبررات لمقولته النقدية، مستنداً إلى علوم القرآن (جمع القرآن وتدوينه، المكّي والمدني، أسباب النزول، النسخ والمنسوخ...) والتراث الإعتزالي القائل بفكرة خلق القرآن وحدوثه، والتوحيد (ت400هـ) ومسكويه (ت421هـ) والجاحظ (ت255هـ) وابن سينا (ت428هـ)، باعتبارهم ممثلين لأنسنة في العصر الكلاسيكي. فأسباب النزول والنسخ والمنسوخ وفكرة خلق القرآن وحدوثه بالنسبة للحدائنين، تمثل أهم وأبلغ وأبرز توظيفات التاريخية لكن بمسمى آخر، لهذا دافعوا عنها وعادوا إليها كلما وقفوا عند مبحث التاريخية لكونها ضرورة ملحة حتى يدمج كلام الله في التاريخ، وهو ما يعنيه أركون بقوله "إن التاريخية أصبحت اللامفكر فيه الأعظم بالنسبة للفكر الإسلامي لسبب تاريخي هو رد الفعل القادري الذي أدى إلى تصفية الفلسفة التي تشتمل على علم الكلام المعتزلي (خلق القرآن)".

اللسانية الحديثة وتحليل الخطاب حيناً آخر، وبينهما أنماط ثقافية متذبذبة شكلت نماذج أخرى من التطويع لا تقل خطورة عن سابقه، كما هو الشأن مع التحريف في الوظيفة، فكما أن القرآن يحرف في أحرفه وتفهم معانيه، فإنه يحرف في وظيفته، وما محاولة توظيفه دون عده مرجعاً حقيقياً ليؤدي دوراً ما إلا تكريساً لهذا التحريف، فشتان "بين توظيف الدين وبين الرجوع إليه أو حسابانه مرجعية يجب الرجوع إليها... فتوظيفه يعني استدعاؤه لأداء وظيفة أو دور يظن أصحاب القرار... أن الدين يستطيع أن يؤديه"^[1]. وإذا أمعنا النظر في أساس مشكلة المعرفة الإسلامية، سنجد أنها ترجع إلى البحث عن مركزيات لإحالة فهم النص خارج منطق الشرعي والسني، أو قوانين منطق اللغوي والمقاصدي، بمعنى أن النزاع بين الحدائين والتراثيين هو نزاع خارج عن منطق النص واختصاصاته، فالنص قضية محايدة لا تنتسب إلى زمان أو مكان محدد، حتى يكون النزاع بين دورانه حول القراءة التراثية (الماضي) أو القراءة الحدائية (الحاضر)^[2]، بل هو مفارق للزمان والمكان ومستوعب لهما، ومن تم أصبح من الضروري البحث عن مركزية أخرى تتمتع بنفس خصائص النص المنهجية، وسماته اللغوية والنظرية، وقوانين سننيتها وقصديته، في رؤية تكاملية تنظر لكل الوحدات في أفق نسقي متكامل، ليس لأي وحدة حق الأولوية أو المحورية، لأننا لا يمكن أن نصل إلى فهم للنص في عمق مراده ومقاصده، ونحن نحتجب عنه بحجاب الزمان والمكان، أو نجتز المعاني التي أنتجت تجارب ضمن أنساق فكرية ومذهبية خاصة لفهم النص، وهذا لا يعني تجاوز ما قيل وإنما عدم الوقوف عنده، واعتباره المرجعية المثالية والنهائية التي ينبغي أن يحتكم إليها فهم النص، فاكتشاف هذه المحورية في نظري هو مساهمة مهمة في حل مشكلة المعرفة الإسلامية.

وأما التوحيد ومسكويه والجاحظ وابن سينا فهم من أبرز الشخصيات التي انتفضت واثرت باسم الإنسان ومن أجل إنسان، حيث يعتبرونهم من أهم رواد الإنسانية العربية، لأنهم رفضوا النزعة الإنسانية الشكلية والسطحية، وأرادوا أن يطبقوا شعار "العلم بالعمل والعمل بالعلم"، فهؤلاء كما يرى التيار الحدائي يمتثلون الإنسان على أن يعمل بما يعلم من المبادئ الإنسانية، لذا يصفونهم بأنهم يمثلون وحدهم حدائهم فكرية في عصرهم، فالوقف الإنسي - حسب التيار الحدائي - هو موقف يتسم بالجرأة والمعرفة، وهذا ما توفر للتوحيدي والجاحظ مثلاً، فكلاهما كان تائراً وعالمًا بعلوم وفنون عصره، وهذا هو مفهوم الإنسانية بالذات كما يتصوره التيار الحدائي. انظر محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سابق، ص 48 - رشيد بندر، مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة، الطبعة الأولى، دار النبوغ، بيروت، 1994م، ص 60.

¹ طه جابر العلواني، أزمة الإنسانية ودور القرآن الكريم في الخلاص منها، الطبعة الأولى، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2006م، ص 35.

² نقصد بالقراءة الحدائية تلك الأنماط الفكرية التي ظهرت في عالمنا العربي والإسلامي محاولة خلق ونام بين الثقافة الإسلامية والطرح الغربي الحديث؛ لتنتج خطاباً دينياً متمهماً مع الثقافة الغربية في نظرتها للوجود والإنسان والكون والحياة.

والناظر لآليات التعامل مع النص القرآني - التي تراكمت عبر حقب متتالية - فهما واستنطاقا، توظيفا وتنزيلا، يقف على عمق الإشكالية التي تقف حاجزا أمام تشكل نسق فكري، قائم على اتساق الروابط المعرفية والمنهجية وتماسكها، يجمع أشتات الرؤى المتباينة في تصور كلي جامع لقوانين إدراك علاقة الوحي الإلهي، بالوجود الإنساني وفهم جدليته مع الواقع التاريخي، لا تضع فيه الثوابت، ولا يلغى فيه دور العقل، ولا يتجاهل فيه الواقع المتجدد، ومن هنا لا يمكن أن تكون هناك أي محاولة لتجاوز نواقص هذا التراكم التراثي ونفض الغبار عن كثير من درره، والإسقاطات الأيديولوجية للقراءات الحداثية والتخلص من عيوبها المنهجية ومسلماها التبشيرية والاستشراقية، ما لم تكن هناك مساهمة منهجية تنطلق من النص القرآني، في محاولة تأسيسية تتسم بالعمق والمتانة في الوقت نفسه، فأما المتانة فلما يقتضيه البناء المعرفي والمنهجي لآليات استنطاق النص الشرعي، وما يستتبع ذلك من تمكين الإنسان المتدبر من الاعتبار والاتعاض والاستدلال والاستقراء، واختيار المنهج السليم لتدبير المعرفة والحياة على هدى من العلم والاجتهاد. وأما العمق فلأننا لا نتعقل كون النص القرآني، الذي جاء ليتفاعل مع كل الأزمنة والأمكنة، مليا آفاق الإنسان وطموحاته، يكون مرتكزا على نسيج من التداخل المعرفي والتركيب المنهجي. فالنص القرآني "بخصائصه - ولا مصدر سواه - يستطيع أن يقوم بالتصديق والمراجعة ثم الهيمنة على سائر المناهج المطروحة... [1]"، والأقدر على أن يعالج بمنهجيته القائمة على الجمع بين القراءات [2]، مشكلات الوجود الإنساني وأزماته الفكرية والحضارية، فما من حل حقيقي ولا علاج ناجع ولا منهج قويم، إلا ذاك الذي يقدمه القرآن في شكل محددات وقوانين، يمكن استنباطها من استقراء آياته وقراءة وترتيلا، تدبرا وتفكرا، تعقلا وتذكرا، تنزيلا واستثمارا، ثم التعامل معها تعاملًا يسمح لنا بأن نجعل منها محددات تصديق وهيمنة، وضبط لسائر خطواتنا المعرفية والمنهجية، وفي مقدمة هذه المحددات الجمع بين القراءات، قراءة غيبية عبر الوحي في الكون، وقراءة موضوعية عبر الكون في الوحي، وقراءة نسقية تدبرية عبر الإنسان في الوحيين المسطور والمنظور، والتي تمثل المنهجية المطلوبة في التعامل

¹ طه جابر العلواني، أزمة الإنسانية ودور القرآن الكريم في الخلاص منها، مرجع سابق، ص 81.

² يعد الدكتور عبد الرحمن العضاوي أول من تحدث عن مصطلح "الجمع بين القراءات" بصيغة الجمع، وهي قراءة الوحي وقراءة الكون وقراءة الإنسان، عوض مصطلح "الجمع بين القراءتين" بصيغة المثني التي تقتصر على قراءة الوحي والكون، كما تحدث عنها كل من أبو القاسم حاج حمد وطه جابر العلواني، وإن كان هذا الأخير في كتابه "الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون" ينسبه لأبي القاسم حاج حمد. ويعتبر الدكتور عبد الرحمن العضاوي صاحب نظرية متكاملة في الجمع بين القراءات. انظر عبد الرحمن العضاوي، النص الشرعي وبناء مفهوم التأويل، مرجع سابق، ص 95.

مع الوحي، لكل منها معناها المراد بها، ولكل منها خصائصها، مجالها ومتعلقها، مناهجها وكيفياتها وميادينها، فالقصد من القراءة الأولى (قراءة الوحي) تحصيل فعل القراءة وإعماله، لتفهم الوحي الذي سيتتابع نزوله وتنزله حتى يتم قرآنا مكنونا مفصل الآيات، محكما مترابط البناء، متماسكا متناسبا الهندسة والمعمار، ليتعلم منه الإنسان الحكمة والهداية والرشد، فتزكو نفسه وتطهر حياته، ويهتدي به في أداء مهام الاستخلاف وحق العمران، وذلك من خلال النظر العقلي التدبري الذي يكون حاضرا أثناء قراءة النص القرآني وتدبر آياته، ويقود الى اكتشاف معالم المنهجية، والذي بدوره يسمح بالإبصار والبصيرة الذاتية القلبية والنفسية، المؤدية الى هداية الإنسان لتفهم معاني القرآن وإدراك مقاصده. والقصد من الثانية (قراءة الكون) التنبيه على وجوب قراءة الخلق من جهة تشكله وتدرجه، إلى التجليات العديدة للمادة التي هي الوجه العلي للطاقة الكلية، قراءة تبدأ بالذات الإنسانية من بداية الخلق إلى نهاية الحياة بأطوارها كلها، فهذه القراءة هي قراءة النظر في الخلق، ومعرفة ما دونته البشرية من فهم له وتجارب فيه بأقلامها، والأقلام هنا إشارة الى قوانين العلوم الوظيفية التي يتبناها العقل بموضوعية^[1]، وهي قراءة يتم ربطها مع ما تقدم (قراءة الوحي) لاكتشاف قوانين الصيرورة والتحويلات ومبادئ التكوين والمعرفة أي قوانين التشيئ ونظرياته. أما القصد من الثالثة (قراءة الإنسان) أعمال النظر العقلي التدبري للآيات التنزيلية والآيات الكونية، والتفهم العلمي الحضاري لتجليات القدرة في نشاط الظواهر ووجودها، وحركتها، وتفاعلاتها^[2]. فلا وزن للإنسان بغير معرفة مأسولة تكن سببا في ترقيته وترقية غيره، بدليل الانتقال الفوري من لحظة إقرأ الى لحظة البلاغ المبين والهدي النبوي^[3]، والهداية هي في الأساس ترشيد لوعي الإنسان وتمكينه من التعامل مع الوجود في ضوء نور الوحي وهدايته. وهي قراءة لا تقوم على التلقي وحده، بل على أعمال النظر العقلي التدبري، والسير في الأرض، والأخذ عن الغير، بالمراجعة والمطالعة ونقل المعرفة وتبادلها وإثرائها. فالجمع بين القراءات والدمج بينهم يعد ضرورة معرفية وحضارية، لمعرفة الصلة بين البناء النسقي القرآني والنسقي الكوني وجدليتهما مع الانسان، الذي يعد شرطا

¹ أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مرجع سابق، ج1، ص357.

² دواق الحاج، الرؤية الوجودية التوحيدية والتأسيس الاستمولوجي للتكامل المعرفي، ضمن كتاب التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية، تحرير راند جميل عكاسة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، 2012م، ص19

³ راجي الفاروقي، التوحيد مضامينه في الفكر والحياة، تحقيق السيد عمر، الطبعة الخامسة، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، 2019م، ص79-

ضروريا لبناء منهجية القرآن المعرفية^[1]، التي يمكن أن تقدم اليوم للبشرية التصور المنهجي البديل، وتتم لها الهيمنة بعد التصديق على مناهج سائر العلوم، وتحدث حالة التجديد لا على مستوى النسق المعرفي الإسلامي فحسب، بل على مستوى الأنساق المعرفية الغربية كلها، التي انتهت إلى ثنائية اللاهوت المستلب للإنسان والكون، والنافي للأسباب وقوانين الحركة وصيرورتها وكافة السنن الكونية والاجتماعية والتاريخية، التي يتفاعل معها الإنسان فينتهي إلى فكر سكوني جامد يُحسب خطأ على الدين، والوضعية المتجاهلة للبعد الغيبي الفاعل في الوجود وحركته، الذي يؤثر على النسق الحضاري بدوره تأثيرا سلبيا. فإهمال القراءة الأولى وتغييبها سيؤدي حتما إلى فقدان الصلة بمعارف الوحي وبأصوله المستوعبة، والارتباط بفلسفة إنسانية قاصرة في مصادرها، تحاول أن توحد بين الإنسان والطبيعة بإطلاق، وتنظر للخالق والغيب كله باعتبارهما مجرد ماورائيات أو ميتافيزيقيا يمكن تجاهلها أو تجاوزها. أما إهمال القراءة الثانية فسيعطل فكر الإنسان ويلغي إدراكه لمهام الخلافة، ويشل طاقاته العمرانية والحضارية، ويجول بينه وبين تمكنه من تسخير الكون. في حين يؤدي إهمال الثالثة إلى العجز الإنساني الحضاري التام وتعطيل قدراته التمكينية الذهنية والعقلية والعلمية، التي تمكنه من إعمال النظر العقلي التدبري في الآيات التنزيلية والآيات الكونية من منظور منهجية القرآن المعرفية، ضمن هندسته المعمارية والموضوعية، وتفويت الأخذ بالمنهج القرآني في بناء خطابه على أصول الواقع الكوني والإنساني، من مدخل كوني فلسفي يتجاوز استلاب الإنسان، واللاهوت الديني، والتفكير الميتافيزيقي. ومهمة الجمع هذه لا يستطيع النهوض بها إلا من أوتي القرآن، وحظا كافيا من العلوم والمعارف لإدراك ذلك التداخل المنهجي بين القرآن والكون والإنسان، وذلك وفق القواعد والأسس التالية:

1- بناء منهج للتعامل مع النص القرآني من خلال الرؤية المنهجية المعرفية، باعتباره مصدرا للشرعة والمنهاج والمعرفة ومقومات الشهود الحضاري والعمراني، ويقتضي ذلك إعادة النظر في علوم وسائل فهم النص وخدمته، وقراءته قراءة جامعة بين الآيات التنزيلية والآيات الكونية، وتخليصه من كثير من أنواع التفسير والتأويل، والربط الوثيق بالنسبي من خلال الإسقاطات، والربط التام بأسباب النزول والمناسبات.

¹ إن منهجية القرآن المعرفية التي نتحدث عنها، هي منهجية تعتمد على آليات معرفية وطرائق تفكير ومناهج نابعة من الذات وبأدوات العقل المسلم نفسه، بخلاف تلك التي نادى بها أبو القاسم حاج حمد، القائمة على الأدوات المعرفية الحديثة لفهم القرآن وفق روحانية عرفانية ذوقية. أنظر أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، مرجع سابق، ص 177.

2- بناء منهج للتعامل مع السنة النبوية المطهرة من خلال الرؤية المنهجية المعرفية، باعتبار السنة كذلك مصدرا لبيان الشريعة والمنهاج، وتطبيقا يضيق الشقة بين مكونات المنهج القرآني، والواقع بعقليات أهله وقدراتهم الفكرية والمعرفية، وبشروط ذلك الوقائع الاجتماعية والفكرية، والسقف المعرفي السائد فيه. وبهذه المنهجية القرآنية النبوية يمكن النفاذ إلى مقاصد القرآن المجيد، وتفهم السنة النبوية دون الوقوع في إطار ماضوية سكونية أو تأويلات باطنية، أو محاولات تجديدية تحاول إحداث تعديلات أو تأويلات لتطبيقات الماضي لتعيد إنتاجها في الحاضر.

3- إعادة بناء الرؤية الإسلامية المعرفية القائمة على مقومات وخصائص التصور الإسلامي السليم، القادر على الإجابة عن الأسئلة النهائية، وبناء قدرة ذاتية على النقد المعرفي الذي يمكن من الاستيعاب والتجاوز بشكل منهجي منضبط، وبالوقت نفسه يعطي القدرة على التفسير المعرفي الذي لا يقوم على الإقناع والخطابة بل على المعرفة المنهجية التامة.

4- إعادة قراءة تراثنا الإسلامي قراءة نقدية تحليلية معرفية، تخرجنا من الدوائر الثلاث التي تحكم أساليب تعاملنا مع تراثنا في الوقت الحاضر، دائرة الرفض المطلق، ودائرة القبول المطلق، ودائرة الانتقاء العشوائي. فهذه الدوائر الثلاث لا يمكن أن تحقق التواصل مع ما يجب التواصل معه، أو تحقق القطيعة مع ما يجب إحداث القطيعة معه من ذلك التراث.

5- بناء منهج للتعامل مع التراث الإنساني المعاصر، بمنح العقل المسلم القدرة على إعادة النظر في أساليب التعامل الحالية، التي تخلفت عن أطر المقاربات والمقارنات، لتنتهي بالرفض المطلق، أو القبول المطلق، أو الانتقاء العشوائي، بروح مستلبة فاقدة لتوازنها أمام ثقافة الآخر وفكره.

إن تفعيل هذه المرتكزات أو الأسس أو المحددات الست، يتطلب منا جهدا جماعيا مضاعفا ومؤسسيا، إذ الشروع في تأسيس ما يقابل الوضعية بعمقها وهيمنتها في عصر العولمة الكاسحة؛ جهد يحتاج إلى قراءة نسقية تدبرية وفق رؤية معرفية كونية من خلال الجمع بين القراءات^[1]، ذلك أن كل مشاريع البعث الحضاري

¹ فالجمع بين القراءات ليس كما يتوهم البعض، أنها عبارة عن قراءة الوحي المطلق (علم الإرادة الإلهي)، وقراءة الكون المتحرك (علم المشيئة الإلهي)، وقراءة الإنسان الفاعل (علم المعاني)؛ بحيث تفضي قراءة القرآن إلى الكليات، وتفضي قراءة الكون إلى التفاصيل، وتفضي قراءة الإنسان إلى المعاني، ثم تفضي بنا القراءات إلى الإيمان. ففي هذا القول تبسيط حقيقة هذا المنهج، وتضييع له في الوقت ذاته. فالإنسان بالقراءة الثانية، يتعرف على الظواهر الطبيعية ويقرأ قوانينها ويتعرف على التاريخ والتوزيعات الجغرافية والبشرية وكافة أنواع العلوم. أما القراءة الأولى، فإنها ليست معنية بذلك ولا تبحث في القرآن عن دالة أو دلالات لهذه الظواهر في ما يسمونه التفسير العلمي للقرآن، وإنما تبحث القراءة الأولى في أمر آخر هو الإرادة

الإسلامي التي تستند إلى القياس والإرث التاريخي، دون أن تفتح على القراءة في عالمي الإرادة والمشية الإلهيين، وفق منهجية القرآن المعرفية ضمن هندسته المعمارية، لا تساعدنا -في واقعنا التاريخي المتغير- على إعادة بناء الرؤية المعرفية الإسلامية، القائمة على مقومات التصور الإسلامي السليم وخصائصه للوصول إلى نموذج معرفي إسلامي، قادر على الإجابة عن الأسئلة الإنسانية الكلية، وإنتاج النماذج المرجعية الضرورية دون تجاوز شيء منها، وبناء قدرة ذاتية على النقد المعرفي الذاتي بشكل منهجي منضبط، وفي الوقت نفسه يعطي القدرة على النظر المعرفي المنهجي، والتفسير المعرفي وفق قواعد منهجية مألوفة، تقوم على منهج الاستمداد في ضوء المنهجية المعرفية القرآنية، وعلى هدى منها ومن تم بناء منهج للتعامل مع الوحي المؤسس والتراث وفق هذه الرؤية. وإذا كانت الرؤية المعرفية الإسلامية تتعلق بتصوير الإنسان عن الخالق والكون والإنسان، فإن هذا التصور فيما يتعلق بالإنسان يدور حول ما يسميه عماد الدين خليل "مراكز الثقل" التي تميز التصور الإسلامي للإنسان عن سائر المذاهب والتصورات، وتنبثق عنها ملامح أو أسس نظرية للمعرفة تتميز هي الأخرى عن سائر النظريات الوضعية. ومراكز الثقل هذه أو "عناصر الرؤية المعرفية الإسلامية" هي تميز الإنسان بالفكر والعقل، وتميزه بالروح والوجدان، وعون الله له بالنبوات، والاستخلاف العمراني، وتسخير العالم له [1].

إن وظيفة الرؤية المعرفية الإسلامية في الأساس، تزويدنا بالإطار العام الذي نفهم به أنفسنا والوجود من حولنا، ذلك أنه كلما حاولنا أن نقوم بقراءة أو نصوغ فهما أو نظرية للتفسير، فإننا بالضرورة وبطبيعة العقل وعمله نستخدم رؤيتنا المعرفية، التي لا ينبغي الاقتصار على استخدامها بوصفها وحدة تحليل للأفكار والمواقف والأشخاص والمؤسسات فقط، بل بوصفها نسقا من المتواليات العلمية المتكاملة والمتماسكة، بين وحدانية الله تعالى والوجود الإنساني والواقع التاريخي؛ بمعنى أن جميع موضوعات المعرفة التي تتصل بالإنسان أو الطبيعة، بالدين أو العلم، تعد معرفة لإرادة الله سبحانه وتديره وحكمته، وأن جهد الإنسان يجب أن يتوجه

الإلهية المرتبطة بالحكمة في كل ذلك ومن كل ذلك والمؤشرات الدالة على ما يتجاوز قدرات العلم البشري، كمؤشرات وليس كمعرفة، أما القراءة الثالثة فليست مرتبطة بالبحث في عالم الإرادة ولا عالم المشيئة الإلهيين، إنما هي مرتبطة بفعل الإنسان في عالم المعاني. لأن النص القرآني عندما يحدثنا عن العسل أو اللبن أو التين أو الرمان، إنما هي مؤشرات للدلالة على اللامتناهيات الخلقية، وليس مساقات تحصيل علمي؛ فللتحصيل العلمي شروطه الموضوعية العلمية. والجمع بين القراءات لا يتم عبر منهج موضوعي محدد بشروط، وإنما يستمد آلياته من طبيعة النص نفسه، ويتم بتقوى الله في ما نقدر عليه، وبرجاء رحمة الله وغفرانه في ما لا نستطيع عليه.

¹ عماد الدين خليل، من أعلام التربية العربية الإسلامية، مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض، 1989م، ج4، ص124.

نحو بناء مناهج قادرة على إعادة تشكيل الرؤية المعرفية الإسلامية، وإطارها ومبادئها الكلية، وأهدافها ومنطلقاتها الفكرية، بما يتوافق مع منهجية القرآن المعرفية، ونظامه القيمي والاجتماعي، من أجل الخروج الى العالم بالخيرية الكاملة والنافعة على المستويين الإنساني والعلمي، بما يفضي الى بناء عقل حضاري يعي خصائص الخطاب القرآني، ويدرك مركزه في الكون، ومقاصد وجوده، ودوره الرسالي، وتجربته التاريخية، ووعيه بالتحديات المستقبلية، وينفي عنه أسباب الاغتراب وتناججه، اغترابه عن الله، واغترابه عن الكون، واغترابه عن نفسه. وتتضح أهمية الرؤية المعرفية الإسلامية في الربط الدائم بين المجالات المعرفية التي يتحدث عنها النص القرآني، إلى الحد الذي تكاد تختفي فيه الحدود الفاصلة بين هذه المجالات، وتختفي معها أيضا فواصل اهتمامات المسلم في حياته الفعلية، فالآيات القرآنية تصل الدنيا بالآخرة وعالم الغيب بعالم الشهادة وهكذا. لكن الأهم من ذلك هو بيان الوحدة والتكامل بين مصادر المعرفة وغاياتها، ولعل من أهم ما يبين ذلك استعمال لفظ (آية) في القرآن لتدل على العبارة المسطورة في المصحف وعلى الظاهرة الكونية المنظورة في المجال المادي أو الاجتماعي أو النفسي. فعندما يدعو النص القرآني إلى السير في الأرض للنظر والبحث في بدء الخلق، فكأن الله سبحانه يربط قصة خلق الإنسان كما روتها الآيات القرآنية، بما قد يجده الإنسان في علوم الحياة وطبقات الأرض وأمثالها، لأخذ العظة والعبرة ومن ثم تحقيق الهداية مع أنها فضل من الله ورحمة، لكنه يمكن أن يستعين في اكتسابها بهذا الجهد المعرفي المتمثل بالسير والبحث في التاريخ والآثار والأديان المقارنة وعلم الاجتماع وغير ذلك، وبالمثل عندما يدعو النص القرآني الإنسان إلى رؤية آيات الله في الأفاق وفي الأنفس، أي علوم الكون وعلوم النفس، فإنه يبنى علاقة التكامل بين هذه العلوم وعلوم الوحي. فالقراءة النسقية التدريجية إذا ليست مجرد نشاط فكري، بما هو فعل بسيط بموجبه يتجول البصر بين سطور المكتوب لاكتشافه والتعرف عليه، بل هي جملة تصورات ومفاهيم وقيم وأحكام وضوابط، تشكل الخارطة المعرفية للعقل المسلم نحو المحددات الأساسية، الله والكون والانسان، وهي بذلك تشكل جوهر الرؤية المعرفية الإسلامية نحو هذه المحددات، التي يشكل الجمع بينها مدخلا مهما لفهم كوني للوجود عبر إدراك البعد الغيبي في تركيب هذا الوجود ومصيره، باعتبارها قراءة محققة لمقاصد الخلق (الهداية والتزكية وال عمران)، أي أنها ذات بعد انساني عمراني أخلاقي اجتماعي بالأساس، ووظيفتها تفسيرية استنطاقية جامعة بين الآيات التنزيلية والكونية، مستمدة ضوابطها من مصدرته العلوية.

المطلب الثاني: نسقية القراءة التدبرية والنموذج المعرفي الإسلامي

إن مشروع القراءة النسقية التدبرية وغيره من المشاريع الأخرى، التي تتقاطع معه في المجال التداولي المعرفي الإسلامي، تحاول أن تؤسس لمنهجية قرآنية معرفية، تتعامل مع الاسترجاع النقدي التحليلي للنص القرآني (بين التصديق والهيمنة)، باعتباره الكتاب الخاتم المصدق لما قبله والمهيمن عليه، ليضبط كل الانحرافات العقدية والفكرية، المعرفية والمنهجية، التي طرأت على حالة التناسق الكوني بين الوحي والطبيعة، وبين الطبيعة والانسان في جدليته مع الواقع التاريخي، وذلك من خلال رؤية نسقية تستحضر مختلف مداخل وأبعاد إشكالية التدبر القرآني، وما تقتضيه من بحث معرفي في مناهج فهم النص الشرعي ضمن هندسته المعمارية، وعلاقته بالفعل الحضاري في الواقع الإنساني، ومن ثم إعادة قراءة المعرفة الإسلامية وفق المنهجية القرآنية المعرفية، والجمع بين القراءات بمنطق التحليل لا التفسير أي الصعود بالواقع إلى النص، لا إسقاط وتأويل النص على الواقع وفق قراءة تفسيرية عصرانية، تأول النص القرآني لصالح مناهج النقد الحديث التي اكتسحت مختلف مجالات المعرفة الإنسانية، وإنما هي قراءة نسقية تدبرية موزونة بمنطق الوحي ومقاصده في الوجود الكوني والإنساني، محققة لإمكانات تدبرية تتجاوز مفهوم القراءة التجزيئية التراثية، والقراءة الإسقاطية الحديثة، إلى مفهوم جامع وكاشف لمقاصد الوحي الكلية والضرورية، الداعية إلى البحث عن الحكمة المفيدة لتلك النسقية، والتزود بها أينما وجدت موافقة للمنطق الشرعي، ومنضبطة بقواعد العلم ومناهج التدبر والاستنطاق والتحليل والبرهان والاستنباط. ذلك أن هذا المنهج التدبري يمنح الإنسان رؤية نسقية كلية وموضوعية لعلاقة الإنسان بالله تعالى، وعلاقته بالكون المسخر، وإذا ما غابت هذه الرؤية النسقية يظل الإنسان متخبطا في تقييم ذاته وتقييم الوجود من حوله حتى لا يستطيع التمييز بين الفعل الرسالي الإستهلافي والفعل التيهي التدميري. فالقراءة النسقية التدبرية آلية لمقاربة الجانب النظري من جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، انطلاقا من الجمع بين القراءات كروية كونية لتأسيس قاعدة المفاهيم الكونية المطلقة والجامعة؛ والدخول في عالم الكليات، حيث يكون الجمع ما بين قراءة ربانية متعالية وصولا إلى اللامتناهي، وقراءة موضوعية نسبية وصولا إلى المحددات، وقراءة نسقية تدبرية وصولا إلى الفهم والادراك، من خلال منهجية القرآن المعرفية باعتباره معادلا موضوعيا ومطلقا للوجود الإنساني وحركته، وذلك في مقابل الخصائص الوضعية للحضارة العالمية الراهنة وأزمتها، بمنطق الاستيعاب والتجاوز لمختلف المناهج المعرفية والأنساق الحضارية، وبرؤية تحليلية ونقدية وفق ذات الرؤية الكونية، إذ أن الجمع بين القراءات يمثل رؤية معرفية شاملة

عاكسة للإطار الحضاري ومتضمنة للنموذج العلمي الإرشادي، الذي يركز بناؤها على التوصل إلى صياغة المقولات الأساسية التي ينبنى عليها النموذج المعرفي الإسلامي، وعليه تتشكل الرؤية الكلية، ويقوم النموذج الكلي "Paradigme"^[1]. فالناظر في حقيقة النموذج المعرفي الإسلامي، يجد أن ما يطلق عليه اليوم أسلمة المعرفة أو بناء النظام المعرفي الإسلامي، ظاهرة تاريخية ممتدة صاحبت العقل المسلم منذ أن أوحى إليه بالقراءة (إقرأ) الجامعة بين الآيات التنزيلية، والآيات الأفاقية، والآيات الأنفسية. وهو نموذج قائم ومدرك ومستوعب يحدد مصادر المعرفة وعلاقاتها وأوزانها النسبية وكل أبعادها، ويقوم بناء نسقيا بين هذه المصادر من ناحية، وبين مختلف العلوم الطبيعية والإنسانية من ناحية أخرى، بحيث كلما اختلت هذه المعادلة وارتبكت، ظهرت عملية إعادة التوازن للنموذج المعرفي^[2] بغية إعادة تفعيله من أجل التحرر والاستئناف الحضاري، تلك العملية التي حملت اليوم شعار إسلامية المعرفة^[3]، التي تهدف إلى إعادة تركيب وبناء النموذج المعرفي، بصورة

¹ البراديجم أو البراديم (paradigme) هو نموذج قياسي أو مثال تام يجب اتباعه، بخاصة في الاستعمال اللغوي، حيث ارتبطت دلالته بقواعد الصرف اللغوي، فلفظ (paradigme) هو جملة الصيغ الصرفية لجذر معين، كصيغ فعل ويفعل وفاعل ومفعول، وغيرها من الصيغ الأخرى كأوزان الجمع والتنثية والاشتقاق... ويقابله لفظ (syntagme) الدال على التركيب التعبيري. ويرجع لفظ براديجم إلى الأصل الإغريقي (paradeigma) أي مثال ونموذج، وهو مشتق من لفظ (paradeiknunai) الذي يدل على فعل الإظهار والتبيين والإرشاد، ثم انتقل بعد ذلك للدلالة على المثال الواجب اتباعه في العلوم الصحيحة، فاتسع استخدامه ليدل على مجموعة قواعد أو قوانين معرفية خاصة بميدان من ميادين المعرفة. ويعد طوماس كون (Thomas. Kuhn) أول من استعمل هذا الاصطلاح في كتابه "بنية الثورات العلمية" الذي نشره عام 1962م، فكان حدثا مهما في فلسفة العلم (إبستمولوجيا Epistémologie)، وألحق به حاشية تنقيحية عام 1969م، ليدل به على الأطر المفهومية ورؤية العالم عند جماعات علمية متعددة. وبحسب توماس كون فإن مفهوم البراديجم يدل على مجموع متماسك من نماذج ومفاهيم ومعارف وفرضيات وقيم مترابطة بدقة، ويتكون من مجموعة من القوانين والفرضيات والمبادئ والنظريات العلمية، والتعليمات المنهجية التي توجه العمل العلمي، ومجموعة من "التقنيات لتطوير النظرية العلمية التي تبنيها الجماعة العلمية. وهناك من يرى أن مفهوم البراديجم يرمز إلى مجموع القناعات التي تجمع أفراد مجموعة علمية في ميدان معين وفي حقبة معينة، وهذه القناعات أو المعتقدات تمّ النظريات والمناهج السائدة، وتتضمن نظرة معينة إلى الكون والانسان وقد تكون لها جذور ميتافيزيقية أو إيدولوجية، فالنموذج المعرفي هو الذي يقود ويوجه المجموعة العلمية في أبحاثها بإعطائها وسائل النقد. أنظر توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة شوقي جلال ضمن سلسلة عالم المعرفة، عدد 162، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1992م، ص 41.

² النموذج المعرفي كحقيقة وجوهر موجود في كل البنى المعرفية، سواء تمت معرفته وحصل الوعي به أم ظل كامنا متسرّبا في مختلف مستويات التفكير الإنساني ومجالاته، فكل الثقافات الإنسانية تشتمل على نظام معرفي معين خاص بما قد لا يدركه أبنائها حتى العلماء منهم، لأنه نموذج كامن يدخل في مكونات الوعي الجمعي للجماعة البشرية، ويشكل مدركاتها، ورؤيتها للعالم، ومنهجها في التفكير. وبدون هذا النموذج الناظم لا يمكن أن تنشأ ثقافة أو تبنى علوم أو معارف، تعكس رؤية كلية وراها. أنظر فتحي حسن ملكاوي، نحو نظام معرفي إسلامي (حلقة دراسية)، الطبعة الأولى، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن، 2000م، ص 63.

³ يعد مشروع "إسلامية المعرفة" من المشاريع الإصلاحية الرائدة، التي تهدف إلى إعادة تشكيل العلوم الحديثة ضمن الإطار الإسلامي ومبادئه وغاياته، لتستعيد الشخصية الإسلامية الرؤية والمنهجية المعرفية القرآنية، وتسترد التربية الإسلامية أصالتها وصفاءها، وتبين معالمها ومسالكها. ويشغل النص القرآني المكانة الأساسية في التنظير له وتطويره، يقول طه جابر ي العلواني "لكي نصل إلى هذه النتيجة التي نبدأ بها تعاملنا مع القرآن

تجعله قادرا على التعاطي مع مشكلات الواقع وقضاياها، ومعالجتها من داخل المنظور المعرفي الإسلامي الذي يحقق فيها غاية الحق من الخلق. وبما أن النسق المعرفي الإسلامي نسق مفتوح للفكر الإنساني، فقد تمثلت عملية إعادة التوازن للنموذج المعرفي الإسلامي في ثلاث محاور أساسية:

1- إعادة تجديد المناهج والعلوم الإسلامية: وهو ما أشار إليه طه جابر العلواني بقوله "جانبا من جوانب تراثنا الخصب الغني المتنوع في حاجة ماسة إلى المراجعة والاجتهاد فيه، وتناوله بالتجديد... وإخراجه من حالة التوقف والجمود التي أصيب بها قبل قرون عديدة... ومن الضروري أن يتم ذلك انطلاقا من نظامنا المعرفي الإسلامي، ومن نموذجنا المعرفي وإلا فإننا سنعود إلى دوامة الصراع بين الأصالة والمعاصرة"^[1]

2- إعادة بناء منهج للتعامل مع الغيب وتصحيح مفاهيمه: أو ما يطلق عليه إجابات الأسئلة النهائية أو الكلية^[2] التي تتعلق بأصل الوجود وغايته وطبيعة الخالق وعلاقة الإنسان به، وانعكاساتها على ثقافة الإنسان وعلومه وحركته في الكون.

3- إعادة النظر في الفكر الوافد: المنقول من خارج النسق المعرفي الإسلامي، الذي ينبغي اختباره وتمحيصه وتفعيل مناهج فهمه ونقده وهضمه قبل الاحتفاء به. يقول طه عبد الرحمن "كل منقول مرفوض حتى تثبت فائدته، وكل مأصول مقبول حتى يثبت عدم فائدته"^[3].

والسنة كان منطلقنا أسلمة المعرفة أو إسلاميتها، فقد قررنا سلفا ضرورة أسلمة مناهج العلوم الطبيعية والإنسانية، ومن خلال القرآن نفسه، لنجعل منها مداخلنا إلى فهم القرآن وهي عملية مزدوجة ومتبادلة التأثير، فالقرآن يُقَوِّم مناهج المعرفة من ناحية، ومناهج المعرفة المُقَوِّمة تساعد على الدخول بشكل أعمق في عالم القرآن الرحيب من ناحية أخرى، وتعين على حسن فهمه". ولعل من أهم الطروحات التي قدمها مشروع إسلامية المعرفة حول تجديد النظرة إلى النص القرآني بالمعنى السابق ما طرحه تحت عنوان "الجمع بين القراءتين" والتي أسس له أبو القاسم حاج حمد في منهجية القرآن المعرفية، وكذا الطرح الذي عرف بـ "التكامل المعرفي"، وهو محاولة للتدشين والتنظير للرؤية الكونية التوحيدية التي تبناها رواد هذا المشروع في مقابل الرؤية الغربية. وهو ما سبق أن قدمه إسماعيل الفاروقي في كتابه التوحيد.

وقد سعى المعهد العالمي للفكر الإسلامي جاهدا إلى بلورة مشروع إسلامية المعرفة من خلال الكتابات المتعددة والمحاضرات والدورات التدريبية، الأمر الذي مكنه من إيجاد تراث لا يستهان به في محاورها الستة (الأزمة الفكرية المعاصرة، التعامل مع التراث الإنساني، التعامل مع التراث الإسلامي، التعامل مع القرآن الكريم كمصدر للمعرفة، التعامل مع السنة النبوية كمصدر للمعرفة، الجمع بين القراءتين)، غير أن غالب هذا التراث قد ارتكز على العلوم الشرعية حتى بدأ كأنه المهم الأكبر في بناء المنهجية، ولا شك أن إصلاح مناهج العلوم الشرعية وتأسيسها على الرؤية الكلية لإسلامية المعرفة على نحو ما ذهب إليه عبد الحميد أبو سليمان وطه جابر العلواني أمر مهم جدا، ولكن تظل هذه العملية عملية جزئية تخدم الكل ولا تشملها. أنظر طه جابر العلواني، إسلامية المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل، سلسلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، 1896م_ أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، مرجع سابق، ص 179.

¹ طه جابر العلواني، الأزمة الفكرية ومناهج التغيير، مرجع سابق، ص 133.

² فتححي حسن ملكاوي، نحو نظام معرفي إسلامي، مرجع سابق، ص 65.

³ طه عبد الرحمن، سؤال المنهج في أفق التأسيس لنموذج فكري جديد، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، 2015م، ص 52.

والناظر في التاريخ الإسلامي يجد أن اجتهادات العديد من المسلمين، تمثل عملية متكاملة لبناء النموذج المعرفي، وهي العملية ذاتها التي تندرج اليوم في إطار ما يسمى بأسلمة المعرفة، نظرا لكون حقيقة النموذج المعرفي كامنة في فكر المسلمين وعلومهم، منذ بدء ظهورها وإن لم يكن يطلق عليها هذا المفهوم^[1]. فالنموذج المعرفي الإسلامي يتأسس وتتحدد طبيعته طبقا للإجابة على الأسئلة النهائية أو الكلية، وهي الأسئلة المتعلقة بالوحي والغيب والإنسان، الذي يتحدد دوره وعلاقته بها وما يتفرع عنها من أجوبة تمثل الأساس الذي يقوم عليه النموذج المعرفي الإسلامي، الذي تتحدد طبيعته وتشكل خصائصه تبعا للإجابة على تلك الأسئلة الكلية والنهائية، ومن تم تتأسس مسلمات الخالقية والمخلوقية، وتتحدد وظيفة الإنسان وعلاقته بالوحي استنطاقا وتنزيلا، والكون استخلافا وعمرانا، طبقا لمنهج إلهي، وتأكيدا لمصادر معرفية تشكل معرفة الإنسان وتمثل جزءا محوريا فيها، ومن تم تجاوز الكون والإنسان بوصف المعرفة الصادرة منهما مؤطرة في مصدر آخر متمثل في الوحي الإلهي. إن رسوخ الطابع المعرفي وانتفاء أو تضائل المكون الإيديولوجي، يعطي للنموذج المعرفي الإسلامي إمكانيات أكبر للوصول الى أقرب نقطة من ضوء تلك الحقيقة وسدرتها، الأمر الذي يصبح معه هذا النموذج إنسانيا قابلا لأن يقود البحث ويوجه التفكير البشري على الرغم من اختلاف أديانهم وأعراقهم وثقافتهم، وذلك نظرا لطبيعته الشاملة الكلية المستوعبة المتجاوزة للرؤية باتجاه الغيب، وهو ما لا يتصف به أي نموذج آخر يقوم على افتراضات محددة تعلي من شأن بعض المصادر المعرفية على حساب أخرى، أو تعطي لأحدها صفة الإطلاقية على البعض الآخر، كما هو الشأن مع النموذج المعرفي الغربي، الذي ينفي وجود الغيب لحساب الظاهر المحسوس، والنماذج الأخرى التي تعطي للغيب المتوهم الدور الأساسي على حساب نفي الظاهر واعتباره ظلا عابرا لا حقيقة فيه. وقد كان لإقصاء الغيب وإبعاد الجوانب المعنوية الروحية في الإنسان، إضافة إلى عزل الإنسان عن خالقه واعتباره مرجعية ذاته، نتائج كارثية تمثلت في سيطرة النزعة الوضعية^[2] التي سعت إلى دراسة الظاهرة الإنسانية دراسة كمية، والتعامل معها تعامل العلوم

¹ من هؤلاء العلماء حجة الإسلام أبو حامد الغزالي (450-505هـ / 1085-1111م) وما له من أعمال يمثل عملية متكاملة لبناء النظام المعرفي أو إعادة بنائه، فقد كتب "إحياء علوم الدين"، ثم خصص أكثر من كتاب لقضايا العقيدة ثم كتب "تهافت الفلاسفة"، وكذلك ابن تيمية يعالج قضايا التجديد الفقهي وقضايا العقيدة في رسائله المختلفة ثم يكتب "نقض المنطق"، وغيرهم من العلماء كثير يحتاج إلى بحث ورسد دقيق توزعت جهودهم على المحاور الثلاثة التي سبقت الإشارة إليها والتي تؤدي إلى إعادة تفعيل النظام المعرفي بما يؤدي إلى توازنه وفعالته. أنظر إلى

La Politique de : Ghazali, Henri Laoust, tome1, Paris :librairie orientaliste, 1970, P414

² لمعرفة المزيد حول أزمة الإنسان في المجتمعات المعاصرة، ومظاهر الاستلاب والتدوير وأشكال الهيمنة والتسلط التي أصبح يتعرض لها الفرد، والتي أفقدته إنسانيته. أنظر هيربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابشي، الطبعة الثالثة، منشورات دار الآداب بيروت،

الطبيعية مع ظواهرها، التي تسعى إلى صياغة قوانين عامة وكلية ومطلقة. ولذلك فإن إعادة الاعتبار لهذه الجوانب، من شأنه تجاوز مآزق النزعة الوضعية^[1]، والمساهمة في بناء رؤية تمكن من الإلمام بأبعاد الحقيقة الإنسانية وحدودها العامة، دون ادعاء احتوائها أو الإمساك بكل تلايبيها أو الإحاطة بها. لقد أصبح الإنسان في ظل هيمنة النموذج المعرفي والحضاري الغربي، يعيش أزمة فكرية لم تعهدها الإنسانية من قبل، رغم ما قدمه ظاهريا من انتصارات كاسحة للعقلانية^[2] ومبادئها، وما قادت إليه من غنى فكري، وتنوع معرفي، وتقدم علمي وتقني هائل، ولا أدل على ذلك من أن هذه العقلانية التي بشرت الإنسان بعالم تسوده كثير من قيم المساواة، والمواطنة...، هي التي أدت إلى تدميره وأعلنت نهايته، فتحوّلت بمعية "تطبيقات العلم إلى عار على الحضارة الغربية، بعدما كانت مجدا وشرفا لها"^[3]؛ الأمر الذي ولد لدى هذا الإنسان حالة من اليأس والشك في مبادئ عصر التنوير، ومشروع الحداثة بجميع قيمه وأسسها التي قام عليها، بما في ذلك مقولات العقل والعلم والتقدم والتحرر... وقد مثلت مدرسة فرانكفورت^[4] تعبيرا صارخا عن هذا الشك

L'homme unidimensionnel, Herbert Marcuse, Traduit par Monique Wittig et l'auteur, Éditions de Minuit, Paris, 1968, P18. 1988م، ص 27.

¹ عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق، 2002م، ص 13.
² لقد خففت العقلانية المعاصرة من هذا الحضور الكلياني الطاغوي للعقل؛ إذ أضفت عليه كُتوسا ديناميا ونسيبا، وخلعت عنه طابعه الميتولوجي المسرف، فأصبح العقل يُدان، ليس فقط لإسرافه في العقلنة، بل يُدان لأنه يتسم باللامعقولية. أنظر إدغار موران، في مفهوم الأزمة، ترجمة بديعة بوليلة، الطبعة الأولى، دار الساقى، بيروت، 2018م، ص 61. *Pour une crisologie*, Edgar Morin, Collection Carnets de l'Herne, Librairie Eyrolles, Paris, 2016, P65.

³ *La crise de l'esprit*, Paul Valéry, Variété 1, Paris, Gallimard, 1924, P16.

⁴ مدرسة فرانكفورت أو ما يعرف بالنظرية النقدية، حركة فلسفية نشأت بمدينة فرانكفورت، وحصلت على طابعها المؤسسي عبر معهد الأبحاث الاجتماعية في عشرينيات القرن الماضي، واتخذت من النقد أساسا لها، باعتباره تقليد ألماني قديم وقد تبدى جليا خاصة مع كانط ومن بعده هيجل ومن بعده أتباعه (الهيغلين الشباب) ليصل إلى مدرسة فرانكفورت، حيث وضعت الحلقة الدراسية الأولى للعمل الماركسي سنة 1922م لبنات التفكير في أسباب أزمة الفكر الماركسي وإخفاق ثورة 1918م في ألمانيا، وقد جمعت ثلة من المفكرين أبرزهم رجل الأعمال فليكس فايل والاقتصادي فريدريك بلوك والمفكر الماركسي جورج لوكاش (ت1971م)... إلا أن المشروع لم يتكلل بالنجاح، غير أنه يعتبر بمثابة الانطلاقة التي دفعة بعض المشاركين في تلك الحلقات للتفكير جديا في تأسيس "معهد الأبحاث الاجتماعية"، الذي تأسس رسميا في 3 فبراير 1923م بجامعة غوته بمدينة فرانكفورت بألمانيا. وقد توخا المعهد في البداية احتضان الأبحاث النظرية الاشتراكية التي أفضلت الجامعة الألمانية الأبواب في وجهها وكان المعهد يظم جملة من المثقفين الذين لم يتبنوا أطروحات الاشتراكية، ورفضوا الانضمام إلى الحزب الشيوعي الألماني بعد فشل ثورة 1918م بحذوهم العزم لبلورة فحص عميق "لأسس النظرية النقدية". وقد تولى في البداية الإشراف على المعهد أستاذ القانون والعلوم السياسية في جامعة فيينا كارل غرونبر، وفي عام 1931م تم تنصيب هوركهائمر رئيسا للمعهد وتعيين تيودور أدورنوا أستاذا مساعدا له، وبتعاون هوركهائمر وأدورنوا أخذ اسم النظرية النقدية في اللمعان بحيث لم يعد الاهتمام منصب فقط على نقد الاقتصاد السياسي كأداة تحليل للمجتمع الرأسمالي كما كانت ترى الماركسية. بل اعتمدت مقارنة تركيبية تقوم على ربط الفلسفة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية.

والرفض، حيث وجهت نقداً عنيفاً لأفكار عصر التنوير ولمشروع الحداثة، ورأت أن العقل الذي جاء لتحرير الإنسان من سلطة الكنيسة وكهنوتها، قد تحول -شأنه في ذلك شأن العلم- إلى قوة ووسيلة للسيطرة على الطبيعة والإنسان. ولعل من أبرز مظاهر تأزم الفكر الغربي وبلوغه النهاية، انتقال هذا الفكر من مرحلة بناء الأنساق الفكرية والفلسفية إلى مرحلة تقويض هذه الأنساق وهدمها، مما يدل دلالة واضحة على أن الحضارة الغربية تعيش قمة مأزقها الفكري، وأنها لا تمتلك بديلاً أو تصوراً للخروج منه. وإذا كان النموذج المعرفي الغربي الحديث مادياً علمانياً^[1]، يستند إلى مرجعية حلولية كامنة، ويمتلك رؤية معادية لله والإنسان، ولكل المطلقات الدينية التوحيدية، فإن النموذج المعرفي الإسلامي، يستند إلى مرجعية توحيدية متجاوزة، وينطلق من الرؤية القرآنية للإنسان والكون والحياة، التي تستند إلى عقلانية توحيدية شهودية، تجمع بين النظر الملكي الذي يعقل أسباب الظواهر، والنظر الملوكوتي الذي يعقل قيمها ومعانيها^[2]، ولذلك فهي ترفض التوحيد بين الوجود والإدراك، وتسلم بعجزها عن إدراك المطلق واللامتناهي، وتحرر الإنسان من أغلال الفلسفة المادية الوضعية. لقد شكل حصر الوجود في الإدراك، والاكتفاء بالنظر إلى ظواهره نظراً مُلكياً، واستبعاد الغيب

وبعد سيطرة النازية في ألمانيا وصعود هتلر إلى الحكم عام 1933 اضطر هوركهايمر وزملاءه للهرب إلى سويسرا وفرنسا وبريطانيا ومن ثم إلى الولايات المتحدة الأمريكية. وفي الوقت الذي صدرت فيه الأوامر بإغلاق المعهد ومصادرة مكتبته القيمة أسس هوركهايمر وزملاؤه فروعاً أخرى للمعهد في كل من باريس ولندن ثم في جامعة كولومبيا. غير أن الوضع السياسي في أمريكا جعلهم يتجنبون استخدام المفاهيم الراديكالية بسبب فقدانهم الثقة في الطبقة العاملة في أوروبا وأمريكا، وكذلك بالماركسين الذين أصبحوا تقليديين. وفي المنفى تطورت النظرية النقدية إلى فلسفة للتاريخ واجتمع، مثلما كان ذلك في عصر التنوير، وفي هذه الفترة قدم الرواد الأوائل أهم أعمالهم فهوركهايمر أصدر عدد من الكتب المهمة من أهمها "السلطة والعائلة" و "كسوف العقل". وفي سنة 1950م بعد الحرب العالمية الثانية وسقوط النازية في ألمانيا عاد بعض الرواد إلى فرانكفورت وعلى رأسهم هوركهايمر من أجل إكمال العمل الذي بدأه قبل الهروب من ألمانيا لتنتقل بعد العودة من المنفى المرحلة الثانية في تاريخ المدرسة والتي يعتبر أهم ممثلها يورغن هابرماس والذي اعتبر الوريث الشرعي لتركبة مدرسة فرانكفورت. ولعل أهم ما يميز هذه المدرسة عن باقي المدارس الفلسفية والسوسيولوجية الأخرى هو عدم اقتصرها على المرجعية الفلسفية أو السوسيولوجية فقط، فقد تشربت هذه المدرسة من ينبوع جميع العلوم الإنسانية، من الفلسفة (كانط، هيغل...)، وعلم الاجتماع (كارل ماركس وماكس فيبر وهربرت ميد وأوغست كونت...)، وعلم النفس (فرويد وجان بياجيه...)، والعلوم اللغوية (أوستين...). أنظر علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس، منشورات الإنماء القومي، الطبعة الأولى، بيروت، د ت، ص 95.

L'école de francfort, Paul larant Assouan, 2eme Edition, Paris, 1990, P5-1.

¹ توظيف العلمانية هنا بمفهومها الشامل عند عبد الوهاب المسيري، أي بوصفها "رؤية عقلانية مادية للعالم ترى العالم في إطار مرجعية مادية كامنة فيه...وهي ترفض المرجعية المتجاوزة وكل الثنائيات الناجمة عنها، وضمن ذلك ثنائية الانسان والطبيعة، فتزد العالم بأسره (الانسان والطبيعة) الى مبدأ طبيعي/مادي واحد...." أنظر عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، الطبعة الثامنة، دار الشروق، القاهرة، 2020م، ج1، ص197.

² للمزيد حول الفرق بين النظيرين، أنظر طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2004م، ص18 وما بعدها.

وإطلاق قدرة العقل الإنساني ونتائج علمه إطلاقاً ميتافيزيقياً، أساس الحلول والجحود في النموذج المعرفي الغربي. لذا فإن النموذج المعرفي الإسلامي حينما يرفض حصر الوجود في الإدراك، ويسلم "بالوجود الطبيعي والشريعي المتعالي على كل إدراك إنساني، والبدال بتعاليه على وجود بارئه بدلالته على صفات أفعاله"^[1]، فإنه بذلك يكون قد تجاوز مفارقات المعرفة الحولية ومازقها، واهتدى إلى الإدراك الشهودي الذي هو أساس التوحيد. وقد تنبه الفلاسفة المسلمون القدامى إلى الفرق بين الإدراكيين، وتوقفوا عند وجوه الاختلاف بينهما. من هنا كان نقدهم للنموذجي المعرفي المشائي^[2] الذي سعى نحو تحكيم العقل الإنساني في كل شيء، وتحصيل اليقين به في العلم الطبيعي والإلهي؛ رغم عجز العقل الإنساني عن إدراك أسباب الحوادث؛ وهو ما نبه إليه ابن خلدون مبيناً أن عجز العقل عن إدراك الأمور الغيبية لا يقدر في العقل، فقال "وليس ذلك بقادر في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنه لا تطمع أن تزن

¹ أبو يعرب المرزوقي، شروط نضضة العرب والمسلمين، الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق، 2001م، ص13.

² المشائية اتجاه فلسفي استمد أفكاره من مؤسسها الفيلسوف اليوناني أرسطو، الذي سماه تلاميذه المشاء (Peripatos)، والتي تعني أروقة مدرج الألعاب الرياضية في أثينا، حيث كان يجتمع بتلاميذه ليطرحوا استفساراتهم الفلسفية والعلمية. والمشاء رمز إلى الممشى أو الرواق الذي كان يلقي أرسطو فيه محاضراته، أو رمز إلى طريقته في التدريس، وهو يطوف في الرواق وقد أحاط به تلاميذه. وقد أصبحت المشائية بعد ذلك اصطلاحاً للفكر الأرسطي ومن شايعه في التفلسف، سواء من تلقى عليه علوم الفلسفة بالمباشرة، أو من تتلمذ على كتبه إما بالدراسة فقط أو بالدراسة والشرح والتعليق، وبذلك استطاع أن يؤسس مدرسة الاسكندرية إلى مدارس إنطاكية وحران، وسواها من مراكز التعليم التي اشتغلت بصورة خاصة بترجمة منطق أرسطو من اليونانية والتعليق عليها كجزء من الدراسات اللاهوتية.

وقد سميت هذه المرحلة باسم المرحلة السريانية في تطور المشائية وكانت تمهيداً للمرحلة العربية الإسلامية التي تجاوزت إطار الدراسات المنطقية الضيق لتناول فلسفة أرسطو إلى الاهتمام ببقية فروعها الطبيعية والإلهية والفلكية، ومثل أرسطو عند العرب الاتجاه العقلي وظهر بدرجات متفاوتة عند فلاسفته وعلى رأسهم الكندي. ولم يحصر فلاسفة العرب فكرهم داخل الإطار الأرسطي فقط، بل أضافوا إليه بعض العناصر من أفلاطون وأفلاطون، وقاموا بالتوفيق والمزج بين عدة آراء وإفرازها في مركب واحد يحمل ملامح التفكير اليوناني والروح الإسلامية. وحاولت المشائية الإسلامية إيجاد صيغة مشتركة بين الدين والفلسفة وإن لم تتعادل في النظر إلى الطرفين، بل كانت رؤيتها إلى الفلسفة أميل، ولجأت إلى التأويل لترسيخ ملامح التوفيق، وكان منطلقها في ذلك أن النص الديني يخاطب بظاهرة جمهور الناس. أما الخاصة فينبغي أن يكون لهم تصوراتهم الخاصة مع الإيمان بأن في النص ثنائية. وظلت الحركة الفكرية تتناقل أفكار حكماء هذه الفلسفة حتى جاء دور العلمين الكبارين، أي نصر الفارابي، وأبو علي بن سينا، فبلغت المدرسة المشائية الرشد والكمال المطلوب. ومن القواعد التي قامت عليها هذه الفلسفة ولم يزل يُعمل بها إلى عصرنا الحالي: الأولى: المنهج العقلي الذي يعتمد عليه في تحقيق المسائل الفلسفية، حتى في المسائل المتعلقة بالأخلاق والسياسة، فإن هذه الفلسفة حاولت أن تستخرج مسانئها من المبادئ العقلية عبر الطرق المنطقية. ومن هنا نجد أن المحور الأساس التي تقوم عليه هو حاكمية المنهج العقلي، باعتباره الطريق الوحيد للمعرفة لا غير. الثانية: إن الروح العامة التي تحكم هذه الفلسفة هي الاهتمام بالإلهيات خصوصاً، وبأبحاث الفلسفة الأولى عموماً. ويبدو ذلك واضحاً من خلال مراجعة أبحاث هذه الفلسفة، ومؤلفاتها. الثالثة: تحاول هذه الفلسفة أن تربط أبحاثها الفلسفية بقضايا الإنسان، لذلك نجدتها تهمم بالقضايا الأخلاقية، وانتقلت هذه المسألة إلى الفلاسفة المسلمين، فجعلوا ذلك من صميم أفكار فلسفتهم الأساسية. وهذا يعني وجود بعد عملي طُعمت به الفلسفة النظرية لمعالجة مشاكل الحياة الإنسانية. أنظر محمد إبراهيم الفيومي، المدرسة الفلسفية في الإسلام بين المشائية والإشراقية، الطبعة الأولى، دار الهادي، بيروت، 1994م.

به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في مجال "[1]. من هنا كان الاعتراف بعجز العقل عن إدراك كل شيء من شروط التوحيد، لأن "العجز عن الإدراك إدراك" [2]. وإذا كانت تصفية ثنائية الخالق والإنسان قد نتج عنها في النموذج المعرفي الغربي، مرض الحلولية التي تجلت في تأليه الإنسان تارة، وأنسنة الإله تارة أخرى، كما نتج عنها تضيق مجال أعمال النظر العقلي وحصر الوجود في الإدراك، فإن الانطلاق من الإيمان بوحدة الخالق وإطلاقية النص، سيوسع أمام العقل آفاق النظر ليشمل عالمي الغيب والشهادة؛ "فتنفسح له مادة العلم ومعطياته إلى أكبر مدى ممكن؛ لأن الإيمان بالله يجعل نظر العقل ينسبط على مدى... عالم مشهود هو عالم الموجودات الكونية، وعالم غيبي هو وجود ما وراء المادة" [3]. لقد كان من أخطر نتائج الإدراك الحاصر للوجود والنائي للغيب، إبعاد الوحي المتعال وتعطيل قراءته واستنطاق معانيه، والاستغراق الكلي في قراءة الكون؛ لاكتشاف قوانينه والسيطرة عليه، الأمر الذي أفقد الإنسان الصلة بالخالق، والإحساس بمعاني الاستخلاف العمراني وقيمه في هذا الكون، فكان ذلك مدخلا لعلوه وطغيانه. أما الإدراك الشهودي فهو يتجاوز هذه القراءة الأحادية للكون باعتماد منهجية الدمج بين القراءات التي أمرنا الله سبحانه وتعالى بها في كتابه العزيز، حيث يتحقق الدمج والتأليف بينها عن طريق الربط بين النص القرآني الذي أنزله الله عز وجل، والكون الذي أوجده؛ والإنسان الذي خلقه، إذ كلا منها يكمل الآخر في الكشف عن دلالات الوحي ومقاصده، والوجود وقوانينه، فالقرآن بمقولته والطبيعة بحركتها والإنسان بتعقله، وبذلك يتخلص الفكر المعاصر من المتاهات التي أوقعته فيها القراءة الأحادية. والنموذج المعرفي الإسلامي وفقا لما تقدم يحمل رؤى الإنسان الفيزيائية والميتافيزيائية، ونظامه القيمي وعلاقاته المعيارية، ومصادر تشكيل معرفته، وإطاره المرجعي، وهذا يجعل النموذج المعرفي أداة يمكن من خلالها إدراك آفاق المعرفة الكونية، بل الوجود المفتوح، إذ النظام الكوني من الإحكام ما لا يحيط به الإنسان، وآفاق المعرفة القرآنية المفتوحة أيضا فالنص القرآني محكم إحكاما يجعله لا يخلق على كثرة الرد ولا تنقضي عجائبه، وكذلك أداة تحليلية تساهم في عملية الاستنطاق والفهم بصورة أساسية. وبالتالي فالنموذج المعرفي الإسلامي

¹ عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مصدر سابق، ص 460.

² هذه القولة مشهورة على ألسن الباحثين، وهي قولة تنسب لأبي بكر الصديق رضي الله عنه عندما سئل بما عرف ربه فأجاب " عرفت ربي بري ولولا ربي ما عرفت ربي، فقليل له وهل يتأتى لبشر أن يدركه، فقال العجز عن درك الإدراك إدراك". أنظر العز بن عبد السلام، حل الرموز ومفاتيح الكنوز، تحقيق أحمد السايح وعلي وهبة، الطبعة الأولى، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2009م.

³ عبد المجيد النجار، الإيمان والعمران، مجلة إسلامية المعرفة، السنة 2، العدد 8، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، 1997م، ص 56.

يجعل آفاق الإنسان بلا حدود، وكل سعي لتطويق المعرفة القرآنية أو الكونية هو قتل لآفاق النظر العقلي التدريبي الذي فتحه الله عز وجل للإنسان {قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ} [سورة العنكبوت/ الآية 20]. هذه الآفاق القرآنية والكونية ينبغي السعي لاكتشافها والتعرف عليها، ولا يتم ذلك إلا من خلال تعميق البحث في مناهج المعرفة ونقدها، ومن تم إعادة بناء آليات التعامل مع النص القرآني واستنطاق معانيه، وذلك لا يعني القطع مع أصول وقواعد التفسير التراثية، إنما تطويرها والاستفادة من المناهج في تعميقها، فالنص القرآني يشتمل على آفاق واسعة وسنن إلهية في الكون لا تكشف عنها التفاسير التراثية وآليات استنطاقها، ولا التأويلات الحدائية ومناهجها، وكذلك فيما يخص النظام المفاهيمي في القرآن بشكل عام، فالقرآن هو البديل عن الوحي بعد ختم الرسالة، وآفاق المعرفة مرتبطة باكتشاف معانيه مقرونة بالنظر في الكون واكتشاف نظامه والعلوم الدالة على إحكامه وتسخييره للإنسان. لذا فإن عملية التأسيس لقراءة نسقية تدريبية، تتطلب منا التعرض للنموذج المعرفي الإسلامي السائد، ودراسته من منطلق توحيد حضاري، وتفكيك مقولاته الأساسية، ثم نقد القراءات الاستلائية خاصة تلك التي تبنت الفكر الغربي ومناهجه، ولا يكون ذلك إلا بنقد جذور هذا الفكر وتمثلاته الأساسية وعناصره المكونة ومفاهيمه وتصورات؛ إذ أن الارتكان الحاصل لدى قطاع واسع من المثقفين المسلمين للفكر الغربي وثقافته ونموذجه المعرفي، أو القطيعة الكاملة والرفض الكامل -دون التأمل والتشريح الفكري- في القطاع المقابل لهذه الفئة المستلبة فكريا، لا يؤسسان لقراءة نسقية تدريبية؛ لذا فإن العقل الإسلامي المعاصر في حاجة إلى نماذج معرفية أكثر منهجية وعلمية، لتناول الفكر المعاصر ونقد مقولاته، وتقديم بدائل معرفية توحيدية. وهذا لا يتحقق بالطبع إلا بتكوين عقلية متدبرة مستنطقة تتمتع بقدرات معرفية متميزة، تستطيع أن تكون على وعي كامل بالمناهج الأساسية في هذا الدرس، والعناصر المعرفية الأساسية لنموذجها التوحيدي، الذي يمثل لها إطارا مرجعيا، وهوية معرفية، ومدخلا أساسيا للنظر العقلي التدريبي. وهو ما جعل النموذج التوحيدي نموذجا منفتحا يؤمن بالانفتاح والتواصل انطلاقا من أصالة مبدأ "التغيير الإيجابي والفعل الراشد" في مقابل الانغلاق والانعزال في النموذج الغربي الذي ينطلق من أصالة مبدأ "الصراع العنيف والفعل التحكيمي" في الوجود الإنساني.

إن التمثل المعرفي الجيد للنموذج المعرفي الإسلامي، من شأنه أن يفيد في تقوية ملكات الانسان على التوظيف الأمثل لقدراته وطاقاته في التعاطي مع الوحي والكون والتجاوب مع مكوناتهما^[1]، من خلال قراءة نسقية تدبرية جامعة بين الآيات التنزيلية والآيات الكونية، وإذا خلا التعامل معهما من النموذج المعرفي فقدت القراءة أفقها، لذلك فالوعي لا يملك إزاء هذا النموذج المعرفي إلا أن يتمثله ويحوه الى نواظم منهجية ومقولات فكرية، ثم يعمد الى تعميمها فكريا وتربويا ومعرفيا، ليتسنى لكل إنسان الرجوع إليها باستمرار، للتعامل مع النص الشرعي واستحضار الموقف والتصرف الصحيح إزاء النوازل والظروف المستجدة، فهي تشبه بالنسبة الى النظر العام المرتع الذي يجوبه ليأخذ منه زاده، وبدوره يحوله الى أفق استعمالي آخر، يلهم الجماعة البشرية ويراكم في وعيها الوجودي، وهنا يتعمق النموذج المعرفي ويتجلى في معارف ومناهج متجددة بحسب الحاجة حضاريا.

¹ رائد جميل عكاشة، التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية، مرجع سابق، ص 165.

المطلب الثالث: نسقية القراءة التدريبية وآفاق تجاوز البراديجم التراكمي

إن البحث في مناهج قراءة النص القرآني واستنطاق معانيه، هو كشف عن فلسفة القراءة التي حكمت علوم الوحي، ومحاولة لترشيد حقل المعرفة الإسلامية المعاصرة، وإسهام في تعميق الوعي المنهجي والتاريخي بإشكالية القراءة النسقية التدريبية وكفاءتها الإجرائية في استنطاق النص وإدراك مقاصده من جهة، وتجاوز أزمات المعرفة الإنسانية المعاصرة من جهة ثانية، وذلك انطلاقاً من خصوصية الرؤية المعرفية التوحيدية المؤسسة لبنية الأصول، التي تتجاوز النسق المنهجي الحداثي المعاصر، الذي سجن الأنساق المعرفية ضمن حدود تفكيكية تجزئية تجريدية، ومدى تنبه العقل المسلم إلى هذه القضية مبكراً واستشرافه لأفق أرحب وأوسع، وإمكانات أشمل وأكمل بفعل أثر الخطاب القرآني الداعي إلى إعمال النظر العقلي التدبري. ولا يمكن الغفلة عن هذا الأمر؛ إذ القراءة النسقية التدريبية هنا ليست مجرد ترف فكري نختبر فيه قدرتنا على بناء أفكار وتصورات وآليات، بدون معالم منهجية تكشف أسس مفهوم للنص الشرعي تكون قاعدة لبناء مفهوم القراءة، وإطاراً مرجعياً معرفياً لفلسفته على مستوى الفهم والتحليل والاستنباط والتنزيل، بل هي حاجة تستمد رahnيتها من ضرورات فلسفية وإبستمولوجية وتاريخية وقيمية، تقتضيها طبيعة النص الإلهي وما يعرفه من إساءة فهم لخطابه عبر قراءات اسقاطية تبديدية، تفصله عن مصدره الإلهي وترعه في واقع البيئة التي ظهر فيها؛ والوجود الإنساني في جدليته مع الواقع التاريخي. وتكتسي إشكالية قراءة النص القرآني شرعية تأسيسية، ومشروعية تاريخية وراهنية متجددة؛ إذ مدار هذه القراءة على النص المؤسس؛ منه انطلقت، وبأصوله ووكلياته اهتدت، وبهداياته وبصائره أدركت التي هي أقوم في ضبط آليات الفهم والاستنطاق والاستدلال والاستنباط والتنزيل، مع استلهام النموذج النبوي في التأسسي الكلي المقاصدي، وتقديم رؤية معرفية راشدة تفهم سنن الكون والتاريخ وال عمران. وقد أنجز القرآن الكريم رسالته العالمية الأولى؛ حين قدم للإنسانية في القرن السابع الميلادي منهجية معرفية كونية في هداية الإنسان وبناء العمران، وتعقل الواقع وفهم العالم، متجاوزاً كل الأطر المفهومية والمرجعية والمعرفية، التي اقترفتها عقول الفلاسفة وأحبار الدين، فكان بحق إعلاناً عالمياً ربانياً بالدخول في عالم المنهجية المحددة للفهم والمنهج، والتصور والتنزيل. وليس غريباً على خطاب إلهي يتسم بالإطلاقية والهيمنة والخاصية والكلية المستوعبة لكل آفاق الخلق والكون والحياة والمتجاوزة لها، أن تنتزل هداياته اللامتناهية نحو تحقيق الرشد الإنساني العالمي، ويبقى جاهزاً لتجاوز كل الأزمات والأخلال التي تصيب العقل والواقع؛ متى تم إحكام عملية التجهيز المنهجي والمعرفي لرؤيته الكونية التوحيدية. إن الحديث عن قراءة نسقية تدريبية، وإعادة

التعامل مع النص القرآني ضمن نواظم منهجية ونماذج إرشادية، تهدف إلى بناء قراءة نسقية اجتهادية تجديدية باعتبارها سيرورة كلية ودينامية معقدة تتداخل فيها العلوم والمعارف؛ هو حديث ينتمي إلى مجال الإبستمولوجيا، ولا يندرج ضمن مباحث علوم التفسير ذاتها. ولا شك أن مشروع القراءة النسقية التدبرية ينخرط في صميم ما اصطلاح عليه عبد الرحمن العضاوي بـ "النسقية القرآنية"^[1] فالتناسق مدخل لتحقيق وحدة المعرفة، ووحدة المعرفة رؤية ومنهج لفهم آليات فعل القراءة، ومشكلات المعرفة والحياة الإنسانية. إن مركزية النموذج المعرفي الغربي وانغلاقه وإعجابه بذاته والاعتزاز بنتائجه وتحقير ما سواها؛ أنشأ التباسات جديدة بين ما هو عقلائي وما هو لاعقلائي، مما أدى إلى تحنيط العلوم والمعارف الغربية التي تحولت بموجب ذلك النموذج إلى أصنام، والإعتكاف على عبادة الأصنام تصنع أوهاما جديدة سرعان ما تتحول إلى حقائق بحكم النسيان اللاشعوري، ويصير ما هو محل العقلائي لاعقلائي. لذلك كان مشروع القراءة النسقية التدبرية محاولة لترشيد حقل المعرفة البشرية بكل أجزائها، وما تحمله من اختلافات على مستوى مصادرها ومناهجها وسياقاتها، وإسهاما في تعميق الوعي المنهجي والتاريخي بإشكالية قراءة النص القرآني وكفاءتها الإجرائية في تجاوز أزمات المعرفة الإنسانية المعاصرة.

فالقراءة النسقية التدبرية ليست قراءة مرتبطة بتحويلات فلسفة العلوم المعاصرة^[2] أو التأويلات والدراسات اللسانية الحديثة، بل هي قراءة متجددة مرتبطة بمعرفة كلية الوحي واللغة والكون والتاريخ، وما يقتضيه من

¹ عبد الرحمن العضاوي، النص الشرعي وبناء مفهوم التأويل، مرجع سابق، ص 79.

² تشهد الفلسفة المعاصرة نشاطا مخصصا في مساءلاتها وتفكراتها ومساراتها، هذه الخصوصية تتأتى من التحولات التي مسّت نماذج الفهم ومقولات التفكير، بخاصة تلك التي صاغت عقلانية الحدائث الفلسفية مع لحظة التأسيس الذاتي الديكارتية وتوابعها المعرفية والتاريخية: الإصلاح الديني والثورة العلمية والثورة السياسية وعصر النهضة و عصر الأنوار وصولا إلى الإغلاق الفلسفي مع هيجل **Hegel** ، إنه إغلاق لأنه رفع هذه المعقولة بمحداتها المشهورة : الحق في النقد، الحرية، استقلال العمل، المنزح المثالي في الفلسفة، رفعها إلى مرتبة الوعي المطلق بالذات، هذا الوعي تعد الحرية ملمحا جوهريا عليه في عناصر الثقافة الغربية المختلفة: السياسة، القانون، الأخلاق، الفلسفة، الدين... إن هذه المخاطرة الفلسفية الكبرى التي طوّرها هيجل تكمن في أنها تعالت بهذه المعقولة إلى رتبة الميتافيزيقا، وأقصم مفردة الميتافيزيقا في هذا المقام أية فكرة مجتته عن أصولها، حاجبة لتاريخيتها ومركبات تكوينها، لقد صار للميتافيزيقا تاريخ كما قرأ ذلك هيدغر **Heidegger** ، هذه المعقولة الفلسفية ليست في الحقيقة من نواتج المنظورات الفلسفية الحدائثية فقط ، فإلى جانب هذه المحددات ثمة نسل معرفي يوناني كامن قوامه الثقة في العقل وفي مقولاته ومحكمة كافة أشكال اللامعقول باسمه (كالدين والحس الأخلاقي مثلا). هذا ما دفع أحد المهتمين الفرنسيين بالفلسفة المعاصرة "بيير هير سوفرين" إلى التصريح بأن النموذج العقلائي بخاصة الذاتي منه، يجد مكوناته وبواكيره الأولى في فلسفة سقراط، إنما النظرة التي امتدت خلال مسار الفلسفة في التاريخ بأشكال متعددة، وتحت مسمى واحد هو العقلائية، هذه العقلائية السقراطية هي التي مهدت لظهور نظرية ثنائية العالم عند أفلاطون، وهي التي جمّدت على امتداد ألفي عام أطر أفكارها في منطق أرسطو، وهي التي أدخلها اللاهوتيون في الدين، وهي التي تجددت وابتدعت العلم مع الطريقة الديكارتية، وهي التي نفع عليها من جديد في ديالكتيك هيجل، وعبارته المشهورة "ما هو عقلائي هو واقعي، وما هو واقعي إنما هو عقلائي."

توسيع دلالة مفهوم التأويل، بما يجعل منه فلسفة عملية للعقل في فهم الوجود الإنساني ووظيفته الإستخلافية من مرجعية الرؤية القرآنية التوحيدية، وذلك من حيث فهم النص الشرعي وواقع تنزيله الموضوعي في السياقات التاريخية والتطورات المعرفية من جهة، والسؤال عن إشكالية التدبر القرآني في ذاته، وما يقتضيه من بحث معرفي في مناهج فهم النص الشرعي وعلاقته بالفعل الحضاري في الواقع الإنساني من جهة ثانية؛ إذ القراءة النسقية التدبرية هي المدخل الطبيعي والأصلي والأصيل في بناء المعرفة، وهو ما يُكسب هذا الآلية معقولة استنطاقية، يستمدّها من تلك النماذج ومظاهرها التأسيسية الأولى لمفهوم القراءة في التراث الإسلامي، وامتداداتها وتعبيراتها عند كثير من أعلام التفسير/التأويل في الثقافة العربية الإسلامية مثل الشافعي وابن تيمية والغزالي والشاطبي وابن خلدون والطاهر بن عاشور وراجي الفاروقي رحمهم الله. ذلك أن القراءة النسقية التدبرية باعتبارها سيرورة عملية متحركة ومتجددة قادرة على فقه معاني الوحي ومقاصده، وفقه سنن التنزيل في الواقع الإنساني المحكوم بصيرورة التعيرات والتحويلات، تشكل نموذجاً تأسيسياً لقراءة منهجية نقدية معرفية مهمومة برؤية كلية تركيبية، تتكامل فيها جدليات منهجية ومعرفية وتتشابك فيها نظريات وأنساق، وتتعلق فيها الأجزاء والأفراد بأوصاف الأصول والكليات، وتتشاكل فيها آليات استدلالية متعددة؛ فكانت بحق

إن هذه الرؤية لم تبق في دائرة الفلسفة فقط، لقد تظهرت في أشكال التعابير الثقافية المختلفة، وكوّنت لنفسها تمركزاً ثقافياً ذاتياً هو التمركز الثقافي الغربي، بما هو تكثف مجموعة من الرؤى في مجال فكري وشعوري مخصوص، أين تكون الذات هي المرجعية الفاعلة في أي نشاط سواء باستكشاف أبعاد نفسها أو بمعرفة الآخر. لكن مع نهاية القرن التاسع عشر، الذي كان يلوح بمعالج فكر فلسفي مختلف، تبدّلت هذه النظرة إلى نماذج العقلانية بخاصة الفلسفة الذاتية وريثة الديكارتية، وصارت هذه الذاتية ينظر إليها كتهمة لا ينفك الفكر الفلسفي المعاصر على ترديدها ونقدها، وأضحت نُذرا على حلول عصر العدمية الآتي لا محالة، وبشارة على تصدع التمركز الثقافي الغربي وريث فلسفة الذاتية ومثل التنوير الفلسفي ونظريات التقدم الحضاري. ثم إن إعادة الاعتبار لمقولات التعددية والاعتراف، والخصوصية الفلسفية واللامعقول والدين... لم تصبح ممكنة إلا خارج الخريطة الإشكالية التي رسمتها خطاطة الأنوار. هذه النتيجة تجذّ ضماناتها ومبرراتها المعرفية في المفاهيم العكسية التي لم ينتبه إليها العقل الغربي، لأنها كانت تعمل في الخفاء، إنها آلت إلى نقيض مقصودها كما يقول علماء الأصول. فإذا كان الإنسان الغربي قد أسس مشروعه الحدائلي الذاتي على مجموعة مسلمت منها: عقلنة الأسطورة وأنسنة المفارق وعلمنة القداسة، أو بتحديد آخر نترصدّه في مبادئ ثلاث: مبدأ التوجه إلى الإنسان (وحده) والانفصال عن الإله، ومبدأ الثقة في العقل (وحده) والانفصال عن الوحي، ومبدأ التعلّق بالدنيا أو الدنيوية (وحدها)، والانفصال عن أية دلالة أخروية، فإن مآلات هذا الفعل الانفصالي انتهت به إقراراً إلى استمرار ما نأثر ضده، مع تغير الأمكنة والمواقع: أي أسطورة العقل وتقديس العلمنة وتأليه الإنسان، حتى صرنا نجد في الفلسفة المعاصرة من يدعو بناء على هذه الخلاصات المعرفية إلى انتفاء التأسيس والاندراج في دوامة التأويل اللامتناهي للأشياء، والبحث في المقابل لشكل من أشكال العقلانية في الخطابات التي كانت تصنّف سابقاً على أنها تتغذى على الوهم: كالحيل والتصور والأسطورة والحرافة وكافة أشكال اللامعقول الأخرى، ثم إيجاد نوع من التساوي في القيمة بينها وبين التفكير الفلسفي العقلاني والعلمي، فهم جميعاً يحكمهم ناظماً أو واصلاً مشتركاً هو كونهم منظورات أو تقنيات للسيطرة على الأشياء وإعادة تأويلها بشكل مختلف. أنظر عبد الرزاق بلعقرو، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر: أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل، الطبعة الأولى، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، 2009م.

نسقا إستيمولوجيا ناظما لبنية المعرفة الإسلامية، من خلال ما توفره من أدوات وآليات منهجية تسهم في تشكيل شبكة من العلاقات والقيم والرؤى والتصورات للتعامل مع النص القرآني وفق منهجيته المعرفية. وهو ما يقتضي منا اليوم وضع قواعد وآليات لاستثمار المنهجيات الشرعية وخصوصا منها الأصولية، والانفتاح على المناهج الإنسانية وخاصة في الدرس اللساني الحديث، لإعادة بنينة العلاقة المعرفية بن المتلقي والخطاب الشرعي، في تطوير مناهج التعامل مع النص القرآني برؤية نسقية تدبرية مقاصدية. ذلك أن الخطاب الشرعي من خلال ما يقدمه من معارف ومناهج توجه التفكير الإنساني وتمكنه من استعادة هويته الحضارية، وما يسنه من تشريعات وقوانين تحكم حركة العمران البشري، وما يضعه من هدايات للبشرية تمكنها من إبلاغ رسالتها الإنسانية، يعمل على بناء منظومة متكاملة تسهم في تشكيل شبكة من المعاني والأفكار والقيم والمواقف والتصورات داخل المجتمع، ولا يمكن للإنسان تفهم قضايا هذه المنظومة المتكاملة التي يحدثها فعل الخطاب الشرعي إلا إذا كان ينطلق من الرؤية المنهجية المعرفية القرآنية نفسها. وعليه فإن مطلوب القراءة النسقية التدبرية إنما يُبنى على متواليات الفعل الاستنطائي التدبري؛ باعتباره فهما لاكتشاف معاني النص التي هي نتيجة للالتقاء بين المعاني القائمة في نفس القارئ المتصورة في ذهنه وبين المعاني الشرعية المتضمنة في الأساليب العربية، أي أن الفعل الاستنطائي التدبري فعل قائم على تجلية معاني النص وإدراك مقاصده، وكشف سنن الأنفس والآفاق، والسنن الاجتماعية والتاريخية والعمرائية وما تضمنته من مسالك وهدايات في إقامة عمران إنساني كوني وفق منظور سني حضاري؛ إذ يمكن القول إن استنطاق النص الشرعي، واستلهاهم فقه الحضاري والبحث في آفاقه العمرائية الحضارية يشكل مدخلا مهما من مداخل تجديد النظر العقلي التدبري، وبيان وظيفته الحضارية في أفق استعادة الإنسانية لحالة الرشد، وتحقيق الأمة لواجب الشهود والإشهاد، كما يكشف عن العطاء اللامحدود للنص الشرعي في الزمان والمكان، وإمكاناته في الاستجابة لقضايا العصر، وتقديم الإجابات المناسبة لمشكلات الحضارة المعاصرة، وهو ما يستوجب بذل جهد معرفي في تجديد الدرس القرآني وتصحيح منهج التعامل معه، والارتقاء بهذا الدرس من النظر التجزيئي الإسقاطي إلى النظر الكلي المقاصدي التكاملي بما يكفل بيان هداياته الحضارية. ذلك أن القراءة النسقية التدبرية في أصل مقصودها الاجتهادي تتجه صوب المصلحة، وحفظ المقاصد، ومراعاة الحكمة والتعليل، والنظر في العواقب والمآلات، وارتباط الأسباب بالمسببات...ومن ثم فإنه لا يمكن تحريكها صوب المفسدة أو الخلل المفض

لتقويض أصل العمران^[1]، نظرا لقدرتها على قراءة الحقل المفاهيمي القرآني وتنزيله في شكل خبرات عمرانية كونية^[2]، ومن تم مواصلة التأسيس لمنظومة معرفية عمرانية في تعاملها مع مجمل القضايا المتعلقة بالإنسان والمعرفة والحضارة والتاريخ، والجدير بالذكر أن القراءة هنا تكتسي طابع الامتداد، وهي تسير في الأفق المتعدد، من أفق النص، إلى أفق الإنسان، إلى أفق الكون، إلى أفق المجتمع، إلى أفق التاريخ، بما يجعل فعل القراءة مفهوما جامعا وكاشفا لمقاصد الوحي، محققا لتكاملية البيان والعرفان والبرهان، التي تفتح نظر العقل للبحث في الكليات الجامعة بين مختلف العلوم الإسلامية، ثم الخروج من البحث التجزيئي الذي لم يوصل إلى النتائج التعبدية والعمرانية، التي يمكن أن تجنب الأمة الوقوع في مهاوي الضعف والتهيه والدوبان في الأنساق المعرفية الحديثة المعاصرة. إن الحديث عن نسقية القراءة التدريجية للنص القرآني، وما يقتضيه ذلك من الوفاء بمقتضيات النظر العقلي التدريجي ضمن نسقية الرؤية المعرفية التوحيدية، النظر في الأزمة التي يعانها النموذج المعرفي الإسلامي اليوم، بوصفه أساسا معرفيا ومنهجيا لفعل القراءة، ومنطلقا وإطارا لإنتاج المعرفة وبناء العلوم والأفكار، وذلك من جهتين؛ جهة تعبيره عن آلية في البناء، والكشف، والتحليل، والتفسير، والتصديق، والنقد، والتجاوز؛ أي بوصفها لبا منهجيا وواجهة مسلكية عرفت بما فلسفته. وجهة كونه روح التكامل والاتساق بين معطيات المعرفة -بالمعنى المفتوح- وأعني الغيب، والإنسان، والطبيعة، إذ لا جدل في أن لا قراءة للوحي والإنسان والكون من غير آلية للتكامل على مستوى المصادر والآليات والمفاهيم^[3].

وهكذا فإن القراءة النسقية التدريجية تعد منهجا قويا متكاملا في تفهم النص الشرعي واستنطاق معانيه وإدراك مقاصده، وفعلا تطبيقيا مثاليا في تنزيل تلك المعاني والحكم لإقامة العمران الإنساني، ومدخلا لتحقيق وحدة المعرفة وفهم حركة العلم والوجود الإنساني، ومصدرا لإفادة مختلف العلوم الطبيعية والإنسانية منهجيا ومعرفيا

¹ العمران أحد المفاهيم الإسلامية المنشأ التي صاغها العقل المسلم في تفاعله الدائم والمستمر مع الوحي، ومع العالم المحيط به، ولا يزال هذا المفهوم حاضرا في الخطاب الإسلامي المعاصر بوصفه قراءة مستجدة ومُحَيِّنة لطبيعة الوجود البشري في العالم انطلاقا من المرجعية ذاتها التي انطلق منها القدماء، وهم يؤسسونه وبالحرورية نفسها حيث الذهاب والإياب من وإلى النص والواقع طردا وعكسا في عملية قراءة مبدعة وتفاعلية تسعى، وهي محملة بكل منجزات العصر إلى استكناه الآفاق الممكنة في النص بغية إدراك العالم وتصوره انطلاقا من النص وتحت ظلاله الممتدة في الزمان والمكان باعتباره إجابة لا يحدها الزمان ولا المكان.

² جمال بامي، مقاصد العمران: مقارنة فلسفية-تاريخية، مجلة الإحياء، الرابطة المحمدية للعلماء، العدد36، الرباط، 2012م، ص139-140.

³ دواق الحاج، الرؤية الوجودية التوحيدية والتأسيس الإبستمولوجي للتكامل المعرفي، ضمن كتاب التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية، مرجع سابق، ص192_همام محمد، التداخل المعرفي: دراسة في المفهوم، ضمن كتاب التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، 2012م، ص56.

في التحقق برؤية نسقية تركيبية متكاملة حول قضايا الانسان والمعرفة والعمران والتاريخ والاجتماع البشري، والإسهام في تقديم بصائر تستهدي بها الحضارة الإنسانية وأنساقها ونماذجها الكلية في الخروج من أزمتها المعاصرة. وهذا لا يتحقق إلا في سياق رؤية كلية ونموذج معرفي كوني، مغايرين ومباينين للنموذج المعرفي المتحكم في عالم اليوم، رؤية ونموذج ذوا مرجعية توحيدية في المعرفة والفعل والحركة والفكر والسلوك والوجود، نظر لكون المرجعية التوحيدية تشكل رؤية عامة للحقيقة، والواقع، والعالم، والمكان، والزمان، وتاريخ الإنسانية ومصيرها^[1]، والمرجعية التوحيدية إذا خالط نورها القلب، واستيقنها الضمير، واستنار بها العقل، واستضاء بها الوجدان، انعكست على سائر جوارح الإنسان وجوانب حياته الفردية والأسرية والاجتماعية، وهي منطلق إعادة بناء رؤية ومنهج معرفي للتعامل مع النص الشرعي والواقع التاريخي ومشكلاته، إنها آنذاك تنعكس على الفكر فتُقيّمه، وعلى التصور فتقومه، وعلى الاعتقاد فتصححه وتطهره، وعلى الوجدان فتحرره، وعلى السلوك فتعدله، وعلى الخلق فتطهره، وعلى نظم الحياة فتجعلها صالحة قائمة على الهدى والحق والعدل والأمانة، وتساوي الخليفة ووحدها، ووحدة الحقيقة ومناهجها^[2].

إن تأسيس الرؤية الكلية والنموذج المعرفي على قاعدة المرجعية التوحيدية، يعطي للإنسان قيمة وجوده ومعنى حركته في أداء رسالته، وذلك وفق قدرته في إعمال النظر العقلي التدبري، وحركيته في فهم علاقته بالكون وبالواقع الإنساني ثم الاسترشاد بها في صياغة تاريخه وبناء حضارته، هذه القدرة والحركية على الإدراك والاستنطاق والمعرفة والبناء هي أصل قدرته الحضارية والعمرانية^[3]، بما يحقق رسالته في عالم الشهادة الذي هو مجال التسخير الإلهي، ومن خلاله يستطيع تعمير الأرض بما يحقق المقاصد الإلهية، وعليها تبني فاعليته الحضارية وتتحقق بما أوتيته من مؤهلات ومقومات تجعله مستحقاً للخلافة في الأرض. ولا يمكن أن يتحقق الاستخلاف المقصود إلا إذا كان مقترناً بالإستمسك بمنهج الهداية، فإعمال النظر العقلي بمعزل عن هذا المنهج يفضي بالإنسانية إلى ما آلت إليه في زمن النماذج الوضعية المستحكمة في الأرض اليوم. هذه الرؤية التوحيدية الكلية الجامعة تستدعي منهجيتها في الواقع الإنساني، تفعيل نموذجها المعرفي الخاتم لحث الأمة

¹ إسماعيل راجي الفاروقي، التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة، مرجع سابق، ص 78.

² طه جابر العلواني، التوحيد ومبادئ المنهجية، ضمن كتاب المنهجية الإسلامية، الطبعة الأولى، دار السلام، القاهرة، 2010م، ج1، ص 357-358.

³ عبد الحميد أبو سليمان، الإنسان بين شريعتين: رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر، الطبعة الأولى، دار السلام، القاهرة، 2003م، ص 9.

المسلمة على القيام بدورها الريادي الفاعل في الشهود الحضاري، هذا النموذج المعرفي التوحيدي له من المقومات الرسالية ما يجعله قادرا على التحقق بالوظيفة الإستخلافية؛ لكونه - كما بينت منى أبو الفضل - قائما بصفات مميزة ووظيفة مبلورة ومنهاج محدد^[1]، فهي أمة وسط قائمة على الدعوة إلى الحق والعدل، وهي صاحبة رسالة ومنهاج وطريقها الإصلاح والبناء الحضاري، ووجهتها محددة وغايتها واضحة متسمة بالإيجابية والالتزام، وشرطها اليوم أن تحقق كسبها، وتستأنف استمدادها، وأن لا تبقى عالة على غيرها مع وجود مقومات نهوضها، فمنهاجها قائم ومحفوظ وإنما الدور يكمن في التحقق به، يجعله شرعة ومنهاج^[2] عبر مسارات ومسالك الوجود الإنساني في جدليته مع الواقع التاريخي، فإذا تحقق وجودها عاد حضورها في الأرض ريادة وسيادة وتمكينها وصلاحا وهداية واستقامة، فيعود نفعها للبشرية جمعاء، قال تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [سورة الأنبياء/آية 107]، ليس في عالم الأفكار^[3] فحسب، بل في عالم الأفكار والأشياء والأحداث والمؤسسات. ارتباطا بوظيفة الإنسان الرسالية وخاصة في شقها العلمي والمعرفي الذي يأخذ مقامه في أعلى الهرم من حيث الرعاية والعناية وخطورة الدور، وهي وظيفة ذات ثلاث أبعاد^[4]، بُعد متعلق بالنقلية التصورية الإعتقادية، وتتضمن القيم التصورية كالربانية والشمولية والكونية، التوحيد والتزكية والعمران، الحركية والإيجابية والواقعية، التي تداخلت مع بعضها فشكلت نسقا فكريا فريدا، جوهره توظيف مقصد التوحيد في الفعل والبناء العمراني والحضاري، وهدفه مرتبط مباشرة بالإطار الوجودي والمعرفي والقيمي للإنسان ووظيفته الحضارية، فالاعتقاد بأن الله قد اختار الإنسان خليفة له في الأرض لأداء أمانة الإستخلاف؛ ينطوي على مبدأ وحدة الكون ووحدة الوجود الإنساني وعدم قابليته للانقسام بين الإطارين المادي والمعنوي القيمي، نظرا لكون النسقية القرآنية مبنية على الوصل ونبذ الفصل بين الديني والديني، وبين المناحي الدنيوية والأخلاقية،

¹ منى أبو الفضل، نحو منهجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي: بين المقدمات والمقومات، سلسلة المنهجية الإسلامية (13)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1996م، ص 9.

² منى أبو الفضل، الأمة القطب: نحو تأصيل منهجي لمفهوم الأمة في الإسلام، الطبعة الأولى، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي (14)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1996م، ص 24.

³ مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو، الطبعة الخامسة، دار الفكر المعاصر، دمشق، 2005م، ص 29.

⁴ سيف الدين عبد الفتاح، النظرية السياسية من منظور حضاري إسلامي، الطبعة الأولى، المركز العلمي للدراسات السياسية، الأردن، 2002م، ص 268 فما بعدها - حامد عبد الماجد قويسني، في التراث السياسي الإسلامي حول نظرية السلطة وتعاملها الخارجي، الطبعة الأولى، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2009م، ص 68 فما بعدها.

وليس هناك فرق بين الحياة المادية والحياة الروحية في سياق هذه المنظومة العقيدية. وهكذا فإن هناك تجليين من تجليات وحدة الوجود الإنساني، يتعلق أولهما بنوع هذا الوجود الفريد في تضمنه لجانبين روحي ومادي، بينما يتصل الآخر بحقيقة كون كل إنسان مدعوا لأداء وظيفته الإستخلافية^[1]، وهذا الذي يؤكد قوله صلى الله عليه والسلام ((كُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ))^[2] في بعده الإنساني الكلي. البعد الثاني متعلق بالنقلة المعرفية والمنهجية، التي أحدثت تحولاً في بنية العقل الإنساني وأتاحت له التحقق والتشكل وفق أنساقها ومقولاتها التي امتدت باتجاه النص والكون والوجود الإنساني في جدليته مع الواقع التاريخي، الأمر الذي أوجد وعياً معرفياً ومنهجياً يمكنه من التعامل مع الوحي والإنسان والكون والعالم والواقع التاريخي، وتبصر المعاني وإدراك المقاصد، واستثمار المفاهيم المرتبطة بالحكمة والمصلحة الشرعية، والكليات الأساسية، والنظر التعليلي المقاصدي، والضروريات الخمس والحاجيات والتحسينيات، وفق قواعد منهجية ترسم وعياً معرفياً وتاريخياً يلج بقوة علمية وعمق معرفي عالم النص لاستنطاقه، وعالم الكون لاكتشاف سننه، وعالم الإنسان لفهم وجوده، وعالم الماضي المدون المتعلق بالعمران البشري لإدراك سننه وقراءة مقاصده، والنظر في الأصول والمرجعيات واكتشاف القوانين المستمرة في بلورته^[3]، إن هذه المنهجية قد دشنت مرحلة جديدة في تاريخ الفكر الإسلامي - وإن لم تستمر بنفس الفاعلية والأداء - تمثلت في تلك الرؤية المعرفية والمنهجية بين مناهج ومقاربات علمية في مجالات مختلفة، شكلت فيها القراءة النسقية التدبرية آلية ارتكاز كبرى لاستنطاق النص الشرعي وفهم حركة الوجود الإنساني في جدليته مع الواقع التاريخي، وإخراج الأمة من قيود التخلف والهزيمة الحضارية، لاستشراف المستقبل بفقده مقاصدي سني يمكن الأمة من استعادة دورها الحضاري وشهادتها على الناس. البعد الثالث متعلق بالوظيفة العمرانية المرتبطة بالوظيفة العقيدية؛ لكون الأخيرة محورا مركزيا يعود إليه الفعل الحضاري سواء ارتبط بالأصول أو بالفروع، وهي وظيفة إصلاحية بنائية تعميرية إنمائية اجتهادية تأويلية تعليلية، تأخذ على عاتقها الحفاظ على صلاح الأرض التي تمثل موطن الاستخلاف

¹ أحمد داود أوغلو، النموذج البديل: أثر تباين الرؤى المعرفية الإسلامية والغربية في النظرية السياسية، الطبعة الأولى، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2019م، ص 169.

² أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العتق، باب العبد راع في مال سيده، ولا يعمل إلا بإذنه، ر.ح 2307. ومسلم في صحيحه، كتاب العتق، باب فضيلة الإمام العادل، وعقوبة الجائر، والحث على الرفق، ر.ح 3516، باختلاف يسير.

³ عبد الرحمن العضراوي، التطبيق المقاصدي في المنهج الخلدوني، مجلة إسلامية معرفية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد 50، السنة 13، الأردن، 2007م، ص 198.

الإنساني، وذلك بمقتضى العهد الذي أخذه الإنسان على نفسه مع خالقه {إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا} [سورة الأحزاب/ الآية 72]. كي يتدبر ويتبصر، ويتفكر وينظر، ويتأمل ويتعقل في السنن الكونية والاجتماعية والتاريخية التي جعلها الله تعالى عللا تنشأ عنها الظواهر، وأن أساس أعمال النظر العقلي التدبري في هذه العلية هو الاستقراء الكلي أو الأغلي أو الجزئي بمقصد إرادة البناء الحضاري العمراني، هذه الدفعة المستمرة استمرار حفظ الوحي الإلهي، تقتضي يقظة اجتهادية تجديدية نسقية للعقل المسلم مسايرة لما يحتزنه الوحي، من عطاءات معرفية ومنهجية لا تنقضي، لرفع الإنسان إلى أحسن تقويم في فعله الحضاري.

إن مشروع القراءة النسقية التدريبية الجامعة بين قراءة الوحي والكون والإنسان، مشروع إبستمولوجي بأفق رحب؛ يسعى للكشف عن براديجم أو نموذج إرشادي كوني، تصدر عنه كل العلوم والمعارف وتتنظم داخله بصورة تبدو معها المعرفة نسقا بنائيا، لا ينفصل عن التراث محدثا قطيعة معه، ولا يلغي الانفتاح على المناهج التأويلية الحديثة معلنا رفض الإفادة منها؛ وإنما يؤسس لرؤية نسقية أكثر ضبطا وتوجيها للمعرفة، محققا أشكالا من المثاقفة المبدعة والنضج المنهاجي، وقدرا أكبرا من المعقولية الحجاجية، في زمن صارت فيه لذة التحديث والرغبة في الهدم والتفكيك تكاد تحطم صرح المعرفة، وتلغي المعنى لصالح اللامعنى وعبثية الفكر.

خاتمة

إن القرآن الكريم قوام وجود هذه الأمة ونهوضها، ومناط استئناسها الحضاري وبنائها العمراني، ومنهج سيرها وسراها وإصلاحها ورفقيها، ودليل تنميتها ومنع تخريبها وإفسادها، وأساس تهذيب أخلاقها وتحصيل تركيبتها، وحفظ نظام التعايش فيها، قاصدا إيجاد الروابط الإنسانية العابرة للخصوصيات الدينية والثقافية والمذهبية، والمساحات المشتركة التي يمكن أن تتسع لجميع شعوب الأرض وأمها ومجتمعاتها، على أساس التعارف والتعاون الذي تحكمه معاني البر والعدل والكرامة والحرية، وتحقيق أمانة الإستخلاف والشهادة على الناس، وبناء القيم الإنسانية الواحدة التي يمكن أن يلتقي عليها الجميع، وأن الاختلاف بين الناس في أعراقهم وألوانهم ومذاهبهم لا يسوغ العدوان ولا البغي ولا الظلم للآخرين. فلا عجب إذا أن يتزاحم على ساحته، المفسرون، والأصوليون، والبلاغيون...، ويتهدى بنهجه الأئمة الصالحين والخطباء والوعاظ المصلحين، ويفيء الى ظلاله المنحرف والضال يستنير بأنواره، وينهل من مورده العذب، ويستقي من معينه الصافي، فيتمثل هدي القرآن سلوكا وخلقا، ويجعله منهاج حياة، ودليل هداية {إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا} [سورة الإسراء/ الآية 9]. الأمر الذي يؤكد أن النص القرآني قد احتفظ بمكانة مرجعية في النسق الفكري الإسلامي، على الرغم من طبيعة التحولات التي عرفتها المجتمعات المعاصرة في علاقتها بالمقدس طيلة الفترة الحديثة، كما أن انضمام نوع جديد من الباحثين-من غير المتخصصين في العلوم الشرعية-الى الدارسين في مختلف ميادين العلوم الإسلامية ومجالاتها، قصد تقديم قراءة تجديدية للنص القرآني، يؤكد أن مرجعيته تدعمت من جراء اهتمامات معرفية حديثة، ازدادت معها أهمية الدراسات القرآنية والإقبال عليها على الرغم من اختلاف مناهج البحث وغاياته. لكن عجي لا ينقضي من قوم دلفوا الى قراءة تأويلية متهافنة، وانساقوا وراء ثقافة التفكيك والعزوف عن تدبر النص القرآني واستنطاق معانيه بذرائع شتى، وعزائم متناصرة على التحريف والتلبيس، وكأني بهم يرون الهدم واجبا حضاريا عينيا، وشرطا مرعيا لبناء النموذج الإرشادي المنشود، وصياغة البديل المعرفي والمنهجي الإسلامي.

ولا نملك اليوم والحداثة في أوج عطائها، وربعان شبابها، واندفاع موجتها، إلا أن نحوط قراءة النص القرآني بضوابط عاصمة من الزلل، وقواعد صارفة عن الهوى، ومناهج مناهضة لدسائس البدع، ومقمحات الشوائب، ثم نرتصد-بعد هذا التأسيس الضروري-لمواجهة الزيف الفكري الذي بشرت به القراءات الحداثية،

ساعية لإزالة صفة القدسية عن النص القرآني، بإخضاعه للسياق الثقافي الذي ظهر فيه، وأشكلته وفتحته على تأويلات متعددة الى درجة التسكع في كل الاتجاهات، وفصله عن مصدره وعدم اكتماله. ورفع عائق الغيبية بإطلاق سلطة العقل، والتعامل مع النص القرآني بكل وسائل النظر والبحث التي توفرها المنهجيات والنظريات الحدائيه المقررة في علوم الأديان والفلسفة والعلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية. ورفع عائق الحكمية بوصل الآيات بظروف بيئتها وزمنها وبسياقاتها المختلفة، مع إضفاء النسبية على آيات الأحكام، وتعميم الصفة التاريخية على العقيدة. وهذان المقصدان، مقصد التأسيس، ومقصد النقد، تشوف اليهما هذا البحث، وأفسح لهما حفا غير منقوص من الاحتراف والاعتناء. وبعد هذا التطواف المثمر في آفاق النص القرآني، ومسارب فهمه واستنطاقه وتدبره، نخلص الى بيان الملاحظ والنائج الآتية:

1-إننا بحاجة الى قراءة نسقية تدريبية للنص القرآني، نظرا لتطور المجتمعات البشرية وما أفرزه من وقائع وأحداث، طرأت على صعيدها بمختلف مكوناتها الاجتماعية والفكرية والاقتصادية، ومعها تطور مناهج وآليات قراءته وظهور نوازل جديدة، تتطلب قراءة نسقية تدريبية للنص القرآني من منطلق المسؤولية وهم الأمة وما تقتضيه رسالتها الحضارية، لا من منطلق العبثية والرغبة في هدم تراثها وتفكيك أنساقها المعرفية والمنهجية، ولذلك فإن القارئ للنص القرآني لابد أن يكون مستوفيا لجميع الشروط العلمية الحاكمة لقواعد النظر العقلي التدريبي، لأن قراءة النص القرآني علما كاملا له علماءه وموضوعه وآلياته ومناهجه وأساسه وقواعده ومتطلباته ولا يقتصر فقط على التفسير وإبداء الرأي، وإنما يتطلب بالإضافة إلى شرط الأخلاق والانضباط توفر علوم عديدة. لذلك فهناك ضوابط وشروط وقواعد يجب مراعاتها أثناء قراءة النص القرآني واستنطاقه، بعضها يتعلق بالمخاطب(الله) باعتبار كلامه يستقبل بالقبول والإذعان والطاعة، ولا يخضع للنقد والمراجعة والتصحيح كما هو الشأن مع الإنسان. وبعضها بالمخاطب(النص) باعتباره نصا إلهيا أراد الله من خلاله هداية البشرية وتوفيقها، لا نصا بشريا أو تاريخيا مات صاحبه ويحق لنا فيه ما نريد من التضعيف والتغيير، والرد والقبول. والبعض الآخر بالمتلقي وما يقتضيه من كفاءة علمية، وصحة العقيدة والمقصد وطهارة القلب، والإيمان بالرسالة وكمال تبليغها بغير تبديل ولا تحريف أو زيادة أو نقصان، وطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم وتوقيره وعدم الإساءة إليه ومعرفة فضله على هذه الأمة والبشرية سواء.

2-إن الناظر لمناهج وآليات قراءة واستنطاق النص القرآني السائدة اليوم في المجال التداولي العربي الإسلامي، تتجاوزها تيارات بين طرفي نقيض، بين مركزية تاريخية تحرك النص ضمن أفق تاريخي محدود، لا يحتمل فيه

النص غير تجلي واحد قد تجسد وتبلور في التجربة التأسيسية الأولى، وحينها ليس أمام الواقع إلا أن يتجاهل عامل الزمن الذي يفصل بينه وبين ماضيه، وفي مقابل ذلك مركزية الحاضر وعصرنة الماضي في صورة فكرية تلاحق حتى صرخات الموضة، وبينهما أنماط ثقافية متذبذبة بين مركزي الدائرتين الأولى والثانية. وإذا أمعنا النظر في هذه المركبات نجد أن أساس المشكلة في المعرفة الإسلامية ترجع الى البحث عن مركزيات لإحالة فهم النص خارج سياقه، بمعنى أن النزاع بين الحداثيين والتراثيين هو نزاع خارج عن اختصاصات النص، فالنص قضية محايدة لا ينتسب الى زمان أو مكان محدد حتى يكون النزاع بين أن يدور حول الماضي أو الحاضر، وإنما لا بد من البحث عن مركزية أخرى تتمتع بنفس حيادية النص في رؤية نسقية تكاملية، تنظر لكل الوحدات الزمنية في أفق عرضي واحد، ليس لأية وحدة حق الأولوية أو المحورية، لأننا لا يمكن أن نصل إلى فهم النص القرآني في عمق مراده، ونحن نحتجب عنه بحجاب الزمان والمكان والتاريخ، فكما أنه لا يمكن أن نبلور النسقية القرآنية برؤى زمان أو مكان معين، وإنما الواقع هو الذي يجب أن يتبلور ويتشكل وفقاً لرؤية النسقية القرآنية ونموذجها المعرفي التوحيدي، ولا يتحقق ذلك إلا بإيجاد مركزية للفهم تمتلك نفس حيادية النص وخصائصه المنهاجية، لأن الفكر الإسلامي كإرث تاريخي أو كفهم معاصر، ما هو إلا محاولات لفهم النص القرآني وفق معطى زماني ومكاني، وهو ما يتطلب منا الفصل بين ما يحمله النص من خصائص منهاجية ومعاني مطلقة، وبين المعاني التي أنتجتها اجتهادات بشرية ضمن تجارب ومعطيات خاصة لفهم النص، وهذا لا يعني تجاوز ما قيل وإنما عدم الوقوف عنده واعتباره النموذج المثالي والنهائي في قراءة النص واستنطاق معانيه، فإكتشاف هذه المحورية في نظري هو مساهمة كبيرة في حل إشكالية المعرفة الإسلامية، وهذه الدراسة هي رسم للخطوات الأولى أو هي فتح الباب لإثارة هذه الإشكالية.

3- أكدت التجربة التاريخية والطبيعة البيانية والخصائص المنهاجية للنسقية القرآنية، أن الحضارة الإسلامية حضارة نص قامت على قاعدته، ولا يمكن أن تُبعث (تنهض) من جديد وتسود مرة ثانية في عالمية جديدة، إلا من خلال قراءة نسقية تدبرية استنطاقية جامعة بين قراءة النص والكون والإنسان، إذ عليها مرة ثانية "أن تقرأ باسم ربها" و "تقرأ وربها الأكرم الذي علم بالقلم"، وسيبقى عنوان بنائها وآفاق نهضتها واستمرارها قراءة نسقية تدبرية متجددة للنص القرآني، المنطوي على كل حقائق الكون والإنسان والواقع والتاريخ، المتضمن لأسرار الوجود والحياة وما بعد الحياة. فاستئناف الأمة الإسلامية لقيادتها الحضارية، واستقلالها بالجواب عن تحديات العصر ونوازله المستأنفة، واجب مضيق على حد تعبير الأصوليين، ولا يتأتى هذا الاستئناف وذاك

الجواب بمغزل عن الهدى القرآني وتفعيل مراداته، بل إن هذا الهدى لا يصبح قيما على الناس والواقع والتاريخ إلا بإحاطة مصدره بضوابط تأويلية عاصمة من الزلل والهوى وزخرف القول.

4- يزخر التراث الإسلامي في علم التفسير وأصول الفقه وعلوم القرآن بمناهج وآليات وقواعد ضابطة لإعمال النظر العقلي التدبري في قراءة النص القرآني واستنطاقه وتنزيله على الواقع التاريخي، وهي آليات وقواعد تصلح أن تكون لبنة تأسيس لنظرية القراءة النسقية التدبرية. وقد أدرك علماء التفسير والدرس القرآني خطورة الإقدام على قراءة النص القرآني في غياب القارئ الأمثل الذي يحيط حبرا بمراد النص كما أراده منزله، فارتصدوا لبيان شروط التفسير وضوابطه، ومؤهلات المفسر وآدابه، إنضاجا لملكات القراءة، ونهوضا بصنعة الاجتهاد والتجديد.

5- إن التعامل مع النص القرآني كحلقة من حلقات التراث الإسلامي، سيؤدي بالقارئ الى حبس نفسه في دائرة تاريخية النص، وسيلغي من اعتباره البعد الغيبي، ويخضعه بالتالي لآليات وأدوات النقد نفسها التي يُعتمد عليها في فهم النصوص الدينية التاريخية، دون تمييز بينه وبين غيره من الكتب المقدسة الأخرى وخاصة منها العهدين القديم والجديد. هذه المقاربة ستقود صاحبها حتما الى تطبيق مناهج النقد الحديثة، لقراءة النص القرآني واستنطاقه كما هو شأن قراءة النصوص الدينية في الفكر الغربي، وهنا تكمن المفارقة التي استعصى على الكثيرين استيعابها خاصة من أنصار الاتجاهات الحداثوية في التفسير، إذ كيف يمكن لكتاب أو نص نزل غير مكتوب في مكان وزمان محددين على نبي أمي، متجاوبا مع أمة رصد حركتها وتشكلها تدريجيا، وتابع نشأتها وحركتها وقيامها وهجرتها، أن يبقى صالحا عصيا على التقادم والتلاشي. وقد غاب عن هؤلاء البعد الغيبي في القرآن الكريم ومصدره المتعال على التاريخ والزمان والمكان، فالنص القرآني وإن كان تاريخيا في حركة نزوله وأسبابه ومن حيث رعايته للنبي صلى الله عليه وسلم وأتمته طوال مدة التنزيل، إلا أنه من حيث مصدره الإلهي فهو غيبي متعال. هذه الطبيعة المزدوجة بين التاريخية والتعاليم هي التي منحت القدرة على التجدد الدائم والاستمرار في العطاء والهداية والتعليم.

6- توسيع دائرة مجال البحث في الدرس القرآني ليشمل كل ما يؤلف حوله، وأن لا يحصر مجال البحث في دراسة كتب التفسير والقراءات وعلوم القرآن وغيرها، لأن هناك العديد من الدراسات التي تدخل ضمن ما يسمى بالقراءات المعاصرة للنص القرآني، والتي ترفع شعار التجديد موظفة كل مناهج النقد الحديثة، أصبحت تستقطب عددا معتبرا من القراء. إلا أن هذا التجديد لا يزال بحاجة إلى النقد والتقويم من قبل المتخصصين؛

الأمر الذي يتطلب معه التفكير في وضع ضوابط وحدود توظيف تلك المناهج الحديثة في قراءة وتأويل النص القرآني، وهذا في حد ذاته جانب مهم يحتاج إلى دراسة مستقلة، مما يسهل عملية الاستفادة من هذه المناهج دون إهمال خصائص النص القرآني ومقاصده أي الاستفادة من جوانبها الإيجابية وقدرتها التأويلية بما يجعلها مدججة مع شبكة الأدوات المنهجية الأصيلة في قراءة النص القرآني واستنطاقه.

7- إن القارئ المعاصر للنص القرآني ليس مطالباً بالنسج على نول المفسرين الأوائل في فهم النص القرآني واستنطاقه، وإنما المعاصرة الحية تقتضي المزاوجة بين استحضار الإرث التفسيري لعلمائنا، استحضاراً واعياً متبصراً بأصول هذه المرجعية ونواقصها، ومدارحة الأنساق الثقافية الحديثة وأصولها ومرجعياتها الفلسفية، والواقع التاريخي ومتغيراته على نحو يراعي فقه الواقع، والمناطق التي تدور عليها النوازل المستأنفة، وبذلك يكون وعي القارئ رحيماً ومدركاً لطبيعة النص وخصائصه المنهجية، وحركة التاريخ وقضاياها، وصيرورة الواقع ومتغيراته، وامتدادات المستقبل.

8- الخلفيات الفكرية والفلسفية التي وجهت بشكل أساس القراءات الحداثية للنص القرآني، أي تلك التي تتوسل بكل ما هو حديثي، سواء من منطلق كون النصوص الدينية المقدسة واحدة يصح على جميعها ما يصح على إحداها، أو من منطلق كون العقل الناقد واحداً، وكون التجارب والسياقات التاريخية واحدة. كل ذلك مع القفز على الخصوصيات التي تحكمت في كل نص ووجهت مساره التاريخي، لدرجة يخيل للدارس معها أن تمتد رغبة قوية في التسوية بين النصوص المقدسة، بحيث لا يبقى بينها نص صحيح يصدق ويهيمن ويشهد بالحق على ما سواه، ومن تم تتحول النصوص الدينية إلى إرث ثقافي تاريخي لا فرق بينه وبين سائر الموروثات الأخرى ما دام التعديل البشري قد طرأ عليه، وهي نفسها الطروحات التي روجها أصحاب القراءات الحداثية، وأسست لما أصبح يعرف في أدبياتها بـ "أنسنة النص الديني".

9- لكي تكون لنا انطلاقة جديدة في فهم النص القرآني واستنطاقه، لا بد من البحث عن الآليات التي تكشف عن القيم والسنن الموثقة فيه، لأنها الكفيلة بجعل القرآن مستوعباً ومهيماً على الزمان والمكان، فالضرورة الموضوعية تجعلنا أمام خيارين أولهما أن يتشكل النص وفق الواقع الزماني والمكاني، وبالتالي يصبح النص أسيرهما بما يجعل التراث يقف حاجزاً أمام البنية التطورية للنص، وإما أن يتشكل الزمان والمكان وفقاً لمعارف الوحي، وذلك بما يمتلكه النص من خصائص منهجية تسمح بحرية الحركة للواقع بكل مكوناته في أفق عقلي يستوعب كل خصوصيات المرحلة، وفي هذه الحالة لا بد أن تكون تلك البصائر، القيم، السنن، الحكم،

واضحة لكي تتحقق مركزيتها ويصح الرجوع إليها، وهذا ما لم تهتم به المنهجيات التفسيرية والتأويلية التراثية والحدائثية على حد سواء، الأمر الذي قلص حدود الاستفادة من النص.

من خلال ما سبق لا بد من التنبيه الى أن القرآن الكريم كتاب هداية للبشرية جمعاء، لا يختص بعرق ولا يحصر في محيط وإنما هو دستور يعمل به اليوم وغدا عندنا وعند غيرنا، للعرب وغيرهم حتى تتحقق به السعادة المنشودة والاطمئنان المطلوب، وتسعد به البشرية وتنشأ على منهجه، فهو الرابطة بيننا وبين الله سبحانه، ومتى تخلىنا عنه تربص بنا أعداؤه، حسبهم في ذلك أن يتجهوا إليه فيسلوا عليه سيف الهجوم والانتقام والكراهية والبغض، فينسبوه إلى البشر ويحصروه في مراحل من التاريخ ويجرون عليه ما يريدون من قواعد النقد والتضعيف، زاعمين في ذلك أنهم يريدون خير هذه الأمة وصلاحها ويرجون بذلك تطورها وازدهارها، ويُذَرِّون علينا غبار مشاريعهم الخيرة وقراءاتهم النيرة بأنهم يريدون فهما جديدا لنص القرآني. وإذا كانت هذه الدراسة قد اضطلعت بعبء في هذا المجال، فإن ذلك جهد المقل وإسهام الفرد، ولا يغني عن تناصر الجهود وتأزر البواعث واجتماع الخواطر، فتجتمع الأمة برمتها على مقصد النهوض بالقراءة النسقية التدريجية، وصد الادعاء عنه تتساند له بعدتها وعددها ويشد بعضها بعضا فيه.

وإني اليوم إذ أصغي لأصحاب القراءات الحدائثية وأتأمل دعوتهم الى قراءة النص القرآني قراءة جديدة بمناهج غريبة، وتطبيق قواعد النقد التاريخي على الوحي، أجد في ذاكرتي أصداء مماثلة من دعوة جاهلية بشر بها المرتابون في كتاب الله تعالى { وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أَنتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَائِهِ مَنْ نَلْقَاءُ نَفْسِي إِنْ أَتَّبَعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ } [سورة يونس/الآية 15].

والحمد لله الذي تتم بنعمته الصالحات، الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم.

فهرس الآيات القرآنية

الصفحة	السورة	رقمها	الآية	ر.ت
18	البقرة	196	{ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ }	01
	الجمعة	05	{ كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا }	02
23	البقرة	175	{ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا }	03
			{ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا }	04
46	الفرقان	63	{ وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا }	05
	هود المؤمنون	27/37	{ وَلَا تُخَاطَبُنِي فِي الدِّينِ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُّعْرِضُونَ }	06
	النبأ	37	رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَنُ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا }	07
	ص	20	{ وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَضَّلْنَا الْخِطَابَ }	08
		23	{ فَقَالَ أَكْفَلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ }	09
49	ق	21	{ وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ }	10
	القلم	42	{ يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ }	11
	القيامة	29	{ وَالتَّتَقَتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ }	12
71	الاشتقاق	18	{ وَالْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ }	13
72				
88	المائدة	48	{ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ }	14
99-96	العلق	2-1	{ قَرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ }	15

	آل عمران	115	{ حَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ }	16
97 375	الإسراء	09	{ إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا }	17
97 322	آل عمران	110	{ كُنْتُمْ حَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ }	18
98	البقرة	143	{ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا }	19
	الحج	78	{ وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ... }	20
99	البقرة	129	{ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ }	21
		142	{ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا }	22
	الحج	76	{ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ }	23
101	البقرة	21	{ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ }	24
101	الشعراء	195	{ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ }	25
101 230	القمر	17	{ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ }	26
102	النساء	81	{ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا }	27

104	فاطر	31	{ وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ	28
		32	مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ..... }	
108	الأنفال	24	{ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ }	29
	الأنعام	114	{ وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ }	30
115	الزمر	67	{ وَالسَّمَوَاتِ مَطْوِيَّاتٍ بِيَمِينِهِ }	31
	ص	87	{ إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ وَلَتَعْلَمُنَّ نَبَأَهُ بَعْدَ حِينٍ }	32
139	الأنعام	88		
	الدخان	49	{ ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ }	33
140	الأنعام	145	{ قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعُمُهُ }	34
	يوسف	19	وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلَى دَلْوَهُ قَالَ يَا بُشْرَى هَذَا غُلَامٌ }	35
142	النحل	89	{ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ }	36
	الكهف	109	{ قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا }	37
145	طه	6-5-4	{ تَنْزِيلًا مِمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلَى الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى... }	38
	النحل	36	{ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ }	39

146	البقرة	21 22	{ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ... }	40
148	الزمر	29	{ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا... }	41
150	الحجر	86	{ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ }	42
151	البروج	16	{ فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ }	43
	التغابن	17	{ وَاللَّهُ شَكُورٌ حَلِيمٌ }	44
	الفاحة	02	{ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ }	45
	النور	40	{ أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ... }	46
	العنكبوت	20	{ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ }	47
156	البقرة	129	{ رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ... }	48
156 218		151	{ كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا أَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ }	49
156	آل عمران	164	لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ... }	50
156 218	الجمعة	2	هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ... }	51
157			{ وَمَنْ تَزَكَّى فَإِنَّمَا يَتَزَكَّى لِنَفْسِهِ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ }	52

159	فاطر	18		
	عبس	3	{ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَكِّي }	53
157	الليل	18-17	{ وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى }	54
	الشمس	10-01	{ وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا... }	55
158 167	هود	61	{ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا }	56
158	التين	04	{ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ }	57
159	الليل	18	{ الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى }	58
160	الأعراف	176	{ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ... }	59
167 168 322 392	البقرة	30	{ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً... }	60
168	العنكبوت	20	{ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ... }	61
	المائدة	33	{ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا... }	62
169	الأعراف	11-10	{ وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ... }	63
	الحجرات	13	{ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا... }	64

172	ابراهيم	37	{ رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ... }	65	
173	التوبة	19	{ أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ... }	66	
177	القيامة	17	{ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ }	67	
181			18	{ فَإِذَا قُرَأَتْهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ }	68
178					
181	الانسان	23	{ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا }	69	
181	يوسف	02	{ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ }	70	
242					
378					
181	النحل	98	{ فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ }	71	
	الاسراء	106	{ وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا }	72	
		71	{ فَمَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا }	73	
182	الحاقة	14	{ اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا }	74	
		19	{ فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَؤُلَاءِ أَقْرَأُوا كِتَابِيهِ }	75	
183	العلق	5-1	{ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ... }	76	
184					
373					

	الرحمان	01	{الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ}	77
185	القيامة	17-16	{إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ}	78
194 211 221	المؤمنون	68	{أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمْ الْأَوَّلِينَ}	79
195	المدثر	33	{وَاللَّيْلِ إِذَا أَدْبَرَ}	80
200	الحج	46	{أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا...}	81
206	القمر	45	{سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ}	82
	الطور	49	{وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبَّحَهُ وَإِدْبَارَ النُّجُومِ}	83
	يوسف	28-27	{وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدًّا مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنْ الصَّادِقِينَ...}	84
207	السجدة	05	{يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يُعْرِجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ بِمَا تُعَدُّونَ}	85
207 185 212 221 373 409	النساء	82	{أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوْجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا}	86
	الانعام	45	{فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ}	87
	القصص		{فَلَمَّا رَأَاهَا تَهْتَّتْ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَمَ}	88

207		31	{ يُعَقَّبُ... }	
	النمل	80	{ إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى وَلَا تُسْمِعُ الصَّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ }	89
208 210	ص	29	{ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ }	90
208 214 222 331 345 409	محمد	24	{ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْقَانَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَفْقَاهَا }	91
217	يونس	57	{ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ }	92
220	غافر	54-53	{ وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْهُدَى وَأَوْرَثْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ هُدًى وَذِكْرَى لِأُولِي الْأَلْبَابِ }	93
	ق	58	{ أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَرَزَقْنَاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ... }	94
223	البقرة	07	{ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ }	95
	الزمر	22	{ فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ }	96
	الكهف	29	{ وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ }	97
	الفرقان	64-65 66	{ وَالَّذِينَ يَسْتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَامًا... }	98

226	آل عمران	191	الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ... {	99
227	الروم	08	{ أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى... {	100
	يونس	24	{ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ {	101
	النحل	44-43	{ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ {	102
	البقرة	266	أَيُّودُ أَحَدِكُمْ أَنَّ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّنْ نَّجِيلٍ وَأَعْنَابٍ يَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ... {	103
228	المدثر	18	{ إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ {	104
	الأعراف	176	{ فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ {	105
	الأنعام	50	إِنْ أَتَّبِعْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ {	106
	الأعراف	184	{ أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ مِّنْ جَنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ {	107
230 350	الروم	21	{ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً... {	108
230 233 260	ص	29	{ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ {	109
			{ أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ	110

	العنكبوت	20-19	ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ... {	
233	آل عمران	190	{ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاجْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ {	111
	السجدة	27	{ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرْزِ... {	112
	طه	128	{ أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِينِهِمْ... {	113
	يس	77	{ أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ حَصِيمٌ مُّبِينٌ {	114
234	الواقعة	72-71 74-73	{ أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ أَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ... {	115
	الحديد	13	{ يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتِسِسْ مِنْ نُورِكُمْ... {	116
237	آل عمران	77	{ إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا... {	117
	البقرة	279	{ وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ {	118
237 239	يونس	101	{ قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُعْجِي الْآيَاتِ وَالنُّذُرِ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ {	119
237	الأعراف	198	{ وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ {	120
242	الشورى	07	{ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا {	121
	الشعراء	193	{ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ {	122
		195	{ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ	123

244	النحل	103	{ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ }	
	الشعراء	195	{ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ }	124
244	فصلت	44	{ وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَبِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ }	125
245	المائدة	06	{ فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ }	126
246	الماعون	05-04	{ فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ }	127
248	القمر	49	{ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ }	128
250 256	البقرة	42	{ وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ }	129
252	الأَنْعَامِ	140	{ قَدْ حَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ... }	130
254	النازعات	09-06	{ يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ تَتْبَعُهَا الرَّادِفَةُ قُلُوبٌ يَوْمَئِذٍ وَاجِفَةٌ أَبْصَارُهَا خَاشِعَةٌ }	131
257	المجادلة	21	{ كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ }	132
258	آل عمران	12	{ قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سِتُّعَلْبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَبئْسَ الْمِهَادُ }	133
260	النساء	83	{ وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّعَوْا بِهِ... }	134
322	ص	26	{ يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ }	135
			{ نُورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ }	136

329	النور	35		
	لقمان	26	{وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ...}	137
	الزمر	22	{اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابِي...}	138
330	العلق	01	{اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ}	139
	الاسراء	70	{وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ}	140
	الأعراف	204	{وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ}	141
345	آل عمران	65	{يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتْ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ}	142
359	المائدة	48	{لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرَعَةً وَمِنْهَا جَا}	143
360	الروم	09	{أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ...}	144
364	الطلاق	02	{وَأَشْهِدُوا ذَوْيَ عَدْلٍ مِنْكُمْ}	145
366	يوسف	100	{وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا}	146
374	الحج	46	{أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا...}	147
375	طه	124	{وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى}	148
	الأنبياء	107	{وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ}	149
			{وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا	150

377	المائدة	38	كَسَبْنَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ {	
378	الأنفال	42	{لِيَهْلِكَ مَن هَلَكَ عَن بَيْتِهِ {	151
	الاعراف	160	{وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى إِذِ اسْتَسْقَاهُ قَوْمُهُ... {	152
	القصص	15	{فَوَكَرَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ {	153
	الحشر	07	{كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ {	154
	الأنعام	156	{أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَنْزَلَ الْكِتَابَ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا... {	155
	الأنفال	29	{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا... {	156
379	البقرة	183	{كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ {	157
380	الواقعة	64-63	{أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ ءَأَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ {	158
381	مريم	25	{وَهَزِي إِلَيْكَ بِجِدْعِ النَّحْلَةِ تَسَاقُطُ عَلَيْكَ رَطْبًا جَنِيًّا {	159
387 359	الأحزاب	62	{سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا {	160
387	آل عمران	137	{قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَدِّبِينَ {	161
389	نوح	12-10	{فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا... {	162
	الأنعام	44	{فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِم أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ... {	163

390	الحج	46	{ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا... }	164
392	الذريات	56	{ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ }	165
	التوبة	25	{ لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ... }	166
393	الشمس	10-07	{ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا... }	167
	الأنفال	60	{ وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْحَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ }	168
	البقرة	179	{ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ }	169
397	الأنفال	54	{ ذَلِكَ بَأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكْ مُعَيَّرًا بِعَمَلِ أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ... }	170
398	يونس	98	{ إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا... }	171
	الأعراف	96	{ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ... }	172
433	العنكبوت	20	{ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ }	173
443	الأنبياء	107	{ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ }	174
446	الأحزاب	72	{ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا }	175
455	يونس	15	{ وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا آتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ... }	176

فهرس الأحاديث النبوية

الصفحة	الرواة	رقمه	الحديث	ر.ت
04	البيهقي	12673	((إِذَا بَلَغَ النِّسَاءُ نَصَّ الْحِقَاقِ فَأَلْعَصِبُهُ أُولَى))	01
10	البخاري	1583	((وَأَنَا جَالِسٌ كَيْفَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسِيرُ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ حِينَ دَفَعَ قَالَ كَانَ يَسِيرُ الْعَنْقُ فَإِذَا وَجَدَ فَجَوْهَةً نَصَّ))	02
11	مسلم	1394	((صَلَاةٌ فِي مَسْجِدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَفْضَلُ مِنْ أَلْفِ صَلَاةٍ فِيَمَا سِوَاهُ مِنَ الْمَسَاجِدِ إِلَّا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ...))	03
49	البخاري	3517	((لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يُخْرِجَ رَجُلٌ مِنْ قَحْطَانَ يَسُوقُ النَّاسَ بِعِصَاهُ))	04
73	مالك	1735	((أَحْسَنُ مَا سَمِعْتُ فِي الثُّنْبِيَا أَنَّهُمَا لِصَاحِبَيْهَا مَا لَمْ يَقْطَعْ كَلَامَهُ...))	05
	الترمذي	810	((تَأَسَّفُوا بَيْنَ الْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ فَأَيُّهُمَا يَنْفِيَانِ الْفَقْرَ وَالذُّنُوبَ، كَمَا يَنْفِي الْكَبِيرُ حَبَثَ الْحَدِيدِ))	06
	النسائي	2630		
	ابن ماجه	2887		
108	الترمذي	2140	((قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ أَصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ))	07
148	البخاري	2887	((تَعَسَّ [] عَبْدُ الدِّينَارِ، وَعَبْدُ الدِّرْهَمِ، وَعَبْدُ الْحَمِيصَةِ []، إِنْ أُعْطِيَ رِضِي، وَإِنْ لَمْ يُعْطَ سَخِطَ...))	08
161	مسلم	2649	((اعْمَلُوا فَكُلُّ مُيسَّرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ))	09
176	الحاكم	3572	((أَرْشِدُوا أَحَاكُم))	10
			((سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْرَأُ عَلَى الْمِنْبَرِ...))	11

	3230	البخاري		
182	مسلم	1068	((هل سَمِعْتَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَذْكُرُ الْحَوَارِجَ...))	12
	النسائي	5315	((إِنَّمَا ذَلِكَ عِرْقٌ، فَانظُرِي إِذَا أَتَاكَ فَرُّوكِ فَلَا تُصَلِّي...))	13
	البخاري	5726	((لَا تَبَاعِضُوا وَلَا تَحَاسَدُوا وَلَا تَدَابَرُوا وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِحْوَانًا...))	14
	مسلم	2559		
195	مالك	1683		
	أبو داود	4910		
	الترمذي	1935		
	البخاري	583	((إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ أَذْبَرَ الشَّيْطَانُ وَلَهُ ضُرَاطٌ [] حَتَّى لَا يَسْمَعَ التَّأْذِينَ...))	15
208	مسلم	997	((أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ أَعْتَقَ غُلَامًا لَهُ عَنْ دُبُرٍ، لَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ غَيْرُهُ...))	16
	مسلم	389	((إِذَا أَدَّنَ الْمُؤَدِّنُ أَذْبَرَ الشَّيْطَانُ وَلَهُ حُصَاصٌ))	17
230	ابن حبان	620	((لَقَدْ أَنْزِلْتُ عَلَيَّ اللَّيْلَةَ آيَةً وَبِئْسَ لِمَنْ قَرَأَهَا وَمَ يَتَفَكَّرُ فِيهَا...))	18
382	الترمذي	2517	((جاء رجل على ناقة له، فقال يا رسول الله؛ أَعْقِلْهَا وَأَتَوَكَّلْ، أَمْ أُطْفِئُهَا وَأَتَوَكَّلْ؟ قَالَ أَعْقِلْهَا وَتَوَكَّلْ))	19
	مسلم	4201	((لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءٌ، فَإِذَا أُصِيبَ دَوَاءُ الدَّاءِ بَرَأَ بِإِذْنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ))	20
	البخاري	2307	((كُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ))	21
444	مسلم	3516		

قائمة المصادر والمراجع

- 1- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع
- 2- إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، الطبعة الرابعة، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2004م.
- 3- إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، الطبعة الأولى، مطبعة الأنجلو المصرية، القاهرة، 2010م.
- 4- إبراهيم بن أبي بكر البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2006م.
- 5- ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير على التحرير لابن الهمام، تحقيق عبد الله محمود، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999م.
- 6- ابن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، تحقيق محمود محمد شاكر، الطبعة الأولى، دار الفكر العربي، بيروت، 1998م.
- 7- ابن سيده، المخصص، تحقيق محمد نبيل الطريفي، الطبعة الأولى، دار صادر، بيروت، 2012م.
- 8- ابن مهران النيسابوري، الغاية في القراءات العشر، تحقيق محمد غياث الجنبا، الطبعة الثانية، دار الشواف، الرياض، 1990م.
- 9- ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تحقيق فخر الدين قباوة، الطبعة الثالثة، دار اللباب، بيروت، 2019م.
- 10- أبو إسحاق إبراهيم بن السري الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق عبد الجليل شليبي، الطبعة الأولى، عالم الكتب، بيروت، 1966م.
- 11- أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، تحقيق أبو عبدة مشهور، الطبعة الأولى، دار ابن عفان، القاهرة، 1997م.
- 12- أبو إسحاق الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق عبد الجليل شليبي، الطبعة الأولى، عالم الكتب، بيروت، 1988م.

- 13- أبو البركات عبد الله بن أحمد النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق علي بديوي، الطبعة الأولى، دار الكلم الطيب، بيروت، 1998م.
- 14- أبو البقاء العكبري، اللباب في علل البناء والإعراب، الطبعة الأولى، دار الفكر المعاصر، دمشق، 1995م.
- 15- أبو البقاء الكفوي، الكليات، تحقيق عدنان درويش، محمد المصري، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2018م.
- 16- أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي، الكليات، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1998م.
- 17- أبو البقاء موفق الدين بن يعيش، شرح المفصل للزحشري، تقديم بديع يعقوب، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م.
- 18- أبو الثناء محمود شهاب الدين الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق علي عبد الباري عطية، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ.
- 19- أبو الحسن بن حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق الحبيب بن الخوجة، الطبعة الثالثة، الدار العربية للكتاب، تونس، 2008م.
- 20- أبو الحسن بن عبد الكافي السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، تحقيق أحمد جمال الزمزمي ونور الدين عبد الجبار صغيري، الطبعة الأولى، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، 2004م.
- 21- أبو الحسن سيف الدين الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، الطبعة الأولى، دار الصميعي، الرياض، 2003م.
- 22- أبو الحسن سيف الدين الأمدي، الموازنة بين أبي تمام والبحثري، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1944م.
- 23- أبو الحسن علي الروماني، النكت في إعجاز القرآن، تحقيق زكريا سعيد علي، الطبعة الأولى، دار الفكر العربي، القاهرة، 1998م.
- 24- أبو الحسن علي بن عبد العزيز الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه، إعداد خليل الشيخ، الطبعة الأولى، دار الكتب الوطنية، أبو ظبي، 2016م.

- 25- أبو الحسين محمد البصري، المعتمد، تحقيق خليل الميس، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ.
- 26- أبو الحسن مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل، تحقيق عبد الله محمود شحاتة، الطبعة الثانية، دار إحياء التراث، بيروت، 2002م.
- 27- أبو الخير محمد بن الجزري، النشر في القراءات العشر، الطبعة الخامسة، دار الكتب العلمية، بيروت، 2016م.
- 28- أبو الربيع نجم الدين بن عبد القوي الطوفي، الصعقة الغضبية في الرد على منكري العربية، الطبعة الأولى، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، 2013م.
- 29- أبو السعود العمادي محمد، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، 1439هـ.
- 30- أبو العباس بن يحيى الونشريسي، المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، تحقيق محمد حجي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، 1981م.
- 31- أبو العباس تقي الدين بن تيمية، مجموع الفتوى، تحقيق عامر الجزار وأنور الباز، الطبعة الثالثة، دار الوفاء، مصر، 2005م.
- 32- أبو العباس تقي الدين بن تيمية، الرسالة التدمرية، تحقيق محمد بن عودة السعوي، الطبعة السادسة، مكتبة العبيكان، الرياض، 2000م.
- 33- أبو العباس تقي الدين بن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تحقيق مجموعة من المحققين، الطبعة الأولى، مجمع الملك فهد، المدينة المنورة، 1426هـ.
- 34- أبو العباس تقي الدين بن تيمية، قاعدة جلييلة في التوسل والوسيلة، تحقيق ربيع بن هادي، الطبعة الأولى، مكتبة الفرقان، عجمان، 2001م.
- 35- أبو العباس تقي الدين بن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق محمد رشاد سالم، الطبعة الأولى، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1986م.
- 36- أبو العباس تقي الدين بن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، تحقيق فواز أحمد زمري، الطبعة الأولى، دار ابن حزم، بيروت، 2012م.

- 37- أبو العباس تقي الدين بن تيمية، الإيمان، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الخامسة، المكتب الإسلامي، عمان، 1996م.
- 38- أبو العباس تقي الدين بن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق عبد اللطيف عبد الرحمن، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت، 2009م.
- 39- أبو العباس تقي الدين بن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، تحقيق محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م.
- 40- أبو العباس شهاب الدين القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، الطبعة الأولى، مكتبة نزار مصطفى، مكة المكرمة، 1995م.
- 41- أبو العباس شهاب الدين القرافي، العقد المنظوم في الخصوص والعموم، تحقيق علي معوض وعادل عبد الموجود، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م.
- 42- أبو العباس شهاب الدين القرافي، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، دار الفكر، بيروت، 1997م.
- 43- أبو العباس شهاب الدين القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والامام، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، الطبعة الثانية، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، 1995م.
- 44- أبو العباس شهاب الدين القسطلاني، المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، تحقيق صالح أحمد الشامي، الطبعة الثانية، المكتب الإسلامي، بيروت، 2004م.
- 45- أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، المقتضب، تحقيق عبد الخالق عضيمة، الطبعة الأولى، وزارة الأوقاف، القاهرة، 1994م.
- 46- أبو الفتح ضياء الدين بن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق محمد عويضة، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م.
- 47- أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، الطبعة الرابعة، دار الكتب المصرية، القاهرة، 2006م.
- 48- أبو الفتح عثمان بن جني، سر صناعة الاعراب، تحقيق أحمد رشدي، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007م.

- 49- أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق أحمد فهمي محمد، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992م.
- 50- أبو الفداء إسماعيل بن كثير، البداية والنهاية، تحقيق جماعة من العلماء، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005م.
- 51- أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه، تحقيق حسن السقاف، الطبعة الرابعة، دار الإمام النووي، عمان، 2000م.
- 52- أبو الفضل أحمد بن محمد الميداني، مجمع الأمثال، تحقيق محي الدين عبد الحميد، الطبعة الثانية، دار المعرفة، بيروت (د.ت).
- 53- أبو الفضل القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، الطبعة الثانية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1983م.
- 54- أبو الفضل جلال الدين السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق عبد العالم سالم، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1427هـ.
- 55- أبو الفضل جلال الدين السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، تحقيق مصطفى شيخ مصطفى، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2008م.
- 56- أبو الفضل جلال الدين السيوطي، أسرار ترتيب القرآن، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الفضيلة، القاهرة، 2002م، ص 39-40.
- 57- أبو القاسم الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق صفوان عدنان الداودي، الطبعة الأولى، دار القلم، دمشق، 1412هـ.
- 58- أبو القاسم الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق إبراهيم شمس الدين، الطبعة الرابعة، دار الكتب العلمية، بيروت، 2013م.
- 59- أبو القاسم الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق أبو اليزيد العجمي، دار السلام، القاهرة، 2007م.
- 60- أبو القاسم بن جزي الكلبي الغرناطي، تقريب الوصول إلى علم الأصول، تحقيق محمد حسن إسماعيل، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م.

- 61- أبو المعالي بن عبد الله الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق محمد بن عويضة، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997م.
- 62- أبو المعالي بن عبد الله الجويني، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق زكريا عميرات، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995م.
- 63- أبو المعالي جلال الدين القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبدیع، تحقيق إبراهيم شمس الدين، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م.
- 64- أبو الوليد بن خلف الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق علي أحمد العربي، الطبعة الأولى، جامعة المرقب، بنغازي، 2005م.
- 65- أبو الوليد بن خلف الباجي، الحدود في الأصول، تحقيق محمد حسن إسماعيل، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م.
- 66- أبو الوليد بن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمد عمارة، الطبعة الأولى، دار السلام، القاهرة، 2012م.
- 67- أبو اليسر محمد بن علي البزدوي، كنز الوصول إلى معرفة الأصول، تحقيق سائد بكداش، الطبعة الثانية، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 2014م.
- 68- أبو بشر عمرو بن عثمان سيبويه، الكتاب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، الطبعة الثالثة، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1988م.
- 69- أبو بكر أحمد بن مجاهد، السبعة في القراءات، تحقيق شوقي ضيف، الطبعة الرابعة، دار المعارف، مصر، 2010م.
- 70- أبو بكر بن أبي سهل السرخسي، أصول السرخسي، تحقيق أبو الوفاء الأفغاني، الطبعة الأولى، دار إحياء المعارف العثمانية، حيدر آباد، 1993م.
- 71- أبو بكر بن أحمد السمرقندي، ميزان الأصول في نتائج العقول، تحقيق زكي عبد البر، الطبعة الأولى، مطابع الدوحة، قطر، 1984م.
- 72- أبو بكر بن الحسين البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا، الطبعة الثالثة، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م.

- 73- أبو بكر بن الحسين البيهقي، أحكام القرآن للإمام الشافعي، تحقيق عبد الغني عبد الخالق، الطبعة الأولى، دار إحياء العلوم، بيروت، 1990م.
- 74- أبو بكر بن الطيب الباقلاني، التقريب والإرشاد (الصغير)، تحقيق علي أبو زنيد، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1998م.
- 75- أبو بكر بن الطيب الباقلاني إعجاز القرآن، تحقيق أحمد صقر، الطبعة الخامسة، دار المعارف، مصر، 1997م.
- 76- أبو بكر بن الطيب الباقلاني، الانتصار للقرآن، تحقيق محمد عصام القضاة، الطبعة الأولى، دار ابن حزم، بيروت، 2001م.
- 77- أبو بكر بن الطيب الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، الطبعة الأولى، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1987م.
- 78- أبو بكر بن علي الجصاص، الفصول في أصول الفقه، تحقيق جاسم النمشي، الطبعة الثانية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، 1994م.
- 79- أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تفسير القرآن، تحقيق محمود عبده، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999م.
- 80- أبو بكر عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تحقيق محمد رضوان الداية وفايز الداية، الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق، 2008م.
- 81- أبو بكر عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق محمود شاكر، الطبعة الأولى، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1991م.
- 82- أبو بكر عبد القاهر الجرجاني، الرسالة الشافية، تحقيق محمد خلف الله، الطبعة الثالثة، دار المعارف، مصر، 1976م.
- 83- أبو بكر محمد بن العربي المعافري، أحكام القرآن، تحقيق محمد عبد القادر عطا، الطبعة الثالثة، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م.
- 84- أبو جعفر الطحاوي، العقيدة الطحاوية، تعليق عبد العزيز بن باز، الطبعة الثانية، الرئاسة العامة للبحوث العلمية، الرياض، 2011م.

- 85- أبو جعفر النحاس، إعراب القرآن، تحقيق عبد المنعم إبراهيم، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م.
- 86- أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبد المحسن التركي، الطبعة الأولى، دار هجر للطباعة والنشر، مصر، 2001م.
- 87- أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تحقيق محمد عبد السلام، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993م.
- 88- أبو حامد الغزالي، المنحول في علم الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، الطبعة الثانية، دار الفكر، دمشق، 1980م.
- 89- أبو حامد الغزالي، جواهر القرآن ودرره، تحقيق محمد رشيد رضا قباني، الطبعة الأولى، دار إحياء العلوم، بيروت، 1985م.
- 90- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م.
- 91- أبو حامد الغزالي، قانون التأويل، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري، الطبعة الأولى، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2017م.
- 92- أبو حامد الغزالي، فيصل التفرقة ما بين الإسلام والزندقة، تحقيق سميح دغيم، الطبعة الأولى، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1993م.
- 93- أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في تفسير القرآن العظيم، تحقيق عبد الرزاق المهدي، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2002م.
- 94- أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء، معاني القرآن، تحقيق أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996م.
- 95- أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، المنهاج في شرح صحيح مسلم، الطبعة الثانية، مؤسسة قرطبة، القاهرة، 1994م.
- 96- أبو سعيد بن عمر التفتازاني، حاشية التفتازاني على شرح العضد، تحقيق محمد حسن إسماعيل، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983م.

- 97- أبو سعيد بن عمر التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، تحقيق زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996م.
- 98- أبو سعيد محمد الشيرازي البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق عبد الرحمن المرعشلي، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1418هـ.
- 99- أبو سليمان محمد الخطابي، قرة العين بشرح ورقات إمام الحرمين، تحقيق أحمد مصطفى قاسم، دار الفضيلة، القاهرة، 2007م.
- 100- أبو سليمان محمد الخطابي، البيان في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله، الطبعة الثالثة، دار المعارف، مصر، 1976م.
- 101- أبو عبد الله أحمد بن خالويه، الحجة في القراءات السبع، تحقيق عبد العال سالم مكرم، الطبعة الأولى، دار الرسالة، بيروت، 2000م.
- 102- أبو عبد الله الحاكم، المستدرک على الصحيحين، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990م.
- 103- أبو عبد الله بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق محمد تامر، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م.
- 104- أبو عبد الله بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، 2006م، (د. ط.).
- 105- أبو عبد الله بدر الدين الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، تحقيق أبي عمرو الحسيني، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م.
- 106- أبو عبد الله بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985م.
- 107- أبو عبد الله بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2006م.
- 108- أبو عبد الله بن حمدان العكبري، رسالة في أصول الفقه، الطبعة الثانية، مكتب الشؤون الفنية، الكويت، 2010م.

- 091- أبو عبد الله بن عبد الرحمن الخطاب، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، تحقيق يحيى بن محمد الشنقيطي، الطبعة الأولى، دار الرضوان، عمان، 2010م.
- 110- أبو عبد الله بن محمد الأفغاني، عداء الماتريدية للعقيدة السلفية، الطبعة الثانية، مكتبة الصديق، الطائف، 1998م.
- 111- أبو عبد الله جمال الدين بن مالك، شرح تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، تحقيق عبد الرحمن السيد ومحمد بدوي، الطبعة الأولى، هجر للطباعة، القاهرة، 1990م.
- 112- أبو عبد الله شمس الدين بن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، حقق محمد عزيز شمس، الطبعة الأولى، مجمع الفقه الإسلامي، جدة، 1429هـ.
- 113- ابن القيم الجوزية، الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية، تحقيق محمد بن عبد الرحمن العريفي، الطبعة الأولى، مجمع الفقه الإسلامي، جدة، 1428هـ.
- 114- ابن القيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، الطبعة السابعة، دار الكتاب العربي، بيروت، 2003م.
- 115- ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق عبد الرحمن الوكيل، (د.ط)، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1997م.
- 116- ابن القيم الجوزية، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، تحقيق عبد الرحمن بن حسن بن قائد، الطبعة الأولى، مجمع الفقه الإسلامي، جدة، 1432هـ.
- 117- ابن القيم الجوزية، الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعتزلة، تحقيق علي الدخيل الله، الطبعة الأولى، دار العاصمة، الرياض، 1408هـ.
- 118- ابن القيم الجوزية، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة، تحقيق زاهر بن سالم بلفقيه، الطبعة الثانية، دار ابن حزم، بيروت، 2019م.
- 119- ابن القيم الجوزية، الطب النبوي، تحقيق محمود شوقي مفلح، دار السلام، الرياض، 2012م.
- 120- أبو عبد الله عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق عبد الرحمن بن معلا اللويحي، الطبعة الثانية، مكتبة دار السلام، الرياض، 2002م.

- 121- أبو عبد الله عبد الرحمن بن ناصر السعدي، توضيح الكافية الشافية في الإنتصار للفرقة الناجية، الطبعة الأولى، دار اضواء السلف، الرياض، 1420هـ.
- 122- أبو عبد الله فخر الدين الرازي، المحصول في علم الأصول، تحقيق طه جابر العلواني، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، الرياض، 1997م.
- 123- أبو عبد الله فخرالدين الرازي، المعالم في أصول الفقه، تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض، الطبعة الثانية، مؤسسة المختار، القاهرة، 2012م
- 124- أبو عبد الله فخرالدين الرازي، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، الطبعة الأولى، دار الفكر، بيروت، 1981م.
- 125- أبو عبد الله فخر الدين الرازي، أساس التقديس، تحقيق عبد الله محمد عبد الله إسماعيل، الطبعة الأولى، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2014م.
- 126- أبو عبد الله محمد بن آجروم الصنهاجي، المقدمة الآجرومية في مبادئ علم العربية، الطبعة الأولى، المنتدى الإسلامي، الشارقة، 2007م.
- 127- أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد شاكر، الطبعة الأولى، مكتبة الحلبي، مصر، 1940م.
- 128- أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، كتاب الأم، تحقيق أحمد بدر الدين حسون، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005م.
- 129- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، الطبعة السابعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1998م.
- 130- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، الطبعة الأولى، دار الجيل للطباعة والنشر، بيروت، 1996م.
- 131- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ، تحقيق محمد باسل، الطبعة الخامسة، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م.
- 132- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الرسالة العثمانية، تحقيق عبد السلام هارون، الطبعة الأولى، دار الجيل، بيروت، 1991م.

- 133- أبو علي بن رشيقي القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الخامسة، دار الجيل، بيروت، 1981م.
- 134- أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تحقيق محمد عبد الله النمر، الطبعة الرابعة، دار طيبة، مصر، 1997م.
- 135- أبو محمد العز بن عبد السلام، الإشارة إلى الإجاز في بعض أنواع المجاز، تحقيق سعد دمشقية، الطبعة الأولى، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1986هـ.
- 136- أبو محمد بن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ.
- 137- أبو محمد بن علي الإسنوي، نهاية السؤل شرح منهاج الأصول، تحقيق، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999م.
- 138- أبو محمد عبد الله بن المقفع، الأدب الصغير والأدب الكبير، تحقيق أحمد زكي باشا، الطبعة الأولى، دار ابن حزم، بيروت، 2003م.
- 139- أبو محمد عبد الله بن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تحقيق إبراهيم شمس الدين، الطبعة الثالثة، دار الكتب العلمية، بيروت، 2014م.
- 140- أبو محمد عبد الله بن قتيبة، أدب الكاتب، تحقيق علي فاعور، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988م.
- 141- أبو محمد عبد الله بن قتيبة، الشعر والشعراء، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، 1982م.
- 142- أبو محمد عبد الله بن هشام الأنصاري، الإعراب عن قواعد الإعراب، تحقيق علي فودة نيل، الطبعة الأولى، عمادة شؤون المكتبات، الرياض، 1981م.
- 143- أبو محمد عبد الله شرف الدين ابن التلمساني، شرح المعالم في أصول الفقه، بتحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض، الطبعة الأولى، عالم الكتب، بيروت، 1999م.
- 144- أبو محمد علي بن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق محمد شاكر، الطبعة الثانية، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1983م.

- 145- أبو محمد علي بن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق أحمد شمس الدين، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007م.
- 146- أبو محمد علي بن حزم، رسالة التقريب لحد المنطق، ضمن رسائل ابن حزم، تحقيق أحمد إحسان عباس، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005م.
- 147- أبو محمد غالب بن عطية، المحرر الوجيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م.
- 148- أبو هلال الحسن بن مهران العسكري، الصناعتين: الكتابة والشعر، تحقيق مفيد قميحة، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2008م.
- 149- أبو هلال الحسن بن مهران العسكري، الفروق اللغوية، تحقيق محمد باسل، الطبعة الثالثة، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005م.
- 150- أبو يعرب المرزوقي، فلسفة الدين من منظور إسلامي، الطبعة الأولى، دار الهادي، بيروت، 2006م.
- 151- أبو يعرب المرزوقي، شروط نهضة العرب والمسلمين، الطبعة الأولى دار الفكر، دمشق، 2001م.
- 152- أبو يعقوب يوسف بن علي السكاكي، مفتاح العلوم، تحقيق نعيم زرزور، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987م.
- 153- أبو يعلى محمد بن أحمد البغدادي، طبقات الحنابلة، تحقيق محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، 1999م.
- 154- إجناس جولدتسهير، المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، ترجمة علي حسن عبد القادر، الطبعة الثانية، المركز الأكاديمي للأبحاث، بيروت، 2016م.
- 155- أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الطبعة الأولى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1992م.
- 156- أحمد بن ابراهيم الشاويش، توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم، الطبعة الثالثة، المكتب الإسلامي، بيروت، 1986م.
- 157- أحمد بن شعيب النسائي، السنن الكبرى، تحقيق عبد المنعم شلبي، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2001م.

- 158- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي وآخرون، الطبعة الأولى، المطبعة السلفية، القاهرة، 2015م.
- 159- أحمد بن فارس بن زكريا، مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، 1979م.
- 160- أحمد بن محمد البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، تحقيق محمود محمد عمر، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997م.
- 161- أحمد بن محمد الولايلي المكناسي، أشرف المقاصد في شرح المقاصد، الطبعة الأولى، المطبعة الخيرية، مصر، 1325هـ.
- 162- أحمد بن محمد بن حنبل، المسند، تحقيق شعيب الأرنؤوط، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2001م.
- 163- أحمد داود أوغلو، النموذج البديل: أثر تباين الرؤى المعرفية الإسلامية والغربية في النظرية السياسية، الطبعة الأولى، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2019م.
- 164- أحمد عبد الغفار، ظاهرة التأويل وصلته باللغة، الطبعة الأولى، دار المعرفة، مصر، 2012م.
- 165- أحمد كمال أبو المجد، حوار لا مواجهة، الطبعة الأولى، دار الشروق، بيروت، 1998م.
- 166- أحمد متوكل، بنية الخطاب من الجملة إلى النص، دار الأمان، الرباط، 2001م.
- 167- أحمد مختار عمر، البحث اللغوي عند العرب، الطبعة الثامنة، عالم الكتب، القاهرة، 2003م.
- 168- أحمد مختار عمر، علم الدلالة، الطبعة السابعة، عالم الكتب، الرياض، 2009م.
- 169- أحمد يوسف، القراءة النسقية، سلطة البنية ووهم المحاينة، الطبعة الأولى، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، 2009م.
- 170- إدريس الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم: تاريخية النص القرآني، الطبعة الأولى، دار ابن حزم، الرياض، 2007م.
- 171- إدريس حمادي، الخطاب الشرعي وطرق استثماره، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1994م.
- 172- إدغار موران، في مفهوم الأزمة، ترجمة بديعة بوليلة، الطبعة الأولى، دار الساقي، بيروت، 2018م.

- 173- ادموند هوسرل، أفكار لعلم الظاهريات الخالص ولللسفة الظاهريانية، ترجمة وتحقيق ابو يعرب المرزوقي، الطبعة الأولى، جداول للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2011م.
- 174- إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد العناني، الطبعة الأولى، دار رؤية، القاهرة، 2006م.
- 175- إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح في اللغة، تحقيق أحمد عبد الغفور، الطبعة الرابعة، دار العلم للملايين، بيروت، 1990م.
- 176- إسماعيل راجي الفاروقي، إسلامية المعرفة: المبادئ العامة، خطة العمل، الإنجازات، الطبعة الأولى، دار الهادي بيروت، 2001م.
- 177- إسماعيل راجي الفاروقي، التوحيد مضامينه في الفكر والحياة، تحقيق السيد عمر، الطبعة الخامسة، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، 2019م.
- 178- أ.ف. تشيتشرين، الافكار والاسلوب: دراسة في الفن الروائي ولغته، ترجمة وتحقيق حياة شرارة، الطبعة الأولى، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1964م.
- 179- الأزهر الزناد، نسيج النص: بحث فيما يكون به الملفوظ نصا، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993م.
- 180- البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق محمد المرعشلي، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1418هـ.
- 181- الجودي، لطفي فكري محمد، جماليات الخطاب في النص القرآني (قراءة تحليلية في مظاهر الرؤية وآليات التكوين)، الطبعة الأولى، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، 2014م.
- 182- الحارث بن أسد المحاسبي، العقل وفهم القرآن، الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق، 1978م.
- 183- الحسن بن قاسم المرادي، الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق فخر الدين قباوة، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992م.
- 184- الحسين أحمد مصطفى، تحليل السياسات: مدخل جديد للتخطيط في الأنظمة الحكومية، الطبعة الأولى، جمعية الاجتماعيين، الشارقة، 1994م.

- 185- الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل، تحقيق عبد السلام محمد علي شاهين، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م.
- 186- السمين الحلبي، الدر المصون في علم الكتاب المكنون، تحقيق أحمد محمد الخراط، الطبعة الثالثة، دار القلم، دمشق، 2011م.
- 187- السيد قطب إبراهيم، التصوير الفني في القرآن الكريم، الطبعة السادسة عشر، دار الشروق، القاهرة، 2002م.
- 188- السيد قطب إبراهيم، في ظلال القرآن، الطبعة الأربعون، دار الشروق، القاهرة، 2013م.
- 189- السيد قطب إبراهيم، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، الطبعة الخامسة، دار الشروق، القاهرة، 1997م.
- 190- الشاهد بن محمد البوشيخي، القرآن الكريم والدراسة المصطلحية، سلسلة الدراسات المصطلحية (4)، مطبعة أنفو برانت، فاس، 2002م.
- 191- الشريف قصار، معاني الحروف في القرآن الكريم، المؤسسة الوطنية للفنون، الجزائر، 1984م.
- 192- صاحب إسماعيل بن عباد، المحيط في اللغة، تحقيق محمد حسن آل ياسين، الطبعة الأولى، عالم الكتب، بيروت، 1994م.
- 193- الطيب التيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، الطبعة الثانية، دار الينابيع، دمشق، 2008م.
- 194- العز بن عبد السلام، حل الرموز ومفاتيح الكنوز، تحقيق أحمد السايح وعلي وهبة، الطبعة الأولى، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2009م.
- 195- الفجاري مختار، الفكر العربي الاسلامي من تأويلية المعني الي تأويلية الفهم، الطبعة الأولى، عالم الكتاب الحديث، عمان، 2009م.
- 196- القاسم بن محمد الواسطي، شرح اللمع في النحو، تحقيق رجب عثمان، الطبعة الأولى، الخانجي للطباعة والنشر، القاهرة، 2000م.
- 197- القصي محمود زلط، القرطبي ومنهجه في التفسير، الطبعة الأولى، المركز العربي للثقافة والعلوم، بيروت، 2004م.

- 198-المغربي عبد الحميد، نظم المعلومات الإدارية: المبادئ والأسس، الطبعة الثانية، مجموعة النيل العربية، مصر، 2002م.
- 199-أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تحقيق خليل احمد خليل، الطبعة الأولى، عويدات للنشر، بيروت، 2012م.
- 200-آية الله محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، الطبعة الثانية، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، 2013م.
- 201-أيمن علي صالح، القرائن والنص: دراسة في المنهج الأصولي في فقه النص، الطبعة الأولى، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، 2010م.
- 202-برهان الدين البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تحقيق عبد الرزاق غالب المهدي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2011م.
- 203-بول ريكور، من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل، ترجمة محمد برادة وحسن برقية، الطبعة الأولى، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، 2001م.
- 204-تمام حسان، اللغة العربية مبناها ومعناها، الطبعة الخامسة، عالم الكتب، القاهرة، 2006م.
- 205-توشييهيكو إيزوتسو، المفهومات الأخلاقية- الدينية في القرآن، ترجمة عيسى علي العاكوب، الطبعة الأولى، دار المنتقى، حلب، 2008م.
- 206-ثامر إبراهيم محمد المصاروة، البنيوية بين النشأة والتأسيس (دراسة نظرية)، مكتبة صيد الفوائد، عمان، 2004م.
- 207-جان بياجيه، البنيوية، ترجمة عارف منيمنة وبشير أوبري، الطبعة الرابعة، منشورات عويدات، بيروت، 1985م.
- 208-جمال الدين القاسمي، محاسن التأويل، تحقيق محمد باسل عيون السود، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م.
- 209-جمال الدين عطية، النظرية العامة للشريعة الإسلامية، الطبعة الأولى، مطبعة المدينة، القاهرة، 1988م.

- 210- جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية، الطبعة الأولى، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م.
- 211- جورج قرم، شرق وغرب الشرخ الأسطوري، الطبعة الأولى، دار الساقى، بيروت، 2003م.
- 212- جورج قرم، تاريخ اوروبا وبناء اسطورة الغرب، ترجمة رلي ذبيان، الطبعة الأولى، دار الفارابي، بيروت، 2011م.
- 213- جيل دولوز/فيلكس غيتاري، ما هي الفلسفة، ترجمة مطاع الصفدي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1997م.
- 214- جيمس كولسون، في تاريخ التشريع الإسلامي، ترجمة محمد أحمد سراج، الطبعة الأولى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1992م.
- 215- حاتم باي، الاجتهادية التي يبني عليها المذهب المالكي، الطبعة الأولى، مجلة الوعي الإسلامي، الكويت، 2011م.
- 216- حافظ إسماعيل علوي وامحمد الملاخ، قضايا ابستمولوجية في اللسانيات، الطبعة الأولى، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2009م.
- 217- حامد عبد الماجد قويسى، في التراث السياسي الإسلامي حول نظرية السلطة وتعاملها الخارجي، الطبعة الأولى، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2009م.
- 218- حسن بن فرحان المالكي، قراءة في كتب العقائد: المذهب الحنبلي نموذجاً، مركز الدراسات التاريخية، عمان، 2000م.
- 219- حسن بن محمد العطار في حاشية العطار على شرح جلال الدين المحلي على جمع الجوامع في أصول الفقه الشافعي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2015م.
- 220- حسن حنفي، التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، الطبعة الخامسة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 2001م.
- 212- حسن حنفي، الاجتهاد الكلامي: مناهج ورؤى متنوعة في الكلام الجديد، الطبعة الأولى، دار الهادي، بيروت، 2003م.

- 222-حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة: المقدمات النظرية، الطبعة الأولى، دار التنوير للطباعة، بيروت، 1988م.
- 223-حسن حنفي، من النص الى الواقع، الطبعة الأولى، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2005م.
- 224-خديجة إيكر، المدخل المعرفي واللغوي للقرآن الكريم، سلسلة روافد، الإصدار 58، الطبعة الأولى، دار آفاق، الكويت، 2012م.
- 225-خلود إبراهيم العموش، الخطاب القرآني دراسة في العلاقة بين النص والسياق، الطبعة الأولى، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2008م.
- 226-دواق الحاج، الرؤية الوجودية التوحيدية والتأسيس الاستمولوجي للتكامل المعرفي، ضمن كتاب التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية، تحرير رائد جميل عكاسة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، 2012م.
- 227-رائد جميل عكاسة وآخرون، الفلسفة في الفكر الإسلامي: قراءة منهجية ومعرفية، الطبعة الأولى، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرنندن، 2012م.
- 228-رائد جميل عكاسة، التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية، الطبعة الأولى، هرنندن فرجينيا، 2012م.
- 229-رقية طه جابر العلواني، تدبر القرآن بين النظرية والتطبيق، الطبعة الثانية، جمعية النور، البحرين، 2002م.
- 230-روبن جورج كولينجوود، مقال في المنهج الفلسفي، ترجمة فاطمة إسماعيل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2001م.
- 231-رشيد بندر، مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة، الطبعة الأولى، دار النبوغ، بيروت، 1994م.
- 232-رمزي منير البعلبكي، معجم المصطلحات اللغوية، الطبعة الأولى، دار العلم للملايين، بيروت، 1990م.
- 233-رولان بارث، لذة النص، ترجمة فؤاد صفا والحسين سبحان، الطبعة الأولى، دار توبقال، الدار البيضاء، 1988م.

- 234- رولان بارت، درس السيميولوجيا، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي، الطبعة الثالثة، دار توبقال، الدار البيضاء، 1993م.
- 235- سارة كوفمان وروجيه لابورت، مدخل إلى فلسفة دريدا، ترجمة إدريس كثير وعز الدين الخطابي، الطبعة الثانية، الشركة العالمية للكتاب، الدار البيضاء، 1994م.
- 236 سامر إسلامبولي، ظاهرة النص القرآني تاريخ ومعاصرة، الطبعة الثانية، الأوائل للنشر، الاسكندرية، 2002م.
- 237- سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الاسلام، الطبعة الثانية، دار السلام، القاهرة، 2012م.
- 238- سعيد النكر، سؤال المعاصرة والشرعية في قراءة النص القرآني، الطبعة الأولى، دار السلام، مصر، 2013م.
- 239- سعيد النورسي، خمس رسائل، ترجمة صادق تامزي كولو، الطبعة الأولى، دار السنابل الذهبية، القاهرة، 2008م.
- 240- سعيد شبار، الثقافة والعملة وقضايا إصلاح الفكر والتجديد في العلوم الإسلامية، الطبعة الأولى، دار الإنماء الثقافي، الرباط، 2014م.
- 241- سعيد شبار، الاجتهاد والتجديد وأصول الفقه في فكرنا المعاصر... الاجتهاد الجماعي نموذجاً، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بني ملال، 2013م.
- 242- سعيد يقطين، من النص إلى النص المترابط: مدخل إلى جماليات الإبداع التفاعلي، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، المغرب-لبنان، 2004م.
- 243- سعيد يقطين، إنفتاح النص الروائي، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2001م.
- 244- سليمان بن الأشعث أبو داوود، تحقيق شعيب الأرنؤوط، الطبعة الأولى، دار الرسالة العالمية، بيروت، 2009م.
- 245- سيد قطب، في ظلال القرآن، الطبعة الثانية والثلاثون، دار الشروق، القاهرة، 2003م.
- 246- سيغموند فرويد، قلق في الحضارة، ترجمة جورج طرابيشي، الطبعة الرابعة، دار الطليعة، بيروت، 1996م.

- 247- سيف الدين عبد الفتاح، النظرية السياسية من منظور حضاري إسلامي، الطبعة الأولى، المركز العلمي للدراسات السياسية، الأردن، 2002م.
- 248- شفيق السيد، التعبير البياني رؤية بلاغية نقدية، الطبعة الأولى، دار غريب للطباعة، القاهرة، 2006م.
- 249- صالح السامرائي، معاني الأبنية في العربية، الطبعة الثانية، دار عمار، عمان، 2007م.
- 250- صالح بلعيد، نظرية النظم، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، بوزريعة الجزائر، (د.ط)، 2002م.
- 251- صالح بن عبدالله بن حميد، عبد الرحمن بن محمد ملوح، في مكارم أخلاق الرسول الكريم، الطبعة الرابعة، دار الوسيلة، جدة، 1430هـ.
- 252- صلاح الصاوي، يسألونك عن الشريعة: حوارات حول الشريعة والعلمانية، الطبعة الأولى، الجامعة الدولية بأمريكا اللاتينية، 2011م.
- 253- صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر، الطبعة الأولى، ميريت للطباعة والنشر، القاهرة، 2002م.
- 254- صلاح فضل النظرية البنائية في النقد الأدبي، الطبعة الثالثة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1985م.
- 255- طارق منينة، أقطاب العلمانية في العالم العربي والإسلامي، الطبعة الثانية، دار الدعوة، الاسكندرية، 2008م.
- 256- طاهر سليمان حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين، الطبعة الأولى، الدار الجميل للنشر والتوزيع، الإسكندرية، 2001م.
- 257- طفيل بن عوف الغنوي، ديوان طفيل الغنوي شرح الأصمعي، تحقيق حسان فلاح أوغلي، الطبعة الأولى، دار صادر، بيروت، 1997م.
- 258- طه جابر العلواني، الوحدة البنائية للقرآن المجيد، الطبعة الأولى، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2006م.
- 259- طه جابر العلواني، الخصوصية والعالمية في الفكر الاسلامي المعاصر، الطبعة الأولى، دار الهادي، بيروت، 2004م.
- 260- طه جابر العلواني، أبعاد غائبة عن فكر وممارسات الحركات الإسلامية المعاصرة، الطبعة الثالثة، دار السلام، القاهرة، 2013م.

- 261- طه جابر العلواني، إشكالية التعامل مع السنة النبوية، الطبعة الأولى، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، 2014م.
- 262- طه جابر العلواني، الأزمة الفكرية المعاصرة: تشخيص ومقترحات علاج، الطبعة الرابعة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي والدار العالمية للكتاب الإسلامي، هرنند فرجينيا، 1994م.
- 263- طه جابر العلواني، أفلا يتدبرون القرآن: معالم منهجية في التدبر والتدبير، الطبعة الثانية، دار السلام للطباعة، القاهرة، 2013م.
- 264- طه جابر العلواني، الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون، الطبعة الأولى، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرنند فرجينيا، 1996م.
- 265- طه جابر العلواني، أزمة الإنسانية ودور القرآن الكريم في الخلاص منها، الطبعة الأولى، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2006م.
- 266- طه جابر العلواني، الأزمة الفكرية ومناهج التغيير: الآفاق والتطلعات، الطبعة الأولى، دار الهادي، بيروت، 2003م.
- 267- طه جابر العلواني، إسلامية المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل، سلسلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، 1896م.
- 268- طه جابر العلواني، التوحيد ومبادئ المنهجية، ضمن كتاب المنهجية الإسلامية، الطبعة الأولى، دار السلام، القاهرة، 2010م.
- 269- طه عبد الرحمن، أصول الحوار وتحديد علم الكلام، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 2000م.
- 270- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2006م.
- 271- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتحديد العقل، الطبعة الرابعة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2006م.
- 272- طه عبد الرحمن، روح الحداثة: مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2006م.

- 273- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية، الطبعة الثالثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2006م.
- 274- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، الطبعة الثالثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2007م.
- 275- طه عبد الرحمن، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، 2015م.
- 276- طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2004م.
- 277- عادل الشويخ، تحليل الأحكام في الشريعة الإسلامية، الطبعة الأولى، دار البشير للثقافة والعلوم، 2000م.
- 278- عاطف العراقي، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، الطبعة الأولى، دار المعارف، مصر، 1998م.
- 279- عاطف جودة نصر، النص الشعري ومشكلات التفسير، الطبعة الأولى، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1996م.
- 280- عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1998م.
- 281- عبد الحميد إبراهيم، الأدب المقارن من المنظور العربي مقدمة وتطبيق، الطبعة الأولى، دار دمشق، القاهرة، 1997م.
- 282- عبد الحميد أبو سليمان، قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، المعهد العالمي للفكر الإسلامي والدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، 1995م.
- 283- عبد الحميد أبو سليمان، الإنسان بين شريعتين: رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر، الطبعة الأولى، دار السلام، القاهرة، 2003م.
- 284- عبد الحميد العلمي، منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 2001م.

- 285- عبد الرحمن العضراوي، مدخل تأسيسي في الفكر المقاصدي، الطبعة الأولى، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، 2015م.
- 286- عبد الرحمان العضراوي، النسق التأويلي والمقاصدي في نظرية الإستنتاج القرآني، ضمن ندوة مناهج الاستمداد من الوحي، الرابطة المحمدية للعلماء، الطبعة الأولى، دار ابي رقرق، الرباط، 5-6 مارس 2008م.
- 287- عبد الرحمن العضراوي، النص الشرعي وبناء مفهوم التأويل، ضمن أعمال الندوة التي صدرت في كتاب التأويل: سؤال المرجعية ومقتضيات السياق، تحرير وتنسيق عبد السلام طويل، محمد المنتار، الطبعة الثانية، الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، 1436هـ.
- 288- عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984م.
- 289- عبد الرحمان بدوي، الأخلاق النظرية، الطبعة الثانية، وكالة المطبوعات، الكويت، 1975م.
- 290- عبد الرحمن بن جاد الله البناني، حاشية العلامة البناني على شرح المحلي على جمع الجوامع، تحقيق محمد عبد القادر شاهين، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2018م.
- 291- عبد الرحمن بن زيد الزيندي، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، الطبعة الأولى، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992م.
- 292- عبد الرحمان بن سليمان الرومي، خصائص القرآن الكريم، الطبعة الثانية عشرة، مكتبة التوبة، الرياض، 2012م.
- 293- عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري، تحفة الأحوزي شرح جامع الترمذي، تحقيق خالد عبد الغني محفوظ، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ.
- 294- عبد الرحمن بن ناصر السعد، تفسير تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق عبد الرحمن بن معلا اللويحق، الطبعة الثانية، مكتبة دار السلام، الرياض، 2002م.
- 295- عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، التحريف المعاصر في الدين تسلل في الأنفاق بعد السقوط في الأعماق، الطبعة الأولى، دار القلم، دمشق، 1997م.

- 296- عبد الرزاق بلعقروز، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر: أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل، الطبعة الأولى، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، 2009م.
- 297- عبد العزيز بن عبد الله، معلمة الفقه المالكي، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1983م.
- 298- عبد العزيز عبد المعطي عرفة، قضية الاعجازي القرآني وأثرها في تدوين البلاغة العربية، الطبعة الأولى، عالم الكتب، القاهرة، 1985م.
- 299- عبد العلي محمد السهالوي، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت بهامش المستصفي، تحقيق عبد الله محمود محمد عمر، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002م.
- 300- عبد العلي محمد بن نظام الدين السهالوي، فواتح الرحموت بشرح مُسَلِّم الثبوت، تحقيق محمود محمد عمر، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002م.
- 301- عبد الله الدراز، النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن، اعتنى به وخرج أحاديثه عبد الحميد الدخاخي، الطبعة الثانية، دار طيبة، الرياض، 2000م.
- 302- عبد الله الدراز، دستور الأخلاق في القرآن الكريم: دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن، تحقيق عبد الصبور شاهين، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة ودار البحوث العلمية، بيروت، الكويت، 1973م.
- 303- عبد الله الدراز، مدخل إلى القرآن الكريم عرض تاريخي وتحليل مقارن، ترجمة محمد عبد العظيم، الطبعة الأولى، دار القلم، الكويت، 1981م.
- 304- عبد الكريم حامدي، ضوابط فهم النص، كتاب الامة، وزارة الاوقاف والشؤون الدينية، العدد 108، السنة 25، قطر، 2005م.
- 305- عبد الله الغدامي، الخطيئة والتكفير من النبوية إلى التشريحية، الطبعة الأولى، النادي الأدبي الثقافي، جدة، 1985م.
- 306- عبد الله عبد الغني سرحان، التدبر حقيقته وعلاقته بمصطلحات التأويل والاستنباط والفهم والتفسير، الطبعة الثانية، دار الحضارة، السعودية، 2013م.
- 307- عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، الطبعة الأولى، دار الطليعة، بيروت، 2001م.

- 308- عبد المجيد النجار، مصطلح الشهادة على الناس في القرآن الكريم وأبعاده الحضارية، ندوة الدراسة المصطلحية والعلوم الاسلامية، كلية الآداب فاس سايس، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1996م.
- 309- عبد المجيد النجار، الشهود الحضاري للأمة الإسلامية، الطبعة الثانية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2006م.
- 310- عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بن الوحي والعقل بحث في جدلية النص والعقل والواقع، الطبعة الأولى، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرنند فرجينيا، 1993م.
- 311- عبد الهادي عبد الرحمن، سلطة النص: قراءات في توظيف النص الديني، الطبعة الثانية، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 1998م.
- 312- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، الطبعة الأولى، دار الشروق، القاهرة، 1999م.
- 313- عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق، 2002م.
- 314- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، الطبعة الثامنة، دار الشروق، القاهرة، 2020م.
- 315- عبد الوهاب جعفر، النبوية بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكو، الطبعة الأولى، دار المعارف، مصر، 1989م.
- 316- عدنان محمد أمامة، التجديد في الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، دار ابن الجوزي، الرياض، 1424هـ.
- 317- عز الدين اسماعيل، نصوص قرآنية في النفس الإنسانية، الطبعة الثانية، دار الشؤون الثقافية العامة، 1986م.
- 318- عز الدين المناصرة، علم الشعريات (قراءة مونتاجية في أدبية الأدب)، الطبعة الأولى، دار مجلاوي، عمان، 2007م.
- 319- عزيز البطيوي، سنن العمران البشري في السيرة النبوية، الطبعة الأولى، مركز معرفة الإنسان للدراسات والأبحاث، عمان، 2018م.

- 320-عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام، تحقيق عبد الرحمن عميرة، الطبعة الأولى، دار الجيل، بيروت، 1997م.
- 321-علي الزبيري، ابن جزري ومنهجه في التفسير، الطبعة الأولى، دار القلم، دمشق، 1985م.
- 322-علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، تحقيق محمد علي أبو العباس، الطبعة الأولى، دار الطلائع، القاهرة، سنة 2009م.
- 323-علي محمد الصلابي، صفحات مشرقة من التاريخ الإسلامي، الطبعة الأولى، دار الفتح للإعلام العربي، القاهرة، 2013م.
- 324-عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، الطبعة الثالثة، دار العلم للملايين، بيروت، 1981م.
- 325-عماد الدين خليل، من أعلام التربية العربية الإسلامية، مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض، 1989م.
- 326-عمارة الناصر، اللغة والتأويل: مقاربات في الهيرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، الطبعة الأولى، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007م.
- 327-عمر فروخ، تاريخ الأدي العربي، الطبعة الثامنة، دار العلم للملايين، بيروت، 2006م.
- 328-فاضل عبد الواحد عبد الرحمن، الأنموذج في أصول الفقه، مطبعة وزارة التعليم العالي، بغداد، 1987م.
- 329-فان ديك، النص والسياق إستقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، ترجمة عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2000م.
- 330-فتحي الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، الطبعة الثالثة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2013م.
- 331-فتحي حسن ملكاوي، منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية، الطبعة الأولى، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرنند فرجينيا، 2016م.
- 332-فتحي حسن ملكاوي، منظومة القيم العليا: التوحيد والتزكية والعمران، الطبعة الأولى، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرنند فرجينيا، 2013م.

- 333-فتحي حسن ملكاوي، نحو نظام معرفي إسلامي (حلقة دراسي)، الطبعة الأولى، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن، 2000م.
- 334-فتيحة فاطمي، التأويل عند فلاسفة المسلمين: ابن رشد نموذجاً، الطبعة الأولى، جداول للطباعة والنشر، بيروت، 2011م.
- 335-فريد الأنصاري، بلاغ الرسالة القرآنية من أجل إبصار آيات الطريق، الطبعة الأولى، دار السلام، القاهرة، 2009م.
- 336-فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة سهيل القش، الطبعة الثانية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1983م.
- 337-فريدريك هيغل، تاريخ الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1997م.
- 338-فريدريك هيغل، في الفرق بين نسق فيشته ونسق شلنغ في الفلسفة، ترجمة ناجي العونلي، الطبعة الأولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007م.
- 339-فريدريك هيغل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة وتحقيق إمام عبد الفتاح إمام، الطبعة الثالثة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2007م.
- 340-فريدريك هيغل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، تحقيق خليل أحمد خليل، الطبعة الثانية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 2002م.
- 341-فضل الله بن أحمد الجيلاني، فضل الله الصمد في توضيح الأدب المفرد، تحقيق أحمد شمس الدين، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت، 2009م.
- 342-كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ترجمة محمود فهمي حجازي، الطبعة الأولى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1993م.
- 343-لاسل أبر كرومبي، قواعد النقد الأدبي، ترجمة وتحقيق محمد عوض، الطبعة الثانية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1986م.
- 344-لؤي صافي، أعمال العقل، الطبعة الأولى، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1998م.
- 345-ماجد فخري، الفكر الأخلاقي العربي: الفقهاء والمتكلمون، (د ط)، الأهلية للنشر، بيروت، 1978م.

- 346- مالك بن أنس بن مالك، الموطأ، تحقيق بشار عواد معروف، الطبعة الثانية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1996م.
- 347- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو، الطبعة الخامسة، دار الفكر المعاصر، دمشق، 2005م.
- 348- مجموعة من المؤلفين، خطاب التجديد الإسلام: الأزمنة والأسئلة، الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق، 2004م.
- 349- محمد إبراهيم الفيومي، المدرسة الفلسفية في الإسلام بين المشائية والإشراقية، الطبعة الأولى، دار الهادي، بيروت، 1994م.
- 350- محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، الطبعة الأولى، دار الهادي، بيروت، 2003م.
- 351- محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، الطبعة الثالثة، دار ابن حزم، بيروت، 1996م.
- 352- محمد أبو القاسم حاج حمد، ابستمولوجية المعرفة الكونية: إسلامية المعرفة والمنهج، الطبعة الأولى، دار الهادي، بيروت، 2004م.
- 353- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تحقيق هاشم صالح، الطبعة الرابعة، دار الساقى، بيروت، 2011م.
- 354- محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، 1996م.
- 355- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تحقيق هاشم صالح، الطبعة الثالثة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998م.
- 356- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2002م.
- 357- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تحقيق: هاشم صالح، الطبعة الأولى، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2001م.

- 358- محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ترجمة: هاشم صالح، الطبعة الثانية، دار الساقبي، بيروت، 2001م.
- 359- محمد أركون، الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، الطبعة السادسة، دار الساقبي، بيروت، 2012م.
- 360- محمد الأمين بن محمد الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، تحقيق محمد عبد العزيز الخالدي، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت، 2006م.
- 361- محمد الصغير العبادلي، الحلل الذهبية على التحفة السننية، تقديم هادي الوادعي، الطبعة الأولى، دار الاثار، القاهرة، 2002م.
- 362- محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، دار سحنون، تونس، 1997م.
- 363- محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، الطبعة الأولى، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 2004م.
- 364- محمد الغزالي، كيف نتعامل مع القرآن، الطبعة السابعة، دار نهضة مصر، القاهرة، 2005م.
- 365- محمد المالكي، دراسة الطبري للمعنى من خلال تفسيره، الطبعة الأولى، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1996م.
- 366- محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، تحقيق يوسف الشيخ، الطبعة الخامسة، المكتبة العصرية، بيروت، 1999م.
- 367- محمد بن أحمد الأزهرى، تهذيب اللغة، تحقيق محمد عوض، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001م.
- 368- محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، تحقيق محمد زهير بن ناصر، الطبعة الأولى، دار طوق النجاة، دمشق، 1422هـ.
- 369- محمد بن خليفة التميمي، معتقد أهل السنة والجماعة في أسماء الله الحسنى، الطبعة الأولى، دار إيلاف الدولية، الكويت، 1996م.
- 370- محمد بن عبد الباقي الزرقاني، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2003م.

- 371- محمد بن عبد الله الشوكاني، فتح القدير، الطبعة الأولى، دار ابن كثير، دمشق، 1404هـ.
- 372- محمد بن عبد الوهاب الوصافي، القول المفيد في أدلة التوحيد، الطبعة العاشرة، مكتبة الإمام الوادعي، صنعاء، 2008م.
- 374- محمد بن عمر، الاشكال الدلالي في قراءة النص القرآني: قراءة في تجربة علماء الأصول، الطبعة الأولى، دار النشر الجسور، وجدة، 2001م.
- 375- محمد بن عيسى الترمذي، الجامع الكبير، تحقيق بشار عواد معروف، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1996م.
- 376- محمد بن محمد الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مجموعة من المحققين، الطبعة الثانية، طبعة الكويت، دار الفكر، بيروت، 1424هـ.
- 377- محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، الطبعة الثالثة، دار صادر، بيروت، 1414هـ.
- 378- محمد بن يزيد بن ماجه، السنن، تحقيق بشار عواد معروف، الطبعة الأولى، دار الجيل، بيروت، 1998م.
- 379- محمد بن يعقوب الفيروزآبادي القاموس المحيط، تحقيق محمد نعيم، الطبعة الثامنة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2005م.
- 380- محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقهاء المقارن، الطبعة الرابعة، دار الأندلس، بيروت، 1979م.
- 381- محمد حسين علي الصغير، الصوت اللغوي في القرآن، الطبعة الأولى، دار المؤرخ العربي، بيروت، 1420هـ.
- 382- محمد خليل جيجك، ثراء المعنى في القرآن الكريم، الطبعة الأولى، دار السلام، القاهرة، 1999م.
- 383- محمد رواس قلعجي، معجم لغة الفقهاء، الطبعة الثانية، دار النفائس، بيروت، 1988م.
- 384- محمد سلام مدكور، الاجتهاد في التشريع، الطبعة الأولى، دار النهضة العربية، القاهرة، 1404هـ.
- 385- محمد عابد الجابري، تحليل الخطاب العربي المعاصر، الطبعة الأولى، دار الطليعة، بيروت، 1985م.
- 386- محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001م.

- 387- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم الثقافة العربية، الطبعة الثالثة عشرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2018م.
- 388- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، الطبعة العاشرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009م.
- 389- محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، الطبعة السادسة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2016م.
- 390- محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006م.
- 391- محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2018م.
- 392- محمد عبد الباسط عيد، النص والخطاب قراءة في علوم القرآن، الطبعة الأولى، مكتبة الآداب للطباعة والنشر، القاهرة، 2009م.
- 393- محمد عبد الرؤوف المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق جلال الأسيوطي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2010م.
- 394- محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق فواز أحمد زمرلي، الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي، بيروت، 1995م.
- 395- محمد عبد المطلب، قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجاني، الطبعة الأولى، الشركة العالمية للنشر، القاهرة، 1995م.
- 396- محمد عبده، رسالة التوحيد، تقديم يوسف الغزال، الطبعة السابعة، دار إحياء العلوم، بيروت، 1992م.
- 397- محمد عدنان سالم، القراءة أولاً، الطبعة الرابعة، دار الفكر المعاصر، دمشق، 2007م.
- 398- محمد عزام، النص الغائب: تجليات التناس في الشعر العربي، الطبعة الأولى، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001م.

- 399- محمد عزة دروزة، التفسير الحديث: ترتيب السور حسب النزول، الطبعة الثانية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2000م.
- 400- محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق علي دحروج، الطبعة الأولى، لبنان ناشرون، بيروت، 1996م.
- 401- محمد علي الخولي، معجم علم اللغة النظري، الطبعة الثانية، مكتبة لبنان، بيروت، 1991م.
- 402- محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، الطبعة الرابعة، دار الفكر، بيروت، 1997م.
- 403- محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري: استراتيجية التناص، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1986م.
- 404- محمد مفتاح، المفاهيم معالم: نحو تأويل واقعي، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1999م.
- 405- محمد مفتاح، التحقيب (التقليد، القطيعة السيرورة)، دراسته بعنوان: الاتصال والانفصال في التاريخ الثقافي، الطبعة الأولى، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1977م.
- 406- محمد هشام، في النظرية الفلسفية للمعرفة "أفلاطون- ديكارت- كانط"، إفريقية الشرق، دون تاريخ.
- 407- محمد يونس علي، المعنى وظلال المعنى أنظمة الدلالة في العربية، الطبعة الثانية، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2007م.
- 408- محمود بن عمر الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق محمد باسل، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1989م.
- 409- محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، تحقيق محمود بن عمر الزمخشري، الطبعة الثالثة، دار المعرفة، بيروت، 2009م.
- 410- محمود توفيق محمد، دلالة الألفاظ على المعاني عند الأصوليين: دراسة منهجية تحليلية، الطبعة الأولى، مكتبة وهبة، مصر، 2009م.
- 411- محي الدين الدرويش، إعراب القرآن وبيانه، الطبعة الثالثة، دار الإرشاد، سوريا، 1992م.
- 412- مرتضى مطهري، الرؤية الكونية التوحيدية، ترجمة عبد المنعم الخاقاني، الطبعة الثانية، منظمة الاعلام الإسلامي، طهران، 1989م.

- 413- مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائثي العربي المعاصر، الطبعة الأولى، منشورات ضفاف، بيروت، 2012م.
- 414- مساعد الطيار، التفسير اللغوي للقرآن الكريم، الطبعة الأولى، دار ابن الجوزي، الرياض، 2002م.
- 415- مسلم بن الحجاج بن مسلم، المسند الصحيح، تحقيق محمد الفاريابي، الطبعة الأولى، دار طيبة، الرياض، 2006م.
- 416- مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، الطبعة الأولى، المكتبة العصرية، القاهرة، 2012م.
- 417- مصطفى غلاييني، جامع الدروس العربية، الطبعة ثلاثون، المكتبة العصرية، بيروت، 1994م.
- 418- معن زيادة وآخرون، الموسوعة الفلسفية العربية، الطبعة الأولى، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1988م.
- 419- مكّي بن أبي طالب القيسي، الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه، تحقيق أحمد حسن فرحات، الطبعة الأولى، دار المنارة، جدة، 1986م.
- 420- منجي لسود، إسلام الفلاسفة، الطبعة الثانية، دار الطليعة، بيروت، 2006م.
- 421- مني أبو الفضل، نحو منهجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي: بين المقدمات والمقومات، سلسلة المنهجية الإسلامية (13)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1996م.
- 422- مني أبو الفضل، الأمة القطب: نحو تأصيل منهجي لمفهوم الأمة في الإسلام، الطبعة الأولى، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي (14)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1996م.
- 423- منير محمد طاهر الشواف، تهاافت القراءة المعاصرة، الطبعة الأولى، دار قتيبة، دمشق، 2004م.
- 424- مني عبد المنعم أبو الفضل، نحو منهجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات والمعوقات، الطبعة الأولى، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1996م.
- 425- ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي: إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً، الطبعة الثالثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2002م.
- 426- ميساء كمال قلجة، البناء العقلي في ضوء القرآن الكريم: دراسة موضوعية، الجامعة الإسلامية، غزة، 2009م.

- 427- ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1987م.
- 428- نجم الدين قادر كريم الزنكي، الاجتهاد في مورد النص: دراسة أصولية مقارنة، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2006م.
- 429- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، الطبعة الرابعة، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2008م.
- 430- نصر حامد أبو زيد التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيغ والخرافة، الطبعة الأولى، سينا للنشر، القاهرة، 1995م.
- 431- نصر حامد أبو زيد، اشكالية القراءة وآليات التأويل، الطبعة السادسة، مؤمنون بلا حدود، الرباط، 2014م.
- 432- نصر حامد أبوزيد، فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، الطبعة الرابعة، المركز الثقافي العربي، 1998م.
- 433- نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة، الطبعة الثالثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1996م.
- 434- نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة، الطبعة الرابعة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2004م.
- 435- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، مرجع سابق، ص 27_ نقد الخطاب الديني، الطبعة الثالثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2007م.
- 436- نصر حامد أبو زيد، النص السلطة الحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1995م.
- 437- نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000م.
- 438- نحلة فيصل الأحمد، التفاعل النصي: التناصية النظرية والنهج، الطبعة الأولى، مؤسسة الإمامة، الرياض، 2002م.
- 439- نورالدين الخادمي، القراءة التأويلية للقرآن الكريم بين التبديد والتجديد، الطبعة الأولى، دار الغوثاني للدراسات، دمشق، 2014م.

- 440-نوري حمودي القيسي، شعر أبي زيد الطائي، الطبعة الأولى، مطبعة المعارف، بغداد، 1967م.
- 441-هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2006م.
- 442-هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، الطبعة الثالثة، منشورات دار الآداب بيروت، 1988م.
- 443-همام محمد، التداخل المعرفي: دراسة في المفهوم، ضمن كتاب التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية، تحرير رائد جميل عكاسة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، 2012م.
- 444-وحيد الدين خان، الإسلام يتحدى، تحقيق عبد الصبور شاهين وظفر الدين خان، الطبعة الأولى، الدار العالمية للنشر، القاهرة، 2014م.
- 445-يحي رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي: الاستراتيجية والإجراء، الطبعة الأولى، جدار للكتاب العالمي، عالم الكتب الحديث، 2007م.
- 446-يوسف حامد العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، الطبعة الثانية، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، 1994م.
- 447-يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح النقدي في الخطاب النقدي العربي الجديد، الطبعة الأولى، الدار العربية للفنون ناشرون، بيروت، 2008م.

المجلات والدوريات العلمية

- 1- ابتسام حمدان، فاعلية التلقي عند عبد القاهر الجرجاني، مجلة التراث العربي، اتحاد الكتاب العرب عدد114، 2009م.
- 2- أحمد بوحسن، الترجمة والتأويل، الطبعة الأولى، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة وندوات ومناظرات الرباط، 1995م.
- 3- الشاهد البوشيخي، نحو منهج لدراسة مفاهيم الألفاظ القرآنية، بكلية الآداب أكادير، بتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أيام 14-19 محرم 1418هـ، الموافق 21-26 ماي 1997م.
- 4- المسيري عبد الوهاب، الموضوعية والذاتية، موقع عبد الوهاب المسيري، بتاريخ 2017/10/22م، على الرابط التالي: www.almessiri.com.
- 5- أيمن علي صالح، قراءة نقدية في مصطلح النص في الفقه الأصولي، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد 33-34، السنة 9، فرجينيا، 2003م.
- 6- توفيق قريرة، التعامل بين بنية الخطاب وبين النص، مجلة عالم الفكر، العدد 2، المجلد 32، الكويت، أكتوبر/دجنبر 2003م.
- 7- توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة شوقي جلال ضمن سلسلة عالم المعرفة، عدد162، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1992م.
- 8- ثامر الخفاجي، مقال الحلقة المفقودة بين السلطة والنظام، يومية الزمان، العدد 5577، السنة 20، بغداد، 6 فبراير 2017م.
- 9- جمال بامي، مقاصد العمران: مقارنة فلسفية-تاريخية، مجلة الإحياء، الرابطة المحمدية للعلماء، العدد36، الرباط، 2012م.
- 10- جورج زيناتي، نقل المنهجيات الغربية والواقع العربي، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد8، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1980م.
- 11- رمضان يحيى، القرآن والعمران قراءة في المفاهيم المؤسسة، بحث منشور في الملتقى الفكري للإبداع، تاريخ النشر، 22-08-2009، على الرابط التالي: <http://www.almultaka.org>

- 12- رولان بارت (Roland Barthes)، نظرية النص (la théorie du texte)، ترجمة محمد خير البقاعي. مجلة العرب والفكر العالمي. العدد 3، بيروت، 1988م.
- 13- رومان إنجاردن، العمل الفني الأدبي، ترجمة أبو العيد دودو، منشورات مختبر الترجمة والمصطلح، جامعة الجزائر، 2007م.
- 14- رياض كريم عبدالله البديري، الاستعمال الصرفي ومظاهره في التعبير القرآني: دراسة المعنى الصرفي ومعطياته التفسيرية، مجلة مركز دراسة الكوفة، المجلد 1، العدد 13، الكوفة، 2009م.
- 15- ساجدة عبد الكريم، أثر الصوت في توجيه الدلالة: دراسة أسلوبية صوتية، مجلة جامعة تكريت للعلوم الانسانية، المجلد 17، العدد 3، 2010م.
- 16- سعاد كوريم، تفسير القرآن بالقرآن: دراسة في المفهوم والمنهج، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 49، سنة 13، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، 2007م.
- 17- صدر الدين طاهري، أصول الفقه الإسلامي والهرمونيوطيقا، مجلة المنهاج، العدد 24، السنة 6، بيروت، 2002م.
- 18- عبد الجبار التوامي، نقد ترجمات القرآن في ضوء المنهج السياقي، مجلة الدراسات اللغوية، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، العدد 1، المجلد 4، الرياض، 2003م.
- 19- عبد الرحمن الحاج إبراهيم، المناهج المعاصرة في تفسير القرآن الكريم وتأويله، مجلة رسالة المسجد، العدد الأول، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجزائر، 2003م.
- 20- عبد الرحمن العضراوي، التطبيق المقاصدي في المنهج الخلدوني، مجلة إسلامية معرفية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد 50، السنة 13، الأردن، 2007م.
- 21- عبد الرحمان العضراوي، نظرية التدبر القرآني والنسق التأويلي والمقاصدي، مجلة أنوار عن المجلس العلمي المحلي لبني ملال، العدد 3، السنة 3، 1435هـ / 2014م.
- 22- عبد الرحمن بودراع، أثر السياق في فهم النص القرآني، مجلة الاحياء، الرابطة المحمدية للعلماء، العدد 25، المغرب، يوليو 2007م.
- 23- عبد الرحمان حللي، الأسماء والكلمات: دراسة مفاهيمية قرآنية، مجلة التجديد، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، العدد 19، السنة 10، فبراير 2006م.

- 24- عبد اللطيف محمد خليفة، ارتقاء القيم: دراسة نفسية، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد 160، الكويت، 1992م.
- 25- عبد القادر الزاكي، من النموذج النصي إلى النموذج التفاعلي، ضمن كتاب نظرية التلقي نظريات وإشكالات، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة ندوات ومناظرات 24، الرباط، 1993م.
- 26- عبد المجيد النجار، الإيمان والعمران، مجلة إسلامية المعرفة، السنة 2، العدد 8، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، 1997م.
- 27- عزوز الشوالي، جدل الخطاب والواقع، إسلامية المعرفة: مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد 92، السنة 23، عمان، 2018م.
- 28- عمر التومي الشيباني، التغريب والغزو الصهيوني، مجلة الثقافة العربية، العدد 10، السنة 9، ليبيا، 1982م.
- 29- قطب مصطفى سانو، قراءة استمولوجية في تشكل المنهجيات الأصولية، مجلة دراسات عربية، العدد 11 و12، بيروت، أكتوبر 1998م.
- 30- كاصد ياسر الزيدي، الجرس والايقاع في القرآن الكريم، مجلة آداب الرافدين جامعة الموصل، العدد 9، الموصل، 1978م.
- 31- كمال أحمد فالح المقابلة، أثر الدلالة اللغوية في التأويل عند المفسرين، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، المجلد 5، العدد 3، عمان، 2009م.
- 32- محمد الطرابلسي، مقدمة خصائص الأسلوب في الشوقيات، منشورات الجامعة التونسية، ضمن سلسلة الفلسفة والآداب، العدد 6، المجلد 20، تونس، 1980م.
- 33- محمد المنتار، التأويل وآفاق المعرفة القرآنية، مجلة التأويل، مركز الدراسات القرآنية، الرابطة المحمدية للعلماء، العدد الأول، المملكة المغربية، 2014م.
- 34- محمد شوقي الزين، مفتاح التأويل في قراءة التراث الإنساني، مجلة فكر ونقد، السنة الثالثة، العدد 28، الرباط، أبريل 2000م.
- 35- محمد عبد الفتاح الخطيب، معهود العرب في الخطاب وإشكالية قراءة النص الشرعي، مجلة ترتيب، مركز الدراسات القرآنية بالرابطة المحمدية للعلماء، العدد الثاني، الرباط، ستمبر 2014م.

- 36- محمد مفتاح، بعض خصائص الخطاب، مجلة علامات في النقد، العدد35، المجلد 9، نادي جدة الأدبي، جدة، مارس 2000م.
- 37- محمد مفتاح، مساءلة مفهوم النص، منشورات كلية الآداب جامعة محمد الخامس، وجدة، 1997م.
- 38- مصطفى بن حمزة، إسهام الأصوليين في دراسة صلة اللفظ بالمعنى، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهرز، فاس، 1988م.
- 39- مصطفى ناصف، اللغة والتفسير والتواصل، مجلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، العدد 193، الكويت، يناير 1995م.
- 40- يحيى محمد، آليات قراءة النص الديني، مجلة المنهاج، العدد30، السنة8، بيروت، 2005م.

المصادر والمراجع الأجنبية

- 1-Al-Tawhid: Its implications for Thought and Life, AL-Faruqi, Ismail R, Herndon IIIT Fifth printing, 2000.
- 2-Cohesion in English, Michael.A.K. Halliday, Ruqaiya Hasan, Routledge, Newyork, 2013.
- 3-Cours de linguistique générale, F. de Saussure, Publié par Charles Bally et Albaret Sechehaye, Arbre d'Or, Genève août 2005.
- 4-Critical Essays on the Philosophy of, Robin. G. Collingwood, Oxford, Clarendon Press, 1972.
- 5-Critique de la modernité, Alain.Touraine, Critique de la modernité, Fayard, Paris, 1993.
- 6-Dictionnaire de didactique des langues, R.Galison et D.Coste, Librairie Hachette, Paris, 1976.
- 7-Dictionnaire de l'Académie française, 8^{ème} édition, Librairie Hachette, Paris, T1, 1935.
- 8-Dictionnaire de Linguistiques, J.Dubois , et all, Edition Larousse, Paris- France 1972.
- 9-Dictionnaire etymologique de la langue Grecque, Pierre chantraine, Edition Klincksieck, Tome II, Paris, 1968.
- 10-Dictionnaire Hachette, Jean-Pierre Mével et Sabine Delacherie, Hachette, Edition, 2007.
- 11-Dictionnaire Grec_Français, Bailly Anatole, 1^{ère}édition, Librairie Guimard, Nantes(France), 2003.

- 12–Dictionnaire latin–français, Félix Gaffiot, Edition Hachette, Paris–France, 1934.
- 13–Du texte à l'action, Essais d'herméneutique, II Paul Ricoeur, Edition Seuil, Paris, 1986.
- 14–Encyclopedic dictionary of Semiotics, Thomas Sebeok Mouton, General, Editor, Tom 2, 1986.
- 15–Essais de linguistique générale (T1 et T2), Roman Jakobson, éditions de Minuit, Paris 1973.
- 16–Family–centered social work practice, Benjamin.B. wolmanA_larid, j. New York, the free press, 1983.
- 17–Idées directrices pour une phénoménologie, Ed .Husserl, Paris, Gallimard, 1950.
- 18–La crise de l'esprit, Paul Valéry, Variété 1, Paris, Gallimard, 1924.
- 19–Language Structure and Translation, Eugene Albert Nida, éditeur Stanford University Press, California, 1975.
- 20–La production du texte, Michael Riffaterre, Les Éditions du Seuil, Paris, 1979.
- 21–La misère de l'historicisme, karl popper Raimund, Edition Agora Presses Pocket, paris 1988.
- 22–Language, Meaning and Context: Pragmatism (Meaning in Context), Geoffrey Leech & Thomas Jenny, ed. N. E. In Collinge, Routledge, the Taylor & Francis Library, London, 1990.

- 23-La Politique de: Ghazali, Henri Laoust, tome1, Paris, librairie orientaliste, 1970.
- 24-La Structuralisme, Jean Piaget, 5^{ème} édition, Presses Universitaires de Paris(France), 1972.
- 25-La théorie du texte, Roland Barthes, Encyclopædia Universalis, consulté le 18 août 2016 www.universalis.fr.
- 26-La trace de l'intertexte, in La pensée, Michael Riffaterre, Paris, oct.1980.
- 27-Law and Ethics in Islam in Richard, Rahman Fazlur G. Hovannisian, Edition, Ethics in Islam, (Undena, Malibu, CA,1983.
- 28- L'école de francfort, Paul larant Assouan, 2^{ème} Edition, Paris, 1990.
- 29-Lector in Fabula, Umberto Eco, éditions Grasset et Fasquelle, 1979.
- 30-Le décrochage scolaire de l'intérieur: interaction de processus sociaux, cognitifs, subjectifs et langagiers, Les Sciences de l'éducation Stéphane Bonnery, Pour l'ère nouvelle, vol 36, 2003.
- 31-Le dictionnaire de linguistique et des sciences du langage, Jean Dubois, Mathee Giacomo, Louis Guespin, Christiane Marcelles, Edité par Larousse, Librairie Vent d'Ouest, Nantes (France), 2013.
- 32-L'éducation postmoderne, Jean-Pierre Pourtois et Huguette Desmet, P.U.F, Paris, 1997.
- 33-Le petit Robert, Alain REY et Josette Rey-Debove ,1^è édition, Le Robert, paris, 1997.

- 34-Le plaisir du texte, Roland Barthes, édition du Seuil, Paris, 1973.
- 35-Le Robert Dictionnaire d'étymologie du français, Jacqueline Picoche, Paris, 1994.
- 52-Le Rôle de la Lecture dans Le Développement des Enfants et des Adolescents de nos Sociétés en Transformation, Soriano, Marc, Bulletin des bibliothèques de France (BBF), 1972.
- 34-Les Origines De L'herméneutique, Georges Gusdorf, Les Éditions Payot, Paris, 1988.
- 36-Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse, Jacques Lacan, Éditions du Seuil, Paris 1973.
- 37-Les sources arabes et leurs contribution à la formation et au développement de la pensée et des traditions culturelles juives: Maimonides Pelerin dmonde intellectuel judeo-muslman, Haim Zafrani, article paru en Un trait d'union entre l'orient et l'occident, Symposiion de l'academie du royaume du Maroc, 1985.
- 38-Les Structures élémentaires de la parenté, Claude Lévi-Strauss, La Haye Mouton, Paris 1967.
- 39-Les voix de la stratégie, Lucien Poirier, fayard, Paris, 1985.
- 40-L'histoire littéraire comme provocation, Hans-Robert Jauss, L'histoire littéraire comme provocation, Gallimard, paris, 1967.
- 41-L'homme unidimensionnel, Herbert Marcuse, Traduit par Monique Wittig et l'auteur, Éditions de Minuit, Paris, 1968.

- 42–Linguistic and literary studies Mohammad Ali Jazayery, Mouton publishers, the Hague, Paris. New York.
- 43–Linguistique textuelle, Jean–Michel Adam, Ed, Armand Colin, Cursus Littérature, Paris, 2008, P.39–49.
- 44–Logique et sciences concrètes (nature et esprit) dans le système hégélien, Jean–Michel Buée, L'Harmattan, Paris, 2006.
- 45–Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du Langage, Oswald Ducrot, Jean.M. Schaeffer, Seuil,1995.
- 46–Oxford English Dictionary, John Simpson, Edmund Weiner, James Murray, Editeur Oxford University Press, Royaume–Uni, 1989.
- 47–Oxford Learner’s Pocket Dictionary, Oxford University Press, 4th Edition, USA, 2008.
- 48–Papers in linguistics, John.R.Firth, Oxford University Press, London, 1969.
- 49–Pierre Larousse. Du Grand Dictionnaire au Petit Larousse, Jean Pruvost, Micheline Guilpain–Giraud, Julie de Blois, Champion, 2002.
- 50–Principles of pragmatics, Geoffrey Leech, Longman Linguistics library, New York, 1983.
- 51–Pour une crisologie, Edgar Morin, Collection Carnets de l'Herne, Librairie Eyrolles, Paris, 2016.
- 52–Pour une sociologie du texte littéraire, Pierre V. Zima, Éd. L'harmattan, Paris, Gallimard, 2000.

- 53-Philosophical Investigations, Wittgenstein, Ludwig Translated by G.E.M. (I) Anscombe (N.c: British Library, 1985).
- 54-Qu'est-ce que la philosophie?, Deleuze Gilles/Guattari Félix, Éd. De Minuit, Paris, 1991.
- 55-Semeiotikê. Recherches pour une sémanalyse, Julia Kristeva, Edition du Seuil, collection Tel Quel, 1969.
- 56-Semantics: An Introduction to the Science of Meaning, Stephen Ullmann, Oxford Blackwell, London, 1972.
- 57-Semantics, Frank Palmer, The Syndics of The Cambridge University Press, Library of Congress, London, 1976.
- 58-Text and Context. Explorations in the semantics and Pragmatics of Discourse, TeunA. vanDijk, Longman Linguistic Library, London 1977.
- 59-The act of Reading : the theory of aesthetic response, Wolfgang Iser, Johns hopkins university press, paperbacks edition, 1987.
- 60-The Literary Work of Art, Translated with an introduction by George Grabowicz, Northwestern University Press Evanston, 1973.
- 61-The Principles of Semantics, Stephen Ullmann, Philosophical Library, New York, 1975.
- 62-The Primacy of the Qur'an in Shatibi's Legal Theory, Wael B. Hallaq and D. Little, eds, Islamic Studies Presented to Charles J. Adams (Leiden: E.J. Brill, 1991).

63–The Structure of Social Action, Parsons Talcott, New York, The Free Press, 1968.

64–Webster’s Third New International Dictionary of the English Language unabridged–Merriam–Webster INC. Publishers Springfield, Massachusetts, U.S.A.

فهرس الموضوعات

02.....	الإهداء.....
03.....	شكر وعرفان.....
04.....	مقدمة.....
12.....	الباب الأول: النص القرآني وبنائه النسقي.....
13.....	الفصل الأول: نسقية النص القرآني محمدا منهاجيا.....
13.....	المبحث الأول: مفهوم النص بين التراث العربي القديم والدرس اللساني الحديث.....
15.....	المطلب الأول: مفهوم النص في اللغة والشرع والتداول التاريخي.....
23.....	المطلب الثاني: مفهوم النص بين التراث العربي القديم والنظريات اللسانية الحديثة.....
46.....	المطلب الثالث: دراسة في الأسرة المفهومية للنص.....
56.....	المبحث الثاني: مفهوم النسقية وبنائها المعرفي.....
59.....	المطلب الأول: مفهوم النسقية في التراث النقدي والدراسات الحديثة.....
69.....	المطلب الثاني: التأصيل لمفهوم النسقية في القرآن الكريم.....
75.....	المطلب الثالث: دراسة في الشبكة الدلالية لمفهوم النسقية.....
84.....	المبحث الثالث: النسقية القرآنية وخصائصها المنهجية.....
84.....	المطلب الأول: النسقية القرآنية وخاصة الهيمنة والتصديق.....
90.....	المطلب الثاني: النسقية القرآنية وخاصة المنهجية والخاتمية.....
96.....	المطلب الثالث: النسقية القرآنية وخاصة الشهود الحضاري.....
102.....	الفصل الثاني: النسقية القرآنية وقوانين بنائها.....
102.....	المبحث الأول: نسقية النص القرآني وقوانينه اللغوية.....
102.....	المطلب الأول: الدلالة المعجمية وأثرها في بناء النسقية القرآنية.....
110.....	المطلب الثاني: الدلالة التركيبية وأثرها في بناء النسقية القرآنية.....
117.....	المطلب الثالث: الدلالة التداولية وأثرها في بناء النسقية القرآنية.....

125.....	المبحث الثاني: نسقية النص القرآني وقوانينه المنهجية.
125.....	المطلب الأول: النسقية القرآنية والدلالة المقاصدية.
131.....	المطلب الثاني: النسقية القرآنية والدلالة السياقية.
142.....	المبحث الثالث: نسقية النص القرآني وقوانينه المقاصدية.
142.....	المطلب الأول: النسقية القرآنية وقانون التوحيد.
152.....	المطلب الثاني: النسقية القرآنية وقانون التزكية.
160.....	المطلب الثالث: نسقية النص القرآني وقانون العمران.
169.....	الباب الثاني: النص القرآني من القراءة الإسقاطية التجزيئية إلى أفق القراءة النسقية التدبرية.
169.....	الفصل الأول: نسقية القراءة التدبرية وإشكالية استنطاق النص القرآني.
169.....	المبحث الأول: القراءة والتدبر تحديرات مفاهيمية.
169.....	المطلب الأول: مفهوم القراءة في التراث النقدي والنظريات الحديثة.
183.....	المطلب الثاني: مفهوم التدبر في اللغة والشرع والتداول التاريخي.
208.....	المطلب الثالث: الشبكة الدلالية لمفهوم التدبر في القرآن الكريم.
221.....	المبحث الثاني: مناهج القراءة التراثية وإشكالية استنطاق النص القرآني.
221.....	المطلب الأول: المنهج البياني وأثره في فهم النص القرآني واستنطاق معانيه.
234.....	المطلب الثاني: المنهج المقاصدي واستنطاق النص القرآني وتأويله.
244.....	المطلب الثالث: المنهج الفلسفي وأثره في تنوير النص القرآني وبيان مدلولاته.
254.....	المبحث الثالث: مناهج القراءة الحداثية وإشكالية استنطاق النص القرآني.
254.....	المطلب الأول: المنهج التفكيكي وخرافة القصدية وأشكلة النص القرآني.
264.....	المطلب الثاني: المنهج الهرمينوطيقي وتغييب المعنى وأنسنة النص القرآن.
274.....	المطلب الثالث: المنهج القيمي وتقوية مبدأ التدبر وترشيد التفاعل مع النص.
285.....	الفصل الثاني: مرتكزات القراءة النسقية التدبرية وقوانينها وآفاقها.
285.....	المبحث الأول: مرتكزات القراءة النسقية التدبرية.
285.....	المطلب الأول: المرتكز النقلي تحققا ومرجعية.

295.....	المطلب الثاني: المرتكز العقلي اتباعا ومراعاة لأحوال المخاطبين.
307.....	المطلب الثالث: المرتكز الواقعي توافقا وتبصرا بمناطات التطبيق.
319.....	المبحث الثاني: قوانين القراءة النسقية التدريية.
319.....	المطلب الأول: قانون السببية والتأسيس لنسقية القراءة التدريية.
329.....	المطلب الثاني: قانون السننية والتأسيس لنسقية القراءة التدريية.
339.....	المطلب الثالث: قانون القصديية والتأسيس لنسقية القراءة التدريية.
349.....	المبحث الثالث: آفاق القراءة النسقية التدريية.
349.....	المطلب الأول: نسقية القراءة التدريية وبناء الرؤية المعرفية الإسلامية.
357.....	المطلب الثاني: نسقية القراءة التدريية والنموذج المعرفي الإسلامي.
367.....	المطلب الثالث: نسقية القراءة التدريية وآفاق تجاوز البراديعم التراكمي.
376.....	خاتمة.
382.....	فهرس الآيات القرآنية.
396.....	فهرس الأحاديث النبوية.
398.....	قائمة المصادر والمراجع.
445.....	فهرس الموضوعات.