ⵜⴰⴳⵍⴷⵉⵜ ⵏ ⵍⵎⵖⵔⵉⴱ
ⵜⴰⵙⴷⴰⵡⵉⵜ ⵙⵉⴷⵉ ⵎⵓⵃⴰⵎⵎⴷ ⴱⵏ ⵄⴱⴷⵍⵍⴰⵀ
ⵜⴰⵡⵉⵙⵉⵜ ⵏ ⵜⵓⵔⵉⵜ ⴷ ⵜⵎⴰⵙⵙⵓⵏⵉⵏ ⵜⵉⵏⵙⵉⵏⵉⵏ
ⴼⴰⵙ - ⵎⴰⴼ

Royaume du Maroc
Université Sidi Mohamed Ben Abdellah
Faculté des Lettres et des Sciences
Humaines Saïs -Fès

المملكـــة المغربيـــة
جـــامعـــة سيـــدي محـــمد بـــن عبـــد اللـــه
كلية الآداب والعلوم الانسانية سايس – فاس

مركز دراسات الدكتوراه : "اللغات والتراث والتهيئة المجالية"

المختبر : الأصول الشرعية في الكونيات والمعاملات

تكوين الدكتوراه: التاريخ والتراث

محور : الدراسات الإسلامية

أطروحة لنيل الدكتوراه في الآداب والعلوم الإنسانية

في موضوع:

جهود الباحث الياباني توشيهيكو إيزوتسو في دراسة المفهومات القرآنية: الأصول المنهجية والامتدادات العلمية

إعداد الطالب الباحث:

محمد الجطيوي

اسم الأستاذ(ة) المشرف(ة)

الدكتورة جميلة زيان

تاريخ المناقشة :**30** دجنبر **2020**م

لجنة المناقشة :

الدكتور(ة) عبد العزيز انميرات رئيسا

الدكتور(ة) فاطمة بوسلامة عضوا

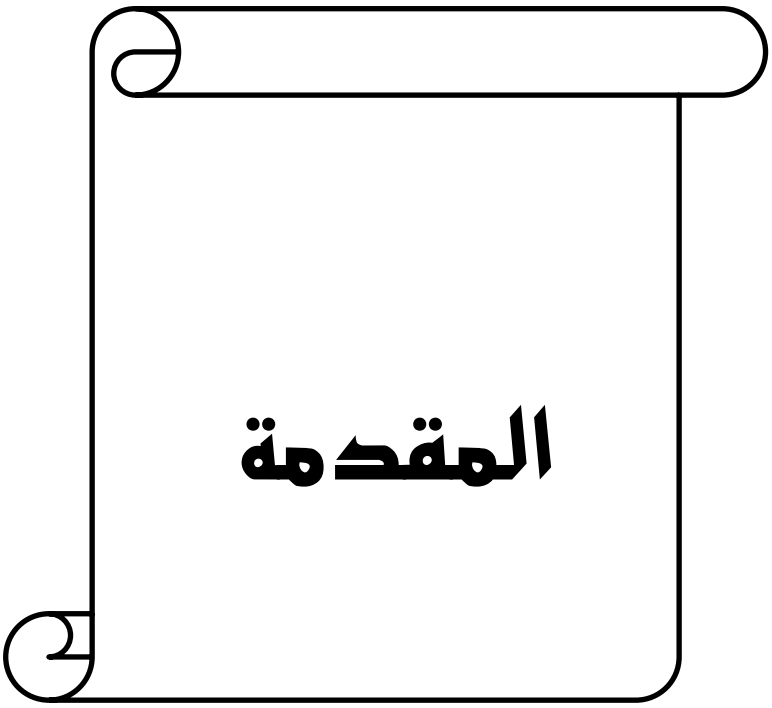
الدكتور (ة) عبد اللطيف نجيد عضوا

الدكتور (ة) جميلة زيان مشرفا ومقررا

الموســـم الجامعـــي:

1441 – 1442هـ

2020 – 2021م


المقدمة

بسم الله الرحمان الرحيم، الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد، ﷺ وعلى آله وصحبه أجمعين، اللهم ألهمني السداد والرشد يا رب العالمين.

1. موضوع البحث:

وبعد، فإن الدارس لعلوم الشريعة، وخصوصاً منها علوم القرآن الكريم وتفسيره ليجد نفسه يسبر أغوار مجال لا تنقضي عجائبه ولا ينضب معينه، وما الزخم الهائل من الكتب المؤلفة في القرآن وعلومه إلا دليلا على شرف المدروس وقَدْره، كيف لا والأمر يتعلق بكتاب الله تعالى المعجز الذي أنزله على رسوله الأميّ محمد ﷺ ليكون مُعجزته الخالدة، فجعله الله عز وجل دستورا للأمة الإسلامية تستقي منه أحكامها وتُحقق باتباع تعاليمه أمنها الروحي وصلاحها ديناً ودنيا. ولقد اختصّ الله تعالى هذا الكتاب الكريم بأكمل الصّفات، وجعله كلاماً مُتجدّداً ضامناً صلاحيّته في كل زمان ومكان، بدءاً بالرعيل الأول من الصحابة الّذين شَهِدُوا تنزّل القرآن على سيدنا محمد عليه الصّلاة والسلام، فكان لهم خير تربية وأجمل منهاج، فكان بذلك قنديلا أنار قلوب الخلق وأخرجهم من الظلمات إلى النور.

وفي عصرنا الحالي الذي كثرت فيه الفتن والمُلهِيات التي صرفت الناس عن شرع ربهم، يظلُّ الاستهداء بكتاب الله عز وجلّ هو الملاذَ الأوحد لاستقامة حال الأمة الإسلامية، وذلك من خلال إنزاله المترلة التي تليق بمقامه، وسبيله الاهتمام به تلاوة ودراسة وفهماً وعملاً، طلباً للهداية والتزاماً بتعاليمه الدّينية وتحقيقاً لمقصد العبوديّة والاستخلاف، ولا غرو في ذلك، فالقرآن الكريم هو حبل الله المتين وصراطه المُستقيم، والنور الهادي لكل من اختار السّير إلى الله، والسبيل القويم الذي باتباعه تصلح أحوالنا، وتنجو من الأزمات أمتنا، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ[1]﴾.

[1] - سورة يونس، الآية: 57.

والناظر في الدراسات المنصبّة على القرآن الكريم في العصر الراهن يُلفيها متنوعة ومختلفة من حيث المنطلقات والرُّؤَى، الأمر الذي يجعل من نتائجها مختلفة كذلك إن منهجا أو موضوعا، إلا أن الخطير في الأمر في هذا السياق هو انتشار بعض التيارات التفسيرية المدَّعية للتجديد تحت غطاء ما يسمى ب: **"القراءات الجديدة للقرآن"** والتي لم يسْلم كثير منها من الإتيان بالعديد من التأويلات البعيدة عن الصواب، فجاءت بعضُ أقوالهم شاذة بعيدة عن مألوف الأقوال العِلمية الرّصينة، ومردُّ ذلك في تقديري المُتواضع، إلى عدم انضباطهم لما أرساه علماء التفسير من الأصول والقواعد التي عليها يَنبني صرح كل محاولة لقراءة أو تفسير كتاب الله تعالى، مع إعمالهم لبعض المناهج الغربية التي لا تتلاءم وطبيعة القرآن الكريم ومصدره الإلهي، ولا تخضع في كثير من تأويلاتها للشروط والضوابط التي سار عليها السلف الصّالح في فهم كلام الله.

غير أن الاعتراض على بعض الدراسات الجديدة للقرآن، لا يعني ادعاء جُمود النص القرآني أو انتهاء تجدّد النظر فيه، بل على العكس تماما يبقى القرآن الكريم المعين الثَّر للبحث والدراسة وِفق ما تقتضيه مُتطلبات العصر وأسئلته الراهنة، لكن بشرط استحضار الأصول والضوابط العلمية التي تعارف عليها أهل العلم، ولله در من قال عن استمرارية تجدد النظر في القرآن ناظماً:

وخير جليس لا يُمل حديثه ❋ ❋ ❋ وتَردادُه يزداد فيه تجمّلا

وهكذا فإن المتصفح لبعض الدراسات الجديدة في قراءة القرآن وتفسيره من جهة أخرى يجدها قمينة بالإشادة من حيث كونها قدمت إضافات نوعية وفتحت آفاقا جديدة للبحث في القرآن، بما يتحقق به الكشف عن مراد الشارع من خطابه، والتي ما كان لكثير منها أن تُعرف لولا الاهتمام الأخير بهذا اللون من الكتابات الجديدة في دراسة القرآن العظيم ودراسة تعابيره، وما الاتجاه اللغوي والبياني إلا واحد من تلك الاتجاهات المتنوعة في عصرنا الراهن، وبالأخص ما يتعلّق منه بالدراسة المُصطلحية والمفهوميّة لألفاظ القرآن الكريم، والتي يُشاد بما قدّمت للدراسات القرآنية

من جِدَّة في المنهج، مما من شأنه أن يُقدّم خدمة جليلة تُسهم في فهم معاني كتاب الله وتحقيق مقاصده.

وبناء على ما تقدم ذكره، وتأسيسا على مسار البحث في سلك الماستر، والذي خصّصت موضوعه للاشتغال على إحدى المقاربات الجديدة في الدراسات القرآنية، والمُنجزة خارج العالم العربيّ، بعد أن وقع اختياري على كتاب الباحث والمُفكر الياباني "**توشيهيكو إيزوتسو**"، المُتَرجَم عن الإنجليزية إلى العربية بعنوان: "**المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن**"، ولقد درستُه دراسة وصفية تحليلية، أمطت من خلالها اللثام عن مشروع هذا العالم ورؤيته في دراسة القرآن الكريم ومفهوماته.

وإتماماً لما سبق من جهد، ارتأيتُ أن أُكمل الحفر والتنقيب في تراث "**توشيهيكو إيزوتسو**" وكتاباته حول القرآن الكريم، ومنهجه في دراسة تعابيره ومصطلحاته ومفهوماته. فاخترت الاشتغال على كتب إيزوتسو الثلاثة المُشكّلة لقلادة هذا البحث وعِقْده، وهي كالآتي: كتاب: "**المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن** "، وكتاب "**بين الله والإنسان في القرآن** "، ثم كتاب "**مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي**"، وذلك باعتماد ترجمة الباحث السوري عيسى علي العاكوب نظراً لجودتها، وقد انتخبت عنواناً للبحث كالآتي:

"جهود الباحث الياباني "توشيهيكو إيزوتسو" في دراسة المفهومات القرآنية: الأصول المنهجية والامتدادات العلمية"

والمقصود بهذا الموضوع هو دراسة جهود الباحث الياباني "**توشيهيكو إيزوتسو**"، دراسة وصفية تحليلية لكتبه الثلاثة، وبيان الأصول المنهجية التي ينبني عليها منهجه الدّلالي في دراسة المفهومات القرآنية، والكشف عن امتدادات جهوده الدلالية القرآنية على مُختلف الأصعدة،

الأكاديمية منها والإعلامية وغيرها، بالإضافة إلى بيان موقعها ضمن السياق البحثي المُعاصر، وخصوصاً ضمن مجال الدّراسات القرآنية.

2. دوافعه:

تتمثل دوافع اختياري لهذا الموضوع فيما يلي:

دوافع ذاتية:

✓ ميولي الشخصي للبحث في مجال الدراسات القرآنية وشغفي بالاطلاع على ما استجدّ في هذا المجال من الدراسات والأبحاث التي تُعنى بدراسة القرآن الكريم ومُقاربته مقاربات جديدة، تستعين بالعلوم الإنسانية ونظريّاتها الحديثة الخادمة للمجال.

✓ رغبتي في الاستمرار في نفس المجال البحثي الذي سِرتُ عليه في سلك الإجازة والماستر (الدراسات القرآنية)، مع السعي إلى تعميق النظر وإدامة الحفر فيه وفق مشروع علمي منسجم ومتكامل، يضمن مُراكمة تجربة علمية في المجال منهجيّاً ومعرفيّاً.

✓ اهتمامي داخل مجال الدراسات القرآنية بالدراسات المصطلحيّة والمفهوميّة التي من خلالها يُمكن أن نُحقّق فهماً متينا للمفاهيم باعتبارها أساس العلم، إذ بفهمها تنجلي كثير من القضايا والإشكالات العلميّة والعمليّة.

✓ الرغبة في التمرس بمناهج جديدة وتتبع تطبيقاتها عن قرب حتى يتأتى للباحث الحكم عليها ووضعها في سياقها المناسب، مع الكشف عن مواطن القوة والضَّعف فيها ليميز المقبول فيها من المردود؛ إذ التجاوز لا يأتي إلا بعد القراءة.

دوافع موضوعية:

✓ التعريف ب: "**توشيهيكو إيزوتسو**" وبجهوده العلمية في خدمة القرآن الكريم من خلال ما ضمّنه مؤلّفاته، والتعرف على أوجه الجِدّة لديه فيها خاصة ما يرتبط بالعُدّة المنهجية التي سخّرها في دراسة مفهومات القرآن الكريم.

✓ محاولة وضع كتابات هذا الباحث الياباني ضمن سياق البحث العام في الدراسات الإسلامية من جهة، وما استجدّ من البحوث في مجال الدراسات القرآنية من جهة أخرى، وذلك قصد تصنيفها في بؤرة البحث المُنتمية له باعتبارها جهداً تنضوي تحته.

✓ فهم المنطلقات والغايات الكامنة وراء مثل هذا النوع من الدراسة العلمية، والفصل بين العلميّ الموضوعي والأيديولوجي منها.

✓ الحاجة في ظل أزمة المنهج اليوم في العلوم الإسلامية بوجه عام، إلى الإفادة من المناهج العلمية الحديثة خاصة منها اللغوية واللسانية وغيرها، والتي من شأنها أن تُولّد بعض الرؤى الجديدة في دراسة القرآن الكريم واستكناه دُرره النفيسة، لكن هذا لا يعني فتح الباب على مصراعيه لتلقف كل ما اتسم بالجِدة، بل يبقى من واجب الدارسين غربلة كل الأعمال الوافدة.

✓ كشف الرؤية الدّلالية التي اكتنزها كتابات إيزوتسو والنظر في مدى نجاعتها في استخراج معاني ودلالات جديدة من كتاب الله، مع بيان قدرتها على تقديم فهم أفضل لتعاليم الإسلام وشرائعه.

✓ معرفة مدى قدرة هذا النوع من الدراسات الجديدة على حل بعض الإشكالات[1] المُثارة في الدراسات القرآنية والمُتعلّقة أساساً بتحرير مصطلحات القرآن ومفهوماته التي تُشكل مفتاح فهم رسالة الإسلام، بالإضافة إلى أهميّتها في تحرير بعض مسائل الخلاف بين الاتجاهات التفسيرية لكلام الله.

[1]- أقصد هنا أن مُختلف العلوم الإسلامية والشرعية تعرف بعض قضاياها اختلافاً في زوايا النظر بين العلماء، وفي أحيان كثيرة يكون محلّ الخلاف مُتعلّقاً أساساً ببعض المفهومات المُشكلة التي لو كُشفت معانيها المُرادة، لقلّ الخلاف وارتفع النزاع في زمرة من المسائل والقضايا الأصوليّة والفقهية والعقديّة التي مردّها إلى تضارب الرؤى في الاصطلاحات المُؤسِّسة لقضايا العلم وأصوله الكبرى، إذ الأحكام الصّادرة فروعٌ عن تصوُّراتها.

3. أهدافه:

تكمن أهمية هذا البحث في كونه يروم الوقوف عند كتابات جديدة في الدرس الدّلالي للقرآن الكريم ومفهوماته، والتي يهدف مؤلّفُها إلى الكشف عن معاني القرآن الكريم من خلال دراسة دقيقة لمُعجمه، الكاشف عن الرؤية القرآنية للعالم، ويُمكن أن نُوضّح هذه الأهمية من خلال عرض أهم أهداف البحث، وذلك في النقط الآتية:

- التعريف بالجهود العلمية لأحد العلماء اليابانيين، خاصّة أننا لم نعهد اشتغال الباحثين اليابانيين بقضايا التراث الإسلامي، بله أن نجد باحثا يخوض غمار دراسة القرآن الكريم وتحليل مُعجمه؛ نظراً لما يستدعيه هذا اللون من البحث من تكوين شرعي ولغويّ متين، وهو ما يزيد القارئ تعلّقا بشخصيّة إيزوتسو العلمية ورغبة في سبر أغوار كتاباته القرآنية.
- الانفتاح على الجهود العلمية غير العربية من أجل استيعاب نظرة الآخر إلى الإسلام من جهة، والنظر من جهة أخرى في مناهجه التي يُقارب من خلالها الأصول الشرعية من قرآن وسنّة، قصد الإفادة منها قدر الإمكان، إذ الحكمة ضالّة المؤمن أنّى وجدها فهو أحق بها. وهذا ما يُمكّننا من الاطّلاع على جانب تطبيق بعض المناهج الحديثة في دراسة القضايا والمفاهيم الإسلامية.
- تجميع وتكثيف الجهود الإنسانية الرّصينة المُشتغلة بالقرآن أو بجانب آخر من العلوم الإسلامية، للظفر في الأخير بنتائج من شأنها أن تنير فهم الناس لشريعة ربهم، خاصّة وأن خدمة هذا الدين وخدمة كتاب الله ليست مقصورة على عرقٍ دون آخر، بل على مر التاريخ كان الجامع بين الأجناس البشرية -باختلاف أصولها ولغاتها وألوانها- هو رسالة الإسلام الطاهرة التي جعلت التقوى المعيار الأوحد لتفاضل الخلق عند الله، فوجب تجاوز كل الأحكام الجاهزة التي قد تحول بيننا وبين كثير من الإنجازات العلمية التي تستحقّ كامل الاهتمام، كما هو الحال بالنسبة لكتابات إيزوتسو مناط دراستنا هاته.

♦ معاينة القيمة العلمية لكتابات إيزوتسو، ومدى رفدها لمائدة الدرس القرآني، مع النّظر فيما أثارته من أخذ وردّ في الساحة الفكرية، كما تعكسه الكتب والمقالات والدّراسات والأبحاث الجامعيّة التي تتناول مثل هذه الموضوع.

♦ تحصيل رؤية متكاملة وشاملة في مجال الدراسات الإسلامية عموماً، والدراسات القرآنية على وجه أخص، وذلك من خلال الجمع بين جهود القدامى والمعاصرين، والوقوف عند أوجه الاتفاق والاختلاف بين الاتجاهين ومدى التكامل الحاصل بين القديم والحديث من الكتابات.

♦ اكتساب الباحث في الدراسات القرآنية لرؤية تحليليّة نقديّة من خلال قراءته لهذه الدراسات وعرضه إياها على ما تحصّل لديه من معارف وآليات في المستويات السابقة من البحث الأكاديمي، قبل تقييمها والحكم عليها كمرحلة مُتقدّمة.

4. إشكالية البحث:

أما ما يتعلّق بإشكالية البحث التي نروم الإجابة عنها من خلاله، فمرتبطة بالدرجة الأولى بالكشف عن دراسات صادرة من بيئة غير عربيّة، لا تنتمي إلى الثقافة الغربية كما عهدنا ذلك من خلال اهتمام بعض الباحثين الأوروبيين والأمريكيين وغيرهم، والذين تندرج دراساتهم تحت مسمّى: "**الدراسات الاستشراقية للتراث الإسلامي**"، بل إن هذا النوع من الكتابات التي نحن بصددها، يمكن اعتبارها من بيئة شرقيّة (نسبة إلى دول شرق آسيا) مختلفةٍ تماماً لا من حيث المنطلقات ولا من حيث النتائج العلمية المُحصّل عليها.

وفي سياق تحديد إشكالية البحث، فنحن بصدد محاولة الاطلاع على طرح جديد في مجال الدراسات القرآنية، يروم تحليل المعجم القرآني ودراسة مفهوماته المفتاحية من جهة، كما يأمل تأسيس تصوّر علمي جديد أَطلق عليه المؤلّف اسم: "**علم الدلالة القرآنية للعالم**". ويمكن بلورة إشكال البحث في التساؤلات المُفصّلة الآتية:

♦ما هي خصوصيات كتابات إيزوتسو ضمن سياق البحث العلمي العام؟ وإلى أيّ صنف تنتمي؟ وما علاقته باتجاه الاستشراق وكتابات المستشرقين؟

♦ما هو المنهج الذي يقترحه إيزوتسو لدراسة المفاهيم القرآنية –باختلاف أصنافها ومجالاتها– للكشف عن الرؤية القرآنية للعالم؟ وما مُسوّغات اختياره له؟

♦ما هي الأسس المنهجية التي أسس عليها إيزوتسو منهجه الدّلالي في تناول المعجم القرآني وتحليل مفهوماته؟

♦ما مدى اطراد منهج التحليل الدّلالي المُعتمد في كتبه الثلاثة صُلب مادّته؟

♦ما هي امتدادات كتابات إيزوتسو ومنهجه الدلالي في دراسة القرآن؟ وأين تجلّت آثارها على مجال العلوم الإسلامية عموماً، ومجال الدراسات القرآنية خصوصاً؟

♦ما هي المُلاحظات النقدية والمُراجعات التي قُوبِلت بها كتابات إيزوتسو من طرف الدارسين لأعماله، والتي تعكس توجهاته واختياراته في مجموعة من القضايا التي تضمنتها كتبه؟

5. المنهج المعتمد في البحث:

لقد توسّلت بمناهج علميّة مُختلفة حسب ما تستدعيه طبيعة الموضوع وقضاياه المدروسة، ويُمكن بيان ذلك في الآتي:

- الاعتماد على المنهج الوصفي لعرض مُختلف القضايا والموضوعات التي تضمنتها كتب إيزوتسو المدروسة، مع تقديم رؤيته ومنهجه.
- إعمال المنهج التّحليلي في تناول القضايا المدروسة ومُحاولة تفكيكها وتشريحها قصد استنباط ما فيها من الإشارات المنهجية الكامنة في مشروع إيزوتسو.
- توظيف المنهج المُقارن لمُعاينة مدى التزام إيزوتسو بالمنهج الذي صرّح به ومُطابقته لمتن الكتب وما عُرض فيها، مع معاينة بعض القضايا وكشف قدر صحتها وقبولها، وذلك بذكر ما

يُقابلها من أقوال العلماء أو تذييلها ببعض التعليقات المُوضحة للمسألة المدروسة فيها وإبداء رأيِي الشخصي حولها.

- اعتماد المنهج النّقدي في الوقوف على الإشكالات المنهجية في تصور إيزوتسو من خلال دراساته، وهو ما يدفعنا إلى مناقشته في بعض القضايا المنهجية أو بعض مواقفه تجاه زمرة من المسائل التي أثارها في ثنايا كتبه. كما اعتُمِد المنهج النّقدي من خلال إيرادي لبعض الانتقادات التي وُجّهت إلى إيزوتسو من طرف بعض الدارسين لأعماله.
- ومما يُذكر، ولم يبلغ درجة ما تقدّم، أنّني عالجتُ كتب إيزوتسو في الباب الأول بحسب ترتيبها من جهة التأليف أوّلاً بأوّل، فبدأت بكتاب: "**المفهومات الأخلاقية الدينية**" لأنه الأسبق في التأليف، ويأتي بعده كتاب: "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ثم أخيراً كتاب: "**مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي**. ولتردُّد الإحالة على الكتب باعتبارها متن البحث وصُلبه، سيتم الاكتفاء أحياناً بالإشارة إلى جزء من عنوان الكتاب فقط.
- كذلك اعتمدتُ ترجمة عيسى علي العاكوب لكتب إيزوتسو، مع وقوفي على الترجمة التي أنجزها هلال محمد الجهاد لكتاب "**الله والإنسان في القرآن**" كلّما اقتضى الأمر ذلك. وهذا الاختيار راجع بالأساس إلى أن عيسى علي العاكوب خَبِر كتابات إيزوتسو وصاحبها مدّة طويلة، مما أكسبه دراية عميقة بفكر الرجل ومنهجه وأسلوبه، وهو ما انعكس إيجاباً على ترجماته التي شهد لها كثير من الباحثين المُتخصّصين بالدقة والرسوخ.

6. الدراسات السابقة في الموضوع:

انطلاقا من عملية البحث في الكتابات المرتبطة بالموضوع، وفي حدود اطلاعي؛ فإني لم أقف على دراسة مُفردة لكتب إيزوتسو بهذا التصور الذي يروم بحث منهجه في دراسة المفاهيم القرآنية، مع الكشف عن أصول هذا المنهج وأُسسه وامتداداته في الساحة العلمية، وبالخصوص في مجال الدراسات القرآنية. لكن هناك مجموعة من البحوث والمقالات العلمية التي كُتبت حول إيزوتسو

جاء كلٌّ منها مُهتمّاً دارساً، إمّا لجانب من جوانب منهجه أو لجُزء من كتاباته أو لبعض القضايا التي تضمنتها.

وتجنُّباً للتّكرار، تجدر الإشارة إلى أنني سأتحدّث في المطلب الأول من الفصل الثاني من الباب الثاني؛ عن امتدادات منهج إيزوتسو في الساحة العلمية، وذلك من خلال عرض مختلف البحوث والمقالات واللقاءات العلمية والإعلاميّة التي شكّلت كتابات إيزوتسو موضوعاً لها، انطلاقاً مما استطعت الوقوف عليه. ولا شك أن هذه الجهود تتجلّى أهميّتها في تقريب بعض فِكَر إيزوتسو للقارئ، بالإضافة إلى ما تقدّمه من خلاصات ونتائج قصد استصحابها في هذه الدراسة إتماماً للجُهد المبذول في مُقاربة الدرس الدلالي للقرآن الذي يُميِّز أعمال إيزوتسو بوجه عام.

7. خطة البحث:

يقع البحث في مقدمة وفصل تمهيدي وبابين وخاتمة.

أما **المقدمة**؛ فقد تحدثت فيها عن السياق العام للبحث، والمقصود من موضوعه، ثم عرضت أبرز دوافعه وأهدافه، وحددت إشكاليّته، والمنهج المُعتمد في إنجازه، وأشرت إلى الدراسات السابقة حوله، وتناولت خطّته، ونبهت في الختام إلى بعض الصّعوبات التي اعترضت مسار الإنجاز.

وأما **الفصل التمهيدي**، الذي ارتأيت تصدير بابَيْ البحث به، فاخترت له عنوان: "**تعريفات وقضايا أولية**"، وقد جاء في توطئة ومبحثين اثنين كالآتي:

أما **التوطئة** فعقدتها للتعريف بمُصطلحات البحث المركزية، التي لا بدّ منها للتعامل مع كتابات إيزوتسو ومنهجه الدّلالي، وأما **المبحث الأول** فنسجته في ثلاثة مطالب، **المطلب الأول** وخصّصته للتعريف ب: "**توشيهيكو إيزوتسو**"، وذلك بتقديم نُبذة شاملة عن حياته ومسيرته وجهوده العلمية، ومساره الأكاديمي والمِهني. وفي **المطلب الثاني**، أوردت تعريفاً لمُترجم دراسات

إيزوتسو، الدكتور عيسى علي العاكوب، وقدمت فيه نُبذةً عن حياته العلمية والمِهنية، وإنجازاته المُهمّة، وفي مُقدّمتها إصدار النسخة العربية لكتب إيزوتسو موضوع هذا البحث.

وأما **المبحث الثاني**، فقد خصّصته لإبراز السياقات التاريخية التي ظهرت فيها شخصيّة إيزوتسو وأسهمت بشكل كبير في بناء فِكْره، لذلك جاء هذا المبحث بعنوان: «**التاريخ الديني في اليابان وموقع كتابات توشيهيكو إيزوتسو منه: من الاهتمام بالقرآن إلى التعريف بالإسلام**»، تناولت في **المطلب الأول** منه التاريخ الدّيني لليابان، مع الإشارة إلى أبرز الأعلام والروّاد الذين تأثّر بهم إيزوتسو، وكان لهم الأثر الكبير في التعريف بالإسلام باليابان ونشر ثقافته. وأما **المطلب الثاني**، فسلّط الضوء على الاهتمام المُبكّر لإيزوتسو بالقرآن، والذي ساقه إلى الاشتغال به وفق المنهج الدّلالي والتعريف بفِكَر الإسلام.

وأما **الباب الأول** الموسوم ب: «**قراءة في كتابات إيزوتسو القرآنية: عرض وتقديم**» فعرّفت فيه بكتب إيزوتسو موضوع البحث، من خلال عرض محاورها وأهم القضايا البارزة فيها، ودراستها دراسة وصفيّة تحليليّة، توزّعت على ثلاثة فصول وفق الكتب الثلاثة.

فأما **الفصل الأول**، فتمحور الحديث فيه حول: "**قراءة في كتاب المفهومات الأخلاقية الدينيّة في القرآن: عرض وتقديم**"، وجاء في ثلاثة مباحث كالآتي: ففي **المبحث الأول** الذي عنونته ب: «**مبادئ التحليل الدلالي عند توشيهيكو إيزوتسو**» عرضت هذه المبادئ من خلال ثلاث قضايا نظرية تطبيقيّة، هي: "**اللغة والثقافة**"، و"**مجال الدراسة وصميمها**" و"**منهج التحليل وتطبيقه**". وأما **المبحث الثاني** فقد عمِد فيه إيزوتسو إلى معالجة التّغيّر الذي أصابَ دلالات التعابير الأخلاقية في مرحلة الانتقال من دستور القبيلة إلى أخلاق الإسلام، لذا جاء مُعنوناً ب: "**من دستور القبيلة إلى أخلاق الإسلام**". وأما **المبحث الثالث** فقد تناولت فيه تحليل إيزوتسو لأهم المفهومات الأخلاقية الدّينيّة: "**الكفر**" و"**الإيمان**" و"**النفاق**".

وأما **الفصل الثاني**، فتسلسل حول: «**قراءة في كتاب الله والإنسان في القرآن: عرض وتقديم**»، وقد عمِدتُ إلى عرض وتقديم ما تضمّن من قضايا، وذلك من خلال مبحثين اثنين، كالآتي: ففي **المبحث الأول** الذي اخترتُ له عنوان: «**البنية الأساسية لنظرة القرآن إلى العالم ومفهوماتها الأساسية: "الله" و"الجاهلية" و"الإسلام": التاريخ والتطور**»، عرضتُ في **المطلب الأول** موضوع البنية الأساسية لنظرة القرآن إلى العالم، والتي تتأسس عند إيزوتسو على أربعة أركان هي: "**الله والإنسان**"، "**الأمة المسلمة**"، "**الغيب والشهادة**"، "**الدنيا والآخرة**". وفي **المطلب الثاني**، الذي تمحور حول كلمة "**الله**"، عرضت دراسة إيزوتسو لهذا المفهوم بالرجوع إلى معناه الوضعي والسياقي، ومفهومه في البيئات الدّينيّة المُنتشرة قبل الإسلام. وفي **المطلب الثالث**، تناولت بيان المُؤلّف للعلاقة بين مفهومي "**الجاهليّة**" و"**الإسلام**".

وأما بالنسبة **للمبحث الثاني**، فقد خصّصته لعرض دراسته للعلاقات التي تربط بين الله والإنسان، والمُتجلّية في أربعة أوجه كالآتي: 1. العلاقة الوجودية. 2. العلاقة الاتصالية: الاتصال غير اللغوي 3. العلاقة الاتصالية: الاتصال اللغوي 4. العلاقة الأخلاقية. وقد خصّصتُ لكل علاقة مطلباً خاصّا لبيان المُراد منها.

وأما **الفصل الثالث**، فقد شكّل كتاب "**مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي**" مادّته الأساس، ومن خلالها عرضتُ لدراسة المُؤلّف لمفهوم "**الإيمان**"، وذلك في خمسة مباحث:

أولها: «**التحليل الدلالي لمفهوم "الإيمان" في التصور القرآني**»: وقد تضمن هذا المبحث الدّراسة الدّلالية لمفهوم "**الإيمان**" وفق التصوّر القرآني، انطلاقاً من تحليل البنية الدّلاليّة لمفهوم "**الكفر**"، والمفاهيم المُكوّنة لمفهوم "**الإيمان**" ك "**التقوى**" و"**الشكر**" وغيرهما.

ثانيها: «**التحليل الدلالي لمفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي: دلالاته ومُتعلّقاته**»، وقد عرض إيزوتسو من خلاله إلى النقاش الكلامي حول مفهوم "**الكفر**"، كما ذيّله بدراسة مُشتقاته: "**الكافر**" و"**التكفير**" و"**مرتكب الكبيرة**".

ثالثها: **مفهوم الإيمان وعلاقته بالإسلام والمعرفة**: وتناول مناقشة إيزوتسو لطبيعة العلاقة بين "**الإيمان**" و"**الإسلام**"، مع بيان العلاقة بين "**الإيمان**" و"**المعرفة**".

رابعها: **أجزاء الإيمان ومُتعلِّقاته**: وفيه تم عرض المُؤلّف للعناصر المُكوّنة لمفهوم "**الإيمان**"، وهي: التصديق، والإقرار باللسان، والعمل؛ كما تم عرض نقاش المتكلمين حولها.

خامسها: "**الإيمان بين المشيئة والخَلق**": وهي قضيّة خُتم بها الكتاب، وتطرّق من خلالها مُؤلّفه إلى بيان المقصود بالمشيئة وخلق القرآن، كما أثاره المتكلمون.

وبخصوص **الباب الثاني** من البحث فقد انتخبتُ له عنوان: " **منهج توشيهيكو إيزوتسو في دراسة المفهومات القرآنية: الأصول المنهجية والامتدادات العلمية**"، وقد جاء في فصلين: **الفصل الأول**، وحاولت فيه دراسة المنهج الدّلالي الذي اعتمده إيزوتسو في دراسة المفهومات القرآنية، وذلك في مبحثين اثنين عرضت من خلالهما إلى الحديث عن مصادر المنهج وأسسه الكبرى المُعتمدة في بلورة الرؤية القرآنية إلى العالم.

ففي **المبحث الأول** من هذا الفصل، عرضتُ للمصادر التي اعتمد عليها إيزوتسو في منهجه الدّلالي، مع تقديم أبرز أسسه الكبرى التي يقوم عليها. وفي **المبحث الثاني** تم عرض القواعد السياقية العملية التي اعتمدها المؤلّف في التعامل مع المفهومات المدروسة، والتي هي عبارة عن إجراءات لا يكاد المفهوم المدروس يخرج عن صورة من صورها التطبيقيّة. كما تضمن هذا المبحث الحديث عن بعض الاختيارات والمواقف الخاصّة بإيزوتسو، والمُتعلّقة ببعض القضايا المُرتبطة بالمنهج التحليلي الدّلالي المُعتمد.

أما **الفصل الثاني** الذي اخترت له عنوان: "**جهود توشيهيكو إيزوتسو الدلالية في دراسة المفهومات القرآنية: الموقع والامتدادات** "، فقد تناولته من خلال مبحثين:

أولهما: الذي عنونته ب: "**موقع كتابات إيزوتسو الدلالية ضمن الحركة الاستشراقية: آراء ومواقف**"، وبسطت فيه آراء الباحثين والدّارسين لكتابات إيزوتسو وعلاقتها بالحركة الاستشراقية، حيث بيّنتُ الاختلاف الحاصل بين من يُصنّفه ضمنها وبين من يكشف تميُّزه عنها وعن الأغراض التي أسّست من أجلها منذ البدايات.

وثانيها: "**امتدادات منهج إيزوتسو الدلالي في دراسة المفهومات القرآنية في الواقع العلمي المُعاصر**" فقد صدّرته بافتتاحية عن أزمة المنهج في الدراسات الإسلامية عموماً، وفي الدّراسات القرآنية على وجه الخصوص، وعن ملامح التّجديد المنهجي في كتب إيزوتسو، ثم عرضتُ لبعض أوجه امتدادات جهود المُؤلّف، سواء في الجانب العلمي الأكاديمي، أو في المجال الإعلامي.

أما خاتمة البحث فضمّنتها أهم الخُلاصات التي توصّلت إليها الدراسة، وأرفقتها بعرض أبرز توصياته، مع بيان آفاق البحث ورؤيته الاستشرافية.

وصفوة القول: إن هذا العمل جُهد المُقلّ المعترف بالتقصير، ولا شك أن ما قد يوجد فيه من أخطاء أو هنات، يشفع لي فيها أنه خطوة من الخطوات الأولى في ميدان البحث العلمي الأكاديمي المتخصّص، قد تفتح آفاق البحث لدارسي القرآن الكريم وعلومه، وأسأل الله أن تتلوها خطوات أخرى أكثر دقة وعُمقاً وعلمية.

8. الصعوبات المواجهة في البحث:

أما ما يتعلق بالصعوبات التي واجهتني في البحث، فإني لم أعقد العزم لدراسة هذا اللون من الدراسات إلا وأنا على وعي تام بصعوبتها وتشعب مسالكها، ويمكن الإشارة إلى أبرز الصعوبات في الآتي:

1. كون التخصص الذي بُنيت عليه دراسات إيزوتسو والمتمثل في علم الدلالة اللغوي الحديث، -والذي يُعد علماً قائم الذات- يصعب على غير المتخصّص فيه أن يفُك رموزه، كونه يقوم على مصطلحات خاصة به لا يتأتّى لدارسها فهم كثير من مضامين الكتاب إلا بالاطلاع عليها وتقريب صورة واضحة حولها.

2. نُدرة ما كُتب حول الموضوع المدروس، الأمر الذي يقتضي استنطاق مضامين الكتب وفك رموزها، واستقراء ما كُتب حولها، من أجل تقديمها للقارئ الكريم وتقريب قضاياها العلمية الرئيسة، فضلاً عن التنقيب عن كل ما له علاقة بالدرس الدّلالي وعلاقته بالقرآن الكريم من الأبحاث والدراسات.

3. تعذر الحصول على كتاب "**مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي**" في ترجمته العربية إلا بعد مدة زمنية ليست باليسيرة من عمر تسجيل هذا البحث، لكن وبتوفيق الله ضاعفتُ الجهد وعكفتُ على البحث إلى أن يسّر الله إنهاءه في الآجال المحددة.

4. صعوبة التقاط كل الإشارات المنهجية التي ضمنها إيزوتسو بالأساس مقدّمات كتبه وخاتمتها، والتي حوَت بين أسطرها زبدة المنهج الدّلالي القرآني، وهو ما تطلّب قراءة متكرّرة لها لقطف ما يمكن أن تجود به من معالم المنهج الدّلالي الذي وظّفه إيزوتسو في دراسة المفهومات القرآنية ضمن كتاباته.

وبالرغم مما سبق ذكره من الصّعوبات التي اعترضت سبيلي في إنجاز هذا البحث وإقامة بنيانه، وبتوفيق الله تعالى، تمكّنت أن أتجاوز بعضها وأن أصبِر على بعضها الآخر إيماناً منّي بضرورة الصّبر على البحث العلمي ومشاقّه من جهة، وتشبُّثاً بالمُضيّ قُدُماً في هذا الموضوع المُتشعّب من جهة أخرى، لكن عزائي في كل ذلك أن أسبِر أغواره وأغوص في دقائق قضاياه قصد تحقيق مُرادي في تناول كتابات إيزوتسو وبيان منهجها ورصد آثارها وامتداداتها على واقع الدراسات القرآنية وباحثيها على حدّ سواء. ولا أنسى ما لهذا النوع من الكتابات الرّصينة المُشتغلة بلغة

القرآن والمُعتمدة على المناهج اللغوية واللسانية الحديثة من كبير فائدة عليّ في اكتساب مُعجم علمي جديد ينتمي إلى حقولٍ معرفيّة أخرى اعتمدها إيزوتسو في إرساء معالم مشروعه الدّلالي الذي اعتمده في تحليل المعجم القرآني.

وفي الختام، وبعد كل ما اعترض سبيل إنجاز هذا العمل العلمي من الصعوبات، يسر الله تعالى إتمامه بفضل ومنه، ويبقى الرجاء فيه تعالى أن يمدني بتوفيقه للمضي قدما في هذا المجال، وسبر أغواره بما يُحقق النفع والخير، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

فصل تمهيدي:
تعريفات وقضايا أولية

بين يدي الفصل:

من خلال هذا الفصل التمهيدي الذي ارتأيت تصدير هذا البحث به، سأعرض إلى أبرز القضايا الأولية المُتعلّقة بموضوع البحث، والمُسْهِمة في التعريف بالعناصر الأساسية المُرتبطة به، قصد أن ينجليَ للقارئ الكريم القدر الكافي من الفِكَر التي تُمهّد للبحث وتُنير السبيل إليه. ومن أهم تلك الجوانب الواجب توضيحها في هذا السياق، التعريف بمُؤلّف الكُتب الثلاثة التي اخترناها متناً للدراسة، وذلك من خلال الوقوف على سيرته كشفاً لجوانب حياته ومسيرته العلمية ومُختلف الجهود العلمية التي ترك من خلالها بصمته وآثار اجتهاده، بالإضافة إلى التعريف بالمُترجم الذي بذل جُهداً كبيراً ومشكوراً في ترجمة كتب إيزوتسو من الإنجليزية إلى العربية، وتقريبها إلى القارئ العربي في ترجمات يُشهَد لها بالدّقة والبراعة.

وبعد الفراغ من الجانب التعريفي بالمُؤلّف والمُترجم، سأحاول في المبحث الثاني من هذا الفصل تقديم رؤية تاريخية حول مفهوم الدين في اليابان، مع الوقوف عند أبرز العلماء الأعلام الذين كان لهم قصب السبق في تطوير الفكر الدّيني لدى اليابانيين، والذين كان لهم أثر بالغ في بناء شخصية إيزوتسو العلمية والفكرية، التي ستُمكنه لاحقاً من حمل المشعل بعدهم، ليصير علماً بارزاً أسهم في التعريف بفِكَرِ الإسلام داخل اليابان وخارجه. نظراً لاهتمامه الكبير بالإسلام، وعُلُوّ كعبه في الثقافة الإسلامية، كما يُلاحظ في كتاباته وبحوثه التي تنم على تمكنه من قضاياها بشكل مُلفتٍ للنظر.

وقبل الانتقال إلى قضايا الفصل التمهيدي كما بيّنتُها سلفاً، ارتأيت منهجيّاً أن أُصدّر البحث جُملةً بتوطئة تشمل أبرز مُصطلحات البحث كما سيأتي.

توطئة: التعريف بمُصطلحات البحث المركزيّة:

لما كان لكل بحث مصطلحاته التي تُعين على تلمّس المراد مما انغلق فهمُه أو استيعابُه منه، كان لزاماً من النّاحية المنهجية أن أُقدّم بين يدي القارئ أهم المصطلحات، التي يقوم عليها البحث الدلالي للقرآن الكريم، والتي يُوظّفها إيزوتسو في تحليله للمفهومات القرآنية، وفق منهج الدّلالة. الذي لا بدّ لفهمه من الإحاطة بالمفاهيم التي يتأسس عليها، والتي نُورد أهمّها في الآتي:

- **مصطلح مفتاحي**: كل كلمة ذات أهمية خاصة ويؤطرها حقل دلاليّ بعينه ضمن النظام المفهومي الكُلّي، وتؤدي دوراً حقيقياً حاسماً في تشكيل البنية المفهومية لرؤية العالم.

ولاشك أن المقصود هنا هي المصطلحات المفتاحية الجوهرية، التي تُشكّل المحور الذي تدور في فلكه باقي المفهومات الثانوية الأخرى، كما أن الكلمات التحليليّة هي التي من شأن تحليلها دلاليّاً أن يُثمر فهماً عميقاً لمدلولاتها ومعانيها، التي تُشكّل في الأخير الأرضية المفهومية التي ينطلق منها الدارس الدلالي لكشف رؤية العالم، الخاصّة بالجماعة المُستخدِمة للمُعجم المدروس، والتي تعتبر مفهوماته المفتاحية أساسه المتين الذي يقوم عليه. ولا شك أن قيمة الكلمة المفتاحية لا يمكن أن تكون في ذاتها كمفردة فقط، بل لا تكتمل إلا في ظلّ العلاقة التي تنسجها هذه الكلمة المفتاحية مع باقي التعابير المفهومات المفتاحية الأخرى، لتُشكّل مُجتمعةً حقلاً دلالياً مُنسجماً، باعتبار مكوناته تشترك في نفس الموضوع. وفي هذا الصدد، يتحدّث إيزوتسو عن مفهوم الإيمان باعتباره مفهوماً مفتاحيّاً أسّس عليه كتابه "**مفهوم الإيمان**" بالقول: في هذا العمل حاولت أن أتتبّع الكلمة المفتاحية "**إيمان**" خلال عمليّة التّشكّل المُتدرج هذه. لكنه علينا أن نتذكر الحقيقة المُهمة جدّاً المُتمثّلة في أنه لا توجد كلمةٌ مفتاحيةٌ تقف وحدها وتتطور في معزلٍ عن الكلمات المفتاحية الأُخر التي تحتلُّ درجاتٍ مُختلفة من الأهميّة"[1].

[1] - توشيهيكو إيزوتسو، "**مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي**"، ترجمة عيسى علي العاكوب، دار المُلتقى للطباعة والنشر والتوزيع، ط1: 1430هـ/ 2009م ص: 205.

➢ **حقل دلالي:** مجموعة من المفاهيم أو المصطلحات الأساسية التي تترابط في ما بينها، لتؤدي وظيفتها المستقلة في إطار النظام المفهومي الشامل. وهذا الأخير يتكون عادة من عدد يقل أو يكثر من الحقول الدلالية المُتعالِقَة. أو يمكن القول بتعبير إيزوتسو إن الحقل الدلالي" مجموعة من الصلات الدلالية ذات طابع نمطي بين كلمات محددة في لغة من اللغات"[1].

➢ **المعجم:** مجموعة من الحقول الدلالية المُتعَالِقَة، والتي يتكون كل حقل منها من عدد من المفاهيم المترابطة فيما بينها أيضا. والمعجم بهذا الفهم ليس مجموع الكلمات المرتبة ألفبائياً، بل هو العلاقات بين كلمات اللغة المُهِمَّة[2] في مرحلة من مراحل تطورها.

ويمكن القول إن المُعجم يُراد به الوعاء اللغوي الذي يجمع شتات الكلمات المُنتمية إلى لغة ما باختلاف أنواعها وأهميّتها، وقد أورد إيزوتسو كلاماً نفيساً في شأن التعريف ب "**المعجم**" وبيان صفاته قائلاً: «آملُ أن التّأملات السابقة قد أوضحت تماماً أن المُعجم اللغوي بعيداً عن كونه مُخطّطاً مُتجانساً مُفرداً، يتألّف من عدد هائل –أو علينا أن نقول، عددٍ غير مُتناهٍ– من طبقات الصّلات التّرابطيّة، أو مجالات الترابط المفهوميّ، التي تتطابق كلٌّ منها مع اهتمامٍ بارز لجماعة من الجماعات في مرحلة ما من مراحل التاريخ، ولذلك يُلخّص جانباً مُعيَّناً من مُثُلها العليا وطُموحاتها واهتماماتها. المعجم اللغوي باختصار بِنيةٌ مُتعدّدة الطبقات»[3]

➢ **رؤية العالم:** نتاج الطريقة التي يُمَفهِم بها المجتمع عالمه، إذ يُحوّلُه إلى مجموعة من المفاهيم المتعالقة في شبكة ضخمة معقدة، أو كل منظم من المفاهيم التي يتضمنها معجم المجتمع، بحيث يعبر عن وجوده وأسلوبه في فهم العالم وتنظيمه والتفاعل معه.

---

[1]- توشيهيكو إيزوتسو، "**المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن**"، ترجمة عيسى علي العاكوب، دار المُلتقى للطباعة والنشر والتوزيع، ط1: 1429هـ/ 2008م، ص: 102.

[2]- الكلمات المُهمة هي ما يصطلح عليه إيزوتسو بالكلمات "**المفتاحية**" باعتبارها الصنف الأول من كلمات المعجم المقصود بالدراسة والتحليل.

[3]- توشيهيكو إيزوتسو ، "**بين الله والإنسان في القرآن: دراسة دلالية لنظرة القرآن إلى العالم**"، ترجمة عيسى علي العاكوب، دار المُلتقى للطباعة والنشر والتوزيع، ص: 52.

والناظر في التعريف، يستشعر التقارب الشديد بين "**المُعجم**" و"**رؤية العالم**"، ويمكن ردُّ ذلك إلى علاقة التلازم بينهما، فهذه النظرة إلى العالم لا يمكن بحال كشفها واستخلاصها إلا بوجود مُعجم خاصّ بجماعة من الناس، من خلال تحليله دلاليّاً نتمكّن من كشف تصوّرات هذه الجماعة البشرية تُجاه مجموعة من جوانب الحياة أو العالم، هو ما نُطلق عليه "**رؤية**"، فدراسة إيزوتسو للمُعجم القرآني الخاصّ بالمسلمين، يصبو من خلالها إلى تقديم الرؤية القرآنية للعالم، أي كيف يتعامل المُسلمون مع الوجود وأجزائه كما أمرهم ربهم من خلال كتابه العزيز. وبعبارة أخرى إن الفرق الدقيق بين المعجم ورؤية العالم، هو أن "**المُعجم**" يعكس الجانب اللغوي المحض، في حين تعكس "**رؤية العالم**" الجانب المفهوميّ الدلاليّ. وفي نفس السياق يقول المؤلّف: «فشبكة العلاقات المُعقّدة نفسُها تكون، في جانبها اللغوي، "**مُعجماً لغويّاً** a vocabulary"، وفي جانبها المفهوميّ، "**نظرة إلى العالم**"»[1]. وهكذا فرؤية العالم هي مُختلف التصوّرات الخاصّة بشعب من الشعوب، والتي تعكس أفكاره وتعامله مع العالم من حوله، وطرق فهمه للوجود.

- **شبكة مفهومية:** هي مجموعة العلاقات المُعقدة والمُتشابكة بين الحقول الدّلالية ككُلٍّ والخاضعة لنظام بعينه. وهذا المصطلح يُرادف المُعجم والنظام المفهومي.

- **الكلمة المركز:** (أو الكلمة الصّميمة) وهي مصطلح مفتاحي ذو أهمية استثنائية يتجمّع حوله مجال مفهومي أو حقل دلالي محدّد ومستقل نسبياً ضمن المعجم ككل، بتعبير آخر، هي مركزٌ مفهوميٌّ لقطاعٍ دلالي مهم من المعجم يشتمل على عدد محدّد من الكلمات المفتاحية التي تؤلّف مجتمعة حقلاً دلالياً رئيساً.

أو بعبارة أخرى إن الكلمة الصّميمة أو الصّميمية؛ هي أكثر الكلمات أهمية داخل المُعجم المدروس، باعتبارها النواة التي تقوم عليها كل الكلمات الأخرى، بدءاً بالكلمات المفتاحية التي تأتي في المرتبة الثانية بعد الصّميمة، والتي تُشكّل مجتمعةً حقلاً دلاليّاً في غاية الانسجام والاتّساق، أما

[1] - "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 61.

الكلمات الثانوية فتأتي في المرتبة الأخيرة. وتجدر الإشارة في هذا الصدد –كما يُشير إلى ذلك إيزوتسو– "إلى أن الكلمة الصّميميّة في حقلٍ دلاليّ مُعيّن قد تكون كلمةً مفتاحية في حقلٍ آخر، والعكس صحيح أيضاً؛ فقد تكون الكلمة المفتاحية في حقل دلاليّ ما كلمةً صميميّة في حقلٍ آخر، وتتجمّع حولها مجموعة من الكلمات المفتاحية.

فكلمة "**الله**" مثلاً تظهر في الحقل الدّلالي ل: "**الإيمان**" كلمة مفتاحية إلى جانب كلمات أُخر تتركز حول الكلمة الصّميمة "**إيمان**"؛ لأن مدلولها في هذا السياق المُحدّد هو من يقع عليه فعل "**الإيمان**"، فالإيمان على الحقيقة هو إيمان بالله. وهناك اعتبارات أُخرى مُختلفة تُحتم النظر إلى كلمة "**الله**" على أنها كلمة صميميّة مُهمّة، تجمع حولها مجموعة من الكلمات المفتاحية تشتمل على "**الإيمان**" نفسه[1]. وفي موضوع آخر يقول إيزوتسو بصريح العبارة: «وأعني ب: "**الكلمة الصميميّة**" تعبيراً مفتاحيّاً مُهمّاً جدّاً يُشير ويُحدّد مجالاً مفهوميّاً مُستقِلاً ومُتميّزاً نسبيّاً... إنها المركز المفهوميّ لقطاعٍ دلاليّ مُهم من المعجم اللغوي مُتضمّناً عدداً مُحدّداً من الكلمات المفتاحية»[2]. وبهذا المعنى فإن الكلمة الصّميميّة تحتلُّ داخل المُعجم اللغوي موقعاً أعلى من الكلمات المفتاحية، باعتبارها المركز المفهومي الذي يضم تلك الكلمات المفتاحية الأخرى تحت نطاقه ومجاله المفهوميّ.

- **المعنى الأساسي:** وهو المعنى العام للكلمة المُتأصّل فيها، والذي تحمله معها أينما وُجدت، إنه معناها المُباشر.

ويُمكن القول إن المعنى الأساسي هو المعنى اللغوي الأصليّ، الذي يتبادر إلى الذهن كلّما ذُكرت الكلمة مُفردة مجردة عن جميع السياقات المُمكن استخدامها فيها. والمقصود بتعبير إيزوتسو،

[1] - توشيهيكو إيزوتسو، "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 13.

[2] - نفسه، ص: 53.

"أن كل كلمة مفردةٍ حين تُؤخذ معزولةً، يكون لها معناها الوضعيّ الخاص، أو مُحتواها المفهوميّ الذي تُبنى عليه حتى إذا أخرجنا الكلمة من سياقها القرآني"[1].

وكمثال على المعنى الأساسي أو الوضعي اللغوي الذي يأتي في مقابل المعنى العِلاقي أو السياقي، يمكن إيراد المعنى الأساسي لكلمة: "**إيمان**"، الدّال على التصديق المُطلق بغضّ النظر عن طبيعة الأمر المُصَدَّق به. وهكذا فمُقابلة الأمر بالإيمان دليلٌ على التصديق به، وعدم إنكاره أو التشكيك في صحته سواء كان خبراً أو غيره. لكن هذا المعنى المُطلق العام سيصير في الاستعمال القرآني أكثر تعلُّقاً بما يجب على الإنسان الإيمان به حتى يصير مؤمناً حقّاً، ولا يتم ذلك إلا بإيمانه بأركان الإيمان المعروفة شرعاً. ونفس الأمر مع لفظ الإسلام الذي عرف معنى الاستسلام والخضوع في استعماله الوضعي والأساسي، ليصير سياقيّاً أشدّ ارتباطاً بالله سبحانه، الذي يتمثل إسلام المُسلم له في الاستسلام لأمره والخضوع التام لقُوّته عز وجل. وفي هذا السياق يُورد إيزوتسو كلاماً مُوضحاً لهذا المعنى الأساسي لكلمة: "**أسلم**" في الاستعمال الجاهلي، يقول: «على غرار مُعظم التعابير المفتاحية القرآنية، يمتلك "**الإسلام**" أو على الأقل صيغته الفعلية "**أسلم**" تاريخه الجاهليّ. وقد عنَت الكلمة في الجاهلية "**التخلّي عن**" على العموم. وابتغاء الدّقة نقول إن الفعل "**أسلم**" يعني أن أحداً يتخلى عن شيء هو عزيزٌ عليه، نفيسٌ لديه، شيء يعِزّ عليه ويُؤلمه أن يتخلّى عنه لشخص يطلبه. هذا الشيء النّفيس ربّما يكون روحه؛ الذي هو طبعاً وفي معظم الحالات أغلى ما يملكه الإنسان (في تلك الحالة يعني طبعاً الخضوع المُطلق، الاستسلام)؛ وقد يكون أيضاً شخصاً آخر، أحدُ أحبّائه أو رجال قبيلته (وفي تلك سيعني الخيانة). وفي أيّة حال فإن المعنى الأساسي هو تخلّي الإنسان عن شيء نفيس لديه إلى إنسان آخر»[2]. وبهذا يصير المعنى الأساسي

[1] - **"بين الله والإنسان في القرآن"**، ص: 39.

[2] - نفسه، ص: 267.

لكلمة "**إسلام**" أكثر وضوحاً، وحتى في المعنى القرآني فلا شك أن المطلوب من المُسلم أن يتخلّى عن كل ما نهاه ربّه عنه، مع القدرة على الاستسلام والخضوع له.

➢ **المعنى العلاقي**: وهو المعنى السياقي، أو الإضافي الذي يلحق بالكلمة نتيجةً دخولها في علاقات مع مفاهيم أخرى في إطار نظامٍ مفهوميّ موحّد.

وإذا كان المعنى الأساسي أقرب إلى أصل الكلمة اللغوي، بحيث يُمثل المعنى المُلتصق بالكلمة في جميع الاستعمالات والسياقات، فإن المعنى العِلاقي أو السياقي يُراد به المعاني الخاصّة التي تكتسيها نفس الكلمة المدروسة لكن في حال التركيب؛ أو بعبارة أخرى، معناها الذي ترد به وهي جنباً إلى جنبٍ مع كلمات أخرى، وقد يكون المُراد أيضاً انتقال الكلمة من حقل دلالي إلى حقلٍ آخر، ولذلك كان للكلمات معنى في الاستعمال الجاهليّ، ليصير لها معنى مُختلف جدّاً في الاستعمال القرآني الجديد.

فكلمة "**الإيمان**" التي سبق أن رأينا أن القصد الأساسي منها في الاستعمال الوضعي هو مطلق التصديق، يصير لها معنى آخر في الاستعمال السياقي، وفي هذا الصدد، يوضح إيزوتسو هذا الانتقال الدّلالي بقوله: «وهكذا فإنّه نتيجة للتحديد الإلهيّ، لا يبقى الإيمان مُجرّد تصديق، والإنسان يُمكن تماماً أن يكون مُصدِّقاً من دون أن يكون مؤمناً. لكن التصديق نفسه لم يتعرّض لأيّ تحديد دلاليّ إلهيّ وهكذا يحتفظ بمعناه الأصلي من دون أي تغيير»[1]، والمقصود من هذا الكلام أن الإيمان لا ينفصل عن معناه الأساسي "**التصديق**" في استعماله السياقي أيضاً. وفي بيان معنى الإيمان كما قدّمه الاستعمال القرآني، يمكن القول إن الإيمان مبنيّ على الاعتقاد الجازم في الله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره، إذ لا يُسمى المؤمن مؤمناً حتى يأتي بهذه الأركان مُجتمعةً، وهذا يدل على كون الإيمان كُلاًّ لا يتجزأ، فإذا أنكر الإنسان أحد أركانه عُدَّ إيمانه ناقصاً، إن لم نقُل بفساده أو بطلانه. وفي هذا السياق يقول إيزوتسو: «والحقيقة في الأحوال

[1] - "**مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي**"، ص: 205.

كلّها، أن لا أحد مُؤهّل لأن يُدعى مؤمناً ما لم يُؤدّ كلَّ الشروط التي فرضها الله [تعالى] في القرآن. وهذا مبعثُ أن النصارى واليهود، هكذا يُواصل ابن حزم الزعمَ، ليسوا مؤمنين بالمعنى الحقيقيّ للكلمة، وأن إيمانهم لا يمكن عدُّه إيماناً صحيحاً. فاليهود مثلاً، اعترفوا بوحدانيّة الله وبنبوّة موسى، لكن ذلك لا يجعلهم مؤمنين»[1]. وبذلك فالإيمان بهذا المعنى نسقٌ واحد مُتكاملُ الأجزاء والأركان، لا يقبل التجزئة.

➢ **المفهوم:** هو ما يتضمَّـــنُه الدليل اللساني من صورة ذهنيّة أو فكرة محدّدة مرتبطة بها.

والمفهوم يُراد به المدلول الخاص بكلمة من الكلمات، أو المعنى المُنقدِح في الذهن المُرتبط بالكلمة، ويختلف المفهوم بحسب الاستعمالات وسياقات الورود. وقد بيَّن إيزوتسو مُراده من "**المفهوم**" بالقول: «وفي الأحوال جميعاً فإنّني متى استخدمت مصطلح "**مفهوم**" في هذا الكتاب، فهِمتُ مفهوماً له كلمةٌ مُحدّدةٌ وراءه»[2]، بمعنى أن إيزوتسو متى استخدم كلمة "**مفهوم**" فستجده يُتبعه بكلمة أخرى هي المقصودة، كأن يقول على سبيل المثال: مفهوم "**الإنسان**"، فلا شك أنه يستعمل كلمة "**الإنسان**" كمفهوم له معناه الخاص ودلالته المفهومية المُميّزة له. أي كمفهوم قرآني له سياقه الخاص وسماته البارزة التي تُعبّر عنه في الاستعمال القرآني. وعلى العموم، فإن المُراد ب "**المفهوم**" ليس هو ما نُطلقه على الأشياء المُحيطة بنا من الأسماء، بل هو الحمولة الدّلالية التي نتصوّرها ذهنيّاً وقت سماعنا بذلك الاسم، ويدخل في بناء هذه التصورات العنصر الثقافي والاجتماعي والعادات اللغوية الخاصّة بجماعة الناس المُستخدمين للكلمة بمفهومهم الخاصّ لها، وهذا ما يجعل لنفس الكلمة أكثر من مفهوم بحسب المُستعمِل لها والمجال والسياق الذي استُعملت فيه أيضاً.

---

[1] - "**مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي**"، ص: 205.

[2] - "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 60.

➢ **نظام مفهوميّ**: شبكة كلّية منظمة من العلاقات المُعقّدة بين مجموعة أو مجموعات من المفاهيم الأساسية التي يُشكّل كلٌّ منها حقلاً دلاليّاً.

وتجدر الإشارة إلى أن الدراسة الدّلالية تقوم بالأساس على الرؤية الكُليّة التي تُراعي التفاصيل المُتعلّقة بالمفهوم المدروس، وفي نفس الوقت تُراعي علاقاته مع باقي المفهومات الأخرى. وفي هذا الصدد يوضح إيزوتسو ذلك بالقول: «فالكلمات أو المفهومات ليست موجودةً هكذا في القرآن مُستقلاً كلٌّ منها عن الأخريات، بل إن كلاًّ منها تعتمد على صاحبتها اعتماداً قويّاً، وتستمدُّ معانيها المُحدّدة على نحوٍ دقيق من جُملة نظام العلاقات... وهكذا تُؤلّف في النهاية كُلاًّ منظماً، شبكة غاية في التعقيد والتركيب من الترابطات المفهومية، وما هو مهمٌّ حقّاً لقصدنا المُحدّد هو هذا النوع من النظام المفهوميّ الذي يعمل في القرآن، لا المفهومات الفردية مُتباعدة ومنظوراً إليها في حدّ ذاتها بعيداً عن البناء العام، أو البنية المُتكاملة Gestalt كما يمكن أن نسميها»[1]

➢ **الحقل الدلالي**: هو شبكةٌ معقّدة من الكلمات المفتاحية، ترسم وتُصوّر لغويّاً منظومة من المفهومات المفتاحية a system of key-concepts.

والمراد هنا أن العلاقات التي تنسجها المفهومات المفتاحية فيما بينها هي المُفضِيَة إلى تشكّل الحقل الدلالي الذي ينظم مجموعة من المفاهيم المُتّحدة في دلالاتها اللغويّة من جهة، والمُشتركة من جهة الموضوع الذي يصير فلكاً تدور كلها حوله، باعتبارها تُمثّل جزءاً من الحقل الدّلالي المُنتمية إليه، وهكذا نكون أمام علاقة جزء وكل، فالمفهومات عناصر الحقل الدلالي التي لا يتكوّن إلا بها، والحقل الدّلالي هو الأرضيّة المُشتركة التي جمعت كل المفهومات المفتاحية المُشكّلة له لتصير خادمة لنفس الغرض، الذي يكمن في السّمة الرئيسة التي ينبني عليها الحقل، والتي تسعى المفهومات المفتاحية إلى إبرازها ضمن علاقة انسجام وتكامل. وتقريباً لهذه المعاني يمكن أن نورد نصّاً يتحدث فيه إيزوتسو عن المراد بالحقل الدّلالي يقول فيه: «الكلمة المفتاحية ذات الأهميّة الكبيرة تجمع حولَها

[1] - "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 31، 32.

في كلّ مرحلة من تطوّرها عدداً مُعيّناً من الكلمات المفتاحية، وتُشكّل واحداً أو أكثر من الحقول الدّلالية. وقد أثبتت كلمة "**إيمان**" في علم الكلام الإسلامي تاريخيّاً أنها واحدةٌ من تلك الكلمات المفتاحية المُهمّة جدّاً»[1].

وفيما يتعلّق بالكيفية التي من خلالها تُشكل الكلمات المفتاحية حقلاً دلاليّاً مُستقلاً يقول إيزوتسو: «ونقول الآن باختصار إن هناك ثلاث طرقٍ رئيسة تصبح فيها كلمتان مفتاحيّتان، أو أكثر، مُترابطةً فيما بينها بإحكام، ويؤول بها الأمر إلى أن تُؤلّف شبكةً دلاليّة مُحكمة النَّسج نُسمّيها "**الحقل**" وهي: 1. الارتباط الترادفي 2. الارتباط التّضادّي 3. انشطار مفهوم مفتاحي واحد إلى عددٍ من العناصر الأساسيّة، التي يُعبَّر عن كلّ واحدٍ منها بكلمة مفتاحيّة»[2].

أما بالنسبة لعلاقة الحقل الدلالي والمُعجم اللغوي، فلا شك أن المُعجم هو تجمُّعٌ من الحقول الدّلالية المترابطة فيما بينها والتي يتمايَزُ كلٌّ منها في الوقت ذاته عن الحقل الآخر، لكن على وجه التنوع لا التعارض والتضاد، وفي هذا السياق يقول إيزوتسو: «ويُمثّل كلُّ حقلٍ دلاليّ مجالاً مفهوميّاً مُستقِلاً نسبيّاً مُتشابهاً تماماً في الطبيعة للمُعجم اللغويّ. والاختلاف بين "**المُعجم**" و"**الحقل الدّلاليّ**" اختلافٌ نسبيّ تماماً، ومن الناحية الجوهريّة، لا يُمكن أن يكون هناك اختلافٌ البتّة فيما بينهما»[3]

[1] - "**مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي**"، ص: 314.

[2] - نفسه.

[3] "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 50.

المبحث الأول: في التعريف بالمُؤلّف والمترجم:

من خلال هذا المبحث الأول سنحاول عرض سيرة توشيهيكو إيزوتسو، وذلك برصد أهم المعلومات الخاصّة بمراحل حياته الشخصية والعلمية والمهنية، كما ستتم الإشارة إلى قضيّة "**ديانته**"، والتي عرفت جدلاً واسعاً بين الدارسين لتراثه، بين قائل بإسلامه وبين مكتفٍ بالقول إنه باحثٌ موضوعيّ كان يُكِنّ للإسلام احتراماً كبيراً، وهو ما انعكس على طبيعة كتاباته التي لا يكاد الدارس لها –ولو للحظة– يشك في إسلامه، وبيان ذلك في الآتي:

المطلب الأول: "توشيهيكو إيزوتسو": ترجمته وجهوده العلمية

1.1 التعريف ب: "توشيهيكو إيزوتسو"[1]:

ولد الباحث الياباني توشيهيكو إيزوتسو Toshihiko Izutsu في طوكيو يوم 4 من شهر ماي سنة 1914م، وقد عُرف باهتمامه بالإسلام منذ المرحلة الثانوية من دراسته، حيث كان يرتاد المسجد والمركز الإسلامي التركي في طوكيو، وفيه تعلم التركية والعربية[2]، وتخرج من جامعة كيو بطوكيو، ليُعَيّن سنة 1942 خبيراً في اللغات الشرقية بمعهد الدراسات الثقافية واللغوية ويُدرس الأدب الإنجليزي بين 1954م ــ1968م بنفس الجامعة. إلى أن أصبح رئيساً لشعبة الدراسات العربية سنة 1945م[3]، كما درس في العديد من المعاهد والجامعات الأخرى، فعمل أستاذاً في معهد الدراسات الإسلامية من جامعة مكجل McGill (مونتريال، كندا) بعد أن دعاه "**ويلفريد كانتويل سميث**" Wilfred Cantwell Smith إلى التدريس بمعهد الدراسات الإسلامية بجامعة

[1]- يُنظر التعريف الذي طبع على غلاف كتاب "**المفهومات الأخلاقية . الدينية في القرآن**" لتوشيهيكو إيزوتسو، ترجمة عيسى علي العاكوب، دار الملتقى، ط1، 1429هـ/2008م بتصرف. كما ينظر موقع ويكيبيديا على الرابط الآتي: عيسى علي العاكوب/https://ar.wikipedia.org/wiki

[2] -Albayrak , Ismail. *The Reception of Toshihiko Izutsu; journal of Qur'anic Studies*. In the muslim world : with special reference to Turkish quranic scholarship, Volume 14, Issue (1), (2012), Page 73-74.

[3] - ibid. P.74.

مكجيل، مونتريال، كندا (McGill, Montreal, Canada)، وظل بها أستاذاً زائراً إلى غاية سنة 1969م.

بعد ذلك انتقل إلى طهران أواخر سنة 1972م بدعوة من حسن نصر، فدرّس بالمعهد الملكي للدراسة الفلسفية بإيران، وهناك التقى كلاًّ من السيد جلال الدين الشنتياني، وهنري كوبان، وجيمس موريس، ومحمد أركون[1]. وفي سنة 1979م غادر إيزوتسو إيران عائداً إلى بلده اليابان، فعُيِّن أستاذاً فخرياً بجامعة كيو سنة 1982م، كما عُيِّن عضواً في الأكاديمية اليابانية.

وفي فترة اشتغاله بجامعة كيو وبعد أن صار عضواً في الأكاديمية اليابانية، عَكَف إيزوتسو على الكتابة والتصنيف في مجالات متعدّدة، حيث "ألف عدداً مِن الكُتُبِ عن الأخرى، وعن اللغة والتصوف، وكان موهوباً جداً في تَعلُّم اللغاتِ الأجنبيةِ حيث كان يتقن حوالي 30 لغة، وكان على معرفة دقيقة بالعربية، والفرنسية والألمانية، فضلاً عن الإنكليزية، وهو من أوائل من ترجم القرآن الكريم إلى اللغة اليابانية، وترجمته معروفة بدقتِها اللغويةِ وما زالَتْ مشهورة وكثيرة الاستعمال في الأعمال العلمية"[2]. وقد توفي رحمه الله في منزله يومه فاتح يوليوز سنة 1993م.

ومن خلال ما تقدّم، يُلاحظ أن إيزوتسو أُوتِي قوة عقليّة جعلته متفتّق الفهم واسع الاطلاع، وهو ما جعل شخصيّته العلمية مُتميِّزة بدقّة ملاحظتها، وكتاباته مُتّسمةً بالموضوعية والضبط المنهجي. وفي هذا الصّدد يقول يُعرف صاحبا كتاب "**إتمام الأعلام**" بإيزوتسو: «أحد كبار المُستعربين اليابانيين، تخصَّص بالفكر الإسلامي مُنطلقاً من أصوله العربيَّة لا من اللغات الأجنبيَّة الأخرى. ترجم معاني القرآن الكريم إلى اليابانية، وترجمته هي الأولى فيها»[3].

---

[1]- Albayrak , Ismail. *The Reception of Toshihiko Izutsu 'Qur'anic Studies*. P. 74.

[2] - ibid. PP. 73-74.

[3]- نزار أباظة ومحمد رياض المالح، "**إتمام الأعلام**"، دار الفكر(دمشق-سورية) ودار صادر(بيروت-لبنان)، ط2: 2003م، ص: 76.

2.1 ديانة "توشيهيكو إيزوتسو":

وفيما يتعلّق بديانة إيزوتسو فالقارئ لكتبه –من غير معرفة سابقة بإيزوتسو– لا يكاد يشك ولو للحظة أنه يدين بدين غير الإسلام، بل يجزم قطعاً أن الرجل مُسلمٌ دارسٌ للقرآن الكريم مُحترمٌ لمبادئ الإسلام وخطابه الشرعي كما يظهر من أفكاره التي ضمّنها كتبه. ومن خلال البحث في الموضوع، لم أجد شخصيّاً ما يكفي لإثبات إسلام إيزوتسو من الناحية العلمية كالتصريحات أو الوثائق التي تدلّ على هذه القضية نفياً أو إثباتاً، لكن بعض الدارسين المهتمين به حَكوا إسلامه نقلاً عن بعض تلامذته، بالإضافة إلى أنه أسمى نفسه مختارا.[1] ومصدر ذلك ما أورده الباحث السوري "**عبد الرحمن حللي**" في قوله: "لم تذكر مصادر ترجمته إسلامه، إنما عُلم ذلك من قِبل تلامذته. وقد نقل إليَّ ذلك الصديق الدكتور "**محمد الطاهر الميساوي**"، الأستاذ في الجامعة الإسلامية بماليزيا، نقلا عمَّن التقى بتلامذته في اليابان. فمصدر المعلومات في ذلك هُم بعض تلامذته اليابانيين الذين يعيشون الآن في اليابان وهم مُسلمون، بالإضافة إلى بعض الإيرانيين وخاصّة منهم الأستاذ الدكتور "**مهدي محقق**". كما قيل إنه مالَ في آخر حياته إلى رؤية أقرب ما تكون إلى التّصوف الذي يُوجد بين الأديان"[2].

ويُعد "**محمد بايراكدار**" Mehmet Bayrakdar واحداً من الذين كتبوا عن حياة إيزوتسو، واعتنوا بأعماله العلمية، حيث اقتنع هو أيضا بإسلام إيزوتسو، فقد زار مترله ووصف مكتبته، وجالس أرملته وسألها عن إسلام زوجها، لكنها لم تفصح له عن معتقده، وتجنبت الخوض في المسألة. وكان تعليق "**بايراكدر**" في هذا الشأن أن السبب في إحجامها عن الخوض في الموضوع

[1] - "**المدخل إلى دراسة المفهومات القرآنية**"، ط1 (حلب، دار الملتقى، 1432هـ- 2011م)، ص: 65.

[2] - نفسه.

راجع أساساً إلى خصوصية تلك الظرفية، وذلك أن لقاءه بها كان مباشرة بع أحداث 11 سبتمبر، وكان الحديث عن الإسلام ورميه بالتطرف والإرهاب الشغل الشاغل للعالم[1].

ويضيف "**إسماعيل البيراق**" –في نفس السياق المتعلق بديانة إيزوتسو– مُؤكداً، أنه سأل الأستاذ الياباني "**يوشياكي ساساكي**" Prof. Yoshiaki Sasaki فأخبره أن إيزوتسو كان مسلماً، لكنه لم يتحدث عن ذلك صراحة قط[2]. ولعل تلك القناعة بإسلام إيزوتسو من بعض المهتمين به من الأتراك هي ما جعلت القناة التركية ذات التوجه الإسلامي "**هيلال**" في حلقتها[3] (Hilal TV, 21 Eylul 2009) تعد برنامجا خاصا للتعريف بشخصيّة إيزوتسو وجهوده العلمية، وذلك ضمن برنامج لها للتعريف بالأعلام المسلمين المرموقين قديماً وحديثاً.

إلا أن الدارس لكتب إيزوتسو يجد نفسه منبهراً ببراعة الرجل في تناول مفاهيم القرآن الكريم ومناقشة مواقف المفسرين بكل علمية معتمداً في ذلك على الحيادية والموضوعية التّامين، إلى درجة أن المطَّلع على كتبه محل الدراسة، –وقبل أن يتعرف عليه– ليقطع أنه من أهل الإسلام لا محالة، كما يشير إلى ذلك محمد بن نصر متحدثاً عن إيزوتسو: "ولكن ما يثير الإعجاب حقاً هو استيعابه العميق للمنطق الداخلي للمنهج القرآني حتى يُخيَّل للقارئ أن الرجل ينطلق من خلفية عقائدية إسلامية"[4]، كيف لا وهو يدرس القرآن الكريم من الداخل منطلقاً من أصول العربية من دواوين الشعر القديم، ومعتمداً على المصادر التراثية الأصيلة من معاجم اللغة وكتب التفسير ومظان السنة

---

[1] -op. cit.p.101 (Bayrakdar, Toshihiko Izutsu: Hayati, ESERLERI vs DSNCES, P.1)

مقال نشره باللغة التركية وعنوانه: "**توشيهيكو إيزوتسو: حياته وأعماله وفكره**".

[2] -ibid. p. 101.

[3] - تجدر الإشارة إلى أن هذه الحلقة التي خُصِّصَت لتوشيهيكو إيزوتسو وأعماله العلمية قد توفقنا في ترجمة معانيها، وهي مُدرجة ضمن أجزاء هذا البحث ليتم الاستفادة من المُعطيات الواردة فيها، خاصَّة وأن الباحثين الأتراك يعتبرون من بين الذين اهتموا بكتابات إيزوتسو وأولوها العناية اللازمة. وقد خصصنا المطلب الأخير من البحث لعرض ترجمة هذا البرنامج باعتباره امتداداً إعلامياً لجهود إيزوتسو ولمنهجه الفذّ في دراسة المفهومات القرآنية.

[4] - محمد بن نصر، "**منهج البحث الدلالي في دراسات إيزوتسو القرآنية والصوفية**"، ضمن مجلة النور للدراسات الحضارية والفكرية، مؤسسة استانبول للثقافة والعلوم، ط يوليوز 2012م، العدد 6، ص: 16.

والسيرة النبوية؛ مما جعل آراءه وأفكاره أقرب ما تكون في الغالب إلى الفكر الإسلامي منها إلى أي فكر آخر، ولعل هذا ما جعل كتاباته في الدراسات الإسلامية تلقى كل هذه العناية تعريفاً وترجمة ودراسة، وما يزيد القارئ لها تعلُّقاً وإقبالا كون مؤلّفها يابانيا، ينتمي إلى ثقافة لا يكاد يعرف العربي عن نظرتها إلى الإسلام الشيء الكثير.

وفيما يخص قضية الاهتمام اللافت للنظر من طرف إيزوتسو بالإسلام، فإن ذلك يتجلى حقيقة من خلال الأعمال العلمية الرصينة التي تعكس حجم وغزارة معرفته واطلاعه على تاريخ الإسلام وأصوله وأهم قضاياه وإشكالاته. فقد عُرف الرجل بالاهتمام بالإسلام منذ سنوات مبكرة من حياته ومسيرته العلمية، وذلك أثناء دراسته في السلك الثانوي، بل ينضاف إلى هذا الاهتمام معطى آخر يتجلى في كون إيزوتسو درس كتاب سيبويه، وصحيح مسلم، وكتباً أخرى، إضافة إلى نصوص من الأدب العربي وخاصة منه الشعر الجاهلي الذي نجده حاضراً بقوة في مؤلفاته التي نحن بصدد دراستها، وكل ذلك على يد عالم تركي مسلم شهير، وهو "**موسى كارو الله بيجيف**" (**Musa Carullah Bigiyef**)[1].

وهناك معطى آخر لا شك أن له أثراً في إغناء الرصيد المعرفي لإيزوتسو فيما يتعلق بالتراث الإسلامي وعلومه ومعارفه، وهو أنه تلقى منحة "**روكفيلر فيلو**" Rockefeller Fellow، وذلك سنة 1959م، وهو ما مكنَّه من زيارة مصر ولبنان وبقي بها إلى غاية 1961م، وهو ما أتاح له فرصة اللقاء بالعديد من العلماء المسلمين البارزين كمحمد عبده، ورشيد رضا، وابراهيم مذكور، ومحمد كامل حسين[2]. وقد أشار إلى ذلك في سياق ثنائه على من مدوا له يد المساعدة في تأليف وإنجاز كتاب: "**الله والإنسان في القرآن**"، "ومن بينهم: مؤسسة "**روكفلر**"، شعبة الإنسانيات التي

[1] -op. cit. p.74.

[2] - ibid.p. 74.

مكنتني -بفضلها ورعايتها المخلصة- من الشروع في رحلة دراسية موسعة لمدة سنتين (1959م/1961م) في العالم الإسلامي"[1].

وفي الأخير، فإن توشيهيكو إيزوتسو أعطى نموذجاً للباحث المُجدّ، حيث ترك مِن خلفه إرثاً علميّا لا يزال يُخلّد ذكره إلى اليوم، ولا أخال أن أحداً من الدارسين يُنكِر جـــميله في مجال الدرس القرآني، حيث سعى جاهداً –كما يظهر من خلال كُتبه- إلى تقديم فهم أفضل لمفهومات القرآن الكريم، وتحليلها دلاليّاً للكشف عن الرؤية القرآنية للعالم، ولا شك أنه قبل أن يُفكّر في إفادة غيره بتعاليم هذا الدّين ومعاني مفهومات كتابه، قد أفاد منها القدر الكبير واستنار بتوجيهاتها وإرشاداتها، وبذلك، لا يبعُد أن إيزوتسو أسلم كما حُكِي، لكن الذي يشهد به الكثيرون ممن اشتغلوا على مؤلّفاته، أن الرجل لم يُجرَّب عليه قبيحُ تحامُلٍ على الإسلام، بل كان في الغالب الأعم مُستسلماً لخطابه القرآني مُنضبطاً بخصوصِيّاته وتوجّهاته الفكرية الكبرى.

3.1 أعمال توشيهيكو إيزوتسو العلمية[2]:

إن الناظر في النتاج العلمي الذي خلفه إيزوتسو يجده زاخراً من الجهة الكمّية والنوعية على حد سواء، بحيث ترك بصمات علمية رصينة من مختلف الإصدارات كالكتب والمقالات وغيرها، أما من الناحية النوعية، فإن إطلالة سريعة على عناوين دراساته ومؤلفاته يُلمَح منها ذلك التنوع البيّن في المجالات التي كتب فيها، والتي تنتمي إلى حقول معرفية متعددة المشارب، وهذا ما يعكس موسوعيته المعرفية التي مكّنته من تناول مجموعة من الموضوعات بطريقة دقيقة ومتأنية، مما ترتب عنه نتائج فريدة ومُحكمة.

---

[1]- توشيهيكو إيزوتسو، "**الله والإنسان في القرآن**"، ترجمة هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، ط1: بيروت، مارس 2007م، ص: 27، 28.

[2]- وللاطلاع على بيبليوغرافيا لأعمال إيزوتسو يرجع إلى:

Takashi Iwami, «Bibliography of Toshihiko Izutsu's Writings» in Conciousness and Reality: studies in memory of Toshihiko Izutsu, ed by Sayyid jalal al-Din Ashtiyani, et al. (Leiden: Brill, 2000), pp. 441-450.

وهكذا فكتابات إيزوتسو الدارسة للإسلام تراوحت بين بحوث عن القرآن، وعلم الكلام، والتصوف، والتاريخ الإسلامي، والثقافة الإسلامية، إضافة إلى دراسات أخرى في الفلسفة، ومقارنة الأديان، كما عُرف بترجمته للقرآن الكريم إلى اللغة اليابانية. وكانت كتاباته بكل من اللغة الإنجليزية واليابانية، وقد تُرجمت كتبه إلى لغات عدة أهمها العربية، والتركية، والفارسية، والأردية.

وقد أحصى له "**بايراكدار**" في مقاله[1] عن حياة إيزوتسو وفكره ما يلي:

فما كتبه باللغة اليابانية:

- 18 كتابا؛
- 40 مقالا؛

وترجم إليها أربعة كتب : القرآن، وكتاب "**العقل وقلب الحب**" بالاشتراك مع "**فوميكو ساب إيل**"، وكتابين آخرين.

وصدر له باللغة الإنجليزية:

- 11 كتابا؛
- 41 مقالا؛

-كما ترجم له إلى الإنجليزية كتابان، يُضاف إليهما مواد أخرى باللغة الإنجليزية منشورة ضمن كتابين آخرين.

-أما غير المنشور من أعماله فهو 5 أعمال فقط.

-وبناء على هذا الجرد والتصنيف الذي جمعه "**بايراكدار**" يكون العدد الإجمالي للأعمال العلمية لإيزوتسو قد بلغ 122 عملا ما بين كتاب ومقال وترجمة.

[1] - Bayrakdar, Mehmet. TOŞİHİKO İZTSU HAYATI, ESERLERİ vc DŞNCESİ, pp. 6_11.

وهذه لائحة تضم بعض أهم أعمال إيزوتسو ومؤلفاته، مرتبة حسب تاريخ إصدارها مع ذكر ترجماتها إن وجدت:

1. **اللغة والسحر: دراسات في الوظيفة السحرية للخطاب.**

Language and Magic: Studies in the Magical Function of Speech (Tokyo: Keio University, 1956).

2. **بنية التعابير الأخلاقية في القرآن: دراسة في الدلالة.**

The Structure of Ethical Terms in the Koran: a study in Semantics (طوكيو، جامعة كيو، 1959م).

وقد صدر نفس الكتاب منقحا بعنوان "المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن":

«Ethico-Religious Concepts in the Quran»

(كندا :جامعة مكجل، 1966م)، وترجمه إلى العربية عيسى علي العاكوب، ط 1،(حلب : دار الملتقى، 1429هـ / 2008م)، كما تُرجم الكتاب أيضا إلى الفارسية والتركية والأردية[1].

3. **الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم.**

God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung

(طوكيو: معهد كيو للدراسات الثقافية واللغوية، 1964 م).

وتجدر الإشارة إلى أن هذا الكتاب بالذات تُرجم إلى العربية كالآتي:

- "**الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم**"، ترجمة هلال محمد الجهاد، ط1 (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007م).

[1] - Bayrakdar, Mehmet. TOŞİHİKO İZTSU HAYATI, ESERLERİ vc DŞNCESİ, p. 75.

- **"بين الله والإنسان في القرآن: دراسة دلالية لنظرة القرآن إلى العالم"**، ترجمة عيسى علي العاكوب، ط1 (حلب: دار الملتقى، 2007م).

كما تُرجم الكتاب أيضا إلى التركية والفارسية[1].

4. **مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي: تحليل دلالي للإيمان والإسلام.**

The Concept of Belief in Islamic Theology: a semantic analysis of Īmān and Islam.

(طوكيو: معهد كيو للدراسات الثقافية واللغوية، 1966م)

وقد تُرجم الكتاب إلى الفارسية والتركية[2]، وترجمه إلى العربية عيسى علي العاكوب، ط1(حلب: دار الملتقى، 1431هـ/2010م).

5. **المفهوم وحقيقة الوجود.**

The Concept and Reality of Existence (Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1971).

6. **التصوف والطاوية: دراسة مقارنة للمفهومات الفلسفية الرئيسة.**

Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts (California: University of California Press, 1983).

7. Mysticism and the Linguistic Problem of Equivocation in the Thought of 'Ayn Al-Quḍāt Hamadānī, Studia Islamica, No. 31 (1970), pp. 153-170.

أما كتابات إيزوتسو ومؤلفاته بلغته الأم اللغة اليابانية فمن أبرزها ما يلي:

[1] - Bayrakdar, Mehmet. TOŞİHİKO İZTSU HAYATI, ESERLERİ vc DŞNCESİ, p. 74.

[2] - ibid. p. 75.

8. ترجمة لمعاني القرآن الكريم.
9. تاريخ الفكر الإسلامي.
10. الفلسفة الصوفية.
11. الثقافة الإسلامية.
12. الوعي والذات.
13. الكون وأضداد الكون.

ومن خلال ما تقدم من ذكر لمؤلفات إيزوتسو يظهر جلياً ما كان عليه الرجل من المستوى العلمي والمعرفي الواسع الرحب المتّصف بالتنوع في مجالات عدة، الأمر الذي خوّل له الخوض في مواضيع من صميم الدراسات الإسلامية العميقة، التي لا يسبر أغوار البحث فيها إلا المتمكن من العلوم الإسلامية ومفاتيحها، والمستحضر للخصوصيات الواجب استحضارها في التعامل مع النصوص الشرعية عامة والقرآن الكريم على سبيل الخصوص؛ كعلم الكلام الإسلامي ومعاني القرآن، وهما موضوعان أصيلان في دائرة العلوم الإسلامية، يتطلبان دقة نظر وعمق فهم وهو ما لا يتأتى إلا لحاذق فطن. وفي سياق الحديث عن تكوينه العلمي، ومن خلال تقديمه لكتاب "**المفهومات**" يقول الدكتور عيسى علي العاكوب عن إيزوتسو: "ويبدي المؤلِّف في هذا الكتاب اقتداراً كبيراً في فهم القرآن الكريم والشعر العربي، كما تنم تأملاته عن إلمام كبير بتاريخ الثقافة الإسلامية منذ نشأتها الأولى إلى عصور ازدهارها ونمائها. ويستشعر قارئ كتابه رصانته الكبيرة واتزانه واحترامه الكبير لكتاب الله سبحانه وللمفهومات القرآنية"[1].

ولا شك أن كفاءة إيزوتسو العلمية ودقته المنهجية في الدراسة والتحليل، شهد بها غير واحد من الدارسين الأكفاء، وبالإضافة إلى شهادة عيسى علي العاكوب وهو مُترجم كتاباته الثلاثة –

[1] - عيسى علي العاكوب، "**مراجعة كتاب "بين الله والإنسان في القرآن: دراسة دلالية لنظرة القرآن إلى العالم" للمؤلف توشيهيكو إيزوتسو**، مجلة إسلامية المعرفة، عدد 42، 43، 2005م/2006م، ص: 120.

مناط بحثنا هذا- الذي خبِرَه عن قرب واحتكّ بمنهجه وطريقة كتابته، نورد ههنا قول نصر بن محمد الذي يعترف بأن "ما يثير الانتباه والإعجاب في فكر المفكر الياباني" **توشيهيكو إيزوتسو**" ليس كونه مجيداً للغة العربية في مجالاتها الدلالية المختلفة، الجاهلية والقرآنية والعرفانية، فكثير هم الذين لم تكن اللغة العربية لغتهم الأم استطاعوا أن يمتلكوا ناصيتها ويتعمّقوا في أغوارها، وإن كان إيزوتسو يُعتبر من اليابانيين الأوائل الذين برعوا في هذا المجال، ولكن ما يثير الإعجاب حقا هو استيعابه العميق للمنطق الداخلي للمنهج القرآني، حتى يُخيّل للقارئ أن الرجل ينطلق من خلفية عقائدية إسلامية"[1].

[1]- نصر بن محمد، "**منهج البحث الدلالي في دراسات إيزوتسو القرآنية والصوفية**"، ضمن مجلة النور للدراسات الحضارية والفكرية العدد 6، يوليوز 2012م، ص: 16.

المطلب الثاني: في التعريف بالمترجم: "عيسى علي العاكوب"[1]

من مواليد محافظة الرّقة في سورية، عام 1950م، حاصل على الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها من قسم اللّغة العربية (جامعة دمشق) عام 1984م، تخصّص البلاغة والنّقد، وعضو الهيئة التدريسيّة في قسم اللغة العربيّة (جامعة حلب) منذ عام 1986م. درّس في جامعات حلب، والجبل الغربيّ في ليبيا، والإمارات العربية المتحدة وقطر. ويدرّس حاليّاً في برامج الدّراسات العليا، ويشرف على عدد من طلبة الماجستير والدّكتوراه في قسم اللغة العربية جامعة حلب.

اهتم بالإسهام في النشاط الثقافي، والإشراف على اللجان الثقافية، وكذلك عضوية اللجان الثقافية، والقيام بمهام الإرشاد الأكاديمي، وإلقاء محاضرات وحضور الندوات، والإشراف على مؤتمرات. وله مجموعة من الكتابات العلمية يمكن تقديمها في الآتي:

أولاً: كتب مؤلفة:

- "**تأثير الحكم الفارسية في الأدب العربي في العصر العباسي الأول – دراسة تطبيقية في الأدب المقارن**"، دار طلاس، دمشق، 1988م، (ترجم إلى الفارسية عام 1995م.
- "**المفصل في علوم البلاغة العربية: المعاني والبيان والبديع**"، دار القلم، دبي، 1996م.
- "**جماليات الشعر النبطي: دراسة نقدية تحليلية لشعر الشيخ محمد بن راشد آل مكتوم**"، مؤسسة البيان، دبي، 1993م.

[1] - بالإضافة إلى التعريف المُقتضب الوارد على غلاف كتاب: "**المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن**"، فقد تم الاعتماد على الترجمة الوافية الموجودة على موقع مجمع اللغة العربية الإلكتروني بتاريخ 17فبراير 2020م، على الساعة 11h15، وقد اقتصرت على إيراد أبرز المعطيات فقط، وذلك على الرابط الآتي:

http://www.arabacademy.gov. sy/ar/page16200/د-عيسى-العاكوب

• "**التفكير النقدي عند العرب: مدخل إلى نظرية الأدب العربي**"، دار الفكر، دمشق، 1997م.

• "**موسيقا الشعر العربي: العروض والقوافي وفنون النظم المستحدثة**"، دار الفكر، دمشق، 1997م.

ثانياً: كتب مترجمة عن الإنكليزية والفارسية:

• "**الخيال الرمزي: كولريدج والتقليد الرومنسي لروبرت بارت اليسوعي**"، ترجمة عن الإنكليزية، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1992م.

• "**الرومانسية الأوروبية بأقلام أعلامه (تقديم واختيار)**"، قدمت له واختارت نصوصه لليان فرست، ترجمة عن الإنكليزية، دار الفرجاني، طرابلس، ليبيا، 1993م.

• "**نظرية الأدب في القرن العشرين**"، تحرير وتقديم ك.م.نيوتن، ترجمة عن الإنكليزية، دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، 1996م.

• "**لغة الشعراء**"، ونفرد لوتني، ترجمة عن الإنكليزية، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1996م.

• "**اللغة والمسؤولية**"، تشومسكي، ترجمة عن الإنكليزية، معهد الإنماء العربي، العربي بيروت، 1998م.

• "**طبيعة الشعر: هربرت ريد**"، ترجمة عن الإنكليزية، وزارة الثقافة، سورية، 1997م.

• "**قضايا النقد: هزارد آدمز**"، ترجمة عن الإنكليزية، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1998م.

• "**يد الشعر: خمسة شعراء التصوف الفارسي الكبار**"، تأليف واختيار عنايت خان وكولمان باركس، ترجمة عن الإنكليزية، دار الفكر، دمشق، 1998م.

• "**الشمس المنتصرة– دراسة آثار الشاعر الإسلامي الكبير جلال الدين الرومي للمستشرقة أنيماري شيمل**"، ترجمة عن الإنكليزية، وزارة الثقافة الإيرانية، طهران، ط1، 2001م.

• "**الرومي والتصوف –المستشرقة إيفا دي فتراي– ميروفتش**"، ترجمة عن الإنكليزية، وزارة الثقافة الإيرانية، طهران، 2001م.

• "**كتاب فيه ما فيه لمولانا جلال الدين الرومي**"، ترجمة عن الفارسية، دار الفكر، دمشق، 2002م.

• "**يد العشق: مختارات من ديوان شمس تبريز لمولانا جلال الدين الرومي**"، ترجمة عن الفارسية، المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية، دمشق، 2002م.

• "**رباعيات مولانا جلال الدين الرومي**"، ترجمة عن الفارسية، دار الفكر، دمشق، 2004م.

• "**المجالس السبعة، أحد كتب مولانا جلال الدين الرومي النثرية**"، ترجمة عن الفارسية، دار الفكر، دمشق، 2004م.

• "**أبعاد صوفية للإسلام المستشرقة أنيماري شيمل**"، ترجمة عن الإنكليزية، دار الملتقى, حلب، 2006م.

• "**من بلخ إلى قونية: حياة مولانا جلال الدين الرومي**"، ترجمة عن الفارسية، دار الفكر، دمشق، 2006م.

• "**وأن محمداً رسول الله للمستشرقة أنيماري شيمل**"، ترجمة عن الإنكليزية، دار الهدى، طهران، 2007م.

• "**بين الله والإنسان في القرآن– دراسة دلالية لنظرة القرآن إلى العالم**"، ترجمة عن الإنكليزية، دار الملتقى، حلب، 2007م.

ثالثًا: بحوث علمية محكمة:

- "**جماليات المفردة القرآنية عند ضياء الدين بن الأثير**"، مجلة التراث العربي، اتحاد الكتاب العرب، سورية، العدد 44.

- "**نحو درس أسلوبي لبعض نصوص الشعر العربي**"، مجلة الدارة، المملكة العربية السعودية، العدد الثاني، السنة الثامنة عشرة، 1413هـ.

- "**تجليات الشخصية العربية الإسلامية ومكونات قوتها**"، قراءة في شعر عمر أبي ريشة، مجلة رسالة التقريب، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، العددان 26، 25.

- "**نحو استخدام واسع للعربية لغة للعلم والأدب**"، مجلة المنتدى الثقافي التي تصدرها كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية في جامعة قطر، العدد الثاني- ربيع 2004م.

- "**أزواد الركب: تأملات في المصادر الإسلامية لثقافة جلال الدين الرومي**" – مجلة بحوث جامعة حلب، سلسلة العلوم الإنسانية والتربوية، العدد 47، عام 2004م.

- "**أشكال من التناول النقدي للنص الشعري الواحد عند النقاد العرب**"، مجلة جامعة قطر للآداب، العدد السابع والعشرون، 1426هـ - 2005م.

- عدد من المقالات في مجلة شؤون أدبية بالإمارات.

- **رابعًا: أوراق بحثية وأبحاث في مؤتمرات دولية:**

- "**أشكال في التناول النقدي للنص الشعري الواحد عند النقاد العرب**"، مؤتمر النقد الأدبي الثالث، جامعة اليرموك، إربد، المملكة الأردنية الهاشمية، تموز 1989م.

- "**ضرورات الترجمة من لغات الأمم الإسلامية إلى العربية: مترجمات محمد إقبال نموذجاً**"، ورقة مقدمة للمؤتمر الدولي "قضايا الأدب المقارن في الوطن العربي"، جامعة القاهرة، 20-22 ديسمبر 1995م.
- "**شكوى الشكوى: تأملات في قصيدة شكوى الناي، للشاعر جلال الدين الرومي**" في ترجمتين حديثتين إلى العربية، بحث، ندوة العلاقات الثقافية العربية الإيرانية، دمشق، نهاية 1999م.
- "**آفاق الإبداع والتقليد في شعر سلطان العويس**"، ورقة مقدمة إلى ندوة "مرور عام على رحيل الشاعر سلطان العويس"، دبي، 9- 10 كانون الثاني، 2001م.
- "**أزواد الركب: تأملات في المصادر الإسلامية لثقافة مولانا جلال الدين الرومي**"، بحث، "**ندوة جلال الدين الرومي والثقافة الإنسانية**"، جامعة قطر بالاشتراك مع المكتب الإقليمي لليونسكو في قطر والمركز الثقافي الإيراني في قطر، جامعة قطر، الدوحة، 22- 23 شباط 2003م.
- "**وجه لثلاث مرائي: الخيام كما قرأه البستاني ورامي والعريض**"، بحث، المؤتمر الدولي لإحياء ذكرى الشاعر الحكيم عمر الخيام، جامعة قطر والمركز الثقافي الإيراني، جامعة قطر، 15-16 مارس 2006م.
- "**إضافات هندية إلى بلاغة العرب: كتاب "سبحة المرجان في آثار هندوستان نموذجاً**"، مؤتمر "الأدب منصة للتفاعل الحضاري"، كلية الآداب جامعة مؤتة، 23-2007/4/25م.

ومن خلال التعامل المباشر مع كتب إيزوتسو الثلاثة مناط الدراسة، وبالاعتماد على ترجمات عيسى علي العاكوب التي لم أجد أحداً ترجمها مُجتمعة سواه ـــ فيما اطّلعت عليه[1] ـــ يظهر جهد كبير للمترجم في تقريب معاني ودلالات كتب إيزوتسو بلغة عربية محكمة وعبارات فصيحة وأسلوب سلس، الأمر الذي يعكس المستوى الرفيع والإتقان العالي لكل من اللغة الإنكليزية التي كتبت بها مؤلّفات إيزوتسو من جهة، واللغة العربية التي تُرجمت إليها من جهة أخرى، ولا عجب في الأمر والمترجم له باع طويل في ترجمة العديد من الكتب كما أسلفنا الذكر، أما فيما يخص اقتصارنا على ترجماته بالأساس دون الاعتماد على غيرها في هذا الباب، فذلك راجعٌ إلى سابق خبرته بلغة إيزوتسو وأسلوبه في الكتابة، أضف إلى ذلك ما يكتب به إيزوتسو من لغة سهلة، وأسلوب مبسط بعيد عن التعقيد، بشكل عام. ولعل السبب في ذلك، حرصه على عرض أفكاره بأوضح طريقة ممكنة. وهذا ما سهّل ترجمة كتبه عموماً. وفي هذا الصدد يقول الدكتور عيسى علي العاكوب في سياق الحديث عن لغة إيزوتسو في مقال له حول كتابه "**الله والإنسان في القرآن**": "وقد ألفه الأستاذ بلغة إنجليزية جميلة إلى حد كبير، و لم أجد صعوبة كبيرة في ترجمته إلى العربية"[2]، وهو الأمر الذي نجد الدكتور هلال محمد الجهاد يشيد به أيضا[3].

---

[1] - أقصد هنا أنني لم أقف على من ترجم الكتب الثلاثة مجتمعة غير عيسى علي العاكوب، أما هلال محمد الجهاد فاكتفى حسب علمي بترجمة كتاب واحد منها وهو: "**الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم**"، ولهذا ارتأيت أن أعتمد على ترجمات العاكوب في هذا البحث.

[2] - "**مراجعة كتاب "بين الله والإنسان في القرآن: دراسة دلالية لنظرة القرآن إلى العالم"**، مجلة إسلامية المعرفة، عدد 42، 43 2005م/2006م، ص: 181.

[3] - يُنظر إيزوتسو، توشيهيكو، "**الله والإنسان في القرآن**"، مقدمة المترجم، ص: 13.

المبحث الثاني: التاريخ الديني في اليابان وموقع كتابات "توشيهيكو إيزوتسو" منه: من الاهتمام بالقرآن إلى التعريف بالإسلام:

لما كان هذا البحث يروم التعريف بأعمال إيزوتسو وكتاباته العلمية، وبالضبط القرآنية منها التي تشكل عمود هذا الجهد ومتنه، خاصة في شقها المنهجي، كان لا بد من رصد سمات البيئة التي نشأت فيها شخصيّة إيزوتسو من جهة، والاطلاع على السياقات التاريخية التي أطرت فكره علميّاً وثقافيّاً وحضاريّاً، والتي ساعدته لا محالة في حبك هذا الكتابات الرصينة التي نحن بصدد دراستها، ومما يدفعنا إلى ذلك دفعاً انتماؤه لحضارة يابانية لا نكاد نعرف عنها الشيء الكثير خاصة فيما يتعلق بعلاقتها بالإسلام وثقافته اهتماماً واعتقاداً وتأليفاً. ولذا سنحاول من خلال هذا المبحث أن نسلط الضوء على قضية الدين في المجتمع الياباني وكيف تطورت تاريخيّاً، لنكشف بعد ذلك دور إيزوتسو وكتاباته ومدى إسهامها في تقديم الإسلام لليابانيين وتعريفهم به.

المطلب الأول: مفهوم "الدين" في اليابان بين الماضي والحاضر

إن الغرض من هذا المبحث هو الكشف ولو بشكل مقتضب عن الفِكَر التي سادت في المجتمع الياباني بخصوص "**الدين**"، أو بتعبير آخر: ما هي العقائد التي كانت سائدة وهل كان لليابانيين علاقة مُسبقة بالإسلام؟ أم أنه لم يُعرف فيها إلا مؤخراً؟ ثم كيف كان لكتابات إيزوتسو الدور والأثر الإيجابي في التعريف بالإسلام وتقديمه لليابانيين ولغيرهم بشكل أقرب إلى الفهم والاستيعاب؟ وستتم معالجة هذا المطلب من خلال قضيّتين كما في الآتي.

1.1 مفهوم "الدين" لدى اليابانيين: تاريخه وتطوره:

يختلف مفهوم الدين في التصور الياباني عن تصوره لدى المسلمين، فإذا كان المسلمون يعتبرون الدين هو دستور الشرائع التي على أساسها يُقيم الإنسان شؤون حياته وتصرفاته فيها كما هو الحال لمعتنقي الرسالات السماوية والأديان الكتابية كالإسلام واليهودية والنصرانية، فإن الأمر مختلف تماماً بالنسبة لليابانيين الذين لا يعتبرون الدين عقيدة يتمسك بها أفراد المجتمع، بل هو عبارة

عن ثقافة يأخذ منها كل فرد من المجتمع ما يروقه ويتناسب مع مزاجه، علماً أن هذه الثقافة الدينية تستمد ما يتلاءم وطبيعتها من الأديان الأخرى والثقافات والعقائد المُجاورة، ليكون الغالب على تدين أهل اليابان هو تقديس مظاهر الطبيعة الذي صار أساساً لما صار يسمى ب: "**عقيدة الشنتو**"، والتي أضحت بمثابة العقيدة الوطنية السائدة في اليابان، بل إن هذا الطابع من التدين لا يزال منتشراً في اليابان إلى اليوم[1].

وبالرغم من القول إن الشعب الياباني لا يؤمن في معظمه بالغيبيات كما يدعي ذلك الكثيرون، إلا أن المُعاين عن قرب للحياة العامة لليابانيين وسلوكياتهم اليومية كما يؤكد ذلك سمير عبد الحميد إبراهيم[2]، يجدها تكشف عن إيمان بعقيدة ما مضمرة في أعماق هذا الشعب، وهي عقيدة تقوم على وجود خالق للكون، أو وجود إله ينظم هذا الكون بما فيه من كائنات طبيعية وبشرية. وفي المقابل فقد عرف اليابانيون مجموعة من العقائد، كالبوذية والطاوية والكونفوشية، وإذا كانت للبوذية الغلبة على غيرها، لكن الفكر الكونفوشي يبقى مهيمناً بفلسفته على الفكر الياباني، ومع كل ذلك فإن الدين في اليابان تم استخدامه لأغراض سياسية، حيث عملت البوذية على ربط الأفكار الكونفوشية لتشجيع الولاء للإمبراطور[3].

لكن، ومع الحملة الأمريكية على اليابان، تم فصل الدين عن الدولة في ماي 1947م، مع حظر على المنظمات الدينية التي عمَّر بعضها لأكثر من ألف سنة تحت الرعاية الرسمية للدولة، لتعود للاشتغال من جديد بعد نهاية الاحتلال الأمريكي وفق قانون يعطي الشرعية للمنظمات الدولية كهيئة مستقلة[4]. وهكذا فإن مفهوم الدين وفهمه في اليابان اتخذ صوراً مختلفة بحسب المراحل

---

[1]- يُنظر: سمير عبد الحميد إبراهيم، "**فِهَم الإسلام في اليابان بين الماضي والحاضر**"، مكتبة الملك عبد العزيز العامة، الرياض 1431هـ/2010م، ص: 15، بتصرف.

[2]- **وهو أستاذ بجامعة دوشيشا- كيوتو اليابان.** وقد وافته المنيّة رحمه الله يومه 30 من أبريل سنة 2019م.

[3]- "**فِهَم الإسلام في اليابان بين الماضي والحاضر**"، ص: 15.

[4]- نقلا عن المؤلف من كتابه: "**الإسلام والأديان في الإسلام**"، ص: 34.

التاريخية التي شهدَها، فقد مر الشعب الياباني بالنصرانية بعد قدوم المُبشر الياباني "**فرانسيس خافيير**" إلى كاغوشيما عام 1549م، فاعتقدوا أن النصرانية شكل من الأشكال البوذية وجزء لا يتجزأ عن عقيدتها.

وفي هذا الصدد يبقى للموروث الديني الشعبي الأثر البالغ في فهم الدين لدى اليابانيين، إذ يجسد هذا الموروث الأساس لاعتقاد شريحة عريضة من اليابانيين، ليبقى تشبتهم بها أوثق من تشبتهم بالعقائد الأخرى، إلى درجة أنه أسس نظرة تجاه فكرة الإله والروح والثواب والعقاب والحلال والحرام والطقوس والشعائر التي تؤطر حياة الياباني على مرّ السنة، والعجيب في الأمر أن هذا النوع من الاعتقاد لا يزال ساري المفعول منتشراً بين كثير من الناس الذين يأملون وجود حلول لمشاكلهم الحياتية في الوقت الراهن.

ومن صور فهم الدين في اليابان ارتباطه بالجانب الأمني للبلاد، بحيث يمنح للجميع حرية التدين شريطة عدم الاصطدام مع أمن البلاد أو الإخلال بالواجبات، بالإضافة إلى أن الدين كان مرتبطاً بالسياسة العامة للدولة على مر التاريخ، لتتخذ الدولة مبدأ "**لكم دينكم ولي دين**" كسياسة تجعلها غير مساندة لعقيدة أو ضداً لأخرى، ما دام الأمر لا ينال من أمن البلاد وسلامته، بل إن الدولة تستفيد من وجود أكبر عدد من الطوائف الدينية دعماً لعلاقاتها الخارجية مع أصحاب هذه المذاهب والعقائد.

ومن أجل خلق علاقات جديدة، عقدت اليابان صلات قوية بينها وبين الدولة العثمانية، بحيث زار وفد ياباني تركيا سنة 1878م، والغرض من ذلك هو تأسيس علاقات تجارية وثقافية بين اليابان وتركيا وتطويرها، لتشهد العلاقات بينهما تطوراً ملموساً خاصة على المستوى الثقافي، بالإضافة إلى العديد من المبادرات الإنسانية بين الدولتين والتي رسخت نظرة إيجابية لليابانيين تجاه الأتراك لا يزال أثرها حاضراً إلى اليوم بين الشعبين.

وبالإضافة إلى مثل هذه العلاقات الخارجية التي تكرس مبدأ التلاقح بين الثقافات، فإن هناك عوامل أخرى أسهمت في وصول الإسلام إلى اليابان[1] منها:

- ♦ الاتصال بالعالم الإسلامي.
- ♦ تعلم اللغة العربية.
- ♦ ترجمة معاني القرآن.
- ♦ تأليف وترجمة الكتب الإسلامية.

وبهذا برز نوع من الاهتمام باللغة العربية والدراسات الإسلامية في اليابان نتيجة سفر عدد من الشباب إلى بعض البلدان العربية والإسلامية للدراسة، وعودتهم ليعملوا في الشركات اليابانية، وليكونوا حلقة الوصل بين اليابان والعالم العربي الإسلامي، وقدمت جامعة الأزهر وغيرها من الجامعات العربية والإسلامية منحا للطلاب اليابانيين، واتجه البعض للدراسة في ماليزيا وباكستان وإندونيسيا[2]. هذا بالإضافة إلى المسلمين الوافدين على اليابان والذين أسهموا بشكل كبير في فهم الإسلام وانتشاره، وذلك من خلال الأدوار التعريفية التي لعبوها عن طريق تجمعاتهم في احتفالات الأعياد الإسلامية، ذلك فضلاً عما قدّمه سفراء بعض الدول من جهود في هذا الصدد.

2.1 تأثر "توشيهيكو إيزوتسو" بعلماء اليابان:

بالرغم من كون إيزوتسو شكَّل محطة مُهمّة في السياق العلمي الياباني، -وذلك باعتباره من أبرز الأعلام الذي كان لهم كبير التقدير في المجتمع الياباني وخارجه ولا يزال- فقد كان ثمرة جهودٍ سبقته لعلماء كانوا قبله من طينة الكِبار، الذين كان لهم الأثر البليغ في تطوير الواقع الثقافي في اليابان ونشر ثقافة الإسلام داخله، من خلال التعريف بأصوله وتعاليمه، والاهتمام بالقرآن

[1]- "**فهم الإسلام في اليابان بين الماضي والحاضر**"، ص: 91.

[2]- نفسه، ص: 91، 92.

الكريم –تعريفاً وترجمة ودراسة– الذي يُعتبر مصدر الأصول الشرعية الإسلامية ومعين الثقافة والأخلاق لدى المسلمين، باعتباره دستور حياتهم والضامن لصلاحها في الحال والمآل.

ومن أولئك الذين تلزم الإشارة إليهم في سياق الحديث عن العلماء اليابانيين الذين بصموا أسماءهم في سجل الناشرين للإسلام والمُعرفين به في المجتمع الياباني "**أوكارا شوميه**"[1]، والذي أصرَّ على ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اليابانية، يقيناً منه أن فهم الإسلام يستلزم بالضرورة فهم معاني القرآن الكريم، ثم جاء توشيهيكو إيزوتسو ليخطو خطوة واسعة في دراسة القرآن وتفهيمه لليابانيين، وحتى لغيرهم.

والمُلاحظ من أفكار "**أوكاوا**" المستمدة أساساً من الفكر الفلسفي الصيني أو الياباني، أنها تقترب من المبادئ الأخلاقية الإسلامية، والحقيقة أن "**أوكاوا**" ارتبط بباحثين يابانيين اهتموا بالفكر الإسلامي، وذلك من خلال تأسيس مركز الأبحاث التابع لوكالة شرق آسيا للبحوث الاقتصادية الذي خرّج جيلا من الباحثين الكبار، إذ كانت العربية والفارسية والتركية والمالاوية تدرّس للطلاب، وكان إيزوتسو يدرّس العربية بينما كان أوكاوا نفسه (رئيس المركز) يدرّس تاريخ المستعمرات والدين الإسلامي وتاريخ آسيا الحديث المعاصر، وكان يهدف إلى دعم العلاقات بين اليابان ودول آسيا، ويبدو أنه تأثر كثيراً بالإسلام من خلال علاقته بالمسلمين المُستقرّين في اليابان، مثل الشيخ "**محمد بركة الله**" الذي شارك معه في مجموعة من الأنشطة العلمية[2].

---

[1]- وهو أحد مفكري اليابان البارزين، والذي يعد رائد فكرة: "**آسيا الموحدة**"، وأحد الذين اهتموا بالإسلام ضمن اهتمامه بالأديان الأخرى مع ثبات معتقده الأصلي أو اكتشافه بأن الله هو الكون، وهو المُوجد لكل الأشياء، وأن الإيمان الديني لا يتعارض في شيء ولا يتناقض مع تقديس الإمبراطور

[2]- "**فهم الإسلام في اليابان بين الحاضر والماضي**"، ص: 67.

وقد اشتهر عن أوكاوا حبه لنبي الإسلام[1]، وحين ذكر أوكاوا في نهاية حياته أنه رأى الرسول محمد عليه الصلاة والسلام في منامه، ظنوا أن هذا كان أحد أعراض مرضه أو نوعاً من الخَرَف، إلا أن هذا كما يذكر البروفيسور" **أوتسوكا تاكيه هيرو**" كان له دور كبير في إيقاظ الروح الدينية داخله، وسواء قَبِلَ الإسلام ديناً أم لم يقبله، فقد كانت ترجمة معاني القرآن الكريم أمنيّة حياته، وكان قد بدأ ترجمة معاني بعض أجزاء القرآن الكريم وهو في الثلاثين من عمره عام 1913م، فكان أول من حاول ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اليابانية، إلا أنه كان ينقصه فهم اللغة العربية، لذا توقف عن الترجمة عدة مرات، وقد أكمل الترجمة في 11 ديسمبر 1948م ونشر الترجمة في دار إيواساكي للنشر عام 1950م[2].

ومن أهم ملاحظات "**أوكاوا شومئي**" على فهم الإسلام في اليابان، اعترافه شخصياً أن الإيمان بالإسلام ومعرفة اللغة العربية أمور أساسية لمُترجم القرآن الكريم[3]، فقد كتب قائلاً: "إن من لا يؤمن بالإسلام، ولا يستطيع قراءة العربية لا يكون مؤهلا لترجمة معاني القرآن"[4]، ومن هنا أضاف أوكاوا إلى الترجمة التي اعتمد فيها على المصادر الإنجليزية والفرنسية والألمانية ملحوظات وشروحاً تعين القارئ الياباني على فهم أوضح للإسلام، وقد أثبت كل شروحه وأفكاره في كتابه: "**مبادئ الإسلام والقرآن**"، الذي عرف إشادة وثناءً من طرف أستاذه "**ماساهارو**"، وقد تخرج

---

[1]- يُنظر: سمير عبد الحميد إبراهيم، "**التسامح في المجتمع الياباني المعاصر وأثره في اختفاء ظاهرة الإرهاب-المسيحية نموذجا**"، مجلة دراسات شرقية ويابانية، العدد الأول 2007م، القاهرة بحث بعنوان: ص: 27 ومابعدها.

[2]- يُنظر: "**فهم الإسلام في اليابان**"، ص: 68.

[3]- وهذه الإشارة من "**أوكاوا شومئي**" -الذي يمكن اعتباره أستاذ إيزوتسو وأحد الذين أثروا في تكوينه العلمي وميولاته البحثية- نجدها حاضرة بقوة لدى توشيهيكو إيزوتسو في سياق حديثه عن الترجمة، حيث نجده يؤكد في أكثر من موضوع أن فهم القرآن وسبر أغوار البحث المفاهيمي فيه لا بد من صاحبه أن يكون متقنا للغة العربية ولسياقاتها التاريخية، وهو الأمر ذاته الذي اعتمده في دراسته للمفهومات القرآنية كما هو واضح في الكتب الثلاثة التي يتشكل منها المتن العلمي قيد الدّراسة.

[4]- نفسه، نقلا عن كتاب: "**أوكاوا شومئي**"، تأليف: "**أوتسوكا تاكيه هيرو**"، ترجمة أحمد محمود فتحي، القاهرة، 1998م، ص: 229، 230.

على يديه باحثون يابانيون برعوا في الدراسات الإسلامية مثل "**مايجيما**" وغيره، وقام "**أوكاوا**" بشراء مجموعة إسلامية كاملة من المؤلفات التي طبعتها دور النشر العالمية وذلك من ميزانية المركز، وكان لها دور كبير في تشكيل فكر الباحثين اليابانيين مثل "**إيزوتسو توشيهيكو**"[1].

وهكذا يمكن اعتبار توشيهيكو إيزوتسو امتداداً لجهود سابقيه، وعلى رأسهم أستاذه "**أوكاوا شومئي**"، أو بالأحرى حلقة وصل بين السابق واللاحق ممن بنوا رؤى الإسلام في اليابان، حيث جاء إيزوتسو في مرحلة شهدت ولادة أبرز رواد الدراسات العربية والإسلامية في اليابان، على أسس موضوعية تتناقض جذرياً حسب قول مسعود ضاهر[2] مع الأهداف التي رسمتها لها الإدارة الإمبراطورية، ويُعتبر إيزوتسو أحد رواد الدراسات الإسلامية في اليابان الذين تميزت أعمالهم بكثير من الدقة والموضوعية. وقد نشرت أبحاثه القيمة عن الإسلام باللغة اليابانية والإنجليزية كما تُرجمت فيما بعد إلى عدد من اللغات العالمية ومن بينها مؤخرا العربية، والجدير بالذكر أنه اشتهر بحرصه الشديد دائما على تنقيح كتبه إذا ما أُعيدت طباعتها[3].

ومن الأمور التي تميز إيزوتسو والتي تبدو جلية في كتاباته فهمه العميق لقضايا الثقافة العربية الإسلامية، ومن خلال معرفته بتاريخ العرب قبل الإسلام وبعده، وهو يختلف عن المستشرقين الغربيين، باعتباره باحثاً شرقياً تربّى ونشأ بين عدد من الباحثين اليابانيين الذين كانوا يحاولون جاهدين الاقتراب من الإسلام والمسلمين، كما عايش أيضا عدداً من المسلمين حين ارتحل إلى إيران، ومن هنا اختلف الباحثون —ومن بينهم اليابانيون أيضاً– فيما إذا كان قد دخل في الإسلام أم لا، فهناك من يقول بأنه أسلم وتسمى بجعفر، وعلى كل حال فهذا لا يهمّ كثيراً، بقدر ما تهمنا الإشارة إلى قدرته على فهم الإسلام بشكل واضح وعميق لا يتأتّى إلا لمفكر مسلم[4].

---

[1]- "**فهم الإسلام في اليابان**"، ص: 69.

[2]- يُنظر مقاله المعنون ب: "**الياباني إيزوتسو والرؤية القرآنية للعالم**"، جريدة المستقبل، عدد: 2639، الأحد 10 حزيران 2007م.

[3]- "**فهم الإسلام في اليابان**"، ص: 105.

[4]- "**فهم الإسلام بين الحاضر والماضي**"، ص: 106.

المطلب الثاني: "توشيهيكو إيزوتسو" من الاهتمام بالقرآن إلى نشر فِكَر الإسلام

من خلال ما تم ذكره في المبحث السابق، يُمكن أن نُلامس أهميّة انفتاح اليابان على العالم العربي الإسلامي، من خلال تنظيم بعثات علمية يكون الغرض منها هو خلق نوع من التلاقح الفكري والثقافي وتبادل الخبرات والتجارب في شتى الميادين والمجالات، وهو ما جعل كثيراً من الباحثين اليابانيين يُجيدون العربية وغيرها من العلوم الإسلامية نظراً لدراستهم في الجامعات العربية الإسلامية، وتتلمذهم على عُلمائها مباشرة، وهو الأمر الذي مكّنهم من مُعاينة الواقع العربي الإسلامي وفهمه عن قرب، لذلك فلا غرابة في من توفرت له هذه الظروف أن تأتي كتاباته على قدرٍ وافٍ من الدقة والضبط والمصداقية، وما إيزوتسو إلا واحدٌ من أولئكم الباحثين اليابانيين الذين بزغ نجمهم في سماء العلوم الإسلامية، وخير دليل هو جهوده العِلميّة التي بفضلها لا يزال ذكره إلى اليوم، والتي لامست زمرة من العلوم الإسلامية بطريقة نُحس من خلالها تمكن الرجل واستيعابه لعلوم تخصّصِيّة دقيقة كعلم معاني القرآن ودراسة ألفاظه.

وعليه، سنحاول معالجة موضوع المطلب أعلاه انطلاقاً من نقطتين اثنتين، تتمحور الأولى حول الحديث عن الاهتمام الخاص لإيزوتسو بالقرآن الكريم، والذي يمكن اعتباره اللبنة الأساس التي دفعته لدراسة وتحليل المفهومات القرآنية بعد احتكاكه بالمُعجم القرآني وانبهاره بثرائه وغناه الدلالي. أما النقطة الثانية فنخصّ الحديث فيها عن مرحلة إيزوتسو التاريخية وكتاباته العلمية فيها، خاصّة ذات الطّابع الإسلامي منها، والتي كان لها الأثر البالغ في تقديم الإسلام بفهم جديد لغير المسلمين عامّة ولليابانيّين خاصة، وبيان ذلك فيما يأتي.

1.2 اهتمام "توشيهيكو إيزوتسو" بالقرآن الكريم:

لقد عاين إيزوتسو اهتمام اليابانيين بالإسلام، الأمر الذي دفعه إلى الوقوف على ترجمات القرآن الكريم باللغات المختلفة ومن بينها اليابانية بالدرجة الأولى باعتبارها لغته الأم، كما اطلع على الكتابات الإسلامية المتعلقة بالقرآن مثل كتابات ابن حزم "**مداراة النفوس**"، وما كتبه الغزالي في إحياء علوم الدين وجواهر القرآن وغيرهما، كما اطلع على مؤلفات المستشرقين في علم الدلالة، ثم عرض رؤيته وفهمه الخاص لعلم الدلالة وأساسياته وكيَّفه ليتلاءم مع دراسته للقرآن الكريم[1].

وقد أراد إيزوتسو أن يوضح أن القرآن الكريم دستور الإسلام-كما ترجمه اليابانيون- قد أحدث تحولاً جذرياً في حياة العرب والمسلمين بوصفه نظاماً، وبوصفه مفهوماً جديداً أعاد صياغة المفاهيم السابقة، وأضاف إليها مفاهيم جديدة ارتبطت فيما بينها بعلاقات متشابكة، فأنتجت رؤية للعالم مختلفة تمتاز بنظام مفهومي في غاية الاتساق والتناغم.

ويشير سمير عبد الحميد إبراهيم إلى مسألة غاية في الأهمية تقربنا من شخصية إيزوتسو وكيف تأثرت بالبيئة التي نشأ بها، والثقافة الشرقية التي بلورت أفكاره قائلا: "إن تعليم توشيهيكو إيزوتسو ودراساته السابقة في ظل مجتمع يقوم على مبادئ مستمدة من الشنتوية والبوذية وبخاصة "**بوذية الزن**"، ودراسته للفلسفة الصينية، كل هذا شكَّل مكوناته الذهنية وأسلوبه التفكيري، فهو يؤمن بالحركة في كل شيء حتى في معاني الألفاظ ودلالاتها، فهي لا تتوقف، وهي تمضي في حركة مستمرة، ومن هنا فقراءة القرآن الكريم لا تتوقف عند قراءة واحدة، بل تكشف كل قراءة جديدة عن معان جديدة، طبقاً لتغيير زوايا رؤيتنا للقرآن الكريم، وتنويع هذه الزوايا، واعتماد مناهج علمية متنوعة، والقرآن الكريم نفسه من حيث كونه نصاً مُقدّساً لا يُمكن استنفاد ماهيته، فهو

[1]- "**فهم الإسلام في اليابان بين الحاضر والماضي**"، ص: 106.

يمتاز بتعدد مستويات المعنى وتشابك علاقاته. ولذلك يأمل توشيهيكو إيزوتسو أن تُسهم دراساته في فهم أفضلٍ لرسالة القرآن الكريم لعصره وللعصر الذي يليه"[1].

ومن خلال ما تقدّم، نلامس مدى تمكن إيزوتسو من الفلسفة التي يقوم عليها الإسلام باعتباره ديناً متجدداً يحقق صلاح الإنسان في كل زمان ومكان، وهذا أصل من الأصول التي عليها مدار الأحكام الشرعية المستنبطة منه، كما نلاحظ محاولته تقديم الإسلام وتعاليمه برؤية جديدة عساها تكون أقرب إلى الفهم والاستيعاب، في زمن صارت فيه مَهمَّة البيان القرآني أكثر تعقيداً مما مضى، وذلك راجع بالأساس إلى غياب الآليات التي من شأنها تحقيق ذلك لدى الناس، والمتمثلة أساساً في اللغة العربية لغة القرآن، إضافة إلى المناهج والعلوم الشرعية المُتشعّبة.

ويمكن تلخيص عمل إيزوتسو في كونه كان يمارس مَهَمَّة داعية مسلم حريص على فهم القرآن وتفهيمه، أو وضع فهم للإسلام من خلال دراسته للقرآن الكريم حتى يفهم اليابانيون وغيرهم القرآن بمعانيه الدقيقة، والقرآن برؤيته للعالم، وبالرسالة التي يحملها للبشرية أجمع، ومن ناحية أخرى يود أن يستكشف ما في القرآن، ويريد استكشاف وجوه قرآنية جديدة – عن طريق التدبر في آياته- قد تثير أسئلة كثيرة، وتُمهّد لدراسات قرآنية دلالية أكثر عمقاً، وهو يستشهد دائماً بالآيات القرآنية وبالشعر العربي الجاهلي والإسلامي، وهو يضع أمامه –رغم معرفته الواسعة بالعربية[2]- ترجمة "**فلوجل**" الشهيرة لمعاني القرآن الكريم وترقيمه للآيات ترقيماً مختلفاً أحياناً عما بين أيدينا من المصاحف، لكنّه يعرف هذا ويدركه لأنه يوجه كتاباته للغربيين، كما يوجهها للشرقيين لهذا أشار إلى ذلك، ومن هنا كان يضع رقمين للآية الواحدة: الأول من فلوجل، والثاني مما أسماه بالطبعة المصرية المعتمدة، وهو هنا يؤكد أن غيرها من الطبعات غير

[1]- "**فهم الإسلام في اليابان بين الحاضر والماضي**"، ص: 106، 107.

[2]- مع أن اعتماده على ترجمة "**فلوجل**" كان بالأساس في مراحل بحوثه الأولى، كما كان يعتمد مبدأ الإحالة على شواهد من القرآن الكريم.

معتمَدة عنده، كما رجع إلى ترجمات مبكّرة لعلماء آخرين من قبيل: رودويل Rodwell وساليه Sale وبيكتال Picktall وآربري Arberry[1].

وفي هذا الصدد يتساءل سمير عبد الحميد إبراهيم عن إمكانية تأثر إيزوتسو بما كتبه الدكتور محمد عبد الله دراز في رسالته للدكتوراه بعنوان: "**دستور الأخلاق في القرآن: دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن**" وهي عبارة عن رسالة دكتوراه قدّمها بالفرنسية ونوقشت في 15 دجنبر سنة 1947م في جامعة السوربون تحت إشراف المستشرق لويس ماسينيون M.Louis Massignon، وقد ترجمت الرسالة بعد ربع قرن من كتابتها، لكن وبالرغم من إثارته لهذه النقطة لكنه جعلها موضوعاً للنقاش ولم يُبد فيها رأياً، ليشير بعد ذلك إلى أن هناك جهوداً قام بها المستشرقون لاستنباط المبادئ الأخلاقية من القرآن الكريم لكن إطارها كان محدوداً، إذ تمثلت في جمع عدد من الآيات القرآنية وترجمتها ترجمة حرفية مثلما فعل المستشرق الفرنسي "**غاسان دي تاسّي**" في بحثه: "**القرآن: مبادئه وواجباته**"، كما أن منهم من عمل على تحليل الآيات القرآنية كما فعل ذلك Jule la Beaume، بينما كتب عديد من المؤلفين المسلمين في الموضوع نفسه مثل ابن حزم في "**مداواة النفوس**"، والغزالي في "**الإحياء**"، والأصفهاني في "**الذريعة**"، وبالطبع كانت مؤلفات هؤلاء من بين المصادر الأساسية التي اعتمد عليها إيزوتسو في كتاباته.

إن إيزوتسو استشعر قيمة القرآن وغنى مُعجمه، فاستخدم منهج التّحليل الدّلالي لدراسة المفهومات القرآنية وكشف معانيها الدّقيقة، قصد بلورة الرؤية القرآنية للعالم من جهة، مع تقديم فهم أفضل لرسالة القرآن الكريم كما تلقاها أهل عصره الأوائل في زمان النزول من جهة أخرى. وبذلك كانت كتابات إيزوتسو مُعترفة بغنى القرآن الكريم، وموضحة لموقعه الرفيع في قلوب المسلمين، لتتجلى لليابانيين عامّة قيمته الكبرى في حياة المسلمين باعتباره دستور حياتهم ومنهجها الذي يتّبعونه في تدبير شؤونهم ديناً ودُنيا.

[1] - يُنظر: "**المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن**"، مُقدمة المؤلف، ص: 35.

2.2 إسهام "توشيهيكو إيزوتسو " في تقديم الإسلام لليابانيين:

كما سبقت الإشارة من قبل، فإن إيزوتسو درّس في معهد الدراسات الثقافية واللغوية بجامعة كيو Keio بطوكيو من عام 1954م إلى عام 1968م، كما درّس بالمعهد الملكي لدراسة الفلسفة في طهران، وفي معهد الدراسات الإسلامية بجامعة "McGill ماكغل" في مونتريال بكندا، بالإضافة إلى كونه أستاذاً فخرياً وعضواً في الأكاديمية اليابانية، من هنا نلاحظ أنه عاش خارج اليابان مدة طويلة، واهتم بتوجيه بحوثه إلى خارج اليابان مثلما كانت موجهة إلى اليابانيين أيضاً وبخاصة الأكاديميين منهم، وترجمته لمعاني القرآن الكريم باليابانية عُرفت بدقتها، وقد استعان بطبيعة الحال باللغات التي كان يُجيدها مثل العربية والفرنسية والألمانية والإنجليزية وغيرها في تدقيق ترجمته للقرآن وبقيّة أعماله العلمية الأخرى.

وقد كان غرض إيزوتسو بالأساس هو أمله في أن يُسهم بشيء جديد في سبيل فهم أفضل لرسالة القرآن لدى أهل عصره الأول ولدينا نحن كذلك[1]، ومن هنا كان أهم ما يميز الخطاب الديني عنده هو رفض دراسة المفاهيم القرآنية من خلال لغة أخرى، إذ يؤكد هذا المبدأ بشكل عام بقوله: "وهناك في كل لغة عدد من الكلمات التي تكون عصيَّة على الترجمة على نحو بادٍ للعيان"[2]، ومن هنا يُعدّ إيزوتسو نقلة مهمة في فهم الإسلام في اليابان وثقافته، فهو يؤكد ضرورة الصلة المباشرة بين الثقافة الإسلامية والشعب الياباني، وعقْد هذه الصلة يكون بالأخذ مباشرة من لغة القرآن، وليس عن طريق لغة وسيطة، ولهذا نراه يُسجل احترامه للغة العربية وتقديره لها ولمصادر التراث الإسلامي.

وبعد ترجمته لمعاني القرآن الكريم وانكبابه على دراسة مفهوماته من خلال العُكوف على إنجاز الكتب التي ذكرنا، فإن إيزوتسو استشعر الحاجة الماسّة لليابانيين للتعرف على مفهوم "**الله**"

---

[1]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 25.

[2]- "**المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن**"، ص: 81.

ومفهوم "**الإنسان**" في عقيدة المسلمين، ومن هنا رأى أن يُجري هذه الدراسة من خلال دراسته للقرآن الكريم، وحين كتب عن مفهوم "**الإيمان**" في أصول الدين أو علم الكلام الإسلامي، فهو بذلك طرق باباً مُهمّا من أبواب الإسلام ومدخلا أساسياً منه، فقد اهتم إيزوتسو بتسليط الضوء على تطور الفكر الإسلامي على أيدي المفكرين المسلمين، وحين انتقل لدراسة التصوف الإسلامي، وجد فيها بُغيته للمقارنة بين التصوف الإسلامي والطاوية[1]، وفي هذا الصدد يطرح سمير عبد الحميد إبراهيم سؤالا وجيها وهو: هل وجّه إيزوتسو خطابه عن الإسلام إلى عموم الناس؟

وقد حاول جاهداً الإجابة على هذا السؤال انطلاقا من خبرته وبحثه في الثقافة اليابانية وفي تطور الإسلام داخلها، وقد لخص ذلك في قوله إن الإجابة عن هذا السؤال قد تكون بالنفي[2]، وهذا أمر طبيعي نظراً لتعمق إيزوتسو في دراسة الموضوعات التي تناولها في أبحاثه المختلفة، لكن بناء على استبيان أجراه أثناء تأليفه لكتابه: "**الإسلام والأديان في اليابان**"، كشف عن انتشار كتب إيزوتسو بين عموم القراء اليابانيين، وأن كتبه تكاد تكون المصدر الأول في تعرفهم على الإسلام، رغم أنه هو نفسه ومن البداية رأى ألا يُقحم الإنسان الياباني العادي في دروب دراساته وأبحاثه الصعبة، فهو يوجه مثلا بحثه عن الله والإنسان في القرآن للقراء الذين لديهم معرفة جيدة بالإسلام مُسبقاً، ومن هنا يمكنهم الاهتمام بالقضايا الدلالية التي يُثيرها في بحثه المتعلق بالقرآن الكريم[3]. وهو في هذا الأمر مُحقّ فعمله من الناحية العلمية الأكاديميّة ليس موجهاً لغير المتخصّصين، باعتبار إيزوتسو يبحث من خلال الدراسة الدلالية للقرآن عن رؤية القرآن لكيفية بناء عالم الوجود والمكونات الرئيسة للعالم، وكيفية ارتباطها ببعضها، فإذا ما كان الياباني العادي غير المتخصّص لا يفهم جيداً لغة القرآن، فسيصعب عليه بالتالي فهم ما يكتبه إيزوتسو الذي يرى

---

[1]- يُرجع إلى كتابه «**Sufism and Toism** »، والذي عمل فيه على إجراء مقارنة بين المفاهيم الرئيسة في التصوف والطاوية، وقد صدر الكتاب سنة 1984م.

[2]- يُنظر: "**فهم الإسلام في اليابان بين الحاضر والماضي**"، ص: 110، 111. بتصرف.

[3]- يُنظر الفصل الأول من كتابه: "**بين الله والإنسان في القرآن**" ترجمة للدكتور عيسى علي العاكوب، ص: 25.

أن الألفاظ أو المفاهيم ليست موجودة هكذا اعتباطاً، بل إن كلاً منها يعتمد على الآخر اعتماداً أساسياً، وتستمد معانيها المحددة من جملة العلاقات التي تترابط بدورها لتشكل شبكة غاية في التعقيد والتركيب من المفاهيم المترابطة أو ما يسميه البنية المتكاملة التي اندمج فيها المفهوم.

وما يُسعف إيزوتسو في التّعمق في درسه الدّلالي للمفهومات القرآنية، إتقانه للّغة العربية وتعمّقه في مدلولاتها، مع إحاطته الجيّدة بمصنّفات علوم اللغة وأصول الفقه وغيرها من الحقول المعرفية الإسلامية، فما شرَحَهُ في أبحاثه فيما يتعلق بالمفاهيم وتحولاتها الدلالية، نجده مُعتمداً لدى الأصوليين في معرض حديثهم عن الحقيقة اللغوية والحقيقة الشرعية، كما بحث اللغويون مبحث تحول دلالات الألفاظ في اللغة مقارنة بالشعر الجاهلي كما فعل أبو حاتم الرازي، وقد استفاد إيزوتسو مما قام به الإمام الغزالي، الذي اعتمد على التحليل المفهومي في دحض المفاهيم التي أسّس عليها الفلاسفة فكرهم، ويظهر هذا الأمر جلياً في إشادة إيزوتسو بكتاب "**تهافت التهافت**" الذي يحتوي على الكثير من القواعد التحليليّة للدرس الدلالي الحديث[1].

وبناء على ما تقدم، فإن إيزوتسو عمل على تسخير مختلف العلوم التي تلقّاها من جهة، متأثراً بالبيئة الفكريّة والمعرفيّة التي نشأ فيها، والتي ولا شك كان لها الأثر البالغ في بناء رؤاه الفكرية، بالإضافة إلى أساتذته وشيوخه وخاصة منهم "**أوكاوا شومئي**"، الذي كان له الفضل على إيزوتسو كما يظهر ذلك من خلال فِكَره التي تلقى بعضها على يديه، كما أن لترحال إيزوتسو بين مجموعة من الدول والأقطاب العلمية المهمة آنذاك كبير النفع عليه، إذ مكّنه ذلك من لقاء مجموعة من أعلام وأهرام العلم والفكر والنظر من العلماء العرب المسلمين، والغربيين منهم على حدّ سواء، مما جعل رؤيته للأمور ونظره فيها أكثر دقة وموضوعية، وهو الأمر الذي كان سبباً في قبول أعماله من لدن العالم العربي والإسلامي، بالرغم من أن كتاباته لم تعرف الذيوع إلا بعد ترجمتها المتأخرة في السنوات الأخيرة.

[1]- يُنظر: "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 84.

الباب الأول:
قراءة في كتابات إيزوتسو القرآنية: عرض وتقديم

لقد شهد القرن الماضي جهوداً علمية من باحثين غير عرب وغير مسلمين اتسموا بالدقة المنهجية في التعامل مع القرآن الكريم، فكشفوا الغطاء عن حقائقه الكامنة، وغاصوا على دُرره ولآلئه المكنونة، وتميزوا بالموضوعية والتجرد في الاعتراف له بما وجدوه حقّاً، والدفاع عنه فيما تأكدوا منه أنه كذب وبهتان، ومن بين هؤلاء الباحثين الحذاق المفكر الياباني "توشيهيكو إيزوتسو" الذي عُرف بكتاباته القرآنية الدقيقة، التي لم يكتبها بقصد التأليف فحسب، بل كان حاذيه في ذلك مشاطرة الهمّ الفكريّ والمُجتمعيّ مع القارئ، إيمانا منه بأن الحل الأمثل للخروج من الأزمات والإشكالات، التي تتخبط فيها الأمة الإسلامية؛ رهين أساساً بتقديم فهم أمثل لأصول الإسلام وتعاليمه، وأقرب ما يكون إلى فهم الرعيل الأول زمن تنزل الوحي.

وتأسيسا على هذه الاعتبارات، كان التعريف بجهود إيزوتسو ومؤلّفاته العلمية في التراث الإسلامي، وفي الدراسات القرآنية خاصّة؛ قطب الرحى لهذا البحث وهدفه الأسمى، ومن هنا خصّصت الباب الأول منه لعرض كُتبه الثلاثة، وتقديم ما ورد فيها من قضايا وموضوعات، قصد تقريبها للباحثين والمهتمين، حتى يكونوا على دراية بتصوّر إيزوتسو الشامل ومنهجه في دراسة المفهومات القرآنية.

ولما صدّر المُؤلف كتاباته[1] بقسم منهجي غنيّ بالقواعد والأسس المنهجية التي تشكل الطريف في جهوده القرآنية، فقد ارتأيت أن أرجيء الكشف عن تلكم القواعد إلى الباب الثاني، روما للاختصار.

[1]-وقد تحقّق هذا الأمر في كتاب: "**المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن**" وكتاب: "**بين الله والإنسان في القرآن**"، حيث عمل المؤلّف على التصريح بعُدّته المنهجية التي سيعتمدها في دراسة المفهومات القرآنية، عكس كتابه الثالث: "**مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي**" والذي اقتصر فيه على الإشارة إلى بعض ما يتعلّق بمنهجه الدّلالي في مُقاربة مفاهيم القرآن، وذلك في خاتمة الكتاب.

الفصل الأول:
قراءة في «كتاب المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن»: عرض وتقديم

بين يدي الفصل

خصّصت هذا الفصل للوقوف على أبرز ما عرض إليه إيزوتسو في كتابه: "**المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن**"، وما تضمنه من القضايا والموضوعات العلمية منهجاً وموضوعاً، ولما كان بيان أجزاء الكتاب وطريقة تقسيمه مما يتعلق بهذا الشق آثرت الإبقاء على تبويبه، متطرقاً إلى أبرز وأهم الأفكار، مما لا ينفك عنه مقام الوصف التّام إن شاء الله تعالى.

من خلال المقدمة التي صدر بها المؤلِّف عمله، نجده يشير إلى أن "الدراسة تتألف من ثلاثة أقسام: **أولها** شرح للمبادئ المنهجية للتحليل الدلالي؛ **وثانيها** حول العلاقة الإيجابية والسلبية التي تقوم بين الدستور الأخلاقي القَبَلي الجاهلي والأخلاق الإسلامية القرآنية التي نحن إزاءها؛ **يتلو ذلك** تحليل للمفهومات الأخلاقية – الدينية الرئيسة في القرآن، من خلال تطبيق متماسك للقواعد المنهجية المشروحة في القسم الأول"[1].

وهكذا فالمُؤلِّف عالج الجانب المنهجي لدراسته في القسم الأول منها توضيحاً منه للأسس التي عليها سيبني نظراته وتحليلاته للمفهومات القرآنية المدروسة، أما القسم الثاني فيتمحور حول التطور الدلالي الذي شهدته تلكم المفهومات من الاستعمال الجاهلي إلى السياق القرآني في ظل الإسلام، ليجعل القسم الأخير للشق التطبيقي للدراسة والذي يُعمِل فيه ما اعتمده منهجاً في الأول لتحليل المفاهيم الأخلاقية الدينية في القرآن الكريم. فما هي أبرز القضايا والموضوعات التي تضمّنها كتاب "**المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن**"؟ وما هي المجالات المعرفية التي تناول من خلالها المفهومات القرآنية بالدرس والتحليل والأخلاقية الدّينية منها على وجه الخصوص؟ ثم ما هو المنهج الذي ارتضاه إيزوتسو لدراسة المفهومات القرآنية؟

[1]- "**المفهومات**"، مقدمة المؤلِّف، ص: 34.

المبحث الأول: مبادئ التحليل الدلالي عند "توشيهيكو إيزوتسو":

في هذا القسم الأول من الكتاب حاول المؤلّف تحرير القول في مبادئ التحليل الدّلاليّ الذي سيُعمِله في الدراسة التطبيقية، وقد عرض فيه لثلاث قضايا رئيسة وهي: "**اللغة والثقافة**" وجعلهما مدخلا لدراسته؛ و"**مجال الدراسة وصميمها**"؛ و"**منهج التحليل وكيفية تطبيقه**". وهذه القضايا في مجملها قضايا نظرية محضة، حاول المؤلّف بين الفينة والأخرى تذييلها ببعض الأمثلة التطبيقية، وسأروم بيانها بشيء من التفصيل، ملخصاً جملة الفِكر الواردة فيها، وذلك في مطالب ثلاثة.

المطلب الأول: اللغة والثقافة

في هذا المدخل عمل المؤلّف على بيان العلاقة بين لغة الإنسان وثقافته، فوضّح في البداية إمكانية تناول موضوع المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن من طرق عدة، إن من جهة المنظومة الفقهية أو الكلامية أو غيرها، أو من خلال انتزاع التعاليم الأخلاقية في القرآن وترتيبها وتأليف كتاب يسمى "**أخلاق القرآن**". وقد نبه المؤلِّف على أن صنيعه في هذا الكتاب لا يروم هذا النوع من الدراسة وإنما يقوم أساساً على المنهج التحليلي الذي سيُطبّقه على المفهومات القرآنية، هذا المنهج الذي سيجعل القرآن يُفسّر نفسه بنفسه، وبهذا يشير المؤلّف إلى أن "ما هو صميم في بحثه ليس المادة بقدر ما هو منهج التحليل اللغوي المطبق على تلك المادة "[1].

بعد ذلك انتقل المؤلِّف إلى مسألة مركزية ومهمة لديه، شدد من خلالها على ضرورة عدم الاعتماد على ما يسميه البيِّنة غير المباشرة التي تقدمها النصوص المترجمة، وذلك لأن الكلمات والجمل المترجمة غير قادرة أبداً على تقديم مادة موثوق بها لدراسة بنية النَّظرة الأخلاقية إلى العالَم

[1]- "**المفهومات**"، مقدمة المؤلِّف، ص: 43. في هذا السياق يفهم من كلام إيزوتسو أن التأليف في أخلاق القرآن الكريم قد يكون مسبوقا إليه، ومما أُلِّف في هذا كتاب الدكتور عبد الله دراز: " **دستور الأخلاق في القرآن**"، وغيره من الدراسات المتقدمة والمتأخرة، إلا أن المميز لدراسته هو اعتمادها على المنهج التحليلي اللغوي، أي أن الجديد في هذه الدراسة يتجلّى في جانب المنهج أكثر من الموضوع.

لدى شعب من الشعوب. وفي هذا السياق يقول المؤلِّف: "إننا حتى عندما نقرأ فعليّاً نصّاً من النصوص في أصله نميل على نحو غير واع تقريبا إلى أن نقرأ في هذا النص مفهوماتنا الخاصة التي غذَّتْها لغتنا الأم، وهكذا إلى أن نُحوّل كثيرا من تعابيره المفتاحية، إن لم نحوِّلها جميعا، إلى تعابير مرادفة يمكن الحصول عليها في لغتنا الأم"[1].

والذي يلاحظ أن ما دفع إيزوتسو بالأساس إلى التحذير من خطر اعتماد الترجمة في دراسة النظرة الأخلاقية لدى شعب من الشعوب، هو ما لفت نظره في التأليف الأخلاقيّ المعاصر، وبالضبط ما يتعلق بالدرس المقارن لأنظمة عديدة من الفِكر الأخلاقية في ظل التطور المذهل لعلم الإنسان الثقافي في الأزمنة الحديثة؛ إذ يرى المؤلّف أنه في كثير من حالات الدرس المُقارن للتعابير الأخلاقية القائم على التلاعب غير الواعي ب "**المفهومات المحوَّلة**" يتم استخلاص استنتاجات خطيرة وماحقة، كما ينبّه في الوقت نفسه على "**الخطر المهلك لأن نُقاد من دون قصد إلى نظريات خاطئة حول طبيعة الحقائق الأخلاقية بالتلاعب بمفهومات مُترجمة، وعدم محاولة أن نُحلّل علميا وعلى نحو فعّال المفهومات الأصلية نفسها**"[2]. ثم يضيف مؤكدا أن المحتوى الدّلالي لكل تعبير أخلاقي إنما يُصاغ في ظل الواقع العِياني لحياة الإنسان؛ يعني بذلك أن الدساتير الأخلاقية بين الأمم لا تختلف في النقاط الرّئيسة للمبدأ، وإنما ينشأ الاختلاف بينها في الحياة العملية التطبيقية، ويبين أنه إنما قدم هذه التأملات لتشرح الكثير في شأن الموقف الذي ستتخذه إزاء المظاهر الدلالية للغة، ويبرز بعض معالم منهجه الخاص قائلا: "سأميل بقوة إلى **نظرية تعددية** تذهب إلى أن نظرات شعب من الشعوب إلى ما هو حسن أو قبيح، أو صحيح وخاطئ، تختلف من مكان إلى آخر ومن زمان إلى آخر؛ وتختلف جذرياً، ليس من حيث هي تفاصيل تافهة تُفسَّر بعيداً بوصفها درجاتٍ في

[1]- "**المفهومات**"، ص: 44.

[2]- نفسه، ص: 47.

سلّم تطور ثقافيّ متكامل، بل من حيث هي اختلافات ثقافيّة أساسية لها جذورها الضاربة في تربة العادات اللغوية لكلّ جماعة بعينها"[1].

ويوضح إيزوتسو في سياق الحديث عن بعض معالم منهجه في الدراسة أن نظرية المعنى التي تشكّل الأساس للبنية الكلّية لكتابه ليست أبداً إسهاما خاصاً له، بل هي نظرية مبنيّة على نمط لعلم الدّلالة طوَّره وأحكمه في ألمانية الغربية الأستاذ "**ليو فايسجربر** Leo Weisgerber" (1899م/ 1985م)، وسماه "**التصور اللغوي للعالم**"، ويشير إلى أن هذه النظرية تتّفق كثيراً في خلاصاتها الرئيسة مع ما هو معروف عادة اليوم ب «**علم اللغة العرقيّ**»، أو "**اللسانيات العرقية: Ethno Linguistics**"، "وهي نظريّة للعلاقات بين الأنماط اللّغوية والأنماط الثقافية وضع أساسَها "**إدوارد سابير** Edward Sapir" (1884م/1939م) في سنينه الأخيرة في الولايات المتحدة"[2].

وقد حاول المؤلّف في هذا المدخل أن يدمج بين المدرستين، ويقدم النقاط الرئيسة الخادمة لدراسته لمناقشتها. وبعد عرضه لبعض الأمثلة التي توضح النظرية التي اعتمدها، خلُص إلى نتيجة مهمة مفادها أنه "ليس هناك تطابق موضوعيّ بسيط دقيق تماماً بين الشيء واسمه، فبينهما يأتي دائما نشاط عقليّ، عمل إبداعيّ يتمثل في رؤية الشيء ذاتيّاً"[3]. وبناء على ذلك يقرر المؤلّف أن هناك اختلافا بين الشعوب في تحديد خاصيّات الأشياء ومن ثمَّ تحديد أسمائها؛ إذ هناك شعوب تهتم بالغرض من الشيء أو الفائدة العمليّة له وتعطيه صنفاً واسماً على هذا الأساس والاعتبار[4]. أما لدى بعض الشعوب الأخرى فإن شكل الشّيء هو العامل الحاسم؛ لأن الناس هناك ينظرون إلى العالم

---

[1]- "**المفهومات**"، ص: 49.

[2]- عبد الرحمان الحاج، "**التحليل الأنثروبولوجي اللساني للقرآن**"، مقال مرقون.

[3]- **المفهومات، مدخل: اللغة والثقافة**، ص: 52.

[4]- يمثل إيزوتسو لذلك بكلمة "**مائدة**" التي قد تكون مستديرة أو مربعة أو مستطيلة؛ والتي بالاعتماد على مبدأ النفعية العملية نتجاهل معيار الأشكال ونصنّف كلاً منها بأنها "مائدة" لمجرد أنها تؤدِّي الغَرض نفسه.

بمنطق الشكل، لا بمنطق الغرض. وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن إيزوتسو يعرض لهذه الأمور مُؤكداً استحالة الاعتماد على الترجمة في دراسة التعابير الأخلاقية – الدينيّة[1] عند شعب من الشعوب، "فإن كلّ واحدة من كلماتنا تمثّل منظوراً خاصّاً نرى فيه العالَم، وما يسمى "**مفهوما**" ليس سوى بلورة لمثل هذا المنظور الذّاتي"[2]. وهذا المنظور كما يشير إلى ذلك المؤلّف ليس فردياً بل هو اجتماعيٌّ؛ لأنه مِلكيّة مشتركة لجماعة كاملة، وهي ملكية منحدرة من الأعصر السّابقة بفضل التّقليد التاريخي، وما علم الدلالة semantics سوى دراسة تحليليّة لمثل هذه المنظورات المتبلورة في كلمات، ويسهب المؤلّف في شرح هذه الفكرة بقوله: "إن معجماً لغويّاً ثريّاً كمعجم اللغة العربيّة يشير إلى أن الشّعب الذي يستخدم اللغة في عزل وحدات مستقلّة من جملة الواقع، أكثر مما عزَله شعبٌ ذو معجم لغويّ فقير"[3]. وإن كل شعب اعتمد طريقة خاصة في تحديد ما يمكن عزلُه وإعطاؤه اسماً. وعمليّة تخليص أشكال مستقلّة معتمدة على الاهتمام الذّاتيّ لكلّ جماعة خاصّة وموجّهة بهذا الاهتمام. وهذا التخليص أو العزل لا يحدّده التشابه الموضوعيّ بين الأشياء بقدر ما يحدّده المنظور الذّاتي الّذي ينظر من خلاله إلى هذه الأشياء. ويُحدّد المؤلّف قصة اللغة فيقول: "أيُّ مظهر للواقع يبدو مهمّا لأملنا وتوقعنا، أو رغبتنا وإرادتنا، أو فعلنا وعملنا، هو وحده الذي يُخرَج بوصفه قسماً مستقلاً ويتلقّى العلامة المميِّزة المسمّاة «**اسما**»، متحوِّلا بذلك إلى «**مفهوم**»".[4]

ويضيف إيزوتسو أنّ الكلمات والمفهومات التي ترمز إليها تؤلّف نظاماً معقّداً ذا إضافات وتوسُّعات، ويعمل هذا الكلّ المنظّمُ كأنّه شاشة متوسطةٌ بين عقل الإنسان والواقع قبل المفهوميّ، الذي يصل إليه معدّلاً ومعكوساً، وحتّى محرَّفا بفعل التّركيب الخاصّ للشّاشة. ويرى المؤلّف ما

---

[1]- يعلق المؤلّف بأن كل التعابير الأخلاقية الدينيّة في القرآن أمثلة دقيقة لهذه القضيّة. مثل كلمة "كفر" التي نترجمها ب "disbelief" فالموقف العقلي الكامل الذي يشكل الأساس للبنية المفهوميّة ل"**كفر**" يضيع متى بدأنا بفهمها بمنطق المفهوم الإنكليزي لكلمة "disbelief".

[2]- "**المفهومات**"، **مدخل اللغة والثقافة**، ص: 53.

[3]- نفسه، ص: 54.

[4]- نفسه، ص: 55.

يراه الوجوديّون من أهميّة العمليّة العقليّة المتمثّلة في تقسيم المواد الأوليّة للتّجربة المباشرة على عدد من الوحدات المستقلّة، وفي الآن ذاته يؤكّد إيزوتسو أننا "لا نحتاج إلى أن نُحدِث هذا التفصيل بأنفسنا، لأن نظاماً جاهزاً في صورة معجم لغوي موجود دائماً بوصفه ميراثاً ثقافيّاً من الأجداد"[1]، ونحن نتمثّل هذا المعجم عندما نتعلّم لغتنا الأم. والنتيجة هي أن الواقع المباشر لتصورنا لا يقدَّم إلينا كما هو أصلاً وطبيعة، بل من خلال مجموعة الرموز المسجّلة في معجمنا اللغويّ، والذي ليس نسخة مطابقة للواقع الأصليّ، بل هو مجموعة من الأشكال التصوّرية. ليكون الشيء "الأكثر أحقّيّة بالملاحظة في هذا الشّأن ليس فقط أن كل جماعة لها طريقتها الخاصّة لعَزل الأجزاء والوحدات، التي تكون تبعاً لذلك خاصّة بها، بل أن هذه الأجزاء والوحدات تؤلّف فيما بينها منظومة".[2] وهذه المنظومة التي في غاية الاتساق والانضباط، والخاصة بكل جماعة هي التي نسمّيها ب «**المعجم اللغوي**». بالإضافة إلى ذلك يضيف المؤلّف مبرزاً أن كل معجم لغوي يمثّل ويجسّد نظرة خاصّة إلى العالَم تحوّل المادّة الأوّليّة للتجربة إلى عالم مليءٍ بالمعنى، أي «**مُفسَّر**». كما أن هذا المعجم اللغوي ليس بنيةً بسيطة ذات طبقة واحدة، يشتمل في داخله على عدد من المعجمات اللغويّة الثانويّة موجوداً بعضها إلى جانب بعض، وما **شبكة المفهومات** التي تنشئها التعابير الأخلاقيّة إلا واحدة من هذه المعجمات اللغويّة الثانويّة. وبهذا التقسيم يبقي الدستور الأخلاقي لجماعة من الجماعات قطاعاً من ذلك العالَم "**المفَسّر**" على نحو مليء بالدلالة[3]. وهنا يتساءل المؤلّف عن

---

[1]- "**المفهومات**"، **مدخل اللغة والثقافة**، ص: 56.

[2]- نفسه.

[3]- في هذا الشأن يتحدث إيزوتسو عن نقاط التشابه بينه وبين الدكتور «**جون لاد**» الذي يقول بدوره بأن الدستور الأخلاقي جزء من الثقافة، وعن اختلاف أساسيّ بينهما من جهة أنّه يهتمّ في عمله بالمادّة المنطوقة وليس بالمفهومات التي نُدرك من البيانات. ليخلص المؤلّف إلى القول: " إن كل ثقافة لديها عدد من الأنماط التّقليديّة للتقييم الأخلاقيّ التي تتبلور تاريخيّاً في جملة تعابيرها الأخلاقيّة، وهذه على نحو عكسيّ تزوّد متحدّثي اللغة بمجموعة كاملة من القنوات يصنّفون من خلالها كلّ الظواهر الأخلاقيّة. وباستخدام الأنماط الدّلالية للّغة القوميّة لدى جماعة من الجماعات، يستطيع أعضاء هذه الجماعة بسهولة أن يحللوا ويصفوا ويقيّموا أيّ فعل أو شخصيّة إنسانيّة". "**المفهومات**"، ص: 60.

المنهج الأسلم لتحليل البنية الأساسيّة لحقل دلاليّ كهذا. فيقول مجيبا: "إن خير طريقة لأن نتقدّم، في رأيي، هي أن نحاول أن نصنّف الصّنف الدّلاليّ للكلمة على أساس الشروط التي تستخدم فيها".[1]

وبعض عرض كل هذه المقدّمات السابقة التي جعلها المؤلّف مدخلا إلى موضوع دراسته، نجده يخلُص إلى أن التعابير الأخلاقيّة- الدينيّة في لغة من اللغات تؤلّف منظومة خاصّة من الأصناف ضمن المنظومة الإيحائيّة للّغة المعنيّة.

والجدير بالذكر هو أن المهم لدى الباحث هنا هو البحث عن الخصائص المحدّدة لكلّ تعبير، والتي على أساسها يصنّف عدداً لانهاية له من الأشخاص أو الأفعال المختلفين جداً في صنف معيّن؛ وهكذا يُعطون اسماً مشتركاً، كما أنّه وانطلاقاً من الفحص التّحليليّ للتعابير الأخلاقيّة الدينيّة المفتاحيّة في لغة من اللغات، يتأتى للباحث التعرّف تدريجيّاً على البنية الأساسيّة للمنظومة التي بها تُصفّى كل الأحداث التي تشترك في الحكم الأخلاقيّ.

وفي الأخير يصل المؤلّف إلى تحديد ما سيقوم به تطبيقيّاً، في شأن التعابير الأخلاقيّة الدينيّة في القرآن الكريم. حيث سيبدأ بالملاحظة الدقيقة لكلّ الأمثلة المُتوفرة للاستخدام الفعليّ لهذه التعابير، مع تحليل سياقات كل موقف، واضعاً الفرضيّات التي عليه أن يفحصها، وذلك بمقابلتها بأدلّة واضحة مع تعديلها عند الضّرورة، ثم يختم حديثه بالتطرق **لمزايا هذا المنهج التّحليليّ**[2].

وبناء على ما تقدم من مضامين هذا المدخل، يظهر أن المؤلّف اعتمده مدخلا نظريّاً محضاً صدّر به دراسته، باعتباره يُجلّي مجموعة من القضايا ذات الصلة باللّغة وعلاقتها بثقافة أهلها، وما لهذا السياق الاجتماعي الثقافيّ من أثر بالغ في تكوين المعجم اللغوي للجماعة، والذي على أساسه يتأتّى فهم العديد من الأمور المرتبطة بخطاب المُستعمِلين للمُعجم المدروس؛ كاستخلاص نظرتهم

[1]- "**المفهومات**"، **مدخل اللغة والثقافة**، ص: 61.

[2]- نفسه، ص: 63، 64.

إلى العالم، أو استيعاب الأنماط التي على أساسها يتم التقييم الأخلاقي لأي فعل أو شخصيّة إنسانيّة. لهذا فالمؤلّف حاول جاهداً مناقشة هذه القضايا على ضوء علم الدلالة اللغوي، الذي يجيب عن كثير من الإشكالات المتعلقة بموضوع اللغة والثقافة، والذي يُعتبر التحليل السّمة البارزة فيه والذي بإعماله في دراسة المفهومات عامّة، والأخلاقيّة الدينية خاصة، يتم الكشف عن الكثير من المعاني والدلالات المترابطة، بما يؤكد أن كل منظومة لغويّة تمثل مجموعة مفهومات متناسقة فيما بينها تعكس معاً نظرة مستقلة إلى العالم، وهي نظرة مشتركة عموما بين متحدّثي مُعجم اللغة المدروسة والمميزة لهم عن غيرهم من الشعوب، باعتبار أن اللغة مرآة تعكس ثقافة المجتمع وتنقل لنا رؤيته تجاه مكونات الوجود.

ولا شك أن هذا المدخل النظري اكتسى أهمية بارزة في كتابات إيزوتسو، باعتباره مُحتوياً على القواعد المنهجية الدّقيقة التي أقام عليها إيزوتسو صرح منهج مؤلّفاته موضوع هذا البحث، والتي تتناول كيفية التعامل مع المفهومات المفتاحية في القرآن الكريم باختلاف مجالاتها، تلك المفهومات التي تُعدّ المادّة الأساسيّة التي تُمكن الباحث الدّلالي -بعد تحليلها وتتبُّع تاريخها وتطوّرها-من إماطة اللّثام عن رؤى العالم لدى شعب ما. ومن ثم فالقرآن الكريم بثراء مفهومات مُعجمه يكتنز في طيّاته رؤية المسلمين للعالم في علاقاته المتعددة الأبعاد، سواء ما يربط الإنسان بربه أو بأخيه الإنسان أو بالكون، أو ما يربطه بدنياه أو آخرته، وما يقع على عاتقه تُجاه كل منهما.

المطلب الثاني: مجال الدراسة وصميمها

في هذا الجزء الثاني من القسم الدراسي الأول، وبعد الانتهاء من قضية اللغة والثقافة، يعالج إيزوتسو «**مجال الدراسة وصميمها**» وفيه ينبه على أهميّة الإطار البيئي والتاريخي للمادّة التي اختار أن يدرسها، وهي جزيرة العرب في القرن السابع الميلاديّ؛ حيث دخلت المعايير الأخلاقيّة القبليّة المتمتّعة بقداسة القِدَم في صراع دامٍ مع المثل العليا الجديدة للحياة، وبذلك تقدم الجزيرة العربيّة في هذه المرحلة مادّة ممتازة لدراسة ولادة دستور أخلاقيّ ونموّه. وهنا يوضح المؤلّف قصده من الدراسة فيقول: "وبالتتبع الدقيق للتّحوّلات الدلاليّة التي خضعت لها التّعابير الأخلاقيّة الرّئيسة في لغة العرب إبّان هذه المرحلة الحاسمة من تاريخها، لا آمل فقط أن أكشف الروح الموجّه للدّستور الأخلاقيّ الإسلاميّ، بل أيضا ألقي ضوءاً جديداً على المسائل النّظريّة الأكثر عموماً للخطاب الأخلاقيّ والوظيفة التي قام بها في الثقافة الإنسانيّة"[1]. ويشير المؤلّف هنا إلى ثلاثة أصناف من المفهومات الأخلاقيّة في القرآن، كالآتي:

- مفهومات تتحدث عن صفات الله تعالى الأخلاقيّة.
- مفهومات تصف الموقف الأصليّ للإنسان من الله تعالى.
- مفهومات تُعنى بمبادئ السلوك التي تحكم العلاقة بين أفراد الجماعة المسلمة.

وهنا يُوضّح المؤلّف أن دراسته لا تهتمّ بالصفات الإلهيّة أو الأخلاق الإلهيّة، ولا تهتمّ بالعلاقات بين أفراد المجتمع المسلم، بل تتناول بالتحليل العلميّ الدّقيق المجموعة الثانيّة التي موضوعها العلاقة الأخلاقيّة للإنسان بربّه. وعقب هذا التقسيم يشير المؤلّف إلى فكرة مركزيّة لديه قائلا: ".. حقيقة أن الله، وفقاً للتصور القرآني، ذو صفة أخلاقيّة ويتعامل مع الإنسان بطريقة أخلاقيّة، تحمل الدلالة الخطيرة المتمثّلة في أن الإنسان أيضاً يُتَوقّع منه أن يستجيب بطريقة

[1]- "**المفهومات**"، **مجال الدراسة وصميمها**، ص: 65، 66.

أخلاقيّة"[1]. كما يضيف كذلك أن هذه الاستجابة الأخلاقيّة من الإنسان لأفعال الله تعني في النّظرة القرآنيّة الدّين نفسه، فهي أخلاق ودين[2].

ويبيّن المؤلّف أن تلك الأصناف الثلاثة للمفهومات الأخلاقيّة في القرآن لايقف بعضُها بعيداً عن بعض، بل هي شديدة التّرابط، وذلك راجع إلى ارتكاز نظرة القرآن إلى العالم على الله سبحانه. والذي يعنيه إيزوتسو من ذلك دلاليّاً أنه لا يوجد مفهوم رئيس في القرآن يكون مستقلاً تماما عن مفهوم "**الله**"، وأن المفهومات الأخلاقيّة المفتاحيّة في القرآن إما انعكاس باهت للأخلاق الإلهيّة، وإما تعبير عن استجابة خاصة تحدثها الأفعال الإلهيّة. ثم ينبّه المؤلّف على أن التأليف الأخلاقيّ المعاصر ينشغل كثيراً بكلمات المستوى الأخلاقيّ الثانوي للخطاب الأخلاقيّ من مثل "**خير**" و"**شر**"، كما يأخذ على فلاسفة الأخلاق إهمالهم حقيقة أنّه في الحياة العمليّة تُقام تقييماتنا الأخلاقيّة في المقام الأول على المستوى الأوّليّ للخطاب وليس على المستوى الثانويّ[3].

وفي هذا السياق يشدد المؤلف على فكرة أنه لابد ونحن نحاول تحليل اللغة الأخلاقية لأي جماعة، أن نستحضر أن الكتلة الرئيسة لدستور أخلاقي ما تتألف دائماً، من الوجهة اللغوية، من كلمات الصنف الأولي، وهذا بطبيعة الحال ينطبق على الدستور الأخلاقي القرآني؛ إذ الآلية الحقيقية للدستور الأخلاقي القرآني تعمل على مستوى التعابير الأخلاقية الأولية. وتتضح هذه

---

[1]- "**المفهومات**"، ص: 66، 67. فيما يتعلّق بالتعامل الأخلاقي بين الله والإنسان يحيل إيزوتسو إلى كتابه "**الله والإنسان في القرآن**"، وبالرجوع إليه نجده يوضح ويشرح هذه العلاقة الأخلاقيّة بقوله: "فحقيقة أن الله يتصرّف تجاه الإنسان بطريقة رحيمة للغاية، ويُبدي نحوه كلّ أنواع الخير والرّعاية اللطيفة على شكل "آيات"، هذه الحقيقة الأساسيّة تحدد مسبقاً طريقة الاستجابة الصحيحة الوحيدة الممكنة من جانب البشر. وتلك الاستجابة هي «**الشكر**» على كلّ النّعم التي وهبها الله لهم". **الفصل التاسع، ص: 356.**

[2]- وبهذا الاعتبار نفهم لماذا أضاف المؤلّف وصف المفهومات الأخلاقيّة ب: "**الدينيّة**" في عنوان الكتاب، وهو اعتباره لهذه التعابير بأنها أخلاقيّة دينيّة في آن واحد، وهي الموضوع الدّقيق للدراسة في هذا الكتاب. ويبدو أن هذا الفهم من العوامل التي دفعت المؤلّف إلى تغيير عنوان دراسته في الطبعة الثانية ليجعله: المفهومات الأخلاقيّة - الدّينيّة في القرآن، بدلا من بنية التعابير الأخلاقيّة في القرآن. ص: 67.

[3]- ويختص بالمستوى الأولي تلك التعابير الأخلاقية الوصفية العادية مثل "**وَرِع**" "**منافق**" "**كريم**"...، أما تعابير المستوى الثانوي فهي التعابير التصنيفية التقييمية كقولنا عن التواضع أو الكرم إنه صفة جيدة.

الحقيقة بصورة أكثر جلاء حينما ننظر إلى الأصناف الخمسة للأحكام التي طورها علماء الفقه في العصور اللاحقة، وهي تمثل التعابير الأخلاقية الثانوية الحقيقية، وهي: الواجب، والمندوب، والجائز، والمكروه، والمحظور. وهذه المصطلحات الخمسة لأصناف أفعال المؤمنين منظومة محكمة مما يسمى "**ما وراء اللغة**" [1] metalanguage، وهي غير موجودة في القرآن نفسه، ويوضح المؤلف الفرق بين تعابير المستوى الأولي وتعابير المستوى الثانوي في مجال المفهومات الأخلاقية الدينية، بالمقارنة بين كلمتي "**كفر**" و"**ذنب**"؛ فكلمة كفر واحدة من الكلمات القيّمة الأكثر أهمية في القرآن؛ وتعني الكلمة أصلا موقف "**نكران الجميل**" إزاء إحسان مقدّم. وبما أنها كذلك، تكون كلمة وصفيّة ذات مضمون عمليّ ملموس. وواضح في الوقت ذاته أن هذه الكلمة مغلّفة بهالة تقييميّة تجعلها أكثر من وصفٍ صِرف، وهذه الهالة التقييميّة التي تحيط بالنواة الوصفيّة لمعناها، هي التي تجعلها تعبيراً أخلاقياً حقيقيّاً على المستوى الأولي. أما كلمة «**ذنب**» فتشير في معظم الحالات إلى ما تشير إليه كلمة «**كفر**». وكلتا الكلمتين يمكن أن تشير في النهاية إلى الحالة نفسها، لكنهما تشيران إلى الشيء نفسه بطريقتين مختلفتين تماماً. فبينما تنقل كلمة «**كفر**»، أوليّاً، معلومات عمليّة عن حالة من نكران الجميل أو عدم الاعتقاد وتوحي ثانوياً فقط بأنه "**شر**"، تأتي كلمة «**ذنب**» أولا **لتدينه** بوصفه منتمياً إلى صنف الخاصيات السّلبية أو المستحقّة للتوبيخ. في الأولى لا تكون القوّة التقييميّة سوى هالة، وفي الثانية يكون التقييم نفسه هو الذي يؤلف النواة الدّلاليّة للكلمة. ويؤكد المؤلّف هنا ضرورة فصل طبقتين مختلفتين في السّلوك الدّلالي للتعابير الأخلاقية الأوّليّة: طبقة وصفيّة descriptive، وطبقة تقييميّة evaluative [2].

---

[1]- "**المفهومات**"، **المجال الدراسة وصميمها**، ص: 73.

[2]- في هذا السياق يُدرج إيزوتسو مثالا مستمدّا من التطور الأخلاقي الذي أصاب الحياة العربية بين الجاهليّة والإسلام، مشيرا إلى أنه في السياق غير الدّيني أساسا للجاهليّة عُدّ "**التواضع**" و"**الاستسلام المطلق**" شيئا مخزيا، مُظهرا لشخصيّة ضعيفة ودنيئة. أما "**التكبر**" و"**رفض الطّاعة**" فقد كانا في أنظار عرب الجاهليّة أمارتي طبع سام رفيع. لكن مع مجيء الإسلام قُلب الميزان تماما. إذ غدا "**التواضع**" في حضرة الله و"**الاستسلام**" المطلق له سبحانه أسمى القيم، كما غدا "**التكبر**" و"**الامتناع عن الطاعة**" أمارتين لعدم التّديّن. [يُنظر: ص: 74].

وفي ختام هذا المبحث يلخص المؤلف مجمل ما تناوله فيه قائلا: «إن الدّستور الأخلاقي القرآني من حيث كونه بنية لغويّة مُؤلَّف أساساً من تعابير أخلاقية أوليّة... مع قليل من التعابير الثّانويّة المبعثَرة هنا وهناك.

وإن إنشاء منظومة لما وراء اللغة الأخلاقيّة«meta ethical language» في الإسلام هو عمل القانون أو فلسفة التشريع في قرونه الأولى. وإنَّ الصنف الأول من الكلمات هو الذي يؤدّي الدور الرَّئيس في بناء الوعي الأخلاقي القرآني»[1].

[1]- "**المفهومات**"، مجال الدراسة وصميمها، ص: 75، 76.

المطلب الثالث: منهج التحليل وتطبيقه

في المبحث الثالث من القسم الأول من الكتاب، يعالج الأستاذ إيزوتسو «**منهج التحليل وتطبيقه**»، وفيه نجده يصدّره بقضية مهمة جداً، وتتمثل في أنه لا يمكن الاعتماد على ترجمات للتعابير الأخلاقيّة الدينية القرآنية في دراسة المفهومات الأخلاقيّة القرآنية. ويخلص هنا إلى القول بضرورة اتباع منهج للتحليل، يمكّن من الوصول إلى تعاريف للتعابير الأخلاقية - الدينية في القرآن، تربط الكلمة حالاً بجزء محدد من الواقع غير اللّغوي، أي بما يدلّ عليه الواقع العيانيّ المحسوس، وفي هذا الصدد يقول المؤلّف: "إذا ما أردنا أن ندرك الصّنف الدّلالي للكلمة نفسها، فعلينا أن ندرس أي نوع من الناس، وأي نمط من الشخصيّات، وأي ضرب من الأفعال، تحدَّد ويُدَلّ عليها عمليّا عند إطلاق الاسم في العربية الفصحى، وفي الحالة التي نحن إزاءها الآن، في القرآن"[1].

ومن خلال ما ساقه إيزوتسو من مُناقشة لقضيّة الترجمة في هذا المبحث، خلُص إلى أمر أساسي وهو ضرورة اتباع منهج في تفسير التعابير الأخلاقيّة الدينية في القرآن، يُمكّننا من الحصول على مدلولات التّعابير من السّياقات النصّية التي ترد فيها، ويتفادى قدر المستطاع الاعتماد على المرجعيات الأخرى، برغم الإفادة منها أحياناً كما يحدث عندما يُرجع إلى قول بعض المفسّرين في شأن التعبير المدروس أو إلى الشّعر العربيّ في العصر الجاهليّ[2]. وقصد توضيح المؤلّف لهذا الأمر بأمثلة عديدة، أدرج مثالا واحداً يقول فيه: "حتّى مثال واحد، شَرْطَ أن يكون مختاراً جيّداً، ووثيق الصلة بالموضوع، قد يثبت أنه موضح جداً: ﴿**فأذن مؤذن بينهم أن لعنة الله على الظالمين، الذين يصدّون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً وهم بالآخرة كافرون**﴾[3]. ألا يؤلّف هذا بعينه نوعاً من التعريف اللفظي ل"**الظلم**"؟ ولدينا في القرآن عدد ضخمٌ من الأمثلة المشابهة، لاستخدام

---

[1]- نفسه، ص: 78، 79.

[2]- إن ما يمكن فهمه عن المؤلف هنا هو أنّه يريد إقناع قارئه بضرورة فهم مدلولات التعابير الأخلاقيّة . الدينية من السياقات القرآنية نفسها؛ ليعتمد ذلك منطلقا لدراسته التطبيقيّة في القسم الثالث من الكتاب.

[3]- سورة الأعراف، الآية: 44، 45.

الكلمة نفسها. وبجمع هذه الأمثلة على صعيد واحد، ومقارنتها، ومقابلة بعضها ببعض، ألا يكون من المعقول أن نؤمّل الحصولَ على تعريف من نوع "الكلمة ــ الشيء" لهذه الكلمة العربية؟ ــ وكون هذا أمراً ممكناً سيتجلّى في مناسبات كثيرة في رحلة هذا الكتاب"[1]. هذا مثال نموذجيّ لمنهج التحليل الذي تبنّاه إيزوتسو وطبّقه، والظاهر أنه منهج يقوم على مبدأ تفسير القرآن بالقرآن.

وفي سياق توضيح ملامح هذا المنهج التحليليّ، يقدم المؤلف معالجات كثيرة، وبناء عليها يستخلص خلاصات منها:

❖ أن الصّنف الدّلالي لكلمة من الكلمات يميل إلى أن يكون متأثّرا كثيراً بالكلمات المجاورة المرتبطة بالحقل الدّلالي نفسه.

❖ أن الكلمة المهيّأة لأن تستخدم بتكرار واضح في سياقات محدّدة بجانب كلمة مضادة لها في المعنى لابد من أن تكتسب قيمة دلالية واضحة من هذا الجمع المتكرر[2].

ثم يذهب المؤلّف إلى القول بأنّه كلما كانت الكلمة معبّرة عن ملمح عرقيّ عميق الجذور لثقافة من الثقافات، غدا صعباً أن تُترجَم على نحو دقيق إلى لغة أخرى، كما أن كل لغة تمتلك طريقتها الخاصّة لجمع العناصر المختارة في صنف دلاليّ خاص، وتمثيلا منه لمنهجه الذي سيعتمده في القسم التطبيقي، يقدّم المُؤلّف تحليلاً مفصّلاً لدلالة ثلاث كلمات هي: "**حماسة**" و"**مروءة**" و"**جهل**". ويخلص إيزوتسو في هذا المبحث إلى القول إن منهجه هو نوع من التّفسير السّياقي، مقتبساً قول "ج.**ما روزيو** J.Marouzeau"[3] (1878م-1964م)، ينصح فيه من يرغبون في أن يصبحوا مترجمين ممتازين للاتينيّة الكلاسيكية: «إنّ خير طريقة لإيضاح معنى كلمة غامضة هو أولا

---

[1]- "**المفهومات**"، منهج التحليل وتطبيقه، ص: 79.

[2]- يمثل إيزوتسو لذلك بكلمة "**كافر**" التي تعني شيئاً مختلفا وفقا لاستخدامها ضداً ل "**شاكر**" أو ضداً ل "**مؤمن**". إذ تعني في الحالة الأولى «**جاحدا للجميل**» وفي الثّانية «**غير مؤمن**».

[3]- يمكن الاطلاع على حياته و أ أعماله في الموقع التالي: (2021/01/20م):
http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/crai_0065-0536_1964_num_108_2_11748

وقبل كل شيء أن تجمع، وتقارن، وتربط بين التعابير التي تتشابه وتتضادّ وتتطابق»[1]. ويقول المؤلّف بعد ذلك: «لا يمكن أن تكون هناك على الحقيقة حكمةٌ أفضل من أن نتبنّى هذه المبادئ في محاولتنا تحليل المعلومات القرآنيّة»[2]. ويحدد إيزوتسو في النهاية سبعَ حالات إجرائية، يمكن فيها لأيَّ مقطع أن يتّخذ على نحوٍ جليٍّ أهميّة كبيرة في منظور منهج التّحليل الدّلاليّ الذي اتبعه، باعتبار أن أي مفهومٍ مدروسٍ دلاليّاً لا يخلو في نظر إيزوتسو أن يكون مُندرجاً ضمن إحدى الحالات الإجرائيّة السبع من ترادفٍ أو تّضادٍّ أو غيرها مما ذكره في هذا السياق[3].

[1]- "**المفهومات**"، **منهج التحليل وتطبيقه**، ص: 95، 96.

[2]- نفسه، ص: 96.

[3]- في الفصل الأول من الباب الثاني من البحث، خصّصت المطلب الثاني من المبحث الأول لعرض هذه الإجراءات العمليّة للمنهج الدّلالي، والتي أطلق عليها إيزوتسو اسم: "**القواعد السياقيّة**"، وهي سبع حالات دلالية لا يكاد أي مفهوم مدروس يخرج عن واحدةٍ منها.

المبحث الثاني: من دستور القبيلة إلى أخلاق الإسلام:

هذا هو القسم الثاني من كتاب "**المفهومات الأخلاقيّة الدّينية في القرآن**"، والذي اختار له إيزوتسو عنوان: «**من دستور القبيلة إلى أخلاق الإسلام**». وقد أراد أن يجعل منه أرضية للحديث عن العلاقة الإيجابيّة والسّلبية بين الدّستور الأخلاقي القَبليّ والأخلاق الإسلاميّة. ومن هنا نجده يقول في مطلع المبحث الأول من هذا القسم: "ربّما يتمثل الملمح الأكثر بروزاً لتطوّر الفِكَر الأخلاقيّة في جزيرة العرب القديمة، في أن الإسلام أعلن أخلاقيّة جديدة مبنيّة تماماً على الإرادة المطلقة لله، بينما تمثّل المبدأ الرئيس للحياة الأخلاقيّة الجاهليّة في التّقليد القَبليّ أو «عادة أجدادنا»[1].

يدرس المؤلّف في هذا القسم أربعة مواضيع هي:

1. التّصور التشاؤمي للحياة الدّنيا، وروح التّضامن القبلي.
2. أسلمة الفضائل العربيّة القديمة.
3. الثّنائية الأخلاقيّة الأساسية في الإسلام.
4. أصحاب الجنّة وأصحاب النار.

وفيما يلي بيان لهذه القضايا الأربع التي تمحور حولها هذا القسم من كتاب المفهومات، والتي تتميَّز بجانبها الأخلاقي المُجتمَعي في إطار مقارنة بين مرحلتين بارزتين من التاريخ العربي القديم، والمُتمثل في مرحلة ما قبل الإسلام (الجاهلية)، والمرحلة الإسلامية التي جاءت منقِّحة للأخلاق التي سادت بين العرب الجاهليِّين، حيث لم يكن غرضُ الإسلام محوَ كل الأخلاق التي كانت منتشرة بين الجاهليّين، بل بمجيء القرآن الكريم، تم العمل على إعادة ترميم تلك الأخلاق بالإبقاء على الصّالح منها، وإعادة بناء باقي الأخلاق الأخرى التي لا تتلاءم وكُنه رسالة الإسلام ومنظومته الأخلاقية الجديدة، التي يُعتبَر القرآن الكريم المُؤطّر الرئيسَ لها.

[1]- "**المفهومات**"، ص: 109.

المطلب الأول: التّصور التشاؤمي للحياة الدنيا

من خلال هذه القضية، يعرض إيزوتسو للحياة الأخلاقيّة الجاهليّة، وينفي إمكانيّة أن لا يكون لدى العرب الجاهليين تمييز بين الحقّ والباطل؛ بين ما هو خير وما هو شر. فقد كان لديهم، كما يقول، قواعدهم الصّارمة في السّلوك التي تمكنهم من إصدار الأحكام الأخلاقيّة، لكنّ أحكامهم محتاجة إلى أساس نظري متين، كما أن صفاتهم الأخلاقيّة كانت عاجزة تماماً في الغالب عن ضبط سلوكهم إبّان الشّدائد، إذ كانت مصلحة القبيلة في خطر. بالإضافة إلى أن العادات المتوارثة من الأجداد هي المهيمنة، ويُنبِّه المؤلّف هنا على ملمحين مميّزين لروح العصر الجاهليّ هما النّزعة الدّنيويّة والروح القبليّ.

في شأن النّزعة الدّنيويّة يلاحظ المؤلّف أن الفقر في التخيّل ترك مياسمه على كلّ شيء تقريباً مما يمكن تمييزه بأنه عربي صرف. عند العقل العربي الواقعيّ، هذا العالَم الحاضر بما فيه من آلاف الألوان والأشكال هو العالم الوحيد الموجود. ولا يمكن أن يكون هناك وجود وراء هذا العالم. وقد عرَّف العرب الجاهليّون كلمة "**الخلود**" بمعنى الحياة الطويلة السّرمديّة، لكنّ هذا "**الخلود**" لا بدّ من أن يكون في هذا العالم وليس في عالم آخر. لكنّه غير موجود فيه. ويُشير المؤلّف إلى أمر مهم هنا، وهو أن هذا الوعي الحادّ بالاستحالة المطلقة لوجود "**الخلود**" في هذه الدّنيا كان في الوقت نفسه الطّريق المسدود الذي انساقت إليه الوثنيّة، ونقطةَ البدء التي منها اتَّخذ الإسلام سَيره الصّاعد، كما يرى إيزوتسو أن الجاهليّة والإسلام يتّحدان في إدراك زوال حياة الإنسان. والتّشاؤم المنبعث من وعي التّفاهة الجوهريّة للحياة مشتركٌ في كلّ من الشّعر الجاهليّ والكتاب العزيز. لكنهما يختلفان اختلافاً جوهريّاً في تصوّر وجود عالم آخر غير هذا العالم؛ فالجاهليّة ما عرفت ولن تعرف أيَّ شيء وراء عالم الوجود الحاضر؛ أمّا الإسلام فقد كان ديناً مؤسّساً تماماً على إيمان متّقد بالحياة الآخرة.

وهكذا فإن "**الخلود**" الذي قدّم مثل هذه المشكلة المرعبة العصيّة على الحلّ لأناس الجاهليّة يُحوّل الآن [في الإسلام] من دون أيّة صعوبة إلى عالم يقع وراء أفق الوجود. وقد ترتّب على هذين الفهمين المتباينين أن جعل المسلمُ «**مبدأ الآخرة**» الأساس الحقيقيّ لحياته؛ وجعل الجاهليّ الحياة الدّنيا فرصةَ لانتهاب اللذات؛ لأنّه لا حياة بعدها في تصوّره. ومن هنا، صارت الجديّة المطلقة المنبعثة من الإحساس الحادّ بدنوّ يوم الحساب، أو "**التّقوى**" **وخشية الله**، هي المزاجَ السّائد في ظلّ الإسلام، بينما كان الابتهاج والإهمال التامّ لمسائل الدّين الخطيرة هو المزاجَ المسيطر على الجاهليين.

المطلب الثاني: روح التضامن القبلي

في هذا القسم يُناقش المؤلّف قضية: "**روح التّضامن القبليّ**"، وإن ما دفعه إلى المناقشة الدّقيقة لهذا الموضوع هو اكتساب القدرة على بلورة دلالات التّعابير الأخلاقيّة الدّينيّة في القرآن الكريم. وهنا يقول المؤلّف: "إن القبيلة، أو فرعها العشيرة، كانت لدى عرب عصر ما قبل الإسلام ليست فقط الوحدة الوحيدة والأساس للحياة الاجتماعيّة، بل مثّلت أولاً وقبل كل شيء آخر أسمى مبدأ للسلوك، منشئة نمطاً شاملاً للحياة كلها، الفرديّة والجماعيّة معاً. كان الروح القبَليّ حقاً المصدر لكل الفكر الأخلاقية الرئيسية التي بُني عليها المجتمع العربيّ"[1]. وقد جاء الإسلام ليعلن الأفضليّة الواضحة للعلاقة الدّينية على روابط الدّم. ويستشهد المؤلف هنا بقول الأستاذ "**فون غرونباوم**": «إن العامل الأكثر تأثيراً في اجتذاب الناس إلى الإسلام كان، بصرف النظر عن الحقائق الدينية المتضمنة في رسالة محمد، قدرته على العمل بوصفه نقطة تبلور لوحدة اجتماعية سياسية جديدة»[2].

ويعقد إيزوتسو في هذا المبحث عدداً من المقارنات بين الأخلاق الجاهليّة والأخلاق الإسلاميّة القرآنيّة، كما يحدّد كثيراً من النّقاط التي أحدث فيها الإسلام انقلاباً كبيراً في منظومة الأخلاق، فالنظام القبليُّ الذي كان سائداً لدى العرب الجاهِلِيِّين جعلهم يتحلَّون ببعض الأخلاق الكريمة تجاه أهل العشيرة، كالتضامن والكرم وغيرهما من الأخلاق التي كان الدافع فيها هو الحفاظ على تلك اللُّحمة المُجتمعيّة داخل القبيلة الواحدة، كما كانت تلك الأعمال الصّالحة مُجرَّدة من الإخلاص لله ونيَّة التقُّرب إليه. لذا عمل الإسلام على تكييفها وإعادة بنائها بالشكل الذي يجعلها موائِمة لأُسس الشرع الإسلامي الحنيف، الذي يعتبر الإخلاص لله تعالى شرطاً أساسياً لقبول عمل العبد قولاً كان أو فعلاً، بغرض تحقيق مرضاته سبحانه.

---

[1]- "**المفهومات**"، ص: 123.

[2]- نفسه، ص: 128.

وهكذا، فالأخوة التي كان الباعث عليها لدى الجاهِليّين مُتمثّلاً في الحِسّ القَبَلِيّ المحض، جاء الإسلام فرسم لها نمطا جديدا "مبنيّاً على الدّين بين أفراد الجماعة جميعاً، وأعلن أنه من بدء الإسلام فصاعداً عُدَّت هذه الأخوة أكثر حميميَّة وقوة من رباط النَّسب"[1]. وقد وردت العديد من الآيات القرآنية التي تؤصّل علاقة الأخوة بين المسلمين وكونها من أسمى الأواصر الاجتماعية، التي من شأنها ضمان الألفة والوحدة داخل الجماعة المسلمة ؛كقوله تعالى: ﴿**إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخوَيْكم واتقوا الله لعلكم ترحمون**﴾[2]. وبناء عليه، تصير علاقة الأخوة الدّينية أوطد وأمتن من علاقات الدم، وتزيد أهمية ذلك في الآخرة حيث "ستغدو كل علاقات الدَّم التي يُقام لها وزن كبير الآن[3]، شيئاً عديمَ المعنى وعديم الفائدة تماماً"[4]. ومن الآيات الدَّالة على هذا المعنى قوله عز وجل: ﴿**فإذا جاءت الصَّاخَّةُ يوم يفِرُّ المرءُ من أخيه وأمّه وأبيه وصاحبته وبنيه لكل امرئ منهم يومئذ شأن يُغنيه**﴾[5]. ولهذا يُمكن القول إن يوم القيامة يغلب عليه مبدأ الفردانية individualism، باعتبار أن الناس سيأتون إلى الله فرادى، يفر كل واحدٍ منهم حتى من أقرب الناس إليه في الدنيا كما ورد ذلك في عديد من النصوص الشرعية[6].

ويشير إيزوتسو إلى أنه رغم التغيير الذي عرفته المنظومة الأخلاقية لدى العرب بمجيء الإسلام، إلا أنه يبقى من الصعب أن تزول تلك الأخلاق القبليَّة المبنيَّة على الرباط الطبيعيّ للنَّسب مرة واحدةً، لكن ومع ذلك فقد عرف الواقع الاجتماعي العربي تطوُّراً من جهة البناء الأخلاقي، وما قصة قبيلتَيْ الأوس والخزرج منا ببعيد، فقد صارتا أُختين متحابّتين بعد الصراع والحروب

---

[1]- "**المفهومات**"، ص: 129، 130.

[2]- سورة الحجرات، الآية: 10.

[3]- أي في دنيا الناس.

[4]- "**المفهومات**"، ص: 130.

[5]- سورة عبس، الآية: 33-37.

[6]- ومن بين الآيات الدّالة على هذا المعنى قوله تعالى: ﴿**ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم أنهم فيكم شركاء لقد تقطع بينكم وضل عنكم ما كنتم تزعمون**﴾، سورة الأنعام، الآية95. وقوله تعالى: ﴿**كلهم آتيه يوم القيامة فرداً**﴾، سورة مريم، الآية 96.

الطاحنة التي دارت بينهما لعقود، وبفضل الدّين الجديد وبقيادة رسول الله ﷺ سادت الأخوة والمحبة بينهما[1]. ولذلك كان من فعل رسول الله عليه الصلاة والسلام أول ما وصل إلى المدينة المنورة، أن آخى بين المهاجرين والأنصار، حتى صار المؤمنون بعضهم أولياء يعض، وهذا يُحيلنا إلى أن الأخوة التي مبناها الدين والتعاون على تحقيق عبادة الله في أرضه، تدوم إلى يوم القيامة، ومع كل هذا كان لا بد من بقاء بعض ترسبات القبليَّة، التي كانت تطفوا بين الفينة والأخرى لتظهر في التصرُّفات الطائشة لبعض الصحابة، وكان نبيُّ الرحمة يتدخل بتسديدها، حفاظاً على اللُّحمة بين الجماعة المسلمة وقوتها[2].

وبعد أن وصف إيزوتسو للقارئ بعض ملامح القبليَّة التي كانت مُنتشرة بين العرب قبل مجيء الإسلام، نجده يُصرح بغرضه من ذلك، فيقول: "**إنني أعطيتُ ما قد يبدو وصفاً أكثر طولاً للروح القبليّ في الجاهليّة، وكان غرضي أن أقدم خلفيّة مناسبة ستُوضِّح بالمُغايرة الملامح المُميّزة للفِكَر الأخلاقيّة الإسلاميّة. وسيكون واضحاً أنَّه في نمط اجتماعيّ كان في الروح القبليّ المبدأ الممكن الوحيد للوحدة، الذي يمكن به الابقاءُ على توازنٍ ونظامٍ جَـــيِّـــدٍ بين الناس، عُدَّت كل الصِّفات السامية غير موجودة في أفراد القبيلة بقدر ما هي موجودة في القبيلة نفسها. ونحن الآن مُعتادون على التفكير في القِيَم الأخلاقيّة على أنها صفاتٌ شخصيّة متأصِّلةٌ في الفرد...**"[3].

---

[1]- "**المفهومات**"، ص: 131، بتصرف.

[2]- نفسه، ص: 132، 133. بتصرف.

[3]- "**المفهومات**"، ص: 134، 135. وهكذا صارت الصفات الأخلاقية إرثاً يأخذه الرجل عن أبيه كما هو مُضمَّنٌ في البيت الشعري الذي أورده إيزوتسو في هذا السياق القائل:

وَرِثنا المجدَ من آبا ❋ ❋ ❋ئِنا فنى بنَا صُعُدا

ومن الأمور التي عُرف بها العرب الجاهِليّون تمكّنهم من نظم الشعر الذي بلغوا به حدّ السّليقة، إذ كان من بين الأغراض البارزة التي تُلهِم الشعراء في نظم قصائدهم، غرض مدح الأسلاف والافتخار بمناقبهم، كما قال أبو طالب في مدح قريش:

إذا اجتمعت يوماً قريشٌ لِمَفخَرٍ * فعبدُ منافٍ سِرُّها وصميمها**[1]

لكن هذه المفاخر والمكارم لم تكن من حظ الناس جميعهم، بل شيئاً مخصوصاً بعِلْيَة القوم وأسياد القبيلة، وهذا راجعٌ إلى الطبقيّة التي كانت سائدة بين العرب والمُتمثِّلة في ثنائيّة: السيد/العبد، والتي ترتَّب عنها عبوديّة الإنسان للإنسان، فأتى الإسلام هادماً لهذا الصنم المُجتمعي الذي يُذِلُّ الإنسان ويسلبُهُ كرامته وحُريَّته، ففي "التصوّر القرآني، فالله هو السَّيِّدُ والرَّبُّ؛ وأما الإنسان فما ينبغي أن يكون سوى عبده الذَّليل"[2]. فالكُلُّ ذليل بين يديه سبحانه لا فضل لأحد على الآخر إلا بالتقوى كما في قوله تعالى: ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾[3]. وعليه، كان الدستور الذي يحتكم إليه العربيُّ الجاهِلِيُّ أخلاقيّاً، كامناً في ما ورثه عن آبائه وأجداده من القيم والأخلاق التي ينضبط إليها أهل القبيلة أفراداً وجماعة، وهذا الإرث الأخلاقي هو ما كان يُسمى لدى الأسلاف ولا يزال: "**الحسب**" أو "**مجد الأسلاف**"[4]، فلكلُّ أسرة وقبيلة حسَبها وبه تُماز بين أخواتها، ومن ثم فالحكم بالحُسن أو القبح على الأخلاق آنذاك آيِل إلى ما حسَّنه أو قبَّحهُ السَّلف للخَلف، يتلقَّاه الآخِر عن الأول بهالة من التقديس والتعظيم، لذلك لما جاء الإسلام لم يكن غرضه

---

[1]- هذا البيت حكاه إيزوتسو نقلا عن سيرة ابن اسحاق، ج1، ص: 180.

[2]- "**المفهومات**"، ص: 138.

[3]- سورة الحجرات، الآية: 13.

[4]- "**المفهومات**"، ص: 136. بتصرف. ويُشير إيزوتسو في هذا الموضع أيضا إشارة لطيفة إلى القيمة البارزة لكلمة "السنة" ضمن الدستور الأخلاقي الجاهلي، والمؤسسة على معناها اللغوي لدى العرب "الطريقة المُتَّبعة في الحياة"، حيث يقول: "**ونرى الآن لماذا اعتُقِد أن للسُّنَّة هذا التقدير العالي في جزيرة العرب القديمة، لماذا كان حولها حتى شيء مُقدس**"، ولعله يُلمح إلى أن السنة احتفظت بمكانتها المقدسة في ظل دين الإسلام الجديد، حيث جاءت في المرتبة الثانية بجانب كتاب الله القرآن، بل صارت مفتاحاً لفهمه تُفسِّر ما غَمُض فيه من الأحكام الشرعية، فصارت بذلك مصدرا من مصادر التشريع التي لا يُستغنى عنها في فهم الدين الحنيف.

هو هدم كل ما له صلة بالحياة الجاهِليّة كليّاً، إذ التغيير غير مقصود لذاته، وإنما أبقى على ما يتوافق مع شريعة الله تعالى، وصحّح بعض ما شاع بين العرب الجاهلِيِّين مما لا أصل له، أو مما يتعارض مع جوهر الإسلام في شتى المجالات الاعتقاديَّة والتشريعيَّة، وبالخصوص الأخلاقية منها والسلوكيَّة، باعتبارها تشكِّلُ لبنة تكوين مُجتمع أساس لُحمته التمسك بحبل الله وعُرى الدين الجديد، الذي لا تفاضل فيه بين الناس إلا بمدى تقواهم وقُربهم من خالقهم المعبود، الذي ترجع إليه الأمور جميعها، بل هو المقصود في كل أقوال الإنسان وأفعاله، وليس المقصود هو المُباهاة والتفاخر والحميَّة، النابعة من التعصب والعُنصرِيَّة القبليَّة، التي حاول الإسلام تحرير الإنسان منها، وإخراجه من عبادة الناس إلى عبادة ربِّ الناس المُتفرِّد بالعبادة جل شأنه[1].

وامتداداً لما تقدم، يُضيف إيزوتسو مجموعة من القيم والأخلاق التي عمل الإسلام على ترسيخها في البيئة العربية تصحيحا لبعض الأخلاق المشينة، حيث تحدث عن الرحمة التي جاء بها الإسلام رفعاً للظلم الذي كان بين القوي والضعيف في الجاهليَّة[2]، مع إشارته إلى الواجب الأخلاقي تجاه الفقراء المُعوزين المتمثل في العطف والرفق[3]، ثم تطرق إلى واجب التأدب مع الوالدين والبر بهما[4]، وبعد ذلك أشار إلى خُلق "**الحِلم**" الذي دعا إليه الإسلام، وكان صعباً على العرب الجاهليِّين، المفطورين على انفعال شديد وطبع غضوب[5]،

وبهذا كشف المؤلف بعض صُور التّضامن القبلي، الذي كان لدى العرب الجاهليِّين، مما يعين على فهم البناء الأخلاقي الذي انتشر بينهم آنذاك، بتأثير من البناء الاجتماعي الذي كانت القبليَّةُ هي السِّمة الغالبة عليه، ذلك بأن البيئة التي يعيش فيها الإنسان هي المُحدِّدة لكثير من تصوُّراته في

---

[1]- يُنظر: "**المفهومات**"، ص: 138، بتصرف.

[2]- "**المفهومات**"، ص: 138، 139.

[3]- "**المفهومات**"، ص: 140.

[4]- نفسه، ص: 143.

[5]- نفسه، ص: 145.

الحياة، والمُوَجِّهة لانفعالاته وسلوكياته، لهذا كان لزاماً أن تعرف الجزيرة العربية بَعثاً أخلاقياً جديداً، يُنقل من خلاله العرب من حميَّتهم إلى سماحة الإسلام وعدله ويُسره. إذ بسبب طُغيان الاعتبار القبليّ على البنية الاجتماعية للعرب، كان يغلب على الكثير من سلوكياتهم طابع التّعصّب والغِلظة، مما يُوقعهم في الظُّلم بشتى تَمظهُراته، وهو ما أدى إلى اتصافهم بالعناد والمُكابرة في وجه رسول الإسلام رفضاً منهم للخضوع والاستسلام لشرع الله، بالإضافة إلى قيام نظامهم القبلي على ثُنائية السيّد والعبد، التي كرّسوا من خلالها ظُلماً من نوعٍ آخر، يتجلّى في تجريد الإنسان من أغلى صفاته التي هي الحُريّة، حيث كان العبد مِلكاً لسيّده يفعل به ما يشاء.

فهذه بعض مظاهر الفساد الأخلاقي، الذي جاء الإسلام ليُطهِّر شبه الجزيرة العربية من مُخلَّفاته، إيذانا ببُزوغ فجر عهدٍ جديد مِيزتُه الأخلاقية أن الخلق كلهم عباد الله، لا تفاضل بينهم إلا بقدر تقواهم لخالقهم.

المطلب الثالث: أسلمة الفضائل العربيّة القديمة

يحدد المؤلف في صدر هذا المبحث مجال حديثه، وهو الاتصال بين وجهة النظرة القرآنية والنظرة إلى العالم لدى العرب الأقدمين، والاختلاف الواسع بينهما في الوقت نفسه، خاصة في مجال الصّفات الأخلاقيّة، ويؤكد المؤلّف هذا بقوله: "هناك اعتبار ما ربّما يمكن أن نتحدث فيه عن الجانب الأخلاقي للإسلام، بوصفه إعادة بناء لبعض المثل العليا العربية القديمة والمناقب البدويّة، التي انحلّت وفسدت في أيدي تجار مكة الأغنياء قبل ظهور هذا الدّين"[1].

ويؤكد المؤلف أيضا أن الصور التي رسمها المؤلّفون المسلمون الورعون في العصور المتأخرة للنبي الكريم عليه الصلاة والسلام، وكذلك المزايا الشخصيّة المنسوبة إليه عليه السلام، متفقة تماما مع المثل العليا البدويّة القديمة للرُّحل، التي كانت محل ثناء الشعراء الجاهليين، ويلاحظ المؤلف أن الإسلام لم يُعِد بناء هذه الفضائل البدويّة كما وجدها بين عرب الصحراء أو البدو، بل طهّرها وجددها جاعلا طاقتها تنساب في قنوات شرعيّة محددة أعدّها، لتُحقّق المقاصد المرجوّة منها، وهي تأطير علاقات الإنسان أخلاقيّاً مع خالقه، ومع إخوانه داخل الجماعة المُسلمة على حدٍّ سواء، بل ومع الكون من حواليه أيضاً.

ويشير المؤلف هنا إلى أمر مهم لبحثه الدلالي، فيقول: "نستطيع من الوجهة اللغويّة أن نقول إنه مع مجيء الإسلام خضعت بعض التعابير الأخلاقية الرئيسة في الجاهليّة لتحول دلالي خاص"[2]، وكأن بعض الكلمات عرفت دلالتها اللغويَّة توسُّعاً أو تضييقاً حتى تصير متلائمة مع التصوُّر الإسلامي الجديد.

[1]- "**المفهومات**"، ص: 151.

[2]- نفسه، ص: 152.

وبعد ذلك، يُدير المؤلّف حديثاً خاصاً ومفصّلاً حول مجموعة من الصّفات الخُلُقيّة الأساسيّة، مُوضّحاً بعض جوانب التطور التي أدخلها الإسلام عليها، بمقتضى عمليَّة "**الأسلمة**"، ومن بينها فضيلة أو خُلُق: "**الوفاء**". وعن تطورها يقول إيزوتسو:

إن "مسألة الوفاء أو الالتزام بالعهد كان واحدة من أسمى الفضائل وأبرزها في البادية، وهذا الأمر جليٌّ في الشعر الجاهليّ وأعرافه"[1]، وكان الوفاء مُتعلّقاً بالنَّسَب، وعُرفاً بين أبناء القبيلة، يجعل الواحد منهم لا يتردّد في التضحية بنفسه من أجل مصلحة القبيلة، مع التَّفاني والإخلاص للأصحاب والأصدقاء، وقد يتجاوز الوفاء حدود القبيلة بحسب الاتفاق المُبرم. وقد تبنَّى الإسلام هذا الخُلق الرفيع حيث أورد فيه مجموعة من النصوص الشرعية قرآناً وسُنَّةً، نظراً لمكانته الرفيعة التي سيحتلها في الدستور الأخلاقي الإسلامي، لذلك عمل الإسلام على إزالة بعض الشوائب التي علِقت به في الاستعمال الجاهليّ، وذلك من خلال اتجاهين مُتميِّزين لكنهما مترابطين ترابطاً قويّاً[2]:

1. مجال العلاقات الاجتماعية العادية بين المؤمنين أنفسهم.
2. المجال الدّيني الصِّرف فيما يتصل بالعلاقة العموديّة بين الله والإنسان.

ففي المجال الأول كان الوفاء محصوراً في قبيلة المرء أو القبائل المُتَّحِدة معه، بمعنى كان الوفاء قائما على المصلحة المُتبادلة، ولذلك اعتمد الإسلام تصوُّراً جديداً في التعامل مع هذا الخُلق، حيث بدأ "**بتحطيم كلّ قيود النمط القَبَليّ للمُجتمع، ووضع الإسلامُ فضيلةَ الوفاء فوق أساسٍ أعرض** (لعلّ المُترجم يَقصِد أرحبَ وأشمل)، **حوَّلها إلى شيء مُتجاوِزٍ للقبيلة، شيء إنسانيّ حقّاً. هكذا صار الوفاء قُوَّة أخلاقيّة قادرة على أن تعمل في مُجتمعٍ فردانيّ**"[3] فعُلم أن الإسلام نقل

[1]- "**المفهومات**"، ص: 169.

[2]- يُنظر: نفسه، ص: 170، 171.

[3]- نفسه، ص: 171. بتصرف.

العرب من التصوّر الفرداني الأناني، إلى التصوّر الجديد القائم على التضامن والتعاون بين أفراد الأمة، الذين يجمع بينهم رباط الدين وعبادة الله الواحد بدل رباط القبيلة.

ويُشير إيزوتسو إلى أن المجال الثاني الرابط بين الله والإنسان هو الأكثر أهميّة، حيث يمكن الحديث عن التحويل الإسلامي للوفاء في المجال الدّينيّ؛ إذ يصير المُراد بالوفاء هنا تحقيق العهد القائم بين الله والإنسان، فعهد الله على الإنسان أن يُوحِّده ولا يُشرك به شيئاً، وأن يُحقق مُقتضيات ذلك من العبادة وغيرها، ويبقى عهد الإنسان على الله أن يُحقّق له ما وعده به في كتابه إن هو أطاع وأناب، في المُقابل يكشف الله تعالى لنا كيف أنه لا يُخلف الميعاد، مع أنه عز شأنه فعّال لما يُريد مُتصرف في مُلكه كيف يشاء، وهذا هو المُراد بالعلاقة الأخلاقية بين الله والإنسان، كما هو منصوص عليه في كتاب: "**بين الله والإنسان في القرآن**"[1].

هذا، وقد عرض إيزوتسو مجموعة من الفضائل الأخرى، التي خضعت لعمليَّة الأسلمة في ظل التصور الأخلاقي الذي جاء به الدين الإسلامي، وذلك من قبيل مفهومات: "**الكرم**"[2]، و"**الشّجاعة**"[3]، و"**الصبر**"[4] **وغيرها**.

وفي آخر هذا القسم من الكتاب، ختم إيزوتسو هذه القضيَّة بالقول: "لا يزعم الوصف السّابق أبدا استنفاد الفِكر الأخلاقية الجاهليّة التي تبناها الإسلام. لكنّه يقدّم على الأقل الأمثلة الأكثر وضوحاً، ويظهر لنا كيف أن أسلمة Islamization العناصر التي لم تكن إسلامية قد

---

[1]- يُرجع إلى الفصل التاسع والأخير من الكتاب المُعَنون ب: "**العلاقة الأخلاقية بين الله والإنسان**"، وفيه الإشارة إلى أن الإنسان ليس هو فقط المُلزم بالتَّحلي بالأخلاق الفاضلة التي أوجب ربُّه عليه، بل يتوضّح أن الله تعالى جلَّ قدره مُتَّصف بصفات تجعل من اسمه "**الله**" أخلاقيّاً بالأساس، ويتجلّى ذلك في أنه تعالى يتعامل مع الإنسان بطريقة أخلافية، أو بمعنى آخر بوصفه الله ذا العدل والخير الذي لا يظلم أحداً من عباده. (يُنظر: "**المفهومات**"، ص: 305)

[2]- يُنظر ص: 153 من كتاب: "**المفهومات**".

[3]- يُنظر ص: 165 من كتاب: "**المفهومات**".

[4]- يُنظر ص: 191 من كتاب "**المفهومات**".

حدثت في هذه المرحلة المبكرة. وفي التاريخ اللاحق الممتد للإسلام، سيكون عليه أن يمر بعمليّة مشابهة مرّات عديدة عند عدد من المستويات المختلفة للثقافة، عندما ستُواجهه مشكلة الفِكَر ذات الأصول اليونانيّة والفارسيّة والهنديّة، ثم أخيراً المفهومات الغربيّة الحديثة"[1].

[1]- يُنظر: "**المفهومات**". ص: 194، 195.

المطلب الرابع: الثّنائية الأخلاقية الأساسيّة

في هذا المبحث الأخير من هذا القسم الثاني من الكتاب، خص المؤلّف الحديث فيه عن موضوع مهم وأساسي هو "**الثّنائية الأخلاقية الأساسيّة**"؛ حيث يرى المؤلف أن القرآن في نقطة معيّنة أعلن الفصل التّام بين الكفر والإيمان، لذلك نجده في صدر المبحث يورد سورة «**الكافرون**» كاملةً ويقول معلّقاً عليها: "هذه الكلمات تحدد على نحو مثير المغايرة الأكثر حسماً مع الشّرك المحيط، التي وُجِّه إليها الإسلام بفضل موقفه الأساسيّ في مسائل الدّين. كان هذا، إذا جاز التّعبير، الإعلان الرسمي للاستقلال من جانب الإسلام عن كلّ ما لم يكن منسجماً جوهريّاً مع الإيمان التوحيديّ الذي أعلنه. وفي مجال المُمارسات الأخلاقيّة، استلزم إعلان الاستقلال هذا نتيجة خطيرة. فقد أوحى بأنه منذ الآن فصاعداً يجب أن تقاس القيم الإنسانية جميعاً بمعيارٍ للتقييم موثوق به".[1]

وهاهنا يتحدّث إيزوتسو عن المنظومة الأخلاقيّة التي أوجدها الإسلام، فبيّن أن التّصوّر القرآني يُقسّم الصّفات الإنسانيّة جميعا إلى صنفين متضادّين تماما، يمكن تسميتهما صنفَ الصفات الأخلاقيّة الإيجابيّة وصنف الصفات الأخلاقيّة السلبية، ولوضوحهما وقوة دلالتهما يُمكن تسميتهما "**الخير**" و"**الشر**" أو "**الحق**" و"**الباطل**". ويتمثل المقياس النهائي الذي يُنفّذ به هذا التّقسيم في «الإيمان بالله الواحد الأحد الخالق للكائنات جميعاً». وهكذا تَبرُز في القرآن كله هذه الثنائية الأساسية: **مؤمن/كافر**. وإنه بمقياس "**الإيمان**" هذا يستطيع الإنسان بسهولة أن يقرر إلى أي الصنفين ينتمي شخصٌ محدد أو فعلٌ معين، وكانت هذه الحقيقةُ مهمّةً جدّاً للتّطور الأخلاقي المتماسك. وقد كان هذا حدثاً غير مسبوق في التاريخ الرّوحي للعرب. ويمضي الأستاذ إيزوتسو

[1]- "**المفهومات**"، ص: 197. ولا شك أن المصدر الموثوق الذي يقصده إيزوتسو والذي تُستَقى منه الأخلاق هو القرآن والسنة باعتبارهما أساسا مصادر الإسلام، بعد أن رأينا أن مصدرها في السابق كان مقصوراً على الأسلاف والأجداد داخل القبيلة.

إلى القول إنه كان لدى عرب الجاهليّة عدد من القيم الأخلاقيّة المُعترف بها، لكنّها لم تكن مبنيّة على مبدأ أساسي يسندها؛ كانت مبنيّة على نوعٍ غير عقلاني من العاطفة الأخلاقيّة، أو تعلّق أعمى وعنيف بشكل الحياة الذي تناقلته الأجيال، بوصفه كنزاً قبليّاً لا يقدّر بثمن. ومن هنا مكّن الإسلام العرب لأول مرة من أن يقيموا السلوك البشريّ كلّه بالاحتكام إلى مبدأ أخلاقي مبرّر نظريّاً.

ويتحدث المؤلف عن الصّور التي ترد عليها هذه الثّنائية الأخلاقيّة في القرآن. ويُبيّن أنّها قد ترد في صُوَر تضادّ بين "**الكافر**" و"**المؤمن**"، أو بين "**الكافر**" و"**المتّقي**"، أو بين "**المسلم**" و"**المجرم**"، أو بين "**الضّال**" و"**المهتدي**"، أو بين "**أصحاب الجنّة**" و"**أصحاب النار**"، أو بين "**أصحاب اليمين**" و"**أصحاب الشّمال**". وقد تظهر في صور أخرى هامشيّة.

فعلى سبيل المثال لا الحصر يُقدم إيزوتسو مثالاً ب: "**أصحاب الجنَّة**" الذين وصفهم القرآن الكريم، ومن تلك الصِّفات ما تضمّنته سورة المعارج من الآية 22 إلى الآية 25، حيث إنهم أُناسٌ يُحافظون على الصلاة، ويؤدّون زكاة أموالهم، ويُصدّقون بيوم الدّين، ويخافون من عذاب ربهم، ويحفظون فروجهم، ويَرعَوْن أماناتهم وعهودهم، ويُؤَدُّون شهاداتهم، فهذه الصِّفات رسمت بعض معالم الطريق الذي يجب على كل طامعٍ وطامحٍ لدخول الجنَّة أن يتَّبعه ويَسلُكه[1].

وهكذا، يُورِد المُؤَلِّف بعض الخصائص الأخرى التي وردت في سورٍ أخرى كسورة الرعد، في مثل قوله تعالى: ﴿**الذين يوفون بعهد الله ولا ينقضون الميثاق، والذين يصلون ما أمر الله به أن يوصل ويخشون ربهم ويخافون سوء الحساب والذين صبروا ابتغاء وجه ربهم وأقاموا الصلاة وأنفقوا مما رزقناهم سرا وعلانية ويدرؤون بالحسنة السيئة أولئك لهم عقبى الدار**

[1]- يُنظر: "**المفهومات**"، ص: 202، 203 (تصرف).

جنات عدن يدخلونها ومن صلح من ابائهم وأزواجهم وذرياتهم والملائكة يدخلون عليهم من كل باب﴾[1].

وفي المُقابل يُمرُّ إيزوتسو إلى الحديث عن "**أصحاب النار**" كوجه مقابل للفريق الأول، إذ بضِدِّها تتميَّز الأشياء، فإذا كان العبد مأموراً بامتثال والتزام الصفات المُوصِلة للجنَّة، فلا شك أنه مأمور بتجنُّب كل ما من شأنه الإيقاع به في الصِّفات القبيحة من الذنوب والآثام المُهلِكة له، والمُتسبِّبة في دخوله النار والعياذ بالله. ويُشير المُؤَلِّف أنه ببيان صفات أصحاب الجنَّة سلفاً، فإنَّه يكون من الممكن بل من اليسير التَّنبُّؤ بصفات أهل النار، ولبيان الأمر بصورة أوضح يُورد إيزوتسو بعض الآيات المتضمنة لهذه المعاني، من قبيل قوله تعالى: ﴿**يوم تمور السماء موراً وتسير الجبال سيراً فويلٌ يومئذٍ للمكذِّبين الذين هم في خوضٍ يلعبون يوم يُدعُّون إلى نار جهنم دعّاً هذه النار التي كنتم بها تُكذبون أفسحر هذا أم انتم لا تُبصرون اصلوها فاصبروا أو لا تصبروا سواء عليكم إنما تُجزون ما كنتم تعملون**﴾[2]. ولا شك أن هناك صفات أخرى لأصحاب النار؛ كالفسق والظلم والتكبر والفجور والإعراض عن دين الله وكلماته[3].

ويشير المؤلّف أخيراً إلى أنّ ما قدّمه في هذا المبحث من القسم الثّاني يؤهّله لتحليل كلمات القيمة الأساسيّة، التي تنتمي إلى الصّنفين المتضادّين تضادّاً مطلقاً. وهذا هو موضوع القسم الأخير من كتابه، ومحور الكلام في المبحث الآتي.

---

[1]- سورة الرعد، الآية: 20- 23.

[2]- سورة الصافات، الآية: 62- 68.

[3]- يُنظر تفصيل ذلك في الصفحات: 209- 212.

المبحث الثالث: تحليل المفهومات الرئيسة:

في هذا الجزء الأخير من كتاب "**المفهومات الأخلاقية الدينيّة في القرآن**"، انتقل إيزوتسو من التحليل النظري لمنهجه الدلالي إلى تطبيقه عمليا على المفهومات الرئيسة والمفتاحية لحقل الصّفات الأخلاقية الدّينية في القرآن، وقد حاول المُؤَلّف توزيع هذه المفهومات الرئيسة على خمسة محاور كبرى، هي:

1. البنية الدّاخليّة لمفهوم "**الكفر**".
2. الحقل الدلالي ل"**الكفر**".
3. "**النّفاق الدينيّ**".
4. "**المؤمن**".
5. "**الصّالح**" و**السيئ**".

ولا شك أن كل محور تندرج ضمنه زمرة من المفهومات التي تُشكِّل شبكته المفهوميّة الخاصّة به، والتي تدور في فلك المفهوم الرئيس الذي يُجسّد أُسَّ المجموعة وعنوانها الأبرز. وطلباً للاختصار ارتأيتُ أن أجعل هذا المبحث في مطلبين اثنين فقط، يتم تخصيص الأول للمحاور الثلاثة الأولى المتعلِّقة بمفهوم "**الكفر**" و"**النفاق الديني**"، باعتبارها تُمثّل الصّفات القدحية والقبيحة التي يمكن للإنسان أن يتّصف بها أخلاقيّاً ودينيّاً، ويتم تخصيص الثاني لمحوري "**المؤمن**" و"**الصالح**" اللذين يمثلان حقل الصّفات الإيجابية، المجلية لصورة الإنسان الطائع المُمتثل لأمر ربّه والملتزم بدينه.

المطلب الأول: الكفر والنفاق الدينيّ

1.1 البنية الدّاخليّة لمفهوم للكفر:

يروم إيزوتسو في هذا المحور إلى تحليل داخلي لمفهوم الكفر من خلال النظر بعمق في بنيته الدّاخليّة التي يتشكل منها، قبل أن يُفكر لاحقا في البحث عن العلاقات التي ارتبط بها في السياقات القرآنية المُختلفة.

وقبل المُضِيِّ قُدُماً في تحليل المفهومات، يؤكد إيزوتسو ملمحاً منهجياً مفادُه أن البداية ستكون مع مفهوم "**الكُفر**" عِوض البدء بأحد المفهومات الإيجابيّة الأخرى، وقد علل موقفه هذا بقوله: "**وأتَّخِذُ هذا المنهج لأنَّه ينطوي على فضيلة منهجيّة واضحةٍ للهدف الذي أرمي إليه: فالكفر لا يُؤلِّف المحور الحقيقيّ الذي تدور حوله الصِّفات السّلبيّة الأخرى كلّها فقط، بل يحتلّ منزلة مُهِمَّةً في جملة منظومة أخلاق القرآن، إلى درجة أن فهماً واضحاً لكيفيّة تركيبه دلاليّاً، يكون شرطاً لا بدّ منه تقريباً للوصول إلى تقييم دقيقٍ لمُعظم الصفات الإيجابيّة.**

وحتّى قراءة سريعة للكتاب العزيز ستُقنع المرءَ بأن الدَّور الذي أدّاه مفهوم الكفر مُؤثرٌ تأثيراً كبيراً إلى حدّ أنه يجعل حضوره محسوساً تقريباً في كل مكان في تضاعيف الجُمل التي تدور حول سلوك الإنسان أو شخصيّته.

وفي حسباني أنه حتى مفهوم الإيمان، الذي هو أسمى قيمة أخلاقيّة–دينيّة في الإسلام، يُمكن تماماً أن يُحلَّلَ ليس مُباشرة بل على أساس "الكفر" أي من جانبه السّلبيّ"[1].

وبناء على هذه الاعتبارات المُبرِّرة لاختياره الكُفر كمفهوم تحليليّ أول، ينتقل إيزوتسو إلى ذكر ما تفرَّق في الفصول السابقة من صفات ميزت هذا المفهوم، قبل أن يُتِمَّ تحليل بنيته الدّاخليّة، ومنها ما يلي:

[1]- "**المفهومات**"، ص: 215.

1. أن معنى "**الكفر**" الأساسيّ يقوم بالأساس على معنى "**السِّتر**"، أي أن يتجاهل الإنسان عن قصد الهِبات والأُعطِيات التي أخذها ليكون بذلك "**مُنكِراً للجميل**" أو "**كافراً للنعمة**"[1].

2. يُؤكّد القرآن أن الله تعالى مُتفضلٌ ومحسن إلى الإنسان، في المُقابل يبقى من الواجب على الإنسان أن يُقابل الإنعام بالشكر، إذ كل ما يتنعم فيه فضلٌ من الله، ولذلك فالكافر هو الإنسان الذي لا يُظهر علامة للاعتراف بالجميل في سلوكه، أو حتى يتصرّف على نحوٍ متمرّدٍ إزاء النّعم عليه[2].

3. أن الكفر القائم على نكران الجميل يتوضَّحُ من خلال فعل "**التكذيب**"، أي تكذيب الله ورسوله والرسالة الإلهيّة التي يُرسل بها.

4. أن الكفر يرد ضِدّاً ومُقابلاً للإيمان، فالضد الأكثر تمثيلاً للمؤمن أو المسلم في القرآن هو "الكافر" باتفاق. ثم ينتقل الكفر في نواته الدّلاليّة من معنى نكران الجميل إلى معنى الكفر المُقابل للإيمان شيئاً فشيئا[3].

5. أن الكُفر من وجهة كونه إنكاراً للخالق، يتجلّى في أفعالٍ مختلفة مثل: "**الغطرسة**" و"**العجرفة**" و"**الوقاحة**"، وبهذا الاعتبار يُؤلّف "**الكفر**" الضِّدَّ التّام لموقف "**التّضرّع**"، ويصطدم بفكرة "**التقوى**" التي هي على الحقيقة العنصرُ الرّئيس في التَّصور الإسلاميّ للدين على العموم"[4].

وهكذا يمضي إيزوتسو في عرض المعاني اللّصيقة بمفهوم "**الكفر**" والتي وردت في سياقات الآيات القرآنية، وسأكتفي هنا بذكر تلك المعاني التي يرد مفهوم "**الكفر**" دالاً عليها جُملة، مع الإحالة على مواطنها في الكتاب لمن أراد التوسُّع فيها، وهي كالآتي:

---

[1]- "**المفهومات**"، ص: 215، 216. بتصرف.

[2]- نفسه، ص: 215، 216.

[3]- نفسه.

[4]- نفسه، ص: 216. بتصرف.

- ✓ عنصر نكران الجميل في الكفر[1].
- ✓ الكفر مقابل للإيمان[2].
- ✓ قلب الكافر[3].
- ✓ الكُفر والشرك[4].
- ✓ الكفر في معنى الضلال[5].
- ✓ موقف التَّكبُّر[6].
- ✓ ازدراء التنزيل[7].
- ✓ الجِدال[8].

فهذه مُختلف الدلالات والمعاني التي يرد بها مفهوم الكُفر في القرآن الكريم، والتي تشكل بنيته الداخليّة ومعالمه الدّلالية في الاستعمال القرآنيّ، كما حددها إيزوتسو وفق منهج التحليل الدلالي.

2.1 الحقل الدلالي للكفر:

في المحور الثاني من هذا القسم، يحلّل المؤلّف التّعابير المفتاحيّة الأُخر التي تُحيط بهذا المفهوم الرّئيس، بعد أن حلّل في المبحث الأول بنيته الدّاخلية، والملاحظ أن إيزوتسو يسمّي الشّبكة المفهوميّة التي نسجتها تلك الكلمات المترابطة المُحيطة بالكفر: «**الحقل الدّلالي للكفر**»، وبذلك

---

[1]- يُنظر "**المفهومات**"، ص: 217- 221.

[2]- يُنظر نفسه، ص: 221- 225.

[3]- يُنظر نفسه، ص: 226- 229.

[4]- يُنظر نفسه، ص: 230- 233.

[5]- يُنظر نفسه، ص: 234- 245.

[6]- يُنظر نفسه، ص: 246- 259.

[7]- يُنظر نفسه، ص: 260- 261.

[8]- نفسه، ص: 261- 263.

يكون مفهوم "**الكفر**" المركز الحقيقيّ أو الصّميم لجُملة منظومة الصّفات "**السّلبية**"[1]، وقد لخّصها المُؤلّف في الكلمات المفتاحيّة الآتية:

1. "**الفسق**" **أو** "**الفسوق**": يُشير إيزوتسو بخصوص هذا المفهوم أنه يتميّز عن الأربعة الأخرى بكونه سيؤدّي دوراً مهمّاً جدّاً فيما بعد في علم الكلام، باعتباره مفهوماً فنّيّاً مفتاحياً يتضمن معنى محدداً هو "**مرتكب الكبيرة**". وفي المرحلة القرآنية في أيّة حال لم تمتلك الكلمة مثل هذا المعنى الاصطلاحي، ولا ينبغي أن تغيب عنّا هذه الفِكرة ونحن نحاول تحليل بنيتها الدّلاليّة داخل السياق القرآني"[2]. وهكذا يمضي المُؤلّف في بيان الاستعمالات والمعاني التي ترد عليها لفظة الفسق والفاسق، فتارة يأتي الفاسق كمرادفٍ للكافر[3]، وتارة يُعبر الفسق عن مناقضة الأقوال للأفعال[4]، وأحيانا يُعبّر عن الخيانة والغدر[5]، وقد يأتي في بعض السياقات ليُفيد معنى: الفاجر أو الظالم أو المُعتدي أو المُسرف..."[6].

2. "**الفجور**": **ويعد** إيزوتسو هذه الكلمة أقلَّ قدراً من الناحية الدّلالية من كلمة "**فاسق**"، نظراً لأنها لا تُمثل تعبيراً اصطلاحياً في علم الكلام الإسلامي، وبهذا المعنى الخاص لا يكون لها تاريخ في مرحلة ما بعد نزول القرآن، لكنَّها تحتفظ بالمعنى نفسه الذي أدَّته في الاستعمال الجاهليّ، وهو المؤمن العاصي المرتكب للذنب، ويأتي "**الفجور**" أيضا في مقابل "**البر**"[7]، كما يُشير إيزوتسو إلى أن القرآن الكريم لا يُقدّم معلومات وافية حول هذه الكلمة(يقصد "**فاجر**")، ماعدا كونها

---

[1]- "**المفهومات**"، ص: 261.

[2]- نفسه، ص: 261، 262.

[3]- نفسه.

[4]- نفسه، ص: 267، 268.

[5]- نفسه، ص: 270.

[6]- نفسه، ص: 274- 295. يمكن الرجوع إلى هذه الصفحات التي أورد فيها المُؤلّف عددا لا بأس به من الشواهد القرآنية التي يأتي فيها مفهوم "**الفسق**" بهذه المعاني المُشار إليها أعلاه.

[7]- نفسه، ص: 274.

مرادفة ل: "**الكافر**"، ويُراد منها أن الفاجر اقترف عملاً غير أخلاقيّ أو رفض الإيمان بتعاليم الإسلام الأُخرويّة في شأن البعث، كما يدلُّ عليه قوله تعالى:

﴿أيحسب الانسان ألّن نجمع عظامه بلى قادرين على أن نسوي بنانه، بل يُريد الانسان ليَفجر أمامه يسأل أيّان يوم القيامة﴾[1].

3. "**الظّلم**": ويعتبره إيزوتسو من أهم التعابير السَّلبيّة الأكثر استعمالا في القرآن، إلى درجة أنه لا تكاد تمرُّ بصفحة أو صفحتين حتى تُصادف كلمة الظالم بإحدى صيَغِها[2]، وقد يصدر الظلم من الإنسان تجاه ربِّه أو تجاه أخيه الإنسان على حد سواء، ويبقى المعنى الأساس للظلم مُتمثّلا في تجاوز الحدود وانتهاك حرمات الله[3].

4. "**الاعتداء**": أما "**المعتدي**" فهو المتجاوز للحد، أو الذي يُعامل غيره بعدوانيّة وظُلم، وتشترك لفظة "**المعتدي**" مع "**الظالم**" في مجالات كثيرة من جهة المعنى[4]، بل إنه في الكثير من الحالات تأتي كلمة "**معتدي**" مرادفة لكلمة "**الظالم**" كما في قوله تعالى: ﴿ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا ومن يتعدّ حدود الله فقد ظلم نفسه ﴾[5] وقوله تعالى: ﴿ومن يتعدّ حدود الله فأولئك هم الظّالمون﴾[6]. ويقدم لنا إيزوتسو في هذا السياق مثالا آخر بقوله: "هذه الصلة الدلالية الوثيقة بين "**الظلم**" و"**الاعتداء**" تبرُز على نحو مباشر من خلال مثال آخر، في صيغة الشهادة التي نجدها مُقدَّمةً في سورة المائدة، الآية 107، لكي يستعملها من يشهدون في أهليّة الشهود القانونيّين على توريث المِلكيَّة؛ حيث يُقرِّرُ بوضوح أن كون الإنسان ظالماً هو نتيجة مباشرةٌ لكونه قد "**اعتدى**"، ويمضي المقطع كما يأتي:

---

[1]- سورة القيامة، الآية: 3- 6.

[2]- "**المفهومات**"، ص: 277. بتصرف.

[3]- يُنظر نفسه، ص: 281، 282.

[4]- نفسه، ص: 288. بتصرف.

[5]- سورة البقرة، الآية: 229.

[6]- سورة البقرة، الآية: 227.

﴿فيُقسمان بالله لشهادتنا أحق من شهادتهما وما اعتدينا، إنا إذاً لمن الظالمين﴾.

5. "**الإسراف**": إذا كانت البنية الدّلالية للفظ "**الظالم**" و"**المعتدي**" تتمحور حول معنى "**تعدّي الحدود**"، فإن "**الإسراف**" أيضا يقترب في بنيته الدلالية من المعنى نفسه أيضاً، لكن الفرق أن التجاوز في الظلم والتعدّي متعلق بحقوق الغير، أما الإسراف فغالباً ما يتعلق بما يرتبط بالإنسان نفسه، من الأكل والشرب حال غياب الاعتدال فيهما[1]، كما يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿**يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يُحب المسرفين**﴾[2]، كما يأتي لفظ "**المسرف**" ليُفيد معنى الشخص الذي ينشر الفساد في الأرض فقط ولا يعمل العمل الصحيح، كما جاء على لسان نبي الله صالح مخاطباً قومه: ﴿**فاتقوا الله وأطيعون ولا تُطيعوا أمر المسرفين الذين يُفسدون في الأرض ولا يُصلحون**﴾[3]. بل إن الإسراف أحياناً يتجاوز هذه المعاني ليدلّ على أولئك الذين يُثيرون شكوكاً كبيرة في صدق الرسول وينغمسون في جدالات فارغة في شأن آيات الله، كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿**ولقد جاءكم يوسف من قبل بالبينات فما زلتم في شك مما جاءكم به حتى إذا هلك قلتم لن يبعث الله من بعده رسولا كذلك يُضل الله من هو مسرف مرتاب، الذين يُجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم كبر مقتاً عند الله وعند الذين آمنوا كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار**﴾[4]. فتبين أن "**الاسراف**" يرد في بعض السياقات ليدل على الكفر بآيات الله وإنكارها، وقد أورد إيزوتسو معنى آخر في ختام حديثه عن استعمالات لفظ "**الإسراف**" في السياقات القرآنية، وهو مجيئه بمعنى ارتكاب تجاوزات في التمرد على حرمات الله، مستدلاً على ذلك بالآية القرآنية: ﴿**من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس**

---

[1]- يُنظر: "**المفهومات**"، ص: 292.

[2]- سورة الأعراف، الآية: 31.

[3]- سورة الشعراء، الآية: 150- 152.

[4]- سورة غافر، الآية: 34، 35.

جميعا ومن احياها فكأنما أحيا الناس جميعا ولقد جاءتهم رسلهم بالبينات ثم إن كثيراً منهم بعد ذلك في الارض لمسرفون﴾[1].

وهكذا يكون مفهوم الإسراف آخر مكونات الحقل الدّلالي للكفر، وهو المفهوم الرئيسي الأول الذي اختاره إيزوتسو لتطبيق منهج التحليل الدلالي عليه، باعتبار ما سيُقدمه من بيِّنات ودلالات سلبية ستُساعدنا لا محالة في فك دلالات كثير من المفهومات الأخرى.

3.1 النفاق الدّيني:

أمّا في مبحث "**النفاق الدّيني**" فيحلل المؤلّف دلاليّاً مفهوم «**النفاق**»، ويشير إلى علاقته بالفسق في ختام التعريف الذي قدّمه، وجاء فيه: "**ويمكن القول على جهة التقريب إن "النفاق" يتمثل في الإقرار بالإيمان على اللسان وإبطال الكُفر في القلب. وهكذا يكون واضحا أن التناقض بين الكلمات والأفعال في مسائل الإيمان الدينيّ، الذي هو أحد الملامح المميّزة ل الفسق**"[2]، وهذا المعنى تدل عليه الآية القرآنية: ﴿**إن المنافقين هم الفاسقون**﴾[3]، ولذلك دعا الكثيرون إلى اعتبار "**النفاق**" واحداً من مظاهر الأخلاق الإسلامية التي يمكن جعلها بجانب "**الإيمان**" و"**الكفر**"، وأول من اعتمد هذا الرأي الحسن البصري رحمه الله، ونحا نحوه فيما بعد فخر الدين الرازي في تفسيره قائلاً: "**إن المؤمن هو من يكون قلبه وسريرته مشرقين وصالحين؛ والكافر هو من علامته المميّزة الإصرارُ العنيد على رفض الإيمان؛ أما المنافق فهو من يزعم الإيمان لكنّ باطنه على عكس ذلك**"[4]، وهكذا فالناظر في الخطاب القرآنيّ لا يجده يُقدّم تمييزاً بين الكفر والنفاق، بل إنه في بعض السياقات يجعل كلاًّ من الكافر والمنافق عدوّاً لله تعالى مُستحِقّاً لعقابه، كما جاء في الآية: ﴿**يأيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم ومأواهم**

[1]- سورة المائدة، الآية: 32.

[2]- يُنظر: "**المفهومات**"، ص: 297.

[3]- سورة التوبة، الآية: 67.

[4]- فخر الدين الرازي، "**التفسير الكبير**"، تفسير سورة البقرة، الآية: 8.

﴿جهنم وبيس المصير﴾[1]، وهذا الحكم على المنافقين بجهنم دليلٌ آخر على أن النفاق لا يكاد يختلف عن الكفر لاشتراكهما في العاقبة. وقد عرض إيزوتسو آيات عديدة ورد فيها ذكر المنافقين وأوصافهم، ثم ختمها بتعريف النفاق الديني بقوله: "**والخلاصة أن كل أولئك الذين يُضمِرون شكّاً مُظلماً –مرضاً– في قلوبهم، وبرغم ذلك يزعمون أنَّهم مؤمنون مُخلصون، استحقُّوا تماماً اسم «المنافقين »**"[2]

وبعد أن تطرّق إيزوتسو بالتفصيل لمفهومي "**الكفر**" و"**النفاق**"، اللذين يُعَدَّان أصل المفهومات القرآنية السَّلبيّة بلا منازع، فكل المفهومات الثانويّة الأخرى لا شك أنها تدور في فلك الكفر أو النفاق بشكل من الأشكال؛ إذ أن مرتكب الذنوب والآثام واقع في شرك النفاق الدينيّ الذي أشار إليه إيزوتسو، أما الكُفر فمرتبة يصل إليها الجاحد المكابِر المنكر لآيات الله وتعاليم دينه. وفي المقَابل كما أن هناك "**منافق**" و"**كافر**" فإنه يوجد "**المؤمن**" التقيّ الطائع المتصف بجميل الصفات وكريم الأخلاق، لذا خصّص إيزوتسو قسماً من كتابه للحديث عن هذا الصنف من الناس، وهو موضوع المطلب الآتي.

[1]- سورة التحريم، الآية: 9. وتجدُر الإشارة هنا إلى أنه رغم اشتراك الكفر والنفاق في المآل والعاقبة، بحكم تعاطفهما في الآية، إلا أن كل مفهوم منهما يظلُّ مُتمايِزاً عن الآخر من جهة البِنية الدلالية، فالعطف في الآية لا يُفيد الترادف التام بينهما بقدر ما يُفيد التمايزَ بين الكُفر والنّفاق.

[2]- "**المفهومات**"، ص: 303.

المطلب الثاني: قضيتا "المؤمن" و"الصالح والسيئ"

بعد تحليل مفهوميْ "**الكُفر**" و"**النّفاق**" في علاقتهما بسائر المفهومات الثانويّة المرتبطة بهما والمُوضّحة لمعانيهما السلبية، انتقل إيزوتسو إلى تحليل مفهوم "**الإيمان**" الذي يشكل أصل المفهومات الأخلاقية الدّينية الإيجابيّة، ثم وقف بعد عند ثنائية: "**الصّالح**" و"**السيئ**"، وبيان ذلك في الآتي:

1.2 المؤمن:

يُشكّل الحديث عن الحقل الدلالي ل"**المؤمن**" موضوع المبحث الرابع من القسم الثاني من الكتاب، وفي صدارته يقول إيزوتسو: «مثلما أن **الكُفر** يؤلِّف، كما رأينا، المسألة المحوريّة التي تدور حولها كلّ الصّفات المذمومة، هكذا الإيمان هو صميم مجال الصّفات الأخلاقيّة الإيجابية. "**الإيمان**" هو المنبع لكلّ الفضائل الإسلامية؛ فهو يُوجِدُها جميعاً، ولا يمكن تصوّر فضيلة في الإسلام غير قائمة على الإيمان المخلص بالله وبوحيِه»[1]. وغرض المُؤلّف هنا هو الإشارة إلى مركزيّة مفهوم "**الإيمان**" و"**المؤمن**" في منظومة المفهومات الأخلاقيّة الإيجابية المشكّلة لمنظومة الأخلاق الإسلاميّة الرفيعة، أو بعبارة أخرى يمكن القول إن تحقّق الإيمان في قلب المؤمن سبيل إلى تحسن أخلاقه وغلبة صدور الخير منه؛ إذ الطيب لا ينتج عنه إلا الطيب، والعكس يصح مع النفاق والكفر اللذين يُعدَّان أصل المساوئ في الإنسان؛ إذ الخبيث لا يوجِد إلا مثله، وصدق الله القائل: ﴿والبلد الطّيب يخرج نباته بإذن ربّه والذي خبث لا يخرج إلا نكدا كذلك نصرف الآيات لقوم يشكرون﴾[2]

[1]- "**المفهومات**"، ص: 305.

[2]- سورة الأعراف، الآية: 57.

ويمضي المؤلّف في الحديث عن المؤمن المثاليّ من خلال عرض طبيعته وسماته الدينية والسلوكية والاجتماعية، ولتوضيح ذلك يحلّل كثيراً من المقاطع القرآنيّة الدّائرة في فلك هذا الموضوع، باعتبار أن الوقوف على مُختلف الصّفات المُضافة إلى المؤمن في السياقات القرآنية المُختلفة، تُمكّننا من رصد السّمات البارزة التي يتّصف بها هذا المؤمن المثالي، وكشف معالم شخصيّته الدّينية والمجتمعية على حدٍّ سواء، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تُليت عليهم آياته زادتهم إيمانا وعلى ربهم يتوكلون الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون أولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم**﴾[1]. فاستخلص المؤلف أن الإيمان الحق يتجسد في كونه يصير دافعاً للعمل الصالح وفعل الخيرات، فإذا لم يُؤدّ هذا الدور فليس إيماناً حقّاً[2]. وبعد أن أشار إيزوتسو إلى آيات أخر تضمنت صفات المؤمن وفق ما ورد في الاستعمال القرآني[3]، انتقل إلى تحليل أكثر تفصيلاً لبعض الصفات الشّخصيّة التي جعلها القرآن مُميّزة للمؤمنين الحقيقيّين، وعلى نقيض صفات الكافرين، وقد أجملها في السمات الدلالية الآتية:

✓ **الإيمان من جهة كونه مضاداً للكفر**: يُشكل الكفر مقابلاً واضحاً للإيمان في كثير من السياقات القرآنية، كما في قوله تعالى: ﴿**إن الله يدخل الذين آمنوا وعملوا الصالحات جنات تجري من تحتها الأنهار والذين كفروا يتمتعون ويأكلون كما تأكل الأنعام والنار مثوى لهم**﴾[4]. ويُقدّم إيزوتسو في هذا السياق بعض الفروق التي يمكن رصدها بين المؤمن والكافر، والتي بيَّنها بقوله: «ويمكن أن يُلاحظ هنا أن التباين الجذري بين "**المؤمن**" و"**الكافر**" يوضح بالإشارة إلى نقطتين جوهريّتين: 1. ما يفعلانه في الدنيا- المؤمن **مُنهمِك** فقط بعمل الصّالحات، بينما يُمضي

[1]- سورة الأنفال، الآية: 2- 4.

[2]- "**المفهومات**"، ص: 306.

[3]- يُنظر أمثلة على ذلك في الصفحات: 307، 308.

[4]- سورة محمد، الآية: 12.

الكافر حياته في اصطياد اللّذات. 2. ما يحصلان عليه في يوم الحساب- سيُجازى المؤمن بالجنة، وسيَمضي الكافر إلى النار»[1].

كما يُشير إيزوتسو إلى كون الكفر والإيمان صفتين متلازمتين يمكن تعاقبهما على الشخص الواحد في إشارة صريحة لخطر الردّة، لكنهما في الأخير يستحيل اجتماعهما في الآن ذاته، وقد دل على ذلك قوله تعالى: ﴿**يأيها الذين ءامنوا إن تطيعوا فريقاً من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد إيمانكم كافرين وكيف تكفرون وأنتم تتلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله ومن يعتصم بالله فقد هدي إلى صراط مستقيم**﴾[2]، وقد جاء التعبير عن الرِّدة في القرآن أيضا بعبارة "**يشتري الكفر بالإيمان**"، وهي "عبارة قرآنيّة مميِّزة جدّاً للدلالة على الارتداد عن الإسلام والتحول إلى الشرك"[3].

✓ "**الإسلام**" و"**المُسلم**": أشار المؤلف من قبل إلى كون الإسلام قائما على معنى استسلام العبد لله تعالى، بالإضافة إلى أنه يُعدّ خطوة أولى في الدين، أو كما قال: «**إيمان ضحلٌ لما ينفذ إلى أعماق القلب، وهكذا كلّ "المؤمنين" مسلمون طبعاً، لكن العكس ليس صحيحاً دائماً**» وإلى هذه العلاقة الإشارة في قوله تعالى: ﴿**قالت الاعراب آمنا قل لم تومنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم وإن تطيعوا الله ورسوله لا يلتكم من اعمالكم شيئاً إن الله غفور رحيم إنما المؤمنون الذين ءامنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون**﴾[4]، ويُضيف إيزوتسو في هذا الصدد أن "**الإسلام**"، الذي هو بمثابة البوابة التي تُدخل إلى الدين، يمكن اعتباره -وفق مصطلحيّة الفلسفة اللّغويّة الحديثة- تعبيراً

---

[1]- يُنظر: "**المفهومات**"، ص: 309. ويورد إيزوتسو مجموعة من الآيات القرآنية تعرض هذا التقابل بين الكافر والمؤمن من جهة جزاء كل منهما في الآخرة،كما جاء في قوله تعالى: ﴿**فأما الذين ءامنوا وعملوا الصالحات فهم في روضة يحبرون وأما الذين كفروا وكذبوا بآياتنا فأولئك في العذاب محضرون**﴾ سورة الروم، الآية: 15، 16.

[2]- سورة آل عمران، الآية: 101.

[3]- "**المفهومات**"، ص: 310.

[4]- سورة الحجرات، الآية: 14، 15.

تعهديّاً Performative، أي: إن إعلان الإسلام يُلزم صاحبه بنمط خاص من السلوك المستقبليّ[1]، ومع ذلك قد يكون هذا الشخص غير مُخلص. لذلك يورد إيزوتسو قول الإمام البخاري الذي يُقسم الإسلام إلى نوعين: 1. النمط الشكليّ والسّطحي للإسلام المدفوع بشيء غير دينيّ صرف، كخوف الإنسان من أن يُقتل (من جانب المسلمين) و2. الإسلام على الحقيقة[2]، وهذا النوع الثاني يدل عليه قوله تعالى: ﴿**إن الدين عند الله الإسلام**﴾[3]. وعقِب هذه الآية يُشير المُؤلّف إلى أنه وفقا للمعاني المُرادة من لفظ "**الإسلام**" والقائمة على دلالات التواضع والصبر والتوكل والافتقار لا يصير الإسلام أقلّ رتبة من الإيمان في الدين، وقد وردت آيات في القرآن تظهر الدلالة التامة للإسلام في التصور القرآني للدّين، كما في قوله تعالى: ﴿**وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت واسماعيل ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك وأرنا مناسكنا إنك أنت السميع العليم**﴾[4]، وقوله أيضاً: ﴿**إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب يا بني إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون**﴾[5]. وهكذا ففعل الإسلام يتوحّد مع الدين الحق. كما يُضيف إيزوتسو إلى أن الإسلام أُضيفت له صفة جديدة في آخر العهد المكّي وهي أنه دين: "**حنيف**"، وهذا الوصف يُذكرنا بشخصيّة نبيّ الله إبراهيم عليه السلام الذي نعته الله تعالى بالحنيف في قوله تعالى: ﴿**إن إبراهيم كان أمة قانتا لله حنيفاً ولم يك من المشركين**﴾[6]، وقوله تعالى: ﴿**ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين**﴾[7]. ويعقّب إيزوتسو على ما نُسب إلى إبراهيم عليه السلام في الآية بالقول: "**ويؤكد القرآن كثيراً أن إبراهيم ما كان يهوديّاً ولا**

---

[1]- يُنظر: "**المفهومات**"، ص: 312. بتصرف.

[2]- نفسه، ص: 313.

[3]- سورة آل عمران، الآية: 19.

[4]- سورة البقرة، الآية: 127، 128.

[5]- سورة البقرة، الآية: 131، 132.

[6]- سورة النحل، الآية: 120، 121.

[7]- سورة النحل، الآية: 123.

نصرانيّاً، ولم يكن مشركاً، بل كان حنيفاً اكتشف بطلان الآلهة المتعددة بالتّأمل والاستنتاج المنطقيّ"[1].

✓ **الهداية الإلهية:** يمكن القول إن أساس رسالة الإسلام التي جاء بها الرسل وتحدث عنها القرآن تتجسد أساساً في تحقيق الهداية للناس جميعاً، وهو سبحانه عادلٌ "**عدلاً مطلقاً في إعطاء الهداية رحمةً منه للخلق جميعاً، لكن بعض النّاس يقبلونها بينما يرفضها آخرون بمشيئتهم الحرة**"[2]. وهكذا فالله سبحانه ترك للخلق مشيئة الإيمان أو الكفر وهيأ لكل صنف ما يستحقّه من الجزاء يوم الحساب، كما دلّت على ذلك عديد الآيات القرآنيّة. وقد ورد لفظ "**الهداية**" في بعض الآيات القرآنية الأخرى مقروناً بكلمات أخرى ك: "**الذكر**"[3]و"**الإيمان**"[4]و"**الرشد**"[5].

✓ **تقوى الله:** من الناحية الداخليّة لمفهوم الإيمان نجده في الحقيقة مبنيّاً على مفهومين أساسيّين هما: "**التقوى**" و"**الشكر**". ويُشير المُؤلّف إلى أن لفظ التقوى مرتبطٌ أيما ارتباط بالمرحلة الأولى لحياته عليه الصلاة والسلام في دعوته، والتي كانت مشحونة بالحديث عن اليوم الآخر الذي يدلُّ على خوف المؤمن من أهواله، ثم أصبح مفهوم التقوى مُعبرا عن هذه الحالة النفسية للإنسان المؤمن مما ينتظره في الآخرة. ولهذا السبب يستعمل القرآن التقوى مرادفاً للإيمان، كالذي جاء في الآية التالية: ﴿**زين للذين كفروا الحياة الدنيا ويسخرون من الذين آمنوا والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة والله يرزق من يشاء بغير حساب**﴾[6]. بل إن العلاقة بين المفهومين يعبِّر عنها القرآن في في علاقة شرطية تفيد تلازمهما، كما في قوله تعالى: ﴿**واتقوا الله إن كنتم مؤمنين**﴾[7]. ولا شك

---

[1]- "**المفهومات**"، ص: 315.

[2]- "**المفهومات**"، ص: 318.

[3]- يُنظر مثلا: سورة طه، الآية: 123، 124.

[4]- يُنظر مثلا: سورة الكهف، الآية: 13.

[5]- يُنظر مثلا: سورة الجن، الآية: 1، 2.

[6]- سورة البقرة، الآية: 212.

[7]- وردت هذه الآية الكريمة في مجموعة من المواضع في القرآن منها: سورة المائدة، الآية: 57 والآية: 112 وغيرها.

شك أن التقوى التي تأتي مرادفة للإيمان ستكون ضدّاً للكفر ونقيضاً له. كذلك يُشير إيزوتسو إلى كلمة أخرى لصيقة بالتقوى في الاستعمال القرآني وهي لفظ: "**الخشية**"[1]. وقد بيَّن مُختلف استعمالاتها الدينية أو غيرها[2].

✓ **الشكر**: الشكر والتقوى، كما تبين، وجهان للإيمان، وتتجسد من خلالهما استجابة الإنسان لآيات الله، ويؤكد إيزوتسو أن للشكر مكانة رفيعة في المنظومة الأخلاقيّة في الإسلام؛ وقد مضى في الفصل التاسع أن الكافر مُفتقر إلى الشكر بالأساس، ومن ثم فكما يأتي الكفر ضدّاً للإسلام يكون أيضا مضادّا للشكر، كما تدل عليه الآيات القرآنية[3]. ولا شك أن الشكر هو السبيل إلى اعتراف الخلق بفضل الله عليهم، فالأصل في المؤمن أن يُقابل نِعم الله عليه بشكره، لكن الله تعالى يذكر في القرآن أن بعض خلقه لا يُحقِّقون فضيلة الشكر مع أنهم مُتمتّعون بآلاء المنعم سبحانه[4]. ويُنهي إيزوتسو حديثه عن "**الشكر**" بالإشارة إلى أنه مُتبادل بين الله والإنسان، وقد فصَّل هذا الموضوع في كتابه: "**بين الله والإنسان في القرآن**" في سياق الحديث عن العلاقة الأخلاقية بين الله والإنسان، حيث اعتبره بمثابة "القسيم البشري للخير الإلهي البدئي"[5]، فالله تعالى من أسمائه الحسنى الشكور، فهو يشكر سعي الإنسان بأن يُجازيه من فضله وإحسانه، ويصبح من الواجب على الإنسان أن يُقابل إحسان الله إليه بالشكر الذي يليق بجلاله، القائم أساساً على التوحيد والإيمان به، ومما يُوضح أن الإيمان نوع من الشكر، أن الشكر جاء مُقابلاً ل "**الكفر**"، كما ورد في قوله تعالى: ﴿**ومن شكر فإنما يشكر لنفسه ومن كفر فإن ربي غني كريم**﴾[6].

2.2 الصالح والسيئ:

---

[1]- يُنظر تفصيل ذلك في: "**المفهومات**"، ص: 323.

[2]- يُنظر: نفسه، ص: 224- 227.

[3]- "**المفهومات**"، ص: 228، 229.

[4]- نفسه، ص: 230.

[5]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 309.

[6]- سورة النمل، الآية: 41.

في هذا الشق الأخير من كتاب: "**المفهومات الأخلاقيّة الدّينيّة في القرآن**" يناقش إيزوتسو على نحو مفصل مفهومي "**الصالح**" **والسيء**"، ويُوضّح هنا أنه لا يوجد في القرآن منظومة مُطوّرة تماماً لهذين المفهومين، وأنّ صياغة مثل هذه اللغة الأخلاقيّة من المستوى الثّانوي إنما جاءت على أيدي الفقهاء المسلمين، كما يؤكد في الآن نفسه الطّبيعة الخاصّة جدّاً ل "**الصالح**" و"**السيئ**" في المنظور القرآني؛ ذلك لأن الأخلاقيّة الإسلاميّة ذاتُ أصل دينيّ، وقد تطورت حصراً ضمن إطار الدّين المتّصل بالآخرة. وهذا الإطار الأُخرويّ يجعل مصير الإنسان النّهائي معتمداً على فعله في هذه الدّنيا.

وبعد التمهيد بهذا النَّظر العام حول طبيعة المفهومين، ينتقل المُؤلّف إلى مباشرة تحليلهما الدّلالي؛ لبيان ما يتميَّز به كلٌّ منهما من صفات وفروق دلالية اكتساها من خلال توظيفه في السياق القرآني، مما يجعله يحمل سمات دلالية تُكسبه الخصوصية في علاقته مع باقي التعابير المحيطة به أو القريبة منه، وهو ما سأحاول تقديمه باختصار في الآتي:

1. الصّالح:

يُصدِّر إيزوتسو حديثه عن "**الصالح**" بعد أن أشار إلى الكلمات الإنجليزية التي تُترجم بها (Righteous/Good) بالقول: "**ومسألة كون الترجمة صحيحةً أو غير صحيحة مسألةُ ذات أهمية ثانويّة فقط. وما هو مهم حقّاً هو أن نعزل المحتوى الوصفيّ الملموس لهذه الكلمة في السياق القرآنيّ**"[1]. ويوضح المؤلّف العلاقة الدّلاليّة القويّة بين هذه الكلمة وبين "**الإيمان**"، فيقول:" **إن "الصّالحات" هي "إيمان" معبر عنه تماماً في السلوك الخارجي. وهكذا يحدث أن يكون تعبير «الذين آمنوا وعملوا الصالحات» أحد التعابير المستخدمة على نحو متكرر جدّاً في القرآن الكريم. ف«الذين آمنوا» ليسوا مؤمنين إلا إذا جلّوا إيمانهم الداخليّ بأفعال محدّدة تستحق**

[1]- يُنظر: "**المفهومات**"، ص: 334.

لقَب «**الصالحات**»"[1]. وهو بهذا يحاول التأكيد أن "**الصالح**" من الناس من استطاع تشرّب حقيقة الإيمان إلى درجة صار إيمانه مُترجماً على أرض الواقع من خلال أداء مُختلف الطاعات والواجبات التي أمره الله تعالى في الآيات التي يُخاطبه بها أمراً ونهياً.

ويبيّن أن الصّلة المحكمة بين "**الإيمان**" و"**الصالحات**" في التصور القرآنيّ أثارت مشكلة خطيرة في علم الكلام الإسلامي فيما بعد؛ إذ فسّر كلّ من الخوارج والمرجئة هذه الصّلة بطريقة خاصّة[2]. لكنه عاد بسرعة إلى السياقات القرآنيّة لأنها هي الكفيلة بتزويدنا بالصفات التي تميِّزُ الصالحين من عباده، ومنها على سبيل المثال ما ورد في الآيتين من قوله تعالى: ﴿**قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ أنما إلهكم إله واحد فمن كان يرجو لقاء ربّه فليعمل عملاً صالحاً ولا يُشرك بعبادة ربّه أحداً**﴾[3] وقوله تعالى: ﴿**إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لهم أجرهم عند ربهم ولا خوفٌ عليهم ولا هم يحزنون**﴾[4].

وبالإضافة إلى هذه الصفات المُتعلّقة بالسلوك الإنساني، يتحدث القرآن عن "**الصالح**" فيخص أُناسا من طراز خاص، بصريح الآية الكريمة: ﴿**من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء اللّيل وهم يسجدون يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**

---

[1]- نفسه، ص: 334.

[2]- يُوضح المؤلّف في هذا السياق ما ذهب إليه الخوارج من كون الإيمان وعمل الصالحات شيئين متلازمين لا يمكن الفصل بينهما بحال، عكس ما ذهب إليه المُرجِئة من أن الإيمان وحدة مُستقلّة لا تحتاج إلى العمل الصالح لاكتمالها، ليختم بسؤال هو: **فلماذا فصل الله كلاً منهما مفهوميّاً إذا كانا كُلاً غير قابل للفصل؟** لكنه بعد ذلك يُعقّب قائلا: "ومهما يكن، فليست هذه مسألة قرآنيّة، ولا تهمنا في سياق العمل الحاضر"(يُنظر: ص: 335). وهذا الأمر يُحسَب لإيزوتسو لأنه وبالرغم من كون كتبه الثلاثة لبنات يُكمِّل بعضها بعضاً، إلا أنه لا يغوص في جزئيات قضية إذا كان سيوردها في سياقها الخاص بها، وما دام هذا الخلاف كلاميّاً محضا فقد استثناه هنا لأن الدراسة التي نحن بصددها الآن (أي كتاب المفهومات) أخلاقية بامتياز، ويكون من الأليق أن تُلحق قضية علاقة الإيمان والعمل الصالح بكتاب: "**مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي**".

[3]- سورة الكهف، الآية: 110.

[4]- سورة البقرة، الآية: 177.

ويُسارعون في الخيرات وأولئك من الصالحين﴾[1]. وقد عدَّ إيزوتسو ما ورد في هذه الآية بمثابة تعريف حرفيّ ل "**الصالح**".

أما الضّد المُقابل ل "**الصالحات**" فهو تعبير "**السيئات** Bad deeds" كما في قوله عز وجل: ﴿أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون﴾[2]. كما أن "**السوء**" يأتي مُقابلا ل: "**الحسن**" أيضاً. وفي سياق تحليل دلالة "**الصالح**" و"**الصالحات**" داخل السياقات القرآنيّة المختلفة، يعرض إيزوتسو لدلالات الكلمات المقاربة لدلالة "**الصالحات**" وأضداد هذه الكلمات، فيقف عند مفهومات "**البِر**" و«**المعروف والمنكر**» و«**الخير والشّر**»، و«**الحسن والسيئ**» و«**الفحشاء**» أو «**الفاحشة**»، و«**الطّيب والخبيث**»، و«**الحرام والحلال**». وسأحاول ذكر أهم الفِكَر التي اكتنزها تحليله لكلّ هذه التعابير، على النحو الآتي:

❁ **البِر:** يُؤكد إيزوتسو أن كلمة "**بر**" مُشابهة في المعنى ل كلمة "**صالح**"، مع أنها من "التعابير الأخلاقيّة القرآنية الأكثر مراوغة"[3] بحسب تعبيره، وإذا كان الصلاح قائما عل سلوكيات إيجابية سواء تجاه الله تعالى كالعبادات، أو تجاه الإنسان كأفعال الخير النابعة من حب الآخرين وحب الخير لهم، فإن البر لا يكاد يخرج عن هذا النطاق، والآية التي سنوردها تعريف سياقيٌّ لكلمة "**البر**" على الأقل داخل الإطار العام للفكر القرآني: ﴿ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيئين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة

[1]- سورة آل عمران، الآية: 113، 114.

[2]- سورة الجاثية، الآية: 21.

[3]- "**المفهومات**"، ص: 339. ويقصد إيزوتسو من وصفه لمفهوم "**البر**" بأنه من التعابير القرآنية الأكثر مُراوغةً، أن هذا التعبير له حمولة دلالية واسعة تجعلُه كثير الورود في سياقات متعدّدة في القرآن الكريم، وفي مواضيع مُختلفة، وذلك لا شك راجِعٌ إلى كونه اسماً جامعاً لكل أصناف الخير، ما يجعلُ تحديده دلالياً أمراً في غاية الصعوبة، وهذا وجه المُراوغة فيه.

وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون﴾[1].

وعقب هذه الآية الواردة في أعمال الصالحين، بيَّن إيزوتسو القرب الشديد بين كلمة "**البر**" و"**الإيمان**" و"**الصالحات**" من حيث انطواؤها جميعاً على الأعمال الحسنة المذكورة سلفاً، وذلك ليُبرِّر كيف أن كلمة "**بر**" تُترجم في الإنجليزية بتعابير من قبيل: piety أو righteousness أو kindness، «**لكن أيّاً من هذه الترجمات وحيداً لا يمكن في أية حال أن ينصف الكلمة الأصليّة التي تتضمن كلّ هذه وربما أخريات في معناها المركب. وإن أمثلة أخرى منتخبة من القرآن لا تفيد إلا في إيضاح هذا الجانب أو ذاك من جوانب هذا المعنى المُركّب لكلمة "بر"**»[2]. وقد وردت كلمة "**المتقون**" في آخر الآية القرآنية المتقدمة، وهو ما يدل على أن البرَّ الحقيقيّ للعبد كامن بالأساس في تحقيق تقوى مولاه سبحانه. وللبر علاقات أخرى مع "**الزكاة**" و"**القسط**" و"**بر الوالدين**" وهي مفاهيم ارتبطت بتعبير "**البر**" في سياقات قرآنية توضح قرب علاقتها منه دلاليّاً[3].

❋ **الفساد**: لما جاءت كلمة الفساد دالّة على كل أنواع السوء، فقد جاء استعمالها للدلالة على أمور قبيحة في القرآن الكريم، ومن بينها ما ورد في قوله تعالى: ﴿**قالوا تالله لقد جئنا لنفسد في الأرض وما كنا سارقين**﴾[4]. وقد أورد المُؤلّف دلالات عديدة للفظ الفساد، منها على سبيل الذكر: أعمال العنف التي اقترفها يأجوج ومأجوج[5]، والعادة الشّاذة التي كانت سَدوم سيّئة السُّمعة بسببها[6]، واضطهاد فرعون لبني إسرائيل من غير شفقة ومن غير سبب[1]، والإشارة إلى السحرة المصريّين في خدمة البلاط[2].

---

[1]- سورة البقرة، الآية: 177.

[2]- يُنظر: "**المفهومات**"، ص: 340.

[3]- نفسه، ص: 341- 344.

[4]- سورة يوسف، الآية: 73.

[5]- سورة الكهف، الآية: 94.

[6]-سورة العنكبوت، الآية: 28- 30.

ويُلاحظ المؤلف أن لفظ الفساد لم يرد مرادفاً ل "**الكفر**" بمعناه الدقيق، وإنما جاء للإشارة إلى كذب الكافرين، كما في الآية التالية: ﴿ومنهم من يومن به ومنهم من لا يومن به وربك أعلم بالمفسدين﴾[3].

ويختم إيزوتسو حديثه عن لفظ "**الفساد**" بإيراد استعمال عجيب واستثنائي، تمثل في نعت المُوحّدين بالفساد من لدن الكافرين، وذلك في قوله تعالى: ﴿وقال الملأ من قوم فرعون أتذر موسى وقومه ليُفسدوا في الارض ويذرك وآلهتك..﴾[4]. وكان تعقيب إيزوتسو على هذا الموقف ملخّصاً في قوله: «**وههنا فإن انتشار حركة التّوحيد مسبِّبةٌ أذى يعِزُّ إصلاحه للعادات الوثنيّة التقليديّة يعُدُّ "إفساداً في الارض"**»[5]. أي إن طغيان فرعون وتجبُّره جعله ينعت نبيّ الله موسى ورسالته التي جاء بها إفساداً في الأرض نظراً لكون ما جاء به مُعارضاً لأهوائه وتقديراته الزائفة، وهذا يدلّ على تكبُّره وعناده اللّذين بلغا به حدَّ اعتبار رسالة الله نوعاً من الإفساد في الأرض، وهذا ليس غريباً على من سوّلت له نفسه ادعاء الألوهيّة.

❋ المعروف والمنكر:

إن مفهوم "**المعروف**" الذي يُترجم بالإنجليزية بكلمة "good"، يُعتبر من المفهومات التي تحتلّ مكانة خاصّة وذلك راجع إلى تجذّره في التاريخ، ويُشير إيزوتسو نقلا عن البيضاوي في تفسيره إلى أن مفهوم "**المعروف**" «في التفاسير الإسلامية للعصور المتأخرة " يُعرَّف أحيانا كثيرة بأنه {**ما يعرفه الشرع وتستحسنه المروءة**}»[6]، ويؤكد إيزوتسو أن مفهوم "**المعروف**" أقدم بكثير من الشرع باعتباره ينتمي إلى النمط القبليّ للأخلاقيّة الذي كان مُميِّزاً للجاهليّة، موردِاً قول الأستاذ

---

[1]- سورة القصص، الآية: 4.

[2]- سورة يونس، الآية: 81.

[3]- سورة يونس، الآية: 40.

[4]- سورة الأعراف، الآية: 127.

[5]- "**المفهومات**"، ص: 347.

[6]- نفسه، ص: 347.

Reuben Levy الذي أشار بدوره إلى أن استعمال القرآن لكلمة المعروف مع ضدّها المنكر للدّلالة على الخير والشر "**يُظهر أن القرآن تبنّى المُصطلحيّة الأخلاقية القَبَليّة وجعلها جزءاً متمّماً للمنظومة الجديدة للأخلاق**"[1]. وفي هذا الصدد يقدّم إيزوتسو بعض الآيات التي ورد فيها لفظ "**المعروف**" لمُعاينة المعاني والدلالات التي ورد بها، ومنها قوله تعالى: ﴿**يا نساء النبي لستن كأحدٍ من النساء ان اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرضٌ وقلن قولا معروفاً**﴾[2]. فدلّت "**قولا معروفاً**" على طريقة الكلام التي تُناسب زوجات النبي "أي طريقة التّحدّث التي تكون مشرّفة ومُمجّدة إلى حدّ يكفي لعدم إعطاء ﴿**الذين في قلوبهم مرض**﴾ فرصةً لإثارةٍ شهوانيّة"[3]. وهكذا استُعمل لفظ "**المعروف**" في موضوع معاملة الزوجات بالمعروف[4] وعدم وعدم الإساءة إليهن وهضم حقوقهن، ثم استُعمل أيضاً في سياق الإحسان إلى الوالدين المشركَين وإبقاء المعروف بينكَ وبينهما حتى وإن اختلفتَ معهما في العقيدة[5]، بالإضافة إلى أن الأمر بالمعروف من صفات المؤمنين[6]، عكس المنافقين الذين يأمرون بالمنكر[7] بدل الأمر بالمعروف. وبالرغم من أن لفظ "**المُنكر**" عادة ما يُستعمل بجانب مُقابله "**المعروف**"، يُورد إيزوتسو مثالا جاء فيه لفظ "**المنكر**" منفكّاً عن "**المعروف**"، وهو ما ورد في قوله تعالى:﴿**فانطلقا حتى إذا لقيا غلاماً فقتله قال أقتلت نفساً زاكيّة بغير نفسٍ لقد جئت شيئاً نُكراً**﴾[8]، وقد جاء تعبير "نُكُراً" بالمعنى الدنيويّ وليس الديني أي لا علاقة له بالإيمان أو الكفر، بل جاء ليدلّ على تصرُّفٍ

---

[1]- نفسه، ص: 348. وتمت الإشارة في هذا السياق إلى المعنى الحرفيّ لكل من كلمة "**المعروف**" و"**المنكر**"، فالأولى يُراد بها الأمر المعلوم والمألوف المُستحسن اجتماعيّاً، والثانية تُفيد الشيء غير المعلوم الغريب لذلك كان غير مُستحسن.

[2]- سورة الأحزاب، الآية: 32.

[3]- يُنظر: "**المفهومات**"، ص: 349.

[4]- يُنظر: نفسه، ص: 349، 350.

[5]- يُنظر: نفسه، ص: 351. وقد ورد هذا المعنى الذي ذكرنا في: سورة لقمان، الآية: 14، 15.

[6]- يمكن الرجوع إلى الآيات الآتية: سورة التوبة، الآية: 71/ سورة آل عمران، الآية: 104/ آل عمران، الآية: 110.

[7]- يُنظر قوله تعالى في: سورة التوبة، الآية: 67.

[8]- سورة الكهف، الآية: 74.

نُكُرٍ غير مُستساغ، وهكذا يمكن أن نتحدث حسب إيزوتسو عن ثنائية أخرى هي (العرف النكر)، وقد ورد كل منهما في القرآن، كما أورد المُؤلّف شاهداً شعريّاً دالاً على الاستعمال العربي للّفظين[1].

❋ الخير والشر:

يُعتبر مفهوم "**الخير**" تعبيراً دالاً على كل شيء قيِّمٍ نافع ومُفيدٍ ومحبوب، وفي الاستعمالات القرآنية نجده مُستغرقاً لأمور الدنيا والدّين على حدٍّ سواء، وقد بدأ إيزوتسو بالتمثيل للاستعمال الدّنيوي ل: "**الخير**"، وذلك من خلال قصّة نبيّ الله سليمان عليه السلام، لما شغلته خيلُهُ عن الصلاة، فنزل قوله تعالى: ﴿**إذ عرض عليه بالعشيّ الصافنات الجياد فقال إني أحببت حب الخير عن ذكر ربي حتى توارت بالحجاب**﴾[2]، ولا شك أن المقصود بالخير في السياق الدنيوي هو: هو: "**المال**"، كما يدلُّ على ذلك قوله عز وجلّ: ﴿**كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصيّة للوالدين والاقربين بالمعروف حقّاً على المتقين**﴾[3]. وهكذا فلفظ "**الخير**" يأتي مرادِفاً ل: المال، وقد يرد بمعنى "**العمل الصالح**"[4] أيضاً، وبهذا يصير مفهوم "**الخير**" أوسع نطاقاً بحيث يدلُّ على كلُّ الأمور الحسنة النَّافعة، كما تقدم.

❋ فضل الله:

إن الناظر في مفهوم "**الخير**" الذي أشرنا إليه قبل، يجد تقارباً شديداً بينه وبين "**فضل الله**"، بحيث إن الخير يدلُّ على فضل الله تعالى الذي لا حدود له، كما ورد في قوله تعالى: ﴿**قل إن**

---

[1]- يُنظر: "**المفهومات**"، ص: 352. كما يمكن الرجوع إلى هامش الصفحة للاطلاع على الشاهد الشعري الذي ساقه المُؤلف.

[2]- سورة ص، الآية: 23.

[3]- سورة البقرة، الآية: 180.

[4]- يُنظر: "**المفهومات**"، ص: 354، 355.

الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم﴾[1]، وإذا كانت الإشارة في الآية إلى فضل الله على وجه العموم أي مختلف أصناف الخيرات، فإن "**فضل الله**" يُراد به في بعض السياقات معنى خاصٌّ، كما في الآية التالية: ﴿**ما يودّ الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزّل عليكم من خير من ربكم والله يختصّ برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم**﴾[2]. وبالإضافة إلى هذا المعنى الذي يؤدّيه لفظ "**الخير**" وهو التنزيل (**أي القرآن**)، فإنه يأتي بمعانٍ أخر كالآتي: الاعتقاد والإيمان الحق[3]/كسب الخير بالإيمان[4]/ الصالحات[5].

❋ **المُؤمن الخالص:**

يبدأ إيزوتسو دراسة هذا التعبير بقوله تعالى المتضمّن لمعناه: ﴿**إنا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وإنهم عندنا لمن المُصطفين الأخيار**﴾[6]، ثم يُشير إلى أن مدلولات كلمة "**الخير**" "**الخير**" في حقل المسائل الدّينيّة تقع في صنفين: «الأول: هو "**الخير**" الذي مصدره الله، والآخر هو "**الخير**" الذي يُنتجه الإنسان. وفي أيٍّ من الحالتين يظلّ المضمون كما هو: تعني الكلمة شيئاً يمكن بحقّ أن يُحكَم عليه بأنه قيِّمٌ من المنظور الخاص للدّين المُنزّل»[7]، وتجدر الإشارة إلى أن المقابل المشهور ل: "**الخير**" هو "**الشر**"، لكن قد يأتي في بعض الاستعمالات مُقابلا لمعان أخرى، فمثلا «**عندما يُستعمل الخير في "السعادة" أو "الرخاء" ونعيم العيش في الحياة الدنيا، يُستعمل الشر في "الشقاوة" أو البؤس**، كالذي في قوله: ﴿**لا يسئم الانسان من دعاء الخير وإن مسّه الشر**

---

[1]- سورة آل عمران، الآية: 73، 74.

[2]- سورة البقرة، الآية: 105.

[3]- يُنظر: سورة الأنفال، الآية: 70.

[4]- يُنظر: سورة الأنعام، الآية: 158.

[5]- يُنظر: سورة البقرة، الآية: 110/ سورة المائدة، الآية: 48.

[6]- سورة الأنبياء، الآية: 90.

[7]- "**المفهومات**"، ص: 357.

فيئوسٌ قنوط ولئن أذقناه رحمةً من بعد ضرّاء مسته ليقولنّ هذا لي وما أظن الساعة قائمة﴾[1]، **فالمعنى الدّقيق لهذا الثنائيّ الخير/الشر في الآية 49 يكشفه ثُنائيٌّ آخر يتلوه مباشرة في الآية 50، رحمة/ضراء، ولن يكون من نافلة القول أن نضيف هنا أن القرآن عموماً يَعُدُّ السعادة والشقاء في هذه الدّنيا نوعاً من الابتلاء الذي يميز اللهُ به بين المؤمنين الصادقين والكافرين**"[2].

ومن المعاني التي يأتي بها ثنائيّ (**الخير/الشر**) الدلالة على الشيء المحبوب والمكروه، كما في قوله تعالى: ﴿كُتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شرٌّ لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾[3]، وبالإضافة إلى المعاني التي ذكرنا، فإن من الدلالات الواضحة التي يرد بها هذا الثنائيّ في القرآن، أن يرد الخير دليلا على العمل الصالح والشر أَمارةً على الكفر، كما يظهر جليّاً في قوله تعالى: ﴿يومئذٍ يصدر النّاس أشتاتاً ليُروا أعمالهم فمن يعمل مثقال ذرةٍ خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شرّاً يره﴾[4]. ولما كانت كلمة "**الشر**" قريبة دلاليّاً من لفظ "**السوء**"، فقد خصص المؤلّف وقفة مع هذا التعبير للنظر في استعمالاته، وهو موضوع المُصطلح الآتي.

❋ ال «**ح س ن**» وال «**س و ء**»:

يُشير إيزوتسو في بداية دراسته لثنائيّ "**الحسن**" و"**السوء**" إلى أنهما يردان في صورٍ كثيرة، وقد عمِدَ إلى دراسة أهمها على التوالي، وسأكتفي بإيرادها مختصرة في سياق عرضها هنا، مع الإشارة إلى مواطنها في الكتاب لمن أراد التّوسّع.

---

[1]- سورة فصلت، الآية: 49، 50.

[2]- "**المفهومات**"، ص: 357، 358.

[3]- سورة البقرة، الآية: 216.

[4]- سورة الزلزلة، الآية: 6-8.

1. "**الحسن**" بمعنى الخير: «وهي صفةٌ يمكن أن تستعمل تقريباً في كل شيء يُشعر بأنه "**سارٌّ**" أو "**مُرْضٍ**" أو "**جميلٌ**" أو "**معجبٌ**". ومثلما هي حالُ الخير يُغطّي مجالها عالمي الدّنيا والدّين في حياة الإنسان»،[1] ومن المعاني التي يُفيدها الحسن في الاستعمالات القرآنية ما يلي: الطعام اللذيذ سائغ الطعم[2]/المعاملة الرحيمة والرعاية الصحيّة[3]/ المُفيد والمُربِح[4]/ الوعد المُنجز[5].

2. **الحسنة**: وهي صيغة التأنيث من صفة: "**حسن**"، وتأتي مرادفة ل "**الخير**" في بعض السياقات، ولها معانٍ متنوعة منها: السعادة ورغد العيش[6]، موضوع الابتلاء[7]، مقابل السيئة[8]، العمل الصالح[9].

3. **أحْسَنَ**: الفعلُ "**أَحسَنَ**" مصدره "**إحسان**" وهو واحد من التعابير الأخلاقية الرئيسة في القرآن، ويُفيد معنى "**العمل الصالح**"، لكنه يأتي في القرآن للدّلالة على "صنفين خاصّين من الإحسان: تقوى عميقة إزاء الله وإزاء كلّ الأعمال التي تنشأ فيها، ثم أعمالٌ يَدفع إليها روح الحِلْم"[10]. وبالإضافة إلى هذا الإطار الدلالي العام الذي يُؤطر مفهوم "**الإحسان**"، إلا أن استعمالاته في القرآن نلاحظ أنه يأتي مرادِفاً لمعانٍ أخرى نلخصها في الآتي: الإحسان بمعنى: الزهد والورع[11]، التقوى والصبر[12]، عمل الصالحات[13]، التضحية بالنفس طاعة لله[1]، الإحسان ضدّاً

---

[1]- "**المفهومات**"، ص: 359.

[2]- يُنظر مثلا: سورة النحل، الآية: 67.

[3]- يُنظر مثلا: سورة آل عمران، الآية: 37.

[4]- يُنظر مثلا: سورة الحديد، الآية: 18.

[5]- يُنظر مثلا: سورة طه، الآية: 86.

[6]- يُنظر مثلا: سورة البقرة، الآية: 201.

[7]- يُنظر مثلا: سورة الأعراف، الآية: 168.

[8]- يُنظر مثلا: سورة النمل، الآية: 89، 90.

[9]- يُنظر مثلا: سورة يونس، الآية: 26، 27.

[10]- "**المفهومات**"، ص: 362.

[11]- يُنظر: سورة يوسف، الآية: 90.

[12]- يُنظر: سورة الذاريات، الآية: 15، 19.

[13]- يُنظر: سورة لقمان، الآية: 3، 5/ سورة الكهف، الآية: 30.

للكفر[2]، الإحسان بمعنى الإتقان بدافع الحِلم[3]. وهكذا، فمفهوم "**الإحسان**" ينطوي على ما ذكرنا قبل من المعاني الدقيقة التي تشكل جزءاً من معناه الدلالي، كما يدل أيضاً على الإنسان المساعِد للفقراء، غير الغضوب، الممتنع عن الانتقام، والمتجاوز عن الزلّات والإساءات[4]، وما تحقَّقت كلُّ هذه المكارم في هذا الشخص إلا بدافع الحِلْمِ الذي يتحلّى به، وهو ما يؤكّد مرة أخرى العلاقة الوطيدة بين الإحسان والحِلْم.

4. **السّيئة**: وهو التعبير المقابل ل: "**الحسنة**"، لكنها ترد في القرآن بألفاظ: "**سيِّئ**"، كما وردت في سورة فاطر بتعبير: «"**مكر السيِّئ**" الذي يُشير إلى كل الجهود اليائسة التي التمس الكفَّارُ من خلالها أن يُقوِّضوا أركان حركة محمَّدٍ التَّوحيديّة»[5]، ومن المعاني اللَّطيفة التي يُشير إليها إيزوتسو في هذا السياق، أن "**السيِّئة**" يُراد بها أحد أمرين: إما ما يُصيب الإنسان من السوء والمحنة من جهة، أو ما يقترفه من السيِّئات في حقِّ مولاه عن طريق عصيان أمره والوقوع فيما حرَّم، وفي هذا الصَّدد يذكر إيزوتسو أيضاً أن هذا المعنى المُزدوج ل: "**السيئة**" خَلَق جدلاً كلاميّاً بين القدريّة والمعتزلة، ولمزيد بيان للمسألة يستشهدُ إيزوتسو بكلام للبيَّاضيّ الماتريديّ بيَّن من خلاله «أن كلمة "**سيئة**" تُستعمل أحياناً في معنى "**البليَّة**" و"**المحنة**"، وأحياناً في معنى "**الذَّنب**" و"المعصية"، ومُحقَّقٌ أيضاً أن الله ينسب السيّئة إلى ذاته في الآية: ﴿قل كلٌّ من عند الله﴾[6]، وأنَّه في الآية التي تليها ينسبها للإنسان: ﴿وما أصابك من سيِّئة فمن نفسك﴾[7]. وجليٌّ أنَّه لا بدَّ من عمل شيء هنا

---

[1]- يُنظر: سورة الصافات، الآية: 104، 106.

[2]- يُنظر: سورة المائدة، الآية: 85، 86/ سورة الأحقاف، الآية: 12.

[3]- يُنظر مثلا: سورة آل عمران، الآية: 133، 134.

[4]- وقد وردت آيات تدلُّ على أن المُتجمِّل بهذه الصفات الحسنة يستحق أن يُنعت بالإحسان، كما في قوله تعالى: ﴿الذين ينفقون في السراء والضراء والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين﴾ سورة آل عمران، الآية 124.

[5]- "**المفهومات**"، ص: 366.

[6]- سورة النساء، الآية: 78.

[7]- سورة النساء، الآية: 79.

لإيجاد توافقٍ بين البيانَيْنِ لكي لا يُناقض كلٌّ منهما الآخر. وعلى الحقيقة، لا تناقُض لأنَّه عندما تُنسب "**السيِّئةُ**" إلى الله تُفهم بمعنى "**المحنة**"، بينما تعني الكلمة نفسها "**المعصية**" عندما تُنسَب إلى الإنسان»[1]. وبالرغم من الخلاف الحاصل في مسألة "**السيِّئة**" بين المتكلِّمين، «فإن الثابت هو أن القرآن نفسَه يستعمل كلمة "**السيِّئة**" في معنى "**المِحنة**" وأحياناً في معنى "**الفعل السيئ**"»[2]، وهنا يذهبُ إيزوتسو إلى القول إن السيّئة تعني فيما يبدو نتاج "**الكفر**"[3] تارة، بينما يُقصد بها تارة أخرى أعمال الكفر والمعاصي[4]. ومن الفروق الدّقيقة التي يوردها المفسرون والتي أشار إليها إيزوتسو في سياق حديثه عن السيِّئة، أنهم "يُميِّزون عادة بين "**الذنوب**" و"**السيئات**"، بالقول إن الأولى تدلُّ على الكبائر، أما الثانية فمُرادفة ل "**الصغائر**"[5]، وتبدو هذه النظرة مُؤيَّدةً تماما بمقطع آخر: ﴿**إن تجتنبوا كبائر ما تُنهون عنه نكفّر عنكم سيئاتكم ونُدخلكم مدخلاً كريما**﴾[6]. وإذا كان هذا المقطع يُفهم منه بصريح العبارة أن ثمة تفاوتاً بين الصغائر والكبائر على مستوى النوع والدرجة، إلا أن "**الكبائر**" يظل الغموض متلبِّساً بها من جهة المُراد منها، فبالتأمل في قوله تعالى: ﴿**إن الله لا يغفر أن يُشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد افترى إثما عظيماً**﴾[7]. «سيتبيَّن أننا يمكن بحقٍّ أن نعُدَّ "**الشرك**" مكوناً للأعظم من الذنوب التي

---

[1]- كمال الدين البياضي، "**إشاراتُ المرام من عبارات الإمام**"، (القاهرة، 1949م)، ص: 310.

[2]- "**المفهومات**"، ص: 367.

[3]- ورد هذا المعنى في قول الله تعالى: ﴿**ولو أن للذين ظلموا ما في الأرض جميعاً ومثله معه لافتدوا به من سوء العذاب يوم القيامة وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون وبدا لهم سيئات ما كسبوا وحاق بهم ما كانوا به يستهزءون**﴾، سورة الزمر، الآية: 44، 45. وقوله تعالى: ﴿**فأصابهم سيئات ما كسبوا والذين ظلموا من هؤلاء سيُصيبهم سيئات ما كسبوا وما هم بمعجزين**﴾. سورة الزمر، الآية: 48

[4]- ومثال ذلك في قصة قوم موسى لما صنعوا عجل الذهب وعبدوه، فوصفهم الله بقوله: ﴿**إن الذين اتخذوا العجل سينالهم غضب من ربهم وذلة في الحياة الدنيا وكذلك نجزي المفترين والذين عملوا السيئات ثم تابوا من بعدها وآمنوا إن ربك من بعدها لغفور رحيم**﴾سورة الأعراف، الآية 152، 153.

[5]- "**المفهومات**"، ص: 369.

[6]- سورة النساء، الآية: 31.

[7]- سورة النساء، الآية: 48.

لا تغتفر جميعاً... فإنه لا يمنع البتَّة الكلمةَ الأخرى "**السيِّئة**" من أن تدلَّ على "**الشرك**"»[1]. ولا غرو أن نجد لفظ "**السيئة**" دالاً على المعاصي التي من شأن الإنسان أن يقع فيها، كما جاء في قوله تعالى: ﴿**ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق.... ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا ولا تمش في الأرض مرحا إنك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولا كل ذلك كان سيئة عند ربك مكروها**﴾[2].

5. **أَسَاءَ**: عبارة "أساء" صيغة فعلية من جذر (س وء)، والمراد بهذا الفعل هو "**إحداث سيئة ما**"، والسيئة المقصودة في القرآن هي عمل الكفر الذي يمكن اعتباره السيئة الأولى، ويأتي "**من أساء**" مقابلا مغايراً ل "**من عمل صالحاً**"[3]، لقوله تعالى: ﴿**من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها**﴾[4]. وقد جاء المُسيء مُشبَّهاً بالأعمى والذي عمل الصالحات بالبصير، وهذا التشبيه مُلازم مُلازم لكل من المؤمن والكافر في سياقات قرآنية عديدة، ويظهر ذلك في قوله تعالى: ﴿**وما يستوي الأعمى والبصير والذين آمنوا وعملوا الصالحات ولا المُسيء**﴾[5]،

6. **السَّوْء والسُّوء**:

- "**السَّوْء**": يُلخص إيزوتسو المعاني التي يدور عليها لفظ "**السَّوْء**" في الاستعمال القرآني بقوله: «والمُؤكَّد سياقيًّا أن "**السَّوْء**" يدلَّ ضمناً على فقدان العفَّة أو الفُجور الجنسي. وعلى نحوٍ مماثل، يُسمَّى أهل سَدُوم (قوم لوط) في سورة الأنبياء، الآية 74، "**قوم سَوْءٍ**" بسبب عادتهم البغيضة. وعلى مستوى دينيّ أكثر دقَّة، يُستعمل التعبير نفسه "**قوم سَوْء**"، في الإشارة إلى قوم

---

[1]- "**المفهومات**"، ص: 369. وقد ورد استعمال "**السيئة**" بمعنى "**الشرك**" في معرض الحديث عن قصة قوم موسى الذين عبدوا العجل الذهبي، فجاء التعبير القرآني "**السيئات**" دليلاً على ما وقعوا فيه من الشرك وعبادة غير الله. يُنظر: سورة الأعراف، الآية: 152، 153.

[2]- سورة الإسراء، الآية: 31- 38.

[3]- يُنظر: "**المفهومات**"، ص: 370.

[4]- سورة الجاثية، الآية: 15.

[5]- سورة غافر، الآية: 58.

نوح، والدَّليل على سُوئهم إذ ذاك هو "**التكذيب**": ﴿**ونصرناه من القوم الذين كذبوا بآياتنا إنهم كانوا قوم سَوْءٍ فأغرقناهم أجمعين**﴾[1]. وبالإضافة إلى التعبير القرآني "**قوم سَوْء**"، نجد تعبيراً آخر لا يقلُّ أهميّة عنه، وهو: "**ظنّ السَّوْء**"، والذي نعت به الله تعالى المنافقين والأعراب الذين تخلَّفوا عن الخروج مع الرسول عليه الصلاة والسلام في غزوة الحُديبيّة مُختلِقِين من الأعذار الواهِيَة ما يكفي لبقائهم في المدينة[2]، فجاء البيان القرآنيّ كاشفاً لنياتهم الفاسدة، كما يتبيَّن في قوله تعالى: ﴿**بل ظننتم أن لن ينقلب الرسول والمومنون إلى أهليهم أبداً وزُيِّن ذلكم في قلوبكم وظننتم ظنَّ السَّوء وكنتم قوماً بوراً**﴾[3]. وقد أشار إيزوتسو في سياق حديثه عن هذه الآية، أن قراءة "**عليهم دائرة السَّوْء**" ليست هي القراءة الوحيدة، بل هناك قراءة أخرى بضم السين المُشدَّدة "**السُّوء**"، وقد ذهب بعض العلماء إلى أن كلتا القراءتين تصحّ ولا فرق بينهما، بينما ذهب آخرون إلى وجود فرق دقيق بين "**ظنَّ السَّوْء**" و"**ظنَّ السُّوء**"، يُلخِّصُه المؤلِّف بالقول: «عندما تكون القراءتان كلتاهما ممكنتين: تعني الأولى الفساد بينما تعني الثانية "**الضرر**" أو "**الهزيمة**" و"**الشرّ**". وهذا كلُّه في أيَّة حال، في رأيي، لا أساس له أبداً، والاختلاف بين العبارتين، "**ظنَّ السَّوْء**" و"**ظنَّ السُّوء**" مسألة تركيب ليس غير»[4].

- **السُّوء**: أما السُّوء بضمِّ السين المُشدَّدة، فيقول عنه إيزوتسو:" إن السُّوء يعني أيَّ شيء يُشعِر بأنَّه غير سارٍّ، أو غير موافق، أو مَقِيت؛ أي شيء يُثير الكُره"[5]. وبهذا المعنى كان التبشير بالأنثى في الجاهليّة سُوءاً[6]، كما استحقت جهنم أن تُنعت بدار السُّوء أيضاً[7]، " والأمثلة موجودة

---

[1]- "**المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن**"، ص: 371، 372.

[2]- يُنظر: "**المفهومات**"، ص: 372 بتصرف.

[3]- سورة الفتح، الآية: 12.

[4]- يُنظر "**المفهومات**"، ص: 372. وقد نقل هذا التمييز بين التعبيرين عن البستاني في تفسيره "**محيط المحيط**".

[5]- نفسه، ص: 373.

[6]- سورة النحل، الآية: 58، 59.

[7]- سورة الرعد، الآية: 25.

موجودة بوفرة في القرآن، وهي تُظهر أن "**السُّوء**" في هذا المعنى الأساسيّ يمكن أن يُستعمل في أي ضرب من الضَّرر والأذى والبلوى والشَّقاء"[1]. كما يُدرج المؤلّف هنا المعنى الثاني الذي يُفيده تعبير "**السُّوء**" لكن في الحقل الأخلاقي-الدّيني، ويُراد منه أساساً الإشارة إلى معنى: "**الانغماس المُطلق في مُتع الدُّنيا**"[2] أو "**السيِّئات**"[3]، أو "**ظُلم النفس**"[4] أو "**عمل السُّوء**"[5].

❁ **الفحشاء أو الفاحشة:**

في بداية الحديث عن لفظ **الفحشاء/الفاحشة**، يقدّم المُؤلِّف تعريفا عاما له، مفاده أن "الفاحشة أو الفحشاء تدل على أي شيء داعٍ ومَقيت على نحوٍ مُطلق. وكثيرا ما تُستعمل في القرآن مُرتبطة ب "**السوء**" الذي درسناه توّاً[6]، كما يرد في قوله تعالى: ﴿**ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدوٌّ مبين إنما يأمركم بالسُّوء والفحشاء وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون**﴾[7]، ولئن كان المُفسِّرون قد حاولوا الاجتهاد في التمييز بين التعبيرين، إلا أن إيزوتسو رأى أنه لا يوجد ما يُمكن الاعتماد عليه بشكلٍ كافٍ في هذا الأمر، بل الأقرب إلى الصواب لديه هو أن كلاً من "**السُّوء**" و"**الفحشاء**" يُرادف أحدهما الآخر[8]، ومما يُعضِّد به رأيه قوله تعالى: ﴿**ولقد همَّت به وهمَّ بها لولا أن رأى برهان ربِّه كذلك لنصرف عنه السُّوء والفحشاء إنه من عبادنا المُخلَصين**﴾[9]. وبحسب السياق يتوضّح أن المقصود بالسُّوء والفحشاء في الآية هو "**الزنى**"، ويزيد الأمر وضوحاً بصريح العبارة قوله تعالى: ﴿**ولا تقربوا الزنى إنه كان فاحشة**

---

[1]- يُنظر: "**المفهومات**"، ص: 373، 374.

[2]- يُنظر مثلا: سورة يوسف، الآية: 53.

[3]- يُنظر مثلا: سورة النساء، الآية: 17، 18.

[4]- يُنظر مثلا: سورة النحل، الآية: 27، 28.

[5]- يُنظر مثلا: سورة غافر، الآية: 36، 37.

[6]- يُنظر: "**المفهومات**"، ص: 375.

[7]- سورة البقرة، الآية: 168، 169.

[8]- يُنظر: "**المفهومات**"، ص: 375. بتصرف.

[9]- سورة يوسف، الآية: 24.

وساء سبيلا﴾[1]. وهكذا فقد جاء لفظ "**الفاحشة مُنصرفاً إلى أمور محرَّمة منها: الفاحشة بمعنى اللواط**[2]**، الشيء المقيت**[3]**، اقتران الفاحشة بالمنكر**[4].

وفي هذا الصدد يُشير إيزوتسو إلى مَلمَحٍ لطيفٍ وهو أن "**الفاحشة**" غالباً ما تُنسَبُ إلى "**إثارة الشيطان**"[5]، كما «يمكن القول على جهة الحقيقة إن ممَّا يُميِّز "**الفاحشة**" و"**الفحشاء**" أنهما أنهما تظهران في القرآن مقترنتين في الأعمّ الأغلب باسم الشيطان»[6]، ولا شك أن وساوس الشيطان تدفع الإنسان إلى الفُحش دفعاً خاصّة في حالة غفلته عن ربّه وعدم اعتصامه به.

وفي الأخير يختم المُؤلِّف حديثه عن هذا التعبير القرآني بمثال اجتمع فيه النهي عن الفحشاء بالأمر بالعدل والاحسان، وذلك قوله تعالى: ﴿**إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تذكَّرون**﴾[7]، ففي هذه الآية تأتي كلمات "**الفحشاء**" و"**المنكر**" و"**البغي**" في مقابل "**العدل**" و"**الإحسان**"، ولا شك أن العادل مُحسِنٌ، وتارك العدل لا محالة واقعٌ في الفحشاء والمنكر والظلم في حق العباد.

❁ الطَّيِّبُ والخبيث:

يُعرّف إيزوتسو لفظ "**الطَّيّب**" "بأنه صفة وظيفتها الدّلاليّة الأكثر جوهريّة أن تدلَّ على أيَّ صفة تُثير الإحساس –حِسّ الذَّوق والرائحة، خاصَّة– بوصفها مُبْهِجةً جدّاً وسارَّة وحُلوة"[8]، وإذا

---

[1]- سورة الإسراء، الآية: 32.

[2]- يُنظر مثلا: سورة الأعراف، الآية: 80.

[3]- يُنظر مثلا: سورة النساء، الآية: 22.

[4]- يُنظر مثلا: سورة النور، الآية: 21.

[5]- يُنظر مثلا: سورة البقرة، الآية: 169 في قوله تعالى: ﴿**إنما يأمركم بالسُّوء والفحشاء وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون**﴾

[6]- "**المفهومات**"، ص: 376.

[7]- سورة النحل، الآية: 90.

[8]- "**المفهومات**"، ص: 377.

كانت صفة "**الطَّيِّب**" تُستعمل في وصف الأطعمة والأشربة والروائح وما شابه، فإننا نجدها في القرآن مُقترنة بأشياء أخرى من قبيل: **ريح طيبة/ البلد الطيب/ مساكن طيبة/** وغيرها. كما يَستعمِل القرآن "**الطيب**" ليقصد به الحلال الخالص من مُحرَّم[1] كما في قوله تعالى: ﴿**يسئلونك ماذا أحِلَّ لهم قل أحل لكم الطيبات**﴾[2]، وقوله أيضا: ﴿**وكلوا مما رزقكم الله حلالاً طيِّباً**﴾[3]. كما يأتي استعمال "**الطيب**" للدلالة على "**المُتَّقي**" في قوله تعالى: ﴿**الذين تتوفاهم الملائكة طيبين**﴾[4]، ويرد كذلك نعتاً للكلام في "**الكلم الطيب**" من قوله تعالى: ﴿**إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه**﴾[5].

وأما ضدُّ "**الطيب**" فهو "**الخبيث**"، واقتصر إيزوتسو على إيراد بعض الأمثلة التي لها علاقة بالجانب الأخلاقي الدِّينيّ، كموضوع طهارة الطعام الذي سبقت الإشارة إليه والذي يتوضَّح في قوله تعالى: ﴿**ويُحِلُّ لهم الطيِّبات ويُحرِّم عليهم الخبائث**﴾[6]، ليكون ثنائيُّ الخبيث والطيّب كما يُستفاد من المثال الأخير مطابقاً لثنائيّ: الحلال والحرام، وفي استعمال آخر ل "**الخبيث/ الطيب**" نجد هذا الثنائيّ يأتي مقابلا للتضاد بين "**المؤمنين والكافرين**"[7] كما يدلُّ على ذلك قوله تعالى: ﴿**والذين كفروا إلى جهنم يُحشرون ليميز الله الخبيث من الطيب ويجعل الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعاً فيجعله في جهنم**﴾[8]. ومن المعاني الدقيقة التي تشتمل عليها كلمة "**الخبيث**" كما سيأتي في الآية معنى: السَّوْء والفسق اللَّذان وُصف بهما أهل سَدُوم (قوم لوط)، قال تعالى: ﴿**ولوطاً آتيناه حكماً وعلماً ونجَّيناه من القرية التي كانت تعمل**

---

[1]- "**المفهومات**"، ص: 377، 378.

[2]- سورة المائدة، الآية: 4.

[3]- سورة المائدة، الآية: 88.

[4]- سورة النحل، الآية: 32.

[5]- سورة فاطر، الآية: 10.

[6]- سورة الأعراف، الآية: 157.

[7]- يُنظر: "**المفهومات**"، ص: 379.

[8]- سورة الأنفال، الآية: 36، 37.

الخبائث إنهم كانوا قوم سَوْءٍ فاسقين﴾[1]. ويُقدِّم المؤلّف في هذا السياق دليلا آخر من الشعر الجاهليّ يُعضِّدُ ما أشار إليه من اشتمال معنى الخُبث في دلالته على معاني السَّوء والفسق كما سبق بيانه، والبيت الذي سنورد من ديوان عنترة ويقول:

يَعيبُون لوني بالسَّواد وإنما *** فِعالُهم بالخُبث أسودُ من جِلدي[2]

❋ **الحلال والحرام:**

قبل الانطلاق في تحليل هذا الثنائي وتحديد دلالاته واستعمالاته، يبدأ إيزوتسو بالإشارة إلى الأصل اللغوي القديم ل "**الحلال/ الحرام**"، واللذين ينتميان إلى عالم التفكير التَّحريميّ حسب تعبيره، بينما يدل كل منهما على معنى متجذِّرٍ في تاريخ اللغة.

فأما "**الحرام**" فينتمي إلى طبقة قديمة من اللغة، كما يتعلق بالفكرة السَّامية حول الطَّهارة الدّينية، «**وإذ نتحدّث على نحوٍ أكثر دقَّة نقول إن "الحرام" هو الممنوع منه أو المُحرم taboo**»[3]. وأما الحلال «فيدلّ ببساطة على أي شيء لا يقع تحت الممنوع منه أو المُحرَّم؛ أي شيء "**تُحُرِّرَ منه**"»[4]. ويُشير المُؤلِّف في هذا الصَّدد إلى تساوي المعنى الذي يرِدُ به الحرام في كتب الفقهاء المتأخرين والذي يُقدم على أساس أنه: "**عملٌ يُعاقِب عليه الشَّرع**"، مع معنى "**الشيء الممنوع منه مُطلقاً**"؛ أو بمعنى آخر إن الاستعمال القرآني ل "**الحرام**" هو انتقال من المعنى الأول له القائم على فكرة الحرام الأصلية "the original taboo idea" إلى المفهوم الشرعيّ الحالي القائم على ما حرَّمه الله وجعله ممنوعاً على عباده، فهذا التداخل الحاصل بين المعنيين دمجه القرآن الكريم كما يظهر في الآية القرآنية: ﴿**وإذ اخذنا ميثاقكم لا تسفكون دمائكم ولا تُخرجون**

---

[1]- سورة الأنبياء، الآية: 74.

[2]- ديوان عنترة، ص: 62، البيت 7.

[3]- "**المفهومات**"، ص: 380.

[4]- نفسه.

أنفسكم من ديارهم ثم أقررتم وأنتم تشهدون ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم وتخرجون فريقاً منكم من ديارهم تظاهرون عليهم بالاثم والعدوان وإن يأتوكم أسارى تفادوهم وهو محرَّمٌ عليكم إخراجهم﴾[1]، وهكذا فإن فكرتي الحرام والحلال المُوغِلتين في القِدم أصبحتا مرتبطتين ارتباطاً حميماً جدّاً بالله بوصفهما تعبيرين مباشرين عن إرادته (سبحانه)، هذا الترابط المُتساوِق المُباشر بين تحريم الله شيئاً وكون شيء ما حراماً[2] كما يظهر في الآية المتقدمة. وبتوالي الرسالات والأنبياء، لا شك أن كل نبي قد يأتي بتغيرُّات في منظومة الحلال والحرام، كما جاء على لسان عيسى عليه السلام: ﴿ولأحلَّ لكم بعض الذي حُرِّم عليكم﴾[3]، ومن الأمثلة المشهورة عن تعديل الإسلام لبعض المُحرمات في الشرائع السابقة، ما جاء به من قلب لكل قوانين الحرام التي كانت لدى بني إسرائيل، والتي جعلها الإسلام حلالا مقبولة في منظومته الجديدة؛ ومعلوم أن كثيراً مما حُرِّم على بني إسرائيل كان عقاباً لهم على تكبُّرهم، ومع مجيء الإسلام ظلَّت بعض الأمور مُحرَّمةً ﴿إنما حرَّم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عادٍ فلا إثم عليه﴾[4] لكن مصدر تحريمها هو الله تعالى، بينما أحلت كثير من الأمور الأخرى ﴿أحلَّ لكم صيد البحر وطعامه متاعاً لكم وللسيَّارة وحُرِّم عليكم صيد البرِّ ما دمتم حُرماً﴾[5]، وفي هذا الصدد يُعقِّب إيزوتسو على ما ورد في الآية الأخيرة من تحريم صيد البرِّ على الحاجِّ حال إحرامه بالقول: "وينبغي أن يُلاحَظ أن الذين يُؤَدُّون فريضة الحجّ أنفسَهم، بعد أن يخلَعُوا ثيابهم الدّنيويّة ويرتدوا ثياب "**الإحرام**"، يكونون تماماً في حال إحرام؛ فلا يجوز لهم أن يقصُّوا شعْرَهم أو يقلّموا أظافرهم، ويحرُم عليهم إتيانُ زوجاتهم"[6].

---

[1]- سورة البقرة، الآية: 84، 85.

[2]- "**المفهومات**"، ص: 381.

[3]- سورة آل عمران، الآية: 50.

[4]- سورة البقرة، الآية: 173.

[5]- سورة المائدة، الآية: 96.

[6]- "**المفهومات**"، ص: 382.

وفي إطار الحديث عن الحرام، يمكن القول إن القرآن يتحدّث عن حرام أعلى لما يتعلّق الأمر بعقائد الإسلام الأساسية فيصير الحرام أقرب ما يكون من الكُفر[1]، كما تدل على ذلك الآية من قوله عز وجلّ:﴿قل إنما حرَّم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق وأن تُشركوا بالله ما لم يُنزل به سُلطاناً وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾[2]. أما فيما يتعلّق بمُرادِف الحرام في القرآن، فيؤكد المؤلّف أنها قليلة جدّاً، ولا توجد إلا كلمة وحيدة هي التي تأتي نائبة عن الحرام قريبة من معناه ودلالته، وهي كلمة "**السُّحت**"، ويُشير إيزوتسو إلى كون هذه الكلمة استُعملت في القرآن مُضافةً إلى الخِطاب اليهوديّ، فتارة تدلُّ على ما كانوا يأكلون مما حُرِّم عليهم، وتارة أخرى تدُلُّ على أكلهم الربا بعبارة: "**أكَّالين للسُّحت**"، ويُضيف أمراً مُهمّاً وهو أن إقراض المال بالفائدة كان مُوجَّهاً أوَّلاً إلى اليهود[3] كما يدلُّ على ذلك قوله تعالى: ﴿فبظُلمٍ من الذين هادوا حرَّمنا عليهم طيِّبات أحلت لهم وبصدّهم عن سبيل الله كثيراً وأكلهم الرِّبا وقد نُهوا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل﴾[4].

وفي المُقابل يؤكِّد المُؤلِّف أن الحلال أقلّ ما يُقال فيه من الناحية الدّلالية، إنه يدلُّ على أي شيء ليس حراماً، والآيات الدالة على ذلك عديدة، منها: ﴿يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيِّبات ما رزقناكم واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون﴾ وغيرها من الآيات الأخرى التي يمكن الرجوع إليها[5]. ويُشير المؤلف إلى كلمة أخرى تأتي دالَّةً على الحرام لكن بطابعٍ من القذارة والاشمئزاز المادّي القويّ وهي كلمة "**رجس**" كما في قوله تعالى: ﴿قل لا أجد فيما أوحي إليّ مُحرَّماً على طاعمٍ يطعمُه إلا أن يكون ميتةً أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجس أو

---

[1]- "**المفهومات**"، ص: 382.

[2]- سورة الأعراف، الآية: 33.

[3]- يُنظر: "**المفهومات**"، ص: 383. ويُحيل إيزوتسو بعد هذا القول إلى كتاب: Muhammed at Medina لمؤلّفه: W.Montgomery Watt، ص: 296، 297.

[4]- سورة النساء، الآية: 160، 161.

[5]- يُنظر مثلا: سورة آل عمران، الآية: 93/ سورة البقرة، الآية: 230 وغيرها.

فسقاً أُهلَّ لغير الله به﴾[1]، ويأتي الرجس في الإشارة إلى المُحرم من الخمر والميسر[2] والأوثان[3]، كما يُراد به في بعض الآيات المرض الذي في قلوب الكافرين[4]، وأحيانا أخرى يصير الرجس نعتا للكفار أنفسهم[5].

وفي ختام دراسته لثنائيّ "**الحلال والحرام**"، يُضيف إيزوتسو كلمة أخيرة تتعلَّق ب "**رجس**" الذي أشرنا إليه آنفاً، وهي كلمة "**نجس**"، وبالرغم من كونهما مترادفتين، إلا أن بعض علماء اللغة يقدّمون فرقاً دقيقاً بين كلمتي "**رجس**" و"**نجس**"، كون الأولى تُستعمل للإشارة إلى الأشياء القذِرة **من حيث الطَّبع**، بينما الثانية يُراد بها الأشياء القذِرة **من وجهة العقل أو الشرع**، وفي الاستعمال القرآني وردت كلمة "**نجس**" للإشارة إلى المشركين الذين لا يحقُّ لهم الاقتراب من المسجد الحرام لأنهم نجَس، كما في قوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا إنما المشركون نجسٌ فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا**﴾[6]. واستشهد إيزوتسو نقلا عن ابن اسحاق بقصَّة عمر بن الخطاب قبل قبل إسلامه لما منعته أخته من مس الصحيفة التي فيها قرآن حتى اغتسل وتطهَّر وأردفها بالقول: «وتكشف هذه الحكاية أكثر من أيّ شيء آخر طبيعة وَعْي الحرام الذي تنشأ فيه فكرتا "**الطهارة**" و"**الدَّنس**" وتنتميان إليه»[7]، وهو أمر أكّده مراراً خلال دراسته لثنائية الحلال والحرام، وفيها إشارة إشارة إلى المعنى الأصيل لكل من الكلمتين وتاريخهما المُتجذِّر، فالحلال قائم على الطهر والنقاء، والحرام مشتق من الخبث والدنس. وفي مصطلحات القرآن والسنَّة ما يُعضِّد هذه المعاني بلا شك.

---

[1]- سورة الأنعام، الآية: 145.

[2]- سورة البقرة، الآية: 219.

[3]- سورة الحج، الآية: 30.

[4]- سورة التوبة، الآية: 125.

[5]- سورة التوبة، الآية: 95.

[6]- سورة التوبة، الآية: 28.

[7]- "**المفهومات**"، ص: 386.

❋ **الذنوب:**

في هذا القسم الأخير من الكتاب يُعالج المُؤلِّف "التعابير المفتاحيّة أو الدّلاليّة من المُستوى الثانوي للخطاب، والتي لها وظيفة تصنيف الأعمال السيّئة دينيّاً، والتي يُمكن اعتبارها انتهاكاً للقانون الأخلاقي الدّينيّ، ومن ثمَّ شيئاً يستحقُّ العقوبة الشَّديدة في هذه الدُّنيا وفي تلك الآخرة التي ستأتي"[1]. ويمكن الحديث عن مراتب متفاوتة من الذنوب بحسب ورودها في القرآن الكريم كما عرضها المؤلّف في الآتي:

1- **الذنب:** ويَستعمل القرآن هذه الكلمة على نحو مُتكرِّر كثيراً في الذنوب المُقترفة في حق الله (سبحانه). فالتكذيب ذنب يستحق بموجبه صاحبه النَّكال من الله كما في الآية: ﴿**كذأب آل فرعون والذين من قبلهم كذَّبوا بآيات ربِّهم فأخذهم الله بذنوبهم**﴾[2]، وتجدر الإشارة إلى أن التكذيب تجلٍّ واضح للكفر، ومما يدل على هذا الأمر ورود الكُفر بمعنى التكذيب كما في قوله تعالى: ﴿**كذأب آل فرعون والذي من قبلهم كفروا بآيات الله فأخذهم الله بذنوبهم**﴾[3]. والكُفر ذنب أيضاً كما في قوله تعالى: ﴿**فأخذهم الله بذنوبهم وما كان لهم من الله من واق ذلك بأنهم كانت تأتيهم رسلهم بالبيِّنات فكفروا فأخذهم الله**﴾[4]. وقد يُستفاد معنى الكُفر من الآية من غير أن يرد مذكوراً صراحةً، وإنما يرد ما يدلُّ عليه كأن يرد لفظ الاستكبار للدَّلالة على الكفر لاشتراكهما في الدَّلالة على التعالي على أمر الله وعِصيانه، كما في قوله تعالى: ﴿**وقارون وفرعون وهامان ولقد جاءهم موسى بالبيِّنات فاستكبروا في الأرض وما كانوا سابقين فكُلاًّ أخذنا بذنبه**﴾، ففي الآية عُدَّ الاستكبار ذنباً مُوجباً للعقاب الإلهي لدلالته على الكفران والطُّغيان. "على أن العلاقة المتينة بين الكُفر والذَّنب تُظهِرها أيضاً حقيقة أن الذَّنب يُعَدُّ

---

[1]- "**المفهومات**"، ص: 387.

[2]- سورة آل عمران، الآية: 11.

[3]- سورة الأنفال، الآية: 52.

[4]- سورة غافر، الآية: 21، 22.

مُستلزماً لعقوبة النار في جهنم كما دل عليه قوله تعالى: ﴿**والله بصير بالعباد الذين يقولون ربنا إننا آمنا فاغفر لنا ذنوبنا وقنا عذاب النار**﴾[1].

وهكذا فإن للذنب معان أخرى ذكرها المُؤلّف مفصلة، وأُشير إليها هنا مُلخَّصةً مع التنصيص على الآيات الدَّالة على تلك المعاني في الهامش.

فالذنب يطلق على **الفاحشة والظُّلم**[2]، **وذنب الفاسقين**[3]، **والذنب والسيِّئة**[4]، ويورد المُؤلّف قولاً للبيضاويّ يُبيِّن من خلاله الفرق بين الذنوب والسيِّئات، وقد ذهب من خلاله إلى أن الذنوب تدلُّ على الكبائر، فيما تدلُّ السيِّئات على الصغائر مُستدلاً بقوله تعالى: ﴿**إن تجتنبوا كبائر ما تُنهون عنه نُكفِّر عنكم سيِّئاتكم**﴾ ويتعقّب إيزوتسو هذا التفسير بقوله: "لكنَّه من المُحتمل أن هذا التفسير أوحاه قبلُ لعقول المُفسرين هذا المقطع الأخير نفسُه"[5]،**الذنب والخطيئة** في قوله تعالى ﴿**واستغفري لذنبك إنك كنت من الخاطئين**﴾ فكان صرف امرأة العزيز ليوسف عن سواء السبيل ذنبا وخطأ سُمِّيت بموجبه خاطئة أو "**من الخاطئين**" كما نصَّت عليه الآية.

2- **الإثم**: يُصرِّحُ إيزوتسو أن العُلماء مختلفون بشأن المعنى الأصلي لكلمة: "**إثم**"، بين قائل: هو **انتهاك الحرام أو عمل شيء حرام**"[6]، وقائل: **الإثم ذنبٌ يستحق العقاب**"[7]، وقول آخرين: "**الإثم حرامٌ مقترفٌ بقصدٍ، بينما الذَّنب يمكن أن يدلَّ على كلٍّ منهما؛ المقصود وغير المقصود**". ويستخلص إيزوتسو من هذا التنوع الحاصل في تعريف كلمة "**إثم**" أن "**معناه مُبهمٌ جدّاً ومُتملّصٌ لا يُقيّدُه حدٌّ. وهكذا ليس في وُسعنا تأميلُ أكثر من أن ندرس هذه الكلمة وهي**

---

[1]- سورة آل عمران، الآية: 15، 16.

[2]- سورة آل عمران، الآية: 134، 135.

[3]- سورة المائدة، الآية: 49.

[4]- سورة آل عمران، الآية: 193.

[5]- "**المفهومات**"، ص: 389.

[6]- هذا التعريف لكلمة "**إثم**" نقله المُؤلّف عن صاحب "**محيط المحيط**"

[7]- هذا القول نقله المُؤلّف عن البيضاوي في تفسير الآية 12 من سورة الحجرات.

تعمل ضمن أوضاع سياقيّة"، وتبعاً لذلك فإن كلمة إثم تكتسي معانٍ متنوعة بحسب السياق القرآني الذي وردت فيه، ونُحاول عرض بعضها في الآتي:

■ الاستعمال الأول: كثرة ورود كلمة "**إثم**" في آيات القرآن التشريعيّ، ولذلك نجد ذكره في معرض الحديث عن الطريقة الأسلم والأصح في المُعاملات التّجارية في موضوع الدَّين، كما ورد في قوله تعالى: ﴿**ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه**﴾[1].

✓ ورود الكلمة في سياق التنظيم القانوني للوصيّة، كما جاء في الآية الآتية: ﴿**كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقا على المتقين فمن بدّله بعدما سمعه فإنما إثمه على الذين يُبدّلونه إن الله سميع عليم فمن خاف من موص جنفاً أو اثما فلا جناح عليه إن الله غفور رحيم**﴾[2].

✓ ورودها في سياق ذكر مؤهلات الأشخاص الذين يمثّلون الشهود الشرعيين في الوصية، والذين يُوصَفون بالإثم في حالة عدم توفيتهم للشهادة وتأديتهم لها كاملة كما سمعوها عن المُوصِي[3]، كما ورد في قول الله عز وجل: ﴿**لا نشتري به ثمناً ولو كان ذا قربى ولا نكتم شهادة الله إنا إذاً لمن الآثمين**﴾[4].

✓ وتوجد استعمالات أخرى لكلمة "**إثم**" نوردها مُجملة مع الإشارة إلى مواطن ورودها في القرآن اختصاراً في الآتي: اتهام الزوج زوجته اتهاماً باطلاً قصد استرجاع ما قدَّمه لها من صداق[5]/ الافتراء على المؤمنين والمؤمنات[6]/ عدم الإنصاف والعدل في أموال الآخرين[7].

---

[1]- سورة البقرة، الآية: 283.

[2]- سورة البقرة، الآية: 180، 182.

[3]- يُنظر: **"المفهومات"**، ص: 390. بتصرف.

[4]- سورة المائدة، الآية: 106.

[5]- يُنظر مثال ذلك في: سورة النساء، الآية: 20.

[6]- يُنظر مثال ذلك في: سورة الأحزاب، الآية: 58.

[7]- يُنظر مثال ذلك في: سورة البقرة، الآية: 188.

■ الاستعمال الثاني: استعمال الإثم بمعنى الحرام كتناول بعض الأطعمة المُحرَّمة فإن أكلها يُعدُّ إثما عظيما، كما في قوله تعالى: ﴿**يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما**﴾[1].

■ الاستعمال الثالث: أن كلمة "**إثم**" تُستعمل في مظاهر مختلفة ل "**الكفر**"، كما في قوله تعالى: ﴿**ولا يحسبن الذين كفروا أنما نملي لهم خير لأنفسهم إنما نملي لهم ليزدادوا إثما**﴾[2]. وقد تأتي أيضا كلمة إثم في اشتراك مع الشرك وافتراء الكذب، كما في قوله تعالى: ﴿**ومن يشرك بالله فقد افترى إثماً عظيماً**﴾[3].

ويختم إيزوتسو حديثه عن كلمة "**إثم**" بالوقوف عند قوله تعالى: ﴿**إن شجرت الزقوم طعام الأثيم كالمهل تغلي في البطون كغلي الحميم**﴾[4]، فبالإضافة إلى ما يُفهم منها من أن الزقوم طعام أهل النار من الكُفّار، أشار إيزوتسو إلى أمر آخر بقوله: «**مما يُظهِرُ على نحوٍ غير مُباشر أن "الأثيم" لا يعني غير الكافر**» وهذه إشارة منه إلى أنه إذا كان يُفهم من الأثيم أنه المرء العاصي المُذنب الذي لم يحسن إسلامه و لم يستقرَّ الإيمان في قلبه، فإن الآية تُقدِّم "**الأثيم**" على أساس أنه الكافر، بدليل الحديث على حاله في النار وما ينتظر فيها من أكل الزقوم وغيره من صنوف العذاب وألوانه.

3- **الخطيئة**: إن مما يدلُّ على أن كلمة "**الخطيئة**" تنطوي على معنى "**الإثم**" ورود استعمالهما في القرآن مترادفين، كما في قوله تعالى: ﴿**ومن يكسب خطيئة أو اثما ثم يرم به بريئاً فقد احتمل بهتانا وإثماً مبينا**﴾[5]، ويُشير إيزوتسو إلى مذهب المُفسّرين في التمييز بين المُصطلحات

---

[1]- سورة البقرة، الآية: 219.

[2]- سورة آل عمران، الآية: 178.

[3]- سورة النساء، الآية: 48/ ويُنظر أيضا قوله عزوجل في سورة النساء، الآية: 50.

[4]- سورة الدخان، الآية: 41- 43.

[5]- سورة النساء، الآية: 112.

المُتقاربة وعدم حملها على الترادف، كما فعل البيضاويّ في علاقة الخطيئة بالإثم في الآية السابقة، حيث ذهب إلى أن الخطيئة لها معنى الذنوب الصغيرة وغير المقصودة، عكس الإثم الذي يُفهم منه الوقوع في الذنب العظيم مع استحضار القصد في اقترافه. وقد قابل إيزوتسو قول البيضاوي بالرفض لكون اللغة القرآنيّة تُناقض هذا التفريق بين الكلمتين، "**ذلك أن القرآن يستعمل كلمة الخطيئة في المقام الأول في الذنوب الدّينيّة الأكثر سوءاً**"[1]، ويستدل إيزوتسو على هذا الرأي بأمثلة من القرآن، كقوله تعالى: ﴿**قال نوح رب إنهم عصوني واتبعوا من لم يزده ماله وولده إلا خساراً ومكروا مكراً كُبّاراً وقالوا لا تذرنّ آلهتكم ولا تذرن وداً ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا وقد اضلوا كثيرا ولا تزد الظالمين إلا ضلالا مما خطيئاتهم أغرقوا فأدخلوا ناراً فلم يجدوا لهم من دون الله أنصاراً**﴾[2]، ويأتي التعبير ب:"**الخاطئ**" مرادفا "**للكافر**" بصورة أكثر وضوحاً، في مثل قوله تعالى: ﴿**خذوه فغلّوه ثم الجحيم صلّوه ثم في سلسلة ذرعها سبعون ذراعاً فاسلكوه إنه كان لا يومن بالله العظيم لا يحضّ على طعام المسكين فليس له اليوم ههنا حميم ولا طعام إلا من غسلين لا ياكله إلا الخاطئون**﴾[3]، كما جاء نعت عادة قتل الإنسان أولاده خشية الإملاق ب "**خطئاً كبيراً**"[4]. وقد نلفِي في القرآن الكريم استعمال لفظ "**الذنب**" و"**الإثم**" بدل الخطأ أو الخطيئة من غير أن يحصل أي تغيير يُذكر، بل من المُلفِت لنظر إيزوتسو حسب تعبيره أن نجد الجمع بين الذنب والخطيئة في الآية الواحدة في إشارة إلى سوء العمل (**مكيدة الإخوة ليوسف**) كما جاء في قوله تعالى: ﴿**قالوا يا أبانا استغفر لنا ذنوبنا إنا كنا خاطئين**﴾[5]. وفي المُقابل نجد اجتماع لفظ "**السيئة**" و"**الخطيئة**" في نفس السياق القرآني، كما جاء في قول الله عز وجلّ: ﴿**وقالوا لن تمسنا النار إلا**

[1]- "**المفهومات**"، ص: 393.

[2]- سورة نوح، الآية: 21- 25.

[3]- سورة الحاقة، الآية: 30- 37.

[4]- يُنظر: سورة الإسراء، الآية: 31.

[5]- سورة يوسف، الآية: 97.

أياما معدودة قل اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله وعده أم تقولون على الله ما لا تعلمون بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئاته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾[1]. وهذا يدلُّ على التقارب الدّلاليّ بين الألفاظ التي ذكرنا، مما يجعلها مُتناوبة فيما بينها أحيانا، أو مقترنة بعضها بالآخر في نفس الاستعمال القرآني؛ لمجيئها بمعان واحدة أو مُتقاربة يُكمِّل بعضها الآخر.

4- **الجُرم**: هذه الكلمة باتفاق الأنظار مُرادفة ل: "**الذنب**"، وتأتي غالبا مُستعملةً بصيغة اسم الفاعل أي "**مُجرم**"، إشارة إلى مُقترف الجُرم، والمقصود الأساس هو الإشارة إلى معنى "**الكُفر**" كما سيتوضّح من خلال الأمثلة الآتية:

✓ **التكذيب بالرسالة** جُرم: ﴿فإن كذبوك فقل ربكم ذو رحمة واسعة ولا يُرد بأسه عن القوم المُجرمين﴾[2].

✓ **الاستكبار** جُرم: ﴿وأما الذين كفروا أفلم تكن آياتي تُتلى عليكم فاستكبرتم وكنتم قوماً مُجرمين﴾[3].

✓ **النفاق** جُرم: ﴿لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم إن نعف عن طائفة منكم نُعذِّب طائفة بأنهم كانوا مُجرمين﴾[4].

✓ **افتراء الكذب على الله** جُرم: ﴿فمن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو كذب بآياته إنه لا يُفلح المُجرمون﴾[5].

وهناك أمثلة كثيرة في القرآن الكريم، لكن يكفي ما أوردته من استدلالات المؤلف، بياناً على الاستعمالات القرآنية التي يرد بها لفظ "**الجُرم**"، إما مُنفرداً أو مُقترنا بالقرائن التي بها يتحقق؛

[1]- سورة البقرة، الآية: 80، 81.

[2]- سورة الأنعام، الآية: 147.

[3]- سورة الجاثية، الآية: 31.

[4]- سورة التوبة، الآية: 64.

[5]- سورة يونس، الآية: 17./ سورة هود، الآية: 35.

كالكذب والنفاق وغيرهما؛ مما ذكر انطلاقاً من علاقاته الدّلالية مع سائر المفهومات الأخرى المُشكِّلة لشبكته وحقله الدّلالي.

5- **الجُناح والحرج:** يصف إيزوتسو كُلاًّ من التعبيرين أنهما مرادفين ل: "**الإثم**"، وأن استعمالهما يرد بكثرة في المقاطع التشريعية من الكتاب العزيز[1]. وبالجملة، فالتعبيران يحملان معنى الذّنب أو الجُرم الذي يستحقّ مُقترفه العقاب، وقد يرد استعمال "**الجُناح**" لإفادة معنى "**الإثم**"[2]، ومما يجدر التنبيه إليه بخصوص كلمة "**جُناح**" أنها ترد بكثرة في معرض الحديث عن القوانين المُتعلّقة بالزواج والطلاق[3]، كما وردت في سياق قصر الصلاة في حال الأمور الطّارئة ؛ مثل قوله تعالى: ﴿**وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جُناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا**﴾[4]، وجاءت أيضا في سياق المُتخلّفين عن الجهاد مع رسول الله ﷺ لحرج بيِّن وعذرٍ قاهر، كما يدلُّ عليه قول الله تعالى: ﴿**ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما يُنفقون حرجٌ إذا نصحوا لله ورسوله**﴾[5].

وهكذا، وبعد دراسة إيزوتسو لمختلف هذه الفروق اللغويّة التي تدور معانيها ودلالاتها حول أصل "**الصالح والسّيئ**" كما مرَّ، وعرضها على موازين المنهج التحليلي للمفهومات الأخلاقيّة الدينيّة، ينتقل إيزوتسو لدراسة مفهوم «**الذنوب**»، مشيراً إلى أنه سيناقش هنا التعابير المفتاحيّة من المستوى الثّانوي للخطاب، والتي تتمثّل وظيفتُها في تصنيف الأعمال السّيئة دينيّاً.

ثمّ يمضي المؤلّف في استخلاص دلالات كلّ من "**الذّنب**" و"**الإثم**" و"**الخطيئة**" و"**الجرم**" و"**الجُنَاح**" و"**الحَرَج**" مُفصّلا القول في معانيها الأساسيّة وعلاقات بعضها ببعض. ويختم المؤلّف

---

[1]- يُنظر: "**المفهومات**"، ص: 395. بتصرف.

[2]- يُنظر مثلا: سورة البقرة، الآية: 198.

[3]- يُنظر مثلا: سورة البقرة، الآية: 235/ سورة الأحزاب، الآية: 51.

[4]- سورة النساء، الآية: 101.

[5]- سورة التوبة، الآية: 91.

معالجاته بالقول: "في هذا الفصل عالجنا أهم تلك التّعابير القرآنيّة التي تطابق تقريباً في المعنى الكلمتين الإنكليزيتين: "bad"&"good"؛ صالح وسيئ. وقد أوضح تأمُلنا الأمثلةَ على نحو جليّ أنه من الخطأ التام الجزم بأن القرآن لا يملك أيّة مفهومات (تجريديّة) متطوّرة جدّاً ل (الصالح) و(السّيئ). والصّحيح أن بعض الكلمات، على غرار ما رأينا، وصفيّة descriptive أكثر منها تصنيفيّة classificatory. وكلمات مثل "**الحلال**" و"**الحرام**" و"**الرجس**"، مثلا، وصفيّة على نحو ملموس جدّاً. وإذا ما قُيّمت فإنّها لا تقيّم إلا على نحو غير مباشر، أي من خلال الوصف. لكنه لا يمكن أيضاً إنكار أن بعض الكلمات التي درسناها في هذا الفصل يمكن عدّها تصنيفيّة أكثر منها وصفيّة"[1].

وفي سياق حديثه عن منظومة المفهومات الأخلاقية الدّينيّة في القرآن يؤكد إيزوتسو مرة أخرى أنها «مبنيّة لغويّاً على عمل اللغة ذات المستوى الأوّليّ the primary level language. وإن تطوير لغةِ مستوى ثانويّ منظَّمةٍ جيّداً A well organized secondary level language في صورة "**الأصناف الشرعيّة الخمسة**"[2]، هو إلى حدّ كبير مَهمَّةُ الفقهاء المتأخرين. وبرغم ذلك، علينا أن نُسلّم أيضاً بأنَّ القرآن نفسه يتمتَّع ببنية فوقيّةٍ super structureبرغم أنها بنية بسيطة جدّاً لشبكة مفهومات أخلاقيّة من المستوى الثانويّ»[3].

وفي الأخير، ختم المؤلّف كتابه بخلاصة محكمة ضمنها زبدة ما قام به من تحديد منهجه التّحليليّ والمقابلة بين الأخلاق الجاهليّة والأخلاق القرآنيّة، وما هداه إليه الدّرس التطبيقي المنظّم من «أن كلَّ منظومة لغويّة –العربيةُ منظومةٌ، وعربيّةُ القرآنِ منظومةٌ أخرى– تُمثّلُ مجموعَة منسّقة تعكس معاً نظرة مُستقلّة إلى العَالم A Particular Weltanschauwng، مشتركةً عموماً بين

[1]- "**المفهومات**"، ص: 397.

[2]- يقصد المُؤلّف هنا بالأصناف الشرعية الخمسة الأحكام الشرعية الخمسة التي تؤول إليها كل تصرفات المُكلفين وهي: الوجوب، الحِرمة، الكراهة، الاستحباب أو النَّدب/الإباحة. باعتبار أن المفهومات التي تطرّق إليها إيزوتسو والمتراوحة بين السَّلبيّة والإيجابيّة لا تعدُو أن تندرج ضمن أحد تلك الأحكام الشرعيّة الخمسة المشهورة.

[3]- "**المفهومات**"، ص: 397، 398.

مُتكلّمي اللغة المُناقَشة ومُميِّزة لهم، وهكذا تُطابقُ "**عربيّة القرآن**" في جانبها الدّلاليّ، ما يُمكن أن نُسمّيه بحق: نظرة القرآن إلى العالم Quranic World View، التي هي نفسُها مجردُ جزءٍ من تلك النَّظرة الأوسع إلى العالم التي تعكسها اللغة العربيّة التقليديّة. على النحو نفسه تماما، لا تُمثّل اللغة الأخلاقيّة القرآنيّة سوى جزءٍ من جُملةِ نظرة القرآن إلى العالم. وتُؤَلّف التعابير الأخلاقيّة–الدّينيّة منظومة صغيرة، مُستقلّة نسبيّاً ضمن ذلك القسم الأخلاقيّ»[1]. وانطلاقاً من هذا الوصف الدّقيق من لدن إيزوتسو للمنظومة الأخلاقية في القرآن الكريم وكونها لا تُمثّل إلا جزءاً يسيرا من الثراء اللغويّ لهذا الكتاب العزيز، وأن جهده من خلال الكتاب الذي نحن بصدد تقديمه وعرض أفكاره لا يُمثّل إلا جهد المُقل من جهة، ولا يدرس إلا حيِّزاً ضيّقاً من المساحة المفهوميّة التي يكتنزها القرآن، والتي تشمل سائر المجالات المُؤَطِّرة لحياة الإنسان ديناً ودنيا، أو بتعبير آخر تُقدم الرؤية القرآنية لشتى المجالات التي يحتاجها الإنسان المسلِم، والمتعلّقة بالعالم الذي يُحيط به أو العالم الأخرويّ الذي ينتظره.

كذلك من الأمور المستخلصة من الكتاب، كما أشار إليها إيزوتسو في آخره، ما يلي:

♦ أن المعاني التي خلصنا إليها بخصوص أي مفهوم سبقت دراسته في هذا الكتاب لا يمكن تحصيلها بحال من خلال الرجوع إلى المعاجم فقط، بل لا بدّ من "**استنباط منهجٍ خاصّ يمكن به أن نُلاحظ سلوكَ كل تعبير مفتاحيّ في سياقاته اللفظيّة المُتعيِّنة، وبتعبير آخر، ينبغي أن يكون هناك منهجٌ يدعُ التعابير القرآنيّة تشرح نفسها**"[2].

---

[1]- "**المفهومات**"، ص: 399.

[2]- نفسه، ص: 399، 400. وهذا الأمر يؤكده المؤلّف في مواطن عديدةٍ من كتاباته، ويتمثّل في دعوته إلى عدم التدخل في المفهومات القرآنية وتفسيرها من خلال العناصر الخارجيّة، بل إن تفسيرها من الداخل من خلال تفسير القرآن بالقرآن، يكون من أنجح الطرائق المُوصلة إلى الدّقة المنهجية التي من شأنها الكشف عن المعاني المُرادة من المفهوم المدروس إن صح التعبير، أو بتعبير آخر ضرورة الحفاظ على السياقات التاريخية والثقافية التي نزل فيها القرآن الكريم، مع مراعاة عادات العرب ولغتها الأصيلة باعتباره نزل بلغتهم، ولذلك فكل بعد عن الأصل والمعين اللغوي الأول من شأنه أن يُفضيَ إلى الزّيغ عن مراد الشارع من خطابه.

♦ أن من مُميّزات الدراسة تسليطها الضوء على المرحلة الانتقالية التي عرفتها الأخلاق العربية من الجاهلية إلى الإسلام، بحيث يمكن القول إن هذه "**المرحلة توضح الظاهرة الدّلالية التي تُحَلُّ فيها التعابير المفتاحية المُشكِّلة لمنظومةٍ وتُغيَّرُ في بنيتها الدّلاليّة وتُعَدَّلُ في تركيباتها، وأخيراً تُدمَجُ، بإضافة عدد من التّعابير المفتاحية الجديدة، في منظومة مُختلفةٍ تماماً**"[1].

♦ أن مجيء الإسلام شكَّل انقطاعاً تامّاً وواضحاً عن مرحلة الشرك السابقة، إذ شكَّل الوحي القرآني طفرة جديدة دينيّاً وثقافيّاً، وشيئاً غير مسبوق في تاريخ العرب؛ أو بعبارة أدقّ مثَّل ثورةً روحيّةً مُسبِّبةً ارتدادات وأصداءً واضحة في كثير من مسارات الحياة، الاجتماعيّة والفرديّة معاً، إلى حد أنه حتى الجانب المادّي لحياة العرب تأثّر به تأثُّراً خطيرا.

♦ أن إيزوتسو يُشير إلى التقاطع الحاصل بين كتاب "**المفهومات الأخلاقية الدينية**" الذي نحن بصدد دراسته وكتابه الآخر "**بين الله والإنسان في القرآن**"، والكامن في التطور التاريخي الذي ذكرنا قبل بين المرحلة الجاهليّة والإسلام، باعتبار "**أن كثيراً من المفهوماتِ المفتاحيّة في القرآن التي ترتبط بالعلاقات الأساسيّة بين الله والإنسان كانَ مُجرّد تتمّة مُغيَّرةٍ على نحوٍ بارعٍ للتصوّر العربيّ الجاهليّ. حتى مفهوم اسم "الله" يتبيّن أنه ليس اختراعاً جديداً للتنزيل القرآني. والشيء نفسُه صحيح في شأن التعابير الأخلاقيّة في القرآن**"[2].

---

[1]- "**المفهومات**"، ص: 400. ومقصود إيزوتسو من هذا القول إنما هو بيان ما طرأ من التغيُّر في المنظومة الأخلاقيّة لدى العرب الجاهليّين بمجيء الإسلام، لكن لا يصح فهم الأمر على أن الإسلام جاء هادماً لهذه المنظومة برُمَّتها، لكن الأصح أنه عدَّل فيها وصوَّبها وأعاد بناءها بما يتلاءم والأسس العقدية الإيمانية التي أُقيم عليها الدّين الجديد.

[2]- نفسه، ص: 401. ويَضيف إيزوتسو قائلاً:" وسنكون مُخطئين جدّاً وسنرتكب ظُلماً عظيماً بحقّ عرب الجاهليّة إذا ما تخيَّلنا، بسبب المعيار المُتدنّي لتصوّرهم الدّيني وطابع اللَّذَّة والشهوات الحسيّة الغالب على شعرهم، أنهم كانوا محرومين من القِيم الأخلاقيّة العالية"، والغرض من ذلك أن يُوضح ما كان للعرب الجاهليّين من محاسن في أخلاقهم ووعودهم وكرمهم وغير ذلك من الأخلاق الكريمة التي تميَّز بها العرب واشتهروا بها، لكن خندقة تلك الأخلاق بالقبليّة الضيقة لم تجعل منها ذات طابع شامل، لذلك كان التعديل الجديد وفق رؤية شاملة تجعل من الدين الجديد دين أخلاق بامتياز، لا فرق فيه بين الناس إلا بتقوى الله وحسن الخلق.

♦أن إيزوتسو يُوضّح التداخل الحاصل بين المفهومات الدّينيّة والأخلاقية، كما جاء في عنوان الكتاب، ويؤكد ذلك قوله: "أن الفكر الإسلامي في مرحلته القرآنية لا يُقيم تمييزاً جوهريّاً بين الدّينيّ والأخلاقيّ. وأيّاً كانت الحال، فإن اللغة الأخلاقية القرآنية، لها حقلٌ مهم آخر، من مفهومات مفتاحيّة مرتبطة بالأخلاق الاجتماعية. وهذا الحقل أيضاً في جوهره ذو طبيعة دينيّة، لأن جُملة قواعد السلوك مُعتمدةٌ على الأوامر والنواهي الدينيّة"[1].

♦يدعو إيزوتسو إلى دراسة معمقة لحقل الأخلاق الاجتماعيّة التي ترتبط بالحياة اليوميّة للناس في المجتمع، ويُظهِر إيزوتسو النقص الحاصل في هذا الجانب بالقول في آخر عبارة من كتابه: "**وهذا الجانب من الأخلاق القرآنية لم يُستكشف على نحوٍ منظَّم في العمل الحاضر. ولاستكشافه، سيكون من المُحتَّم تأليف كتابٍ آخر**"[2].

وفي ختام عرضي لأبرز الفِكَر التي تضمنها الكتاب، تجدر الإشارة إلى أن ما تم تقديمه لم يحط بجميع القضايا والمناقشات والتّطبيقات التي تناولها إيزوتسو، والمتميّزة بدقة وعمق نظر باحث أحاط خُبرًا بالعديد من العلوم التي أهَّلته إلى هذا المستوى العالي والمتخصص من الكتابة الفريدة في مجال الدراسات القرآنية، وبالضبط في موضوع "**المفهومات الأخلاقيّة الدينيّة القرآنيّة**" مناط الدراسة، وإنما حسبي في هذا المقام أني قدمت للقارئ نظرة شاملة لمحاور الكتاب وقضاياه منهجاً ومضموناً، على أن يتم التفصيل والتحليل لبعض القضايا المنهجية الأخرى في الباب الثاني من هذا البحث إن شاء الله تعالى.

[1]- "**لمفهومات**"، ص: 402، 403. ويزيد إيزوتسو الأمر توضيحاً بأن المفهومات القرآنية تخدم العلاقة بين البشر الذين يعيشون في الجماعة الدينيّة نفسها، بينما تهتمّ المفهومات الأخلاقيّة الدّينيّة بالعلاقات العموديّة بين البشر وخالق البشر.

[2]- نفسه، ص: 403.

الفصل الثاني:
قراءة في
«كتاب بين الله والإنسان في القرآن»:
عرض وتقديم.

بين يدي الفصل

لقد تبين فيما تقدم أن كتب مبحوثنا الياباني توشيهيكو إيزوتسو قد انصبت بالأساس على دراسة المفاهيم القرآنية ودلالاتها، بهدف استكناه "**الرؤية القرآنية إلى العالم**"، وهذا المفهوم الأخير هو الذي يجسد محور كتابه الثاني، المعنون ب: "**بين الله والإنسان في القرآن: دراسة دلالية لنظرة القرآن إلى العالم**".

ولقد اقتضت طبيعة هذا الكتاب النظرية والعملية التركيز في قراءته على نقطتين رئيسيتين:

أولاهما: كشف معالم المنهج الذي وظفه "**توشيهيكو إيزوتسو**" في مؤلفه، وذلك برصد كل النقط المنهجية التي اعتمدها من بداية كتابه إلى منتهاه. لكن تجدر الإشارة إلى أن هذا الجانب المنهجي سأُرجئ عرضه وتقديمه إلى الفصل الأول من الباب الثاني.

وثانيهما: محاولة فهم فحوى كل فصل من فصول الكتاب على حدة، قصد بناء التصور الكامل الذي اعتمده إيزوتسو في تحليل المفهومات القرآنية. ومن خلال الجمع بين ما هو منهجي ومعرفي في هذه الدراسة، ستكون الفرصة سانحة لأن نُقارن ونربط بين أجزاء الكتاب ومعطياته، لنرى ما بين الله والإنسان من الصّلات والعلاقات، التي من شأن تحليلها أن يُسهم في بلورة نظرة القرآن إلى العالم، التي تؤطر حياة المسلمين مع خالقهم، كما قدّمها القرآن الكريم واكتنـــزها مفاهيمه.

وقد أعلن المؤلف من خلال تقديمه للكتاب الذي كان غاية في الاقتضاب، أن عمله جاء نتيجة جهد سنوات من التنقيب في المسائل المتّصلة بمنهجية الدرس الدّلالي، خاصة المرتبطة منها بالنظرة القرآنية إلى العالم، معتمداً في ذلك أساساً ما يُعرف ب: "**علم دلالات الألفاظ وتطورها**"[1]. ولا شك أن هذا التصريح بالمنهج الدّلالي من لدن المؤلف سيتم بيان عناصره بشكل أوضح من خلال عرض فصول الكتاب، كما سيأتي.

[1]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 25.

المبحث الأول: البنية الأساسية لنظرة القرآن إلى العالم ومفهوماتها الأساسية: «الله» و«الجاهلية» و«الإسلام»: التاريخ والتطور:

في هذا المبحث خصص المؤلف الشق الأول من الكتاب للحديث عن جوانب منهجيّة، تخصُّ دراسته للمفهومات القرآنية عموماً، وهو ما سيُعرض ضمن الباب الثاني، ومن ثم سأنتقل مباشرة إلى الحديث عن البنية الأساسية لنظرة القرآن إلى العالم، والتي يُؤسّسها إيزوتسو من خلال هذا الكتاب، والكتابين الآخرين –متن هذا البحث– لأوضّح بعد ذلك مختلف العلاقات التي تربط بين مفهومي "**الله**" و"**الإنسان**" باعتبارهما صميم موضوع الكتاب وأساسه، كما سيتبيّن لاحقاً، وبعد ذلك سيتم التطرق إلى التعابير المفتاحية: "**الله**" و"**الجاهلية**" و"**الإسلام**"، ورصد ما شهدته في التاريخ من تطور دلاليّ بين مرحلتي الجاهليّة والإسلام، وكذا تحديد العلاقات الكامنة بينها، وبالخصوص بين مفهومي "**الجاهليّة**" و"**الإسلام**"، باعتبارهما يُؤسّسان لمرحلتين تاريخيّتين، عرف فيهما المُعجم العربي نقلة دلاليّة نوعيّة، تجلّت بالأساس في إعادة بناء المفهومات المستعملة ونقلها من الاستعمال الجاهليّ إلى الاستعمال القرآني، الذي أعاد ترميم المنظومة العقدية والمُجتمعيّة والأخلاقية وغيرها، بكيفية صار فيها مفهوم "**الله**" تعالى مدار كل المفهومات الأخرى التي تعكس كلّ المجالات التي تؤطّر حياة الإنسان دينيّاً ودنيويّاً.

المطلب الأول: البنية الأساسية لنظرة القرآن إلى العالم

يفتتح المؤلف الفصل الثالث بملاحظة تمهيدية تكمن في أن سر تحديد الموضوع الدقيق لكل حقل دلالي، يتجلى في دراسة العلاقات المتعددة التي تحملها الحقول الكبرى كل منها للآخر، داخل البنية الكلية المتكاملة، بالإضافة إلى أن المقصود من هذا الدرس الدلالي التحليلي، ليس هو الوقوف عند كل التعابير القرآنية، بل الاهتمام بالأكثر أهميّة فيها، والتي تتخلّل جملة الفكر القرآني وتنفذ إليه، ويكون لها الأثر في تحديد الفكرة الغالبة وتمييزها[1]. لكن هذا النوع من الدرس لا يتأتى إلا باعتماد صورة تخطيطية عامة للشيء كله، حتى لا نفقد أنفسنا في التفاصيل، وقد اعتبر إيزوتسو الحيادية المُطلقة في التعامل مع القرآن الكريم، المقرونة بصفاء القريحة والفكر، مع التجرد من الفِكَر والأحكام المسبقة والاجتهادات البشرية، واعتبر كل ذلك سر الظفر بالنتائج المرجوة لدى كل دارس والمطبوعة بالعلمية والموضوعية. ولا يتأتى ذلك إلا بمحاولة فهم بنية تصور العالم في القرآن في صورته الأصلية، كما قرأه وفهمه الصحابة الكرام وأتباعه المباشرون قدر الإمكان[2]، في ظل شساعة المنظومة القرآنية وتشعب مفهوماتها، التي يسود بينها جو كثيف الانسداد والتوتر الروحي -بتعبير المؤلف-، يكمن غنى النظرة القرآنية للعالم النّابعة من ثراء المنظومة القرآنية القائمة على مبدأ التقابل والتضاد[3]، ومن بين تلك التقابُلات ما يأتي:

♣ الله والإنسان:

يعترف إيزوتسو أن القرآن الكريم قائم على وحدانية الله، فهو وجود أعلى ثم أوحد كذلك، كما يشير مرة أخرى إلى مركزية اسم الجلالة "**الله**" على الخلق كله، فهو أصل الموجودات، بل إنه مركز الحقول الدلالية جميعها، واعتبر أن مجيء الإنسان مقابلا ل "**الله**"، تجسيد لتكريم الله له

---

[1]- يُنظر: "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 111.

[2]- نفسه، ص: 112.

[3]- نفسه، ص: 113.

وتفضيله إياه على سائر المخلوقات، لذلك اعتبر مفهوم الإنسان في القرآن «**مهمّاً إلى درجة أنه يُشكل القطب الرئيس الثاني الذي يقف وجهاً لوجه أمام القطب الرئيس أي مفهوم "الله"**»[1]. وبعد ذلك ينتقل المؤلف للحديث عن العلاقات الأربع المحددة للتوتر الحاصل بين الله والإنسان في القرآن، والمتمثلة في الآتي:

1. **علاقة وجودية**: ومفادها علاقة الخالق والمخلوق، والمُوجِد والموجود، الذي يدين بوجود الله تعالى.

2. **علاقة اتصالية**: وتتجلى من خلال نمطين: لفظي وغير لفظي. أما **اللفظي**: ففيه "**الوحي**" من أعلى إلى أسفل، والدعاء من أسفل إلى أعلى. وأما **غير اللفظي**: فيتجلّى في تنزل الآيات(من أعلى إلى أسفل)، ثم في الصلاة(من أسفل إلى أعلى).[2]

3. **علاقة العبد – الرب**: وتتضمن هذه العلاقة صفات العظمة لله تعالى، مقابل صفات التذلل للعبد، وصفات الغطرسة من جهة أخرى (جاهلية).

4. **علاقة أخلاقية**: أي اتصاف الله تعالى بالرحمة والمغفرة والإحسان من جهة، وبالغضب والعدل وغيرها من جهة أخرى، كما أن الإنسان يتسم بالشكر والتقوى من جانبه، وهما جُزءا الإيمان.

♣ **الأمة المسلمة:**

يُشير إيزوتسو إلى كون العلاقات الأربع بين الله والإنسان هي نفسها سِمات وخصائص "**الأمة المسلمة**" التي أشاد بها القرآن الكريم، وافتخر بها رسول الله ﷺ، فإذا كان البناء المجتمعي في الجاهلية قائما على العِرقية والعَصبية والقَبلية، فإن القرآن أقام الأمة المسلمة على روابط إيمانية دينية

[1]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 114.

[2]- نفسه، ص: 115، 116.

مشتركة، مما ميَّزها عن سائر الأمم الأخرى كاليهود والنصارى والمجوس وغيرهم[1]، كما تطرق إيزوتسو في هذا السياق إلى التقسيم القرآني للبشر قبل ظهور الإسلام إلى قسمين: 1- أهل كتاب 2- الأميِّين. وهو ما تنص عليه الآية الكريمة: ﴿وقل للذين أوتوا الكتاب والاميين﴾[2]، والمقصود بالأميين أميِّي العقيدة الذين لم تفتح أعينهم على الحق، أما الكافرون الحقيقيون فهم مظهرون للكفر بوعي، قاصدون للمعارضة والمعاندة للمشروع الإلهي بعد أن كشف لهم الوحي حقيقته[3].

وهكذا، تطورت الأمة المسلمة وبدت معالمها الدينية المتحضرة، القائمة على أسس وقوانين مجتمعية رصينة أرساها دستور القرآن الكريم، من بينها تلك العلاقة الأُفقية بين المسلم وأخيه المسلم، والتي تُحقق العلاقة الاجتماعية[4]، هذه الحقول الدلالية الاجتماعية هي التي ستكون لاحقا منظومة التشريع الإسلامي[5].

♣ الغيب والشهادة:

يعتبر إيزوتسو ثنائية (**الغيب/ الشهادة**) التضادّ المفهوميّ الرّئيس الثاني في نظرة القرآن إلى العالم، وقد بيّن من خلالهما أن الإنسان لا يُدرك إلا ما يرتبط بعالم الشهادة، حيث قال: "ومن هذين الاثنين، يكون الجزء المرئي فقط تحت تصرُّف الإنسان، بينما يتحكّم الله بالاثنين كليهما، كما نُعلَّم مثلاً في سورة الزمر: ﴿قل اللهم فاطر السماوات والارض عالم الغيب والشهادة﴾[6]"[7]، ويؤكد إيزوتسو إلى أن تقسيم الوجود إلى غيب وشهادة هو خاصٌّ بالإنسان فقط، باعتبار أن الله تعالى لا يغيب عليه شيء بدليل قوله سبحانه: ﴿وأن الله قد احاط بكل

---

[1]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 118.

[2]- سورة آل عمران، الآية: 20.

[3]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 119.

[4]- نفسه، ص: 120.

[5]- نفسه، ص: 121.

[6]- سورة الزمر، الآية: 46.

[7]- يُنظر: "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 124.

شيء علماً﴾[1]، ويُقدم المؤلّف في هذا السياق مثال "**الساعة**"، التي شغلت عقول البشر مؤمنهم وكافرهم، كما جاء في قوله تعالى: ﴿يسألك الناس عن الساعة قل إنما علمها عند الله وما يدريك لعل الساعة تكون قريبا﴾[2]، ليكون جواب النبي عن هذا الأمر الخفيّ الذي اختص الله بعلمه: ﴿إن أدري أقريب أم بعيد ما توعدون أم يجعل له ربي أمداً عالم الغيب فلا يُظهر على غيبه أحداً﴾[3] " وهذا كله لأن الإنسان مخلوقٌ ليعيش في عالم الشهادة وحده، لا يتجاوز علمُه حدودَ عالمه الطبيعي"[4]، وهكذا فإيزوتسو يُضيف أن العرب الجاهليّين كانوا على معرفة بعالم بعالم الغيب والشهادة على الأقل في استعمالهما اللغويّ، الذي يعني فيه "**الغيب**" كلّ ما يغيب عن إدراك حواسّ الإنسان وقدراته العقليّة، وقد أورد بيتاً شعرياً لعنترة بن شدّاد يستعمل فيه عبارة: "**عالم الغيب**"، إلا أنه يؤكد في الوقت ذاته أن الجاهليّين لم يثبت أنهم استعملوا لفظي "**الغيب**" و"**الشهادة**" بمعناهما الدّيني[5].

♣ الدنيا والآخرة:

ويُقصد بالدنيا حسب القرآن الكريم عالم الوجود نفسه، أو بتعبير إيزوتسو: «**خشبة مسرح الفعل الإلهي، التي عليها يتواصل الحق (سبحانه) مع الإنسان في الأنماط الأربعة من العلاقة كما حددناها من قبل**»[6]، ويقدم المؤلف مفهوم الدنيا في علاقة سمَّاها علاقة "**التلازم**"، التي يُحققها كل كل مفهوم مع مقابله الذي لا ينفك عنه، وعليه، فمفهوم الدنيا يستلزم مفهوم "**الآخرة**" ويمثّل مغايِراً له، حيث يُراعى التلازم بينهما كلما استعمل أحدهما، فبالأحرى إذا استعملا معاً، كما في

---

[1]- سورة الطلاق، الآية: 12.

[2]- سورة الأحزاب، الآية: 63.

[3]- سورة الجن، الآية: 25.

[4]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 25.

[5]- نفسه، ص: 25، بتصرف.

[6]- نفسه، ص: 126.

قوله تعالى: ﴿تريدون عرض الدنيا والله يريد الاخرة﴾[1]، ويتناول المؤلف النظرة الجاهلية إلى الحياة الدنيا بتقديم شاهد شعري يصف من خلاله الشاعرُ فِرارهُ من شرور اليوم باللّهو واللعب، وهذان الوصفان لطالما تعلّقا بالحياة الدنيا حتى في القرآن الكريم في غير ما آية[2]، بالإضافة إلى كون التصور الجاهلي جاء تارة سلبياً وتارة أخرى إيجابياً من خلال الأشعار التي نُظمت حول موضوع الدنيا[3].

أما فيما يتعلق بمفهوم الآخرة، فيعتبر ثنائي **الجنة/النار** من أبرز مفهوماته، ويشير المؤلف إلى كون الاستعمال الجاهلي لهذين المفهومين محدوداً جداً في علاقته بالاستعمال القرآني، حيث كان مفهوم كلٍّ من "**الجنة**" و"**النار**" محصوراً لدى الجاهليين كتعبير منهم عن النعيم في مقابل الألم أو العذاب[4]، أما في سياق القرآن الكريم فإن المفهومين يسيران جنباً إلى جنب، نظراً لكون الدنيا والآخرة مترابطتين لدرجة أن إحداهما تنبني على الأخرى، باعتبار أن الآخرة مفهوم مرتبط على نحو مباشر ووثيق بحياة الإنسان على هذه الأرض، أما الجنة والنار فهما محدّدان لتصرفات الإنسان المسلم، وفَيصلٌ في أفعاله لأنه يبتغي الجنة بالطاعات ويتجنب النار بتجنبه المعاصي[5]. وهكذا انتقل المفهومان من الاستعمال السطحي في الجاهلية إلى كونهما مفتاحين للحسن والقبيح والخطأ والصحيح على هذه الأرض، كما يُحددهما الحق سبحانه وتعالى نفسه[6].

♣ مفهومات الآخرة:

لا شك أن الحقل الدلالي للآخرة مُحاطٌ بالعديد من المفاهيم الأخرى ذات الصلة بهذا المفهوم المفتاحي، كالبعث والجزاء والحساب... لكن أول مسألة أُخرويّة تطرق إليه القرآن الكريم

---

[1]- سورة الأنفال، الآية: 67.

[2]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 127.

[3]- نفسه، ص: 128.

[4]- نفسه، ص: 129.

[5]- نفسه، ص: 130.

[6]- نفسه، ص: 131.

هي إنكار البعث من لدن الجاهليين المكيين الذين كانوا يستغربون "**مفهوم بعث الموتى**" لقوله تعالى: ﴿**من يحيي العظام وهي رميم**﴾[1]، لذلك نجد المؤلف يتطرق إلى "**نظرية العدم**" لدى المكيين أو العرب الجاهليين، في حياتهم المبنية على التّرف واللّذة نظراً لعدم إيمانهم بمرحلة ما بعد الموت (القبر، البرزخ...)، فكانوا بذلك لا يبذلون أي جهد لمعرفة شؤون الآخرة والحساب، بل مُولّين وجوههم تجاه الدنيا فقط[2]، ويشير إيزوتسو إلى أن انتشار مفاهيم كهذه لدى الجاهليين راجعٌ بالأساس إلى استعمال النصارى واليهود لها، نظراً لكونهم أهل كتاب من جهة، ونظراً لتعايشهم وتعاملهم مع العرب الجاهليين آنذاك[3].

ولهذا يرفض إيزوتسو القول بأن الأشعار التي يُعتمد عليها لبناء تصور الجاهليّين لرسالة التوحيد منتَحلَةٌ، بل إن القرآن الكريم يقتضيها، نظراً لأن مرحلة ما قبل القرآن الكريم بقليل كانت تَعرف عقيدة التوحيد ولو جزئياً[4]، ولم يكن المجال يعرف الوثنية فقط، وعليه يتشبث إيزوتسو بإمكانية إسهام الفكر الدّيني اليهودي والنصراني في بلورة بعض المفاهيم الدينية، (كمفهوم: "**يوم الحساب**" مثلاً) لدى بعض الشعراء الجاهليّين ك "**زهير بن أبي سلمى**" وغيره، لكنه في الوقت نفسه ينفي أن يكون العرب الجاهِليّين كلّهم على علمٍ ومعرفةٍ بتلك المفهومات الدّينية التي وردت في القصائد الشعريّة، بل كان ذلك حسب وجهة نظره حِكراً على بعض الشعراء، الذين كانوا على علاقة بالبيئات الدينية الأخرى كاليهودية والنصرانية، فاستمدّوا تلك المعاني الدينية منهم[5].

وفي المقابل، فإن المؤلف لا يدّعي إدراك العرب الجاهليين لما يرتبط بالبعث ومتعلّقات الآخرة على وجه التفصيل، ولكنه يؤكد في الوقت نفسه أنه كانت لديهم على الأقل فكرة مهمة عن

---

[1]- سورة يس، الآية: 78.

[2]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 132.

[3]- نفسه، ص: 133.

[4]- نفسه.

[5]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 134. ويرجع إلى الصفحة 135 للوقوف على بعض الأدلة الأخرى التي عضد بها المؤلف قوله في هذه القضية.

البعث والجزاء. "وهذا يعني أنه برغم أنّه كانت هناك مفهومات متّصلة بالإيمان بالآخرة في الجاهليّة، لم يكن هناك على نحو واضح حقلٌ دلالي محددٌ يرسّخ بقوة لقضايا الإيمان بالآخرة بوصفه حقلاً وسطاً بين الدنيا والآخرة[1].

وهكذا، قدّم لنا المُؤلّف من خلال هذا المطلب أركان البنية الدّلالية لنظرة القرآن إلى العالم، وذلك من خلال عرضه لتصوّر كلّي للثّنائيات الأربع التي تُشكل العمود الفقري لسائر المفهومات الأخرى، باعتبار أن أيّ مفهوم كيفما كانت طبيعته، سيدخل بلا شك ضمن واحدة من الثنائيات التي تُعنَى إما ب: "**الله والإنسان**" أو "**الأمة المُسلمة**" أو "**الغيب والشهادة**" أو "**الدّنيا والآخرة**" أو "**مفهومات الآخرة**"، بالإضافة إلى أن كَون هذه الثنائيات تُشكّل الأقطاب الأربعة النّاظمة لحاجات الإنسان الدينية والدّنيوية، في علاقته بربه، ثم علاقته بالأمة المُسلمة التي يُمثل جزءاً منها، وتُمثّل بالنسبة له الجماعة الدّينية المُحتضنة، وأيضا في علاقته بعالمي الغيب والشهادة اللّذين يصلانه بخالقه، باعتبارهما آيات دالّة على وجوده وعظمته سبحانه، وكذلك نجد ثنائية "**الدنيا**" و"**الآخرة**" التي تُوصل الأولى منهما إلى الأُخرى، فالدنيا دار ابتلاء وامتحان، والآخرة دار حساب وجزاء، وبصلاح البدايات تنصلح النهايات والخواتيم. ورغم هذا الترابط الحاصل بين "**الدنيا**" و"**الآخرة**"، إلا أن لليوم الآخر مُعجماً خاصّاً يتعلّق بمراحله ومشاهده التي تنتظر الإنسان بعد الموت، من بعث وحشر وحساب وجزاء، بلوغاً إما إلى الجنّة أو النار، بحسب ما قدّمت يدي العبد في دنياه.

[1]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 136، 137.

المطلب الثاني: مفهوم الله: تاريخه وتطوره الدلالي

لقد عمِل إيزوتسو على دراسة مفهوم "**الله**"، بوصفه أصل المفهومات القرآنية كلّها، والذي تؤول إليه كل تعابير القرآن الكريم، وقد تناوله المُؤلّف من خلال النظر في معانيه ودلالاته في سياقاته التاريخية المختلفة، وتقديمها كالآتي:

1.2 كلمة "الله"، معناها الوضعي والسياقي:

يؤكد إيزوتسو من جديد موقع هذه الكلمة الصّميمية "**الله**" ضمن المنظومة القرآنية، مبرزاً دورها في بلورة الرؤية القرآنية للعالم الذي تروم دراسته الكشف عنها، فهذه الرؤية "مرتكزة على الله جوهرياً، ومن الطبيعي تماماً في هذه المنظومة أن يحكم مفهوم "**الله**" الكل من علٍ"[1]. ويُضيف إيزوتسو مَلمَحاً دقيقا وهو "أن **الله** {تعالى} في نظرة القرآن إلى العالم... لا يوجد في عُزلته المجيدة المُستغنية، ويقف بعيداً عن البشر كما يفعل **إلاه** الفلسفة الإغريقية، بل يتدخل تدخلاً عميقاً في شؤون البشر"[2].

كما نلاحظ أن المؤلف صدَّر هذا الفصل بعرض إشكال استعمال كلمة "**الله**" بين الوحدة والتنوع، من خلال كلٍّ من الاستعمال الجاهلي والقرآني، بمعنى: هل تعرض مفهوم "**الله**" للتّكملة والتطوير مع الفكر القرآني، أو تعرّض لإعادة البناء، مما جعل المُهتمّين به في كل من المرحلتين على طرفي نقيض، وبهذا الصدد يقرر أن الكلمة كانت متداولة في الفترتين، ولذا خاطب النبي ﷺ كفار قريش بها مباشرة، ليدل ذلك على فهمهم لها واعتيادهم على استعمالها، فهي نقطة تلاقٍ بينهما على الأقل، وإن كان كل طرف يحمل تصوره الخاص لها[3].

---

[1]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 139.

[2]- نفسه.

[3]- نفسه، ص: 140.

كما يعتبر أيضا أن أهمية العنصر الدلالي للتعبير راجحة أساساً، نظراً لما يُحدثه من آثار بين أطرافه (صراع، سجال، جدال)[1]، بالإضافة إلى إمكانية استعمال التعبير الواحد "**الله**" من لدن أطراف متعددة كلٌّ يقصد به الآلهة المعبودة لديه[2].

وهكذا، يؤكد المؤلف أنه لا يوجد شك في تطوّر مفهوم "**الله**" دلالياً في استعماله القرآني، لكن هذا التطور الدّلالي ليس حديث مرحلة الإسلام فقط، بل هو امتداد للمرحلة الجاهلية التي كان يُتداول فيها تعبير "**الله**" بدلالته ومعناه الوضعي[3]، ولذلك عمل الإسلام على تصفية ما لحق استعمال الجاهليين لتعبير "**الله**" من شوائب وعلى رأسها الشرك[4]. فكانت النتيجة أن كان الرد حادّاً من جانب المشركين، وذلك من خلال اعتماد مبدأ العناد والمكابرة رفضاً للإسلام وتعاليمه التوحيدية[5]، ومن ثم يُشير إيزوتسو إلى ضرورة الوقوف عند كل من الاستعمال الوثني ثم الاستعمال اليهودي والنصراني، وأخيرا مسألة انتقال مفهوم اليهود والنصارى إلى العرب الوثنيين واستخدامهم المفهوم الكتابي لهذا التعبير، وهذا ما سيأتي الحديث عنه تباعاً، ويَلفِت إيزوتسو النظر إلى أن الازدهار الفكري والثقافي السابق للإسلام في شبه الجزيرة العربية **كسوق عكاظ** مثلا، مدعاة إلى تطور مفهوم "**الله**"، وتغيُّر دلالته الجاهلية القديمة نحو التوحيد[6]، كما أن المرحلة الحنيفية مع الشاعر أمية بن أبي الصلت كان لها إسهام كبير في ذلك أيضاً.

---

[1]- نفسه، ص: 141.

[2]- نفسه، بتصرف.

[3]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 142. بتصرف.

[4]- نفسه، ص: 143. بتصرف.

[5]- نفسه، ص: 144. بتصرف.

[6]- نفسه، ص: 145. بتصرف.

2.2 مفهوم الله في الوثنية العربية:

يُقرّر إيزوتسو أن القرآن الكريم هو المصدر الأقرب إلى تقديم معلومات صحيحة حول مفهوم "**الله**" في الوثنيّة العربية، تعكس حقيقة تصوره لدى العرب الجاهليين، حيث فهمُوا دلالة "**الله**" من خلال الصّفات الآتية: الخالق للعالم، المترل للغيث أو المانح للحياة للكل، المسيطر على الأيْمان المغلّظة، المستحق للتوحيد الآني أو المؤقت المُبرهِن على وجوده "**مخلصين له الدين**"، "**رب الكعبة**". فهذه صلاحيات "**الله**" في المنظور الوثني العربي[1]. وبناء عليه، فإنه يُمكننا الحديث عن تقارب دلالي حول مفهوم "**الله**" بين معناه لدى العرب الجاهليين ومعناه في التداول الإسلامي، إلى درجة استغراب القرآن الكريم عن السبب الذي لم يجعل هذا الفهم سبباً في قيادة الكافرين إلى الإقرار بصحة الدين الجديد، وهو ما نجده في قوله تعالى: ﴿**ولئن سألتهم من خلق السماوات والارض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله**﴾[2] وقوله عز وجل: ﴿**ولئن سألتهم من نزل من السماء ماء فأحيا به الارض من بعد موتها ليقولن الله**﴾[3]، وهذا يدلّ بالملموس على أن المشركين في الجاهليّة كانوا يُقرُّون بالله من جهة الرّبوبية فقط، مع أن اعتقاداتهم تُبرز كُفرهم من جهة الألوهيّة التي نقضوها بالشرك به واتخاذ آلهة غيره.

فكان الخلل كامناً في اعترافهم بخلق الله للسماوات والأرض وإنزاله الغيث، لكنهم لم يقبلوا أن ذلك يقتضي منهم عبادته وحده فقط، كما أنهم كانوا يلجؤون إليه في وقت الشدة (الموت)، وهذا ما يقصد المؤلف بقوله "**التوحيد الآنيّ أو المؤقت**" [4]، كما يتجلى من خلال قوله تعالى: ﴿**وإذا غشيهم موج كالظل دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم إلى البر فمنهم**

---

[1]- نفسه، ص: 146، 147. بتصرف.

[2]- سورة العنكبوت، الآية: 61.

[3]- سورة العنكبوت، الآية: 63.

[4]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 148، 149، بتصرف.

﴿مقتصد وما يجحد بآياتنا إلا كل ختار كفور﴾[1]، ونفس الشيء يظهر في حالة اليمين المغلظة[2]، أو نسبة البيت إلى الله[3] كما في قوله تعالى: ﴿فليعبدوا رب هذا البيت﴾[4]. ثم يقدم إيزوتسو مثالا للشاعر النصراني "**عدي بن زيد**"، الذي كان رجلا على أكبر قدر من الثقافة في عصره، حيث وُجد له قَسَمٌ ب: "**رب الكعبة**" و"**المسيح**"، ويعلق المؤلف على هذا النموذج قائلا: "وكون عربيّ نصرانيّ على قدر كبير من الثقافة ويعيش في "**الحيرة**" بعيداً عن مكة، لا عربي وثني، استخدم مفهوم "**رب الكعبة**" على هذا النحو، يُظهر أكثر من أي شيء آخر كم كان هذا المفهوم الخاص ل: "**الله**" واسع الانتشار ومؤثرا"[5]، لذلك فقد كان معروفاً لدى النصارى ب: "**رب المسيح**"، ولذلك لم يتردد إيزوتسو في التأكيد مرة أخرى أن مفهوم "**الله**" لدى أهل الكتاب، طُوِّر من مفهوم "**الله**" لدى العرب الوثنيين خاصة منهم الشعراء المثقفون الذين كانوا وطيدي الصلة بالنصارى وطقوسهم كما سيظهر لاحقاً[6].

3.2 اليهود والنصارى:

إن أول مبرر لتأثر العرب الوثنيين بالنصارى، بالخصوص فيما يتعلق بمفهوم "**الله**"، هو وجود ذلك النّوع من التلاقح الثقافي بين النصارى من جهة، والشعراء العرب الفُحول كالأعشى الأكبر والنابغة من جهة أخرى، كما أن كثيراً من قبائل اليهود استقرت في جزيرة العرب ويثرب وخيبر وتيماء... وبالرغم من ندرة اليهود بمكة، إلا أن ذلك لا ينفي اطلاع المكيين على بعض الفِكَر

[1]- سورة لقمان، الآية: 32.
[2]- الآية: 38 من سورة النحل تُؤكد هذا المعنى.
[3]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 149
[4]- سورة قريش، الآية: 3.
[5]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 151.
[6]- نفسه، ص: 152.

والمفهومات الأساسية في اليهودية، ولما كانت العربية هي اللغة المستعملة لدى اليهود والنصارى في جزيرة العرب، استطاعت كل هذه الأجناس خلق هذا التلاقح اللغوي والثقافي بينهم.[1]

وإمعانا في بيان مسألة التلاقح الحاصل بين النصارى والعرب الجاهليين قبيل الإسلام، نجد المؤلف يورد القصة الواردة في صحيح البخاري، والمتعلقة ببدء نزول الوحي على الرسول عليه الصلاة والسلام، واستعانة خديجة رضي الله عنها بورقة بن نوفل الذي تنصر في الجاهلية، وكانت له دراية بالإنجيل والعبرانية[2]، والذي "بمجرد أن سمع من محمد ما حدث له، حدد هذه التجربة الغريبة تماما لدى محمد بأنها شيء ينتمي بحق إلى التوحيد اليهودي-النصراني، وقد أعطى هذا التجديد يقيناً الطمأنينة لعقل محمد" كما يقول إيزوتسو[3].

4.2 المفهوم اليهودي-النصراني لـ: "الله" في أيدي العرب الوثنيين:

يقصد المؤلف، هنا، أن مفهوم "**الله**" وظّفه واستعمله بعض الشعراء الفحول من العرب الوثنيين في مدحهم لبعض الملوك النصارى من ملوك "الحيرة" و"غسان"، ولا شك أن هذا الاستعمال يعني طبعاً: "**الله**" في النصرانية على الأقل كما يشير إلى ذلك إيزوتسو[4]، أي أن ذلك هو ما يقتضي المقام والسياق والمخاطب واستعماله، ولذلك نجد التأثير الوجداني والنفسي لاستعمال كلمة "**الله**" بمعناها الكتابي على الشعراء العرب ومخاطبيهم وسامعي أشعارهم، ولذا فقد أسهموا من خلال ذلك في تثبيت مفهوم "**الله**" من خلال سياق استعمالهم له ومن يخاطبونه، فقد رسخوا بشكل من الأشكال المفهوم النصراني لتعبير "**الله**"، كما أنهم استحضروه في نظمهم لمدح الملوك النصارى[5].

---

[1]- نفسه، ص: 153، 154. بتصرف.

[2]- نفسه، ص: 155.

[3]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 156.

[4]- نفسه، ص: 158.

[5]- نفسه، ص: 159.

5.2 "الله" في تصور الحنفاء:

إن أول ملمح للمؤلف في هذه القضية هو إشكالية معنى كلمة "**حنيف**" نظراً لغموض أصلها وتاريخها، لكنها تظل حالة من توحيد الله، انتشرت بين أناس في الجاهلية ليسوا نصارى ولا يهوداً ولا مشركين، ويُعيد القرآن "**الحنيفيّة**" إلى نبي الله إبراهيم عليه السلام، ويعتبرها الدين الحق والفطرة التي فُطر الناس عليها[1]، ويحاول إيزوتسو تقديم نموذج الشاعر أمية بن أبي الصلت الذي اعتبره استثناء في الشعر الجاهلي، نظراً لتشبته بالتوحيد، ونبذه للشرك كما تعبر عن ذلك أشعاره، لكنه في الآن نفسه يضع المؤلف أمامه عائق المصداقية وإمكانية أن يكون بعض شعره على الأقل منحولاً، وقد كان هذا الشاعر دارساً للعبرية والسريانية كما يظهر في شعره، وقد كان هذا الأمر سبب عدم الاحتجاج به في تفسير القرآن، كما يقول إيزوتسو نقلاً عن ابن قتيبة، ويحكي عنه أنه حرّم الخمر وعُرف بانقطاعه التام للعبادة واعتمد "**الدين الحنيف**"، الذي نسبه إلى نَبِـــيَّيْ الله إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام[2]، ويقدم إيزوتسو هاهنا بعض ما يُستفاد من هذا الشاعر الفريد لديه، مما يتعلق بالجنة والنار وصفات الله وقدرته، ويخلُص في الختام إلى أن التصور الحَنِيفِي لدى أمية بن أبي الصلت لا يُرى فيه تناقض مع التصور الإسلامي البتة[3]. وفي هذا الصدد يقول المؤلف: «ومهما يكن، فأن يوجد في الجاهلية رجل مثل أمية بن أبي الصلت يبدو مؤشراً قوياً على أن فِكَرًا دينية شبيهة بِفِكَر الإسلام كانت موجودة بين العرب المسلمين، وأن المفهومات المُمَيّزة لدين روحي لم تكن البتة مجهولة وغريبة على عقولهم، على الأقل في المرحلة التي تسبق مباشرة بزوغ فجر الإسلام، وهذا ما يجعل من المفهوم السبب الذي من أجله ربط القرآن الحركة الإسلامية الجديدة بتقليد "**الحنيفية**"، وهذا هو الجانب الإيجابي للقضية[4].

---

[1]- وتدلّ الآية 30 من سورة الروم على هذا المعنى من خلال قوله تعالى: ﴿فأقم وجهك للدين حنيفا، فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم﴾، ويرجع أيضا إلى سورة آل عمران، الآية: 60 و67.

[2]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 161-163.

[3]- نفسه، ص: 165.

[4]- نفسه، ص: 165، 166.

ويشير إيزوتسو كذلك «إلى أن "**الحَنيفيّة**" لم تكن حركةَ جماعةٍ روحيةٍ قويةِ التّنظيم، بل وقف كلّ واحد من هؤلاء الناس وحيداً معزولاً في المجتمع الوثني، حيث كان هدفُهم مقتصراً تماماً على الخَلاص الشخصيّ لا خَلاص الآخرين[1]. ويبقى الخطاب القرآني نابذاً لتردّد المشركين في الإيمان بالله، ودعوته إياهم إلى اليقين والإيمان الصادق، ولذلك فسّر إعراضهم عنه بالرغم من اعترافهم له سبحانه بالخلق وغيره بكونهم "**مسحورون**"[2]، وهكذا، فالقرآن الكريم بصرف النظر عن مقاومة التصور الجاهلي، يسعى إلى جعل هذه العناصر أكثر دقة وتأثيراً بقوة المنطق.

وانطلاقاً مما سبق، يمكن أن نُلاحظ أن مفهوم "**الله**" عرف مراحل عديدة قبل أن يكتسي معانيه النّهائية بمجيء القرآن الكريم، بدءاً من التّصور الجاهِلي الذي أُطلق فيه مفهوم "**الله**" على جنس المعبود كيفما كان نوعه، لذلك عبّر الجاهِليّون عن معبوداتهم وآلهتهم بوصفها به بصريح العبارة، وبعبارة أخرى: إن لفظ الجلالة كان مُتداولاً لدى العرب في الجاهليّة بمعناه الوضعي اللغوي البسيط، ثم تطور مع الاستعمال اليهودي والنصراني الذي اخترق البيئة العربية، بشكل صار يظهر جليّاً في دواوين بعض الشعراء الجاهليّين، وفي هذا السياق بالذّات يتحدّث إيزوتسو عن "**الحنيفيّة**" باعتبارها توجّهاً دينيّاً أقرب ما يكون إلى التوحيد الإسلامي، الذي سيَلبس معه مفهوم "**الله**" لاحقا المعنى المُهيمن على كلّ ما سبقه من الفُهُوم والآراء، وهو المعنى الأساس، الذي يُميّز هذا الدّين باعتباره داعياً إلى نبذ الشرك وتوحيد "**الله**"، أصل الوجود، والمعبود وحده دون سواه.

[1]- نفسه، ص: 166. بتصرف.

[2]- نفسه، ص: 168.

المطلب الثالث: مفهوما الجاهلية والإسلام وعلاقاتهما الدلالية

1.3 بين مفهوم "الإسلام" ومفهوم "الجاهليّة":

يخصص المؤلف هذا الفصل لتسليط الضوء على العلاقة الأساسية بين الله والإنسان، وهي علاقة العبد–الرب، وبالرغم من أن مفهوم "**الله**" و"**الرب**" عُرف لدى العرب الجاهليين، إلا أن كلاًّ منهما اتخذ صوراً عديدة جعلت مفهوم الله يعرف التعدّد وليس الوحدة.

ولما كان الله تعالى هو المعبود بحق، لزم الإنسان أن يتخذ موقف التسليم التام تجاه ربه، ويمتثل امتثال العبد لمولاه، وهذا المعنى هو التطور الدلالي لكلمة "**عبادة**"، المتجسد في قوله عز وجل: ﴿رب السماوات والأرض فاعبده واصطبر لعبادته﴾[1]، فهذه الآية تلخص وظيفة العبد تجاه الله، والملخّصة في العبادة على نحو من الإخلاص المحفوف بالطاعة والتذلل والخضوع[2]، وهكذا فالإسلام حسب قول "**ويلفرد كانتويل سميث" هو**: "الاستسلام للمشيئة الإلهية، أي خطوة حاسمة يتخذها كل شخص بمفرده، بوصف ذلك قضيته الشخصية الداخلية الوجودية باتجاه التخلي عن نفسه لله"[3]، وكأن الفعل "**أسلم**" دالٌّ على الشروع، أي انطلاق عهد جديد جاء بعد المرحلة الجاهلية، هذا العهد الجديد هو الإسلام، سواء كنا متحدثين عن المرحلة القديمة لما جاء الإسلام كدين مُخرجٍ للناس من جاهليّتهم، أو تحدثنا عن مرحلة جديدة من حياة أي إنسان في أي عصر، فنقصد به المرحلة التالية لجزء من حياته اتّسمت بالغفلة والجهالة[4].

وبهذا لا يُراد ب "**الجاهليِّ**" الإنسان الموجود مقابلاً ل: "**المُسلم**" فقط، بل تصير صفة شخصيّة مقابلة للإسلام، كما أنها صفة تضم سمات الفخر والكبر والأنانية والاعتزاز بالقوة

---

[1]- سورة مريم، الآية: 65.

[2]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 266.

[3]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 266، 267.

[4]- نفسه، ص: 267، 268.

البشرية، وهي الصفات التي ستنقلب خضوعاً وتواضعاً وتذللاً بين يدي الله سبحانه لما يصير الإنسان مسلماً، بالرغم من أن تلك الصفات الأولى كانت لدى الجاهليين أسمى، فكانوا ينبذون كل أشكال الضَّعة والهوان والاستسلام لأي شخص كيفما كان، ولهذا فقد جاء الأمر القرآني بالاستسلام بين يدي الملك –الجبار خالق الكون– قاسياً على قلوب الجاهليين، باعتبار أن هذه الصفة أمقتُ ما تكون إلى قلوبهم وطبيعتهم[1]، ولذا نجد القرآن استخدم في وصفهم كلمة "**استكبار**" الدالة على الإحساس بالكبر وتضخيم الذات والعجرفة مع الأمر الإلهي، وبذلك فمفهوم "**الإسلام**" أو "**الإسلامي**" بمعناه الديني المُشار إليه سابقاً، لم يكن له حضور في الجاهلية، بل كان "**الجهل**" مقابلا ل "**الحِلم**" وليس للإسلام، وكذلك الأمر ل: "**الجاهلي**" فقد كان ضدّاً للرجل الحليم[2]. وفي سياق هذه الأسلمة للفضائل العربيّة القديمة يلخص إيزوتسو المسألة بالقول: "وما تجدر مُلاحظته أكثر في أيّة حال هو أن الإسلام لم يُحْيِ أو لم يُعِد بناء هذه الفضائل البدويّة كما وجدها بين عرب الصحراء أو البدو. ففي تبنّيها وتمثُّلها في منظومة تعاليمه الأخلاقيّة، طهّرها الإسلام وجدّدها جاعلاً طاقتها تنساب في قنوات مُحدّدة أعدَّها. ونستطيع من الوجهة اللّغويّة أن نقول إنَّه مع مجيء الإسلام خضعَت بعضُ التعابير الأخلاقيّة الرئيسة في الجاهليّة لتحوُّلٍ دلاليّ خاص"[3].

2.3 مفهوم "الجهل" مُقابلاً ل "الحِلم":

أشار إيزوتسو فيما تقدم إلى أن كلمة "**جهل**" لم ترد البتة كضدٍّ لكلمة "**العلم**" في الجاهلية، بل مقابلا ل "**الحلم**"، واعتبر الفهم الصحيح للبنية التعبيرية المفهومية لهذا الثنائي مفتاح الكشف عن البنية النّفسية للعرب القدماء، ومعرفة الدافع المحرك الذي يحكم سلوكهم الخاص[4].

---

[1]- نفسه، ص: 271.

[2]- نفسه، ص: 272.

[3]- يُنظر: "**المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن**"، ص: 152.

[4]- نفسه، يُنظر ص: 273.

ولما كان ورود كلمة "**الجهل**" كثيراً في الشعر الجاهلي، فإنه يتيسر جمعُ العناصر الدلالية الأساسية لهذه الكلمة من خلال تطبيق منهج التحليل السّياقي، وقد لخّص المؤلف بعضاً من تلك السِّمات الدّلالية لمفهوم "**الجهل**" فيما يلي:

✓ يُقصد ب: "**الجهل**" عدم السيطرة على النفس وعدم حساب العواقب، ويأتي هنا مقابلا ل: "**الحلم**"[1]، ويعرض المؤلف في الصفحتين 274 و276 لشواهدَ شعرية تَوصّل من خلالها إلى القول إن شرحه لها "ينقل انطباعاً خاطئاً بأن الحِلم كان صفة سلبية، شيئاً يُذكّر الإنسان بالوداعة الطبيعية للحَمَل، إنه على العكس من ذلك قوةٌ إيجابيةٌ وفعالة للنفس، قويةٌ إلى درجة أنها تكبح جِماحها الذي قد يدفع الإنسان إلى الحماقة، وتُهدّئها إلى الصّبر والتّحمّل. إنها علامة على قوة وتفوّق العقل"[2]. وبهذا يمكن القول إن "**الحلم**" قوة معنوية دالة على التحكم في النفس وضبطها، ويأتي مقابلا للصَّباوَة والجَهالة وعدم ضبط النفس، ويتجلى في العفو عند المقدرة، وكبح جماحها من الاندفاع والخروج عن السيطرة[3].

وهكذا فالحِلم نمط سلوكي خاص يعاضده وعيٌ واضحٌ بتفوق الإنسان وقدرته. ليس هو علامة عجز، بل هو علامة قدرة. وهذا ما يجعل مفهوم **الحِلم** مرتبطاً جداً بالوَقَار[4]. وإذا كان التجلي الواقعي للحِلم هو الوقار، فإن التجلي الواقعي للجهل هو الظلم[5]. وعليه، تجلّى جهلُ العرب الجاهليّين وظلمُهم في شعورهم بالهوان الشديد في السجود لله، فدفعهم جهلهُم إلى ظُلم أنفسهم بالإعراض عن دين الله.

---

[1]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 274.

[2]- نفسه، ص: 276.

[3]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 277.

[4]- نفسه.

[5]- نفسه، ص: 278.

✓ المظهر الدلالي الثاني لمفهوم "**الجهل**"، يتجلّى هذه المرّة من خلال ثمرة الجهل، المُتمثّلة في تأثيره على القدرة العقلية للإنسان، فهو مضعِّفٌ لقدرة العقل على التفكير والتَّريُّث[1]، فيكون الجهل سبباً في طمس البصيرة وغياب الحكمة في الرأي والطيش في التصرفات، وبهذا يكون الحِلم دالاً على التحكم وحسن إدارة الأمور، ولذلك ربط العرب بين السِّيادة والحِلم[2].

■ ويتوقف إيزوتسو عند مسألة مفادها أن الحِلم خصلة من خصال القُرشيين المكيّين، وبها تصدَّروا التجارة، بل إن رسول الله ﷺ نهل من كونه منهم هذه الخَصيصة التي اشتَهر بها وهي "**الحِلمُ**"، ولذا استطاع بناء دولة إسلامية في المدينة المنورة بحِنكة ومهارة بالغتين[3].

■ ومن المعاني اللصيقة ب "**الجهل**" كذلك، ما عبَّر عنه المؤلف قائلا: "[4]**عجزُ العقل عن امتلاك فهم عميق للأشياء مما يُحدِث دائماً أحكاماً سطحية ومندفعة على كل شيء**"، ولذلك وصف القرآن المشركين بقوله: ﴿**ولكن أكثرهم يجهلون**﴾[5]، وذلك في سياق جهلهم بدين الله وآياته، وتجاهلهم للحق مع العلم به[6]. وعليه، نجد "**الجهل**" قائداً إلى العَمَى، و"**الحِلم**" قائداً للعقل. للعقل.

✓ المعنى الدلالي الثالث هو مجيء "**الجهل**" مقابلا للعلم بدل الحِلم، وهذا هو المعنى الشائع في الاستعمال العربي الأصيل، ولا شك أن هذا المعنى هو الأقل أهمية من الناحية الدلاليّة مقارنة بالمعنيين السابقين. ولذا فاستعماله قليلٌ في القرآن الكريم[7]، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب**﴾[8].

---

[1]- نفسه، ص: 281.

[2]- نفسه، ص: 281.

[3]- نفسه، ص: 282.

[4]- نفسه، ص: 283.

[5]- سورة الأنعام، الآية: 111.

[6]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 284.

[7]- نفسه، ص: 286.

[8]- سورة الأنعام، الآية: 54. سورة النساء، الآية: 17.

3.3 من الحِلم إلى الإسلام:

إن دخول المرحلة الإسلامية على سابقتها الجاهلية، جعل الاستعمال لمفهوم "**الحِلم**" فعّالا كصفة لله تعالى، ولا يعني ذلك بحال أن مفهوم "**الحِلم**" الذي لعب دوراً غاية في الأهمية –متصلا بالشخصية العربية الجاهلية– انتهى بمجيء الإسلام مصحوباً بالاستعمال القرآني الجديد، بل استمر استعماله في التصور القرآني، إلى درجة أن القرآن الكريم كله قائم على تحقيق مبدأ الحِلم في العلاقات البشرية بنبذِه الظلم ودعوته إلى العدل وكبح الشهوات وذمّ التفاخر الفارغ والعجرفة[1].

وهكذا فصفة "**الحِلم**" صارت صفة مشتركة بين الله والإنسان، عكس صفة "**الجهل**" فهو مستحيل في حقه تعالى، بحيث يخص الإنسان في علاقته بأخيه الإنسان، لذلك فقد عُدَّ الجهل سبباً للعَداء والعدوانية، التي عبَّر بها المشركون عن رفضهم للدّين الذي جاء به الرسول الكريم، وانطلاقاً من هذا الاعتبار، لا يقتصر الجهل على العلاقة الأفقية بين الإنسان وأخيه، بل يتعداها إلى علاقة جهالة الإنسان مع ربه، وهو ما وقع للمشركين لما أعرضوا عن دعوته ودينه[2]: (**علاقة عمودية**)، وهو ما يتنافى مع صفة العبودية لله، التي يجب على الإنسان التّحلّي بها في علاقته بمولاه، ولقد أرجع القرآن الكريم دافع المشركين إلى العناد والاستكبار على الله والكُفر بآياته إلى: "**حميّة الجاهليّة**"، والنتيجة التي يقف عندها إيزوتسو بإمعان هي أن الحِلم المقابل للجهل هو الذي يُوصل إلى التواضع، ومنه إلى الإسلام، وبذلك فغياب هذا المُعطى لدى المشركين جعلهم يُعرضون ويَصدُّون عن دين الحق جل في علاه[3]، وبذلك يصبح "**الإسلام**" استمراراً وتطوراً لمفهوم "**الحِلم**" لا انفصالاً وانقطاعاً عنه، بحيث نُقل جذرياً من بيئة كان الموضوع فيها شخصاً عادياً، إلى بيئة إسلامية موضوع الحلم فيها هو رب الإنسان العظيم[4]، ولذلك يبقى الحامل الوحيد لصفة "**الحِلم**"

---

[1]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 286، 287.

[2]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 288.

[3]- نفسه، ص: 289.

[4]- نفسه، ص: 290.

المطلق هو الله تعالى تجاه خلقه وفقاً للتصور القرآني[1]، هذا التصور الذي سيظهر معه تضادٌّ جديد هو: **مسلم ≠كافر**، بعدما كان **الحِلم≠ الجهل**، فانتقل كل منهما إلى استعمال قرآني خاص تلخّصت دلالته الحقيقية في التضاد المذكور[2].

4.3 تصوّر الدّين "طاعة":

يُصرح المؤلف في صدر هذه القضية بحساسيتها الكامنة في صلتها بفقه اللغة التاريخي، إضافة إلى الكلمة المفتاحية "**دين**"، التي هي محور المناقشة مشكِّلة في حد ذاتها فيما يتعلق بمعناها الأصلي[3]، لكنه سيمضي في تحليلها نظراً لخدمتها لعلاقة: **العبد/ الرب**، وتضمُّنها معنى الطاعة والعبودية اللذين يربط القرآن بينهما.

ويصف إيزوتسو كلمة "**دين**" بكونها: "**أُحاديةَ المقطع بسيطة**"، تندرج تحتها كلمات أخرى تتجمع في معنيين هما: 1. الدين Religion 2. الحساب Judgment، ليقف بذلك عند أصل كل منهما معتبراً أن أصل كلمة "**دين**" فارسي دال على النظام، وأصل كلمة "**حساب**" عبريّ وهو معنى "**دين**" في العبريّة، أما "**يوم الدين**" فيعود أصل هذا التركيب إلى اليهوديّة. ويعتبر إيزوتسو أن مسألة اعتماد الأصل الأجنبيّ لكلمة "**دين**" غير مستحيلة، لكن قبل المُضيّ في بيان معانيها ودلالاتها سيُحاول الاطلاع على إمكانية تفسيرها من خلال حدود اللغة العربية نفسها، مع عدم إمكانيّة القول بأن هناك معنى أصليّا واحداً مرتبطاً بالجذر اللغوي (**د–ي–ن**)، يمكن أن ترجع إليه كل المعاني المختلفة لاستحالة ذلك لغويّاً[4]. وبعد رجوع المؤلف إلى معاني "**دين**" في الشعر الجاهليّ، والتي تؤول إلى معاني: "**العادة**"، "**الجزاء**"، "**الطاعة**"؛ **توصَّل في الأخير إلى أن كلمة "دين"**

---

[1]- نفسه، ص: 290.

[2]- نفسه، ص: 291.

[3]- نفسه.

[4]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 292.

تتضمن في معناها الدقيق ثنائيّة "القهر والطاعة"؛ أي قهر الله لعباده في مقابل طاعتهم له سبحانه[1].

كما ترد كلمة "**دين**" بمعنى الشرّع والقانون المتّبع، كما جاء في قوله تعالى: ﴿**ما كان ليأخذ أخاه في دين الملك إلا أن يشاء الله**﴾[2]، مع كونها تُفيد السُّلطان المُطلق لله من ناحية، والطاعة المطلقة من طرف العبد لربّه[3]، وذلك من خلال قوله تعالى: ﴿**وله ما في السماوات والأرض وله الدّين واصبا**﴾[4]. والخلاصة أن ارتباط الدين بالعبادة من خلال مجموعة من الآيات القرآنية من مثل قول الله تعالى: ﴿**إني أُمرت أن أعبد الله مُخلصا له الدين**﴾، هذه الآية التي تُوحي بالعلاقة الوطيدة بين التّعبيرين، وأن كلا منهما متمّم للآخر فلا يتم الدّين إلا بالعبادة، ولا يصح ذلك كله إلا داخل نطاق الإخلاص لله تعالى ديناً وعبادة، ولهذا فالدّين المُراد في التعبير القرآني هو الإسلام[5]، كما ورد في قوله تعالى: ﴿**إن الدين عند الله الإسلام**﴾[6].

ونجد استعمال كلمة "**دين**" لدى العرب الجاهليين في معرض حديثهم عن الحج، وهي عادة وثنيّة تتمثل في الحج إلى مكة[7]، ثم إن تعبير الجاهليين ب: "**دين**"، كدين النصارى مثلا، يراد به: "**منظومة كاملة مؤَلَّفة من عددٍ معيّن من العقائد والعبادات التي تشترك فيها الأمة**"[8]. والتعبير القرآني يوظف كلمات يُراد منها نفس المعنى، وهي: "**المِلّة**" و"**الدين**" و"**الإسلام**"، بحيث إن كلاً منها ينوب عن الآخر، مع كون **الدّين** فعلا وجوديّاً، يضم كل ما يَدين به الإنسان بالمعنى العام،

---

[1]- نفسه، ص: 295. بتصرف.

[2]- سورة يوسف، الآية: 76.

[3]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 297.

[4]- سورة النحل، الآية: 52.

[5]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 299.

[6]- سورة آل عمران، الآية: 19.

[7]- يُنظر: "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 301.

[8]- نفسه.

في اتجاه المِلّة المُراد بها الدّين المتعَيَّن، الذي هو الإسلام[1]، وقد تُطلق الملة على أي دين متعيَّن آخر كمِلّة إبراهيم وملّة اليهود والنصارى[2].

ويعتبر إيزوتسو اجتماع عبارات "**صراط مستقيم**" و"**دين**" و"**ملة**" في آية قرآنية واحدة من الأهميّة بمكان، بحيث جاءت متساوية مع ما تدل عليه كلمة "**دين**" من معنى خاص يُراد به عبادات كل فرد على حدة، أما كلمة "**ملة**" فيُراد منها الأمة وجماعة المسلمين المتوجهين بطاعتهم إلى الله تعالى[3].

وبناء على ما تقدم، فقد تمت الإشارة إلى المعاني التي خلصت إليها دراسة إيزوتسو لكلمات "**الإسلام**" و"**الجهل**" و"**الحلم**" و"**الدين**"، والعلاقات الرابطة بينها في نظم القرآن وتعبير الجاهليين وغيرهم؛ حيث دلّ مفهوم "**الإسلام**" على معنى "**الاستسلام**"؛ أي الخضوع بين يدي المعبود، وما يقتضيه من معنى لُزوم عبادة الإنسان لربّه، باعتبارها وجهاً للتذلّل بين يديه والانكسار أمام قوته وعظمته. ثم دل "**الإسلام**" على الحِلم والتعقُّل من طرف الإنسان الذي يستجيب لربه بالالتزام التام بتعاليم دينه وتوجيهاته. وذلك خلاف "**الجهل**" الذي دل على عدم سيطرة الإنسان على تصرُّفاته وأفعاله، مما يجعلها مُتسرّعة غير محمودة العواقب في كثير من الأحيان.

وقد تعلّقت صفة "**الحلم**" بكلّ من الله والإنسان على حدّ سواء، عكس الجهل الذي صار مُتعلّقاً بالإنسان، دالاً على قصوره وضَعفه. وهو التصور الذي يصير معه الإسلام مضاداً للكُفر، ويصير الحِلمُ مُقابلاً للجهل. أما كلمة "**دين**" فقد جمعت معنيين رئيسين هما: "**الطاعة**" وهي صفة

---

[1]- نفسه، ص: 302.

[2]- نفسه. فهذه الكلمات لا شك أنها تتناغم فيما بينها داخل نفس المعجم في حقل دلالي واحد، لكن بينها عموم وخصوص، إذ التّقارب حاصل بين مفهومي "**الملة**" و"**الدين**" من حيث معناهما الوضعي اللغوي، لكن الملّة لفظ عام، يطلق على كل ما يمكن للإنسان أن يعتمده دينيّاً، عكس مفهوم "**الدين**" الخاصّ في الاستعمال القرآني بالإسلام فقط، كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿إن الدّين عند الله الإسلام﴾. سورة آل عمران، الآية: 19.

[3]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 303.

مطلوبة من الإنسان في علاقته بربّه تعالى، ثم معنى: "**الحساب**" كما يدلّ عليه المُركب الإضافي "**يوم الدين**"؛ أي يوم القيامة الذي من مراحله الأساسية حسابُ الله الناس على أعمالهم التي عملوها في الدّنيا. وقد يُقصد ب "**الدين**" كل ما يدين الإنسان به معبوده، ويأتي التعبير عنه بكلمات أخرى، من قبيل: "**الملّة**" و"**الصّراط المُستقيم**" وغيرهما. ولكل كلمة دلالتها الفارقة، والمتكاملة مع نظيراتها.

المبحث الثاني: أنواع العلاقات بين الله والإنسان في القرآن:

المطلب الأول: العلاقة الوجودية بين الله والإنسان

1.1 مفهوم الخلق:

يُبرز إيزوتسو أهمية قضية "**خلق الإنسان**" باعتبارها تُشكّل المسألة الأساس في النظرة إلى العالم، سواء أكانت هذه النظرة فلسفيّة أم دينيّة، وبالرغم من اختلاف الآراء حولها، فإن التصور القرآني يقدم جواباً واضحاً وصريحاً، يتجلى في أن مصدر الوجود هو "**الله**" نفسه، وهو الواهب والمتفضّل بالوجود على الإنسان[1]، ولذلك فالله خالق كل شيء، والإنسان فقط واحد من هذه المخلوقات، لكنه الأكثر أهمية بينها، ويُشير المؤلّف إلى تجذر مفهوم "**الخلق**" لدى العرب الجاهليين، مع كونهم لا ينسبونه دائماً إلى الله سبحانه، كما يتجلى من خلال الآية الكريمة: ﴿**أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم**﴾[2]، ويَسُوق إيزوتسو أبياتاً من الشّعر العربي يَنسُب فيها الشاعر صفة الخلق إلى الله تعالى، لكنّه يؤكد في الوقت ذاته أن مفهوم "**الخلق**" بين العرب الجاهليين كان ضعيفَ الحضور بينهم، فبالرغم من اتفاق القرآن الكريم والأشعار الجاهلية في نسبة الخلق لله تعالى، لكن هذا المفهوم لديهم كان باهتاً لا يُحقّق أثره القويّ في تصورهم للعالم، في حين جعله القرآن شرطاً لإيمان المسلم، وهو تذكر خلقه من لدنه سبحانه[3]، وكأن استحضار المسلم (الإنسان) كونه مخلوقا لله، بمثابة الكابح له من الوقوع فيما حرم ونهى عنه، وهو ما يسمى في الثقافة الإسلامية ب: "**الرّقابة الإلهية**"[4]. ولما كان الأمر بهذه الأهمية، ولعلم الله تعالى أن

---

[1]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 169.

[2]- سور الرعد، الآية: 16.

[3]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 171.

[4]- نفسه، ص: 172.

الجاهليّين لم يتشربوا حقيقة كونه تعالى **المصدر** الحقّ للوجود الإنساني، نجد القرآن الكريم يوضح لهم الأهمية الحقيقيّة لهذه الفكرة من أجل تنبيههم إلى المضمون الخطير لها.

2.1 قدر الإنسان:

يبين إيزوتسو أن سبب ضعف تأثير مفهوم "**الخلق**" في العرب الجاهليين، هو انشغالهم بنهاية الوجود وإغفال أصله وبدايته، ولذلك فالملاحِظ لأشعار الجاهلية يجد مسألة الخُلود حاضرة بقوة ومُثبتة لعجزهم عن الظفر بها، ما دفعهم إلى فلسفتهم المتميزة في الحياة، المتمثلة في "**العدمية**"[1]، ويُصور المؤلف أن الإنسان متى خلقه الله، قطع علاقته بخالقه ووضع وجوده في يد سيد آخر أكثر قوة بالنسبة له، فسيطر عليه إلى آخر حياته، هذه الطّاقة هو ما يسمى "**الدهر**"[2]، وتدل عليه الآية: ﴿**وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر**﴾[3]. والشعر الجاهلي يقدم نفس الصورة في مجموعة من الأبيات كلها تدل على خطورة الدهر وما يصيب الإنسان بسببه[4]، وهذا هو المعبر عنه ب: "**ريب الدهر والزمان**"، والمقصود مجازياً التقلبات التي لا يُمكن التنبّؤ بها للقدر "**بنات الدهر**"[5].

وهكذا، ففي المنظومة الجاهلية القديمة، يكون العمل الخَلقيُّ ل: "**الله**"، هو في الوقت نفسه البداية والنهاية لتدخله في شؤون الإنسان. الله سبحانه من حيث المبدأ، لا يعبأ بمن أتى بهم إلى الوجود مثل {ولله المثل الأعلى}: أب غير مبال لا يعبأ بأولاده، فالمهمة تُنجز كما رأينا تواً بواسطة كائن آخر يسمى "**الدهر**". أما في المنظومة الإسلامية فالأمر على العكس من ذلك،

---

[1]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 173.

[2]- نفسه، ص: 174.

[3]- سورة الجاثية، الآية: 24.

[4]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 175.

[5]- نفسه، ص: 176.

فالخلق يُحدّد فقط بداية الهيمنة الإلهية على المخلوقات، وشؤون الإنسان كلّها، حتى أدق تفاصيل الحياة وأكثرها أهمية في الظاهر، تُوضع تحت الاطلاع الصارم والمراقبة الدقيقة ل "**الله**".[1]

وإذا كان (**الأجل**) يُجسّد النقطة النهائية الحقيقية للوجود لدى الجاهليين، فإنه على العكس تماماً في التصور القرآني يُمثل عتبة لنوع جديد في الحياة تتميز بالخلود. ولذلك فالأجل لا يؤدي إلى النظرة التشاؤمية للوجود كما وقع لدى الجاهليين، بل يُعتبر في التصور القرآني مرحلة فاصلة بين الحياة الفانية (**الدنيا**)، والحياة السرمدية (**الآخرة**)[2]، ويتخلل هذا الأجل مسألة القضاء والقدر، لذا تطرق إليها إيزوتسو، واعتبرها إحدى أصعب المسائل التي سيكون على الفكر الإسلامي المتأخر أن يُواجِهَها[3]، ومن ثم فهو يُقدم أبياتاً جاهلية تدل على تداول القضاء والقدر لدى الشعراء الجاهليين، بل ويدافع عن تلك الأبيات ويرفض اعتبارها منحولة أو مكذوبة، نظراً إلى كون ثلة من الشعراء كانوا متديّنين إلى حد خوَّل لهم فهم الفِكَر التوحيدية والتصريح بها في أشعارهم[4]. والأصل أنه إذا ثبتت تلك الأبيات وغلب الظنّ بين النُّقاد بنسبتها إلى صاحبها، فلا شك أنها تُعتبر استشهاداً مُعتبَراً يُعين الدّارس الدّلالي في فهم أفضل للمفهوم المدروس، ويُعضد صحّة الأبيات المُستشهد بها، ورودها أو ورود ما يُطابقها لدى شاعرٍ أو شعراءَ آخرين.

وخلاصة القول أن الشعر ديوان العرب، ومعين العربية بعد الوَحيَيْن، لكن اعتماده يبقى نسبيّاً، يستأنس به الدارس الدّلالي في دراسة المفهومات، خاصّة لمّا يتعلّق الأمر بالمفهومات القرآنية التي لها طبيعة خاصّة جدّاً، باعتبارها تعكس مُراد الشارع من خطابه القرآني، المُوجّه لإقامة الخلق على دين الحق.

---

[1]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 179، 180.

[2]- نفسه، ص: 181.

[3]- نفسه، ص: 181.

[4]- نفسه، ص: 182، 183.

المطلب الثاني: العلاقة الاتصالية بين الله والإنسان: الاتصال غير اللغوي

1.2 آيات الله:

يُحدد المؤلف نمطين للفهم بين الله والإنسان، أحدهما لفظي والآخر غير لفظي، بحيث إن الله تعالى يتّصل بخلقه من خلال آياته، ويصبح من واجب الإنسان أن يُقابل تلك الآيات بالاستجابة لها، ويمثل الوحي أداة الاتصال من الله إلى الإنسان بواسطة اللغة، كما يعد ظاهرة من الظواهر الأخرى المندرجة ضمن مفهوم الاتصال[1].

ولفظ "**الآيات**" لفظ مشترك، يُقصد به كل الآيات الإلهية سواء منها القرآنية، التي تُعتبر لغوية ولفظية، كما يقصد به تلك الآيات الطبيعية غير اللّفظية الدالة على ملكوته، ولما كان للوحي خصوصيّة في الربط بين الله والإنسان، فقد خصّه إيزوتسو بالحديث وجعله موضوعاً للفصل اللاحق[2]. أما الآيات الأخرى فتدل على تدخل القدرة الإلهية في تدبير شؤون الإنسان[3]، باعتبارها دالة على العناية الإلهية المُحقّقة الخير للبشر. ولذلك عُدت آياته دالة على عظمته تعالى، يهتدي بها الإنسان إلى قدرة ربّه المطلقة وعظمته، كما تُعرّفه على مخلوقاته وكونه[4]. ومن هنا، فإن هذه الآيات لا يتدبرها ويُدرك فحواها إلا ذو عقل قادر على التفكر[5]. كذلك يُميّز إيزوتسو بين الآيات اللفظية (الوحي) والآيات الكونية، باعتبار الأولى أكثر دقة، تُقدِّم المشيئة الإلهية بصورة مفصَلة ومحللة، بينما النمط غير اللفظي من الآيات، فتتجلى فيه المشيئة الإلهية شمولياً وليس تحليلياً. ويتميز كل منهما أيضا في كون الآيات غير اللفظية يُمكن أن تقدّم مباشرة من غير وسيط، أما

---

[1]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 185.

[2]- نفسه، ص: 186.

[3]- نفسه.

[4]- نفسه، ص: 187.

[5]- نفسه، ص: 188.

النمط اللفظي فلا يمكن أن يقدم مباشرة إلا إلى إنسان واحد وخاص، هو النبي ﷺ، ويقدّم فقط على نحو غير مباشر وبوساطة إلى البشر[1].

وفي هذا الصدد يقدم إيزوتسو مخططاً للحقل الدلالي لكلمة "**آية**" بين القسم الإلهي والبشري، عرض من خلاله كل متعلقات "**الآية**"، بدءاً من نزولها إلى مرحلة تلقّيها من لدن الإنسان إما بالإيمان أو الكفر[2].

وخلاصة القول، إن هذا الدين قائم على تنزيل الآيات، وإن الآيات المنزلة يتوقف تأثيرها على الإنسان بحسب مدى تدبُّره لها، حتى تصير فاعلة فيه مغيّرة لأحواله، ولذا اعتنى الإسلام بصلاح القلب البشري وجعله مركز صلاح الجسد، كونه –أي القلب- يُمثل مصدر الفهم عن الله، إذ بفساده ينعدم الفهم والتبصُّر[3].

ثم يُقدم المؤلف الغاية التي من أجلها تُنزَّل الآية اللفظية، فقد تأتي تارة للتبشير وتارة أخرى للإنذار، ولذلك يوصَف النبيُّ الذي يأتي بها قومَه تارة بشيراً بالخير وتارة نذيراً بالوعيد[4]. أما الكلمات المرتبطة بالآية كما أوردها إيزوتسو، ك: "**التصديق**" و"**التكذيب**" و"**الكفر**" و"**الإيمان**" و"**العقل**" و"**الفهم**" و"**التذكر**"، فكلها تشكِّل مع مفهوم "**الآية**" حقلاً دلالياً، حيث لا يُوجد من بينها شيء عارض لا محل له. بل إن تشكيلها جنباً إلى جنب كلاًّ ونسقاً واحداً هو أمرٌ جوهريّ ومقصود، بمعنى أنه يُمثل جانباً جوهرياً في بناء النظرة إلى العالم[5]، وبقدر فهم العلاقات التي تربط

[1]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 188، 189.

[2]- نفسه، ص: 190.

[3]- نفسه، ص: 191.

[4]- نفسه، ص: 192.

[5]- نفسه، ص: 193.

الكلمة المدروسة بمثيلاتها من نفس الحقل الدلالي، بقدر ما يتيسر الكشف عن مفهوماتها ودلالاتها المتنوعة المُشكِّلة لرؤية العالم[1].

2.2 هدى الله:

يبين المؤلف أن "**هدى الله**" يحمل نفس مفهوم الآية، بل يُجسد الغاية منها، وهو الهدى أو الهداية، لذلك جاءت كثير من الآيات القرآنية تحدد دور الهدى الإلهي، الذي باتباعه يهتدي الإنسان ويصير متجهاً نحو الجنة، وبتركه والإعراض عنه يضل ويصير متجهاً نحو جهنم[2]. وفي هذا الصدد يُقِرُّ إيزوتسو بحقيقة أن الاهتداء أو الضلال الإنساني، راجع في الأول والأخير إلى مشيئة الله تعالى[3] كما ورد في الآية الكريمة: ﴿**من يشإ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم**﴾[4].

وعلى هذا الأساس يكون اهتداء الإنسان أو ضلاله في النموذج الأول راجعاً إلى اختياره، أما بحسب الآية الآنفة، فاهتداؤه أو ضلاله راجع إلى إرادة الله، وبذلك يكون قدَر الإنسان وحاله يعكس ما أراده الله ابتداءً، وعليه فحُرّية الإنسان مُقيّدة حينها، إلى درجة أن النبي بدوره لا يستطيع إعادة إنسان إلى الطريق السويّ كما يؤكد القرآن الكريم[5].

وفي سياق حديثه عن "**الضلال**" و"**الاهتداء**"، يحاول المؤلّف ربطهما بالكلمة الصّميمية المشكِّلة للحقل الذي ينتسبان إليه، وهي تعبير "**الطريق**" المعبَّر عنها في القرآن تارة ب"**السبيل**" وتارة أخرى ب"**الصراط**"، كما يُعبَّر عن الاهتداء ب "**الرُّشد**" أو "**الرَّشَد**"، وعن الإضلال ب: **عمه/قسط/تاه/غويّ**، ويقف الإنسان من هذه المسألة بين أمرين: هل يتخذ الطريق الصحيح

---

[1]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 194.

[2]- نفسه، ص: 195.

[3]- نفسه، ص: 196.

[4]- سورة الأنعام، الآية: 39.

[5]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 197.

المُوصل إلى مقصُوده أي "**الله**" وإلى نجاة نفسه؟ أم ينحرف عنه ويتحيَّر في صحراء الكفر؟ والأهم في التصور القرآني هو كون هذا الطريق مستقيماً[1]. وقد عرف الجاهليون هذا التعبير "**الطريق المستقيم**"، وكانت معرفتهم به متعلقة بمسألة الحياة أو الموت في الصحراء، لأن فقدانه يؤدي إلى التّيه ومنه إلى الهلاك[2].

وعليه، فإن كلمة "**هدى**" انتقلت من الاستعمال الجاهلي إلى الاستعمال القرآني، من خلال تطورها من المادية المطلقة إلى التجريد، فصار معناها الديني مستعملاً في طريق الله تعالى الذي يُرشد إليه الرسل والأنبياء[3].

3.2 العبادة أداة الاتصال:

اعتبر إيزوتسو أن الاتصال بين الله والإنسان ظاهرة ثنائية مُتبادلة، فإذا كان الاتصال من علٍ تجاه الإنسان متمثلا في الوحي، فإن نظيره من الإنسان إلى الله يتجسد في الدعاء، بوصفه النمط اللفظي للاتصال في الاتجاه الصاعد[4]. وفي مقابل الآيات غير اللفظية من الله، تُمثل الصَّلاة المقابل المناسب لذلك من لدن الإنسان، فهي تعبير رسمي عن التوقير لله تعالى، "من خلال مجموعة من الأفعال المادية الجسدية في صحبة آخرين يَشرُكونه الشعور نفسه"[5]، وقد اعتبر إيزوتسو تحنث الرسول الكريم في غار حراء سنوات قبل نبوته، مرحلة جاهلية للصلاة، هذه العبادة التي ستحظى بجليل المكانة في الإسلام[6]، لكونها تعبر عن مطلق تذلل الإنسان وعبوديته تجاه مولاه، ومن ثم كان السجود أرقى شيء في الصلاة، وقد كان معروفاً لدى العرب الجاهليين، باعتباره معبراً عن قمة

---

[1]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 199.

[2]- نفسه، ص: 200.

[3]- نفسه، ص: 201. بتصرف.

[4]- نفسه، ص: 203.

[5]- نفسه.

[6]- نفسه، ص: 204.

الإعجاب الذي يبلغ درجة الطاعة والعبادة[1]. وقد ورد في الأشعار الجاهلية في معرض إيرادها لبعض الألفاظ المُتعلّقة بالصّلاة، كعبارة "**إمام**" و"**قبلة**"، وهما تعبيران شديدا التعلق بالصلاة في التصور الإسلامي[2].

[1]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 205.

[2]- نفسه، ص: 206.

المطلب الثالث: العلاقة الاتصالية بين الله والإنسان: الاتصال اللغوي

1.3 كلام الله:

يعتبر إيزوتسو الوحي حالة خاصة جداً ل "**تنزيل**" الآيات، هذا الوحي الذي يُعطَى في القرآن الكريم مكانة خاصّة جداً، إذ يُعامل ثمة بوصفه شيئاً غير عادي، شيئاً غامضاً، لا يُمكن كشفُ سرّه للعقل البشري العادي[1]، ويشير المؤلف إلى أن أكثر ما يميز الرسالات السماوية "**اليهودية والنصرانية والإسلام**"، هي أن رؤيتها جميعاً أن المصدر التاريخي نفسه، والضمانة المطلقة لحقيقة التجربة الدينية للمؤمنين تكمُن في الفعل الأولي، المتمثل في إظهار الله نفسه أو تجلّيه للبشر، ويعني الوحي في الإسلام أن الله "**تكلم**"، أي أنه جلَّى ذاته من خلال اللغة، وليس بلغة غير بشرية غامضة، بل بلغة واضحة يمكن أن يفهمها البشر، وهذه هي الحقيقة الأولية والحاسمة جداً، وهذا الفعل هو عنصر ثبوت الدين بحسب المؤلف[2]. وعلاوة على ذلك يتحدث إيزوتسو عن كون اللسان العربي أداة للكلام الإلهي، وأن الله اختار العربية من بين سائر اللغات الأُخر المنتشرة آنذاك قصداً وليس اعتباطاً[3].

وفي هذا السياق يقف المؤلف عند المركب الإضافي "**كلام الله**" القائم على تعبيرين هما: 1.**الله** 2. **كلام**، والمقصود بهما الوحي أو التنزيل، وما يُميّزه هو كونه تنزيلاً تُرفع عنه صفة البشرية وتضفى عليه صفة الإلهية والربانية[4]، إلى أن يبلغ المؤلف حقيقة أن هذا "**الوحي**" لا يخضع للتحليل كثيراً، بل هو مسألة وصفها بحسب تعبيره كما يلي: " **وتكون ظاهرة الوحي في هذا الاعتبار شيئاً غامضاً من الناحية الجوهرية، لا يسمح بالتحليل، إنه شيء يومَن به فقط**"[5]. وإذا

---

[1]- نفسه، ص: 208.

[2]- نفسه، ص: 208. بتصرف.

[3]- يُنظر: نفسه، ص: 209.

[4]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 210.

[5]- نفسه، ص: 211.

كان الأمر كذلك وتعذرت إمكانية تحليل "**الوحي**"، فإن المؤلف يجد مدخلا آخر هو تعبير القرآن الكريم عن الوحي ب: "**القول**" في مثل قوله تعالى: ﴿**إنا سنلقي عليك قولا ثقيلا**﴾[1]، ولما كان المتكلم في الوحي هو الله والسامع هو الإنسان، فإن الكلام هنا متراوح بين الرتبة فوق الطبيعية للوجود والرتبة الطبيعية للوجود[2]، ولذلك فاختلاف الطبيعة الوجودية بين المتواصلين يجعل من التواصل اللغوي بينهما متعذراً، ونفس الشيء واقع بين الإنسان والحيوان أيضا[3]. وهكذا يعتبر إيزوتسو ظاهرة الوحي أمرا يُتصارع معه، للكشف المباشر عن كيفية تلقي العرب لهذه الظاهرة، وأي تصور شكلوا حولها، وهو ما خص له المؤلف النقطة الموالية.

2.3 المعنى الأصلي لكلمة "وَحْي" ودلالاتها في اللغة العربية:

في هذا القسم، يفتتح المؤلف كلامه بالإشارة إلى كون اللغة خصيصة بشرية يتميز بها قوم عن قوم، ويختزلون فيها كل ما يتعلق بهم ثقافياً ودينياً[4]، ولذلك فقد دلّ القرآن الكريم على هذه المسألة واعتبر الغرض من اللغة هو "**البيان**"[5]، كما تُعدّ وسيلة للتعارف والتواصل، ولذلك فعربية الرسالة والمُرسَل شرطٌ في إيمان المُرسَل إليه، باعتبار أن الإيمان بالشيء لا يتأتّى إلا بعد فهمه وتلقيه باللغة التي يتحدث بها المتلقي ويُدرك دلالاتها، وقد عبر القرآن عن مفهوم اللغة ب: "**اللسان**". وهنا يُورد إيزوتسو بعض الشُّبَه التي انتشرت لدى العرب الجاهليين، ومنها أن رجلا وراء محمد يُعلِّمُه، وذُكر –نقلاً عن الطبري– أنهم كانوا غلماناً نصارى تُتداول أسماؤهم من لدن الكفار الذين نشروا الإشاعة، وبالإضافة إلى تفنيد القرآن الكريم لذلك، فإن المنطق يقتضي أن أيّ إنسان لغته

---

[1]- سورة المزمل، الآية: 5.

[2]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 212.

[3]- نفسه، ص: 213.

[4]- نفسه، ص: 249.

[5]- كما صرحت بذلك الآية الرابعة من سورة ابراهيم: ﴿**وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم**﴾، الآية: 5.

غير عربية سيكون عاجزاً تماماً عن تعليم محمد ما يقوله بعربية نقيّة[1]، وكل ذلك بعيداً عن العُجمة، التي يُقصد بها كل من لا ينطق العربية الفصحى السليمة، سواء تعلق الأمر بغير العربي أو بالعربي الذي في لسانه عُجمة[2].

وفي نفس سياق مسألة "**عربية القرآن**"، يُشير إيزوتسو إلى كون القرآن الكريم لم يُقدّس العربية ولا العرب كعِرق، بل اعتمد على مفهوم "**الأمة**" التي تضم كل من جمعه الإسلام. **لكن،** لا يمكن بحالٍ نُكران قيمة هذه اللغة ومركزيّتها في هذا الدين، فهي لغة القرآن ولغة أهل الجنة كما تدلّ عليه مجموعة من النصوص الشرعيّة قرآناً وسُنّة.[3]

ويضيف المُؤلّف أن العربية لغة لقوم كسائر اللغات، وأنها لم تحضَ بميزة زائدة عن غيرها، وأنها كانت لغة القرآن نظراً لأن رسالة الإسلام مُوجّهة إلى العرب[4]، ثم ينتقل بعد ذلك إلى علاقة العرب قبل نزول القرآن بغيرهم من الأجناس المتحدثين بغير العربية، فكانوا بذلك على ضربين: قسم من البدو الخُلَّص منغلقين على ذواتهم وثقافتهم، وقسم انفتح على أشكال أُخَر للحياة والتفكير غير التي لديه[5]. وقد كان القسم الأول لا ينفتح على غير العرب إلا في حالة بيع الآخر الخمر لهم، أما المنفتحون فقد تمثلوا أساساً في الشعراء الذين يستفاد من أشعارهم اطلاعُهم على الثّقافة النّصرانية وغيرها[6]، وهو الأمر الذي سيُؤثر في تصور بعض الشعراء ويكون سبباً في تغيُّر رُؤاهم تجاه العالم، ويمثل إيزوتسو لهذا الصنف من الشعراء، بالشاعر "**الأعشى**" الذي تأثّر معجمه وفكره بمخالطته لأجناس وثقافات مختلفة[7].

---

[1]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 251.

[2]- يُرجع في هذا الصدد إلى حديث إيزوتسو وتحليله لكلمة "**أعجمي**"، ص: 252، 253.

[3]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 253.

[4]- نفسه، ص: 254.

[5]- نفسه.

[6]- نفسه، ص: 255.

[7]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 256.

وفي الختام يخلص المؤلف إلى نتيجة مفادها أن الإسلام لم يأت لترسيخ القبلية والانغلاق بل جاء لكافة الناس، وبذلك أُرسِل محمد عليه الصلاة والسلام رحمةً للعالمين، ونفسُ الصفة خُصّ بها القرآن الكريم فهو للناس كافة أيضاً، وههنا تتجلى قوة الإسلام وفعاليّته[1].

والجدير بالذكر هنا أن إيزوتسو يعود مجدداً للحديث عن قضية أفضليّة العربية من جديد، ليُبيّن تشبته بالقول إنه لا فضل للغة على أخرى، وأن العربية جاءت مناسبة لقوم الرسالة (**العرب**)، ولو اقتضى المقام غيرها لكانت لغة أخرى بدلها، بل إن القرآن نفسه لم يُبد أي مؤشرٍ تفضيليّ لها، بل عدّها لغة القرآن وبها أنزل لا أقل ولا أكثر[2].

ويُتابعُ إيزوتسو حديثه عن موضوع "**الوحي**" وعلاقته باللسان العربي، فيشير إلى أن هذه المسألة بلغت درجة التّعصب للعربية في العهد العباسي، وهو الأمر الذي وُوجه بالشعوبية الفارسية، وجعل العربية في مواجهة تحامل الشعوبيين، الذين دعوا إلى تمجيد غير العربية، كاليونانية والفارسية والهندية، باعتبارها أدوات للتفكير المنطقي ووسيلة للتعبير والتواصل الشّعري.

وعقب هذا الحديث النّظريّ عن مسألة اللغة، ينتقل إيزوتسو إلى دراسة المعاني المُتعلّقة بمفهوم "**وحي**" على النحو الآتي:

---

[1]- نفسه.

[2]- نفسه، ص: 257. ويمكن القول في هذا السياق، إن كون القرآن الكريم لم يشر لأيّة أفضلية للعربية على سائر اللغات مقبول، لكن أن ينتقد إيزوتسو فخر العرب وإعجابهم بلغتهم فهذا أمر لا يُستساغ؛ إذ اللغة جزء من هوية المرء وثقافته التي يعتزُّ بها، وهي مما يُتباهى به ويُفتخَر ليس فقط بين العرب، بل بين جميع الأمم في سائر أرجاء الكون، حيث تجد كل شعبٍ مُتعلِّقاً جدّاً بلغته التي تعكس جزءاً لا ينفكُّ عن ماضيه وحاضره ومُستقبله، فكل بني الإنسان يحِنُّ إلى وطنه ويركَنُ إلى من يتحدث لغته، ويتقاسم معه ثقافته.

يُصرّح المؤلف أنه من حسن الحظ أن كلمة "**وحي**" كلمة متداولة في الشعر الجاهلي، وهذا ما يُسهّل تحليل البنية الأصلية للكلمة قبل القرآنية للمفهوم. وقد سطّر المؤلف ثلاثة نقط تبيّن شروطها الدلالية الأساسية كالآتي:

- **أنها اتصال في المقام الأول:** ومراد إيزوتسو هنا أن فعل "**أوحى**" لا يمكن الحديث عنه إلا من خلال طرفين، أي أن فعل الإيحاء متعدّ من المُوحِي إلى المُوحى إليه، ولكنه اتصال أُحادي من الله تجاه الإنسان لا العكس[1].
- **ليس لزاما أن تكون لفظية:** أي كون العلامات المستخدمة بهدف الاتصال ليست دائما لغوية، بل قد يكتسي الوحيُ صُوراً أخرى مثل صَلْصَلَة الجرس وغيرها، مما هو معروفٌ في عملية نزول الوحي على الرسول عليه الصلاة والسلام، كما روى ذلك في أحاديثه الشريفة.
- **هناك دائما إحساس بالغموض والسرية والخصوصية:** ويقصد بذلك أن الوحي لا يُستعمل إلا في سياق الكتمان والتهامس بين شخصين، وقد عبّر عن ذلك إيزوتسو بقوله: "**اِفترِض أن شخصين يتحدث كل منهما إلى الآخر في مَحْضَرِك في جو من الحميمية بلغة أجنبية لا تفهمها، وأنت متأكد من أنه يوجد بين الشخصين اتصال تام في الفكر والعواطف، يتواصلُ، لكنك لا تستطيع النفاذ إلى محتوى الاتصال نفسه، لأنك دخيل على الجماعة، هذا طبعا يُثير الإحساس بحصول شيء سريّ**"[2].

والجدير بالذكر أن كلمة "**وحي**" ترد في المعجمات العربية بمعنيين: الأول: **الوحي**، والثاني: **الأحرف**، والظاهر أنه لا صلة بينهما. لكن إيزوتسو يُعلق بقوله: "**وهذه النظرة تُغفِل الحقيقة المهمة جداً المتمثلة في أنه لدى عرب الجاهلية الذين كانوا أميّين تماماً تقريباً، كانت الأحرف**

[1]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 216.

[2]- نفسه، ص: 218.

شيئا غامضاً جداً"[1]. ولذلك استعمل القرآن كلمة "**قلم**" باعتباره كانت لها مضمونات خطيرة وعميقة، كما يبين ذلك ورودها في صيغة القسم في سورة القلم، وكما وردت بمعنى رمزي في سورة العلق: ﴿**الذي علم بالقلم**﴾[2]، ثم يمضي المؤلف في تحديد بعض دلالات الوحي، فيتوقف مع آية سورة مريم (الآية 11) التي ترد فيها الكلمة في سياق مختلف ﴿**فخرج على قومه من المحراب فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيا**﴾، فدل الوحي في الآية على كونه علاقة بين طرفين بشريّيْن، على عكس ما رأيناه سابقاً من أن البشرية فيه لا تتعلق إلا بالطرف المتلقِّي له من الله سبحانه، كما دل أيضا على الوحي الخفي بين شخصين، القائم على الإيماء لإيصال المعنى المراد[3]، أما الوحي الوارد في قوله تعالى: ﴿**وأوحينا إلى موسى أن ألق عصاك**﴾ فاستعمل مرادفا للإلهام، وهي كلمة ذات صبغة غير لفظية أكثر عموماً، فالله تعالى في هذه الحالة يؤثر في عقل الإنسان على نحو يفهم فيه الإنسان مراد الله مباشرة[4].

ويقتنص إيزوتسو كلمتين من قوله تعالى: ﴿**ونادينـاه من جانب الطور الأيمن وقربناه نجيا**﴾، ويعتبرهما مفسّرتين لظاهرة الوحي، حيث يعتبر "**ناديناه**" الموجَّهة لموسى عليه السلام يُراد منها النداء على البعيد، وتقابل الكلمة مقابلة تضاد كلمة "**وسوس**"، الدالة على القرب[5]، أما ﴿**نجيا**﴾ فعبر عنها المؤلف بقوله: "إنه الشخص الذي يأتمِنُه (أ) على أسراره كلها، ويبوح له بما في نفسه"[6].

وهذا الضرب من الحديث المؤتمن فيه على الأسرار يُدعى في اللغة العربية: **المناجاة**، ومنها اشتقت (**نجيّاً**)، وتوحي كذلك بقرب المتكلم من السامع قرباً شديداً، ولذلك استعملت في الآية

---

[1]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 219.

[2]- سورة العلق، الآية: 4.

[3]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 220.

[4]- نفسه، ص: 221.

[5]- نفسه، ص: 222.

[6]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 223.

نفسها كلمة (**قربناه**)[1]، لذا اختص الله نبيه موسى بهذه المنزلة وشرفه بها، ولذلك يسمى: "**كليم الله**"، وقد جاءت كلمة "**الوحي**" بمعنى الوسوسة، وجاء المُوحِي فيها هنا في شخص الشيطان، كما نجد في قوله تعالى: ﴿**وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا**﴾[2]، ﴿**وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم**﴾[3]، وفي المقابل يُستعمل القرآن الكريم في حق النفس البشرية، وكأن النفس تلعب دور الشيطان أحياناً، كما نرى في قول الله تعالى: ﴿**ولقد خلقنا الانسان ونعلم ما توسوس به نفسه**﴾[4]. مع كون الوسوسة قد تفيد الافتتان والإغراء.

3.3 البنية الدلالية للوحي:

يحاول المؤلف الإجابة من خلال هذا القسم عن سؤال: متى، وفي أي نوع من الوضع المادي تستعمل كلمة "**وحي**" فعليّاً في القرآن؟ وما هي الشروط الضرورية تماما التي ما إذا تحققت جعلت الإنسان قادراً على استعمال هذه الكلمة على نحو دقيق؟

يعتبر إيزوتسو الشرط الأول متمثلا في كون الوحي سلوكاً كلامياً (**كلام**) ملموساً، يطابق مصطلحات علماء اللغة الحديثين على منظومة علامات، هي التي يطلق عليها –اللسان–، بالإضافة إلى ضرورة انتماء المتكلمين إلى صنف الوجود نفسه، وهذا ما يخالَف في الوحي، باعتبار كون الله والإنسان من مستويَيْن وجوديّين مختلفين تماماً[5]، أي تربطهما علاقة عمودية.

وهكذا، فعدم اتّحاد الوجود بين الله والإنسان يقتضي أن يكون الوحي من طريقين:

---

[1]- نفسه.

[2]- سورة الأنعام، الآية: 113.

[3]- سورة الأنعام، الآية: 122.

[4]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 224.

[5]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 224.

1. الإيحاء والإيماء وسماع جرس أو كلام 2. إرسال المَلَك في صفة بشر ليستمع الإنسان بشكل عادي، ولهذا فالتأثيرات النفسية والبشرية الظاهرة على الإنسان المُوحَى إليه من الله سببها التحولات الطارئة عليه، والتي يكاد وصفها بالجنون والاستلاب من لدن قوة خارقة، ولذلك فالعرب اعتبروا كلا من الكاهن والشاعر من هذه الطينة، إذ اعتُبِرا شخصين مملوكين من لدن قوة عليا خارقة، تجعلهما يتلفظان بكلام موزون في حالة من الانتشاء[1]، لذلك كان مما اتُّهم به الرسول عليه الصلاة والسلام كونه شاعراً ومجنوناً، فقرن القرآن بين الشعر والقرآن بقوله: "**شاعر مجنون**"، وكأن مصدر الشعر لديه هو الجن[2]. وقد جرت العادة كما يذكر إيزوتسو أن يكون لكل شاعر من أفراد الشعراء جِنِّيُّه الخاص الذي يترل إليه من وقت لآخر ليلهمه ويُسمى خليله[3]، ولذلك فالتصور الجاهلي للشاعر جعل منه قائداً للقبيلة في حالتي السلم والحرب، بعلمه الغيب عن الجن الذي فاقَ به غيرَه من الناس، فكانت له بذلك مترلة عالية بين قومه[4].

ومن هنا فإن العرب نسبوا كل أمر غريب خارق إلى الجن، حتى وإن كان مصدره الأساس من الله أو المَلَك أو الجن، فهم لم يميزوا بينها[5]، ولذلك تحدث القرآن عن هذا الأمر بقوله تعالى: ﴿**وجعلوا بينه وبين الجنّة نسبا**﴾[6]، وإذا كان القرآن دائما يُبرئ النبي بأنه لا تملكه الجن، فذلك فذلك دليل قوي على أن هذا التصور كان هو الوضع العملي في مكة[7].

وهكذا جاء القرآن مُصحِّحاً لمصدر النبوة الذي هو الله، وأن كلا من الإنس والجن ما هي إلا مخلوقات له، ولذلك اعتبر ما يقوله الشاعر لا أساس له من الصحة، بينما ما يقوله النّبيُّ يُعدّ

---

[1]- نفسه، ص: 229.

[2]- نفسه، 230.

[3]- نفسه، ص: 231.

[4]- نفسه، ص: 232.

[5]- نفسه، ص: 233.

[6]- سورة الصافات، الآية: 158.

[7]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 233.

حقاً مطلقاً باعتباره وحياً من الله، ويعضد ذلك قوله تعالى: ﴿**وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى**﴾[1]. أما بالنسبة للكاهن فقد عُرف لدى العرب الجاهليين بقوته الخَفيّة، فقد كان له دور مجتمعي يجيب من خلاله عن مشاكل القبيلة، وكأن له دور الطبيب المعالج، وكان كاشفاً عن الجرائم المرتكبة، كما عُرف بإيقاعية التعبير لاعتماده على أسلوب السجع[2]، هذا السجع الذي كان في شكله نثراً مقفىً، قريباً جداً من الشعر الحقيقي بتكرار القافية، لكنه يختلف عن الشعر في عدم امتلاكه الوزن العَرُوضي[3].

ورجوعاً إلى ثلاثية الاتصال في عملية الوحي، يؤكد إيزوتسو أنه "كان في الوعي النبوي لمحمد دائماً أحد ما، كائن مبهم بين الله وبينه، هو الذي نزل بالكلام الإلهي إلى قلبه، وهكذا فإن البنية الأساسية للوحي بالمعنى الذي يفهمه به القرآن هكذا: **أ/م/ب** أي **الله/المَلَك/ محمد**[4]. وقد عبر الله تعالى عن تلك الطرائق التي يمكن أن يوصل بها وحيه لبنيّ البشر، بصريح الآية الكريمة: ﴿**وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء**﴾[5]. ففي الحالة الأولى والثانية، يظلّ النبي ﷺ في جميع الأحوال غير قادرٍ على سماع الصّوت المُوحَى به جليّاً في حينه، بل يستطيع استيعابه لاحقاً حال الرجوع إلى الطبيعة البشرية[6]، وأما في الحالة الثالثة، وهي مجيء الملك الذي سمي كذلك ب: "**روح القدس**" و"**الروح الأمين**" وغيرها، فإن الرسول يعي ما يقول له الملك، أي يستحضر ذهنه حال التقائه به بشكل عادي[7]. ثم إن عملية عملية الوحي لا تتوقف عند الحلقة الثالثة، وهي النبي، بل تبدأ مرحلة جديدة هي التبليغ أو البلاغ

---

[1]- نفسه، ص: 234.

[2]- نفسه، ص: 235.

[3]- نفسه، ص: 236.

[4]- نفسه، ص: 238.

[5]- سورة الشورى، الآية: 51.

[6]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 239.

[7]- نفسه، ص: 240.

من أجل إيصال رسالة الله إلى الخلق كافة[1]، بلا زيادة ولا نقصان[2]، وقد تكلف الله بحفظ القرآن فعُدّ ذلك وجها من أوجه إعجازه[3].

وبعد ذكر أحوال الوحي، يقف المؤلف عند كلمة "**نبي**" ويخصها بنقطتين مميزتين لبنيتها الدلالية، هما: 1. أن كلمة "**نبي**" العربية لا علاقة لها أساساً بالنبوة أو التنبؤ بمعنى الإخبار بالمستقبل، فالنبي في التصور القرآني ليس متنبئا بالمستقبل. 2. أن الكلمات التي يتكلم بها النّبيّ أو ينقلها لا علاقة لها بسحر الكلمة[4]، بل إن القرآن الكريم استخدم كثيراً من الكلمات والمفهومات الجاهلية القديمة بمدلولات جديدة تماماً، كُيِّفت لإطار مفهومي جديد تماماً[5]، ويختم إيزوتسو هذا القسم بأنه حتى لو كان القرآن مسجوعا، فعلى الأقل ليس بالمقاصد التي يُستعمل فيها السجع في الجاهلية (**الشعر/الكهانة**) مع تمايز بينهما في المصدر[6].

4.3 الدعاء:

قبل دراسة مفهوم "**الدعاء**"، قدم المؤلف خلاصة مفهوم "**الوحي**" بقوله: "وخلاصة القول فيه أن الوحي بمعناه الضيق- الديني، إذا ما شئنا الدقة- ضربٌ خاصٌ من الاتصال اللفظي يحدث

---

[1]- نفسه، ص: 241.

[2]- يُنظر كلامه في الفقرة 2 ص: 243.

[3]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 244.

[4]- نفسه، ص: 246.

[5]- نفسه، ص: 247.

[6]- نفسه، ص: 248، 249.

بين الله والإنسان في الاتجاه النازل من الله إلى الإنسان. فالله «تعالى» يُوجّه كلماته إلى الإنسان: مُباشرة إلى النبيّ، وعلى نحو غير مباشر إلى البشر على العموم"[1].

أما "**الدعاء**" فهو عملية اتصال العبد بربه شفوياً، بحيث لا يتم ذلك إلا في حالة خاصة يكون فيها العبد في أمس الحاجة إلى الاستعانة بخالقه، فينقطع بالدعاء طلبا للفرج، ولذلك فالدعاء صورة حقيقية لاستسلام العبد بين يدَيْ مولاه، ويتم اللجوء إليه خاصة وقت الشدة، وقد عبر الله عن ذلك بقوله: ﴿**وإذا مس الإنسان الضر دعانا لجنبه أو قاعدا أو قائما**﴾[2]. وباستثناء هذه الحالة الخاصّة التي تُعبّر عن اضطرار الإنسان وإنابته إلى الله بالدعاء، فإن الدعاء يُجسدُ في الحالة العاديّة بالنسبة للإنسان "عادة دينية ثابتة وعميقة الجذور؛ يُصبح الدعاء مرادفاً للعبادة"[3].

ولا شك أن دعاء الإنسان لله يُنتظر منه استجابته له، ولذلك فقد فتح الله باب استجابته لخلقه متى دعوه بإخلاص، كما قال عز وجل: ﴿**وقال ربكم ادعوني أستجب لكم**﴾[4]. وإذا كان كان الدعاء لفظياً من لدن الإنسان تجاه ربه، فلا ينتظر أن تكون الاستجابة لفظية بل تكون غير لفظية، وتغيب هذه الاستجابة كلما كان المَدعُوُّ غير الله[5] كما عبرت الآية عن ذلك: ﴿**إن تدعوهم لا يسمعوا دعاءكم ولو سمعوا ما استجابوا لكم**﴾[6].

---

[1]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 259.

[2]- سورة يونس، الآية: 12.

[3]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 262.

[4]- سورة غافر، الآية: 60.

[5]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 263.

[6]- سورة فاطر، الآية: 14.

المطلب الرابع: العلاقة الأخلاقية بين الله والإنسان

1.4 الله ذو الرحمة:

يعتبر إيزوتسو أن الفكر الديني الذي نشأ في العالم السامي Semitic World (**اليهودية/النصرانية/الإسلام**) يتميز بكونه يَعتبر مفهوم "**الله**" ذا طبيعة أخلاقية بالأساس، ولذلك فالعلاقة بين الله والإنسان علاقة أخلاقية في أصلها، باعتبار أن هذه الأخلاق لم تعد مجرد خير أو شر للإنسان كما اعتبرت في الجاهلية، بل صارت جزءاً متمّما للدين، لصيقة به أيّما التصاق[1]، وهكذا يمكّننا من التحدث هنا عن قضيّة: "**مركزية الأخلاق في الدين الإسلامي**".

ويتجلّى ذلك الجانب الأخلاقي المتعلق بذات الله العليَّة حسب المؤلّف، في كونه تعالى **ذا الخير المطلق والإحسان، ذا الرحمة والمحبة، والمغفرة والنعمة**، ولذلك استُحِقَّ له تعالى أن يكون "**الشكر**"، المُقابل الطَّبيعيّ المُنتظَر من الإنسان تجاه ربّه، أي الشكر لكل الفضائل التي تكرَّم بها الحقُّ جلّ وعلا عليه بها. ويُضيف أن هذا الشكر لا يتحقق إلا بفهم الإنسان لآيات الله، ففهمه إياها هو المُوصل إلى درجة شكر ربه عليها[2].

ويعتبر المؤلف أنه لأول مرة في تاريخ الفِكَر لدى العرب يُعد "**الشكر**" مفهوماً دينياً، إلى درجة أنّه يأتي في مرتبة القسيم البشري للخير الإلهي، ولذلك فقد عُدّ في القرآن الكريم السَّبيل المُوصل إلى الإيمان، بل عُبِّر به عن معنى الإيمان، فالشكر ضد الكفر، هذا الكُفر الذي حمل دلالة الجحود ونكران الجميل، فإذا كان القانون الضابط للصّلات البشريّة أخلاقياً يقتضي من كل واحد منا في الحالة الطبيعيّة؛ أن يُقابل أخاه الذي أنعم عليه وأجزل له العطاء بالشكر، فإنه يوجد من يُقابل ذلك بالكفر والجحود، وهذا لا يقع فيه الإنسان في مُقابل الإنسان فقط، بل أحياناً يقع في

[1]- يُنظر: "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 305.

[2]- نفسه، ص: 306.

الجحود ونكران النعم التي تكرم بها الله تعالى عليه، ولذلك فلا غرابة أن يصف الله الإنسان[1] بذلك في قوله: ﴿**إن الانسان لربه لكنود**﴾[2] وقوله: ﴿**إن الانسان لكفور مبين**﴾[3]، فيجسد الكفر أيضا طريقة لاستجابة الإنسان للخير الذي يُظهره له إنسان آخر، فالنعمة يُقابلها شكر أو كفر. وهذه البنية الأخلاقية (**شكر≠كفر**) كانت سائدة لدى العرب الجاهليين، ولِذا احتفظ بها القرآن رافعاً إيّاها إلى المستوى الدّيني أيضاً، بعد أن كان استعمالها حبيس المستوى الدّنيوي، وهكذا تصير "النعمة في هذا المستوى هي الفضل الإلهي الذي يستجيب له الإنسان، إما على نحو صحيح بالشكر، وإما على نحو خاطئ بالكفر والجحود[4]. ثم تطور مفهوم "**الشكر**" من دلالة الاعتراف بالجميل إلى معنى الإيمان، وفي مقابله "**الكفر**" الذي انتقل من معنى نكران الجميل والجحود إلى ضدٍّ للإيمان[5]، كما ورد في قوله تعالى: ﴿**كيف يهدي الله قوما كفروا بعد إيمانهم**﴾[6] وقوله تعالى: ﴿**قال الذين استكبروا إنّا بما آمنتم به كافرون**﴾[7].

2.4 الله ذو الانتقام:

يذكر المؤلف أن هذه الصفة يستحقُّها أصناف من الخلق أعرضوا عن ذكر الله وضلوا السبيل، وقابلوا نعم الله بالإعراض والإنكار والجحود، فكانوا بفعلهم هذا أحق بانتقام الله تعالى العدل شديد العقاب[8] القائل: ﴿**ومن يحلل عليه غضبي فقد هوى**﴾[9]، وينتقل إيزوتسو إلى الحديث عما يلزم الإنسان فعله للاستجابة لجناب الله تعالى، فيقف بذلك عند مفهوم "**يوم**

---

[1]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 307.

[2]- سورة العاديات، الآية: 6.

[3]- سورة الزخرف، الآية: 15.

[4]- يُنظر "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 208، 209.

[5]- نفسه.

[6]- سورة آل عمران، الآية: 86.

[7]- سورة الأعراف، الآية: 76.

[8]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 309، 310.

[9]- سورة طه، الآية: 81.

الحساب" في علاقته مع ذات الله المهيمن المسيطر الذي تخضع له رقاب الخلق، هذا التصور حسب قوله، هو الذي يدفع الناس إلى الجِدّية المطلقة بدل الطيش والغفلة[1]، وهي السمة الغالبة للتدين الإسلامي، وهذه الجدّية هي المُراد من مفهوم "**التقوى**"، القائم على الخوف من الله وخشيته، لذلك نجد القرآن يجمع بين هذه المفهومات في قوله عز وجل: ﴿**واتقوا الله إن الله شديد العقاب**﴾[2].

ولاشك أن المُراد هو: "**خشية العقاب الإلهي في الآخرة**". ولمزيد التبين والبيان، يرجع إيزوتسو إلى أصل هذه الكلمة "**التقوى**" في الجاهلية، فيقول إنها لم تستخدم بالمعنى الديني، إلا لدى بعض الحُنفاء أو من تأثروا باليهوديّة، كالشاعر «**زهير بن أبي سلمى**» وتمت الإشارة إليه في الاستعمال التوحيدي لدى «**أمية بن أبي الصلت**» وكذا في ديوان "**لبيد**" الذي يعتبره المُؤلف حَنيفيّا في نظرته الدّينية، وبالرجوع إلى كل هذه المصادر نقف على معنى ل: "**التقوى**" هو: **تجنب الشر واتقاؤه بوضع ما يحميك منه، أي الدفاع عن النفس**[3]. ويمكن اعتبار ذلك معنىً مادياً للتقوى، ويشهد لهذا قوله تعالى: ﴿**أفمن يتقي بوجهه سوء العذاب يوم القيامة**﴾[4]، لكن الاستعمال الغالب على القرآن لكلمة التقوى، هو ذلك الاستعمال الديني القائم على الخوف والخشية والورع، ويقدم المؤلف معنى جاهلياً واقعاً بين المادي الجاهلي والمعنى القرآني الديني، إنه معنى أخلاقي يُراعي فيه الجاهلي عِرضَه وشرفه وسُمعته مثل ما نجد في البيت الآتي:

ومن يَّجعل المعروف من دون عِرضه * يضِره ومن لا يتّق الشتائم يُشتم**

---

[1]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 310.

[2]- سورة المائدة، الآية: 2.

[3]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 311، 312.

[4]- سورة الزمر، الآية: 24.

وقول الشاعر أيضا: "**وكل كريم يتّقي الذمَّ بالقِرَى**"[1]، وبهذا يعرف محلُّ التقوى (أو المتَّقَى) نقلةً نوعيّةً من كونه أمراً ماديّاً إلى كونه روحياً، يجعلك تتّقي به عذاب الله يوم القيامة[2] كما في الآيات القرآنية الآتية:

﴿فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئاً﴾[4]، وبناء على هذا الفهم الديني للتقوى فإن المُراد منها في هذا السياق هو تحقُّق الخوف والخشية في قلب المكلف، بشكل تصير معه مانعاً من المعصية ودافعا لتقوى الله واتباع أمره[5]، مع إشارة المؤلف إلى أن تقوى الله لا يجب أن تكون نتيجة الخوف والخشية فقط، بل إن فضائل الله على الخلق تقتضي منهم تحقيق تقواه في قلوبهم، ومما يشهد لهذا المعنى قول "**عبدة بن الطيب**"[6] وهو أحد معاصري النبي عليه الصلاة والسلام:

أوصيكم بتقوى الإله فإنه * يُعطي الرغائب من يشاء ويمنع**

3.4 الوعد والوعيد:

يقدم إيزوتسو من خلال علاقة الاتصال الواقعة بين الله والإنسان، أوجه تقديم الله تعالى نفسه لخلقه بحسب إيمانهم أو إعراضهم، باعتباره مبشراً في الحالة الأولى بكل ما يسُرُّ الإنسان، ومحذِراً متوعداً في الحالة الثانية بعقابه ووعيده الشديد، ثم يُقدّم إيزوتسو تحليلا بسيطا لفعل: "**وعد**" و"**أوعد**"، بيَّن من خلاله كيف ينتقل هذا الوعد والوعيد من الله إلى الإنسان، وذلك من خلال النبي الذي كلفه الله تعالى بأداء هذه الوظيفة القائمة على التبشير والإنذار (**الوعد**

---

[1]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 313، 314.

[2]- نفسه، ص: 314.

[3]- سورة البقرة، الآية: 24.

[4]- سورة البقرة، الآية: 48.

[5]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 315.

[6]- نفسه، ص: 316.

والوعيد)، فيبشر المؤمنين بما ينتظرهم من النعيم الخالد، ويُحذر الكافرين من حساب وعقاب يوم القيامة[1].

كذلك يقف إيزوتسو عند استعمال الوعد والوعيد من غير التمييز بينهما، ويستدل على ذلك بق وله تعالى: ﴿وعد الله المنافقين والمنافقات والكفار نار جهنم﴾[2]، لكن لا شك أن للمفسرين رأياً آخر يتمثل في كون هذا الاستعمال أسلوباً للتهكُّم عليهم، نظراً لأن الوعد لا يكون إلا بالخير، فاستعمله القرآن الكريم مع هؤلاء في معرض الوعيد، ولا شك أن لذلك لطائف يُرجع إليها في مظانها[3].

ويختم إيزوتسو بكون الاختلاف في الوعد والوعيد انتقل إلى علم الكلام، ونتج عنه ظهور فرقة من المعتزلة عُرفت ب: "**الوَعِيدية**" وتزعمها الجبّائي، ولكن المؤلف ورغم اعترافه بأهمية القضية من الوجهة الدلالية، لكن طبيعة الدراسة التي تناولها لا تسمح ببسط الكلام فيها[4].

---

[1]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 318.

[2]- سورة التوبة، الآية: 68.

[3]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 319.

[4]- نفسه، ص: 320.

الفصل الثالث:

قراءة في كتاب:

مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي:

تحليل دلالي للإيمان والإسلام:

عرض وتقديم

توطئة:

يُعبّر الدكتور عيسى علي العاكوب في تقديمه لكتاب: "**مفهوم الإيمان**" عن غبطته بهذا الإنجاز العلمي قائلا: "**فليعلم القارئ الكريم أنّني مُغتبطٌ بأن أُعدّ ههنا التّرجمة العربيّة للكتاب الثالث من سلسلة مؤلّفات المُحقّق الياباني الكبير الأستاذ توشيهيكو إيزوتسو الإسلامية**"[1]، كما يشير إلى أن هذا الكتاب يشكل مع الكتابين الآخريْن أرضيّة معرفيّة جيّدة لقراءة القرآن الكريم والثّقافة التي أشاعها قراءةً واعيةً عميقةً على قدر من المنهجيّة العلميّة[2].ويلمع في مقدمته إلى هدف إيزوتسو من تأليفه، ويتمثل "**من جهة في تقديم وصف مُفصّل للعمليّة التاريخيّة التي من خلالها وُلِد مفهوم الإيمان، ونما وطُوّر نظريّاً بين جمهرة المسلمين، ومن جهة أخرى، يهدف إلى إعداد تحليل دلاليّ واعٍ ل "الإيمان"، ولمفهومات مفتاحيّة أُخَر مُرتبطة به، مع الشبكات المفهوميّة التي نسجتها هذه الأخيرة فيما بينها**"[3]. ولعل من أهم العوامل التي أسهمت في تقريب مسائل كتاب "**مفهوم الإيمان**" إلى القارئ العربي، ودراساته الدلالية، اجتهاد مُتَرجِمِه في توظيف لغة سليمة وأسلوب سلسٍ، مع الالتزام بالدّقّة المنهجية في ترجمة فِكَر إيزوتسو، وإلى هذا الأمر أشار المترجم في مقدمة الترجمة، حين قال: "**وقد اعتمدنا في الترجمة أن نورد الأصل العربيّ للمادّة المُقتبسة، في الأعمّ الأغلب من الحالات، وأن نورد التعليقات الخاصّة للمؤلف حين تكون موجودة. وفي اجتهادنا أنّ هذا المسلك يُحقّق قدراً أكبر من المصداقيّة العلميّة.**

وراعيت من وجهة أخرى اعتماد المصطلحات الكلاميّة العربيّة نفسِها، غاضّين الطّرف عن المُقابلات العربيّة لترجماتها الإنجليزيّة.[4]ومما تجدر الإشارة إليه أيضاً أننا أثبتنا أرقام الأصل

---

[1]- "**مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي: تحليل دلالي للإيمان والإسلام**"، لتوشيهيكو إيزوتسو، ترجمة عيسى علي العاكوب، دار الملتقى (سوريا-حلب)، ط1: 2009م/ 1430هـ، ص: 7.

[2]- يُنظر: "**مفهوم الإيمان**"، ص: 10.

[3]- نفسه، ص: 17.

[4]- "**مفهوم الإيمان**"، ص: 14.

الإنكليزي داخل المَتن العربيّ المُترجم، لكي يُسهّل ذلك على القارئ الكريم المُقارنة بين الترجمة والأصل إن هو شاء ذلك[1]. وهكذا فتصريح المُترجم بهذه النقط المنهجيّة التي اعتمدها في ترجمة كتاب إيزوتسو يدل على تحرّيه الدّقة ما أمكن، مع توضيح العبارات الغامضة أو العَصِيّة في الترجمة بوضع تعبيرها الإنجليزي الأصلي، ليكون القارئ أقرب إلى مراجعة التعبير في سياقه والنظر في مدى صحة الترجمة التي قدّمها المُترجم، ولا غرابة في هذا الأمر خصوصاً لما يتعلق الموضوع بترجمة التعابير أو المفهومات التي تكون على قدر كبير من الخصوصية وعمق المعنى، كونها تُعبّر عن حَمُولة تاريخية وفكرية مُتجذّرة، وهذا ما يجعل من ترجمتها أمراً صعباً جدّاً، يقتضي الغوص العميق في النشأة والتطور التاريخي للمفهوم المُترجَم، وخبرةً من المترجِم بالسياقات التّداولية التي ورد فيها.

وعلاوة على ما تقدم، فإن مما شجّع إيزوتسو على المُضيّ قُدماً في دراسة مفهوم الإيمان وتحليله تحليلا دلالياً دقيقاً، كونه من أوّل وأهم المفاهيم القرآنية على مرّ تاريخ الفكر الإسلامي، وخاصة لمّا نعايِن موقعه ضمن المفاهيم الكلامية، فلربّما يصح أن نقول إنه أهمّها على الإطلاق، ويزداد الأمر وضوحاً لما نُطالع ما أثاره مفهوم الإيمان في القرون الأولى من عُمُر الثقافة الإسلاميّة من المسائل والنقاشات الرّئيسة التي عبّرت عنها ولخّصت أُطُرَ التكفير فيها.

وقد صدر المُؤلّف مقدمة الكتاب بالإشارة إلى أصله، والسياق الذي كان سبباً في تأليفه؛ فأكد أنه "**مؤسس على تلك المادّة التي أُعدّت أصلاً لحلْقة دراسيّة خاصّة A special seminar، في موضوع علم الكلام الإسلاميّ، طُلب مني إجراؤها في عام 1964م في معهد الدّراسات الإسلاميّة، في جامِعة "مكجل" McGill University، في مونتريال**"[2]. ومن هنا يتبين أن الرجل لم يغص على مثل هذه المواضيع التراثية المتميّزة بعُمقها المنهجي والعلمي، و لم يسبر أغوار الخلاف فيها، إلا بعد اطلاعه الواسع على بعض العلوم الإسلامية، التي أمدته بالحنكة العلمية

[1]- "**مفهوم الإيمان**"، ص: 15.

[2]- نفسه.

والعدة المنهجية، لدراسة المفاهيم القرآنية بتنوع حقولها المعرفية، وتعدد المجالات المُنتمية إليها، عقيدة وشريعة وأخلاقاً وسلوكاً.

ويلح إيزوتسو على أن صنيعه في كتاب "**مفهوم الإيمان**" لا يعدو أن يكون دراسة لمفهوم الإيمان كما طوّره عُلماء الكلام المسلمون، مُشيراً إلى أن علم الكلام الإسلامي ليس في وُسْعِه أن يُعالج مُعالجة شاملة مسائل الإيمان التي عمّرت قلوب المسلمين على امتداد العصور. وكأن إيزوتسو يريد أن يلفت نظرنا إلى كون المُعالجة الكلاميّة المدرسيّة لمفهوم الإيمان أقرب إلى مُلامسة الجانب الخارجيّ الشكليّ للمسألة، ذلك لأنها معالجة عقليّة لمسألةٍ وِجدانيّة ضاربة الجذور في أعماق النّفس. لكن بحسب رأيه فإن هذا الجانب الخارجيّ الذّهنيّ تحلٍّ ذاتي ل "**الداخلي**"، وقد لخّص إيزوتسو هذه النقطة بالقول: "**الإيمان من وجهة كونه مفهوماً كلاميّاً يعكس ويكشف، وإن يكن ذلك على نحوٍ خاصّ جدّاً، الطبيعة الحقيقيّة ل** "الإيمان"، **بوصفه حدثاً وجودياً an existential event، أي شيئاً عاشه فعليّا في مسيرة التاريخ المؤمنون المسلمون وعَمَرَ قلوبهم**"[1].

ويظهر من خلال تصور إيزوتسو لهذا الموضوع انشغاله إلى حدّ كبير بإرساء وبلورة فلسفة شرقيّة مُضاهية لفلسفات الغرب، فهو يطمح إلى أن تكون هذه الدراسة في حد ذاتها "**إسهاما متواضعاً لكنه حقيقيّ في دراسة البِنية الأساسيّة للإسلام نفسه من حيث هو واحدة من الثقافات الدّينيّة الأكثر أصالةً وأهميّة في العالم**"[2]. وهكذا فإيزوتسو يصرح بالرؤية التي ينبني عليها مشروعه العلمي، القائم على استنطاق المفهومات القرآنية باختلاف مجالاتها عقدياً وتشريعيّا وسلوكيّاً وأخلاقياً، لتشييد النّظر القرآني تجاه هذه القضايا التي لا يكاد الإنسان المُسلم ينفكّ عنها بحال.

[1]- "**مفهوم الإيمان**"، ص: 18.

[2]- نفسه.

أما من الناحية المنهجيّة، فقد اختلف كتاب "**مفهوم الإيمان**" في مادّته العلمية عن الكتابين الآخرين لإيزوتسو، في كون المبادئ المنهجيّة للتحليل الدّلاليّ التي عوّدَنا المُؤلّف أن يضعها في مقدّمة كتابيه، قد خصص الحديث عنها- هذه المرّة- في خاتمة كتاب "**مفهوم الإيمان**"، و لم يُقدّم في متن الكتاب إلا بعض نتائج العمليّة التحليليّة التي توصّل إليها من خلال دراسته لمفهومي الإيمان والإسلام، ناشداً من خلال أجزاء هذا العمل أن يكون على درجة كبيرة من التناسق والتماسك والتنظيم في جانبه التّحليليّ الدّلالي.

وتجدر الإشارة إلى أن إيزوتسو في دراسته لمفهوم الإيمان تميّز بعقل تنظيريّ بارع، استطاع من خلاله أن يَضع الأطر النّظريّة التي حكمت سيرورة الفِكَر والمفهومات التي يُعالجها بأدواته الدّلالية، وبمعيّة مجهوده العلمي الشاق، إلا أنه يؤكد -في أكثر من موضع- على أنه أدى الجزء الأصغر من دراسة عميقة لمفهوم "**الإيمان**"، والمُتمثّل في الجزء الشخصيّ الوجوديّ منه، وترك الجزء الكبير -حسب قوله- للدارسين الآخرين ليقوموا به من أجل أن تكتمل صورة الإيمان الإسلاميّ؛ إذ لا يمكن بحال بناء صورته الكاملة انطلاقا من علم الكلام الإسلاميّ فحسب، بل لا بدَّ من مُراعاة التّفكير الإسلامي في شموليّته، وقد عبّر إيزوتسو عن هذا المعنى بقوله: "**فإذا شاء أحد أن يظّفر بفهمٍ شاملٍ حقّاً للإيمان في الفكر الإسلامي، فسيكون عليه أن يُعِدّ عملاً تحليليّاً مشابهاً للعمل الذي بين أيدينا في شأن ماهيّة التقوى وتطوّرها ومفهومات مفتاحيّة أخَر في التّصوّف. وإنّه فقط عندما تُجمع النتائج المُحصّل عليها في العَمليْن التّحليليّيْن كِليْهما، الكلاميّ والصّوفيّ، ويُنسّق فيما بينهما، نستطيع أن نأمَل الحُصول على صورةٍ كاملة للإيمان على غرار ما فُهِم في الإسلام**"[1].

انطلاقاً ممّا تقدّم، يتّضح جليّاً أن إيزوتسو يضع بين أيدينا جميعاً، التّصور المبدئيّ الذي يجب علينا نهجه إذا ابتغينا الإحاطة بكل ما يخص مفهوم الإيمان كلامياً وسلوكيّاً، حتى لا تظلّ مناقشتنا

[1]- "**مفهوم الإيمان**"، ص: 320.

له أحادية النظرة، أو بعبارة أخرى، حتى لا نظلّ أقرب إلى التجريد والنظريّة منها إلى التطبيق العمليّ السلوكي للإيمان، مستحضرين أنه لا يتحقق في الواقع إلا بعد تحققه تصديقاً وقولاً وعملاً، كما تدل على ذلك زمرة من النصوص الشرعيّة، وبهذا يظل مفهوم الإيمان لدى إيزوتسو قائماً على أساسين لا بد من معالجته من خلالهما، وهما الأساس الكلامي والأساس الصوفي السلوكي، وكأنه يعتبرهما وجهان لمفهوم واحد هو "**الإيمان**"، ويُعَضِّد ذلك قوله: "**الإيمان طبعاً، ظاهرة وجوديّة شخصيّة. وفي هذا الاعتبار، ربّما يقول المرء إنّه لا يكشف عُمْقَه الحقيقيّ إلا عندما يُتناول من وجهة نظر غير مدرسيّة a non-scholastic. وإنه بهذا المعنى يُمكن أن يُقال إن فهم المفهوم نفسه عند الصّوفيّة يمضي أعمق كثيراً في لبّ المسألة أو صميمها. ولن أتردّد في إقرار هذه النّظرة**[1]".

ويظهر أن المنهجيّة التحليليّة التي اعتمدها إيزوتسو في دراسة مفهوم "**الإيمان**" مكّنته إلى حدّ كبير من اكتشاف مجموعة من الحقول الدّلاليّة الثانويّة المتعلّقة به، والناظر في الفصول التي تشكّل بنية الكتاب، يجدها قد ألّمت بمُختلف المباحث الكلامية ذات الصّلة بالموضوع، والمنتمية إلى الحقل الدلالي المدروس. وبذلك تكون منهجية إيزوتسو جامعةً بين النّظرة الكليّة –أو الإطار العامّ الذي تنبثق من خلاله المسائل– وبين المعالجة الدّقيقة لجزئيات المسائل وتفاصيل الاجتهادات.

والمُؤمَّل لدى إيزوتسو من هذا الكتاب، لا يتمثل في أن يكون دراسة مبنيّة على تحليل مبنيّ على فقه اللغة التاريخيّ لأحد المفهومات الرئيسة في علم الكلام المدرسيّ فقط، بقدر ما يعتبرها إسهاماً جادّاً يسعى من خلاله إلى تحليل البنية الأساسية للإسلام عبر التدقيق في مفهوماته وسبر أغوار معانيها دلاليّاً. ومن ثم فإن إيزوتسو يعد دراسته لمفهوم "**الإيمان**" محاولة في الحفر في بناء صرح الإسلام، الذي يعتبره من أبرز الثقافات الدينيّة الأصيلة، وهو بذلك يُبدي احترامه تجاه دين الإسلام، كما جرت عادته في مؤلفاته الثلاثة.

[1]- "**مفهوم الإيمان**"، مقدمة المؤلف، ص: 17.

وبعد هذه الإطلالة العامّة على مقدمة المُترجم والمؤلّف، أنتقل إلى متن كتاب "**مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي**"، قصد عرض أبرز المسائل والإشكالات التي تضمّنتها فصوله ومباحثه، والتي ستكشف عن منهج إيزوتسو الذي ارتضاه في معالجة هذا الموضوع الهام في منظومة الفكر الإسلامي وعلومه.

المبحث الأول: مفهوم "الإيمان" ضمن الرؤية القرآنية للعالم لدى "توشيهيكو إيزوتسو":

بين يدي المبحث

إن الناظر في كتب إيزوتسو يجدها على قدر كبير من التكامل والنسقية، حيث لم يكن تأليفها اعتباطياً لا في الزمن ولا في الموضوع، وهذا بيِّنٌ من خلال الكتب الثلاثة التي ارتضيناها أرضية لهذا البحث، ولذا نجد إيزوتسو في كتاب "**بين الله والإنسان في القرآن**" يُلمِّحُ إلى موضوع الإيمان وأهميته وحاجته إلى دراسة تحليلية تاريخية، ترصد دلالاته الأولى في قرون ما بعد الدعوة الإسلامية، نظراً لما عرفته من ظهور المدارس الكلاميّة ومقولاتها.

كذلك نجد إيزوتسو، وفي سياق دراسته "**للمفهومات الأخلاقية الدينية**" يحلل مفهوم "**الإيمان**"، باعتباره أحد المفهومات الأخلاقية الدينيّة الأساسية، وقد اختار كشف بنيته الدلالية من خلال تحليل دلاليّ للمفهوم السلبيّ المُعاكس له وهو "**الكُفر**"، ومرد هذا الاختيار المنهجي إلى كونه يرى أن الدراسة الدّلالية التحليليّة لمفهوم "**الإيمان**" تقوم على دراسة مفهوم "**الكفر**" أوّلاً، وهو بذلك يعتمد مبدأ "**التضادّ المفهوميّ**" الذي يندرج ضمن إجراءات المنهج الدلاليّ، ويُعدّ إحدى القواعد الدّلالية التي تُساعد على كشف حقيقة المفهوم المدروس، وإبراز معانيه العميقة.

وقد صرّح إيزوتسو بهذا الاختيار المنهجي في دراسة مُختصرة لمفهوم "**الإيمان**" كما في كتابه "**المفهومات**" قائلا: «أتخذ هذا النهج لأنه ينطوي على فضيلة منهجية واضحة للهدف الذي أرمي إليه: فالكفر لا يؤلف المحور الحقيقي الذي تدور حوله الصفات السلبية الأخرى كلها فقط، بل يحتل منزلة مهمة في جملة منظومة أخلاق القرآن إلى درجة أن فهماً واضحاً لكيفية تركيبه دلالياً، يكون شرطاً لابد منه تقريباً للوصول إلى تقييم دقيق لمعظم الصفات الإيجابية. وحتى قراءة سريعة للكتاب العزيز ستقنع المرء بأن الدور الذي أداه مفهوم الكفر مؤثر تأثيراً كبيراً إلى حد أنه يجعل

حضوره محسوساً تقريباً في كل مكان في تضاعيف الجمل التي تدور حول سلوك الإنسان وشخصيته. وفي حسباني أنه حتى مفهوم الإيمان، الذي هو أسمى قيمة أخلاقية_ دينية في الإسلام، يمكن تماماً أن يحلَّل ليس مباشرة، بل على عكس أساس "**الكفر**"، أي من جانبه السلبي»[1].

وبناء على مبدأ الثنائيات الضدية الذي جرى عليه بيان القرآن لرؤيته الدلالية للعالم، أكد إيزوتسو أن «**التضاد الجوهري بين الإيمان والكفر هو الذي يقدم المحك النهائي الذي تقسم به كل الصفات البشرية، في المنظور الإسلامي، على صنفين أخلاقيين متضادين تضاداً تاماً. وهذه الثنائية الأساسية هي الحقيقة الجوهرية للمنظومة الأخلاقية الكاملة في الإسلام. وحيثما يَمَّمْت في القرآن أمكنك تَلمُّس هذا التضاد الأساسي**».[2]

وبناء على هذه الاختيارات المنهجية لإيزوتسو، ومن خلال اعتماد الرؤية القرآنية من جهة، والتصور الكلامي من جهة أخرى، سيكون بمقدور إيزوتسو أن يُقدم تصوراً حول البنية الدلالية للكفر التي على أساسها يتحقق بناء تصور واضح عن مفهوم "**الإيمان**".

و نظراً لأهميّة الموضوع، لا بدّ أن أُشير إلى أمر ذي بالٍ، وهو أن إيزوتسو انتقل بعد الفراغ من تأليف كتابيه: "**المفهومات الأخلاقية–الدّينيّة في القرآن**" و"**بين الله والإنسان في القرآن**"؛ إلى دراسة "**مفهوم الإيمان**" بتخصيصه بهذا الكتاب المُستقلّ، وهو الأمر الذي يدل على حاجةٍ مُلحّة إلى تحليل دلاليّ وتاريخيّ دقيق لهذا المفهوم الرئيس، وإفراده بجُهدٍ علميّ خاصّ، في معزل عن المفهومات القرآنية الأخرى، وهي إشارة صريحةٍ منه إلى كون الإيمان من المفهومات المركزيّة التي

---

[1]- "**المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن**"، ص: 215.

[2]- نفسه، ص: 309.

بالرجوع إلى بعض معاجم اللغة نجد أن إيزوتسو يتقاسم مع أصحابها بعض النظرات والاستنتاجات، وهذا قد يكون بمحض الصّدفة وتقارب الفُهُوم وتوارد الأفكار، ولربّما يكون إيزوتسو قد أفاد منها مباشرة. من ذلك قول الفيروز آبادي (ت 817هـ): "ولما جعل كل فعل محمود من الإيمان جعل كل مذموم من الكفر". "**بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**"، تحقيق محمد علي النجار، ج 4، (بيروت: المكتبة العلمية)، ص: 362.

تدور حولها المفهومات الأُخَر، كما قد تبين، بالإضافة إلى السياقات الكلامية الخاصّة التي تولّد عنها تاريخيّاً؛ وهو ما دفع إيزوتسو إلى رصد تطور النقاش الكلامي حول مفهوم الإيمان والمفاهيم المُرتبطة به، مُحاولاً إخراج المسائل والقضايا المُتعلقة به، ومُحافظاً على تسلسلها الزمني الواردة فيه.

تأسيسا على ما تقدم، فقد تناول المؤلف مفهوم الإيمان من خلال نظرين اثنين هما: النّظر القرآني، والنّظر الكلامي، وهما مجال العرض والتقديم في فصول الكتاب الآتية.

المطلب الأول: البنية الدلالية لمفهوم الكفر في القرآن من خلال التحليل الدّلالي

يُشير المُؤلّف إلى كون مفهوم "**الكفر**" باعتباره مُقابلاً للإيمان، لم يعرف تطوراً حقيقيّاً إلا في أواخر النّزول القرآني في الفترة المدنية، وأن نواته الدّلالية تحمل عنصر "**نكران الجميل**" أو "**كفر النعمة**" التي ارتبطت بالمعنى الأساسيّ للجذر: "**ك ف ر**"، وهو معنى "**السّتر**"، وإليهُ يشير إيزوتسو قائلا: «**المعنى الأساسي للجذر "كفر"، بقدر ما تقدم لنا معرفتنا اللغوية، هو على الأرجح معنى "الستر". وفي سياقات متصلة اتصالاً خاصاً بإعطاء المواهب والفوائد وأخذها، تعني الكلمة على نحو طبيعي "الستر"، أي أن يتجاهل الإنسان عن قصد الهبات والأعطيات التي أخذها، ومن هنا، "يكون منكراً للجميل" أو "كافرا للنعمة"**»[1].

وفي السياق نفسه، يشير إيزوتسو في موضع آخر إلى هذا الأمر بقوله: تعني "**كَفَرَ**" على نحو دقيق ومن جهة الوضع اللغوي أن يكون الإنسانُ "**عاقّاً**"، أن يُظهر "**نكران الجميل**" إزاء صنيع طيِّبٍ أو فضلٍ أسداه إليه شخص آخر؛ هي تماماً الضّدُّ ل: "**شكر**" بمعنى "**أظهر النّعمة**". وهذا هو المعنى المألوف للفعل "**كفر**" داخل السياق الواسع لمعجم اللغة العربيّة. وهذا المعنى نفسه لا يتغيَّر البتّة سواءٌ أَستخدم الفعلَ المسلمون أم استخدمه العربُ من غير المسلمين، فهو مشترك بين مُتكلّمي العربيّة جميعاً. فضلا عن ذلك، ظلَّ هذا هكذا على امتداد العصور منذ الجاهليّة إلى زماننا"[2]. وبهذا فإيزوتسو يُشير إلى ثبات مفهوم "**الكفر**" بين القديم والحديث حاملاً معنى "**نكران الجميل**" من خلال وروده مقابل وضِدّ كلمة "**شكر**".

وأما المعنى السياقيّ الدلاليّ القرآنيّ، فقد مر بحسب إيزوتسو عبر مرحلتين هما:

---

[1]- "**المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن**"، ص: 216.

[2]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 43.

1. **المرحلة الأولى:** عرف معنى "**الكفر**" تحولاً من كونه يُفيد معنى مُطلق الجحود، إلى كونه صار "**جحودا ونكراناً للجميل إزاء الله، أو على نحوٍ أكثر دقّةٍ نحو فضل الله والنّعم التي يُنعم بها. وهذه هي المرحلة الأولى في التّطوّر الدّلاليّ المُهم جدّاً لهذه الكلمة في السياق القرآنيّ**"[1].

وبهذا يشير المؤلّف إلى التّطور الحاصل في كلمة: "**كفر**" وكيف انتقل مدلولها من الاستعمال اللغوي البسيط إلى حصره في متاهات علم الكلام، ليصير معناه مقروناً بجحود الله تعالى.

2. **المرحلة الثانية:** لما كان فضل الله على الإنسان عظيماً، وكانت النعم والآلاء التي أغدقها عليه لاتُعدّ ولا تُحصى، وكان الواجب عليه أولاً وأخيراً هو تحقيق الشكر لخالقه المنعِم إكمالاً لإيمانه به، فإن الفعل "**كَفَرَ**" أو الصّيغة الإسميّة له "**كُفْر**" من خلال الاستعمال القرآنيّ «**يعدِل شيئًا فشيئاً عن المعنى الأصليّ ل: "نكران الجميل**" ويقترب شيئاً فشيئاً من معنى "**الكفر** " بوصفه النّفيَ الصّريح لمفهوم "**الإيمان**"»[2]. وهكذا نلاحِظ أن المُؤلّف ربط جوهر الدّين وحقيقته باعتراف الإنسان بنعم الله عليه، مُشيراً إلى النّقلة النّوعيّة التي عرفها "**الكفر**" من معنى الجحود ونكران الجميل إلى أن صار مُقابلاً للإيمان، كما أشار أيضاً إلى أن هذا المعنى جاءت به «آيات القرآن التي أوحيت إلى محمد في آخر حياته، و لم تعد "**كَفَرَ**" الضّدّ ل: "**شَكَرَ**"، بل الضّدّ ل: "**ءامن**"، وقد قُيِّضَ لاسم الفاعل منها "**كافِر**" في النّهاية، أن يلعب دوراً بالغ الأهميّة في التاريخ اللاحق للفِكْر الإسلاميّ، سواءٌ المتعلّق منه بِعلم الكلام أم السّياسة- صارت تعني تماماً "**مُلحداً**"»[3].

وبناء عليه، ومن خلال التحليل الدّلالي الذي اعتمده إيزوتسو في دراسته لمفهوم الكفر، فإن هذا المفهوم من خلال تطوّره انتقل من معناه الوضعيّ البسيط إلى معناه السياقي الخاصّ، بعد أن صار جزءاً لا يتجزّأ من حقل دلاليّ محدّد، وصارت تربِطُه علاقات متعدّدة مع باقي المفاهيم

[1]- نفسه، ص: 43، 44.

[2]- نفسه، ص: 44.

[3]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 44.

الأخرى التي تشترك معه في نفس الحقل، إلى درجة أن «**المعنى السّياقي أصبح قويّاً وظفَر باليد الطُّولَى والهيمنة على المعنى الوضعيّ، لدرجة أنّه أنتج أخيراً كلمة جديدةً، المعنى الأساسيُّ لها هو: "الكُفْر"**»[1].

وسعياً منه إلى بيان دلالات مفهوم "**الكفر**"، فقد عرض إيزوتسو تحليلاً دلالياً لبعض العناصر التي لا تنفك عنه، والتي تُسهم في جعل بنية مفهوم "**الكُفْر**" أكثر حَبكاً ودقّة، وذلك من جانبين اثنين، كالآتي:

1. **البنية الدلالية لمفهوم "الكفر".**
2. **الحقل الدلالي لمفهوم "الكفر".**

أ- أما فيما يخص البنية الدلالية لمفهوم "**الكفر**" في القرآن الكريم، فنجدها تنبني على عناصر متعدّدة منها:

أولا: عنصر "**نكران الجميل**"؛ وقد وردت آيات قرآنية عديدة تضمنت مفهوم الكفر بهذا المعنى، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**وإذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه فلما نجاكم إلى البر أعرضتم وكان الانسان كفورا**﴾[2]، وقد أورد إيزوتسو آيات أخرى، دل فيها مفهوم "**الكفر**" على معنى "**كفران النّعمة**" أو "**نكران الجميل**"، وهو ما يُحتفظ به اليوم في تقسيم الكُفر إلى: **كفر اعتقاد" و"كفر نعمة**"، وكأن الإيمان بالله تعالى لا يكتمل إلا بتحقيق شكره اعتقاداً وقولاً أو ثناء وعملاً أيضاً.

[1]- نفسه، ص: 45.

[2]- سورة الإسراء، الآية: 67.

ثانياً: عنصر "**عدم الإيمان**"، وهو معنى لبِسه مفهوم الكفر من خلال ما طرأ عليه من التطوّر الدّلاليّ في المُعجم القرآنيّ عبر مرحلتين، كما تمّت الإشارة إلى ذلك سلفاً، ليستقرَّ في الأخير على المعنى الخاصّ المُناقِض للإيمان.

ثالثاً: مفهوم "**الضلال**" الذي يأتي مُقابلاً لمفهوم: "**الهدى**"، وهذا المفهوم هو الذي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالإيمان، وقد وردت كلمات في القرآن الكريم مرادِفة لفعل "**ضلَّ**" من قبيل: "**غوى**" و"**زاغ**" و"**عمِه**" أو "**عَمَه**"، بالإضافة إلى كلمة "**الغفلة**"، التي تتصل بمفهوم "**الضلال**" في مجموعة من مواطن ورودها في عدة آيات قرآنيّة.

رابعاً: مفهوم "**التكبُر**"، وهو عنصر مهم أيضاً في بنية مفهوم "**الكفر**" يُفيد معنى العجرفة، والملاحظ أن القرآن من خلال آياته "**يؤكد هذا العُنصُر في بنية الكفر، إلى حدّ أنه في حالات كثيرة يُهيَّأُ ليُمثِّل الخَصيصة الأكثر تمثيلاً ل "الكافر". فالكافر إنسانٌ متكبّر مُتعجرفٌ بالمعنى الدّينيّ. وحتى تأمّلٌ سريعٌ للكتاب العزيز سيُقنع أيَّ إنسان بأنّه يَنظُر إلى ظاهرة الكُفر في المَقام الأول من هذه الزّاوية**"[1]. ولم يرد معنى الاستكبار بصيغته فقط، بل نجد أن هناك مجموعة من الأفعال الأخرى التي تقوم مقامه وتشترك معه في المدلول، بحيث جاءت مرادِفة له، ومنها: "**بغى**" و"**بطر**" و"**عتا**" و"**طغى**" و"**استغنى**". وقد قدّم القرآن الصّور التي يأتي عليها هذا العُنصر مُظهراً بذلك مفهوم الكُفر وتجلّياته، و"**مفهومان في القرآن مرتبطين ارتباطاً مُباشراً جدّاً ب** "تكبُّر" **الكُفّار. أحدهما احتقار كل ما جاء به النّبي، والآخر هو الجِدال**"[2]، ولا شك أن القارئ لآيات القرآن والمُتدبّر فيها، يجد هذه الأوصاف التي ذكرها المؤلف، ومنها خاصة: احتقار الوحي والجدال في صِدقه، لأجل الفرار من الحق الذي ما فتئوا يُكذّبون به ويُعرضون عنه استكباراً وعناداً.

---

[1]- "**المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن**"، ص: 246. وفي هذا السياق يُورد المُؤلّف بعض الآيات التي ورد فيه مفهوم "**الكفر**" بهذا المعنى أي "**التّكبّر**"، ومنها قوله تعالى على سبيل المِثال لا الحصر: ﴿بلى قد جاءتك آياتي فكذّبت بها واستكبرت وكنت من الكافرين﴾، سورة الزمر، الآية: 59.

[2]- "**المفهومات الأخلاقية الدّينيّة في القرآن**"، ص: 260.

ب- وأما الجانب الثاني المتعلّق بتحليل مفهوم "**الكفر**"، فيتميّز بدراسة ل: "**الحقل الدّلالي لمفهوم الكُفر**"؛ إتماماً للشِّق الأول، ويقوم على دراسة الجانب العلائقي لمفهوم الكفر مع باقي المفهومات الأُخرَى التي تحيط به، أو تُشكّل معه حقلاً دلالياً يدور في نفس الفلك. وهكذا نجد إيزوتسو يؤكد أن هذا المفهوم حقيقة "**ليس وحده التعبير الأكثر شمولاً عن كل القيم الأخلاقية الدينية Ethico-Religious السلبيّة المعترف بأنها كذلك في القرآن، بل يعمل في صورة المركز الحقيقي أو الصميم لجملة منظومة الصفات "السلبية" (...) يعني أننا لن نفهم الطبيعة الحقيقية لــ"الكفر" إلا إذا عرفنا طبيعة العناصر التي ستؤلف المنظومة الكاملة نفسها**».[1]

وباستقراء إيزوتسو للكلمات المفتاحية التي تشترك مع مفهوم "**الكُفر**" دلالياً، وتُشكّل جنباً إلى جنبٍ حقلاً دلالياً متناسقاً، خَلُصَ إلى خمس كلمات، وهي:

- "**الفاسق**".
- "**الفاجر**".
- "**الظَّالم**".
- "**المُعتدي**".
- "**المُسرف**".

وبحسب منظور إيزوتسو، فهذه المفاهيم تارة تتقاطع مع مفهوم "**الكافر**" في سياقات قرآنيّة عديدة، كما ترد مُرادفة له تارة أخرى، لتُؤَسّس بذلك المنظومة الشّاملة التي تَحُفُّ وتُحيط بالمفهوم المركزي الذي هو "**الكُفر**"، في النّظام القُرآني، وتُؤَسّس حقله الدّلالي المُستقل والخاص[2].

---

[1]- نفسه، ص: 265.

[2]- وقد وقف إيزوتسو عند المفهومات الخمسة التي تنتمي إلى حقل "**الكفر**" وتُسهم في تأسيسه وقفة مُطوَّلة عالج من خلالها أوجه العلاقات التي تشترك من خلالها مع المفهوم المركزي المُتمثّل في "**الكفر**"، دارساً بذلك مُختلف مواطن ورودها في القرآن الكريم، ومُركّزا بالدرجة الأولى على المعاني التي ترد بها، والتي تتكامل مع البنية الدلالية لمفهوم الكُفر، محور الدراسة، "**المفهومات الأخلاقيّة الدّينيّة في القرآن**"، ص: (66-95).

وهكذا، وبالتأمّل في المراحل التي شهدها مفهوم الكُفر في تطوّره الدّلالي، نلاحظ أن الاستعمال الأول له كان قائماً على معنى الإنكار والجحود وعدم الاعتراف بالجميل بشكل عام، ثم تطور بعد ذلك إلى إفادة معنى إنكار أنعُم الله، فأصبح أقرب ما يكون إلى المعنى السّياقي للكُفر، والذي يتّصل بمجموعة من المعاني الأخرى ك: "**كفر النعمة**"، و"**عدم الإيمان**"، و"**الضّلال**"، و"**التّكبُّر**"، وهي أوصاف مُوضحة لحال الكافر، وقد خلُص إيزوتسو في آخر المطلب إلى تقديم المفهومات المُكونة للحقل الدلالي ل: "**الكُفر**"، وهي: "**الفاسق**" و"**الفاجر**" و"**الظّالم**" و"**المُعتدي**" و"**المُسرف**".

المطلب الثاني: البنية الدّلالية لمفهوم الإيمان

لئن كان مفهوم "**الكفر**" الذي تطرق المؤلف إلى بنيته الدّلالية سلفاً، يُشكّل صميم الصفات السّلبيّة في القرآن الكريم من جهة، فإن مقابلها من الصّفات الإيجابيّة في القرآن، تتمحور جميعها حول مفهوم "**الإيمان**" من جهة أخرى، باعتباره عمود الأخلاق والفضائل الإسلامية، الذي لا يُعقل أن تتحقّق إلا به ومن خلاله.

وبالرجوع إلى الجُزء الثاني من كتاب المفهومات الدينية، والمنصب على تحليل "**البنية الدلالية للإيمان**"، فإن إيزوتسو يعتبر أن هناك أسئلة يجدر بالباحث أن يضعها صوب عينيه، وذلك باعتبار أن الإجابة عنها ستقدّم له لا محالة، تلك المحتويات والمُعطيات الدّلالية لكلمات "**الإيمان**" أو "**المؤمن**"[1]، ويمكن عرض تلك الأسئلة كالآتي:

- ما نوع الإنسان، في النظرة القرآنية، الذي "**يؤمن**"؟
- ما الصفات التي تكون – أو ينبغي أن تكون –-مميزة ل"**الإيمان**"؟
- كيف يُتوقّع أن يتصرف **المؤمن** المثالي اجتماعياً ودينيّاً؟

وطبقاً للقواعد المساعدة في تحديد معاني المقاطع القرآنية المدروسة والمساهمة في تحليل المفاهيم الواردة فيها[2]، استعرض إيزوتسو عدداً من الآيات القرآنية ذات الصّلة بمفهوم الإيمان، أو المُتضمّنة لأحد المفهومات الأخرى المساعدة في تشكيل البنية الدّلالية له، ليتناولها بالتحليل قصد التوصّل إلى بناء تصوّر شامل حول المحتويات الدلالية لمفهوم الإيمان في القرآن.

وجريا على نفس النّهج الذي سلكه في تحليله لمفهوم الكفر، يقرر المؤلف أن المفهومات التي لها صلة بمفهوم الإيمان تأتي على نوعين:

---

[1]- "**المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن**"، ص: 66- 95. بتصرف.

[2]- يُرجع إلى القواعد العمليّة للتفسير السّياقي، الصفحة: 284 وما بعدها.

1. كلمات متعلّقة به ومُتقاطعة معه من قبيل: "**الكُفر**"، و"**الإسلام**"، و"**الهِداية**"، و"**الرشد**". 2. وكلمات أخرى تُشكّل البنية الداخليّة التي يتكون منها مفهوم الإيمان، والتي لخّصها إيزوتسو في كلمتين اثنتين هما: "**التّقوى**"، و"**الشّكر**".

1.2 المفهومات القرآنية المُتعلّقة بالإيمان في التصوّر القرآني:

إن الإيمان من خلال منظور "**توشيهيكو إيزوتسو**"، يُمثّل «**صميم مجال الصّفات الأخلاقيّة الإيجابيّة. "الإيمان" هو المنبع لكلّ الفضائل الإسلاميّة؛ فهو يوجِدها جميعاً، ولا يُمكن تصوّر فضيلة في الإسلام غيرَ قائمة على الإيمان المُخلص بالله ووحيه**»[1]. وكأن الإيمان بهذا المعنى وعاء لا يمكن لسائر الصفات الإيجابيّة الأخرى أن تستقر وتكون لها قيمة وقبول إلا داخله وبعد وقوعه في القلب، حتى تكون تلك الصفات الخيِّرة من أخلاق وغيرها متَّجَهاً بها أساساً إلى الله المعبود دون سواه، وهذا أساس العقيدة الإسلامية. ويؤكد إيزوتسو أهميّة مفهوم "**الإيمان**" عبر التاريخ الإسلامي وأنه مركز الدين الذي تُبنى عليه سائر الطاعات بقوله: «**كان الإيمان تاريخيّاً الأوّل والأهمّ بين المفهومات الكلامية جميعاً في الإسلام**؛ إذ أثار في القرون القليلة الأولى للثقافة الإسلامية عدداً من المسائل ذات الأهميّة الحقيقيّة»[2] ويضيف قائلاً: «الإيمان (أو الإسلام) والكفر –أو الصّيغ الشّخصيّة المُطابقة لهما، مؤمن (مُسلم) وكافر– اثنان من التعابير الأكثر أهميّة في القرآن. **وهما يُؤلّفان صميم الفكر القرآني كلِّه**»[3]

وبالنّظر في السياقات القرآنية التي لها علاقة بمفهوم الإيمان، نجد كما أشرنا إلى ذلك سلفاً، أنه ارتبط بمجموعة من الكلمات المفتاحية، بعضها يشغل موقع التضادّ معه، والبعض الآخر يتقاطع معه دلاليّاً، إن لم نقل إن هذا الصّنف من الكلمات لا يُمكن الاستغناء عنه بحالٍ، في بلورة البِنية

[1]- "**المفهومات الأخلاقيّة الدّينيّة في القرآن**"، ص: 305.

[2]- "**مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي**"، ص:17.

[3]- نفسه، ص: 29.

الدلالية لمفهوم الإيمان، ف: "**الكفر**" يُناقضه كلّياً في بنيته الدّلالية، حيث يأتي كمفهوم مُعاكس مضادٍّ له؛ إذ «**التضاد الجوهري بين الإيمان والكفر هو الذي يقدم المحك النهائي الذي تقسّم به كل الصفات البشرية، في المنظور الإسلامي، على صنفين أخلاقيين متضادين تضاداً تاماً. وهذه الثنائية الأساسية هي الحقيقة الجوهرية للمنظومة الأخلاقية الكاملة في الإسلام. وحيثما يمت في القرآن أمكنك تلمس هذا التضاد الأساسي**».[1]

وزيادة في إيضاح هذا التضاد، يقف إيزوتسو عند مثال من الأمثلة القرآنية التي تعكسه، وهو قوله تعالى: ﴿إن الله يُدخل الذين ءامنوا وعملوا الصالحات جنات تجري من تحتها الانهار والذين كفروا يتمتعون ويأكلون كما تأكل الانعام والنار مثوىً لهم﴾[2]، وقد لخص إيزوتسو أوجه التقابل بين مفهومي المؤمن والكافر في الآية من خلال أمرين اثنين: **الأول**: ما يفعلانه في هذه الدنيا- فالمؤمن منهمك فقط بعمل الصّالحات، بينما يُمضي الكافر حياته في اصطياد اللّذّات؛ **الثاني**: ما يحصلان عليه في يوم الحساب- سيُجازى المؤمن بالجنّة، وسيمضي الكافر إلى النّار[3]. ونظائر هذه الآية كثيرة، كما في قوله تعالى: ﴿فأما الذين ءامنوا وعملوا الصالحات فهم في روضة يُحبرون، وأما الذين كفروا وكذبوا بآياتنا ولقاء الاخرة فأولئك في العذاب مُحضرون﴾[4].

أما مفهوم "**الإسلام**" فهو الآخر وثيق الصّلة والارتباط بمفهوم "**الإيمان**" في القرآن، وإن كان المؤلّف يرى أن بينهما نوعاً من التمايز والتغاير، خاصة في سياق الآيات التي تحدثنا عن حال الأعراب، كما في قوله عز وجل: ﴿قالت الاعراب ءامنا قل لم تومنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم وإن تُطيعوا الله ورسوله لا يلتكم من اعمالكم شيئاً إن الله

---

[1]- "**المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن**"، ص: 309.

[2]- سورة محمد، الآية: 12.

[3]- "**المفهومات**"، ص: 309.

[4]- سورة الروم، الآية: 15، 16.

﴿غفور رحيم﴾[1]، ففي هذه الآية مثلاً، اعتبر إيزوتسو أن الوصف القرآني يجعل كلاً من الإسلام والإيمان درجتين مختلفتين ترقى الواحدة منهما على الأخرى، وتكون الأولى منهما –أي الإسلام– مرقاة للدرجة الثانية التي هي الإيمان، وقد عقّب على هذا الأمر قائلا: "ويُذكر في القرآن حالةٌ خاصّة جدّاً يُميَّز فيها "**الإسلام**" بدقّة، فيما يتصل بطبيعة الأَعْراب، عن "**الإيمان**"؛ **إذ نعلم أن الإسلام ليس سوى الخُطوة الأولى في الدّين، إيمان ضحلٌ لّما ينفذ إلى أعماق القلب. وهكذا كلُّ "المؤمنين" هم "مسلمون" طبعاً، لكن العكس ليس صحيحاً دائماً**".[2]

وفي نفس السياق، نجد أن إيزوتسو أشار إلى نفس الموضوع في موضع آخر من كتابه: "**بين الله والإنسان في القرآن**"، حيث أورد استعمالا مختلفاً لمفهوم الإسلام وعلاقته بمفهوم الإيمان، وذلك من خلال قوله: "تُستخدم كلمتا "**مسلم**" و"**مؤمن**" إحداهما في مكان الأخرى، تُستخدم كل منهما لتدلّ على الإنسان الذي اختار الطّريق المستقيم للهداية الإلهية "**الهدى**"، فنجا بذلك من عذاب النّار المنتظَر. وبِلغة أكثر تقنيّة تستطيع القول إن الكلمتين لهما تماماً المدلولُ نفسُه برغم أنّ كُلاًّ منهما تُشير إلى هذا المدلول نفسه من خلال مفهوم مختلف(....) أي إنَّ الكلمتين تُشيران إلى جانبين مُختلفين للشَّخص نفسه"[3]. ولئن كان إيزوتسو في حديثه الأول عن العلاقة بين الإسلام والإيمان يميل إلى كونهما مُختلفين تماما باعتبار أنهما درجتين مختلفتين من العلاقة التي تربط العبد بربّه، فإنه في النصّ الأخير الذي أوردنا، يتجلى أنه صار يتحدث عن المفهومين بنوع من التقارب، باعتبارهما وجهان لعُملة واحدة، أي صفتان ملازمتان للإنسان في حاله مع الله مع ما بينهما من الفرق في المنزلة، لكن كُلاًّ منهما يظلّ وصفاً حسناً وإيجابيّاً مُتّصلاً بالإنسان الذي اهتدى إلى معرفة ربّه. ويُلخّص إيزوتسو المعنى المُراد من المؤمن وفق التعريف القرآني الذي يُحدّده، في الشخص الذي آمن بالله ورسوله لا يرتاب في ذلك، وهو مستعدّ لإنفاق ماله وحياته في سبيل الله،

[1]- سورة الحجرات، الآية: 14.

[2]- "**المفهومات**"، ص: 312.

[3]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 87.

كما في قوله تعالى: ﴿إنما المؤمنون الذين ءامنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون﴾[1].

كما أن الإيمان مرتبط أيضاً ب: "**الهداية**"، التي نجدها مُتّصلة به في بعض السياقات القرآنية، من قبيل قوله تعالى: ﴿نحن نقص عليك نبأهم بالحق إنهم فتية ءامنوا بربهم وزدناهم هدى﴾[2]، والتي يظهر من خلالها التقارب الشديد بين مفهومي: **الإيمان والهُدى**، إلى درجة أن المؤلِّف علَّق على الآية بقوله إنه «**يُمكن كلمةَ "هدى"، هنا أن تحِل محلاّها تماماً كلمةُ "الإيمان" دونما تغيّر أساسيّ في المعنى العامّ للجُملة**»[3].

2.2 البنية الداخليّة للإيمان:

يُصرح إيزوتسو أن مفهوم الإيمان في بنيَته الدّاخليّة يقوم على مفهومين أساسيين هما: "**التّقوى**" و"**الشكر**".

- فبالنسبة لمفهوم "**التقوى**"، فهو كما يرى المُؤلّف مُتعلّق بالمراحل الأولى من تلقّيه للوحي عليه الصلاة والسلام، لذلك فهو مُحمّل بالرؤى الأُخرويّة بحسب تعبيره، «**ويمكن القول بتعبير آخر: إن التّقوى في هذا السياق الخاصّ خوفٌ أُخرويّ (متّصل بالآخرة) من ساعة الحساب الكارثيّة**»[4]، وهذا المعنى تدلّ عليه آيات قرآنية تربط الإيمان بالتقوى والخشية من الله وعقابه يوم القيامة، كما يظهر في قوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين ءامنوا اتقوا ربكم إن زلزلة الساعة شيء**

---

[1]- **سورة الحجرات**، الآية: 15.

أما المعنى المفهوم ل: "المسلم" فهو: من أسلم وجوده كلّه، وروحه وجسده، لله وحده إسلاما تامّاً، كما في الآية: 128و 131 من **سورة البقرة**.

[2]- **سورة الكهف**، الآية: 13.

[3]- "**المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن**"، ص: 319.

[4]- نفسه، ص: 321.

عظيم﴾[1]، وهكذا يُشير إيزوتسو إلى الإيمان، كما يدل عليه الدّين الجديد من خلال آياته الأولى-يقصد القرآن المكّي- التي يُراد منها تقديم الإيمان على أنه الخوف من الحساب الأخير وربّ ذلك اليوم سبحانه، كما صار المؤمن يُلخَّص في كونه: **من يرتعِدُ خشيةً من الله**، وهذا ما جعل التقوى لصيقة بالإيمان إلى درجة كبيرة، عبَّر عنها إيزوتسو ب: «العلاقة المتينة التي توجد بين "**الإيمان**" و"**التقوى**" يمكن أيضا أن تُعبِّر عن نفسها في صورة تَضَمُّن: إذا وُجِد ألف وُجِدباء»[2]، وتظهر هذه العلاقة السببيّة بين المفهومين من خلال الآية: ﴿واتقوا الله إن كنتم مؤمنين﴾[3]، فعلم أن الإيمان مشروط بالتقوى وغير مُكتملٍ إلا بها. ويرد مفهوم التقوى في القرآن بتعبيرات أخرى مرادفة له، ومن أهمها: "**الخَشية**"[4] كما يظهر في قوله تعالى: ﴿ولقد ءاتينا موسى وهارون الفرقان وضياءً وذكرا للمتّقين الذين يخشون ربّهم بالغيب وهم من الساعة مُشفِقون﴾[5]، وتبقى الخشية من الله دون سواه أساس تقواه والإيمان به، وشرط استحقاق العبد لجنة ربه التي وعَدها المُتّقين من عباده[6].

- يَعتبر إيزوتسو أن مفهوم "**الشكر**" يعكس استجابة الإنسان لآيات ربه، لذا كانت له مكانة مُهِمّة في منظومة الأخلاق الإسلاميّة، بل صرّح أن « "**الشكر**" **في الإسلام هو اسمٌ آخر ل: "الإيمان"**»[7]، وما يدل على هذا الأمر هو كون الشكر يَرد مُقابلاً للكفر أيضاً في بعض مواطِن

---

[1]- **سورة الحج**، الآية: 1.

[2]- "**المفهومات**"، ص: 321.

[3]- **سورة المائدة**، الآية: 57.

[4]- يُقدّم إيزوتسو التعابير الأخرى التي ترد مرادفة ل: "**التقوى**" من غير "**الخشية**"، وهي "**الخوف**" و"**الرّهبة**"، كما أورد الآيات الّدالة على الصّلة الشديدة بينها وبين المفهوم الأساس الذي هو "**التقوى**". يُنظر: "**المفهومات**"، ص: 225-228.

[5]- **سورة الأنبياء**، الآية: 48، 49.

[6]- يُنظر: "**المفهومات**"، ص: 322، 323. بتصرف.

[7]- نفسه، ص: 328.

مواطِن القرآن الكريم[1]، باعتبار أن الكافر يفتقِر أساساً إلى شكر الله، وكأن شكر الله انعكاس وصورة خارجيّة للإيمان بالله تعالى.

ويُؤكد إيزوتسو عناية القرآن الكريم بعلاقة الشكر بين العبد وربّه، فيقول: "**كما لا يكُفّ القرآن عن تأكيد الفضل والإحسان الذي يُغدقه الله على النّاس. وفي الرّد على كلّ الأفضال النّفيسة التي يغدقها عليه، يُتوقّع أن يُظهِر له الإنسانُ الإقرارَ العميقَ بالفضل**"[2]، إذ إن ما يُحيط بالإنسان من مقوّمات الوجود والحياة مردّه إلى النّعم التي تكرّم بها عليه ربّه، مع ما تُقابل به هذه النّعم أحياناً من الجحود والكُفر، كما يتجلّى في قوله تعالى: ﴿**إن الله لذو فضل على الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون**﴾[3].

ولئن كان إيمان الإنسان لا يكتمل إلا بتحقيق الشكر لمولاه على ما أنعم عليه، فإنه «**سيكون من المثير جدّاً ملاحظةُ أن الشكر في صورته الكاملة ليس أُحاديّ الجانب في القرآن؛ إنّه تبادليّ. فإذا كان واجبُ شكر نِعَم الله يؤُول إلى الإنسان، فإنَّ الله، من جانبه، يُتَوَقَّعُ[4] منه أن يستجيب لفعل الشُّكر بالشُّكر**»[5]، ولا شك أن صفات الله تعالى دالّة على رحمته بهذا الإنسان الإنسان وتفضّله عليه، فلا غرابة في أن يُقابل تعالى شكر عبده بشكر عمله وجُهده فيُجازيه عليه بالجزاء الأوفى.

---

[1]- ومن الآيات القرآنيّة التي تُحقّق هذا المعنى قوله تعالى: ﴿**قال هذا من فضل ربي ليبلوني أأشكر أم أكفر ومن شكر فإنما يشكر لنفسه ومن كفر فإن ربي غني كريم**﴾، **سورة النمل**، الآية: 40.

[2]- "**المفهومات الأخلاقيّة الدّينيّة في القرآن**"، ص: 329.

[3]- **سورة يونس**، الآية: 60.

[4]- نلاحِظ أن إيزوتسو حذِرٌ جدّاً في انتقاء المصطلحات الدقيقة خاصّة في معرض وصفه لفعل الله تعالى، بحيث عبر بـ: "**يُتَوقّع**" وليس بفعل آخر يُوجِب على الله فعل الشيء، كأن يقول مثلا "**يجب على الله كذا وكذا**"، وهذا احتراز منه من الوقوع في أي مذهب كلاميّ كيفما كان، وهو بذلك اختار الحِياد والموضوعيّة، والبقاء في صف الآيات القرآنيّة الخالصة التي تفيد التَّوقع، ولا تُوجب على الله أمراً.

[5]- "**المفهومات**"، ص: 330. بل إن المُؤَلّف يرى أن تبادل الشّكر بين الله والإنسان هي الصّورة المِثاليّة للعلاقة بينهما، وقد ورد ما يُفيد هذا المعنى في مثل قوله تعالى: ﴿ **ومن تطوّع خيراً فإن الله شاكر عليم**﴾. **سورة البقرة**، الآية: 158.

وهكذا، وبعد أن عرضت تحليل إيزوتسو لمفهوم "**الإيمان**" وما تعالق معه على وجه التقابل أو الترادف من المفهومات في السياقات القرآنية، أنتقل إلى عرض تحليله لدلالات مفهوم الإيمان، لكن هذه المرّة، داخل منظومة علم الكلام الإسلامي.

المبحث الثاني: التحليل الدلالي لمفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي: دلالاته ومُتعلّقاته:

تقديم:

إن الحديث عن مفهوم "**الإيمان**" في علم الكلام الإسلامي، يستلزم الوقوف عند تحليل إيزوتسو له، من خلال عرض فصول كتابه الثالث: "**مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي**"[1]، الذي جاء في مُقدّمة وأحد عشر فصلاً وخاتمة.

والناظر في بنية الكتاب، يجد أن المؤلّف رتّب المفاهيم والقضايا التي وردت مُراعياً ضابط التسلسل والسبق في الظهور، ومستحضِراً لتطوّرها في علم الكلام، احتراماً منه لمبدأ مُهم من المبادئ التي اعتمدها في تحليله الدّلالي وهو: «**علم الدّلالة التاريخي**» الذي يُشير إليه إيزوتسو في ثنايا كُتبه في أكثر من سياق، باعتباره سِمة منهجية لا تنفك عن رؤيته وتصوُّره في دراسة المفهومات القرآنية.

وقبل المُضيّ في مقدّمة المُؤلّف، يجدر بي أن أقف عند مقدّمة المُترجم التي أشار من خلالها إلى أمر غاية في الأهميّة يُوافق التّصوّر الذي على أساسه بُنِيَ هذا الموضوع، وهو أن كتب إيزوتسو كلٌّ لا يتجزّأ حيث قال: «**أما كتابه**[2] **الذي نُعِدّ الآن المُقدّمة لترجمته العربيّة، فعلى قدر كبير من**

---

[1]- وهو مُترجم عن الإنجليزيّة عن عنوان: The Concept of Belief in Islamic Theology، وقد ترجمه الدكتور عيسى علي العاكوب، وهو مُترجِم الكتب الثلاثة جميعها، وقد صدرت ترجمته سنة 2009م، عن دار الملتقى-حلب/سوريا-ط1.

ولا أنسى أن أشكر الدكتور **أحمد طلحة: المدير التنفيذي لدار المُلتقى للنشر والتوزيع**، والذي بذل جهدا كبيرا من أجل إمدادي بنسخة مُصوّرة من الكتاب في سياق ما تشهده بلاده من ظروف عدم الاستقرار، فله الشكر الجزيل، إذ لولا هذا الكتاب لكان تصوّر البحث غير مُكتمل نظرا لأنه يُتمّ عقد كتب إيزوتسو الدارسة للمفهومات القرآنية والمُترجمة عن الإنجليزيّة إلى اللغة العربية.

[2]- يقصد: "**مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي: تحليل دلالي للإسلام والإيمان**".

الأهميّة للقارئ العربيّ. وحين يوضع إلى جانب سالفيه[1] **المُشار إليهما قبلُ، تُؤلّف الثلاثة، فيما نرى، أرضيّة معرفيّة جيّدة لقراءة القرآن الكريم، والثّقافة التي أشاعها قراءةً واعِيةً عميقةً على قدر من المنهجيّة العلميّة**[2]، ولا شك أن عيسى علي العاكوب مُترجم الكُتب الثلاثة، وبعد أن سبر أغوارها واطّلع على رؤية إيزوتسو في دراسة المفهومات القرآنية من خلالها؛ توصّل إلى قيمتها العلمية ودقّتها المنهجيّة التي نُسجت على منوالها، ولذلك فلا غرو أن نُلفِيَ مثل هذه الشهادة وغيرها في مقدّماته التي صدّر بها ترجماته.

وأما فيما يخص **مُقدّمة** كتاب "**مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي**"، فقد تناول المؤلّف من خلالها مجموعة من القضايا التي توضح تصوّره العام في هذا الكتاب، كما أنها لم تخلُ من إشارات منهجية مُهمّة سنحاول التلميح لأبرزها كما يأتي:

يُشير إيزوتسو في المُقدّمة إلى الغرض من تأليفه لهذا الكتاب، ويُلخّصه قوله: «**العمل الحاضر دراسةٌ تحليليّةٌ لمفهوم "الإيمان" في علم الكلام الإسلامي. وهو يسعى إلى تحقيق هدفٍ مُزدوجٍ، ذلك لأنّه يقصد من جهةٍ إلى تقديم وصفٍ مُفصَّلٍ للعمليّة التاريخيّة التي من خلالها وُلِدَ مفهوم الإيمان، ونما، وطُوّرَ نظريّاً بين جمهرة المسلمين. ومن جهة أخرى، يهدف إلى إعداد تحليلٍ واعٍ لـــ"الإيمان" ولمفهومات مفتاحيّة أُخر مرتبطة به، مع الشبكات المفهوميّة التي نسجتها هذه الأخيرة فيما بينها**»[3]، وهذا التصريح من إيزوتسو يختزل العديد من القواعد المنهجية التي أشرنا إليها في تحليلنا للكتابين السابقين، ومن أهمها إشارته إلى **منهج التحليل الدلالي، والدراسة التاريخية للمفهومات، مع الوقوف عند نشأة وتطور المفهوم المدروس**، وهذا إن صحّ التعبير

---

[1]- إشارة إلى كتابيه السابقين اللذين قدمناهما قبل، وهما كتاب: "**بين الله والإنسان في القرآن**"، وكتاب: "**المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن**".

[2]- "**مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي**"، مقدمة المترجم إلى العربيّة، ص: 10.

[3]- نفسه، ص: 17.

يخص دراسة المفهوم في حد ذاته كتعبير لغوي مستقل، ثم تأتي المرحلة الموالية والمُهمّة أيضا، وتتمثل في دراسة الكلمات المفتاحية التي ترتبط بالمفهوم المدروس، وما كوّنته معه من شبكة مفهوميّة مترابطة.

كما يشير إيزوتسو إلى أن عمله هذا، لا يعدو أن يكون دراسة كلامية لمفهوم يمكن اعتباره قطب الرحى في منظومة المفهومات القرآنية، وليس في وُسْعِه البتّة أن يُعالج مُعالجة شاملة لكل مسائل الإيمان التي عمّرت قلوبَ المسلمين على امتداد العصور، لذلك فهو يعتبر هذه الدّراسة مُلامسة للجانب الخارجيّ الشكلي للمسألة لا أقل ولا أكثر، ذلك لأنها مُعالجة عقليّة وِجدانيّة ضاربة في أعماق النفس، لكن تبقى دراسة الجانب الخارجي عبارة عن تجلٍّ ذاتيّ للجانب الداخليّ، ويُلخّص هذه القضية قائلا: «**الإيمان من وجهة كونه مفهوماً كلاميّاً يعكس ويكشف، وإن يكن ذلك على نحو خاصّ جدّاً، الطبيعة الحقيقيّة ل "الإيمان" بوصفه حدثاً وجوديّاً an existential event، أي شيئاً عاشه فعليّاً في مسيرة التاريخ المؤمنون المسلمون وعَمَرَ قلوبهم**»[1]. وفي هذا السياق، فإيزوتسو يعتبر الدراسة الدقيقة والعميقة لمفهوم الإيمان لا تقف عند حد المعالجة الكلامية المدرسيّة –بحسب تعبيره– والتي خصّص لها هذا الكتاب، بل تبقى مُتوقّفة بالأساس على جانب عِرفانيّ صوفيّ، لنكون بذلك قد عالجنا مفهوم "**الإيمان**" داخليّاً وخارجياً، أي شكلا ومضموناً.

وبالإضافة إلى ما تقدّم ذكره، يتحدث إيزوتسو عن أمر غاية في الأهمية كذلك، وهو سعيُه إلى بلورة فلسفة شرقيّة تُضاهي فلسفات الغرب، لذلك فهو يطمح إلى أن تكون هذه الدراسة "**إسهاماً مُتواضعاً لكنّه حقيقيّ في دراسة البنية الأساسيّة للإسلام نفسه من حيث هو واحدةٌ من الثقافات الدّينيّة الأكثر أصالةً وأهميّةً في العالم**"[2]. ولا شك أن إيزوتسو واع تمام الوعي بالثقافة الإسلامية التي تستمد غناها من المعجم العربي الثري، ما يُعطي مجالاً رحباً لتحليله التاريخي الدلالي،

[1]- "**مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي**"، ص: 18.

[2]- نفسه.

قصد استكناه الرؤية الإسلامية للعالم، والقرآنيّة منها على وجه الخصوص، سواء أكانت هذه الرؤية متعلّقة بالإنسان أم الكون أم المصير.

وبعد أن أشرت إلى أهم ما ورد في مقدمّة الكتاب، أنتقل إلى متن الكتاب الذي تطرق إيزوتسو من خلاله إلى أبرز الإشكالات والقضايا المُرتبطة بتحليل مفهوم الإيمان، ومُعاينة التطورات التي عرفها عبر مراحله التاريخيّة. وبالنّظر في فهرس الكتاب، نجد أن فصوله الثلاثة الأولى عالجت مفهوم الكُفر باعتباره مُقابلاً ومُضادّاً لمفهوم الإيمان، وأما الفصول الثمانية المُتبقّية فاختصت بتحليل مفهوم الإيمان ومُتعلّقاته، كما سيأتي تباعاً.

المطلب الأول: مفهوم الكافر

لقد اختار المُؤلّف للفصل الأول من الكتاب عنوان: "**الكافر**"، ويُمكن حصر القضايا التي تضمنها في ثلاث هي:

الأولى: وتحدّث من خلالها عن فرقة **الخوارج وأصل الإشكال عندهم**، وقبل أن يُقرّر رأي الخوارج في هذا الموضوع، أشار إيزوتسو إلى كون مسألة "**الإيمان**" والنّقاشات التي أثيرت حولها، حددت نُقطة البدء لجُملة التّفكير الكلاميّ بين المُسلمين الأوائل[1]. ورجوعاً إلى الخوارج، فإن إيزوتسو يذكر أن "**المفهومات المِفتاحيّة التي تعامل بها الخوارج لها أساساً جانبان مُختلفان، يُشيرً كلٌّ منهما إلى اتجاه مُختلف تماماً: سياسيّ وكلاميّ**"[2]، وبالرغم من اصطحابنا لهذا الأمر، فإن ما أثاروه من المفاهيم لم يُناقش في الدرس الكلامي بشكل نظريّ إلا في وقت لاحق، إذ وبالرغم من كون المفاهيم التي استعملوها يغلب عليها الطابع السياسي، إلا أنّهم قدّموها من وجهة نظر عقديّة محضة، وظلت الخطورة لديهم مُتمثّلة في أن الخلاف الذي عُرفوا به بلغ درجة الاقتتال بسبب تكفير المُخالف واستباحة دمه.

ومن المفاهيم الأولى التي أثارها الخوارج ووقع الخلاف فيها بينهم، "**مفهوم الخلافة**"، حيث تضاربت آراؤهم فيه من جوانب مختلفة، من قبيل: من سيتولّى رئاسة الجماعة المُسلمة؟ من سيكون الخليفة؟ وخليفة من سيكون؟ بمعنى هل سيكون خليفةً لله أم لرسوله عليه الصلاة والسلام؟[3]. وبحسب المؤلف، انقسم الناس في هذه المسائل إلى ثلاثة أقوال:

1. القائلون بأحقيّة علي بن أبي طالب رضي الله عنه وحده، وهم الشيعة.
2. القائلون بأحقيّة مُعاوية عن غيره، وهم الأمويون.

---

[1]- "**مفهوم الإيمان**"، ص: 21.

[2]- نفسه، ص: 22.

[3]- يُرجع في هذه الأمور بالتفصيل إلى الكتاب، ص: 22، 23 وما بعدهما.

3. القائلون بأحقيّة الأكفأ بها، ولو كان عبداً حبشيّاً، و لم يروا لا علياً ولا معاوية، وممن قال بهذا القول الخوارج.

وإذا كان الناظر في هذا الخلاف يجده أقرب ما يكون إلى الخلاف السياسي المحض، فإن المؤلّف يؤكد أنه خلاف عقديّ بالأساس، وقد لخّص موقفه هذا بالقول: "**لكنّهم هم أنفسهم لم يُناقشوا المسألة من وجهة أنها مسألة مصلحة، أي مسألة سياسيّة صِرفة، وبرغم ذلك كانوا مُدركين إدراكاً قويّاً كُلَّ النتائج الخطيرة المُباشرة التي كان مُؤَكَّداً أن تنشأ عنها. كانت في أنظارهم مسألةً كلاميّة في يد القَدَر، وأثارت المسألة اهتماماً انفعاليّاً، في الدرجة الأولى بذلك المعنى. ويمكن القول باختصار: كانت في أنظارهم مسألةً دينيّة في جوهرها**"[1].

ولقد كان من بين الأسئلة التي طرحها الخوارج، تلكم المُتعلّقة بالحكم على من وَالَى عليّاً أو مُعاوية: أهو مؤمن أم كافر؟. والإجابة القبليّة لديهم هي أنّه كافر؛ باعتبار أنه صاحب كبيرة، وصاحب الكبيرة حكمه عندهم التكفير. وصار هذا الأمر-أي تكفير مُرتكب الكبيرة- أصل المسألة لديهم، ولكن نظراً لانعدام التصوّر الصحيح والكامل عن كيفيّة الحكم على المؤمن بالإيمان من جهة، وعدم انضباط الأفعال والأعمال التي بسببها تنفى عنه صفة الإيمان من جهة أخرى، انتقل النقاش الكلاميّ حول الفُروق المُمَيِّزة بين الإيمان والكفر من خلال طرح السؤال الأصليّ والجوهري الذي حقّه التقديم وهو: **ما هو الإيمان؟**

وعليه، ينتقل إيزوتسو إلى البحث في نشأة مشكلة الإيمان في علم الكلام منذ بداياته الأولى، وهو ما توصّل من خلاله إلى كون الخوارج غلب عليهم -في مناقشتهم للمسألة- همُّهم السياسيّ، ويتجلى ذلك في زاوية معالجتهم لموضوع الإيمان والكفر، بحيث لم ينطلقوا من معرفة ماهيّة الإيمان قبل إصدار الحكم بإثباته أو بنفيه، بل انطلقوا رأساً من السؤال الشخصيّ: «**من هو المؤمن؟**»

[1]- "**مفهوم الإيمان**"، ص: 24.

و«**من هو الكافر؟**»، وكأن الحكم المنتظر صدوره مُعَدٌّ قبلاً، بل حتى الأشخاص المعنيُّون به مُحدّدون سلفاً، وكأنّهم طرحوا هذه الأسئلة تكفيراً لأشخاصٍ بأعيانهم، طرداً لهم من جماعة المُسلمين جُملة، وهو الأمر المُشترك بين فرق الخوارج الأولى، بل يمكن اعتباره مدار الفكر الخارجيّ، بمعنى "**أن التكفير كان المحورَ الذي دار عليه وارتقى التفكيرُ الرئيس لأوائل الخوارج، بل كان عينَ أصل حركة الخوارج نفسها**"[1].

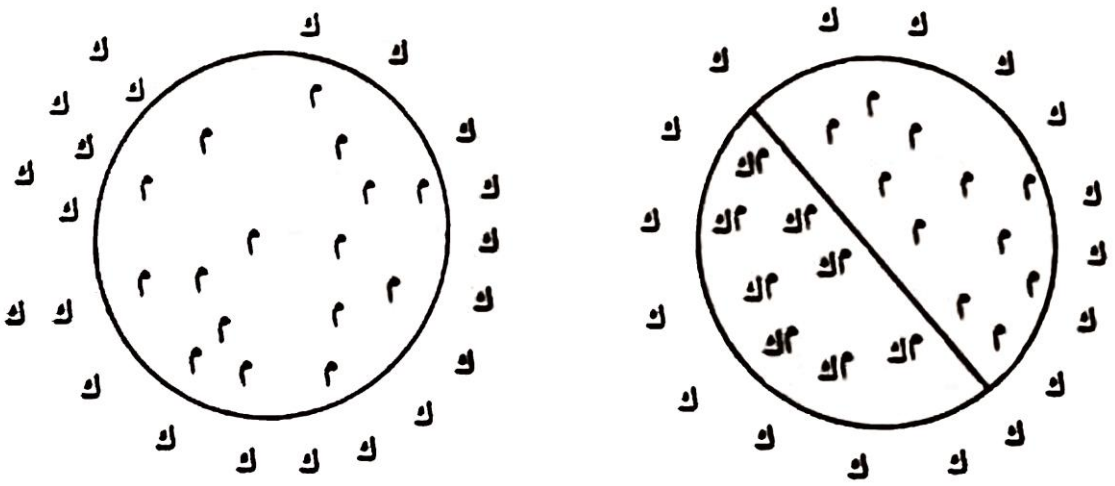
ولأن الغرض من دراسة إيزوتسو ليس الوقوف عند تفاصيل الفكر الخارجيّ، فقد صرف نظره صوبَ الجانب المفهوميّ، محور اهتمامه، مُحاوِلاً أن يطّلع على مدى التّطوّر الحاصل في المفهومات الكلاميّة عند الخوارج، في البدايات الأولى للإسلام، وهو الأمر الذي خصّصَ له القضيّة الثانية في هذا الفصل والمُتعلّقة ب: "**مفهوم الكُفر عند الخوارج**" كما سيتمّ بيانه.

في صدر هذه القضيّة يُشير المؤلّف إلى أن مفهوم الإيمان والكُفر –وما يتعلّق بهما من الصيغ الاشتقاقية في القرآن– "**اثنان من التعابير الأكثر أهميّة في القرآن. وهما يُؤلّفان صميم الفكر القرآنيّ كلّه**"[2]. ويشرح إيزوتسو أن مفهوم الكُفر لدى الخوارج أحدث طفرة دلالية في المفهوم القرآني للكُفر، أثّرت بالدّرجة الأولى على القِيم، وهو ما يُحاول إيزوتسو أن يُقرّبه من خلال الرسم البياني الآتي:

وجهة نظر الخوارج	وجهة النظر القرآني

[1]- "**مفهوم الإيمان**"، ص: 27.

[2]- نفسه، ص: 29.



ترمز الدائرة إلى المجتمع المُسلم

م = مسلم (مؤمن)/ ك= كافر/ م ك= مؤمن كافر

انطلاقاً من هذا الشكل البياني يُحلّل إيزوتسو التصور القرآني للناس، باعتبارهم أحد اثنين: إما مسلم أو كافر، ليُبقي المُسلم داخل الدائرة باعتباره عضواً من الجماعة المُسلمة، ويضع الكافر خارجها كما يتّضح جليّاً من التقسيم الثنائي الذي اعتمده أعلاه، إذ لا يُسمح لكافر بدخول الدّائرة ما لم يُسلم. عكس تصوّر الخوارج الذي يجعل في المجتمع المسلم نوعين من المؤمنين: مؤمن خالص ومؤمن عاصٍ، وهذا ما أوقعهم في التشدّد والتكفير سعياً منهم إلى تمييز الصّالح من غيره، وهكذا انتقلنا من الحديث عن مؤمن داخل الجماعة وكافر خارجها، إلى الحديث عن مؤمن وكافر، كلاهما داخل الجماعة المُسلمة نفسها، وهذا الكافر الذي نتحدث عنه ليس هو الكافر الذي يُوجد خارج دائرة المسلمين، وإنما هو جزء لا يتجزأ من المُجتمع المسلم، لكنه واقع فيما لا يجعل إيمانه صافياً وهو: "**الكبيرة**". وبالتالي لم تعُد بنية الكُفر بسيطة كما قدّمها التصور القرآني الواضح، بل صارت مُركّبة ومُعقّدة، فالرجل يكون مُسلماً مؤمناً في منظور غير الخوارج، فيما الخوارج يعُدّونه كافراً. وإن الناظر في المُصطلحات القُرآنيّة يجدها مُفرِّقةً بين المُسلم والكافر، لكن

بِنيتها الداخليّة للكُفر والكافر طرأ عليها نوع من التغيُّر والتحول الدلالي جذريّاً في الرؤية الخارجية.

ومع الأفضليّة التي تم إعطاؤها للنموذج القرآني باعتباره أكثر وضوحاً، إلا أن المُؤلّف يعتبره صورة مثاليّة مُقدّمة على نحو مثاليّ مُصمّمة لإظهار البِنية المفهوميّة للأمة، وقد بيّن ذلك قائلاً: «وفي الحقيقة، في أيّة حال، أنه نظراً إلى أن الإجراء الرسميّ لهذا "**التسليم**" لم يكن إجراءً صارماً، كان من السهل على كثير من ذوي الإيمان المشكوك فيه أن يدخلوا الدّائرة ويُصبحوا أعضاء في الأمة بمجرد إعلانهم صيغة الشهادة: "**لا إله إلا الله، محمد رسول الله**"»[1]. وهذه الطائفة المُشكّكة ضمن الجسد المُسلم هي التي كانت سبباً في ظهور وحركية الخوارج أساساً، فكان غرضهم تصفية الجماعة المُسلمة ممن شابها من المنافقين وغيرهم من المُشكّكين في الدّين، خاصة في سياق التوسّع الذي عرفته رقعة الإسلام، ومع كثرة النّاس الذين دخلوا فيه من شتى الأجناس والأمم والثقافات، فلم يعد الإشكال مُتمثّلاً في الكافر الرّافض للإسلام، وإنّما انتقل إلى معنى آخر، إلى الذين ارتضوا أصول الإسلام ظاهراً، لكنهم أوّلوه تأويلات فاسدة بعيدة عن الصواب، فأصبح الكافر بذلك يُطلق على المؤمن العاصي والمُخطِئ أيضاً.

وفي **المسألة الثالثة** التي خُتِم بها الفصل الأول، والتي عنونها إيزوتسو ب:"**البنية الأساسية لفكر الخوارج**"، يُوضّح المؤلّف أن الخوارج هم السبّاقون إلى طرح مشكل الإيمان في تاريخ الفكر الإسلامي ومناقشته في صورة مسألة كلاميّة خطيرة، لكنهم فعلوا ذلك بطريقة غير مباشرة؛ باعتبار أنهم لم يكونوا مُنظّرين ولا علماء كلام، ولفهم أسلم لمُقاربتهم للإيمان يقترح إيزوتسو التعرف على بنية الإيمان أولاً، والتي خلُص إلى أنها ترجع دلاليّاً إلى أربع نقاط، أو بتعبير إيزوتسو "يمكن أن تُتناول مسألة "**الإيمان**" من هذه الزوايا الأربع المُختلفة"[2] كالآتي:

---

[1]- "**مفهوم الإيمان**"، ص: 30.

[2]- "**مفهوم الإيمان**"، ص: 34.

1. **الفاعل**: وهو المؤمن أي: من هو المؤمن الحق؟
2. **الموضوع**: ما الذي يجب أن يؤمن به؟
3. **الفعل نفسه**: يخص البنية الداخلية للإيمان نفسه.
4. **الأشكال الخارجية لها**: الأعمال التي يتوقع من المؤمن أن يقوم بها.

وهكذا، فالخوارج تناولوا موضوع الإيمان رأساً، ولم يقتصروا على دراسته من جهة فاعله فقط، فهم لم يتساءلوا عمن هو المؤمن، بل عكسوا المسألة مُنطلقين من السؤال عمّن هو الكافر قائلين: **كم هم الذين سيُرمون خارج دائرة الأمة الحاضرة غير الخالصة؟** إذ إن مفهوم الكافر كان هو الأهم في فكرهم وليس المؤمن، مما جعلهم يسعون إلى التكفير ليبقى لهم المؤمنون الذين يرونهم كذلك، ويتميّزوا لهم عن غيرهم. ويعقّب إيزوتسو على هذا الفكر التكفيري بالقول: "هكذا يحدث أن مفهوم "**الكافر**" يلعب في تفكير الخوارج دوراً أكثر أهميّة من مفهوم "**المؤمن**". فبدلاً من محاولة تحديد "**المؤمن**"، حاولوا أن يُحدّدوا بقوة أولئك الذين ينبغي أن يُبعدوا عن الجماعة المسلمة"[1].

ثم انتقل إيزوتسو إلى تقديم أقوال الفرق المنضوية تحت فكر الخوارج من "**الأزارقة**" و"**الصّفريّة**" و"**النّجَدات**" و"**الإباضيّة**" و"**الحَفْصيّة**" وغيرها، مُشيراً إلى أوجه التلاقي والاختلاف الكامنة بينها في تحديد مفهوم "**الكافر**"، والأمور التي تنفي صفة الإيمان عن صاحبها، وما بين ذلك من القضايا التي يُناقشونها، من قبيل "**مرتكب الكبيرة**" وغيرها مما اشتهر به الفكر الخارجيّ. ومع تقديم إيزوتسو لتفصيل وافٍ لهذه المسائل، بحسب ما تيسر لديه، نجده يُقِرّ بصعوبة سبر أغوار هذا النوع من المسائل التي يغلب عليها طابع التشعُّب والتعقيد، قائلا: "**وليست هذه طبعاً سوى صورة مبسطة جدّاً لا تفي بحق الواقع المُعقّد ذي التفاصيل الدّقيقة. ولكن ليس هذا هو المكان**

[1]- نفسه، ص: 35.

المناسب لتناولها. ذلك لأنهم، برغم أنهم دافعوا على فِكَرٍ خاصّة مختلفة على الجُملة، لم يُوغلوا كثيراً في التّنظير. كان الخوارج مسؤولين عن إدخال بعض التعابير الكلاميّة المُهِمّة، لكن التّكفير الكلاميّ نفسَه لم يتطوّر كثيراً بين ظُهْرانيهم. تُركت المَهَمّة لمن جاؤوا بعدهم"[1].

[1]- "مفهوم الإيمان"، ص: 42.

المطلب الثاني: مفهوم التكفير

في **الفصل الثاني** من الكتاب، الموسوم ب "**مفهوم التكفير**"، عالج المؤلف هذا الموضوع من خلال مسألتين.

1. المسألة الأولى: **خطر الممارسة الحرة للتكفير**؛ حيث يُشير إيزوتسو في صدر المسألة إلى أن الخوارج كانوا السّبّاقين إلى إثارة موضوع التكفير على نحوٍ مُخيف من خلال ربطه أساساً بالوضع السياسيّ العمليّ لواقعهم، عكس المُتكلّمين الذين عَدُّوا التكفير مشكِلاً عقديّاً كبيراً، لا يُستَغنى عنه لتضمّنه مفهوم "**الكفر**"، الذي يُتوصّل به إلى مفهوم الإيمان وتحديد دلالته. وقد احتفظ التكفير دائماً بتلك الحمولة السياسيّة، بحيث صار مُعتمَد المُتعصّبين من كل فِرقة يُخرجون به مُخالفيهم من المِلّة وينفون عنهم صفة الإيمان، وبذلك صار من الصعب صَدُّ باب التكفير بعد أن فُتِح على مِصراعيه، ويصف إيزوتسو خطر هذا الأمر بقوله: "**وفي مثل هذه الظروف يستطيع الإنسان أن يُشير إلى أيّ أحد من إخوته المسلمين ويُعلن أنّه "كافر" أو حتى "مشرك" بناءً على أوهى الأسباب وأكثرها اعتباطيّة**"[1]. وقد بلغ الغُلوّ في التكفير، كما أورد الملطيّ، إلى تكفير الجهميّة والمعتزلة لمن يعتقد رؤية الله يوم القيامة لاتّهامهم بالتشبيه، بل امتدّ إلى تكفير بعض الأنبياء كما أورد ذلك الملطيّ عن بعض الجهميّة[2]، وهكذا صار التكفير مُتبادلاً بين الفِرق، فالمُعتزلة كَفّروا ممّن أثبتوا الرؤية، بينما هم كَفّروا مُثبِتي الرؤية لوقوعهم في التجسيم، كما كَفّر المعتزلة من قال بخلق أفعال العباد، وكذا فعل غيرهم. ليختم إيزوتسو هذه المسألة بتأكيده أن السّبب في كل ذلك هو عدم ضبط مفهوم "**التكفير**"، وهو ما تنبّه له مُفكّروا الإسلام فيما بعد، خاصة وأن عدم ضبط مفهوم الكفر والإيمان يوصل إلى التّسيُّب في الفهم والابتداع في القول بلا علم ولا دليل.

---

[1]- نفسه، ص: 37.

[2]- **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**، لأبي الحسين الملطي الشافعي، قدم له وعلق عليه محمد زاهد الكوثري، د.ط. (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، (1428هـ / 2007م)، ص: 90.

2. المسألة الثانية: **نظريّة التكفير عند الغزّالي:** وبعد أن صار التكفير على الألسن من غير قيد أو شرط، تأتي هذه المسألة كردَّة فعل لهذه الآفة الخطيرة التي تفتك بوحدة الجماعة المُسلمة من حيث لا تشعر، ويتجلّى هذا الأمر في مُحاولات قام بها بعض علماء الكلام الذين جاؤوا بعد مرحلة الأشعريّ، جاهدين في تحديدٍ نظريٍّ للتكفير من خلال إرساء نظرية خاصّة به، مبنيّة على أساس متين من العقل والإقناع المنطقيّ، وقد جسدت نظريّة الغزاليّ هذا المنحى التصحيحي بوضوح، وهو ما جعل إيزوتسو يرتضيها كمُحاولة جادّة في تقنين وضبط موضوع التكفير، بعد أن صار بابه مفتوحاً على مصراعَيْه.

وقد صدّر الغزاليّ نظريته للتكفير بالتّنكير على الواقع التكفيريّ السائد، وما آلت إليه الفِرق من صراع وتخاصم وتنابز بالأوصاف المُخرجة من المِلّة، بحيث يتهافت كل ذي انتساب إلى إحدى الفِرَق إلى رمي غيره بالكفر لانتسابه إلى الفِرقة الأخرى المُخالفة، وكلٌ منهما يحسِبُ أنّه على حق، بل لرُبّما يعتقد أن الحق معه وحده دون سواه، وفي هذا الصّدد يسوق الغزاليّ نصاً يصف فيه هذا الحال، يقول: "**أحمق تامٌّ من إذا سُئل أن يُقدّم تعريفه ل"لكفر" أجاب: «الكفر هو كلُّ ما هو مُضادٌّ لقول الأشعريّ أو لقول المُعتزليّ، أو لقول الحنبليّ أو على الحقيقة لأي قول آخر، (كما يُمكن أن تكون لحال)». مثل هذا الإنسان أكثر عمىً من إنسان أعمى، مُتابعٍ غير مُدقّق لشيخ**"[1]. وكان رد الغزالي أنه إذا كان خلاف الأشعري كفراً فهل نكفر الباقلاني لخلافه الأشعري في صفة البقاء أم نكفر الأشعري لخلافه الباقلاني؟ واستنكر أيضا تكفير المعتزلة لموقفهم من الصفات، ورأى أن الفَرق بينهم وبين الأشاعرة لا يعدو أن يكون في تحديد هل الله يعلم بذاته أم بصفة مفارقة لذاته.

[1]- "**مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي**"، ص: 53، 54. وقد أورد هذا النّص من كتاب: "**فيصل التفرقة بين الإسلام والزّندقة**"، لأبي حامد الغزالي، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة 1971م، ص: 131.

وبالرجوع إلى أصل المُشكل، يجد الغزاليّ أن أصل التكفير مُتمثّل في الفهم السيّء لموضوع التكفير، وذلك بجعل أساسه قائماً على العقل فقط وهذا خطأ، مُستفهماً: فما الأساس الصحيح للتكفير إذاً؟ مِن أي نوع من المسائل مسألةُ التكفير؟.

وكإجابة عن هذين السؤالين، يعرِض الغزاليّ لمستلزمات التكفير التي تطال الشخص المُخرَج من المِلّة، والتي لخّصها في الآتي: **أولا:** أنه سيخلَّد في النار. **وثانيا:** أن دمه غير حرام كدَم المسلم، كما لا يزوَّج مسلمة. **وثالثا:** أن ما يقوله كذب وإيمانه جهل، ثم يقرر الغزالي أن التكفير حكم فقهي لا عقدي وأساسه الوحي لا العقل. وعليه، فالتكفير إما مبني على النّص أو على الاجتهاد لا على العقل، فبأي معيار يتم تكفير الناس وإخراجهم من المِلّة؟ ولما كان حل الأمر عند الغزاليّ يرجع بالأساس إلى تحديد مفهوم "**الكفر**" وتعريفه، فقد قدّم تعريفاً ل "**الكفر**" كالآتي: "**الكفر هو تكذيب الرسول ﷺ في شيء مما جاء به**"، ويُشير في نفس السياق إلى تعريف مفهوم الإيمان بأنه: "**تصديق الرسول في جميع ما جاء به**"[1]

وبحسب التقسيم الذي أورده الغزاليّ فالكفار على ستة أصناف[2]:

1. اليهود والنّصارى.
2. البراهمة والدّهريّة، وكل من وقع في تكذيب الرسول عليه الصلاة والسلام.
3. الفلاسفة.
4. المُعتزلة والمُجسّمة، لتأويلهم الفاسد، مع أن الغزاليّ كغيره فضّل عدم تكفيرهم لعدم وجود نص في تكفير من أخطأ في التأويل، وأن السلامة تقتضي عدم تكفير أحد من أهل القِبْلَة ما دام لم يُناقض مُقتضى شهادة التوحيد.

[1]- "**مفهوم الإيمان**"، ص: 57. وينقل إيزوتسو هذين التعريفين عن الغزالي من كتابه "**الاقتصاد في الاعتقاد**"، طبعة أنقرة 1962م، ص: 242-234.

[2]- يُنظر: "**مفهوم الإيمان**"، ص: 58 وما بعدها.

5. من أنكر معلوماً من الدّين بالضرورة مع تفهيمه إياه، وذلك لكونه مُكذّباً، ما لم يكن حديث عهد بالإسلام أو لم تبلغه الدعوة، مع العلم أنه لا تكفير في الفروع أصلاً.

6. لا يُكفَّر من تردّد في الإجماع، وتردّد في النظام الذي أنكر سلطة الإجماع أصلا. ومن قال خِلاف الإجماع فهو إما مُخطِئ أو جاهل وليس مُكذّباً.

وهكذا، ومن خلال نظريّة الإمام الغزالي في مسألة "**التكفير**"، يؤكد أنه لا يُمارَس إلا في حالة وحيدة وفقط هي حالة التكذيب، وحتى التأويل لا يُوصِل إلى الكُفر إلا إذا كان مطويّاً على كذبٍ أيضاً، ولا بدّ له من بُرهان يُحيل النص على ظاهره. أما من كان مقصده التطاوُل على النصوص القطعيّة للشرع بُغية تأويلها عن ظاهرها فهذا لا خلاف في تكفيره، وفي حالة إمكانية تأويل مفهوم من المفهومات المركزيّة في الشريعة تأويلاً مجازيّاً، فيجب التعامل مع تأويله بحذر وحيطة، باعتبار أن هذا المفهوم المُؤَوّل يصير بِدعةً إذا كان سبباً في حصول ضرر أو مفسدة. وفي حالة ما لم يتوفر دليل خاص للتأويل، و لم يطل الدّينَ ضرر بسببه، فيُعدّ في هذه الحالة بدعة وليس كُفراً، وذلك من قبيل نفي المُعتزلة للرؤية في الآخرة. أما إذا أدّى ذلك التأويل إلى الإضرار بالدّين فهو أمر اجتهاد. لكن التأويل الذي لا ينضبط لقواعد العربيّة يُعتبر كُفراً صريحاً لتضمّنه التكذيب.

المطلب الثالث: مرتكب الكبيرة (الفاسق)

في هذا الفصل أفرد إيزوتسو الحديث عن قضيّة مُرتكب الكبيرة، أو باصطلاح علماء الكلام "**الفاسق**"، وتناولها من خلال مسألتين رئيسيتين.

1.3 مفهوم الكبيرة: ينطلق إيزوتسو من استعمال القرآن الكريم لمصطلح "**الكبائر**" في معنى الذنوب الكبيرة، ويذهب إلى أن وجود الكبائر يقتضي أن تكون "**صغائر**"، لكن الإشكال يكمن في المُحدّدات التي يُمكن من خلالها أن أحكم على ذنب أهو صغيرة أم كبيرة، باستثناء الشرك الذي اتُّفِقَ على عِظمه.

ويثير المؤلف أثناء مناقشته لهذه المسألة قضيّة إمكانية تحديد مفهوم الكبيرة، من خلال المفهوم الذي قدّمه القرآن الكريم والمُتمثّل في الشرك بالله، وهنا يرتفع السؤال: هل نقصُرُ الكبائر في الشرك فقط ونَعُدُّ ما دونه من الذنوب صغائراً، أم أن هناك كبائر أخرى غير الشرك، مع أنها لم ترد منصوصاً عليها في القرآن بصريح العبارة. وللإجابة على هذا السؤال يستشهد إيزوتسو بالسنة النبويّة التي تتضمن الإشارة إلى ذنوبٍ غير الشرك تُعدّ أيضاً من الكبائر، كالقتل والزنا وغيرهما، كما ورد في أحاديث رسول الله ﷺ.

ثم ينتقل المؤلّف إلى استعراض بعض أقوال الفِرَق فيما يخصّ تعريف الكبيرة، ويختم المسألة بالإشارة إلى أن أكابر أهل السنة بدأوا في التنظير بشكل من الأشكال لمفهوم "**الكبيرة**"، وتأكيدا لهذا الأمر أورد إيزوتسو نصّاً مُترجماً عن الإنكليزيّة، اقتبسه من كتاب "**الروضة البهيّة فيما بين الأشاعرة والماتريديّة**"[1]، ومن خلاله قرر أن الكبيرة ما أوجب الشارع له حدّاً، وفيها مراتب[2]،

[1]- "**الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية**"، أبي عَذْبة، ط 1 (حيدر آباد: مجلس دائرة المعارف النظامية، 1322هـ)، ص: 59_60.

[2]- يمكن الرجوع إلى تفصيل هذه المراتب التي أوردها إيزوتسو، نقلا عن مكي بن أبي طالب القيسي في كتابه الشهير "**قُوت القلوب**"، والذي أوصلها إلى 17 كبيرة بحسب الجهة الصادرة عنها. يُنظر: "**مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي**"، ص: 73، 74.

فأكبر الكبائر على الإطلاق الشرك بالله، وأدناها شرب الخمر، وأضاف آخرون أن الإصرار على الصغيرة كبيرة[1]. ويُضيف إيزوتسو أن السبع الموبقات التي وردت في الحديث، لا تُفيد الحصر بل التّمثيل، وإلا فإن من الكبائر ما لم يُذكر في السبعة.

2.3 مُرتكب الكبيرة: بعد أن تناول إيزوتسو "**مفهوم الكبيرة**" كما تقدم، انتقل إلى تحديد المتكلمين للمَعنيّ بالكبيرة والواقع فيها، وهو "**مُرتكب الكبيرة**"، وقبل ذلك يُشير المؤلّف إلى كون المتكلّمين انشغلوا أساساً بمُرتكب الكبيرة ومصيره العقديّ، وهو ما صرفهم عن تحديد مفهوم الكبيرة والتدقيق فيه، ثم يَعرض أقوال فرقهم الممهدة، ويحصرها في تفسيرات أربعة[2].

❖ **القول الأول:** أن مُرتكب الكبيرة "**كافر**" وقيل "**مشرك**"، وهذا القول قال به الخوارج واختلفوا فيه باعتبار أنهم لم يكونوا على رأي واحد، ف "**الأزارقة**" قالوا بشركه، و"**النّجدات**" قالوا هو كافر نعمة، وغير ذلك من آرائهم.

❖ **القول الثاني:** وقال به "**المُرجئة**" والمتأخرون من "**أهل السنة**"، وهو أن مرتكب الكبيرة مسلم ومؤمن، وهذا الرأي أخذ طابعاً سياسياً في بداية الأمر، فالمُرجئة إنما عَقلنُوا روح المعاصرة التي اضطر مُتأخّروا الخوارج إليها نظراً للظروف السياسيّة التي عاشوا فيها، ولكون النظرة الخارجيّة المِثاليّة اصطدمت بالواقع. والمعنى الأول للإرجاء هو تأخير الحكم عن مُرتكب الكبيرة، ثم انتقل إلى معنى ثانٍ وهو تأخير العمل عن الإيمان في الأهمية والرُّتبة. وقد تبنّى أهل السنة موقفهم، لكن مع بعض التعديلات والفُروق الطّفيفة.

❖ **القول الثالث:** من قال إنه في منزلة بين المنزلتين لا هو كافر ولا هو مسلم، بل يعتبر فاسقاً، وهم المُعتزلة.

❖ **القول الرابع:** من قال إنه منافق، وهو الحسن البصري[3].

---

[1]- وهذا يدخل ضمن القاعدة المشهورة لدى العلماء: " **لا صغيرة مع إصرار ولا كبيرة مع استغفار**"، ومثل هذا المعنى يصح في قولهم: "**ندم على معصية أفضل من فرح بطاعة**".

[2]- "**مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي**"، ص: 75 وما بعدها.

[3]- نفسه، ص: 91.

المبحث الثالث: الإيمان وعلاقته بالإسلام والمعرفة:

المطلب الأول: الإيمان والإسلام عند المُتكلمين

في هذا الفصل سيتناول إيزوتسو كلاً من مفهوم "**الإيمان**" و"**الإسلام**" بالدرس والتحليل، وقد عالج ذلك عبر مسألتين.

1.1 الصّلة بين الإيمان والإسلام:

يُشير إيزوتسو إلى السياق الذي أوجب تحديد كل من مفهوم "**الإيمان**" و"**الإسلام**"، والمتمثل في المسلمين الجُدد أو حديثي الالتحاق بركب الإسلام، والذين كانوا في أمسّ الحاجة إلى التمكّن من معرفة شروط الإيمان والإسلام، وضبط مختلف الأمور التي تلزمهم سواء من جهة الاعتقاد أو العمل، وقد ورد هذا التمييز بين المفهومين من خلال أحاديث، كان أشهرها حديث جبريل عليه السلام، الذي ميّز من خلاله بين "**الإسلام**" و"**الإيمان**" و"**الإحسان**". والمُلاحظ أن المُؤلّف استحسن شرح وتحليل ابن تيمية لهذا الحديث، حيث اعتبر المفاهيم الثلاثة عبارة عن مراتب للدين، ليبقى أن كل مُحسن مؤمن مسلماً، وكل مؤمن مسلم وليس العكس، كما ذهب إلى أن الإيمان في القرآن لما يأتي مُجرّداً فإنه يكون متضمناً للإسلام، أي الأعمال الصالحة، وإن استعمل المفهومان في مكان واحد فالإيمان يخصّ الأعمال الباطنة في حين إن الإسلام يخصّ ظاهره فقط[1]. ثم أشار إيزوتسو إلى أن المتكلمين لو أنهم تعاملوا مع مشكلة الإيمان والإسلام بمرونة، لما أثارت مسألة الإيمان والعمل كبير إشكال حسب رأيه، كما أبدى استغرابه من كون مرتبة الإحسان لم تحظ بكبير اهتمام من لدن المتكلمين، وخاصة من جهة التنظير لها. ومن بين الأمور المُهمة التي أشار إليها إيزوتسو في هذا الصدد، مسألة تقسيم الإسلام إلى خمسة أركان، من بينها "**الإيمان**"، وهو ما أشار إليه الباقلاني في قوله: "**الإسلام الانقياد، وكلُّ طاعة ينقاد بها الإنسانُ لربّه ويُطيع أمرَه هي**

[1]- "**مفهوم الإيمان**" ص: 100 وما بعدها.

إسلامٌ، أما الإيمان فواحد فقط من العناصر الأساسية للإسلام. وهكذا، كلُّ إيمان إسلامٌ، وليس كل إسلام إيماناً"[1]. وهذا نقيض ما ذهب إليه ابن تيمية من كون الإيمان أعمّ وأشمل للإسلام وأعلى رتبة منه، فيما إذا أخذنا بالرأي القائل إن الإيمان جزء من الإسلام فسيكون العكس، باعتبار أن الإسلام بهذا المعنى يتضمن أموراً أخرى من غير الإيمان والمُتمثلة في الأركان الأخرى المعروفة.

2.1 هل الإيمان مُرادف للإسلام؟:

ينطلق إيزوتسو في هذه المسألة من قول "**الماتريديّ**" و"**التفتازانيّ**" اللّذين ذهبا إلى أن الإسلام والإيمان واحدٌ، لكن المُؤلّف أكد أن الأمر ليس بتلك السهولة حتى نسوِّيَ بين الإسلام والإيمان هكذا، وإلا لماذا يكون هناك اسمان مختلفين ومتطابقين في المعنى؟ ويُجيب عن المسألة مُوضّحاً أنهما حتى وإن كانا اسمين مُختلفين من الناحية اللغويّة، إلا أنهما يؤولان للشيء نفسه. "وبتعبير آخر، ليسا شيئاً واحداً تماماً، لكن يعزّ فصلُ أحدهما عن الآخر، أي إنهما يُؤلّفان وحدة متماسكةً تجعل من غير الممكن أن يُوجد أحدهما من غير الآخر"[2].

ومن أجل الوقوف عمليّاً على طبيعة العلاقة بين المفهومين، يعتمد إيزوتسو نصّا لأبي حنيفة، ويُفصّل من خلاله الفُروق الدلالية بين الإسلام والإيمان، وبعد أن استأنس بزمرة من أقوال العلماء، نجده يُشيد بأقوال ابن تيمية في الموضوع، حيث يقول: "**النقطة الرئيسة التي يُقدّمها هي أن الإيمان مفهومٌ أعلى من مفهوم الإسلام، وهو يتضمّن هذا الأخير داخله**"[3]، وبالإضافة إلى هذا الملمح بين المفهومين، يُضيف إيزوتسو فرقاً آخر بينهما نقلاً عن ابن تيمية، وهو "**أن الوعد بالجنّة يُعلّق حصرا باسم الإيمان؛ أما كلمة الإسلام، عندما تُستعمل مُطلقة، فلا صلة لها البتّة في**

[1]- "**مفهوم الإيمان**"، ص: 103. نقلا عن كتاب التمهيد للباقلاني، ص: 347.

[2]- "**مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي**"، ص: 109.

[3]- نفسه، ص: 124.

القرآن بدخول الإنسان الجنّة"[1]. ويلحظ نقطة أخرى، هي أن الإيمان عند ابن تيمية لا ينبغي أن يُمثّل في صورة كينونةٍ ثابتةٍ عصِيةٍ على الحركة؛ لأن المؤمن مُعرَّض دائماً للإغراء[2]، بمعنى أن قلب المؤمن لا يمكن بحالٍ أن يظل على حالة واحدة من الإيمان القارِّ، الذي لا تعتريه شبهٌ ولا شهواتٍ، وإنما يعرف نوعاً من الزيادة والنقصان في إيمانه، باعتبار أن الإيمان يزيد بالطّاعة وينقص بالمعصية، كما هو مقرر في العقيدة.

[1]- "**مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي**"، ص: 125.

[2]- نفسه، ص: 126.

المطلب الثاني: البنية الأساسيّة لمفهوم الإيمان عند المُرجئة

عالج إيزوتسو من خلال هذا الفصل مسألتين أساسيّتين هما:

1- المُرجئة ومشكل الإيمان، 2- البنية الأساسيّة للإيمان.

أما بالنسبة للمسألة الأولى، فقد درس فيها إيزوتسو مفهوم الإيمان لدى المُرجِئة، مُنطلِقاً من مبدأ التفريق بين الإيمان والعمل، الذي جاء إجابة عن سؤال: ما الإيمان؟ وتطوّر لاحقا إلى الإرجاء[1]، وقد عُدَّ المُرجئة أول من أسهم في تطوير المسألة، إلى أن استقرَّت على هذا السؤال المُباشر. ويُشير إيزوتسو في هذا السياق إلى التقسيم الذي اعتمده الأشعريّ في فرقة المُرجئة، والذي بلغ فيه اثنتي عشرة فرقة[2] كما أورد ذلك في كتابه: "**المقالات**".

وأما المســـألة الثانية من هذا الفصل الخامس، فقد خصصها إيزوتسو للحديث عن مسألة: "**البنية الأساسية للإيمان**"، حيث تناول من خلالها الزوايا والجوانب التي يمكن أن ينظر منها إلى مفهوم "**الإيمان**"، والكامنة في: موضوعه، أو فاعله، أو الاعتقاد الداخلي، أو الإقرار باللسان، أو الأعمال الظاهرة. ولما انشغل المُرجئة ببنية الإيمان وطبيعته، وصاروا يُنظِّرون في هذا الاتجاه، صارت نقاشاتهم على الأغلب تخرج عن الإطار الذي رسموه للإيمان في مكوناته الثلاثة، حيث اعتبروا التصديق والإقرار من لوازم الإيمان التي لا يتم إلا بها، في حين نفَوْا ضرورة العمل و لم يعتبروه أساسيّاً في كشف حقيقة الإيمان.

---

[1]- "في هذه المرحلة الثانية ما عاد الإرجاء يعني «**تعليق الحكم**» الذي يتضمن موقِف الحياد السياسي، بل عنى وضعَ "**العمل**" بعد "**الإيمان**"، أي اعتبار "**العمل**" ذا أهميّة ثانويّة نسبةً إلى "**الإيمان**" الذي هو وحدَه ذو أهميّة جوهريّة". **(مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي، ص: 131). وبناء على ما تقدّم ذكره، يمكن القول بتعبير مُقارِب إن الإرجاء صار يعتبر الإيمان جوهريّاً والعمل عُنصراً ثانويّاً وليس مركزيّاً في المفهوم الأصلي ل: "الإرجاء"** كما كان سابقاً.

[2]- يُنظر: "**مفهوم الإيمان**"، ص: 132، 142.

وبتتبع إيزوتسو لفِكَر المُرجِئة في موضوع الإيمان، وكيف بنوا نقاشاتهم حوله، خلُصَ إلى بعض الملاحظات المُتعلّقة بنظريّتهم في موضوع الإيمان، منها ما يلي:

أولاها: أن الناظر في تعريفات المُرجئة للإيمان يلاحظ أنهم جعلوا من المعرفة[1] أساساً له، كما اعتبروه (أي الإيمان) أمراً داخليّاً محلُّه القلب، مع ما وقع بينهم من الاختلاف حول حقيقة ذلك.

ثانيها: بالإضافة إلى اشتراط المرجئة للمعرفة وجعلها أساس الإيمان، يُلاحظ أيضاً أنهم أولوا الأهميّة البارزة للإقرار باللسان؛ أو ما يُطلق عليه أيضاً "**الاعتراف اللّفظيّ**"، الذي يمكن اعتباره العامل الرئيس الثاني بعد المعرفة. غير أن بعض المُرجئة لم يقفوا عند هذا الحد الذي يجعل كلاًّ من شرط المعرفة والإقرار في نفس الدّرجة من الأهميّة، بل ذهبوا، كما يذكر إيزوتسو نقلاً عن البغداديّ، إلى أنهم عَدُّوا الإقرار شرطا في صحّة المعرفة، إذ إن المعرفة لا تكون إيماناً إلا إذا صحِبها الإقرار، وهو الأمر الذي يظهر في بعض تعريفات المرجئة للإيمان[2]. ويُضيف إيزوتسو مُوضّحاُ أن "**المريسيَّ**" (ت 218هـــ/ 833 م)، وإن كان أقام مفهوم الإيمان على شرط التصديق فقط، فإن ذلك لا يقتصر على التصديق بالقلب كما يتبادر إلى الذهن، بل يدخل فيه التصديق باللسان أيضا. ومنهم من قال بالعكس، ك "**ابن كرَّام**" الذي قال إن الإيمان هو الإقرار باللسان ولا علاقة له بالمعرفة القلبيّة...

ثالثها: أن طائفة من المُرجئة يضيفون "**الرسل**" كموضوع للمعرفة بجانب الموضوع الأصل الذي هو "**الله**"، باعتبار أن المعرفة الحَقَّة التي يقوم عليها الإيمان هي معرفة الله، وطائفة أخرى أدخلوا معهما (أي معرفة الله والرسل) كل ما أوحي إلى الرسول –عليه الصلاة والسلام– من

[1]- وقد أورد إيزوتسو في هذا السياق ما يُعضِّد هذا الفهم، ومنها قول الصّالحي: "**الإيمان هو المعرفة بالله فقط**"، وهو بهذا القول يساوي بين الإيمان والمعرفة. يُنظر: "**مفهوم الإيمان**"، ص: 146، 147.

[2]- يُنظر: "**مفهوم الإيمان**"، ص: 148، بتصرف.

عبادة وغيرها، مما اجتمعت عليه الأمة، ويُضيف بعض المُرجئة أن كل ما أوجب العقل فعله داخلٌ أيضاً في الإيمان[1].

رابعها: أن المرجئة ناقشوا ما يتعلّق ب: "**تبعُّض الإيمان**"، وقد اختلفوا في ذلك إلى مواقف وآراء، فمنهم من عدَّ الإيمان خِصلةً واحدةً، كما أن الكُفر خِصلةٌ واحدة، وعليه، فإذا ذهب جُزؤه ذهب كلّه. وذهب أغلبهم إلى أن الإيمان وإن كان مُتبعِّضاً لكنه لا يذهب بذهاب أحد أجزائه المُكوِّنَة له. ومن هنا انفتحوا على مسألة أخرى، وهي: هل الإيمان يزيد وينقص أم لا؟ فقال أغلبهم إنه لا يزيد ولا ينقص، وقال بعضهم إنه يزيد ولا ينقص[2].

وخامسها: لم ترتبط مسألة الزيادة والنقصان في الإيمان عند المرجئة بمفهوم عدم تبعّض الإيمان فقط، كما تقدم، بل ارتبطت على نحو أكثر مباشرةً بمسألة خَفض منزلة "**العمل**" في بنية الإيمان، وهي المُلاحظة الأخيرة المرتبطة بتصوّر الإيمان لدى المُرجئة[3].

وختم المُؤلّف الفصل برسم بيانيّ يُوضّح من خلاله كلاًّ من التصور القرآني وتصور الخوارج والمرجئة لمفهوم الإيمان، مستخلصاً "أن التصور القرآني مبني على ثنائية بسيطة: **مؤمن/كافر**، وجعل الخوارجُ الفاسقين جزءاً من الكافرين، فضيّقوا مجال الأمة. وعلى عكس ذلك، عَدَّ المُرجئة الفاسقين جزءاً من المؤمنين؛ أمَّا المعتزلة فقد جعلوا الفاسقين قسماً مستقلاًّ واقفاً بين المؤمنين والكافرين"[4].

ومن خلال تحليل أهم المفاهيم المرتبطة بمسألة الإيمان في فكر المرجئة، خصّص إيزوتسو الفصول الثلاثة الآتية، لاستكشاف النقاش الدائر حول كلٍّ من علاقة المعرفة بالإيمان، وعلاقته بالتصديق ثم علاقته بالعمل، وما استجد من المذاهب والمقالات الكلامية في ذلك.

---

[1]- "**مفهوم الإيمان**"، ص: 150، 151. بتصرف.

[2]- يُنظر تفصيل هذه الأقوال في نفس المرجع السابق، ص: 152-154.

[3]- "**مفهوم الإيمان**"، ص: 154.

[4]- نفسه، ص: 156، بتصرف.

المطلب الثالث: الإيمان والمعرفة عند المُتكلمين

في هذا الفصل الذي خصّصه إيزوتسو لمناقشة موضوع: "**الإيمان والمعرفة**"، أسس تناوله لهذه القضيَّة على أربع مسائل، وهي كالآتي:

1.3 "المعرفة" شرط في حدّ الإيمان:

يُصدّر المُؤلّف هذه المسألة بالحديث عن السِّمة البارزة التي ميَّزت تصوُّر المُرجئة لموضوع الإيمان، بجعلهم المعرفة شرطاً وأساساً له، كما يظهر في تعريف زمرة من علمائهم، كذلك يذهب المُؤلِّف إلى أن قول المُرجئة بتساوي الإيمان والمعرفة ما هو إلا موقف عقلانيّ صرفٌ منهم، بالإضافة إلى كونهم لا يقولون بذلك في الأصل، باستثناء قول "**جهم**" (ت 128هـ/746م) الذي حصر الإيمان في الإقرار، وضده "**ابن كرام**" (255هـ/ 869م) الذي جرّد الإيمان عن الإقرار و لم يعتبره شرطاً في ثبوته وتحقُّقِه كما ذهب إلى ذلك جمهور المُرجِئة.

ومن خلال تناول المُؤلّف لقضيّة المعرفة هذه، صنّفها إلى مستويين هما: المعرفة في الكلّيات والمعرفة في الجزئيات، مُعتمداً على رواية عن أبي حنيفة، مع أنه شكَّك في صحتها، وقد عضدَها بتقسيم غيلان الدِّمشقي للمعرفة إلى معرفةٍ أوَّليّة ومعرفة ثانويّة؛ فالأولى هي المعرفة المُباشرة بالله جل وعلا، وهي فوق الإيمان باعتبارها تُفيد المعرفة بمعنى "**العلم**". وأما المعرفة الثانية فيُراد بها الإيمان، وهي المعرفة المفهوميّة عن الله، ويُمكن صياغتها لفظياً، لذلك ساوى بين الإيمان والإقرار. أما عند أبي حنيفة[1] فإن المعرفة كما وردت في روايته، فتأتي بمعنى المعرفة الجوهريّة التي تبلغ بنشاط العقل مستوى الكليّات، ولا يمكن أن تنزل إلى الجزئيّات بحال، وقد ختم المُؤَلّف هذه المسألة بالقول: "وأيّاً كان الأمر، فإنّه من الحقائق المُهِمّة جدّاً أن المُرجئة أعطوا أهمية عظيمة ل «**المعرفة**».

[1]- "**مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي**"، ص: 160 وما بعدها. يُنظر تفصيل مذهب أبي حنيفة في هذه المسألة.

وقد أثارت بين المُفكرين المسلمين عدداً من المسائل المُهِمّة"[1]. ولما كانت هذه المسائل في غاية الأهميّة وسبيلاً إلى فهم زمرة من الإشكالات، التي كانت محطّ نظر واختلاف بين المُفكّرين، فإن إيزوتسو أفرد كل واحدة منها بوقفة من شأنها أن تُقرّبنا من فهم أصل الإشكال في كل قضيّة على حدة، وتبيّن الآراء المُختلفة حولها. وتقديم ذلك باختصار في الآتي:

2.3 العقل والوحي:

تعدّ قضيّة "**العقل والوحي**" من بين أبرز الفِكَر التي ناقشها المُرجئة، واختلفت أنظارهم فيها، وقد حاول إيزوتسو تقديم الرؤى التي عرفتها هذه المسألة، بدءا بالمُعتزلة الذين ركّزوا على الأعمال في تعريف الإيمان، باعتبار أنهم جعلوا المعرفة أساساً للإيمان، وأن الإيمان لا يُتوصَّل إليه إلا بالعقل، ولا يصح لأحد أن يُقلّد فيه، وقد بيّن إيزوتسو مذهبهم هذا بقوله: "من الواضح تماماً أنَّه كان لديهم[2] تصوُّرهم الخاصّ للإيمان من وجهة أنّه مُتطابقٌ جوهريّاً مع "**المعرفة**". وههنا أثبتوا أنّهم عقلانيّون كُمَّل. كان السؤال الأساسي: بأي شيء يعرف الإنسان الله؟ الإجابة التي قدّموها كانت بسيطة تماماً: بالعقل. والعقل في تصوُّرهم هو شيءٌ مشتركٌ بين الناس جميعاً ومُتساوٍ لدى النّاس جميعاً. والكُفّار والمؤمنون لديهم النّوع نفسه من العقل تماماً. ولأن العقل هو المرجعُ والحَكَمُ لا يمكن أن يوجد اختلاف بين نبيّ وإنسان عاديّ"[3]. وهكذا يتضح لنا جليّاً، كما هو مقرر في مذهب الاعتزال، أن العقل المحض والخالص هو السبيل الأوحد والأسلم لتحقق المعرفة الإلهية.

وعلاوة على المعتزلة، فقد احتدم الصراع بين الماتريديّة والأشاعرة حول الإيجاب العقلي والشرعي، أي: هل الإيمان واجب بالشرع، كما عليه الأشعري، أم بالعقل كما قال به الماتريديّة، وهذه المسألة هي التي انبثق منها السؤال الشّهير أيضاً: هل التحسين والتقبيح يكونان بالشرع أم

---

[1]- "**مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي**"، ص: 164.

[2]- أي المعتزلة.

[3]- "**مفهوم الإيمان**"، ص: 165.

بالعقل؟ ويورد المُؤلّف في هذا الصدد مجموعة من النصوص نقلاً عن زُمرة من المتكلّمين حول هذه الأسئلة والخلاف الواقع حولها بين كلٍّ من الأشاعرة والمعتزلة والماتريديّة وغيرهم[1].

3.3 الإيمان بالتقليد:

وهذه المسألة الثالثة من هذا الفصل تأتي ثمرة للخلاف المشار إليه آنفاً بين الماتريدية والمُعتزلة، الذين ركّزوا على ضرورة "**النظر**" في الوصول إلى الإيمان وإن اختلفوا في مُقاربتهم لذلك. وتُعَدّ مسألة: "**كُفر العامّة**" من الإشكالات التي تولّدت عن هذه المسألة(أي الإيمان والتقليد). ومَفادُ الأمر هنا، أن من قال بوجوب النّظر والاستدلال لبلوغ الإيمان يلزم منه القول بعدم صحة إيمان من لم يستدل، لكن الماتريديّة لم يلتزموا بذلك، وهو ما نُسِبَ إلى الأشاعرة. وقد شُكِّكَ في نسبته للأشعريّ أيضاً، لرفض مُتكلمين أشاعرة هذه النسبة أصلا[2].

4.3 محل الإيمان:

وهو محل المسألة الأخيرة من هذا الفصل، ولا شك أن المشهور فيها أن الإيمان محلُّه الأساس والحقيقيّ هو "**القلب**"، عكس الكَرَّاميّة الذين عدُّوا محلَّه: "**اللسان**"، وقد ساق إيزوتسو أدلة جمهور المُتكلّمين ردّاً على من خالفهم من الكرّاميّة الذين خرجوا عن المعهود، وقد أصّل إيزوتسو للمسألة[3] من خلال الآية الكريمة من سورة النور: ﴿**الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة**﴾[4] فبيَّن من خلالها مَحالَّ الإيمان بالتدريج مُبرهِناً على أن القلب هو المحلُّ الأصلي للإيمان، وهو ما أكدته بوضوح زمرة الآيات القرآنية.

---

[1]- "**مفهوم الإيمان**"، ص: 166-178. وقد حاول إيزوتسو تفصيل هذه الإشكالات بين الفِرَق التي ذكرنا، ومن بينها إشكال "**شرط التكليف**" و"**تراتبيّة النظر الاستدلالي**" في معرفة الله والرسول والعقائد وغيرها.

[2]- وقد ناقش إيزوتسو هذا الإشكال باستفاضة كافية، أورد في خضمّها مجموعة من الآراء؛ كرأي الإمام الغزالي وابن حزم، وبيّن خلاصات كل منهما مما يمكن الرجوع إليه في موضعه. "**مفهوم الإيمان**"، ص: 182-192.

[3]- "**مفهوم الإيمان**"، ص: 196-198.

[4]- سورة النور، الآية: 35.

وفي ختام هذا الفصل السادس، يتبين أن المؤلف أوضح علاقة الإيمان بالمعرفة، وأما علاقته بالتصديق، فجعله موضوعا للفصل الموالي، حيث حلل مجيء الإيمان بمعنى "**التصديق**"، ووقف بالتفصيل عند الأمور المُقترنة بهذا الموضوع في اصطلاح المتكلمين.

المبحث الرابع: أجزاء الإيمان ومُتعلِّقاته:

المطلب الأول: الإيمان بمعنى التصديق

1.1 المعرفة والتصديق:

صدَّر إيزوتسو هذا الفصل بمسألة: "**المعرفة والتصديق**"، وعَرَض في ثناياها ردّ المتكلّمين على بعض المُرجئة والمعتزلة الذين ذهبوا إلى أن الإيمان مُساوٍ للمعرفة، وأن الإيمان لا يُمكن أن يُساويَه إلا التّصديق، مع أن المُتكلّمين أنفسهم لا ينفُون علاقة الإيمان بالمعرفة، سوى أنهم لا يصلون درجة تسويته بالمعرفة؛ فالماتريدي[1] على سبيل المثال ذهب إلى أن الإيمان يُمكن أن ينتج عن المعرفة، لكن المعرفة ليست هي جوهر الإيمان، بل جوهره التصديق، الذي إن تحصَّل في المرء شعُر بطمأنينة نابعة من قناعة داخليّة.

وأما التّفتازانيّ[2] فكان له ردٌّ أكثر إحكاماً، حيث قال إن المعرفة هي أساس الإيمان، أما التصديق فهو قصْديّ واختياريّ، بخلاف المعرفة التي يُمكن أن تتحصّل عرَضاً من غير قصد. أما ابن حزم فلم يُسلِّم بكون الإيمان هو التصديق، بل نازع في هذه المسألة مُعتمداً في ذلك على نظريّته القائمة على أساس أن الكلمات العربية نقلها الشارع إلى معنىً اصطلاحيّ مخصوص، وبتعبير آخر، يمكن القول إن مفهوم الإيمان في القرآن الكريم عرف انتقالاً دلالياً من معناه اللغويّ المُطلق الشامل لمعنى التصديق، إلى معناه الاصطلاحيّ المخصوص المُحدّد في الإيمان بالشرع ومُتعلِّقاته (أركان الإيمان). "وهكذا، فإنّه نتيجة للتحديد الدّلالي الإلهيّ، لا يبقى الإيمانُ مُجرّد تصديق، والإنسان يمكن تماماً أن يكون مُصدّقاً من دون أن يكون مؤمناً. لكن التصديق نفسَه لم يتعرّض لأيّ تحديد دلاليّ إلهيّ، وهكذا يحتفظ بمعناه الأصليّ من دون أي تغيير"[3].

---

[1]- "**مفهوم الإيمان**"، ص: 201.

[2]- نفسه، ص: 202.

[3]- نفسه، ص: 205.

2.1 نظريّة الإيمان عند الأشاعرة:

خصّص إيزوتسو هذا الشق الأخير من الفصل السابع، للحديث عن النظريّة التي عُرِف بها الأشاعرة في مسألة الإيمان، وقد صدّر حديثه بتبرئة "**الأشعريّ**" مما اتهمه به ابن حزم وهو كون الإيمان لدى الأشعري يُماثل الإيمان عند "**جهم**" في حصره الإيمان في المعرفة أو بفرضه أن الإيمان معقود في القلب ولا علاقة له بجهة غيره. وقد فنَّدَ إيزوتسو هذا الادّعاء بالقول: "وإن نسبة هذه الفرضيّة إلى "الأشعريّ" خاطئةٌ يقيناً[1]. ومن الأمور التي أشار إليها المُؤلّف، وتَميَّز بها مفهوم الإيمان لدى الأشعريّ، صعوبة تحديد مفهوم الإيمان لديه، نظراً للاختلاف والتنوع الذي عرفه التعريف في مصنفات الأشعري، ما تسبَّب في اختلاف أتباعه أيضاً في الجمع بين تلك التعاريف، نظراً لما بينها من التَّباين والتَّمايُز. ففي كتاب "**الإبانة**" نجده يُعرِّف الإيمان بأنه "قول وعمل وقابل للزيادة والنّقصان"[2]. بينما نجده يُقدّم تعريفاً مختلفاً في كتابه اللّمع يُعرّف من خلاله الإيمان بأنّه هو التصديق. وكأنه بذلك يُشير إلى أن أساس الإيمان وعموده هو التصديق، بينما القول والعمل يُمكن اعتبارهما وجهان عمليّان يعكسان تَمَظهُر الإيمان خارجيّاً، لكنهما يفقدان قيمتهما ودورهما إذا غاب التصديق. والمعرفة لدى الأشعري وفقاً لقول الشهرستاني هي التصديق والقناعة الدّاخليّة، وليس المعرفة التّامة والمُفصّلة بالله. وإذا سلّمنا بصحّة هذا القول من الشهرستاني فإنه لدى إيزوتسو غير صحيح، خاصة إذا فُهِمَ منه أن الأشعريّ يُكفِّر العامّة. بل إن كل من نطق الشهادتين بدون نكران لشيء مما أوحي به إلى الرسول فهو مؤمن[3].

---

[1]- "**مفهوم الإيمان**"، ص: 206.

[2]- نفسه، ص: 207. ويُعلّق المؤلّف تعليقاً طريفاً على التعريف الأول للأشعري، الجامع بين القول والعمل، وقال إنه لم يذكر التصديق من باب أنه لا يشترطه في الإيمان، بل لأنه في معرض الجدال والرد على المُرجئة، لذلك ركّز على العنصرين فقط ليؤكد أنهما أساسيّين في البِنية المفهوميّة للإيمان.

[3]- نفسه، ص: 212- 214. بتصرف.

المطلب الثاني: الإيمان والإقرار باللسان

بعد أن ناقش المُؤلِّفُ قضيّة التصديق وما يتعلّق بها من الآراء الكلامية المُختلفة في الفصل السالف، انتقل في هذا الفصل للحديث عن العُنصر الثاني لمفهوم "**الإيمان**" وهو الإقرار باللسان، وقد تناوله من خلال مسألتين.

1.2 أيّهما أهم، التصديق أو الاقرار؟:

يؤكد إيزوتسو في البدء أن المُكوِّن الأساس للإيمان يبقى هو التصديق اليقيني بالقلب، أما الإقرار والعمل فمع أهميّتهما في بنية مفهوم الإيمان، إلا أنهما لا يرقَيان إلى مستوى التسوية مع التصديق ليستحقَّا الدخول في مُسمَّى "**أركان الإيمان**"، وإنما يظلّ التصديق الركن الأساس للإيمان والقول والعمل شرطان يكتمل بهما الإيمان فتكون لهما قيمة ثانويّة[1] في المُعادلة. وهذا رأي الأشعريّ بحسب ما ذهب إليه الشهرستاني، ويُعضده في ذلك قول التفتازانيّ الذي جاء فيه: "وذهب جمهور المُحقّقين إلى أنَّه هو التصديق[2] بالقلب، وإنما الإقرار شرطٌ لإجراء الأحكام في الدّنيا؛ لما أن التصديق أمرٌ باطن لا بدّ له من علامة، فمن صدّق بقلبه و لم يُقِرَّ بلسانه فهو مؤمنٌ عند الله تعالى، وإن لم يكن مؤمناً في أحكام الدّنيا. ومن أقرَّ بلسانه و لم يُصدّق بقلبه كالمنافق فبالعكس"[3].

ويُشير إيزوتسو إلى أن هذا الرد من التفتازاني مُوجّه إلى "الكرّاميّة" الذين جعلوا الإيمان هو الإقرار فقط. ومثلهم فرقة "**الفَضيليّة**" (فرقة من الصُّفريّة الخارجيّة) و"**الرافضة**"، أما "**الحنفية**" و"**الماتريديّة**" فقدّما الإقرار في الترتيب و لم يحصرا فيه الإيمان. كما ذهب أبو حنيفة إلى أن القول

---

[1]- "**مفهوم الإيمان**"، ص: 215. بتصرف.

[2]- يقصد ركن الإيمان.

[3]- نقله إيزوتسو عن كتاب التفتازاني، "**شرح العقائد النّسَفية**"، ص: 438، 439. يُنظر: "**مفهوم الإيمان**"، ص: 216.

باللسان يمكن عدُّه ركناً من أركان الإيمان بجانب ركن التصديق[1]، وأن القول باللسان دليلٌ خارجيّ على وجود التصديق القلبي الباطنيّ[2].

2.2 نظريّة الإيمان عند الكرّاميّة:

وملخص هذه المسألة أن فرقة الكرَّاميّة، وإن اشتهروا بحصر الإيمان في الإقرار اللفظي (القول باللسان)، إلا أنهم يُفرِّقون بين عالَمين مختلِفين: عالَمُ الحاضر (الدنيا) وعالَمُ الآخرة، فجعلوا من تلكَ حالُه مؤمناً في الدنيا لكنّه مُعذَّبٌ في الآخرة لكونه مؤمناً في الظاهر منافقاً في الباطن.

وفي هذا السياق عرض إيزوتسو لرأي ابن تيمية في الموضوع، وقد لخّص ما خلُص إليه بعد مناقشته له بالقول: "وجوهر مناقشة ابن تيمية هو أن "**العمل**" عُنصرٌ جوهريٌّ كالتصديق والإقرار، وأنَّه تبعاً لذلك لا يكون الإنسان مُستحقاً لأن يُسمّى مؤمناً بالمعنى الكامل للكلمة إلا إذا جمع في نفسه العناصرَ الثلاثة جميعاً. و"**الفرْضيّة الكرَّاميّة**" هي في هذا الاعتبار فاسِدةٌ تماماً مثلما أنَّ "الفَرْضيّة الجهميّة فاسدة"[3].

ويَختم إيزوتسو هذه المسألة بأن الهدف من إفرادها بالحديث هو التركيز على الإقرار الأول بالإيمان، الذي يُمكن اعتباره أهم إقرار في حياة الإنسان برُمَّتِها، وليس المقصود من ورائها فقط التطرّق لمبدأ الكَرّاميّة في الإيمان وحصره في الإقرار، مع ما ينتج عن ذلك من "أن المنافقين سيكونون جميعاً مؤمنين حقيقيّين"[4].

---

[1]- يُنظر: "**مفهوم الإيمان**"، ص: 118. بتصرف.

[2]- يُنظر: نفسه، ص: 219، 220.

[3]- نفسه، ص: 224.

[4]- نفسه، ص: 228.

المطلب الثالث: الإيمان والعمل

تمحور هذا الفصل حول مسألة "**الإيمان والعمل**"، وقد عالجها إيزوتسو من خلال مسائل ثلاث.

1.3 المُعتزلة والمُرجئة:

يُقدِّم إيزوتسو موقف كل من "**المُعتزلة**" و"**المُرجئة**" من قضيّة العمل في علاقتها بالإيمان، ف "**الجهميّة**" يجعلون "**العمل**" خارج دائرة الإيمان، ولا يَعُدّونه من أركانه وشروطه التي يتحقّق بها، وفي الجهة المُقابلة يحْصُر "**الكَرّامية**" الإيمان في الإقرار باللسان لا أقل ولا أكثر، بينما "الفَرْضِيّة الجَهميّة" تقول إن الإيمان قائمٌ على الاقتناع الداخليّ فقط[1]. واتخذ المُعتزلة موقفاً مغايِراً في المسألة لمّا اعتبروا الإيمان متحقِّقاً بأداء الواجبات الدّينيّة[2]، وقد وصف المُؤلّف موقف المعتزلة من مفهوم الإيمان بأنه ذو طبيعة قانونيّة أو شرعيّة، وهكذا تأتي فرقتا الخوارج والمُعتزلة على طرفي نقيض مع فرقة الجهميّة، فالأخيرة اتجهت إلى تغييب دور العمل في تحقُّق الإيمان عكس ما ذهب إليه الخوارج والمُرجئة من مركزيّة العمل في البنية المفهوميّة للإيمان. ومع ذلك فقد خرجت فرقة عن المعتزلة عُرفت بغُلوها في الموضوع وهي فرقة "**الوَعيديّة**" التي يقول أصحابها ب: "أن معصية واحدة ستضع المسلمَ الذي يفعلها في النار مع الكُفار وتجعله مُخَلَّداً فيها، وأن إهمال طاعةٍ واحدةٍ كافٍ لإبطال إيمان الإنسان"[3]. ويُشير إيزوتسو إلى أن هذه الفِرقة لا تُمثل المُعتزلة، حيث أورد تعريفاً للزمخشريّ لمفهوم الإيمان هو أقرب ما يكون من تعريف أهل السنة، إذ يعتبره تصديقاً وقولاً وعملاً[4].

---

[1]- "**مفهوم الإيمان**"، ص: 229. بتصرف.

[2]- نفسه، ص: 230.

[3]- نفسه، ص: 231. نقلا عن الشهرستاني في نهاية الإقدام في علم الكلام.

[4]- نفسه، ص: 233.

2.3 نظريّة الإيمان عند ابن تيميّة:

افتتح ابن تيميّة نظريّته حول الإيمان برد القول إن الإيمان يُرادِفه التصديق في اللغة، فالتصديق ضدّه التكذيب، بينما الإيمان يُقابِله الكُفر، مع كون الكُفر لا يشتمل بالضرورة على التكذيب، بل قد يكون تكذيباً أو معارضةً أو جحوداً. بالإضافة إلى أن التصديق يُستعمل في سياق الحديث عن أمر غيبي غير مُشاهَد أو أمرٍ غير غيبيّ مُشاهَد، بينما الإيمان لا يأتي إلا في سياق الحديث عن الأمور الغيبيّة غير المشهودة، وبذلك فإن مفهوم الإيمان يتضمن معاني الائتمان والأمانة بجانب التصديق. والإيمان بحسب ما ذهب إليه ابن تيميّة تصديقٌ مُصاحَبٌ بأعمال قلبيّة، ولا تصح تلك الأعمال القلبيّة إلا إذا اقترنت بأعمال الجوارح. ويدُلُّ على هذا ما أورده المُؤلّف نقلاً عن ابن تيميّة يقول: "فالعمل يُصدّق أن في القلب إيماناً، وإذا لم يكن عملٌ كذَّب أنَّ في قلبه إيماناً؛ لأن ما في القلب مُستلزمٌ للعمل الظاهر، وانتفاء اللازم يدلُّ على انتفاء الملزوم[1]. وخلاصة فرضيّته (أي ابن تيميّة) أن التصديق الثابت المتماسك كافٍ لجعل الإنسان مُسلماً، لكنَّه لا يجعله مؤمناً إلا عندما يصحبه العمل الصالح. كما أن العمل لدى ابن تيميّة يمكن تقسيمه إلى عملين: أعمال القلب (النفس) وأعمال الجوارح، فإذا كان القلب صالحاً بما فيه من الإيمان علماً وعملاً قلبيّاً، لزم ضرورةً صلاح الجسد بالقول الظَّاهر والعمل بالإيمان المُطلق. والظاهر تابعٌ للباطن لازم له، متى صَلَح الباطن صَلَح الظَّاهر، وإذا فسد فسد؛ ولهذا قال من قال من الصَّحابة عن المُصلِّي العابِث: لو خَشَع قلبُهُ لخشعَت جوارحُه[2].

3.3 زيادةُ الإيمان ونقصُه:

ختم المُؤلِّف هذا الفصل بالحديث عن موضوع الإيمان وما يعتريه من الزيادة أو النقصان، فاستفتح حديثه بعرض مجموعة من الأسئلة، من قبيل: هل الإيمان قابلٌ للزيادة؟ هل ينقص الإيمان

[1]- يُنظر: "**مفهوم الإيمان**"، ص: 241. نقلا عن ابن تيميّة من كتابه: "**الإيمان**".

[2]- نفسه، ص: 247، 248.

أيضاً؟ هل هناك تفاضل بين الناس في إيمانهم؟ وأشار إلى أن هذا النَّوع من الأسئلة ورثها علم الكلام الإسلامي عن المُرجِئة[1]، الذين اهتمّوا بمسألة زيادة الإيمان ونقصه، والتي ارتبطت لديهم بالعمل وشرطيَّته في الإيمان من عدمها، فمن نفى شرطيَّة العمل في الإيمان قال بثبات الإيمان وعدم زيادته ونقصانه، وخلافه من أثبت شرطيَّة العمل في الإيمان، أكَّد أن الإيمان يتراوح بين الزيادة والنُّقصان، بحسب طبيعة العمل الذي يقع فيه المُكلَّف. ويترتَّب على قول من قال بزيادة الإيمان ونقصانه الإقرار بوجود درجات فيه، أما من قال بثباته فيليق به أن يقول إنَّه مُتساوٍ لدى الناس جميعاً[2]. وهي كلُّها آراء مُختلفة لدى عُلماء الكلام. وذهب ابن حزم إلى أن النَّقص لا يطال التصديق القلبيّ بحال، بل يطال الأعمال فقط[3]. بينما اتجه الغزالي إلى القول إن سبب الاختلاف في مفهوم الإيمان راجعٌ أساساً إلى الاشتراك اللَّفظيّ لكلمة "**إيمان**"، مع دعوته إلى تحرير محل النِّزاع بياناً لما يدخل تحت هذه الكلمة من المعاني، بدل الخِلاف والصِّراع. بالإضافة إلى إقراره بأن الإيمان يزيد بالطَّاعة وينقص بالمعصية[4]، ويُنهي إيزوتسو حديثه عن هذه المسألة برأي الماتريديّة فيها، وهم الذين نَحَوا منحىً صوفيّاً، ذهبوا من خلاله إلى أنَّه لا توجد زيادة ولا نقصان في الإيمان، لكنهم في المُقابل لا ينكرون أن هناك بين الناس تفاوُتاتٌ إيمانيّة مرَدُّها إلى الإشراقات والأنوار التي تعتري قلوباً دون أخرى، مُؤَوِّلين لحديث "لو وُزِن إيمان أبي بكر بإيمان الناس جميعاً لرجح إيمان أبي بكر"، مفسرين الرجحان بالإشراق والنور الذي فاق به أبو بكر غيره، مع تأكيدهم أن الحديث لا ينبغي فهمه بمعنى الزيادة والنُّقصان[5].

---

[1]- "**مفهوم الإيمان**"، ص: 254.

[2]- نفسه، بتصرف.

[3]- نفسه، ص: 257.

[4]- نفسه، ص: 261 وما بعدها. وقد قدم الغزالي بعض الاستدلالات على زيادة الإيمان بالطاعة ونُقصانه بالمعصية ص: 264.

[5]- نفسه، ص: 268.

المبحث الخامس: الإيمان بين المشيئة والخلق:

المطلب الأول: مسألة: «أنا مؤمن إن شاء الله»

يُطلَق على هذه المسألة، التي خصّها إيزوتسو بالعرض والمناقشة، مُسمَّى "**الاستثناء في الإيمان**"، ويلخص المقصود منها السؤال الآتي: هل يجوز أن يُعلِّق المُؤمن إيمانه بمشيئة ربِّه قائلا: "**أنا مؤمن إن شاء الله**"؟، أو يجوز أن يقول بصيغة القطع واليقين "**أنا مؤمن**" فقط، أخذاً بمبدأ أن كل أمور الإنسان قائمة أساساً على مشيئة الله تعالى وقدرته، ويدخل في هذا الإطار إيمان المرء أيضاً[1]. وإلى هذا الموقف الإشارة في قول الله سبحانه مُخاطباً نبيَه الكريم: ﴿**ولا تقولنَّ لشيء إني فاعلٌ ذلك غداً إلا أن يشاء الله**﴾[2]. ونبه إيزوتسو في هذا الصَّدد إلى أن المسألة حتى وإن ظهرت قليلة الشأن والأهمية، إلا أنها تُعدُّ من بين أبرز المسائل التي أثارت جدالاً كبيراً في علم الكلام، وبالأخص بين مدرستيْ أهل السُّنَّة، حيث أكد الأشاعرة على ضرورة العبارة الشَّرطيّة، بينما أنكرها الماتريديّة[3].

ومدار هذا الخلاف بين الماتريديّة والأشاعرة في مسألة "**الاستثناء في الإيمان**"، أن الماتريديّة ذهبوا إلى حمل عبارة الاستثناء على معنى الشك، وهو غير مقبول في الإيمان بالإجماع، كما أن الاستثناء في العقود يكون سبباً لبطلانها، زيادة على ما فيه من التعليق.[4]. وفي مقابل هذا الرفض فقد استحبُّوا الاستثناء في حالة لم يكن المقصود به هو الإيمان نفسُه، بل استمراره أو قبوله[5]. أما

---

[1]- "**مفهوم الإيمان**"، ص: 169.

[2]- **سورة الكهف**، الآية: 23.

[3]- يُنظر: "**مفهوم الإيمان**"، ص: 169. بتصرف.

[4]- **نفسه**، ص: 270.

[5]- **نفسه**، ص: 271. ومثال حالة الاستمرار كمن قال: "**سأكون مؤمناً غدا إن شاء الله**"، أما مثال حالة القَبُول فقول فقول أحدهم: "**سيُقبل إيماني إن شاء الله**"، وقد ذهب بعضهم إلا أن تعليق الإيمان على الشرط، يُراد به دعوة الله حسن الخاتمة التي يظل العلم بها مما اختص به تعالى وحُجِب عن خلقه.

الأشاعرة فقالوا بوجوب الاستثناء لاعتبارات عدَّة، منها أن الاستثناء مُرَغَّبٌ فيه في القرآن والسنة وليس معناه الشك.

أما ابن تيمية فلم يُؤيّد من أنكروا ممارسة الاستثناء، لأن رفضهم له يتماشى ونظريّةَ الإيمان لدى الجهميّة التي تُخرج "**العمل**"، وتجعل الإيمان كينونة مُتجانسة يشترك فيها كل الذين "**يؤمنون**" قاطبةً. لكنه في المُقابل يرفض أيضاً فكرة استعمال الاستثناء لقيامها على نظريّة "**خاتمة العمل**"، التي يقصد منها أن إيمان المرء في الأخير مرتبطٌ ومُتعلِّقٌ مصيرُه بما مات عليه، وفي هذا السياق أورد إيزوتسو نصّاً لابن تيميّة يقول في بدايته: «الإيمان هو ما مات عليه الإنسان؛ والإنسانُ إنَّما يكون عند الله مؤمناً وكافراً، باعتبار المُوافاةِ وما سبقَ في عِلم الله أنه يكون عليه، وما قبلَ ذلك لا عبرة به»[1]. أما الإمام أحمد بن حنبل فقد «أوضح أنَه لا يستثني، لا لأنّ لديه شكّاً في إيمانه، بل لأن "العمل داخلٌ في الإيمان. وكان يُضيف: "**إن شاء الله**" لأنَّه لم يكن متأكداً تماماً من أنَّه أكمل شروطَ العمل كُلِّها»[2].

ويختم إيزوتسو هذه المسألة بأن استعمالنا الشرطية في حياتنا اليوميَّة بالقول مثلا: "سأفعل كذا غداً إن شاء الله" سارٍ على التحقُّق لا على الإرادة والفعل، لكون صاحبهما مستعِدّاً لتطبيقهما. لكنه في الآن ذاته لا يستطيع القطع في المسألة لكونه لا يُوقِن أن تتحقَّق قطعاً لما قد يعتريها من الإخفاق وغيره، ويقِيس إيزوتسو هذا على الإيمان المشروط بمشيئة الله تعالى، إذ الشرط أيضاً يسري فيه على مشيئة الله التي لا يمكن للإنسان الاطلاع عليها، لا على إرادة الإنسان في الإيمان، التي يُفهم منها التشكيك في إيمانه كما ذهب إلى ذلك بعضهم[3].

---

[1]- "**مفهوم الإيمان**"، ص: 277. يُرجع إلى النص كاملا، لأنَّه تم الاكتفاء بما أوردناه بياناً لرأي ابن تيمية في المسألة على وجه الإجمال فقط.

[2]- نفسه، ص: 279.

[3]- نفسه، ص: 279، 280.

المطلب الثاني: مسألة: خلق الإيمان

امتدادا لما تمت مناقشته من القضايا الكلاميّة المُشْكلة المتعلقة بالإيمان، انتقل إيزوتسو إلى التدقيق بنفس علمي ومنهجي قوي في قضية "**خلق الإيمان**"، التي خصّص لها هذا الفصل الأخير من الكتاب، وبسط فيها النقاش من خلال أربع مسائل.

1.2 أصل المسألة[1]:

بالنظر إلى السياق التاريخي الذي مرَّ منه مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي، يُرجِع إيزوتسو أصل مسألة "**خلق الإيمان**" إلى عقيدتين تعود كُلٌّ منهما إلى الفكر الاعتزاليّ، فّأما العقيدة الأولى، فهي عقيدة "العدل" الإلهي لدى المُعتزلة والمسؤوليّة الإنسانيّة، لأنَّه سُبحانه وتعالى مُنَزّهٌ عن الظُّلم، ومن تجلّيات عدله أن لا يخلق الكُفر في الإنسان، بل الإنسان هو من يكفر أو يؤمن بطوعه واختياره. "ويُثير المفهوم مسألةً خطيرة، في أيَّة حال، لأنَّه في جانبه العكسيّ يعني ضمناً مسؤوليّة الإنسان، وتبعاً لذلك، حريَّة الإنسان. وإذ تُفهم الفرضيّةُ على هذا النحو، لا بد من أن تُضْعِف سيادة الحق [تعالى] المُطلقة وقدرتَهُ الكليّة إلى حدّ خطير"[2]. وقد كان الغرض من فرضيّة العدل الإلهي مُتمثّلاً في نقل عبء المسؤولية عن أعمال الشر البشريّة من الله إلى الإنسان، لكنها انتهت إلى النَّظرة الابتداعيّة القائمة على فكرة أساسيّة مفادها أن الإنسان هو الذي يخلُق أفعاله بقُدرته وعلى مسؤوليّته، ونقيض هذا ما أقرَّه "الجهم"، وفكرته أنه لا فعل ولا عمل لأحد غير الله، وأن نسبة الأعمال إلى الإنسان تكون على وجه المجاز لا غير. باعتباره لا يُمثّل إلا الموضع الذي يُسبِّبُ الله فيه حُدوث الحدث[3].

---

[1]- لاشك أن الرجوع إلى أصل المسألة يوضح الأصول التي أُقيمت عليها لأوَّل وهلة، مما يزوِّد الباحث فيها بمُعطيات غايةٍ في الأهميّة تجعل منهج بحثه أقرب إلى الصِّحة والسداد، وهذا مَلحظٌ منهجي يعتمده إيزوتسو في تحرير مَحالِّ نزاع القضايا التي يُضمِّنها كتاباته.

[2]-"**مفهوم الإيمان**"، ص: 281.

[3]- نفسه، ص: 281، 282.

وأما العقيدة الثانية فهي "**خلق القرآن**"؛ وقد أثارت هي الأخرى لغطاً كبيراً، ويُشير إيزوتسو إلى كون المسألة عرفت نقاشاً جادّاً بين المتكلّمين، مُوضِحاً «أن مسألة خلق الإيمان صِيغت بعد مسألة خلق القرآن. ومثلما نُوقشت مسألة "هل القرآن مخلوقٌ أو غير مخلوق" نقاشاً حارّاً، أُثيرت المسألة في شأن الإيمان ونُوقشت بالصُّورة الظَّاهريّة نفسها، أي: هل الإيمان مخلوقٌ أو غير مخلوق؟ وفي هذه المسألة وقف الأشعريُّ والماتريديَّة مُخالفاً كلٌّ منهم الآخر»[1].

2.2 موقف الأشاعرة:

يقوم موقف الأشعريّ في المسألة على أن الإيمان غير مخلوق، وحُجَّته أن معنى "**مخلوق**": لم يكن ثم كان. وإذا طبَّقنا هذا على الإيمان فسنقول إنَّه لم يكن موجوداً ثم وُجِدَ فهو مخلوق، وأنَّه وُجِدت فترة لم يكن فيها إيمان ولا توحيد. وهذا ما يراه الأشعريّ غير صحيح، بحُجَّة أن لم تكن هناك حالة لا إيمان فيها ولا توحيد، لا قبل خلق العالم ولا بعده. "وجليٌّ تماماً أن الأشعريّ في هذه المناقشة لا يعتقد أن الإيمان حدثٌ وجوديٌّ شخصيٌّ يتعيَّن في كلِّ فرد من البشر، بل هو حدثٌ كونيّ، كينونة غيبيَّةً متى وُجدت استمرَّت في الوجود على امتداد الأعصُر"[2]. وعليه، فلا خلاف حقيقيَّ بين الأشعريّ والماتريديّة، لأن الماتريديّة حينما يُناقشون خلق الإيمان يقصدون بالإيمان الحدث الشخصيّ.

3.2 موقف الماتريديّة:

أما الماتريديَّة فقد اعتبر إيزوتسو رأيهم في المسألة أكثر اتساقاً، من جهة كونهم تحدَّثوا عن الإيمان باعتباره ظاهرة إنسانيّة، وحدثاً شخصيّاً. وقد صرَّح الماتريديُّ بأن الإيمان مخلوق بمُجرَّد أنَّه مكونٌ من الإقرار والتصديق. فإن قيل: إن الإيمان واقِعٌ بتوفيق الله الذي ليس مخلوقاً، أُجيب بأن ذلك لا يدل على أن الإيمان غير مخلوق لأنَّه فعلٌ إنسانيٌّ كالصيام والصَّلاة. وهذا موقف ماتريديٍّي

[1]- "**مفهوم الإيمان**"، ص: 284، 285.

[2]- نفسه، ص: 286.

سمرقند، أما مدرسة بُخارى فقد فرَّقوا بين جانبين للإيمان: جانب الهداية، وهو غير مخلوق. وجانب الاهتداء، وهو مخلوق[1].

4.2 الخلق بين الكُفر والإيمان:

إن الحديث عن مسألة "**خلق الكُفر**" مُتفرِّعٌ عن المسألة السالفة وهي: "**خلق الإيمان**"، ومُقتضى ذلك، أن من قال إن الإيمان مخلوق لزمه القول بخلق الكُفر أيضاً، وذلك انقياداً لأمر الله وإرادته التي اقتضت وجوده وخلقه. ومن ثم صارت هذه المسألة سبيلاً للحديث عن بعض آراء المُتكلِّمين في ما يتعلَّق ب: "**خلق الكفر**" ونسبته إلى الله تعالى. فأما القَدَرِيَّة فرأوا "أن طبيعة المُشكلة وموضعها في داخل السياق القَدَري[الاعتزالي]واضحان تماماً. إن كان الله الخالقَ للكُفر، فإن المسؤوليّة عن وجود هذا الشر الأعظم (ثم بسبب ذلك، عن وجود الشرور جميعاً) في الدنيا ستكون على الله [تعالى]، لا على الإنسان. ولن يكون لله [سبحانه] الحقُّ في عقاب الكُفَّار على كُفرهم. يَحُلُّ المعتزلة المسألة ببساطة بنَفي الخلق الإلهيِّ للكفر"[2]. بل نَفَوا عنه سبحانه أن يخلُق المعاصي أيضاً، بالإضافة إلى أنهم ذهبوا إلى أن الله تعالى خلق الإنسان، وهيَّأ له خصائص تُمكِّنه من اختيار الأصلح له سواء كان كفراً أو غيره، وقد أشار إيزوتسو إلى أن محل النِّزاع في المسألة راجع أساساً إلى بعض النصوص القرآنيّة التي اختَلَفت الفُهُوم حولها، لما تُوحيه ظاهرياً أن الله تعالى هو خالقُ الكفر، وذلك من قبيل قوله تعالى: ﴿قل هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القِرَدة والخنازير وعبد الطَّاغوت أولئك شرٌّ مكاناً وأضل عن سواء السبيل﴾[3].

---

[1]- "**مفهوم الإيمان**"، ص: 290، 291. بتصرف. في الصفحة 291، وفي معرض حديث إيزوتسو عن مفهومي: "**الهداية**" و"**الاهتداء**"، نجده يُحيل على كتابه "**بين الله والإنسان في القرآن**"، مما يدل حقيقة أن كتبه الثلاثة التي تعتبر متن هذا البحث، تُجسِّد نظماً وكُلاً متناسقاً، يُكمل بعضُه بعضاً منهجياً ومعرفياً. وهو ما يجعل المُؤلِّف بين الفينة والأخرى يُحيل على كتاب آخر لمزيد تفصيل في بعض المسائل المُشتركة بين مؤلفاته.

[2]- "**مفهوم الإيمان**"، ص: 296.

[3]- **سورة المائدة**، الآية: 62.

فالقائلون بخلق الله للكُفر استدلُّوا بهذه الآية، مستندين على فكرة أن الله جعل من ذُكروا في الآية عبدةً للطاغوت، ولا يُمكن تحقُق هذا الوصف فيهم إلا إذا كان هو سبحانه من خلق الكُفر فيهم، وقد خالف الشريف المُرتضى من المُعتزلة هذا التأويل الاعتزالي، قائلاً إن الله إنما يُوبِّخهم على كُفرهم، ولا معنى لتوبيخه إيَّاهم إذا كان هو من خلقه فيهم، لكونهم حينها أبرياء، وإنما المقصود أنه تعالى يُخبرنا أنه خلق الذين عبدوا الطاغوت فجعل منهم القِردة والخنازير، ولا يلزم من خلقه لهم خلق الكفر فيهم.

ويُلمِح إيزوتسو إلى أن موقف القائلين بخلق الله تعالى للكفر يصير أكثر صعوبة مبيِّناً ذلك في قوله: «صعبٌ جدّاً وضعُ الذين يتَّخِذون الموقف الذي يذهب إلى أن الكُفر "مخلوق؛ لأن هذا مثلما لاحظنا في البدء، سيُثير حالاً سؤالاً في غاية الخطورة: هل يُريد الله الكُفر؟ لأنَّه يستحيل أن يوجِدَ إنسانٌ شيئاً من دون إرادة إيجاده. فإن قالوا نعم في إجابة هذا السؤال، فسيتورّطون في مشكلة أن يكونوا مُضطرّين إلى القول بأنَّ الله [تعالى] أحَبَّ الكُفر واستحسنه».[1]

وقد وقف ابن حزم عند لفظ "**المشيئة**" و"**الإرادة**"، مُبيِّناً أن أهل السنة ذهبوا إلى أنها من الألفاظ المشتركة التي يقع فيها اللَّبس من جهة المعنى الذي يدور على معنيين حسب السياق[2]، **فالمعنى الأول**: الرضا، الاستحسان، ولا يمكن نسبة هذا المعنى إلى الله فيما حرَّمه.

والمعنى الثاني: إرادة ومشيئة وجود شيء. ويمكن نسبة هذا المعنى إلى الله في كل الموجودات خيراً كانت أو شرّاً.

ويتعقب ابن حزم القول بأن المُعتزلة يستعملون الإرادة والمشيئة تارة في المعنى الأول وتارة في المعنى الثاني. واعتبر ذلك سفسطة منهم[3]. وقد عضد موقفه هذا بحجة مفادها أن الله تعالى لما ثبت

---

[1]- "**مفهوم الإيمان**"، ص: 299، 300.

[2]- نفسه، ص: 300، 301. بتصرف.

[3]- نفسه، ص: 301.

أنه قادر على إزاحة الكُفر من الكافر لكنَّه لم يفعل، فقد دلَّ ذلك على أنه سبحانه شاء وأراد أن يكون، وإن كان غير راضٍ عنه. لأن الذين يقولون إنه سبحانه لم يخلق الكُفر، إن قالوا إنَّه غير قادرٍ على منع الكُفر، فإنَّهم لا محالة قائلون بعجزه، وذلك عين الكُفر[1].

أما الأشعري فجاء جوابهُ عن المسألة مُختلفاً، وذلك لَّما اعتبر الكفر قدراً من الله، قضى أن يكون شرّاً، لكن هذا لا يدلُّ على أن الإنسان لا محالة كافرٌ بسبب قضاء الله ذلك، باعتبار أن قضاء الله مُتعلِّقٌ بالحقِّ والباطل لكونه تعالى خلقهما معاً، لكن في الأول أمرٌ، وفي الثاني إعلامٌ[2].

أما موقف الماتريديّة فيتوافقون مع الأشعريّ في أنه لا شيء مستنكرٌ في خلق الله الكُفر، ولكن المُستنكر هو نسبة الإنسان نفسه إلى الكُفر عن اختيار وطواعية، وعليه يُبنى تعذيبه. ولتوضيح موقفهم هذا، تناول الماتريديّة مجموعة من المصطلحات هي: "**المشيئة**"، "**الإرادة**"، "**الأمر**"، "**القدر**"، "**الطاعة**"، "**الرضا**". "لكن المسألة الكلامية الحقيقيّة التي يُريدون تقديمها بهذه المُعالجة المدرسيّة للمفهومات مسألةٌ بسيطة تماماً، وتتمثَّل في أن الله خلق الكُفرَ ل "**مشيئته**" لأنَّه علِم منذ البدء أن بعض النَّاس سيختارون بإرادتهم طريق الكُفر؛ أي إنَّه أحبَّ خلقَ الكفر، لكنه ما كان راضياً بأن يُصبح الناسُ فعليّاً كُفَّاراً باختيارهم الكُفر"[3].

وتعليقا على هذه المسألة، تحدّث إيزوتسو عن مسألة الفطرة أو الميل الدّيني الطبيعي لدى الإنسان، الذي اعتُبر أنه ذو صلة بمسألة خلق الإيمان، بصريح الحديث المشهور: "**كل مولود يولد على الفطرة**"، وذكر رأي المعتزلة الذين عدُّوا الفطرة مُرادفة ل: "**الإسلام**"، فعلم من ذلك أن كلَّ طفلٍ يولد مُسلماً، وهو الفهم الذي سيعتمده ابن حزم للقول إن أطفال المُشركين يستحقُّون اسم

[1]- "**مفهوم الإيمان**"، ص: 302.

[2]- نفسه، ص: 303.

[3]- نفسه، ص: 310.

"**مسلم**" وأنهم في الآخرة سيذهبون إلى الجنة[1]، بينما اختارت المدرسة الحنفيّة (الماتريدية) فرضية الحياد، وقد ختم إيزوتسو المسألة بالقول: "ويُمكن القول على نحوٍ دقيق، في أيّة حال، إن فهم الماتريديّة للفطرة ليس "**حياديّاً**" تماماً. صحيح أن الفطرة ليست إيماناً ولا كفراً. لكنها خليقةٌ دينيّة طيّبة. هي نوعٌ من الصّفة الطبيعية التي إذا تركت وحدها من دون أي تدخل من الوالدين، فستُفضي بالطفل إلى أن يتعرّف بالاستدلال وجودَ خالقه"[2].

وهكذا كانت قضيّة "**خلق الإيمان**" آخر القضايا المُتعلّقة بمفهوم الإيمان، الذي أخضعه إيزوتسو للتحليل الدّلالي، من خلال تتبُّع تطوراته التاريخية بين الفرق الكلاميّة واختلافاتها في تحديد بنيته الدّلالية، كما عقد المُؤلّف مقارنةً بين الحقل الدلالي القرآني، والحقل الدلالي القرآني المحض، الذي يُعدُّ منبع كل المعاجم اللاحقة على المُعجم القرآني، باعتباره مصدر العلوم الإسلامية ومعينها الأساس، وفي خضم تلك المقارنة كشف إيزوتسو تطوُّر هذا المفهوم المفتاحي المركزي، الذي يُمثّل اللّبنة الأولى التي يُبنى عليها تديُّن الإنسان، وتتأسس عليه سائر الأركان الأخرى لدين الإسلام.

وقد ختم إيزوتسو هذه الدراسة الدلالية لمفهوم الإيمان من الوجهة الكلامية، بدعوته إلى ضرورة تحقيق فهم شاملٍ للإيمان في الفكر الإسلامي، ولا سبيل إلى بلوغ هذا الهدف إلا بتحليل مفهوم "**الإيمان**" دلاليّاً من خلال الدرس الدلالي لماهية مفهوم "**التقوى**" وتطوّره، بالإضافة إلى مفهومات مفتاحية أخرى في التصوُّف، وبالجمع بين نتائج التحليليْن الدلاليّيْن للإيمان والتقوى، والتنسيق بين النظرين الكلامي والصّوفي، يمكن آنذاك أن نُحصّل على صورة كاملة لمفهوم "**الإيمان**" على غرار ما فهم في الإسلام.

---

[1]- يُنظر: "**مفهوم الإيمان**"، ص: 311. بتصرف. وقد نقل إيزوتسو رأي ابن حزم من كتابه "**الفِصَل**".

[2]- نفسه، ص: 312. ويُحيل إيزوتسو في هذا التعليق إلى العقيدة المنسوبة إلى الماتُريديّ.

الباب الثاني:

جهود توشيهيكو إيزوتسو في دراسة المفهومات القرآنية: الأصول المنهجية والامتدادات العلمية.

من خلال الباب الأول من البحث، تم عرض أهم الفِكَر التي تضمنتها كتب إيزوتسو الثلاثة –متن هذا البحث– وتقديمها للقارئ بشكل مقتضب، يروم التعريف بأبرز الموضوعات التي عالجها المؤلف في كل كتاب على حدة، بغرض الكشف عمّا اصطلح عليه ب: "**علم الدلالة القرآنية لرؤية العالم**"، وسبيل ذلك دراسة كلمات القرآن ومصطلحاته ومفهوماته في نظمها وترابطها المنهجي والموضوعي؛ بعد هذا كلّه، يأتي الباب الثاني من هذا البحث لعرض الأصول المنهجية المُؤسّسة لمشروع إيزوتسو الدّلالي القرآني، كما سنرى في الفصل الأول منه، على أن يتم تخصيص الفصل الثاني للحديث عن الموقع والآثار والامتدادات العلمية التي أحدثتها كتابات مبحوثنا، سواء في السياق العلمي والمعرفي العام، أو في مجال الدراسات القرآنية على وجه الخصوص.

ولما كان إيزوتسو مهتمّاً بالجانب المنهجي ومدعياً فيه الجِدَّة والإبداع، كان الكشف عن معالم منهجه في دراسة المفهومات القرآنية من بين أهم أغراض البحث الرئيسة، وكان من الضّروري أن أُخصّص هذا القسم من البحث لأعرض فيه أبرز مرتكزاته المنهجية من خلال كتاباته متن الدراسة، والجدير بالذكر في هذا الصدد أن إيزوتسو حاول أن يَضع لبنات منهجه الأولى في صدر كتبه، حتى يتسنى للقارئ أن يطّلع عليها، ويجعل منها منارة يهتدي بها في رحلة مُطالعته لمتن كتاباته، وباعتبار اشتغالي في هذا البحث ومطالعته، فقد تبين لي أن تلك اللّبنات المنهجية مُتحقّقة بقدر أوفر في كتابين منها أساساً؛ هما: كتاب: "**المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن**"، وكتاب: "**بين الله والإنسان في القرآن**"، أما كتاب: "**مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي**" فلم يحضَ بهذه الخصيصة المنهجية، على الأقل بالقدر الذي لمسناه في الكتابين السالفين[1]. وقد كان

[1]- ويمكن تفسير هذا التباين بالقول إن كتاب "**المفهومات**" كان أول هذه الكتب تأليفاً، لذلك جعل المؤلّف أول فصوله خاصاً بشرح منهجه، ومن ثم عنونه ب: "**مبادئ التحليل الدلالي**"، ليوضح من خلاله قضيتين مهمتين هما: «**مجال الدراسة وصميمها**» ثم «**منهج التحليل وتطبيقه**». وستتم الإشارة إلى أهم الإشارات المنهجية التي تضمنتها كل منهما. ثم جاء بهذا الكتاب "**بين الله والإنسان في القرآن**" الذي افتتحه إيزوتسو بمدخل منهجي نظري يُؤسس من خلاله للمنهج الدلالي في دراسة القرآن الكريم ومفهوماته. أما الكتاب الثالث "**مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي**" فلم يحتج المؤلف إلى إعادة ما تم ذكره في الكتابين السابقين من تفصيل، بل اقتصر على ذكر إشارات مختصرة جداً من باب التذكير بأبرز أسس منهجه، واكتفى بوضعها في خاتمة الكتاب عكس ما دأب على فعله في السابق.

هذا الأمر مقصوداً من لدن المُؤلّف، كما يظهر من تصريحه في خاتمة كتاب "**مفهوم الإيمان**"؛ حيث قال: «خلافاً لما فعلته في اثنين من أعمالي الأقدم عهداً المُتّصلة بعلوم الإسلام، أبقيتُ في الكتاب الحاضر المبادئ المنهجية للتّحليل الدّلاليّ في الخلْفِية، وحاولت أن لا أقدّم إلا نتائجَ العمليّة التّحليليّة. لكنّه على الحقيقة، كان هدفي على امتداد الكتاب أن أُعدّ عملاً مُتماسكاً مُنظّماً في التحليل الدّلالي. وفي إنهاء الكتاب، إخالُ أنّني سأُحسنُ إذا ما أبرزتُ الجانب المنهجيَّ للمسألة وربطتُه ببعض النتائج الرئيسة التي قُدّمت».

ولما كان الأمر كذلك، ارتأيتُ أن أُخصّص الحديث عن منهج التحليل الدلالي لدى إيزوتسو من خلال كتابيه المذكورين بالدرجة الأولى، وبالقدر الذي يوضح أهم الأسس والقواعد المنهجية والإجراءات العملية التي اعتمدها المؤلف، وأيضا الاختيارات والمواقف المنهجيّة التي صدر عنها، وبيان ذلك في الفصل الآتي.

الفصل الأول:
المنهج الدلالي لتوشيهيكو إيزوتسو
في دراسة المفهومات القرآنية

بين يدي الفصل: مدخل عام إلى "علم الدلالة" وأصول التحليل الدلالي القرآني عند إيزوتسو.

إن منهج التّحليل الدّلالي الذي أعمله إيزوتسو في كتبه لدراسة المفهومات القرآنية، يستمد دعائمه وأصوله الكبرى من علم اللغة الحديث ونظرياته العلميّة، وبالأساس "**نظرية المعنى**" و"التي تشكل الأساس للبنية الكُلّيّة للعمل الراهن"[1] ولا غرابة في هذا التوظيف لما جد من العلوم في فهم كتاب الله العزيز، ف"كتاب الله لا يتفسّر إلا بتصريف جميع العلوم فيه"[2]، وفي هذا إشارة إلى كون المُنطلقات المُعتمدة في تفسير القرآن الكريم تتنوّع بحسب طبيعة فِكَر صاحبها، وزاوية النّظر التي يُعالج الآيات القرآنية وفقها، بالإضافة إلى المقاصد والأغراض من دراسته لها، فهذه الاعتبارات وغيرها تظلّ مؤثرة بشكل أو بآخر في نوعيّة ما يصدر اليوم من الكتابات الجديدة حول القرآن الكريم، والتي أثّثت رفوف الخزانات القرآنية بأبحاث متنوعة ودراسات رصينة على قدر عالٍ من الإبداع، "لكن هذا الإبداع لا يتأتى إلا من خلال الضبط المنهجي واستثمار ما أمكن من العلوم والأدوات الصالحة لذلك"[3].

ومن بين الوسائل التي استعان بها إيزوتسو في دراسة المفهومات القرآنية "**علم الدلالة**"، المُنبني على موضوع **دراسة المعنى**، كما تقدم، وقد بدأ البحث فيه منذ البوادر الأولى للوعي الإنساني باللغة، وهناك من يُشير إلى أن علماء الهنود واليونان[4]عُرفوا بذلك، وممن اهتم بدراسة المعنى كذلك اللغويُّون العرب وعلماء الأصول، كما وضعوا قواعد وأصولا لاستنباطه، بحيث لم يكونوا يفصلون في هذا المجال بين البحث في طرق استنباط النص وبين البحث اللغوي، إلا أن ما

---

[1]- "**المفهومات**"، ص: 49.

[2]- ابن عطية الأندلسي، "**المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**"، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، ط:1- دار الكتب العلمية - لبنان - 1413هـ 1993م، ج1 ص: 35.

[3]- عبد الرحمان حللي، "**المدخل إلى دراسة المفهومات القرآنية**"، دار الملتقى، ص: 5. بتصرف

[4]- يُنظر: منقور، عبد الجليل. "**علم الدلالة: أصوله ومباحثه في التراث العربي**"، ط: اتحاد الكتاب العرب . دمشق 2001، ص: 15.

يلاحظ على مباحث الدلالة عند اللغويين هو تأثرها بمباحث ومناهج الأصوليين في تقعيد فهم النص[1]، وقد تواتر استعمال مصطلح الدلالة في التعبير عن المعنى المستنبط من النصوص والألفاظ، وهو ما كان بالخصوص في كتب الأصوليين[2].

والجدير بالذكر أن البحث في دلالة الألفاظ بدأ مبكراً عند العرب، وذلك منذ أن بدأ الاشتغال على مشكل القرآن وغريبه وتفسيره وأوجه إعجازه؛ بما يُساعد على استنباط الأحكام الشرعية منها، فكان علماء الفقه والأصوليون من أوائل من عنوا بالدراسات التي تدور حول الألفاظ ومعانيها تحت مبحث: "**دلالة الألفاظ**"[3]، أما اهتمام اللغويين بدراسة الدّلالة فكان مقتصراً على الناحية التاريخية الاشتقاقية للألفاظ، كأن تقارَن الكلمة بنظائرها في الصورة والمعنى حتى يتسنّى إرجاعُها إلى أصل مُعيّن[4]. بيد أنه لا يُمكن أن نتحدّث عن الجُهود المبذولة في عناية السابقين بألفاظ القرآن الكريم دون التنويه بجهود علماء فن "**الوجوه والنظائر**"، الذين تركوا بين أيدينا إرثاً دلاليّاً غالياً، ومادّة لغوية غنيّة ومُصنّفة، تُمِدُّ الدارس لكتاب الله باستعمالات الكلمة الواحدة وكيفية ورودها في مواطن عديدة وبمعانٍ مختلفة، وهذا مل يجعل الكلمة تدلّ على معنى مغاير لما دلّت عليه في موضع آخر، وبهذا تكون كتب الوجوه والنظائر كاشفة لأثر السياق القرآني في تنوع الدلالة، أي دلالة المُفردة الواحدة، فيُقال على سبيل المثال: "**الكتاب**" يرد بمعنى المكتوب المجموع بين الدفتين، كما يرد بمعنى الفرض والالزام كقولنا "أمر مكتوب" بمعنى لازم ومفروض، بالإضافة إلى أن من معاني "**الكتاب**" القرآن، والكتاب أيضاً بمعنى التوراة والإنجيل...

وبالرغم من هذا الاعتناء المبكر بالدلالة وحضورها في العلوم العربية، إلا أن ذلك لم يتمخّض عنه ظهور مستقل لعلم اسمه "**علم الدلالة**"، بل تأخر هذا الظهور إلى حدود أواخر القرن التاسع

---

[1]- منقور، عبد الجليل، "**علم الدلالة: أصوله ومباحثه في التراث العربي**"، ص: 16.

[2]- يُنظر: الداية، فايز. "**علم الدلالة العربي: النظرية والتطبيق**"، ط2: دار الفكر. دمشق 1996، ص: 8.

[3]- يُنظر: عبد الكريم مجاهد، "**الدلالة اللغوية عند العرب**"، ط:دار الضياء- عمان 1985، ص: 9.

[4]- يُنظر: إبراهيم أنيس، "**دلالة الألفاظ**"، ط:3 مكتبة الأنكلو المصرية 1976، ص: 7.

عشر (1883م) مع اللغوي الفرنسي بريبل (Michel Breal) حين عبّر عن فرع من علم اللغة العام، ب"**علم الدلالات**" في مقابل "**علم الصوتيات**"، وقد تم تداول اصطلاح "**علم الدلالة**" بإجماع لا لبس فيه، من خلال التعبير الإنكليزي عنه (Semantics)[1]، والأصل في هذه الكلمة أنها تعني الدّراسة لتاريخ اللغة من خلال تحليل معاجمها بشكل شاملٍ ودقيق، يُمكّننا من رصد وتتبع مُختلف التغيّرات الطّارئة على معاني الكلمات[2]، وهو ما يمكن أن نُطلق عليه عملية دراسة التاريخ والتطور للمفردة القرآنية، وهو نوع من البحث يمكننا من معاينة ورصد مختلف التغيرات والتقلبات الدلالية التي شهدها اللفظ، والتي من شأنها أن تُقدّم فُهوماً دقيقةً تكون مفتاحاً لتدبير العديد من الخلافات اللفظية الآيِلة في الأصل إلى تشاكس تأويل اللفظ الواحد وتنازع الفهم الأقرب إلى حقيقته الدّلالية المُرادة.

إلا أنه وبالتطور الذي عرفه علم الدلالة، فإننا لا نكاد نجد اتفاقاً بين الباحثين فيه حول التعريف والمنهج، وهو ما دفع إيزوتسو إلى تعريفه شخصيّاً؛ بشكل يعكس رؤيته الخاصّة لهذا العلم قائلا: "**إن علم الدلالة كما فهمتُه: دراسة تحليليّة للتعابير المفتاحية** keyterms **في لغة من اللغات، ابتغاء الوصول أخيراً إلى إدراك مفهوميّ للنّظرة إلى العالم** Weltanschauung **لدى الناس الذين يستخدمون تلك اللغة أداةً، ليس فقط للتحدث والتفكّر، بل أيضا، وهذا أكثر أهمية، لتقديم مفهومات وتفاسير للعالَم الذي يحيط بهم**"[3]. ومن خلال هذا التعريف فإن استخلاص رؤية العالم الخاصّة بأمّة ما، يظلُّ الهدف الأسمى المتوخّى من الدّراسة التحليليّة للتعابير الرئيسة للُغة تلك الأمة نفسها، وهو غاية إيزوتسو من إعمال علم الدلالة وقواعده كآليات منهاجية في دراسته للقرآن الكريم ومفهوماته، وهو الأمر الذي يتأكد بقوله: "**الدراسة الدلالية**

[1]-يُنظر: "**علم الدلالة العربي: النظرية والتطبيق**"، م. س، ص: 6.

[2]- عبد الكريم مجاهد، "**الدلالة اللغوية عند العرب**"، ص: 12.

[3]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 30.

للقرآن"، ينبغي أن تفهم فقط بمعنى "نظرة القرآن إلى العالم"Koranic World-view أي النظرة القرآنية إلى الكون.

وانطلاقاً من هذا المركب الإضافي "**رؤية العالم**" يُحاول إيزوتسو تسخير كل دقائق منهج التحليل الدّلالي في عملية استنطاق للآيات القرآنية، وبشكل أخص التعابير الرئيسة منها، كل ذلك قصد استكناه الرؤية القرآنية تُجاه الوجود {الكون} والإنسان والآخرة، في إطار مُثلّث جدليّ تتجاذب أطرافه–الدنيا والآخرة– الإنسانَ وفق ما كلّفه به الله تعالى، المتفرد بالخلق والأمر.

وفي هذا السياق نجد للمؤلف كلاماً بديعاً فيما يتعلق باسم الجلالة "**الله**"، وعلاقته بباقي المفهومات وأثر ذلك في نظرة القرآن إلى العالم، حيث بَيَّن حقيقة تتمثل "في أن نظرة القرآن إلى العالَم مرتكزة على **الله** أساساً. فصُورة الله تتخلل كلّيّتَها، ولا شيء يكون في منأى عن علمه وعنايته. ومن الوجهة الدلالية يعني هذا على الجملة أنه لا يوجد مفهوم رئيس في القرآن يكون مستقلاً تماما عن مفهوم الله"[1]. وبالإضافة إلى ما يفهم من محورية لفظ الجلالة داخل دائرة المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن، فإن المراد من التنصيص عليه هو كون كل تلك المفهومات على درجة كبيرة جدّاً من الترابط، وهو ما يجعلها تشكل بنية مفهومية كليّة ومتماسكة.

وباعتبار أن أهم مبدأ تقوم عليه دراسة المؤلّف في تناول المفهومات القرآنية هو دراستها وفق وحدة موضوعية ونسق واحد، ينطلق من المفردة ليصل إلى البناء المفهومي الذي يلُمّ شتات كل الكلمات والتعابير في بنية تمثل مركز تلك المفهومات وقطب الرحى بينها دلاليّاً، فإن المؤلّف أوضح بعض المرتكزات الموجّهة التي ستضبط تحليله الدلالي، وتُساعد القارئ على فهم مقصود المُؤلّف منها، كل ذلك من خلال مداخل ومصطلحات موضّحة لفكرته كما أشرنا إلى بعض ذلك قبل، ولعل أهم تلك المرتكزات المنهجية التي ميزت عمل إيزوتسو في دراسته للمفاهيم القرآنية هو

[1]- "**المفهومات**"، ص: 68.

التحول الدلالي[1] **من خلال السياق القرآني**[2]. بمعنى أن المؤلف وقف بتركيز عند التحول الدلالي للمفردة اللغوية، التي كانت متداولة قبل الإسلام، ثم أدخلت في سياق قرآني جديد، وأدمجها ضمن نظام مفهوميّ مُختلف، وبذلك شكلت المصطلحات المتحولة دلاليا صدمةً لمشركي مكة بوصفها شيئاً غريباً تماماً وغير مألوف، وذلك نظراً لكونها تُخالف تركيبهم اللغويّ من شعر وبلاغة وقول بليغ من جهة، كما تنسف معتقداتهم الفاسدة من جهة أخرى، وهو الأمر الذي جعلهم يقفون موقف الرافض لهذا الدين.

وهكذا فقد "كان طبيعياً تماماً أن هذا أفضى بالإسلام إلى قطيعة حاسمة مع الافتراضات الأساسية التي تؤلف الأساس لجُملة الفِكَر الأخلاقية لدى العرب الوثنيين"[3]. والظاهر أن إيزوتسو من خلال هذه الدراسة يسعى إلى تحقيق العديد من الأهداف، وفي السياق المرتبط بالتحول الدلالي للتعابير الأخلاقية نجده يقول: "وبالتتبع الدقيق للتحولات الدلالية التي خضعت لها التعابير الأخلاقية الرئيسة في لغة العرب إبّان هذه المرحلة الحاسمة من تاريخها، لا آمل فقط أن أكشف الروح الموجِّه للدستور الأخلاقي الإسلامي، بل أيضا ألقي ضوءاً جديداً على المسائل النّظرية الأكثر عموماً للخطاب الأخلاقي، والوظيفة التي قام بها في الثقافة الإنسانية"[4]. وفي دراسته للمفهومات الأخلاقية يُعدّد إيزوتسو أنماطاً للتحول الدلالي في المفهومات الأخلاقية التي كانت في الجاهلية ك: "**الكرم**"

---

[1]- يتحدث إيزوتسو عن قضية ألمعت إليها فيما تقدم، وهي المعنونة ب: "**أسلمة الفضائل العربية القديمة**" (**المفهومات**،ص151) بحيث عمل على مستويين هما: **الأول**: ويتجلى في قطع الصلة مع كل الممارسات الوثنية القديمة التي تتنافى والإيمان التوحيدي الذي قام على أساسه الإسلام والكامن في إخلاص العبودية له والتذلل إليه. **والثاني**: ويتمثل في عملية التبني وإحياء لكثير من الفضائل العربية الجديدة وجعلها تتلاءم مع عقيدة التوحيد بجعلها خالصة لله تعالى، بعد أن كانت مباهاة وفخرا وتكبُّرا مما اشتهرت به عادات العرب وطباعهم.

[2]- يُنظر: "**المدخل لدراسة المفهومات الأخلاقية**"، ص: 73. بتصرف.

[3]- "**المفهومات**"، ص: 110.

[4]- نفسه، ص: 65، 66.

و"**الشجاعة**" و"**الصبر**" وغيرها، والتي خضعت في الاستعمال القرآني لتحول دلاليّ خاص، فمنها ما وُسّع ومنها ما ضُيّق ومنها ما طُوّر في اتجاهات جديدة تماماً[1].

وبالتأمل في الخطوات المنهجيّة التي اعتمدها إيزوتسو في تحليل المفهومات المفتاحية، وبالنظر إلى العمل وفق منهج التحليل الدّلالي، فإن المؤلّف ينطلق بداية من تحليل الألفاظ مفردة عن طريق تحديد المعنى الأساسي والمعنى السِّياقي[2] للكلمة، وغير ذلك من الخطوات التي سنبرزها بعد، ثم بعد ذلك ينظر في الاستعمالات المختلفة للكلمة في سياقاتها المختلفة، من أجل كشف الفروق الدلالية التي قد تكتسيها الكلمة وفق السياق الواردة فيه، بالإضافة إلى اشتقاقاتها المختلفة، والتي تشكل معها حقلاً دلالياً مُوحّداً، مروراً بدراسة العلاقات بينها ترادفاً وتضاداً وتطابقاً، والتي على ضوئها يُمكن استخلاص دلالات الألفاظ في إطارها النسقي الكُلّي، باعتبار أن إيزوتسو يبحث عن النظام المفهومي الذي يُميّز البناء الداخلي لمُعجم القرآن، والرابط بين مصطلحاته، لا المفهومات الفردية منظوراً إليها بعيداً عن البناء العام، وهو ما يسميه "**البنية المتكاملة**" التي يندمج فيها المفهوم.

وبعد هذا التقديم المنهجي العام، أنتقل من خلال الفصل المُوالي إلى عرض معالم المنهج الدّلالي الذي أعمله إيزوتسو في دراسته للمفهومات القرآنية، وذلك بعرض مصادره المعتمدة، وبيان الأسس والقواعد والاجراءات العمليّة التي استعان بها، من أجل إبراز الرؤية القرآنية إلى العالم.

---

[1]- نفسه، ص: 152، 153.

[2]- ويعتبر إيزوتسو في كتابه المفهومات الأخلاقية منهج التحليل الذي اعتمده نوعا من "**التفسير السياقي**"، الذي يجمع ويقارن ويربط بين كل التعابير التي تتشابه وتتضاد وتتطابق فيما بينها، يُنظر: "**المفهومات**"، ص: 95، 96.

المبحث الأول: مصادر المنهج وأسسه:

لاشك أن إيزوتسو كانت له دوافع جعلته يوجّه عنايته إلى دراسة مفاهيم القرآن الكريم دون غيرها، ومن ذلك ما صرح به في مقدمة كتابه الثاني، حيث قال: "وكان حاديَّ في هذا الصنيع الأملَ في أن أظل قادراً على الإسهام بشيء جديد في سبيل فهم أفضلٍ لرسالة القرآن لدى أهل عصره الأوّل ولدينا نحن كذلك"[1]. وكأن إيزوتسو ينتدب نفسه من أجل تقديم نظره في بعض الأصول الكبرى المتعلقة بدين الإسلام، من خلال هيأتها التي وردت في القرآن الكريم، وداخل السياقات التاريخية واللغوية التي ولدت فيها منذ الوهلة الأولى، مراعياً كل الخصوصيات المؤثرة في فهمها من العنصر البشري وما كان يتميز به من أمور مساهمة في بلورة آرائه، سواء فيما يرتبط باعتقاده أو طقوس تعبده آنذاك، ورصد مختلف التغيّرات التي طرأت على البيئة العربية وأهلها بعد شهودهم لرسالة الإسلام، وما جاءت به من تصحيحات وتقويمات لبعض التصورات الفاسدة التي كانت سائدةً بينهم.

ولما كان توشيهيكو إيزوتسو يعلن منذ البداية أنه لا يمكنه ادعاء السبق في دراسة الأخلاق الإسلامية أو القرآنية على حد سواء، فإنه يؤكد في الآن نفسه أن الجِدَّة قد تكون حاصلةً لديه في المنهج الذي أعمَله في دراسة ما أَطلق عليه اسم: "**المعلومات القرآنية**"؛ حيث قال في المدخل النظري الذي صدَّر به كتاب المفهومات ما نصه: "**وإن اهتمامي في هذا الكتاب ذو طبيعة مختلفة تماماً عن هذه المشروعات والمشروعات المُماثلة لها. ويمكن الاختلاف أساساً في المنهج الذي سأطبقه على المعلومات القرآنية....إن ما هو صميمي في بحثي ليس المادة بقدر ما هو منهج التحليل اللغوي المطبق على تلك المادة**"[2].

---

[1]- يُنظر: "**بين الله والإنسان في القرآن: دراسة دلالية لنظرة القرآن إلى العالم**"، ص: 25.

[2]- يُنظر: "**المفهومات**"، ص: 43.

وبناء على ما تقدم، فإن أغلى وأهم شيء في هذه الدراسات هو منهجها، ولا يخفى على كلّ ذي لبّ ما للمنهج في الماضي والحاضر، من عظيم الشأن ورفيع المكانة، سواء فيما يتعلق بدائرة العلوم الإسلامية عموماً، والقرآنية منها على سبيل الخصوص، أحسب أن هذا النوع من البحوث من شأنه أن يُوجَّه إليه النظر والبحث كونه قد يفتح آفاقاً جديدة ورحبة لتشرّب معان جديدة لكتاب الله، تسهم في هداية الإنسان للتي هي أقوم. لذلك كان من الضروري إيضاح أساسيات المنهج لدى إيزوتسو من خلال كتبه المدروسة، فما هي المصادر المنهجية والعلمية التي اعتمد عليها إيزوتسو؟ وما هي الأسس الكبرى التي ينبني عليها منهجه؟

المطلب الأول: المصادر والأسس الكبرى

1.1 مصادر المنهج الدّلالي لإيزوتسو:

من خلال الاستقراء الأوّلي لكتب إيزوتسو، نلاحظ أن إيزوتسو يعتمد على مجموعة من المصادر اللغوية والدلالية والفلسفية لعلماء غربيّين، يعتبرهم من المُؤسسين الأوائل لعلم الدّلالة اللغوي، أو بعض المُؤسسين لنظرية المعنى من خلال كتاباتهم، بالإضافة إلى علماء تاريخ اللغة الذين يستشهد إيزوتسو ببعض نصوصهم بين الفينة والأخرى، في سياق تعضيد موقفه أو الاستدلال على بعض القضايا النظريّة وتقريبها للقارئ، ومن بين أولئك الذين وضعوا بصمتهم في كتب إيزوتسو "**موريس كوهن**" من خلال كتابه "**مدخل إلى المنطق**"، ويستدلُّ به المُؤلّف في مواطن عديدة من كتبه[1]، بالإضافة إلى "**نوويل سميث Nowell Smith**"(1914م/2006م) صاحب كتاب: "**Ethics**"[2]، ويستشهد ببعض نصوصه في سياق التأصيل للأخلاق الإنسانية. كما نجده يُورد بعض أفكار "**فينسينك A.J.Wensink**" (**1882م/ 1939م**)، لتعضيد بعض آرائه التي أوردها في ثنايا كتبه[3] انطلاقاً من كتابه: "**Muslim Creed**"، ويضاف إلى هؤلاء العلماء، الأستاذ "**مونتغمري وات Montgomery Watt Prof**" (1909م/2006م) كما يُسميه إيزوتسو، ويقتبس أحيانا من كتابه: "**محمد في مكة Muhammed at Mecca**"[4]. ويعتمد إيزوتسو على مجموعة من الكتب الأخرى، باعتبارها تقدّم معلومات وبيانات يستعين بها في التّدليل على بعض القضايا المنهجية أو المعرفية التي تضمّنتها كتبه.

وتجدر الإشارة في سياق الحديث عن بعض المصادر التي انطلق منها إيزوتسو في بناء رؤيته الدّلالية لتحليل المفهومات القرآنية، أن المُؤلّف يُشيد بجهود سبقته إلى الاهتمام والتأصيل لعلم

---

[1]- يُنظر: "**المفهومات**"، ص: 45.

[2]- نفسه، ص: 47.

[3]- يُنظر: نفسه، ص: 31. و"**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 91.

[4]- يُنظر: "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 271/ 282. ويُنظر: "**المفهومات**"، ص: 134.

الدّلالة، وعلى رأسها جهود العالم الألماني: "**ليو فايسرجربر Leo Weisgerber**" (1899م/1985م) الذي يُصرّح أنّه مدين له فيما يتعلّق بتفصيل فكرة علم الدّلالة، كما يشيد ب: "**وورف سابير Sapir Whorf**" (1897م-1941م)، الذي اشتهر بفرضيّته أيضاً في علم الدّلالة[1].

1. وإلى جانب هذه المصادر الغربية المؤصلة لعلم الدّلالة، نجد إيزوتسو يستند في دراسته الدّلالية إلى **الآيات القرآنية**، المتضمنة لصيغ اللفظ، ويستعين في دراستها بعلوم اللغة من نحو وصرف وبلاغة... بالإضافة إلى مجموعة من المصادر الأصيلة للتراث العربي الإسلامي، وهي كالآتي:

2. دواوين الشعر العربي القديم: من الواضح اعتماد إيزوتسو على دواوين الشعر العربي القديم، وعلى وجه الخصوص الشعر الجاهلي، الذي يعكس مرحلة العصر الجاهلي الذي لطالما يستحضر خصوصية المفاهيم في سياقه، حتى يتأتّى له الوقوف على مختلف التغيُّرات الدلالية التي شهدها المفهوم المدروس في السياق القرآني اللاَّحق. ومن أمهات الشعر الجاهلي التي ينطلق منها إيزوتسو المُعلقات العشر وغيرها.

3. الوقائع والأحداث المتعلقة بالسيرة النبوية: أما بالنسبة لمصادر الأحداث المرتبطة بحياة رسول الله (عليه الصلاة والسلام)، فنجد إيزوتسو يقتبسها تارة من أحاديثه مباشرة، مُعتمداً في ذلك على صحيح البخاري بالدرجة الأولى ومسند الإمام أحمد وغيرهما، أما بالنسبة للوقائع والأحداث التاريخيّة المُتعلّقة بسيرته العطرة، فالمصدر الأساس لديه هو سيرة ابن إسحاق.

[1]- يُنظر: "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 31. وقد أشار إيزوتسو إلى جهود هذين العلمين البارزين في التنظير لعلم الدّلالة في كتابه المفهومات أيضاً. يُنظر: "**المفهومات**"، ص: 49.

4. **معاجم اللغة**: وأما مصادره في اللغة فنلاحظ أن إيزوتسو يرجع إلى المصادر الأصيلة من المعاجم والقواميس المشهورة ومن بينهما: تاج العروس لمرتضى الزبيدي، ومعجم المقاييس لابن فارس، ومحيط المحيط للبستاني وغيرها.

5. **بعض كتب التفسير**: وفيما يتعلق بالمصادر التي يعتمد عليها إيزوتسو في تحليل المفاهيم القرآنية دلاليّاً، فإن التفاسير القديمة لا تمثل لديه مصدراً رئيساً بل تبقى ثانوية؛ ولا يمكن التعويل عليها كثيراً -حسب قوله- إلا ما كان من بعض المساعدات القيّمة في الأعم الأغلب، رادّاً السبب في ذلك إلى أسباب نظريّة لم يكشف عنها، ثم إلى سبب آخر وهو أن هذه التفاسير " قد يتبين أنها مُضلّلة أكثر منها كاشفة؛ إلا إذا كنا حذرين جداً في الإفادة من البيّنة التي تقدمها"[1].

ومن بين كتب التفاسير الأكثر استعمالاً لدى إيزوتسو في تحليل المفهومات القرآنية، تفسير البيضاوي، ثم التفسير الكبير للرازي، وفي السياق نفسه يُلاحظ أن المؤلّف يستشهد في دراسته غالباً بتفسير الإمام البيضاوي: "**أنوار التنزيل وأسرار التأويل**"، ولعل السبب في اعتماده عليه أكثر من غيره هو كونه أقرب إلى طبيعة منهجه وموضوعه، باعتبار اهتمامه بالفروق اللغوية للألفاظ وإشاراته الدقيقة في الموضوع، أو ربما لحياده العقدي وتجرده في دراسة الألفاظ القرآنية، وهو الأمر الذي يؤكده إيزوتسو، وذلك ضمن إشارته إلى ضرورة نبذ كل أنواع التعصب المذهبي أو العقدي في دراسة المفاهيم القرآنية، خاصّة وأن التفسير القرآني لطالما يكون مرآة تعكس خصوصيات المفسّر العلمية منها والعقدية المذهبية، وحتى الشخصية.

وبالجملة، فإن إيزوتسو يستعين بكل ما تقدم من مصادر ومراجع ليوضّح خصائص الاستعمال القرآني للألفاظ والتعابير، والإضافات التي يقدمها في فهم البنية الدلالية للفظ المدروس، مع دراسة علاقات الكلمة مع نظيراتها المتقاربة بياناً للفروق بينها، قصد تحديد الصنف الدلالي للمفهوم المدروس.

---

[1]- يُنظر: "**المفهومات**"، ص: 63.

2.1 الأسس المنهجية الكبرى:

من خلال تتبّعنا للإشارات المنهجية التي ضمَّنها إيزوتسو كتبه الثلاثة، نجد أنها مُمتدّة في ثنايا فصول الكتب، لكن الحظّ الأوفر منها نجده في جزء خاصّ من كتابيه "**المفهومات**" و"**بين الله والإنسان في القرآن**" مع تفاوت بينهما في نوعيّة المسائل المنهجية التي تضمّنها كل منهما، مع كونهما يتفقان في كثير منها.

وبالنظر في تلك الإشارات المنهجية الواردة في الكتب الثلاثة على وجه الإجمال والتفصيل، يمكن تلخيص الأسس المنهجية التي ينبني عليها معالم المنهج الدّلالي عند إيزوتسو في دراسة المفهومات القرآنية؛ في أربعة أصول منهجية كبرى، وبيانها في الآتي:

- **الدرس الدلالي للقرآن:**

يشير إيزوتسو إلى أن عنوان الكتاب كان يُمكن أن يكون "**الدرس الدلالي للقرآن**" بدل "**بين الله والانسان في القرآن**"، لولا أنه رأى أن قضيّة الصّلة بين الله والإنسان في نظرة القرآن إلى العالم، تُهيمِن على جزء كبير من الدراسة، أو بعبارة أخرى فإن إيزوتسو أراد لعنوان كتابه أن يعكس ما بداخله من القضايا والمواضيع التي يتضمنها.

كما تم التأكيد أن قطبي رحى هذه الدراسة هما: الدرس الدّلالي من جهة المنهج، والقرآن الكريم من جهة كونه المادّة العلمية. ومن ثم فلا قيمة للدراسة إلا إذا جمعت بين الجانبين تحقيقاً للغرض الأساس المتمثل في تناول جانب محدد من القرآن من وجهة نظر أكثر دقة وخصوصية[1]، وفي استحضار تام إلى كون القرآن الكريم قابلاً للتناول والمعالجة من وجهات نظر متنوعة {كلامية، فلسفية، اجتماعية، لغوية وتفسيرية...}، كما لا يجد المؤلف مانعاً من دراسة القرآن من وجهة نظرٍ دلاليةٍ أيضاً. وذلك عن طريق تطبيق منهج التّحليل الدّلالي على المادة التي يقدّمها

[1]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 27.

المعجم اللغوي القرآني؛ فيكون علم الدلالة (دلالات الألفاظ وتطورها) الجانب المنهجي للدراسة، بينما يمثل القرآن الكريم الجانب المادّي الذي ستُجرى عليه هذه التطبيقات، وكلاهما في آخر المطاف على قدر متساوٍ من الأهمّية والقيمة[1].

ويُضيف إيزوتسو متحدثاً عن "**علم الدلالة**" واصفاً إياه بأنه علم موضوعه "**ظاهرة المعنى**"، وبذلك عرف تشعباً كبيراً يرجع إلى كون أن كل شيء ذا معنى يُمكن أن يصير موضوعاً لهذا العلم، إلى حد أن "**علم الدلالة**" من حيث هو دراسة للمعنى، لا يمكن أن يكون إلا نمطاً جديداً من الفلسفة، مبنياً على تصور جديد تماماً للكون والوجود، شاملاً لأفرع كثيرة مختلفة ومتنوعة جداً من أفرع العلم التقليدي، التي ما تزال حتى الآن في أية حال بعيدة أن تكون قد أنجزت المثل الأعلى لتكامل تام"[2]. وخلاصة قوله أن علم الدلالة لم يبلغ بعد درجة النضج والاكتمال والإتقان، والسبب راجع إلى كونه لا يزال كل باحث يقول فيه رأيه ويعرفه وفق ما بدا له، كما أن مباحثه لم تصل درجة الاطّراد والحُجّية لتُعتمد بطريقة موحدة بين المشتغلين بهذا العلم.

وقد قدم إيزوتسو مفهومه الخاص لعلم الدلالة، حيث اعتبره "**دراسة تحليلية للتعابير المفتاحية key-terms في لغة من اللغات ابتغاء الوصول أخيرا إلى إدراك مفهومي للنظرة إلى العالم Weltanschaung لدى الناس الذين يستخدمون تلك اللغة أداة ليس فقط للتحدث والتفكر، بل أيضا –وهو أكثر أهمية– لتقديم مفهومات وتفاسير للعالم الذي يحيط بهم**"[3]. ويؤكد كذلك أن جدوى هذا النوع من الدراسة هو دراسة طبيعة النظرة إلى العالم، من خلال تحليل منهجي منظم للمفهومات الثقافية لأمة ما في سياق تاريخي مهم، ثم يكشف في الأخير إلى أن

---

[1]- يوضح إيزوتسو في هذا الصدد أن الجانب المنهجي من دراسته قد يصير عمليا أكثر قيمة من الجانب المادي منها، خاصة إذا اعتبرنا أن المخاطب الأول بهذه الدراسة هم القراء الذين لهم معرفة جيدة بالإسلام وهم في نفس الوقت على استعداد لتلقي القضايا المفهومية المطروحة، فوجب التركيز على المنهج إقناعا لهذه الثلة من دارسي الإسلام بمدى الأهمية والجدوى التي تكمن في امتلاك وجهات نظر جديدة إلى المسائل القديمة. ص: 28، بتصرف.

[2]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 29.

[3]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 30.

المراد من "**النظرة القرآنية للعالم**" هو كيف يرى القرآن الكريم بناء عالم الوجود، وما المكونات الرئيسة، وكيف يربط بينها، كما أن المقصود ب "**علم دلالات الألفاظ وتطورها**" هو: نوع من علم الوجود Ontology، الحي المتحرك، وليس علم وجود جامد منتظم، أنشأه فيلسوف عند مستوى مجرد من التفكير الميتافيزيقي أو الغيبي"[1]، بل يُشير من خلال تحديده إلى كون القرآن الكريم متجدداً في معانيه، وذا صلاحية لكل زمان ومكان. ولاشك أن عالم الوجود يضم مفهومات عدّة مثل: "**الخلق**"، "**الإنسان**"، "**الدنيا**"، "**الآخرة**"... وتفكيك دلالات كل مفهوم على حدة، مع الربط بين نتائجها، هو القمين بكشف رؤية القرآن إلى العالم الذي يضم كل تلك المكونات التي تعتبر المفاهيم المذكورة سلفاً جزءاً منها.

- **دمج المفهومات الفردية:**

يصَدِّر المؤلف حديثه عن هذه القضية المنهجية ببيان العلاقة الجامعة بين كلمات وألفاظ القرآن الكريم، باعتبار "أن هذه الكلمات أو المفهومات ليست موجودة هكذا في القرآن مستقلاً كل منها عن الأُخريات، بل إن كلاً منها تعتمد على صاحبتها اعتماداً قوياً، وتستمد معانيها المحددة على نحو دقيق من جملة نظام العلاقات"[2]. وهي في النّهاية تُمثل كلاً منظماً، وشبكة غاية في التّعقيد والتركيب من الترابطات المفهومية[3]. ويضيف المؤلف أن التعابير المفتاحية ليس منها ما يؤدي وظيفةً حاسمةً في صياغة نظرة القرآن إلى العالم، بما في ذلك تعبير "**الله**"، نظرا لكونها كانت مستخدمة بصورة أو بأخرى في الأزمنة التي سبقت الإسلام، لكنها انتقلت دلالياً ببدء الوحي

---

[1]- نفسه. وكأني بتوشيهيكو إيزوتسو يرفض بشكل واضح أن يكون علم الوجود كما يقدمه القرآن الكريم مشابها لعالم الوجود لدى الفلاسفة، وهذا طبيعي جدا نظرا لأن بنية التعابير في القرآن مختلفة تماما عن نظيرتها في المعجم الفلسفي.

[2]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 31.

[3]- يعلق إيزوتسو في هذا الصدد على كون النسق الجامع بين مفاهيم القرآن هو الذي يهمه، وليست النظرة الجزئية لكل مفهوم على حدة، ولا شك أنه سيكون لهذه الرؤية الكلية للقرآن الكريم دور في كبير في فهم شامل للكثير من القضايا التي ستكون محط نقاش للمؤلف في هذه الدراسة، وفي مشروعه ككل.

الإسلامي، وتغيُّر السياق العام الذي استخدمت فيه، فكان هذا الاتساق والنظام صادماً لمشركي مكة باعتباره غير مألوف وغير متداول بهذه الطريقة. والعجيب في الأمر أن هذه الكلمات كانت منتشرة الاستعمال بين العرب قبل مجيء الإسلام، لكن بقيمة دلالية أقل واستعمال مختلف، لكن الإسلام عمل على جمعها وفق أنظمة مفهومية جديدة وغاية في الاتساق، وهذا التغيُّر في المفهومات، وإعادة الترتيب الجذريان للقيم الأخلاقية والدينية التي نشأت عنه، هي في المقام الأول التي أحدثت الثورة في التصور العربي للعالم والوجود الإنساني[1].

ولمزيد إيضاحٍ لهذه القضية، يقدم إيزوتسو أمثلة لبعض المفهومات التي كانت متداولة ومعروفة لدى عرب الجاهلية لكن بحمولة دلالية مختلفة، فقد أقروا على سبيل المثال بأن الله خالق السماوات والأرض، كما وصفوه ب "**رب البيت**"، لكنهم كانوا يشركون معه غيره فيعتبرون الملائكة شفعاء لهم عند الله[2]، وهكذا نفهم أن "**الله**" كان مُعتَرفاً به لدى العرب لكن في علاقته بالآلهة الأخرى التي كان يُتقرَّب بها إليه (الملائكة)، ليأتي الإسلام نابذاً لكل آلهة عداه سبحانه وتعالى، ومؤكداً وحدانيَّتَه سبحانه. ومبينا أن "**الله**" لم يكن الأعلى بالمعنى النسبي للأعلى في التّسلسل الهرمي، بل هو الأعلى على الإطلاق بما تحمِلُه صفة العُلو من معاني الجلال والقوة والاستعلاء والتكبُّر التي تليق بجلاله وعظمته سبحانه العلي القدير، وبذلك، فإن ما يُعبد من دونه جلّ شأنه من الطواغيت ما هي إلا أسماء سمّاها المشركون جهلاً من عند أنفسهم. والنتيجة أن تغيُّر الاعتقاد في الإله الواحد الحق، سيؤثر مباشرة على مختلف نواحي الحياة العربية الاجتماعية، وهو ما

[1]- يضيف إيزوتسو معلقا أن من وجهة نظره كدارس دلالي مهتم بتاريخ الفِكَر، فإن هذا التحول نفسه الواقع للمفهومات، وذلك النظام القرآني البديع بينها، هو السر الوحيد الذي أعطى للرؤية القرآنية للكون المتميزة على نحو جلي تماما صبغة خاصة، معتبرا أن السياق القرآني كان له الأثر البليغ في تغير دلالة الكلمات ولبسها لمعان إضافية جديدة لم تعرفها من قبل.

[2]- يُنظر: الآية: 3 من سورة الزمر.

يؤكد ترابط هذا الدّين بكل عناصر الوجود، باعتباره مؤطّراً لشتى مناحي حياة الإنسان الدّينية منها والدّنيوية على حدّ سواء.

وبالرغم من هذا التحول الكبير في نظام المفهومات القرآنية، فإن الإسلام لم يأت بمنطق هدم كل المعتقدات السائدة لدى العرب الجاهليين، بل غيَّب البعض منها وحافظ على بعضها الآخر، مع القيام ببعض التعديلات المناسبة للعديد من المفهومات حتى تصير متوافقة ووحدانية الحق سبحانه، كما تنص على ذلك تعاليم ملة الإسلام. ومن تلك المفهومات التي خضعت للتعديل: "**الملائكة**" و"**الجن**"، حيث تم إنزالهما منزلة العبودية لله تعالى بعد أنْ كانتا تحظيان بالتقديس والعبادة.

وهكذا، يصح القول إن "**التعديل والتكييف**" من أبرز ما طرأ على المفهومات القرآنية قصد نقلها من سياقها الجاهلي القائم على الشرك، إلى السياق الإسلامي الموحّد لرب العالمين، الذي إليه مرجع كل الأشياء والأمور وعليه مدارها.

- **المعنى الوضعي والمعنى السياقي:**

يعد كل من المعنى الوضعي والسياقي ثالث قضية منهجية يقدمها إيزوتسو، والتي يتكون منها صرح المنهج الدلالي الذي اعتمده في دراساته المنجزة حول المفهومات القرآنية، والتي يعدّ كتاب "**بين الله والإنسان والقرآن**" إحدى حلقاته. ويوضح المؤلف أثر الإطار المفهومي الكلي أو البنية المتكاملة الكلية Total Gestalt في التأثير على القيم الدلالية للكلمات المفردة المنتمية إلى تلك المنظومة الكلية، كما يكشف الفرق بين المعنى الوضعي والمعنى السياقي.

فأما المعنى الوضعيّ فيُعتبر سهل المنال باعتباره لصيقاً بالكلمة في تركيبها الأصلي، حيث يمثل محتواها المفهومي الذي تعنيه ويبقى مُصاحباً لها ولو عزلناها أو جرَّدناها عن سياقها القرآني، أو

بعبارة أخرى إنه ذلك المعنى اللغوي المحدود والخاص بالكلمة معزولة عن سياق ورودها أو علاقاتها داخله.

أما المعنى السياقي فيكون أكثر دقة وضبطاً؛ لأنه يُمثل ما تُفيده الكلمة من دلالات ضمن سياق خاص وضمن علاقات مع باقي الكلمات الأخرى، مُشكّلة معهم **شبكة مفهومية وحقلاً دلالياً** موحّد الموضوع. ولذا يصح القول إن المفهومات القرآنية خضعت لمبدأ التكييف والتعديل بعد مجيء عقيدة الإسلام القائمة على مبدأ التوحيد ونبذ الشّرك، فصارت بذلك تشكل بنية دلالية معقدة جدّاً وخاصة، لن تظفر بها البتة لو بقيت خارج هذه المنظومة[1].

ويختم إيزوتسو هذه النقطة المنهجية للمعنى الوضعي والسياقي قائلا: «والحقيقة أن الكلمات كلها ظواهر اجتماعية وثقافية معقدة، وفي دنيا الواقع لا يمكن أن توجد كلمة واحدة معناها العيني يغطيه ما أسميته المعنى الوضعي، الكلمات كلها من دون استثناء مُلوّنة على نحو واضح تقريباً بتلوين خاص آتٍ من البنية الخاصة للمحيط الثقافي الذي توجد فيه عملياً»[2].

- **المعجم اللغوي والنظرة إلى العالم:**

يبدأ المؤلف حديثه عن هذه القضية المنهجية بالإشارة إلى الدور المهم الذي تلعبه دراسة الكلمة في خلق تصور أفضل لمعناها السياقي المبتكر الدقيق، وإذا كانت الكلمة مرتبطة أيما ارتباط

---

[1]- يقدم المؤلف مثال كلمة "**كتاب**" التي تعني ما هو متداول بين الناس إلى اليوم مما هو مكتوب، لكنه في السياق القرآني تم ربطها بحقل "**الوحي**" الدلالي فصار لها معنىً مخصوص جدا، يفهم منه مباشرة "**القرآن الكريم**"، وقد يراد بها معان أخرى بحسب ما قرنت به من العلاقات مثل مركب "**أهل الكتاب**" التي تفيد معنى آخر مختلفا تماما بإطلاقها على اليهود والنصارى أو أهل الذمة، وهذا ما يطلق عليه مسمى "**الضمائم**" في منهج الدراسات المصطلحية، والتي تضيف للمفهوم الأصلي معنى جديدا ومبتكرا، وهو كذلك ما يطلق عليه في المجال اللساني بولادة كلمة جديدة أو مفهوم جديد. ص: 43. يرجع إلى مثال مفهوم "**الكفر**" المنتقل من معنى نكران الجميل≠ الشكر إلى معنى الجحود المضاد للإيمان = الإلحاد.

[2]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 45، 46. يظهر إيزوتسو كيف يستلزم التحليل الدلالي للجانب السياقي من معنى الكلمة بحثا دقيقا ويقظا في الوضع الثقافي العام للعصر والناس، بالإضافة إلى خبرة لغوية أكثر تخصصا في الكلمة.

بالقوم والثقافة التي استخدمت فيها، فإن التحليل الدلالي للكلمة يحاول كشف البنية الكلية للثقافة كما عاشت حقا أو تعيش، كما يمكن أن يكون الحال في تصور الناس[1]، وهذا هو مقصوده من "**النظرة الدلالية إلى العالم**" في ثقافة من الثقافات.

ولما كان المعجم الخاص بالأمة المُستخدِمة له، هو السبيل الأوحد لاستخلاص نظرتها الدلالية إلى العالم، فإن الكلمات المكونة للمعجم تعرف تراتبية فيما بينها، لكون الرؤية إلى العالم لا تقوم إلا على الكلمات المفتاحية الرئيسة والأولية من ذلك المعجم، هذه الأخيرة هي فقط التي تلعب دوراً حاسماً حقّاً في تشييد البنية المفهومية الأساسية لنظرة القرآن إلى العالم، وهي نفسها التي أَطلق عليها إيزوتسو اسم: "**التعابير المفتاحية للقرآن**"[2]. وتعد خطوة التجديد والتصنيف لهذه التعابير داخل المعجم من الصعوبات التي تواجه كل دارس للقرآن الكريم من هذا المنظور، لهذا السبب يحذر إيزوتسو من أن عمليات البحث الدلالي وتجلياته قد يقع فيها الدارس في نوع من سوء التقدير أو في نوع من الاعتباطية في اختيار التعابير المفتاحية وتمييزها عن غيرها[3].

ويظل المؤلف مركزاً على كون الكلمات القرآنية تشكل فيما بينها مجموعة من العلاقات والصّلات، كونها تبني أسراً مفهومية مترابطة دلالياً[4]، هذا الترابط الذي تُشكل من خلاله حقولاً دلالية متجانسة، يمثل كل حقل مجالاً مفهومياً مستقلاً نسبيّاً عن غيره، لكنه مشابهٌ تماماً في طبيعته للمعجم اللغوي الذي ينتمي إليه، باعتبار ألا خلاف بينها البتة، سوى أن المعجم يضم حقولاً دلالية متنوعة المجالات، لكن هذه المجالات في الأول والأخير تتناغم مع موضوع المعجم برُمّته، وكأن بينها نوعا من علاقة الجزء والكل.

---

[1]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 47.

[2]- نفسه، ص: 48.

[3]- نفسه، ص:48. ونجد إشارة أخرى لصعوبة فرز الكلمات الصميمة ضمن باقي التعابير ص: 53.

[4]- نفسه، ص: 49.

ويمضي إيزوتسو مؤكداً أن الكلمة نفسها تتخذ عادة قيمة دلالية مختلفة تماماً وفقا لانتمائها إلى هذه المنظومة أو تلك، ولأن المعجم اللغوي للشعر الجاهلي سابق زمنيا على معجم القرآن، ستكون عملية المقارنة بينهما مثمرة تماماً[1].

وبعض عرض أهم الأسس المنهجية الكبرى التي اعتمدها إيزوتسو في دراسة المفهومات القرآنية وتحليلها دلاليا، سعياً منه إلى استخلاص الرؤية القرآنية للعالم، والمُنبثقة من مفاهيمه المفتاحية التي تعكس روح الكتاب العزيز ومنظوره الخاص للوجود ومكوناته، أنتقل في المطلب التالي إلى الحديث عن عنصر منهجي من نوع آخر لا يقل أهمية عمّا سبق، والمتمثل في الجانب التاريخي التطوري أثره في كشف دلالات المفهوم المدروس كرونولوجيا، وهو ما يمكن الباحث الدلالي من رصد أبر السمات التي طرأت عليه خلال الأزمنة التي تمت معاينته من خلالها كما سيظهر في الآتي.

[1]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 50. هذه المقارنة من لدن المؤلف بين فترتين مختلفتين استعملت فيهما كثير من المفاهيم بشكل مختلف تماما، هو الذي يجسد عمله المُركّز على تاريخ الفِكَر وتطورها، وهذا ما سيدفع المؤلف إلى الإشارة إلى الشعر الجاهلي في شرح البنية الدلالية للمعجم اللغوي القرآني.

المطلب الثاني: الدرس الدلالي التزامني والتعاقبي أساسا تاريخيا لمنهج إيزوتسو الدلالي

بالإضافة إلى الأسس الأربعة الكبرى التي تقدمت الإشارة إليها في المطلب السابق، والتي يمكن اعتبارها الأركان التي ينبني عليها منهج التحليل الدّلالي لدراسة المفهومات القرآنية عند إيزوتسو، نجد أساساً آخر لا يكتمل الإطار المنهجي إلا به، وهو الجانب التاريخي للمفهومات وتطورها[1]، ومن هنا يُؤكد إيزوتسو ضرورة التركيز المنهجي على الدرس الدلاّلي التّزامني والتّعاقبي، وذلك من خلال الانطلاق من مرحلة ما قبل الإسلام "**الجاهلية**"، باعتبارها الأرضية التي نشأت فيها التعابير القرآنية من الناحية الوضعية[2]. ولعل ذلك يكمن فيما تُقدّمه هذه الحقبة التاريخية من آليات ومُعطيات مُساعِدة على فهم دلالات المفاهيم في مهدها الأوّل، وبما تفتحه من باب المقارنة بينها وبين الحقبة الإسلامية اللاّحقة لنزول القرآن، الذي يُمثّل دستور الدّين الجديد، حيث اختلف سياق استعمالها كثيراً، وهو ما يُوضّح التطور التاريخي والتّحوّل الدّلالي للتعابير من الاستعمال الجاهلي البسيط إلى الاستعمال القرآني المُركّب. ولا شك أن الاهتمام المنهجي بهذا الجانب التاريخي للألفاظ له مجموعة من الأسباب نُوردها في الآتي.

1. كون دراسة أي مسألة من زاويتين مختلفتين –شديدتي الترابط– أو أكثر في الوقت نفسه، يؤدّي إلى رؤية أعمق وأشمل للمسألة، مما يترتب عليه أن دراسة "**المعجم اللغوي**" دراسة

---

[1]- ونوضّح هنا أن الدرس الدلالي التزامني والتعاقبي هو المُتمّم للأسس الأربعة التي أشرنا إليها في المطلب السابق، وإذا كانت تلك الأصول الأربعة تعكس كيفيّة دراسة المفهومات القرآنية وفق منهج التحليل الدّلالي، فإن الدرس الدلالي التزامني والتعاقبي هو جانب المنهج التاريخي، بحيث يقف الدّارس الدلالي من خلاله على تاريخ المُعجم اللغوي المدروس ومُراعاة سياقاته التاريخية، وما عرف فيها من التطوّر الدّلالي، وهو ما يُزودنا بدلالات للمفهوم المدروس تعكس التحوّل الدلالي الذي شهده عبر المراحل التي مرّ منها عبر التاريخ، وهو ما يُطلق عليه: "**تاريخ الألفاظ وتطورها**".

[2]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 63.

تاريخية تساعد من حيث هي استمرار للدرس السابق في إيضاح الجوانب المُهمّة للمسائل النظرية التي لم تدرس تماماً في الفصل الأخير.

2. أن تتبّع التّطور الدّلالي لبعض المفهومات القرآنية ورصد سياقات استعمالها داخل المنظومات غير القرآنية، التي وُجدت في الإسلام مع تقدّم الزمن، قد تُزوّدنا بجوانب جديدة خاصّة بالمفهوم المدروس، تعكس خصوصية معانيه ودلالاته التي اكتساها في الاستعمال القرآنيّ نفسه.

3. أن دراسة دقيقة لمسألة إمكانيّة درس دلالي تاريخي وأهمية هذا النوع من الدرس، ستوضح بالتّغاير مزايا المناهج والمبادئ المميزة للدرس الدلالي السُّكوني Static – Semantic، وكذا حدود هذه المناهج والمبادئ، لنصل إلى دمج الدّرسين الدلاليين في تحليل بناء المعجم اللغوي للقرآن.

وفي السياق نفسه، يُبرز إيزوتسو مُراده من الدرس الدلالي التاريخي، حيث يُميّزه عما اعتبره منهج القرن 19 أنه: **عملية تتبّع تاريخ الكلمات في ذاتها لكي تُرى بغير معناها في مسيرة التاريخ، باعتباره دراسة لتاريخ الكلمات. بمنطق المنظومات الساكنة الكاملة التي تنتمي إليها، في مراحل مختلفة من تاريخها مفصولة إحداها عن الأخرى بفاصل زماني**[1].

وفي هذا الصدد يُدرج إيزوتسو مبحث "**المكّي والمدني**" باعتباره يُحقّق الجانب التاريخي في لغة القرآن، والذي يمثل مبحثاً جليلاً من مباحث علوم القرآن، تمايزت من خلاله الآيات القرآنية في مواضيعها.

كما يؤكد المُؤلّف التأثر الذي عرفه المعجم العربي في علاقته بالمعجم القرآني، هذا الأخير الذي يُعد حقلاً دلالياً واسعاً، وبما هو كذلك هو **كلٌّ منظّم**؛ أي منظومة كلمات مكتفية بذاتها اندمجت فيها كل الكلمات أيّاً كانت أصولها، في تأويل متناغم جديدٍ تماماً[2]، تلعب فيه كلمة "**الله**"

[1]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 67.

[2]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، نفسه، ص: 69.

دور المركز، وبذلك تفرَّد المعجم القرآني بكلمة صميميّة عليا (**الله**) عن باقي المعاجم الأخرى: (**الجاهلية، والنصرانية، واليهودية**)، لكن هذه المركزية لكلمة "**الله**" داخل المعجم القرآني، لا يُفهم منها البتّة أن القرآن لا يحتوي على التعابير المضادّة لها ك: "**الأوثان/الآلهة...**"، بل هي موجودة داخل المُعجم القرآني الذي يضم إلى جانبها اسم الجلالة "**الله**" وسائر أسمائه الأخرى الدّالّة على وحدته وتفرده بالعبادة دون سواه. لكن المُؤلّف في هذا السياق يوضّح أنه لا يصحُّ خلط النّظام الوجودي للأشياء بالنظام الدّلالي، وبتعبير أدق منه؛ يقول مُوضحاً هذا الأمر: حقيقةُ أن عالَمَ القرآن في جوهره قائم على توحيد "**الله**"، لا ينبغي أن تَقُودنا إلى أن نعتقد خطأً، من وجهة دلاليّة ومن وجهة وجوديّة، أن "**الله**" يقف وحيداً من دون أنداد. بل على النَّقيض من ذلك، هناك مفهومات: "**آلهة**" و"**أوثان**" في المنظومة القرآنية"[1]، لكنّه في الآن نفسه، يُوضّح الاختلاف الحاصل بينهما، وهو أن المفهومات الدّالة على ما يُعبد من دون الله يمثّل الجانب السّلبي لمفهوم "**الله**"، كما أن إيراد القرآن لها يكون من باب حثّ المُؤمنين به على إنكارها باعتبارها مُرتبطةً بالباطل، بينما يرتبط مفهوم "**الله**" بالحقّ سبحانه.

ثم يعود إيزوتسو إلى تلخيص القول في العلاقة بين الاستعمالين الجاهلي والقرآني للمفهوم، مؤكداً أن كثيراً من التعابير التي كانت مستعملة في الجاهلية كانت مقتصرةً على معناها الوضعي البسيط، ثم تحوّلت في السياق القرآني إلى تعبير ذي دلالة إضافية، تجعله متناسباً مع اللَّبوس التوحيدي الإسلامي النّقي، حتى إن إيزوتسو اعتبر هذا التحول بمثابة "**ثورة**" في تاريخ الفِكَر الخُلُقيّة عند العرب[2]، ومما سبق يتبين أن هذا التحليل التاريخي التزامني ارتبط بالمنظومات التي

---

[1]- نفسه، ص: 72.

[2]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 74. يُنظر مثال التحول الدلالي لمفهوم "**الكرم**" بين الاستعمال الجاهلي والإسلامي، حيث تحولت قيمة الكريم من خصلة للتفاخر بين العرب إلى خُلق قرآني المقصود به هو **الله تعالى** (ص:74،75)، إذ بدل الإنفاق على نحو أعمى ودونما تفكير قصد المباهاة فقط "**الرياء**"، لا يتم الإنفاق لغرض سام في التصور الجديد أي "**في سبيل الله**"، استجابة للدافع الديني العميق المتمثل في "**التقوى**" (ص: 76).

تقدمت نزول القرآن الكريم، وأما المنظومات المعرفية التي نشأت بعد نزوله، فقد بين إيزوتسو علاقتها بمنهج التحليل التاريخي، على النحو الآتي:

❖ القرآن والمنظومات التي أعقبته:

عرف الإسلام ما بعد عهد نزول القرآن الكريم نشوء منظومات مفهومية مستقلة نسبياً، كعلم الكلام وأصول الفقه والنظرية الإسلامية والفلسفية...، وكلها تُكوّن جزءاً من المعجم اللغوي للغة العرب في العصر الأصيل للإسلام، لكن هذه المنظومات جاءت متأثّرة بالمنظومة القرآنية، بل إنها نمت وازدهرت في تُربة لغة الوحي، حتى إن القرآن الكريم -بتعبير إيزوتسو- بلغ سلطانُه أنْ جعل كلّ منظومة مُضطرة إلى اللُّجوء إلى المعجم اللغوي القرآني، للحصول على عناصرها الماديّة، إن لم يكن مباشرة فعلى نحو غير مباشر على الأقل[1].

ولتوضيح الأمر أكثر، يخصُّ إيزوتسو "**منظومة علم الكلام**" بالقول: «**إن كل مفهومات علم الكلام الإسلامي الرئيسة تقريباً كانت مستمدّة مباشرة من النص القرآني، وفي حالات كثيرة، لم تكن منظومة علم مصطلحات الكلام سوى تفصيل فكري ونظري لكلمات القرآن وعباراته، لذلك فمُعجمه أكثر إخلاصاً وولاءً للمعجم القرآني**»[2]. وإذا كان الأمر كذلك، فإنه لا يجوز أن يكون هناك اختلاف كبير بين المُعجميْن، إلا ما تعلّق بالاختلاف في سياق الاستعمال، ولذلك يدعو إيزوتسو إلى ضرورة التّعامل البسيط مع التّعابير المتعلّقة بذاته جل وعلا، مع عدم الدخول في تأويلها، ليُترك التأويل إلى علم الكلام الذي يُفصِّل فيها؛ باعتبارها تجلّيات مُتعلّقة إما بالذّات أو الصّفات، وقد اعتَبر هذا التقسيم مطابقاً للطريقة اليونانية في التفكير، القائمة على تقسيم عالم الوجود إلى ذوات وصفات[3].

---

[1]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 77.

[2]- نفسه، ص: 78.

[3]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 80.

وهذا التعامل مع القرآن الكريم ومفاهيمه من لدن علماء الكلام، كان له الأثر البليغ في التحول الداخلي الجذري في البنية المفهومية لكلمة "**الله**" كما بيّن إيزوتسو، وذلك من خلال إلحاق الكلمات التي يعدُّونها مُهمّة في القرآن الكريم بالمعاني السياقية المنفصلة عن سياقات الكلمة عملياً، وفق مبدأ التفسير الرمزي، كما أن المنظومة الصُّوفية لها تعامل خاص مع المفهوم الرئيس "**الله**". فهي تجعل علاقة الإنسان بالله محدودة جدّاً، لا يُرى ولا يُقتَرب منه كثيراً، بالإضافة إلى اعتبارهم أن الله تعالى ليس موضوعاً للمعرفة بل للاستنتاج فقط، من خلال ما يدل عليه، وكذلك فهو سبحانه يُعلم ولا يُعرف. يُعلم بحسب رؤية المتكلمين، ويُعرف من لدن المتصوّفة الزاعمين لمبدأ "**الحلول والاتصال المباشر بين الإنسان والله**" كعلاقة العارف والمعروف[1].

وتعليقاً منه على ما سبق، يصف إيزوتسو الوضع دلالياً بالقول: "**إن المعنى السياقي لكلمة "الله" يختلف تبعاً لما إذا كانت قد اتُّخذت للمعرفة الصُّوفية أو موضوعاً لعلم بشري عادي**"[2]. ويقصد إيزوتسو بقوله "**موضوعا للمعرفة** "التصور الصوفي ل "**الله**"، وبقوله "**موضوعا لعلم بشري عادي**" تصور أهل الكلام له.

ويؤكد المؤلّف من جديد أن كون الإله الذي يُعتقد فيه موضوعياً هو الله الموجود في القرآن، سواء كان المؤمن صُوفياً أو مُتكلّماً، مُقِرّاً بذلك مركزية القرآن وتعابيره في تحقيق الإيمان الصّادق البعيد عن التأويلات البعيدة والمُغرضة أحياناً[3].

وبعد تقديم إيزوتسو مَواطِن الخلاف بين مفهوم "**الله**" لدى كلٍّ من المتكلمين والصوفية، انتقل مباشرة إلى التصور الفلسفي، داعياً إلى ضرورة الاحتراز من التعابير الفلسفية المستعملة في إطار الحديث عن "**الله**" باعتباره "**المحرك الأول**"، بالإضافة إلى المفاهيم الفلسفية الأخرى، نظراً

[1]- يُنظر: نفسه، ص: 81، 82. بتصرف.

[2]- نفسه، ص: 82.

[3]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 82

لكونها تُخالف مقصود التعابير القرآنية الأصيلة، التي لا تُمكّن من خلق بدلٍ تعبيريّ لها البتة، بدعوى استخراج المعاني الفلسفية العميقة الكامنة وراء التعبير القرآني الغني والبديع[1]. وفي هذا السياق يعود المؤلف إلى المعجم اللغوي للمتكلمين دارساً بعض الحالات المهمة التي تعكس كفاحه في الدرس الدلالي التاريخي، الذي يقصد من خلاله تقديم مخطّط واسع وعام، كالهيكل العظمي للمادة من دون لحم ودم، بناء على ملامسة دلالة التعبير في سياق اللغة السائدة في الجاهلية، ومعاينة تطوره الدلالي في الفترة القرآنية وما بعدها، لذلك يقدّم المؤلّف مثالاً لمفهوميْ "**المسلم**" و"**الكافر**"، معتبراً مفهوم "**المسلم**" جانباً إيجابياً في علاقته بمفهوم "**الإيمان**"، الذي يُقابل المفهوم السلبي المتمثل في "**الكافر**"، مع كونهما يُمثّلان علاقة تضاد، فيما يمثل "**الإسلام**" و"**الإيمان**" كمفهومين مترابطين، بينهما علاقة من الانسجام والتكامل، مع بيان أن المقصود منهما معاً الدخول في الدين، ليتميّزا لاحقاً فيصيرا درجتين مختلفتين دلالياً، أي يصير الإيمان مرتبة أسمى وأرفع من الإسلام، وهو الأمر الذي تدلُّ عليه الآية من سورة الحجرات؛ والتي يقول الله تعالى فيها: ﴿قالت الاعراب ءامنا قل لم تومنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم﴾[2].

ويُقدم إيزوتسو تضاداً من نوع آخر كان مثار اهتمام المفكّرين، وهو وجود تضاد داخل المفهوم الواحد، والذي تَمثّل في ظهور فرقة الخوارج وما أحدثته من تصدع داخل الإسلام الواحد في إطار ما اصطلح عليه بقضية: "**مرتكب الكبيرة**"، الأمر الذي سيؤثر في تغير البنية الداخلية لهذه المفهومات، والكامن أساساً في الخطر المحدق بجسد المسلمين بظهور الخوارج، باعتباره بداية الفُرقة والتكفير والاقتتال، مع ما رافق ذلك من ظاهرة وضع الأحاديث على رسول الله ﷺ خدمة لتوجههم وطلباً للمشروعية له[3].

---

[1]- نفسه. ص: 84. بتصرف.

[2]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 85، 86.

[3]- نفسه، ص: 89.

وهكذا ظهر نوع جديد من الكفر أو التكفير لكن ليس في مقابل الدائرة الإسلامية كما كان ابتداء، ولكن داخل الدائرة الإسلامية نفسها، مما أصبح معه أمر إخراج المسلم من الملة ونعته بالكفر أمراً متعلقاً بالاختلاف في العمل أو الوقوع في الكبيرة، بعد أن كان الإسلام مقابلاً حادّا وخطيراً للكفر[1]. ومع ظهور الخوارج سارع العلماء إلى وضع محددات الإسلام ومعالمه التي يقوم عليها حتى يصير مُتمايزاً عن الكفر الذي صار مُتربّصاً به (ظاهرة التكفير)، حيث صار السؤال عن عناصر الإيمان المفهومية ما هي؟ وكم هي هذه العناصر التي أُنشِئ عليها؟[2]، فصارت كل فرقة تقدم تحديداتها للإيمان والإسلام، إلى درجة أن منها من حصرهما في القول فقط[3]. ثم يعالج إيزوتسو هذا الاختلاف دلالياً بقوله: «**إن مفهوم الإسلام الآن يشكل حقلاً دلالياً صغيراً ونموذجياً قائماً بنفسه، مع "الإيمان" بوصفه كلمته الصّميمية، والكلمات الأربع[4] الباقية تُحيط به**»[5].

وبعد الإشارة إلى المنظومة الكلامية في علاقتها بالمنظومة القرآنية، لا بد من الحديث عن منظومة أخرى كانت لها صلة وثيقة بالمنظومة العربية القرآنية، إلى درجةٍ أثّرت في توجيه الفهم في العديد من القضايا المنتمية إلى علوم إسلامية شتى، أتحدّث عن "**المنظومة الفلسفية**"، والتي أثّرت بشكل كبير في توجيه رؤية العالم المستمدة أساساً من المعجم العربي للمسلمين، والتي فقدت جزءاً من صفائها وحيادها وقت تشكيل المعجم الفلسفي، حيث اضطر المعجم العربي القرآني إلى التكيُّف مع المعجم الفلسفي الغربي الطارئ، وهو الأمر الذي أثّر سلباً على معالم النظرة العربية القرآنية للعالم كما ذكرت، وإن ما زاد من حدة هذا الانزلاق، دخول معاجم أجنبيّة غريبة على اللغة العربية ومعجمها الأصلي، مما أثر سلباً على علاقة تلك اللغة بفكرها، نظراً لأن المعجم تعبير

---

[1]- نفسه، ص: 90.

[2]- نفسه، ص: 91.

[3]- يُنظر ص: 92. يرجع هنا إلى حديث إيزوتسو عن تعريف الإيمان عند المُرجئة والكرّامية.

[4]- ويقصد إيزوتسو بالكلمات الأربع المُتعلّقة بالإسلام فهي أركانه: "**الصلاة**" و"**الزكاة**" و"**الصيام**" و"**الحج**"، أما ركنه الأول (الشهادتين) فقد اعتبره المُؤلّف متعلّقاً بالإيمان.

[5]- يُنظر: "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 93.

عن فكر غير قابل للتناقض مع تركيباته اللغوية، مما قد ينشأ عنه تشوّه أو تغيّر مُشينٌ للرؤية إلى العالم[1].

ولعلّ غرض المؤلف من عقد هذه المقارنة مع المعجم الفلسفي هو توضيح ذلك التعاقب المفهومي الذي تتحول معه دلالات المفهوم الواحد، بحسب التاريخ والعلاقات التي يتصل بها، مما يُتيح مقارنات للمنظومات المفهومية المختلفة. وبالرجوع إلى علاقة المعجم العربي القرآني بالمعجم الفلسفي، فإن الفلاسفة عملوا على تكييف الكلمات العربية بنظيراتها اليونانية، بالاحتفاظ بالتعابير العربية التي تفيد نفس معنى التعابير اليونانية، لكن بلَبُوس يوناني تكتسيه أثناء التعريف بها[2]. لذا، فإن إيزوتسو أشار إلى أن تغيّر دلالة التعابير في الفلسفة الإسلامية لا يعد مرحلة تطور مفهومي بعد المرحلتين الجاهلية والقرآنية، نظراً لتأثرها بالفلسفة اليونانية ومفهوميها، بل أطلق عليها مسمى "**المُصطنعة**"[3]، وهكذا صارت التعابير الغربية المنقولة إلى العربية بين درجة الشفافية المطلقة والشفافية الجزئية[4].

وبعد تحليل أثر اختلاف المنظومات اللاحقة على القرآن الكريم في التأثير على المعنى المُراد من المفهوم المدروس، اختار إيزوتسو تقديم مثال عملي للتحوّل الدلالي الذي يعتري المفهوم من منظومة إلى أخرى، وذلك بتسليط الضوء على مفهوم "**العلم**" بين الاستعمال الجاهلي والقرآني، حيث يتفق كلٌّ منهما على دلالة مفهوم العلم كضدّ لمفهوم "**الظن**"، باعتبار هذا الاستعمال الجاهلي قد اعتمده القرآن الكريم أيضاً، لكن التحول الأساس يكمن في التغيّر الحاصل في "**العلم**"

---

[1]- نفسه، ص: 100.

[2]- نفسه، ص: 101.

[3]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 103.

[4]- نفسه، يُنظر ص: 104، 105. ومثال ذلك: تعبير "**التيليفون**".

الجاهلي –المبني على التجربة البشرية– الذي سيصير ظنّاً لا أساس له من الصحة لما يُستعمل في مقابل "**العلم**" القرآني المُستمد من "**الله**"[1]، كما أرجع القرآن مصدر الظن الجاهلي إلى الهوى[2].

وخلاصة القول في مفهوم "**العلم**" في القرآن الكريم كما أوردها إيزوتسو تتجلى في قوله: «**وهكذا لا مجال للشك في أن كلمة "علم" حين تستخدم تعبيراً مفتاحياً في القرآن، تعني المَعرفة المُستمدة من المصدر الموثوق مطلقاً، الذي لا يُمكن أن يكون إلا الوحي الإلهي**»[3]، وعليه فإن **العلم** في القرآن الكريم يُقصد به القطع واليقين.

ويختم إيزوتسو حديثه عن الدرس الدلالي التعاقبي بعرض أهم النتائج والخلاصات التي ينبغي على كل دارس دلاليّ أن يستحضرها، والمتمثلة في نقطتين بارزتين هما:

1. أنه يمكن أن يكون هناك من الناحية النظرية شيء اسمه الدرس الدلالي التعاقبي الذي يختلف في موقفه الأساسي عن الدرس الدلالي التزامني، لكنه في الوقت نفسه مرتبط به ارتباطاً حميمياً.

2. كيف كان على الفلسفة الإسلامية من حيث هي منظومة مفهومية خاصّة، أن تلقى كثيراً من الصعوبة في تطوير مفهومها اللغوي الخاصّ في إظهار المعجم اللغوي العربي، تحت التأثير المباشر والساحق لمنظومة مفهومية وافدة تماماً[4].

ومن خلال ما سبق، يتبيّن أن الدّرس الدلالي التزامني والتعاقبي، يمكن اعتباره الوجه التاريخي للمنهج الدّلالي الذي اتبعه إيزوتسو في دراسة وتحليل المفهومات القرآنية، وذلك راجعٌ بالأساس إلى كون اللغة برمّتها لصيقة بالسياقات التاريخية التي نشأت فيها، والتي أنتجت مفهومات تعكس

---

[1]- نفسه، ص: 95.

[2]- نفسه، ص: 96.

[3]- نفسه، ص: 97.

[4]- يُنظر: "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 110. بتصرف.

الجوانب الفكرية والاجتماعية السائدة في تلك المرحلة، وهو ما يجعل رصد المراحل المُختلفة التي مرّ منها المفهوم المدروس، يكشف لنا دلالاته المُختلفة والمتنوعة التي اكتساها واكتسبها في كل مرحلةٍ على حدة، الأمر الذي يساعدنا على فهم شامل وموضوعي لدلالات ومعاني المفهوم من جهة، والتمكن من استيعاب العوامل التي كانت وراء الفهم المُتوَصّل إليه من جهة أخرى لتحليل الواقع بصورة أكثر عقلانيّة.

وفي الأخير، وبعد عرض ما يتعلّق بالأسس الكبرى لمنهج التّحليل الدّلالي، وبالإشارة إلى المصادر التي استعان بها المُؤلّف في بناء مقاربته الدّلالية للقرآن؛ أنتقل إلى الوقوف على أهم القواعد والإجراءات العمليّة للتفسير السياقي، الذي يُعدُّ لبنة من لبنات المنهج لدى المُؤلّف، مع عرض أهم مواقفه واختياراته فيما يخصُّ بعض القضايا المُرتبطة بالمنهج الدّلالي، وذلك من خلال المبحث الآتي.

المبحث الثاني: القواعد والاجراءات السياقية والاختيارات والمواقف الشخصية:

المطلب الأول: القواعد والإجراءات السياقية العمليّة

يحاول إيزوتسو من خلال منهج التحليل الدلالي اعتماد النظر العلمي الدقيق، الفاحص لأصول الكلمة (المصطلح)، والنظر في سياقاتها ومواطن ورودها المختلفة، حتى يتأتى له، بعد إخضاعها لعملية المقارنة والمقابلة بنظيراتها، الظفر بالتعريف الذي يقدم الدلالة المرادة منها، وهو (المفهوم)[1].

ومن أجل تقريب منهجه أكثر، يُقدّم إيزوتسو مثالاً مفصلاً لمصطلح "**الجهل**"، نظراً للاختلاف الذي اعترى معنى هذا المصطلح؛ إذ عادةً ما يقدم على أنه الضد التام ل: "**العلم**"، وأنه يعبّر عن الحالة التي كانت عليها الأمور قبل الإسلام {الجاهلية}، ويكشف المؤلّف من خلال دراسته لكلمة "**الجاهلية**"؛ عن الاستعمال العربي الذي تأتي فيه بمعنى المزاج الطائش الثائر لدى العرب الوثنيّين، والاستعمال النبوي الذي تفيد فيه معان كثيرة؛ كالتعبير عن حالة نفسية معيّنة يكون الدافع الأساس فيها هو القوة الجديدة للإسلام من جهة، أما من جهة أخرى فلا علاقة لها بالجهل، وإنما تعني على الحقيقة، كما يقول إيزوتسو، المعنى الأكثر حدّة للشرف القبلي، والروح القاسي للمنافسة والعجرفة، وكل الممارسات الفظّة الخشِنة من طبع انفعالي جدّاً.

ثم ختم إيزوتسو هذا المثال التطبيقي بالإشارة إلى أنه ساقه لهدفين رئيسين:[2]

الأول: وصف ملمح مهم للمناخ الأخلاقي لجزيرة العرب في مرحلة ما قبل ظهور الإسلام مباشرة، ومن ثم تقديم فكرة تمهيدية عن المبادئ الأساسية المؤسّسة لموقفه الأخلاقي.

الثاني: تقديم أمثلة تطبيقيّة شارحة للخصائص العامة لمنهجه التحليلي الدّلالي.

---

[1]- يُنظر: "**المفهومات**"، ص: 83-94.

[2]- نفسه، ص: 95. بتصرف.

ثم قفى على التوضيح والتقريب بقوله: "**وأحسب أنني أوضحت تماماً أن هذا المنهج هو نوعٌ من التفسير السياقي**"[1]، فما هي إذن أبرز الاجراءات العمليّة التي اعتمدها إيزوتسو لتفسير المفاهيم القرآنية سياقيّاً؟

وفيما يلي سأقدم تلك الإجراءات المنهجية التطبيقية التي سلكها في دراسة المفهومات القرآنية، وفق طبيعة ورودها في القرآن وفي علاقتها مع المفهومات الأخرى المُتعلّقة بها والمُساعدة على تفسيرها.

الإجراءات العملية للتفسير السياقي عند إيزوتسو: نماذج مُختارة.

لما كان منهج التحليل الدلالي الذي أعمله إيزوتسو في دراسة المفاهيم الأخلاقية الدينية القرآنية نوعاً من التفسير السياقي، فإن المؤلّف قد اعتمد في هذا المنهج على مجموعة من الإجراءات العملية، والتي تعتبر أداة مُساعِدة على الترجمة الأقرب لإيضاح معاني ما غمُض من دلالات المفهوم المدروس.

وفيما يخص هذه القواعد أيضاً، فإن المؤلّف استقاها من قول مؤسِّسٍ للأستاذ "**ج.ماروزيو**" (J.Marouzeau)، والذي يجمع فيه مُختلف النقاط الأساسية لإجراء التفسير السياقي، يقول فيه: "إن خير طريقة لإيضاح معنى كلمة غامضة هو أولاً وقبل كل شيء أن تجمع، وتقارن، وتربط بين التعابير التي تتشابه وتتضاد وتتطابق فيما بينها"[2]، وهكذا فإن إيزوتسو وانطلاقاً من قول "**ماروزيو** J.Marouzeau" أرسى هذه الإجراءات في سبع حالات، يُمكن فيها لأي مقطع أن يتّخذ على نحو جليّ أهمية استراتيجية في منظور منهج التحليل الدلالي، وبيان هذه الحالات في الآتي:

1. **حالة التفسير السّياقي**: وهي أبسط الحالات، وتأتي فيها الكلمة موصوفة لفظيّاً في سياقها التي وردت فيه، بحيث في الآية الواحدة ترد كلمتين إحداهما تُفسّر الأخرى.

---

[1]- "**المفهومات**"، ص: 95. وكذلك الشأن بالنسبة لأهمية السياق النصي فقد اعتنى به المفسرون في إطار ما عرف بتفسير القرآن بالقرآن، لكن هذا الاهتمام بهذه الجوانب ظل في إطار فهم النص والمعنى، لا في إطار تحليل المفهومات القرآنية ضمن نسق محدد.

[2]- "**المفهومات**"، ص: 96.

ومثاله قول الله تعالى: ﴿ليس البر أن تولّوا وجوهكم قِبَل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله والملائكة والنبيئين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون﴾[1]، فمن خلال هذا المقطع القرآني، يظهر أن البر في معناه الحقيقي يتجاوز كما يقول المؤلّف المراعاة الظاهرية لمبادئ الشَّكْلَانِية الدّينية، إلى ذلك النوع من الصّلاح أو الاستقامة الذي يصدر على نحو طبيعي عن إيمان عميق بالله. كما أن مفهوم البر له وطيد الصّلة بمفهوم الصدق كما يظهر في المقطع الأخير من الآية ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا﴾.

2. **حالة الترادف:**

إن القيمة الخاصة للمُرادف في مسألة التحليل، يمكن شرحها في أنه حينما يتم استبدال الكلمة (أ) بالكلمة (ب) في نفس المقطع، يكون ذلك الاستبدال معيناً لنا في دراسة الصنف الدلالي لكلتا الكلمتين باعتبار أن كلاً منهما تنوب عن الأخرى لترادفهما في المعنى. ويورد إيزوتسو أمثلة على هذه الحالة، منها قول الله تعالى: ﴿**وما أرسلنا في قرية من نبيء إلا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء لعلهم يضرعون، ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة حتى عفَوْا وقالوا قد مس آباءنا الضراء والسراء فأخذناهم بغتة وهم لا يشعرون**﴾[2]. فمن خلال المقارنة بين الآيتين أعلاه نلاحظ أن عبارة "**البأساء والضراء**" في الآية الأولى، تُستبدَل[3] في الآية الثانية بكلمة "**السيئة**" من دون أيّ تغيير جوهري في المعنى. ومن هذا المنطلق يُوضّح إيزوتسو بأن كلمة "**السيئة**" التي ترادف

---

[1]- البقرة، الآية: 177.

[2]- الأعراف، الآية: 94-95.

[3]- من الممكن أن نقول إن الترادف بين كلمتين يُفيد التقارب بينهما من جهة المعنى إلى حدّ كبير أحيانا، لكن إيزوتسو في مجموعة من السياقات يُعبّر عن هذا الأمر بإمكانية استبدال إحدى الكلمتين بالأخرى فقط لكونهما مُترادفتين، لكن هذا الأمر لا يُمكن أن يصح في القرآن الكريم، نظراً لأن كل كلمة فيه تختصّ بمعان لا يُمكن لأي كلمة أخرى أن تنوب عنها فيها كلّياً، لكن خارج سياق القرآن الكريم يُمكن تساهلاً أن نقبل هذا الأمر لاشتراك الكلمتين المُترادفتين في كثير من المعاني.

تقريبا كلمة « evil» أو « bad» يمكن استخدامها في سياقات خاصّة تفيد من خلالها معنى من قبيل « hardship » (**الشدة**) أو « misery » (**البؤس**) أو «distress» (الألم، الأسى)، كما أنها (أي كلمة السيئة) تُضادّ في –الآية 95 أعلاه– "**الحسنة**" التي تعني في اللغة الإنجليزية good أو goodness، التي تدلُّ عليها في المقطع نفسه كلمة "**السَّراء**"، التي تعني تقريبا "**السرور**" أو "**السعادة**[1].

3. حالة كشف وتوضيح البنية الدلالية لتعبير ما بالتقابل والتغاير:

فكلمة "**خير**" تعد المرادف الأقرب للكلمة الإنجليزية {good} بالمعنى الأخلاقي، لكنّنا نجد كلمات أخرى في اللغة العربية تشترك على نحو متزامن في الإيحاء العام ب"**الخير**"، مثل "**الحسنة**"، فالاختلاف بين الخير والحسنة سيوضَح إلى حد كبير بمعرفة أن "**الخير**" يستعمل عادة مضادا ل"**الشر**"، بينما تضاد الحسنة بالسيئة. وإذا ما استطعنا أن نتحقق من المعنى الدقيق لأي من التعابير الأربعة سنصير أكثر تأكُّداً أيضاً في شأن معنى الثلاثة الباقية.

4. حالة تفسير البنية الدلالية للكلمة الغامضة "كذا" بلغة صورتها السلبية "ليس كذا":

يشير إيزوتسو إلى أن مآل تفسير "**كذا**" دلاليّاً ب"**ليس كذا**" هو الإخفاق غالباً، لأن "**ليس كذا**" منطقياً يمكن أن يكون أي شيء خارج "**كذا**"، إلا أن الإخفاق في هذه العملية التفسيرية لا يتحقق في الحالات التي يكون فيها حقل الإشارة محدوداً جداً، أي حيث لا يكون عدد الأشياء المشار إليها المحتملة كبيراً جداً. ويمكن القول كما يشير إلى ذلك إيزوتسو على الحقيقة: "إنه في الحقل المحدود للإشارة في التقييم الأخلاقي، تميل المعرفة حول "**ليس كذا**" إلى أن تكون أداة فعالة جدا في تحديد الصنف الدلالي ل"**كذا**" نفسه. وإن معرفة أنماط السلوك التي يُشار إليها عادة بالتعبير: "**هذا غير جيد**"، مُهمّة للباحث الدلالي بقدر أهمية معرفة أنماط السلوك التي تسمى عادة

[1]- يُرجع إلى مثال آخر لهذه الحالة صفحة 99 من كتاب: "**المفهومات**".

"**جيدة**"[1]. ومن أجل تقريب هذه الحالة يقدّم لنا المؤلف مثالاً على ذلك، وهو الفعل "**استكبر** "الذي يعتبر أحد التعابير الأكثر أهمية في التقييم السّلبي في القرآن، ويفيد معنى "أن يتصرف بعجرفة وبازدراء"، ويُستخدم في الإشارة إلى صفة مميِّزة للكافر. ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِهَا خَرُّوا سُجَّدًا وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ**﴾[2]، وهكذا فإن المعرفة بسلوك المستكبرين وطرق تصرفهم عندما يجدون أنفسهم وجهاً لوجه أمام الآيات الإلهية، يساعدنا على معرفة كثير من الأشياء حول طبيعة ذلك النوع الخاص من الاستكبار الذي تعنيه كلمة "**استكبر**".

5. الحقل الدلالي: Semantic field:

هو مجموعة من الصلات الدلالية ذات الطابع النمطي بين كلمات محددة في لغة من اللغات. وتقدِّم الصلة[3]بين "**ريح**" و"**ينفخ**" في اللغة الإنجليزية مثالاً بسيطاً على ذلك. ويؤكد المؤلف في هذا الصدد أن الكلمات المكونة للحقل الدلالي لا تقف كل منها بعيدة عن نظيراتها بقدر ما تشكل فيما بينها نسقاً واحداً مترابطاً، "إلى حد أن المعجم اللغوي الكامل للغة من اللغات يؤلّف نسيجاً متشابكاً جداً من التجمعات الدلالية"[4]. وفي سياق حديثه عن الحقل الدلالي وعن الأجزاء المكونة له؛ والتي في اجتماعها وعلاقاتها تشكّل نسقاً متناغماً يكمل كل جزء منه الآخر يقول: "وفك هذا النسيج أحد الأعمال المُهمّة للدارس الدّلالي. وهكذا فإنه من وجهة نظره يكون أيُّ مقطعٍ مهماً دلالياً عندما يُسهم على نحوٍ ما في تحديد حُدود حقلٍ من حقول المعنى"[5]. ولتقريب الفهم بنموذج تطبيقيّ يوضّح هذه الحالة، يُورد إيزوتسو المثال الآتي وهو: كيف أن الفعل "**افترى**" في القرآن

---

[1]- "**المفهومات**"، ص: 101-102.

[2]- سورة السجدة، الآية: 15.

[3]- يُسمّي إيزوتسو تلك المجموعة من الصلات الدلالية المكونة للحقل الدلالي بتسمية خاصة به، وهي ما يطلِق عليها اسم: "**العناقيد الدلالية للكلمات**" (يُنظر: "**المفهومات**"، ص: 102)

[4]- نفسه.

[5]- نفسه، ص: 102.

الكريم، يأخذ على نحو متكرر "**مفعولا**" له وهو الاسم "**كذبا**"، مُشكّلاً بذلك مجموعةً متضامنةً تقريباً. وتنضم إلى هذه المجموعة كلمة "**ظالم**". ليُجمع ذلك في قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا**﴾، والذي يُعدّ تركيباً من التراكيب الثابتة في كتابنا العزيز.

ويختم إيزوتسو حديثه عن هذه الحالة بالتعليق على الآية المتقدمة بالقول: "وهذا يوضّح أن الكلمات الثلاث: "**افترى**"، "**كذبا**"، "**ظالم**"، تؤلّف في القرآن مجموعة خاصة أو مجموعة مؤتلفة، أي حقلاً دلالياً بالمعنى الذي أتينا على شرحه توّاً"[1].

6. المحسن البلاغي أو المسمى المشابهة Parallelism:

غالباً ما يُظهر وجود ارتباط دلاليّ بين كلمتين أو أكثر –وهناك عدد من المقاطع تساعد فيها "**المشابهة**"– في إبراز جانب خاص من الحقل الدلالي. ويورد إيزوتسو مثالا على ذلك من سورة العنكبوت، وهو قوله تعالى: ﴿**وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الْكَافِرُونَ**﴾[2] وقوله: ﴿**وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ**﴾[3]، ويستنتج من الآيتين أن المشابهة في البنية، هي نفسها دليل واضح على حقيقة أن "**الكافر**" و"**الظالم**" مترادفان دلالياً على الأقل بقدر ما يكون رفض الإيمان بآيات الله هو المهم.

7. استعمال التعابير الأخلاقية المفتاحية في القرآن في سياقات غير دينية –على غير الأصل– تكشف الجوانب الدنيوية الصرفة لمعانيها:

وهذه إجراءات تُزوّد الباحث الدّلالي بمادّة قيّمة جدّاً للارتقاء بدراساته لبنية الكلمة المقصودة. فاستخدام لفظ "**الكفر**" في قوله تعالى: ﴿**فَعَلْتَ فَعْلَتَكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَأَنتَ مِنَ**

[1]- "**المفهومات**"، ص: 103.

[2] - سورة العنكبوت، الآية: 47.

[3] - سورة العنكبوت، الآية: 49.

﴿الْكَافِرِينَ﴾[1]، يعتبر استعمالاً دنيوياً للفظ الكفر يلقي الضوء الواضح على العنصر الأساسي لـ«**عدم عرفان الجميل**». فيأتي مفهوم "**الكفر**" في معناه ضداً ل: "**الشكر**" وليس ضداً ل: "**الإيمان**" كما هو في الاستعمال الدّيني الأصلي.

إن أبرز ما يُمكن ملاحظته على هذه الحالات السبع، هو أنها تمثل قواعد رئيسة للباحث الدلاليّ، تجعله يسبر أغوار البحث الدلالي ودراسة المفاهيم القرآنية وفقها، مما يجعل عمله أكثر دقة وإتقاناً، خاصة ما يتعلق منه بتحليل المفهوم القرآني، انطلاقاً من تصنيفه الدلالي من خلال سياقه الذي ورد فيه، ومُستعيناً بالقرائن اللغوية والسياقية والدلالية التي تكون الحالات المتقدمة، معايير على أساسها يتمكّن الباحث من التعامل المناسب مع كل مفهوم على حدة، بحسب ما يقتضيه التركيب الذي يجعله يُفسّر في علاقاته مع المفاهيم الأخرى المقاربة له، والتي تمثل معه ذلك النظام والنسق الذي يسعى المؤلف إلى كشفه بين التعابير، باعتبار أنه يبني تصوره على أن الكلمات القرآنية منثورة بشكل منظم وفائق الضبط، وثمة علاقات فيما بينها ولا يمكن فهم كلمة دون الربط بينها وبين شبكة المنظومات المفهومية التي تنتمي إليها؛ بحيث إن فصل التعبير عن نسقه المفهومي يفقده كثيراً من حمولته ودلالته ومعناه، وهو الأمر الذي يجعل فهمنا لبعض المفاهيم قاصراً بل وخاطئاً أحياناً.

ومعلوم أن فهم المصطلحات ونظامها العلائقي له دور أساس في بناء الأسس المعرفية في كل العلوم باختلاف تخصصاتها، ومنها حقل الدراسات القرآنية الذي يتوقّف أيضاً على هذا النوع من الدّراسة والتحليل للمصطلحات والمفاهيم المفتاحية؛ إذ بالوقوف عند الدّلالات الكامنة وراء كل تعبير –خاصة التعابير المُشكِلة مثار الاختلاف بين العلماء– يتمكن الباحث الحذِق من تحرير كثير من محالّ النّزاع المصطلحي والمفهوميّ، الأمر الذي بتحقّقه تنمحي كثير من المعضلات المتعلقة بالنص القرآني ومختلف الإشكالات المرتبطة به.

[1]- سورة الشعراء، الآية: 19.

وهكذا فإن العناية بهذا اللون من الجهود العلمية الرصينة والمتبصرة للإشكالات القرآنية، والطموحة إلى الإسهام ولو بجزء يسير في تقديم بعض المعالم والمنارات، التي قد تُعين على إيجاد السبيل الأمثل للخروج، "كفيل أن يثمر في نابتة الأمة اليوم ثماراً ستكون في غاية النضج، ثماراً تخرجها من الحيرة والاضطراب المنهجي إلى الاهتداء للتي هي أقوم، ومن الكلام عن العلم إلى الكلام بعلم، ومن السير الفرداني فردياً كان أو مؤسسياً، إلى السير الجماعي المنسق المتكامل، ومن المواجهة الانفعالية الآنية التي لا ينقصها حسن الظن، إلى التوجهات الاستراتيجية الشاملة التي لا يشوبها –وإن بعدت الشقة– سوء الظن"[1].

وبناء على ما تقدم، نلحظ مدى نقط الاتفاق الحاصلة بين القراءة النسقية للقرآن الكريم – التي عمل إيزوتسو على احترامها من خلال منهج التّحليل الدّلالي الذي اعتمده– وبين ما يسمّى اليوم بمنهج الدراسة المصطلحية، إذ بالمقارنة بين المنهجين يتأكد التقاؤُهما في العديد من الخطوات المنهجية في معالجة المصطلحات والمفهومات القرآنية، ولا شك أن هذا اللون من البحث أضاف ولا يزال يُضيف إلى الدرس القرآني جِدَّة سواء على مستوى المنهج، أو على مستوى البت والتدقيق في الكثير من القضايا التراثية المشكلة، فكان هذا المنهج الكّلي جديراً بتقديم تفسيرات وفُهومٍ أسلم لآي القرآن، بما يُوضّح كثيراً مما غمُض من الألفاظ الشرعيّة المُؤطّرة لزُمرة من المسائل العقديّة والفقهية المُختلَف في تأويلها بين أهل العلم.

وفي سياق هذا التناول المجمل لأبرز معالم المنهج الدلالي التحليلي لدى توشيهيكو إيزوتسو، لا بدّ أن نؤكد على أمر ذي بال وهو أن هذه الدراسة للمفهومات القرآنية ستجعله يفسّر نفسه بنفسه، إلا أن ذلك لا يجوز أن يكون اعتماداً على ما يُطلق عليه شخصياً ب: "**البينة غير المباشرة التي تقدمها النصوص المترجمة**"، وذلك لأن الكلمات والجمل المترجمة غير قادرة أبداً على تقديم مادة موثوق بها لدراسة بنية النَّظرة الأخلاقية إلى العالَم لدى شعب من الشعوب. وبهذا يؤكد

[1]- البوشيخي، الشاهد. "**دراسات مصطلحية**": نظرات في المصطلح والمنهج، ص: 43.

إيزوتسو أن الترجمة تظل عاجزة على عكس الدلالات الحقيقية التي يكتنزها المفهوم والمتجذرة فيه منذ نشأته ووفق التحولات التي تعتريه على مر الزمن، وتعليلا لرفض الترجمة وقصورها يقول إيزوتسو: "**وأودّ أن أبدأ بإضفاء تأكيد خاصّ لما يبدو لأول وهلة حقيقة بديهيّة تقريباً، وهي أهمية عدم الاعتماد البتة على البينة غير المباشرة التي تقدمها نصوص مترجمة. فالكلمات والجمل المترجمة هي مرادفات جزئية في الأعم الأغلب. وقد تُستخدم موجّهات مساعدة نسبياً في خطواتنا الأولى المتلمسة لمعالم الطريق، لكنها في حالات كثيرة قاصرة تماماً بل مضلّلة. وهي في أية حال غير قادرة على تقديم أساس موثوق لدراسة بنية النظرة الأخلاقية إلى العالم لدى شعب من الشعوب**"[1].

وجملة القول، إن مما يسلِّم به منهج دراسة المفهومات الأخلاقية في القرآن، وإن مما يساعدنا على الحكم على النظرة الأخلاقية لشعب من الشعوب، ضرورة دراسة المفهومات الأخلاقية في لغتها الأصل بعيداً عن اعتماد الترجمات؛ إذ الالتزام باللغة الأصل وطرح الترجمة في هذا الموضوع بالذات، هو الذي يمكّننا من الفهم الدقيق للبنية الأخلاقية لشعب ما، وإدراك سياقاتها، التي على ضوئها تتجلى لنا بوضوح نظرة هذا الشعب ورؤيته للعالم، انطلاقاً من دراسة نسقه الأخلاقي داخلياً؛ ذلك بأن اللغة مرآة للإنسان ومعبرة عن جوهره وكُنهه، ولا يتأتّى ذلك إلا بالرجوع إلى معين اللغة الأصل والأم لذلك الإنسان فرداً ومجتمعاً. أما الاعتماد على الترجمة فمن شأنه أن يُغيّب كثيراً من تلك الخصوصيات والسمات والدلالات التي لا يُرجى فهمها وتحصيلها إلا من خلال اللغة الأصلية بحمولاتها المتنوعة المقرِّبة من مراد المتكلم ورسالته.

وأخيرا، يظهر جلياً أن كتابات باحثنا الياباني "**توشيهيكو إيزوتسو** "تُعدُّ دراسات مثيرة وجديدة للدرس المتعلق بمعاني القرآن الكريم، والتي رام منها مؤلفها فهم النظرة القرآنية إلى العالَم انطلاقاً من الدرس الدلالي للمعجم القرآني، وفق منهج اللغة الحديث وعلومه، كل ذلك من أجل

[1]- "**دراسات مصطلحية**": نظرات في المصطلح والمنهج، ص: 43.

فهم أفضل لرسالة القرآن الكريم، كما تلقاها أهل عصره الأول في زمان النزول، وعلى النحو الذي يمكننا أن نفهمها أيضا في واقعنا الحالي.

لذا، الواجب على الباحثين والدارسين للقرآن الكريم أن ينفتحوا على مثل هذه الدراسات الجديدة التي تؤلَّف باللغات الأجنبية، ومن لدن غير المسلمين أيضاً، إذ الحكمة ضالّة المسلم، خاصّة وأن من هذه البحوث ما يكون على قدر عال من الدقة والإبداع، كما هو حال دراسات إيزوتسو وكتاباته المُهتمّة بالقرآن، وكذلك الأمر مع سائر المجهودات العلمية القمينة بالدراسة والتحليل، مع عرضها على موازين قواعد الشرع وأصوله، بما يتوافق وطبيعة القرآن الكريم ومصدره الربّاني، ابتغاء الإفادة من كل ما يُحقّق الفهم السديد للوحي، والذي بتشرُّب معانيه يتمكّن المُكلَّف من فهم فلسفة وجوده، ومن ثم يسعى إلى السير على نهج الله ويرتقي في مدارج السالكين إليه.

المطلب الثاني: الاختيارات والمواقف الشخصية

بالإضافة إلى الأسس والأصول المنهجية التي اعتمدها إيزوتسو في درسه الدّلالي لمفهومات المعجم القرآني، وكذا القواعد والاجراءات العمليّة للتفسير السياقي، التي تُقدّم حالات التعامل مع المفهوم المدروس والأوضاع الدّلالية التي يمكن أن يرد بها، وبتتبّع موضوعات كتب إيزوتسو المُشتَغل عليها، نُلاحظ أن له مجموعة من الآراء الخاصّة به، والتي تتعلق ببعض القضايا المنهجية التي أشار إليها، وخاصة في كتابيه "**المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن**" و"**بين الله والإنسان في القرآن**"، اللّذين صدّرهما بمقدّمة نظرية، فصّل فيها معالم منهجه الدّلالي واختياراته فيه، كما تقدّم. ومن أبرز تلك الاختيارات المنهجية التي تؤثّث مشاهد الدّرس الدلالي لديه ما يأتي:

❋ القضية الأولى: ضرورة تفسير مفهومات القرآن داخليّاً:

يفتتح إيزوتسو هذا المدخل الذي مهّد به دراسته للمفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن، بالحديث عن الطّرائق الممكنة في تناول هذا الموضوع، بدءاً بالمنظومة التشريعية ومؤلّفاتها، أو بالمنظومة الكلامية، والتي عرفت إتقاناً وإحكاماً في تصانيفها، للتوصل إلى جرد المعلومات والآراء المختلفة في موضوع الأخلاق الموجودة في القرآن، فنرتبها ونؤلّف كتاباً يُسمّى: "**أخلاق القرآن**". وفي هذا السياق يكشف إيزوتسو عن الغرض من دراسته وكتابته في هذا الموضوع، مُصرحاً أن هدف كتابه لا يروم تحقيق غرض التأليف في أخلاق القرآن، وإنما يسعى أساساً إلى تحقيق هدفه المُشار إليه في قوله: "إن ما هو صميميٌّ في بحثي، ليس المادّة بقدر ما هو منهج التحليل اللغوي المُطبّق على تلك المادة"[1]، ولما كان الجانب المنهجي في دراسة إيزوتسو للمفهومات الأخلاقية هو المنشود، فقد أشار في هذا الصدد إلى أن منهج التحليل الذي سيُعمِله في دراسة وتحليل المفهومات القرآنية، قد يُخالَفُ فيه أو يُعترض عليه، باعتبار أن هذا الجهد خطوة في محاولة استنطاق معاني القرآن ودلالاته واستخراج دُرره من خلال معين مفهوماته، لذلك نجده يُلمح إلى هذه المسألة

[1]- "**المفهومات**"، ص: 33.

قائلا: "**ويُمكن الاختلاف أساساً في المنهج التحليليّ الذي سأطبّقه على المعلومات القرآنية، الأمر الذي يجعل القرآن يُفسّر مفهوماته ويتحدث عن نفسه**"[1]. وكأن إيزوتسو يكشف لنا عن ثمرة مرجوّة من هذا المنهج، الذي يصبو إلى تطبيقه على القرآن الكريم ومفهوماته، ألا وهي جَعلُنا نتلمس معاني القرآن داخلياً، أي من خلال القرآن نفسه، أو بعبارة أخرى، من خلال البناء القرآني المتماسك في مفهوماته التي تترابط بينها بشكل يجعلها تحقّق تكاملاً عجيباً تركيبياً ودلالياً، بحيث نفسر الآية من القرآن بآية مثلها، أو ينكشف معنى جزء من القرآن الكريم بجزء آخر منه، وهذا الأمر يُحيلنا على منهج أصيل من مناهج علم التفسير المتمثل في تفسير القرآن بالقرآن، والذي يمكن اعتباره الأصل التفسيري الأول والأساس، لا من حيث النشأة ولا من حيث الصحّة والوثوق، كيف لا وقد اعتمده الرسول عليه الصلاة والسلام من خلال الأحاديث التي نُقلت إلينا، والتي توضّح كيف كان ﷺ يُحقق مقصد البيان القرآني، من خلال تفسير آيات القرآن بعضها ببعض، وهذا ما يجعل العديد من العلماء الذين ألّفوا في مناهج التفسير يُصنّفون: "**القرآن الكريم**" أوّلَ المصادر المُعتمدة في فهم خطاب الله تعالى ومقصُوده من كلامه، وفي هذا الصدد يقول الذهبي رحمه الله: "**ولهذا كان لا بدّ لمن يتعرض لتفسير كتاب الله تعالى أن ينظر في القرآن أولاً، فيجمع ما تكرر منه في موضوع واحد، ويُقابل الآيات بعضها ببعض، ليستعين بما جاء مسهباً على معرفة ما جاء موجزاً، وبما جاء مبيّناً على فهم ما جاء مجملاً، وليحمل المُطلق على المُقيّد، والعام على الخاص، وبهذا يكون قد فسر القرآن بالقرآن، وفهم مراد الله بما جاء عن الله، وهذه مرحلة لا يجوز لأحد مهما كان أن يُعرض عنها، ويتخطاها إلى مرحلة أخرى، لأن صاحب الكلام أدرى بمعاني كلامه، وأعرف به من غيره**"[2].

[1]- نفسه.

2- محمد حسين الذهبي، "**التفسير والمفسرون**"، دار الحديث-القاهرة، ط: 1426هـ/2008م، ج1، ص: 37.

وهكذا، فتفسير القرآن بالقرآن، هو ما كان يرجع إليه الصحابة لتعرّف معاني القرآن، وليس عملاً آلياً لا يقوم على شيء من النظر، وإنما هو عمل يقوم على كثير من التدبر والتعقل؛ وهذا لا يتأتّى لكل إنسان، بل يعرفه أهل العلم والنظر خاصة[1].

وعليه فالقرآن الكريم قادر على تفسير بعضه ببعض، كما يقول إيزوتسو في غير ما موضع من مؤلّفاته، علماً منه أن من خصائص الكتاب العزيز أنه نسقٌ وكلٌّ لا يُفهم إلا في كليّته وشموليّته.

❁ القضية الثانية: رأي إيزوتسو في العلاقة بين اللغة والثقافة:

لا شك أن تصدير "**توشيهيكو إيزوتسو**" أغلب كتبه بالحديث عن قضيّة اللغة والثقافة، يبيّن الأهمية المنهجية التي تكتسيها هذه القضية، باعتبار أن فهمها يجعلنا واعين أكثر بدور الثقافة في بناء المفهومات وحمولاتها الدلالية، لذلك فقد صرح منذ البداية إلى موقفه الخاص من هذه المسألة بالقول: "سأميل بقوة إلى نظريّة تعدّدية: **a pluralistic theory** تذهب إلى أن نظرات شعب من الشعوب إلى ما هو حسن أو قبيح، أو صحيح وخاطئ، تختلف من مكان إلى آخر ومن زمان إلى آخر، وتختلف جذريّاً، ليس من حيث هي تفاصيل تافهة تُفسَّر بعيداً بوصفها درجاتٍ في سلّم تطوّر ثقافيّ مُتكامل، بل من حيث هي اختلافات ثقافية أساسيّة لها جذورها الضاربة في العادات اللغوية لكلّ جماعة بعينها"[2]، وعليه، نفهم مدى اهتمام إيزوتسو بالعلاقة بين اللغة والثقافة، ذلك بأن فهمها يُسهم وبشكل كبير في بلورة فهم للمفهومات ودلالاتها المُرتبطة بها من خلال إرجاعها إلى السياق الزمكاني، مع الاستعانة بالنشأة التاريخية التي وردت فيها، والتطور الذي عرفته بين المراحل التاريخية وتطورها الفكري. باعتبار أن احترام هذه الضوابط تُعيننا على فهم أفضل للسياقات، التي مرّ منها هذا المفهوم إلى أن استقرّ على الدلالة الحالية التي هو عليها الآن.

1- نفسه، ص: 40. بتصرف

2- "**المفهومات**"، ص: 49.

❋ القضية الثالثة: "نظرية المعنى" وموقعها ضمن المنهج الدّلالي لإيزوتسو:

من المُلاحظ أن المؤلّف في ثنايا كتبه، يؤكد في سياقات متعدّدة أهميّة نظريّة المعنى في المنهج الدّلالي القرآني، والتي تُعدّ من بين الركائز المنهجية التي يقوم عليها مشروعه في دراسة المفهومات القرآنية عموماً، إذ نجده يصرّح في ثنايا دراساته أن نظرية المعنى التي تشكّل الأساس للبنية الكليّة لكتاباته حول القرآن الكريم، ليست البتّة إسهاماً أصيلاً له، بل هي مبنيّة على نمط خاصّ لعلم الدّلالة، الذي طوّره وأحكمه في ألمانية الغربية الأستاذ "**ليو فايسجربر**[1] **Leo Weisgerber** والذي يُطلق عليه اسم: **التصوّر اللغوي للعالم sprachliche Weltanschauungslehre**، والذي يتقاطع مع "**علم اللغة العرقي**" في مجموعة من الخلاصات والنتائج، ولذلك يقول إيزوتسو مُتحدّثاً عن المدرستين وعن كيفية توظيفه لهما:

"**على أن لكلّ من هاتين المدرستين خصائصها المُميّزة، ولكن لأنّه يستحيل مناقشتهما على نحو مُفصّل، سأدمج فيما يأتي الاثنتين مُقدّماً فقط تلك النقاط الرّئيسة لمناقشتهما ممّا له أهميّة مُباشرة لنا**"[2]، ومن أجل تبسيط الأفكار التي تنبني عليها هاتين النظريتين، قدّم إيزوتسو بعض النماذج والأمثلة الملموسة حتى لا يغوص في الشق النظري المجرد، باعتبار أن هذا النوع من الأمثلة

---

[1]- عالم ألماني متخصص في اللسانيات، ولد في 25 فبراير سنة 1899م، عمل أستاذا بمجموعة من الجامعات داخل ألمانيا من بينها: جامعة روسطوك **Université Rostock** سنة 1927م، وجامعة ماربورغ **Université Marbourg** سنة 1938م، ثم ختم مساره الجامعي بجامعة بون **Université Bonn** سنة 1942م، ومع كونه اهتم ببعض الأنشطة السياسية والحزبية التي صرفته عن الاهتمام بتخصصه الأكاديمي، إلا أنه وبعد الحرب العالمية الثانية عاد إلى أحضان الجامعة وولّى وجهه نحو البحث العلمي، ومن خلال اشتغاله على مجموعة من الترجمات وبناء على المصاعب التي واجهته في عمله، فقد أسهم بشكل كبير في بناء نظرية "**العالم الوسيط اللساني**، والتي تقوم على فكرة أن اللغة تؤطر وتُهيكل فهمنا للواقع، بحيث إن كل تجمّع لغويّ يمتلك فهماً خاصّاً للعالم، يختلف عن التّجمعات الأخرى ويظهر ذلك من خلال ما يأتي:

- أن هناك مصطلحات وعبارات خاصة بكل مجتمع لغوي على حدة.
- إمكانية وجود بعض المفاهيم المشتركة بين تجمعين لغويين (أو أكثر)، ولكن لكل منهم دلالة مختلفة مستوحاة من ذلك التعبير.
- أن كل تجمّع لغوي يُهيكِل الواقع بطريقة مختلفة، وذلك وفقا لرموزه اللغوية المستعملة.

[2]- يُنظر: "**المفهومات**"، ص: 49.

تكون أقرب إلى التصور والفهم، وأورد في هذا الشأن كلمة Weed التي تُترجم ب: "**عشبة ضارة**"(أو غير مرغوب فيها)، هذا من حيث التعريف المُعجمي، لكن من الناحية الواقعية والطبيعية فإنه لا يوجد شيء اسمه عُشبة ضارّة، ليرد إيزوتسو هذه الفكرة إلى كونها موجودة وحاصِلة في بصيرة الإنسان، وبتعبير آخر كأن الإنسان وهو يُقدّم هذا المعنى لهذه الكلمة يجسد وجهة نظر خاصّة، وموقفاً ذاتيّاً خاصّاً لعقل الإنسان[1]، وهكذا فالنظرة الفطرية تفترض ببساطة وسذاجة وجود علاقة مباشرة بين الكلمات والواقع، بحيث توجد الأشياء أولاً ثم تُعطى لها أسماء مميِّزة، وفي هذه النظرة تعني "table مائدة" مباشرة هذا الشيء المادّي الذي يوجد أمام أعيننا، فيظهر أن بين الكلمة والشيء تتدخل عمليّة خاصّة للتطوير الذاتيّ للواقع، تتمثل في عمليّة عقلية تجمع أشياء مختلفة كثيرة في وحدة، بمعنى أن عقلنا وهو يبني معنى تعبير ما يستحضر مجموعة من التعابير الأخرى، والأشياء التي تتدخل في بناء تصور الفهم المُراد تخصيصه للتعبير باستحضار معطيات ثقافية وتاريخية معيَّنة.

ولمزيد توضيح لهذه المســـألة وظّف إيزوتسو نفس المثال وهو "table"، مفترضا أن أمامنا مائدتين، الأولى مستديرة والثانية مربعة، فكلمة مائدة يمكن أن تنطبق عليهما معاً، فنقول إننا نصف كلاًّ من المائدتين أنها مائدة، بغضّ النظر هل هي مربعة أو مستديرة، **فهذا الفهم هو نظرتنا الفطرية التي تنشأ عن الحقيقة التي تُتجاهل غالباً، والمُتمثّلة في أننا نمتلك مفهوماً للمائدة لا يقوم فيه الشكل بفعل حاسم، وبفضل هذه الخصوصية في مفهومنا فقط، نُصنّف شيئين مُختلفين تماماً على أنهما شيء واحد، وفي الواقع أن المائدة المستديرة والمربّعة أمام أعيننا هما شيئان مختلفان، أما في عقولنا فهما شيءٌ واحد.**[2]

---

[1]- نفسه، ص: 49، 50.

[2]- "**المفهومات**"، ص: 51، 52. والناس في هذا الأمر مُختلفون بحسب الأجزاء المكانية التي يعيشون فيها، وقد استدل إيزوتسو بدراسة **Benjamin Whorf**الذي توصل إلى أنه في الأجزاء غير الهندية الأوروبيّة من العالم توجد شعوب تُصنّف الأشياء على أساس أشكالها الأساسيّة: مستديرة، مربعة، مكعبة...، فالشكل لديهم معيار تصنيف مدى

ومن خلال ما سبق، تتجلّى أهمية هذا المدخل النظري الذي قدم لنا من خلاله إيزوتسو إطاراً منهجياً ضابطاً لكل التفسيرات والتحليلات التي سيُثْري بها كتبه في موضوع المفهومات القرآنية، ومن بينها هذه العلاقة بين اللغة والثقافة والتي توضّح مختلف الأنظار الإنسانية تجاه الشيء الواحد، وأصول اختلافها القائمة على العلاقة الكامنة بين التعبير اللغوي عن الشيء وحقيقته في الواقع، ومدى الاتصال والانفصال الحاصل بينهما، وهو الأمر الذي يخلُق إما نوعاً من التطابق بين المنطوق والمُتَصَوّر في الواقع الذي نعيش، أو بُعد العُنصرين عن بعضهما البعض، وسرُّ ذلك أن اللغة متعلّقة بالثقافة الإنسانية شئنا أم أبينا، وهذا حاصل في البلد الواحد، فكيف بين الشعوب في أصقاع العالم، وهذا ما يبيّن صعوبة بناء دستور أخلاقي يغلب عليه طابع الشمولية بحيث يشمل الجميع، بل يمكن إرساء قواعد بين المُتخاطبين من الناس تشكّل المتّفق بين الإنسانية، كما يُطلق عليه اليوم بالأخلاق الكونيّة والإنسانية لا أقل ولا أكثر، ومع ذلك لا بدّ من حصول اختلاف في التصورات بحسب منطلقات هذا التصور الفكرية والثقافية والدّينيَّة.

وفي هذا الصدد، تتوضّح أهميّة الأمثلة التي أشرنا إليها سلفاً، والتي تخلق مشكلاً في الترجمة، لذا يُبرز إيزوتسو التعقيد الحاصل في ترجمة الكلمات الأكثر تجريداً واستعمالاً قائلاً: "**وإذا كانت هذه الحال مع كلمة بسيطة مثل «مائدة»، فكم ينبغي أن تكون الحال إزاء الأشياء الأقل شيوعاً وإزاء التجريدات الأعلى. إنّ كلَّ من حاولوا أن يُترجموا من لغة إلى أخرى يعرفون كيف يكون صعباً جدّاً أحياناً، أن يُترجم الإنسان على نحو دقيق كلمةً شائعة جدّاً بكلمة أو تركيب مطابق في لغة أخرى. وكثيراً ما نقطع الأمل ونقول: إنها غير قابلة للترجمة البتّة كما**

انتماء الشيء إلى فئة دون أخرى، وعليه يسمون المائدة المربّعة باسم مختلف تماما عن الاسم الذي يجعلونه للمائدة المستديرة، عكس الشعوب الأخرى التي تعتمد مبدأ الغرض الذي يعتبر المائدة كيفما كان شكلها مائدة لأنها تقوم بنفس الوظيفة، وهكذا تتغيّر النّظرة إلى العالم بحسب المنطق المُعتبر، هل هو منطق الشكل أو منطق الغرض.

يقول الدكتور فاوست في بداية كتاب «جوته»، وهو يُواجه مشكلة ترجمة الكلمة اليونانية Logos إلى الألمانية"[1].

❋ القضية الرابعة: الفرق بين المنظور والمفهوم عند توشيهيكو إيزوتسو:

يُشير إيزوتسو إلى أن هناك فرقاً دقيقاً بين المنظور والمفهوم، فالمنظور حسب قوله يمكن أن يتجسّد من خلال أي كلمة من الكلمات التي تكوّن معجمنا اللغوي، فتكون كل كلمة عبارة عن منظور خاص يمكن أن نرى العالم من خلاله، عكس المفهوم الذي لم يَعُدَّه سوى بلورة لمثل المنظور الذّاتي، أي أنه شكلٌ ثابتٌ تقريباً يفترضُه المنظور. وعليه، فالمنظور الذي يقصد إيزوتسو هنا ليس فرديّاً بل اجتماعيّاً بالأساس، لأنه عبارة عن الملكية المُشتركة لجماعة كاملة؛ هذه الملكية المُنحدرة من العصور السابقة بفضل التّقليد التّاريخي. ومع ذلك فهو ذاتيّ بمعنى أنه يُفضي إلى شيء من الاهتمام البشريّ الإيجابي الذي يجعل تمثيلنا المفهوميّ للعالم، ليس نسخة دقيقة للواقع الموضوعيّ، وهنا تتجلّى وظيفة علم الدلالة وهي دراسة تحليليّة لمثل هذه المنظورات المُتبلورة في كلمات[2].

وقد قدّم إيزوتسو تعريفاً للمفهوم يعكس فهمه له واختياره المنهجي فيه، وقد بيّن ذلك من خلال قوله: «وفي الأحوال جميعاً، فإنني متى استخدمت مصطلح "**مفهوم**" في هذا الكتاب، فهمتُ مفهوماً له كلمة محدّدة وراءه. ويصدق الشيء نفسه على الهيكل الكليّ المُنظّم للمفهومات، الذي أسلفنا الحديث عنه. فشبكة العلاقات المُعقّدة نفسها تكون –في جانبها اللغوي– "**معجماً لغويّاً** a vocabulary، وفي جانبها المفهوميّ "**نظرة إلى العالم**". وإنّه في هذا المعنى فقط سنهتم، فيما يأتي بمسألة النظرة القرآنية إلى العالم»[3]

---

[1]- "**المفهومات**"، ص: 53.

[2]- نفسه، ص: 53، 54. بتصرف.

[3]- يُنظر: "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 61.

وفي هذا السياق، يُشير إيزوتسو إلى أصل نشأة المفهومات لدى شعب من الشعوب، وذلك بعد إنشاء مجموعة من الأشكال اللغوية (كلمات)، هذه الأشكال التي يختلف عددها وطبيعتها من شعب لآخر، ثم في تاريخ شعب من الشعوب تختلف من عصر إلى آخر، منبها إلى ثراء المعجم اللغوي العربي، باعتبار أن الشعب الذي استخدم اللغة العربية قد عزل وحداتٍ مستقلّة من جُملة الواقع أكثر مما عزَله شعب ذو معجم فقير، ليخلُص إلى كون كل شعب سلك طريقه الخاص في تحديد ما يمكن عزلُه، ومن أيّة وجهة نظر، وهذا التخليص أو العزل لا يُحدّد التشابه الموضوعي بين الأشياء، بقدر ما يُحدّده المنظور الذّاتي الذي يُنظر من خلاله إلى هذه الأشياء[1].

وأول مرحلة في بناء ما نسمّيه "**مفهوما**" هو أنه مظهر خارجيّ في الواقع، يحظى باهتمامنا ورغبتنا، فيُخرج بوصفه قسماً مستقلاً يتلقّى العلامة المُميّزة المُسمّاة **اسماً**، متحولاً بذلك إلى "**مفهوم**" يُثبّت بعلامة نُطقيّة خاصة به. وهكذا يرسُم عقل الإنسان عدداً لا نهاية له من الخطوط، ويصطنع أقساماً وأجزاء، كبيرة وصغيرة، ليتلقّى عالم الواقع بهذه الطريقة بصماتِ الصّياغة اللغويّة المفهوميّة[2].

ولا شك أن هذه الكلمات والمفهومات التي نبنيها –من خلال العلاقة بين عقلنا وتصوراتنا وبين الواقع الذي نعيش فيه– تُؤلّف فيما بينها نظاماً مُعقّداً، ويعمل هذا الكلُّ المُنظّم نسبيّاً كأنّه شاشة مُتوسّطة بين عقل الإنسان والواقع قبل المفهوميّ، الذي يصل إليه مُعدّلاً ومعكوساً وحتى مُحرّفاً بفعل التركيب الخاص للشاشة[3]. والحاصل أننا نعتقد أننا نتعامل مباشرة ومن دون أيّ وسيط مع العالم الموضوعيّ كما هو، وهو ما اعتبره إيزوتسو النظرة الفطريّة، و"التي يكون العالم الطبيعيّ الموضوعيّ موجوداً قبلُ أمام أعيننا منذ البداية الأولى، بتفاصيله وأقسامه، مُرتّباً جيداً ومنظماً تامّاً، ونعتقد نحن ببساطة أننا ندرك هذا العالم المُنظّم، ونصوغ في عقولنا مفهوماتٍ بقدر

[1]- نفسه، ص: 54.

[2]- نفسه، ص: 55.

[3]- "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 55.

تلك الأقسام الطّبيعيّة التي تكون موجودة، ونُسمّيها، وهكذا نصنع مُعجمنا اللغوي"[1]، وبهذا فإننا نكون بصدد عمليّة مزدوجة بين الواقع المعيش والموروث اللغوي الذي يحمله الإنسان بوصفه ميراثاً ثقافياً من الأجداد، والذي يتم تمثّله عندما نكون بصدد التّعلم، تماماً كما يفعل الأطفال الصّغار في المراحل الأولى من التعليم، وفق عمليّة اتصال دقيقة بين أجزاء أو كلمات المعجم وبين التعابير الموجودة في الواقع، وهذه الأجزاء تؤلّف في الأخير منظومة في غاية الاتّساق فيما بينها a system، بل إن هذا الاتساق الذي ذكرناه يصل إلى درجة أنها تكون **كلاًّ معقداً جدّاً منظّماً تنظيماً عالياً**[2]. هذا الكل نفسه هو المعجم اللغوي[3].

ومع أن المعجم اللغوي يختلف من شعب لآخر بحسب طريقته الخاصة في تجميع الوحدات المكوّنة له، فإن هذه الوحدات هي التي تجتمع فيما بينها مُحدِثة ما يُسمّى في علم الدلالة بالحقول الدلالية، التي هي مجموع كلمات المُعجم التي تتآلف في موضوع واحد، ليبقى أن المُعجم اللغوي في الأخير يتشكل من مجموع الحقول الدلالية.

وتكمن الأهمية البارزة لهذا المعجم، في كونه السبيل الأمثل، إن لم نقل الوحيد، الذي من شأنه أن يوصلنا إلى فهم رؤية مستعمليه إلى العالم، وذلك من خلال التحليل اللغوي لهذا المعجم بناء على ما يتكون منه من الحقول الدلالية، وما تعكسه من التصورات الخاصة بهذا الشعب تجاه مجموعة من الجوانب المشكّلة لهذا العالم، وبهذا يصير هذا العالم ذا معنىً، أو بعبارة أخرى عالماً قابلاً

---

[1]- نفسه.

[2]- نفسه، ص: 56. بتصرف.

[3]- وقد أشار إيزوتسو في كتابه: "**بين الله والإنسان في القرآن**" إلى بنية المعجم اللغوي في القسم 4 من الفصل الأول بعنوان: "**المعجم اللغوي والنظرة إلى العالم**"، هذه البنية التي يؤكّد إيزوتسو أنها تتميّز بالاتساق بين أجزائها المكوّنة لها، وفي هذا الصدد يُشير إلى هذا المعنى بقوله: "أن الكلمات في اللغة تؤلّف نظاماً شديد التماسك، والنمط الرئيس لذلك النظام يُحدّده عددٌ معيّن من الكلمات الشّديدة الأهميّة". (يُنظر: "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 47). إلى أن يقول لاحقاً في سياق حديثه عن أهمية هذه الكلمات المُكوّنة للمعجم اللغوي: «تلك الكلمات التي تلعب دوراً حاسماً حقّاً في تشييد البنية المفهومية الأساسية لنظرة القرآن إلى العالم، سأدعوها: "التعابير المفتاحية لقرآن"». ("**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 48.)

للتفسير والفهم. "والشبكة المفهومية التي تُنشئها التعابير الأخلاقية، واحدٌ من هذه المُعجمات اللغويّة الثانوية المستقلة نسبيّاً، وهو مؤلّف من عدد من القطاعات المفهومية المستقلة نسبياً، كل منها مع نظرته الخاصّة إلى العالَم"[1]، كما أن الدستور الأخلاقي أو مجموعة القوانين الأخلاقية قطاع من هذا العالم "**المُفسّر**" على نحو مليءٍ بالدّلالة[2].

ومن أجل أن تكون دراسة وتحليل الدستور الأخلاقي مُثمرة، نلاحظ أن إيزوتسو أكّد غير ما مرة، ضرورة مُباشَرة المادة المدروسة من غير لجوء إلى الوسائط أو الترجمة، التي لا تُمكّننا من كشف النظرة إلى العالم بصورة واضحة وشفّافة، لذا فهو بحسب تعبيره يعتمد الجُمل التي يقولها الراوي وليس بياناته، التي يُقال إنها تبقى كما هي في أيّة لغة يمكن أن يُعبّر بها عنها، وهكذا فمن المُستبعد أن جملة مُستخدمة لتوصيل حكم أخلاقي في لغة من اللغات، ينبغي أن تُنسَخ على نحو دقيق في لغات أُخَر[3]. والذي يزيد الأمر حساسية هو كون المفهومات الأخلاقية وغيرها متأثرة على نحو كبير بالأنماط الاجتماعية للإيحاء بالمعنى، وبذلك فإنها تبقى نسبيّة من الوجهة الثّقافية. وفي سياق آخر، يؤكّد إيزوتسو صعوبة ضبط المفهوم والتمكّن منه بالقول: "فالمفهوم مهما يُمكن تحديده، ليس سوى شيء مُتملّصٍ جدّاً ومبهمٍ، من العسير فهمُه وهو دائماً غير واضح الحدود. إذ

---

[1]- "**المفهومات**"، ص: 58.

[2]- ولمزيد بيان لهذه النقطة يُورد إيزوتسو قول للدكتور "**جون لاد**" في كتابه The structure of a moral Code الذي يقول فيه إن الدستور الأخلاقي جزء من الإيديولوجيا أو الثقافة، كما يُشير في هذا الصدد إلى أنه أفاد من تبصُّراته وكتاباته، إلا أن الفرق المنهجي الذي يتمايزان فيه هو كون جون لاد اعتمد في دراسته لدستور الأخلاق على بيّنة "**البيانات الأخلاقية**" Statements وليس الجُمل Sentences، والذي يقصده إيزوتسو من كون جون لاد اعتمد على البينات الأخلاقية هو كونه بنى دراسته للأخلاق على معلومات مُترجمة مُتّخذا إياها بيّنته الرئيسة، وقد بيّنا سلفا أن إيزوتسو يرفض قطعا هذا الأمر بل يؤكد ضرورة الانطلاق من البيّنات والمعلومات المُباشرة والأصلية، حتى تكون النتائج المُتوَصَّل إليها أقرب إلى كنه وجوهر المفهومات المدروسة وغير مُخِلّة بدلالاتها. نفسه.

[3]- "**المفهومات**"، ص: 59. بتصرف.

لا يبدأ وجودَه كينونةً مستقلّةً ذات حدودٍ ثابتةٍ واستقرارٍ إلا عندما يُصاغ في شكلٍ لغويّ، أي كلمة"[1].

ولما كانت هذه القضية في غاية التشعب، نجد أن إيزوتسو يطرح أسئلة تُبيّن العمل المُضنِي الذي ينتظر كل باحث في هذا النوع من الدرس التحليلي الدلالي، وهذه الأسئلة كالآتي:

- كيف لنا أن نستنبط منهجاً موثوقاً من الوجهة العلميّة لتحليل البنية الأساسية لحقل دلالي كهذا؟
- كيف يكون مُمكناً أن نستكشف الأصناف الدّلالية للُغة من اللغات على نحو سيُلبّي مستلزمات بحث علمي[2]؟
- أيّة خصائص للبيئة تكون ضروريّة إن كان للكلمة أن تستخدم في تسمية واقعة معينة[3]؟

وانطلاقا من الإجابة على هذه الأسئلة، سيكون حريّاً بالباحث أن يكشف الخصائص المُحدّدة لكل تعبير، والتي بفضلها يُصنَّف عددٌ لا نهاية له من الأشخاص أو الأفعال المُختلفين جداً في صنف، وهكذا يُعطَون اسماً مشتركاً، ومن خلال فحصٍ تحليليّ للتعابير الأخلاقية–الدينية المفتاحية في لغة من اللغات، قد يتمكّن الباحث تدريجيّاً من أن يعرف البنية الأساسيّة للمنظومة التي بها تُصفّى كلّ الأحداث التي تتطلّب حُكماً أخلاقيّاً قبل أن تظهر في شكل سهل المنال لأفراد الجماعة المتحدِّثة بتلك اللغة[4].

---

[1]- يُنظر: "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 60.

[2]- ويصرح إيزوتسو أن مقصوده من كلمة "**علمي**" هو ما تعنيه كلمة تجريبي أو استقرائي، وفي السياق الخاص للبحث الذي بين أيدينا، أعني: "دراسةً تحليليّة للتعابير الأخلاقية تتفادى قدر المُستطاع التأثّر بالأحكام القبليّة لأي موقف نظري للفلسفة الأخلاقية".

[3]- ويؤكد إيزوتسو أنه بالإجابة على هذا السؤال نستطيع أن نصل إلى المعنى الصّحيح لكلمة من الكلمات، واختيار هذا المنهج قائم على اقتناعه بأن اللغة في جانبها المتّصل بالدّلالة الإيحائية، هي أولا وقبل أي شيء تَجَلّ مهم لذلك الميل إلى التصنيف المُميّز جدّاً للعقل البشري.

[4]- يُشير إيزوتسو في هذا السياق إلى أن وصفه الأخير الخاص بتبلور التعابير في اللغة هي نفسها عملية تعلُّم اللغة لدى الأطفال، هذه العملية التي تبتدئ باستعمال كلمة من خلال ملاحظته لسلوك مُعلّمه الذي هو أبوه وأمه في

وإذا كانت عمليّة تعلُّم تعبير ما مُقتصرة ابتداء على الملاحظة والتعلّم، مروراً بتكوين علاقة دلالية بين التعبير وصورته، انتقالاً إلى عملية المقارنة التي من خلالها يتمكن المُتعلم من إلحاق كلمات وتعابير أخرى بالتعبير الذي تعلَّمه لاشتراكهما في الخصائص، فنفس المنهاج يعتمده الباحث الدلالي في دراسة المُعجم اللغوي من أجل سبر أغوار الفروقات الدلالية الكامنة من وراء الألفاظ، ومن ثَمَّ رصد العلاقات بينها، والتي تجعلها مُشكّلة لنفس الحقل الدلالي. وقد لخّص إيزوتسو مَهمّة الباحث الدلالي قائلا: "**فهو يبدأ يُلاحظ على نحوٍ دقيق كلَّ الأمثلة المُتوافرة للاستخدام الفعلي للتعابير الأخلاقية–الدينية، ويُحلّل تحليلاً دقيقاً سياقات الموقف، ويضع الفرضيات، التي عليه أيضاً أن يفحصها بمُقابلتها بأدلة أوضح ويُعدّلها عند الضرورة، ثم يؤمّل بهذه الطريقة الوصول إلى حل مُقنع لهذه المسألة**"[1].

وإذا كانت الخُطوات التي ذكرنا للتو هي نفسها المُعتمدة لدى الطفل في بناء تعلُّماته، ولدى اللغوي الإناسيّ anthropological lunguist أيضاً، فإنها هي ذاتها التي سيعتمد إيزوتسو في دراسة التعابير الأخلاقية–الدينية، بعيداً عن الإعاقة التي يُواجهها كل من الطفل الذي لما يمتلك اللغة، أو حتى اللغويّ الإناسيّ أيضاً، وهذا التميّز عائد إلى عوامل مساعدة منها:

1. كون اللغة العربية الفُصحى واحدةٌ من اللغات المعروفة جيّداً في العالم.
2. كونها مُزوّدة بأدق تفاصيل النّحو والمُعجم اللغوي، مع جودة المُعجمات الموجودة.
3. كون قدر كبير من الدرس المُتّصل بفقه اللغة مُنجزاً وجاهزاً.
4. كون التفاسير القديمة المُعتمدة التي تُوفّر معلومات قرآنية مهمة موجودة بكثرة.

تسمية الكلمة التي تعلّم، ليُنشئ علاقة دلالية بين الكلمة ومدلولها اللغوي، ثم يتمكن بعد من جمع أكبر عدد ممكن من الكلمات التي تشترك مع الكلمة الأولى التي تعلّمها، نظرا لاشتراكها في خاصية الحجم واللون والشكل. ونفس العملية يعتمدها الطفل حتى في تعلّم واستخدام المُعجم اللغوي الأخلاقي. "**المفهومات**"، ص: 62. بتصرف.

[1]- "**المفهومات**"، ص: 63.

ورغم تقديم "**توشيهيكو إيزوتسو**" لهذه العوامل المُساعدة في دراسة التعابير الأخلاقية الدينية، ومع كونها تُمدّ الباحث بمجموعة من المعلومات والمُعطيات القيّمة، إلا أنه صرّح بأن مبدأه المنهجي يحظُر عليه أن يُعوّل كثيراً على ما أطلق عليه اسم: "**المصادر الثانويّة**"، لتبقى وظيفتها محصورة في كونها مساعدات قيّمة، مع عدم إغفال كونها مُضلّلة أكثر منها كاشفة، إلا إذا كُنّا حذرين جداً في الإفادة من البيّنة التي تقدِّمها[1].

♣ القضية الخامسة: الترجمة وخطرها في التحليل اللغوي وكشف النظرة الأخلاقية لمعجم ما:

يعتبر إيزوتسو هذه القاعدة من الشروط المنهجية في دراسة المفهومات القرآنية عموماً، والمفهومات الأخلاقية الدينية على وجه الخصوص، ويجعل الكشف على النظرة القرآنية للعالم رهينة باعتماد اللغة الأصل للمُعجم اللّغوي القرآني التي هي العربية، مع الاحتراز من اعتماد أيّ لغة أجنبيّة أخرى، نُؤَمّل من خلالها الحصول على نفس النتائج التي يُتوَصّل إليها في حالة اعتماد اللغة الأصليّة للمفاهيم المدروسة، وهذا الاعتبار وجب استصحابُه من لدن الدّارس الدّلاليّ مع كل معجم أراد الكشف عن نظرته سواء الأخلاقية منها أو غيرها. وقد أشار المُؤلّف إلى هذا المعنى قائلاً: "**وأود أن أبدأ بإضفاء تأكيد خاصّ لما يبدو لأول وهلة حقيقة بدهيّةً تقريباً، وهي أهمية عدم الاعتماد على البيِّـــنة غير المباشرة التي تُقدمها نصوص مترجمة، فالكلمات والجُمل المترجمة هي مرادفات جزئية في الأعم الأغلب. وقد تستخدم مُوجّهات مساعدة نسبيّاً في خطواتنا الأولى المتلمّسة لمعالم الطريق، لكنها في حالات كثيرة قاصرة تماماً بل مُضلّلة**"[2].

ومن هنا تتضح أهمية هذا الملمح المنهجي المُهم الذي يضمن استخلاص دلالات المفاهيم المدروسة من معينها الأصيل وباللغة التي صُنعت بها أول مرة، وهو الأمر الذي يمكن الدارس من

[1]- "**المفهومات**"، ص: 63. بتصرف.

[2]- "**المفهومات**"، ص: 44.

استلهام المعاني المُرادة من المفهوم في سياقه، أما الترجمة فهي بحسب إيزوتسو منَقِّصة للمعنى وللحمولة الدلالية التي تكون لصيقة بالتعبير ونابعة من تاريخه الصّادرة فيه، إن لم نقل إنها مشوِّهة له أو مُضلِّلة لطالبه كما عبر على ذلك سلفاً[1].

ولا شك أن إيزوتسو يعتقد في وجود العلاقة الوثيقة بين المفهومات التي نجدها لدى شعب من الشعوب من خلال المُعجم الذي يعتمده واللغة التي يتحدثها، وبين الثقافة التي تُميّز هذا الشعب عن الشعوب الأخرى، لذلك نجده يُشير إلى علم الإنسان الثقافي anthropology Cultural، الذي يهتم بالمقارنة بين الثقافات الإنسانية، ورصد الاتفاقات والاختلافات بينها، كما نجد بعض المؤلفين في الأخلاق يذهبون إلى أنه ليس ثمة تعدّدية حقيقيّة في المسائل الأخلاقية، وبأن **جوهر أخلاقية الإنسان واحد** في العالم من دون اعتبار للزمان والمكان[2]. ومن أجل الاستدلال على خطر الترجمة في الدراسات المفهومية يُدرج إيزوتسو رأي"**الموريس كوهن** Morris R.Cohen" الذي يوضّح خطر الاعتماد على الترجمة السهلة جداً للكلمة اليونانية **areté** ب**Virtue** أي فضيلة، في سياق مناقشته لفكرة أرسطو عن الإنسان "**الفاضل**" =**Virtuous**. ملاحظاً أن الكلمة الإنجليزية **virtue** التي تستخدم حصراً تقريباً مرادفاً ل areté، مضلّلة جداً؛ ذلك أن **areté** تُترجم على نحو أكثر دقة ب "**Excellence** " أي امتياز، أو موضوع إعجاب[3].

---

[1]- ويبسط إيزوتسو الحديث في قضية الترجمة موضحا أهمية ما أشار إليه، قائلا: "**والأهمية الحقيقية لهذا المبدأ، أو الخطر الماحق في عدم الانتباه الدائم إليه، سيتضحان في أيّة حال بمُجرّد أن نتذكر أنّنا حتى عندما نقرأ في هذا النصّ مفهوماتنا الخاصّة التي غذّتها لغتنا الأم، إلى أن نُحوّل كثيرا من تعابيره المفتاحية، إن لم نُحولها جميعا، إلى تعابير مُرادفة يُمكن الحصول عليها في لغتنا الأم**". (نفسه). ويُتابع إيزوتسو تأكيده على أن الترجمة تدفعنا مباشرة إلى التلاعب بالمفهومات المُترجمة من دون أن نعي ذلك، ويصبح هذا التحويل غير الواعي للمفهومات أبعد ما يكون عن المقصود من التعبير.

[2]- "**المفهومات**"، ص: 45، بتصرف. ويمكن قبول القول بأن جوهر الأخلاق الإنسانية واحد لا يعرف التعددية التي قال بها بعضهم، إذا كان المقصود فقط أن الإنسانية تعرف أخلاقا كونية إنسانية لا تختلف حولها من جهة التصور والاعتراف بالأهمية، أما إذا كان القول بالاتحاد في الأخلاق مطلقا، فهذا مردود من جهات كثيرة، ويكفي أن إيزوتسو يتحدث عن الأخلاق الدينية، وهذا يجعل الأخلاق متعددة بين الناس بتعدد معتقداتهم.

[3]- "**المفهومات**"، ص: 45. نقلا عن كتاب: **Peraface to Logic** "**مدخل إلى المنطق**"، ص: 16.

وبعيداً عن إبداء صحة قول موريس كوهن أو عدمه، انتقل إيزوتسو إلى تقديم تفسير في المسألة، بيّن من خلاله الخطورة التي تنتج عن الترجمة غير الواعية، وذلك أن الباحث الذي يعتمد على الترجمات الجاهزة لبعض المفاهيم التي يقوم عليها بحثُه، يجعل من نتائج هذا البحث قاصرة، وذلك راجع إلى ترجمته لكلمة "**الفضيلة**" مثلاً في موضوع "**الفضيلة عن اليونانيين القدامى**"، يُترجمها ب **virtue** التي تأتي ترجمة ل**areté** في كتب أرسطو وأفلاطون المكتوبة بالإنجليزية، فيقوم بالاقتصار على هذه الترجمة كلما صادفته نفس الكلمة، وهذا يظهر خطره من الوهلة الأولى من غير أن يسأل نفسه ولو مرة واحدة عن مشروعية هذا العمل وعن مدى صحته، والنتيجة هي أن كل المناقشات التي سيسعى إليها الباحث، ستكون عديمة الجدوى في شأن طبيعة الفضيلة عند اليونانيين أو حول اختلاف الرأي بين الشعبين الإنجليزي واليوناني في موضوع جوهر الفضيلة، ويخلص إيزوتسو في هذا المثال إلى "**أن المحتوى الدلالي للكلمة الإنجليزية virtue سيُقرأ بهذه الطريقة على نحو غير مُبرّر وغير واعٍ في كلمة يونانية لا علاقة لها بها على الحقيقة باستثناء شيء من الإيحاءات الغامضة بمعنى الامتياز الشخصي والإثارة للإعجاب**"[1]. ويوضح إيزوتسو أن هذا الخطأ واقع للأسف في الدراسات المُعاصرة لموضوع الأخلاق، مقدماً نموذجاً أقرب ما يكون من ثقافة بلاده، ويتعلق بدارسي بعض المفهومات في "**الشنتوية اليابانية**" أو "**الكونفوشيوسية الصينية**"، الذين يعتمدون على الترجمات الإنجليزية المحضة لصياغة آرائهم حول مجموعة من الفِكَر المتعلقة بالعقائد الشرقية، مما يجعل من الأحكام الصادرة عن مثل هذا النوع من الدراسات مضلّلة وغير ناقلة للحقيقة، أو ناقصة في أحسن الأحوال.

[1]- نفسه، ص: 46. ويُقدم "**توشيهيكو إيزوتسو**" مثالا آخر وهو الكلمة العربية "**صالح**" والتي تُترجم في الإنجليزية ب righteous، والذي حاول أن يُؤكد من خلاله الخطر المُهلك لأن نُقاد من دون قصد إلى نظريات خاطئة حول طبيعة الحقائق الأخلاقية بالتلاعب بمفهومات مُترجمة، وعدم محاولة أن نُحلل علميّاً وعلى نحو فعّال المفهومات الأصلية نفسها. نفسه، ص: 47.

وفي الختام، فهذه جُملة الاختيارات الواردة في ثنايا كتب إيزوتسو، والنابعة من المنهج الدّلالي الذي وظفه في دراسة المفهومات القرآنية، وقد بيَّنها المؤلّف مرارا وأكّد عليها نظراً لأنها تعكس تصوّره العام، وتوجّهه الشخصي في بعض القضايا التي تكون محل اختلاف رؤى بين الباحثين الدّلاليين، كما وقع معه في تعريف علم الدلالة مثلاً، والذي اختار أن يعرفه وفق تصوره الخاص[1] المنبثق عن فهمه لهذا العلم، ومن خلال ما اختمر لديه من معارفه، وما خبُر من دروب بحث مسائله وقضاياه المتشعبة...

وخلاصة القول فقد كان الغرض من تقديم هذه الاختيارات للقارئ أن يستصحب فهم إيزوتسو لهذه القضايا النظرية والمنهجية، حتى يكون على بيّنة من اصطلاحات إيزوتسو واعتباراته المنهجية التي اختارها في مقاربة المُعجم القرآني دلالياً.

[1]- سبق أن قدّمت التعريف الشخصيّ الذي ارتضاه إيزوتسو لعلم الدّلالة، وذلك في تمهيد الفصل الأول من الباب الثاني، كما أشرت إليه أيضاً ضمن المطلب الأول من المبحث الأول من الفصل نفسه.

الفصل الثاني:
جهود توشيهيكو إيزوتسو الدلالية في دراسة المفهومات القرآنية:
الموقع والامتدادات

بعد أن وقفت –في الفصل السابق– على الأسس والقواعد المنهجية التي تأسّست عليها كتابات إيزوتسو في دراسة المفهومات القرآنية، أتناول في هذا الفصل زاوية أخرى من زوايا البحث لا تقلّ أهميّة عمَّا سبق، باعتبارها تُكمل تصوّره العام الذي أسّسته عليه، ومن ثم سأخصّص الحديث عن أمرين بارزين مُتعلّقين بجهود إيزوتسو، هما: الموقع والامتدادات.

فبالنسبة للموقع، فالمطلوب هو محاولة الكشف عن الموقع الذي احتلّته كتابات إيزوتسو في السياق العلمي العام، وبالخصوص محاولة بيان موقعها ضمن الحركات والتيارات العلمية المُعاصرة، بمعنى آخر، هل يمكن إدراجها في صنف جهود المستشرقين باعتبارها نابعة عن فكر رجل غير عربي؟ أم أنها تتمايز عن هذا التيار الاستشراقي بخصوصيّات تجعلها مُتَّصفة بنعت "**الاستعراب**" بدل "**الاستشراق**"؟

وأما بالنسبة للامتدادات فستكون موضوع المبحث الثاني من هذا الفصل، والذي سأُقدّم من خلالها بعض أوجه امتدادات كتابات إيزوتسو ومنهجه الدّلالي، سواء على السياق البحثي العام، أو مجال البحث العلمي الأكاديمي الخاصّ بالدراسات القرآنية، ثم رصد هذه الامتدادات لدى الباحثين والدارسين الذين اهتمُّوا بإيزوتسو وجهوده، وجعلوها أساس أعمالهم العلمية باختلاف ألوانها، كما سيأتي.

إن ترجمة كتابات إيزوتسو إلى اللغة العربية لم تظهر في العالم العربي الإسلامي إلا مؤخراً (سنة 2007م)، وبعد أن تلقّاها الدارسون بشغف –تجلّى في التعريف بتوشيهيكو إيزوتسو وكتبه ومشروعه، وبالأخص منهجه الدلالي الذي اعتُبر وجه التجديد في طرحه وتناوله للمعجم القرآني– نجد أن التعامل مع هذا الباحث الياباني من جهة، ومع مُؤلّفاته وجهوده العلمية من جهة أخرى، عرف اختلافاً بين الباحثين من جهة الوصف الذي يصفون به الرجل وكتاباته وتحت أي صنف من الدراسات يُصنّفونها، لكن نظراً لطبيعة كتاباته التي تميّزت بالموضوعية والإنصاف –عكس كثير من نظيراتها من الدراسات الأخرى التي يكون لها غرض الدّس والافتراء من غير دليل– فقد حضِي

إيزوتسو بمكانة مُحترمة لدى أغلب الدارسين لكتاباته، والتي عرفت انتشاراً واسعاً بينهم، جعل كلاً منهم يتناول جهود إيزوتسو من زاوية تخصُّصه أو انطلاقاً من القضايا التي تُثير اهتمامه.

وبياناً لمواقف الدارسين في الموضوع، سأحاول عرض آرائهم التي تقدّموا بها ضمنياً من خلال مقالاتهم المُعرّفة والدّارسة لرؤية إيزوتسو ومنهجه الدلالي في دراسة مفهومات القرآن الكريم.

المبحث الأول: موقع كتابات إيزوتسو الدلالية ضمن الحركة الاستشراقية: آراء ومواقف:

إن المتأمل في قضية صلة إيزوتسو بالاستشراق يجدها متشعّبة متضاربة الآراء والأقوال، وذلك آيِل إلى كون المهتمين به وببحوثه لم يستقروا على رأي موحّد في المسألة، بل كان منهم تقدير خاص حولها، ما جعل النعوت المنسوبة إليه تتراوح بين "**المستشرق**" و"**المستعرب**" وغيرها. وفي هذا السياق نجد بعض الباحثين يدرجه في دائرة المستشرقين، لكن من غير الإشارة إلى ما يبرّر ذلك من الحجج أو الأدلة المقنعة، بل إن من هؤلاء من هاجمه وصنفه ضمن لائحة أسوأ أنواع المستشرقين؛ وفي مقابل ذلك نجد من يتحاشى وصفه بالمستشرق أصلاً، فينعته تارة ب: "**المستعرب**" وتارة أخرى ب: "**الباحث الياباني**"، أو باسمه مجرداً عن أي نعت، لكن هذا كلّه من غير أي تبرير لهذه الاختيارات. بالإضافة إلى أن هناك طائفة ثالثة اتخذت موقف الدفاع عنه رافضة وصفه بالمستشرق، وأن ما يسري على الدراسات الاستشراقية للإسلام وقضاياه هو ما يسري على أعمال إيزوتسو أيضا. وبين هذا وذاك نجد بعض الدّارسين يختارون وصفه بأوصاف علميّة عامّة ك "**الباحث**" أو "**الأستاذ**" كما يختار مُترجم الكتب أن ينعته أحياناً، أو غيرها من النعوت الأخرى تحرُّزاً من كل الأوصاف القادحة.

والأصل أنه لا يصحُّ إقصاء جميع الأعمال العلمية الصادرة عن الباحثين غير العرب أو غير المُسلمين والحُكم عليها بالعداء للإسلام من غير تثبُّت، فإذا كان لفظ "**الاستشراق**" قد حُمّل من المعاني القدحية ما يجعل مجرد السماع به داعيا للنفور منه، فإنه يجب مراعاة السياقات التي ظهر فيها الاستشراق والأغراض التي جاء لخدمتها، فهذا ضروري، لكن على أساس أن يكون المعيار في القبول أو الرفض هو جانب العلمية والموضوعية، بعيدا عن الحساسيات والأفكار المُسبقة التي من شأنها أن تحرم أهل البحث العلمي من الاطلاع على كثير من الدراسات الرصينة فقط بسبب التخوف من كل وارد من خارج البيئة العربية الإسلامية، وهذا لم يعد صالحا في وقت ننادي فيه

بالتكامل المعرفي، الذي لا يمكن تحقيقه إلا بتقبُّل هذا "**الآخر**" وعدم الحكم عليه إلا بعد دراسة جهده، باعتبار أن "**التجاوز لا يكون إلا بعد القراءة**" كما يقول النقاد المدقّقُون.

ومن خلال ما سبق سأقدم خلاصة هذه الأقوال مصنفة بحسب ما ذهبَت إليه.

المطلب الأول: موقف المؤيدين

إن من الآراء التي اعتمدها بعض الدارسين لكتابات إيزوتسو نعتهم له ب: "**المستشرق**" في كتاباتهم عنه، لكنهم في ذلك على فريقين: بعضهم يصفه بهذا الوصف من غير أن يُقدّم تبريراً أو تعليلاً موضوعياً؛ لم اختار هذا الوصف المُخصّص و لم يختر وصفاً عامّاً. والبعض الآخر وصفه ب "**المستشرق**" مع تقديم مُبررات على اختياره، وبيان ذلك فيما يلي.

⇦ من وصفوه ب "المستشرق" من غير تبرير:

إن هذا القول نجده متردداً لدى العديد من الباحثين الذين اعتنوا بإيزوتسو وجهوده، والذين كتبوا بحوثاً ومقالات علمية بعضها مُفرَد لإيزوتسو، وبعضها يُشير إلى إيزوتسو بصفة جزئية نظراً لعلاقته بالموضوع المدروس، ومن خلال هذه الكتابات نجدهم يستعملون نعت "**المستشرق**" ويطلقونه على الرجل من غير ذكر سبب أو تبرير، علماً أنهم يتعاملون مع دراساته تعاملاً خاصاً، مع كبير إنصاف واحترام، سيما وأن بعضهم أمضى جزءاً من العمر في الحفر في تخصصه، ومع ذلك لم يجدوا حرجاً في نعته بالمستشرق، خاصّة مع ما اكتساه هذا التعبير من الحمولات الدلالية القدحية، وما يتسبب فيه من إصدار "**الأحكام الجاهزة**"، لا لشيء أحياناً سوى لالتصاق هذا الوصف بصاحبه، فيصير جهة منبوذة من غير أي سبب علمي أو موضوعي مقنع. والأصل في ذلك كله أن إيزوتسو إذا لم يكن مستشرقاً حقيقة، فمن الإنصاف عدم وصفه بذلك، مهما يكن ما يؤاخذ عليه في منهجه ورؤيته للقضايا التي تطرق إليها في دراساته. ومن بين المُهتمّين بجهوده والمُشيدين بمشروعه، ممن يدخل في الصنف الذي نتحدث عنه ما يأتي:

1. الدكتورة فريدة زمرد[1]:

ففي مقالها المعنون ب: "**القراءة النسقية للقرآن**" لدى توشيهيكو إيزوتسو، نجدها تصف إيزوتسو بالمستشرق، من غير أن تعرض أو تشير إلى ما يبرر ذلك أو يؤكده، أما مناقشتها لمنهجه والقضايا التي تناولها في كتبه فتبدو مفهومة واضحة، وقد عملت بالأساس على رصد أوجه الالتقاء بين المنهج الذي اعتمده إيزوتسو ومنهج الدرس المصطلحي، الذي تُعد الدكتورة واحدة من أبرز المهتمين به في الساحة العلمية المغربية، أضف إلى ذلك انفتاحها على جديد الدراسات القرآنية منهجاً وموضوعاً، محاورة ومناقشة، كما تدل على ذلك بحوثها وأعمالها المنشورة[2]. وتشير الدكتورة إلى غنى كتابات إيزوتسو ورصانتها العلمية، بناء على ما عُرفت به جهوده من الدقة والموضوعية، وما تميزت به من إعمال للمنهجية الدلالية في تفسير القرآن الكريم.

لكن الدكتورة فريدة زمرد **تعود وتستدرك وسم إيزوتسو بالمستشرق**، وذلك في إصدار جديد لها بعنوان: "**الدرس المصطلحي للقرآن الكريم بين التأصيل والتطوير**"، حيث خصّصت الحديث عن تجربة إيزوتسو بمطلب معنون ب: "**بين الدراسة المصطلحية والدرس الدلالي**"، حيث تقول في معرض حديثها عن علم الدلالة وتطوره:« ولعل أبرز تطور عرفه علم الدلالة ذاك الذي تبناه **الباحث الياباني المسلم** المتخصص في الدراسات العربية: توشيهيكو إيزوتسو (1914م/1993م) الذي ربط علم الدلالة بالمصطلحات والتعابير المفتاحية، وباختزالها لنظرة

---

[1]- أستاذة التفسير وعلوم القرآن بمؤسسة دار الحديث الحسنية بالرباط (المملكة المغربية)، وقد تشرفت بالتّتلمُذ على يديها لسنوات، توجت بإشرافها على بحثي لنيل شهادة التأهيل في العلوم الإسلامية، المعنون ب: "**كتاب المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن: دراسة وصفية تحليلية**" وذلك سنة 2013م بنفس المؤسسة. وتجدر الإشارة إلى أن لها الفضل علي -بعد الله تعالى- في توجيهي إلى إتمام الاشتغال على مشروع "**توشيهيكو إيزوتسو**"، كما لا أنسى مشرفتي في هذا البحث الدكتورة "**جميلة زيان**" التي ما فتئت تُمدني بتوجيهاتها وإرشاداتها النيّرة.

[2]- نشرت الدكتورة أعمالا علمية مهمة في المصطلح ونقد المناهج الحديثة، أهمها رسالة الدكتوراه التي عنونتها ب" : **مفهوم التأويل في القرآن الكريم والحديث الشريف**"،ط1(فاس :معهد الدراسات المصطلحية، 2002) وفي نقده البعض القراءات الحداثية للقرآن يُنظر : "**أزمة النص في مفهوم النص عند نصر حامد أبو زيد**" (فاس :مطبعة أنفو برانت، 2001 م) وغيرها من دراساتها العلمية الأخرى.

مستعمليها إلى العالم...»[1]. ويبدو جليا من خلال الأوصاف التي اختارتها الأستاذة أنها، ومن خلال احتكاكها بإصدارات إيزوتسو وكتاباته وسبر أغوارها، تبين لها أنه أبعد ما يكون عن الاستشراق والمستشرقين ومقاصدهم، بل إنها لم تكتف بنعته ب: "**الباحث الياباني**" بدل " **المستشرق الياباني**" كما مر معنا، بل تجاوزت ذلك إلى نسبة الإسلام له بصيغة لا يدخل فيها شك أو ريب، بالإضافة إلى تأكيد كونه مستعرباً، أو كما جاء على لسانها أنه متخصص في الدراسات العربية.

2. الدكتور المصطفى تاج الدين[2]:

فقد نعت تاج الدّين إيزوتسو بالمستشرق في عنوان مقال له في جريدة التسامح(عدد 41)،لكنه لم يُشر في ثنايا الموضوع إلى سبب ذلك. وتحلى في تناوله بالموضوعية والمناقشة العلمية، مع سعيه لتأصيل منهج إيزوتسو من خلال التراث الإسلامي في التفسير وعلوم القرآن. لكن نعته لإيزوتسو بالاستشراق غير مُبرّر، وهذا يُفيد أنه إطلاق على الغالب، حملاً منه إيزوتسو على كونه دارساً أجنبيّاً، استحقَّ لديه أن يكون مُستشرقاً كباقي الدارسين غير العرب، وهذا معيار غير مُعتبر لما فيه من التعميم المُخلّ.

من صنفوا "توشيهيكو إيزوتسو" ضمن قائمة المستشرقين مع محاولتهم تبرير ذلك:

1. الدكتور هلال محمد الجهاد:

وقد تناول المسألة في مقدمة ترجمته لكتاب إيزوتسو: "**الله والإنسان في القرآن**"، حيث اعتبر جهد إيزوتسو من الجهد الاستشراقي العام، مبرراً ذلك بكونه مكتوباً بلغة غربية، ومعتمداً على منهج ذي جذور غربية أيضاً. لكنه في الحين نفسه يؤكد التزام إيزوتسو بشخصية «علمية

[1]- مركز الدراسات القرآنية، التابع للرابطة المحمدية للعلماء، ط2 (1439هـ/2018م)، ص: 89.

[2]- باحث وأكاديمي مغربي. يشغل منصب أستاذ للدراسات الإسلامية والمنطق بجامعة خليفة بالإمارات العربية المتحدة.

ناضجة، تتميّز بعقلانيّتها وموضوعيّتها وبُعدها عن التعقيد، فضلاً عمّا لديه من معرفة عميقة بالثقافة العربية الإسلامية؛ يتضح من خلال مظاهر عديدة لعل أهمها مناقشته العلمية المتعمقة لقضايا متشعبة في الدين الإسلامي والتفسير وعلم الكلام والفلسفة الإسلامية واللغة العربية والأدب العربي القديم[1]». إلى جانب ما تقدم ذكره، فإن دراسة إيزوتسو التي تصطبغ بلون "**شرقيّته**" "**وروحيّته**" الحضارية تجعلها وتجعله أقرب إلى الإسلام وأقدر على فهمه من الداخل، مما يمنحها قيمة علمية مضافة تستحقها"[2].

[1]- "**الله والإنسان في القرآن**"، ص: 9، 10.

[2]- نفسه، ص: 10.

المطلب الثاني: موقف الرافضين

بخلاف ما ذهبت إليه آراء الفئة السابقة، وُجد فريق من الدارسين والأساتذة الجامعيين قد اقتنعوا اقتناعاً راسخاً بعدم صحة نسبة إيزوتسو إلى دائرة الاستشراق والمستشرقين، وذلك انطلاقاً من نوعية كتاباته، وبالرجوع إلى حياته العلمية وتكوينه الفكري والمعرفي أيضاً.

ومن الذين نَحَوْا هذا الاتجاه:

1. الدكتور مسعود ضاهر[1]:

ففي مقال له منشور في جريدة المستقبل اللبنانية، والذي قدم من خلاله للقارئ العربي نُبذة عن كتاب "**الله والإنسان في القرآن**" إبّان صدور أول ترجمة له؛ نجد مسعود ضاهر ينتقد مترجم الكتاب "**هلال محمد الجهاد**" ويُنكر عليه وصفه لإيزوتسو بالمستشرق. ومن قوله مما يناقض ذلك الادعاء: "تجدر الإشارة إلى أن إشارة المترجم الواردة في الصفحة العاشرة من مقدمته لم تكن دقيقة لجهة تصنيف هذا الكتاب ضمن "**الجهد الاستشراقي**"، الصادر عن باحث ياباني امتاز موقفه من الإسلام بالموضوعية. فالدراسات اليابانية عن الإسلام والعالم العربي أرادها واضعوها ردّاً موضوعياً على "**الدراسات الاستشراقية**" الغربية، بجناحيها الأوروبي والأمريكي. ويرفض المستعربون اليابانيون بشدة تصنيفهم كمستشرقين، ويفضلون وصفهم ب: "**المُستعرب**" نسبةً إلى مصطلح الدراسات العربية في اليابان، أو ما يُسمّى اختصاراً ب: "**الاستعراب**"، وذلك بعد أن حمل

[1]- مفكر وأستاذ التاريخ اللبناني، نال الدكتوراه من السوربون، ويدرّس في الجامعة اللبنانية منذ عام 1973، كما عمل أستاذا زائرا في طوكيو، وجورج تاون (واشنطن)، وانتدب كذلك خبيرا للبرنامج الإنمائي للأمم المتحدة عام 2004. من أبرز مؤلفاته بالعربية: «**الجذور التاريخية للمسألة الطائفية اللبنانية 1697-1861**»، و«**المشرق العربي المعاصر: من البداوة إلى الدولة الحديثة**»، و«**الدولة والمجتمع في المشرق العربي 1840-1990**»، و«**مشكلات بناء الدولة الحديثة في الوطن العربي**»، و«**النهضة العربية والنهضة اليابانية: تشابه المقدمات واختلاف النتائج**» و«**اليابان بعيون عربية: 1904-2004م**».

مصطلح الاستشراق وزر المواقف السّلبية التي عرّضت أصحابها للنقد الصارم حتى من جانب الباحثين المنصفين أو الموضوعيين في الغرب نفسه"[1].

ويُعدّ مسعود ضاهر باحثاً مطّلعاً على واقع الدراسات المُهتمّة بالإسلام في السياق الياباني، وذلك لاهتمامه الخاص باليابان وتأليفه كتباً في موضوع العلاقة بين العرب واليابان[2].

2. الدكتور عبد الرحمن حللي[3]:

ويؤكد الباحث السوري أن توشيهيكو إيزوتسو لا يمكن اعتباره بحال من الأحوال من المستشرقين، ولا أن تُصنف أعماله ضمن دائرتهم وجهودهم، وتبريراً لهذا الأمر نجده قدم ثلاثة أدلة تتماشى والموقف الذي ذهب إليه نعرضها كالآتي:

أولا: أن طبيعة مُنطلق هذه الدراسات في السياق الياباني مُختلفة عن منطلقات المستشرقين الغربيين وأغراضهم من الاهتمام بالتراث العربي الإسلامي والتأليف في قضاياه، واستشهد بنص مسعود ضاهر سالف الذكر، الذي يوضّح من خلاله أن اليابانيين في دراساتهم، أرادوا وضع ردود موضوعية للأطروحات والشُّبَه الاستشراقية وليس مُسانَدتها، وهذا يجعلها متمايزة عن المشاريع الاستشراقية منهجاً وغرضاً.

---

[1]-"**الياباني إيزوتسو والرؤية القرآنية**"، جريدة المستقبل اللبنانية، العدد 2639، الأحد10حزيران2007م، ص: 15.

[2]- ومن كتبه: "**النهضة العربية والنهضة اليابانية: تشابه المقدمات واختلاف النتائج**"، (1999م)، وهو الكتاب الذي نال عليه جائزة أفضل كتاب عربي في مجال الإنسانيات من مؤسسة الكويت للمتقدم العلمي لسنة 2000م، كما له أيضا: "**النهضة اليابانية المُعاصرة: الدروس المستفادة عربيا**" (2002م)، ولمزيد اطلاع على سيرته الذاتية وأعماله العلمية يُرجع إلى الرابط الآتي:
http://www.ecssr.ac.ae/ECSSR/print/prf.jsp?lang=ar&prfId=/Profile/Profiles_2283.xml

[3]- أستاذ التفسير وعلوم القرآن في كلية الشريعة بجامعة حلب سابقا، أكاديمي وأستاذ جامعي سوري متخصص في الدراسات الإسلامية، يعمل حاليا باحثًا ومحاضرًا في جامعة فرانكفورت بألمانيا، ويُعدّ من أبرز الباحثين الذين اهتموا بجهود إيزوتسو وأثنوا عليها، وهو من المقرَّبين من مترجم كتب إيزوتسو -مناط الدراسة- الدكتور عيسى علي العاكوب.

ثانيا: التصريح المباشر لإيزوتسو في أكثر من موضع، أن غرضه الأساس من مؤلّفاته هو الإسهام في فهم أفضل لرسالة الإسلام.

ثالثا: "ما تميّزت به أعماله من الموضوعية، والحياد العلمي، والإنصاف، إن لم يكن الانحياز والاحترام للقرآن والإسلام. وقد تجلّى ذلك فيما قام به من جهد ودراسات عن الإسلام والقرآن، فأثبت من خلالها أنه على قدر كبير من التثبّت وتقليب وجهات النظر وسعة الاطلاع، مما هيّأ له قدرة ملحوظة على التمحيص والاختيار والبناء على أسس لها قدر كبير من القيمة، بل يمكن الذهاب إلى أبعد من ذلك، واعتبار أعماله الوجه النقيض للدراسات الاستشراقية المتعلقة بالقرآن، فأثبت في غير موضع احترامه وإجلاله للقرآن وإعجابه بلغته وإحكام آياته، وأثبت قدراً فائقاً من العلمية والتواضع عندما يُبدي رأياً في فهم آية على نحو يُخالف ما يتجه إليه المفسرون"[1].

3. الدكتور عيسى علي العاكوب:

يُعدّ الدكتور العاكوب من الذين رفضوا اعتبار إيزوتسو في زمرة المستشرقين، وقد أشار إلى رأيه هذا في غير ما موضع من كتاباته، بل لا يكاد يُخفي إعجابه الشديد بإيزوتسو من جهة، وتمجيده لأعماله وارتياحه الكبير لما اتسمت به من الموضوعية والرصانة من جهة أخرى. وقد رد على الذين وسموا إيزوتسو بالمستشرق في مقال له، وناقش انتقاداتهم له وبين ضعفها، وأبدي رفضه إياها، كما وصف أصحابها بقلّة المعرفة بمقاصد إيزوتسو وغاياته ومبادئه الدلالية التي اعتمدها في دراساته كمنهج مختار لها[2].

وفي هذا الصدد، يُصرّح الدكتور العاكوب برأيه الشخصي فيما يخصّ دراسات إيزوتسو، حيث أكد صراحة أنه "يُمكن أن نقول إن دوافع إيزوتسو في دراسة القرآن الكريم، كانت حقّاً مختلفة عن دوافع كثير من المستشرقين الذين درسوه. وبناء على ما أُخبرنا به ممن عرفوه شخصياً،

---

[1]- "**المدخل إلى دراسة المفهومات القرآنية**"، ص: 68.

[2] - Izutsu's Study of the Qur'an from an Arab Perspective, Journal of Qur'anic Studies 14.1 (2012), 107–130.

ومن خلال النظر بدقة في أعماله، يمكن أن نخلص إلى أنه كان يحاول تأسيس فلسفة شرقية يمكن لها أن تقدم مقارنة وموازنة للفلسفات الغربية، ويبدو دليلاً على ذلك عدد اللغات الشرقية التي أتقنها، ومعرفته بكثير من تراثها الفلسفي والفكري، وعلاوة على ذلك، فإن الفترة التي عاش فيها، والتي شهدت احتلال اليابان والهجمات التي واجهها من قِبَل القوة العسكرية الأمريكية، فإنها ولا بد كان لها تأثيرها على إيزوتسو"[1].

4. الدكتور مَحْمد أتالاي[2] Mehmet Atalay:

وقف الدكتور أتالاي وقفة تقييمية لجهود إيزوتسو، ولذلك فقد انتقده بعض ما يراه هفوات في أعماله، وقد تطرق من خلال مقال له بالإنجليزية لخطأين انتقدهما على أعمال إيزوتسو، لكنه يؤكد في نفس الآن أن ذلك لا ينقص من قيمته وقيمة أعماله، ولا يطعن في موضوعيّتها بحال، بل إنه تجنب وتحاشى اعتبار إيزوتسو من المستشرقين، مع علمه وتلميحه إلى كونه مستعيناً ببعض المنهجيات الغربية، بالإضافة إلى المدة غير اليسيرة التي قضاها أستاذاً ومحاضراً في الجامعات الغربية.

وإذا كان الغرض من بعض الأخطاء التي يقع فيها المستشرقون –بقصد أو بغير قصد– هو دس الشبه في الشريعة الإسلامية ومحاولة تعكير وتلطيخ محجتها البيضاء بما لا أصل له، فإن إيزوتسو

---

[1]- Izutsu's Study of the Qur'an from an Arab Perspective, Journal of Qur'anic Studies. p. 109.

هذا المقال للدكتور العاكوب منشور باللغة الإنجليزية، ولم أقف على ترجمته العربية، ولذلك فالنص الأصلي الذي تم إدراجه مترجما في المتن، هو كالآتي كما ورد في المقال الأصلي:

"We can say that Izutsu's motives in studying the Qur'an were truly different from the motives of many orientalists who studied it. On the basis of what we are told by those who knew him personally, and from looking closely at his works, we may conclude that he was trying to establish an Eastern philosophy which can provide a comparison and a balance to Western philosophies. Given the number of Eastern languages he mastered and his knowledge of much of their philosophical and intellectual heritage, this seems evident. As well, the period in which he lived, a period that witnessed the colonialism of Japan and the blows it had to face from American military power, certainly would have had its impact".

[2]- أستاذ مساعد في كلية اللاهوت بجامعة اسطنبول، تركيا.

لم يجعل من بعض أخطائه منطلقا للتنقيص من الإسلام أو التشكيك في مسلّماته، بل الغالب أن وقوعه في بعض الهنات مردُّه إلى عدم اطلاعه بما يكفي على محالّ النزاع في المسألة والرأي الأصح فيها، والانفتاح على المظان المناسبة التي فصّلت القول فيها، من الكتب الشارحة للوحيَيْن، مع إمكانية سوء التقدير في ترجيح المقبول من المردود من أقوال العلماء في مثل هذه القضايا[1].

ومن المبررات التي قدمها أتالاي في شأن كون إيزوتسو لا يصح إدراجه ضمن لائحة المستشرقين، كون القصد من كتاباته بعيداً عن الأغراض والمقاصد التي أسّس عليها المستشرقون دراساتهم، والتي تتسم بالبعد عن العلمية والموضوعية، ثم إن دقة النتائج التي توصّل إليها إيزوتسو تجعل القارئ يُوقن أن الرجل يتعامل مع الإسلام من غير أن يُخفي ذلك بطريقة أكثر احتراماً وإجلالاً، وهو الأمر الذي يغيب عند كثير من المستشرقين الذين ما فتئوا يتصيّدون فرص التقوُّل فيه وعليه. ومما يدلّ على تلقّي كتب إيزوتسو بالقَبول، ما استقبلت به من لدن العالم العربي الإسلامي وباحثيه من حفاوة واهتمام بارز لافت النظر، ومردّ ذلك أساساً إلى التوافق الكبير بين أفكار كتابات إيزوتسو وبين الأصول الشرعية التي يقوم عليها الإسلام[2].

[1]- وقد انتقد "**أتالاي**" إيزوتسو في أمرين هما:

1. ادعاء كون النبي ﷺ قد أعجب بزينب مما جعل زيدا يطلقها.

2 . ادعاء كون النبي ﷺ على دين عامة مشركي مكة قبل بعثته.

[2]- Between Orientalism and Islam: Shortcomings of Toshihiko Izutsu, pp. 2 , 3.

المطلب الثالث: جهود توشيهيكو إيزوتسو ودعوى الاستشراق: مقاربة نقدية

بعد أن أشرنا قبل إلى مواقف الباحثين المُهتمين بكتابات إيزوتسو، التي تراوحت بين وصف بعضهم له بالمُستشرق وإحجام آخرين عن ذلك، تبقى المُلاحظة الجوهريّة فيما ذكرنا، أن جُلّ من تقدم من الباحثين والدّارسين مُتّفقون –من خلال ما أنجزوا حول جهود إيزوتسو من الكُتب والمقالات والملتقيات العلمية – على صلاحيّة مُقاربته للمفهومات القرآنية، باعتبارها لا تتعارض مع المناهج الأصيلة التي درس العُلماء القرآن وفقها، مع أن بعضهم قد يعترض عليه في بعض الآراء التي قد يقع فيها الاختلاف بين سائر الدّارسين، وهذا أمر غيرُ مُستنكر بين أهل العلم، خاصّة لما يتعلّق الأمر بالقضايا الخلافية مثار النقاشات وتعدّد وجهات النظر. بيد أن الموقف الآتي، يُقدم وجهة نظر خاصّة حول إيزوتسو وكتاباته القرآنية، وتتعلّق برأي أحد من تعرّفوا على إيزوتسو من خلال كتابه: "**المفهومات الأخلاقيّة الدّينية في القرآن**"، وكتبوا عنه وعن منهجه.

موقف أحمد عبد الرحمن من إيزوتسو ونقده له: "كتاب المفهومات الأخلاقية الدينية" نموذجاً

يُعدُّ "**أحمد عبد الرحمن**" من بين الباحثين الذين وقفوا على دراسات إيزوتسو وأمعنوا فيها النظر من خلال كتابه "**المفهومات**"، وقد صنّفه كواحد من المستشرقين في كتابه الذي اختار له عنوان: "**من أخطاء المستشرقين وخطاياهم– نقد الاستشراق– دراسة تطبيقية**"، بالإضافة إلى هذا التصنيف، فقد سجّل عليه بعض الانتقادات بالرغم من كونها تتلخص في أمر وحيد أشار إليه، وهو قضية العلاقة بين اللغة والثقافة، و لم يُثر غيرها بالرغم من اطلاعه على أعماله واشتغاله على دراستها وتحليلها، كما فعل في المقال الذي خصّصه للحديث عن منهج تناول إيزوتسو لموضوع الأخلاق من خلال كتابه "**المفهومات**".

وتجدر الإشارة إلى أن أحمد عبد الرحمن، وقبل أن يُقدّم نقده لإيزوتسو، والنقط التي يختلف معه بشأنها—والتي عنونها ب: "**تحليل ونقد**"- بدأ تحليله بعرض المزايا والإيجابيات التي عرفتها دراسته للمفهومات الأخلاقية في القرآن، ذكر منها ما يأتي:

- مُقاربته الأفكار بالغة الأهمية، من قبيل قضيّة "**اللغة والثقافة**"، وما أثارته من " قضايا معرفية وأخلاقية وفلسفية متصلة بتلك العلاقة، وفضلاً عن هذا هي تُشكل تحذيراً شديداً لكل من يُحاول ترجمة نص ثقافي إلى غير لغته الأصلية، وبذلك تصل نفسها بقضية ترجمة معاني القرآن الكريم ومواقف الفقهاء المسلمين منها"[1].

- كما يُبرز أن "من أهم العناصر الإيجابية في دراسة إيزوتسو هذه، أي "**كتاب المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن**" الاستناد إلى القرآن الكريم في تفسيره لمعاني المصطلحات الأخلاقية فيه، وهذا هو المبدأ الحاكم في مذاهب المفسرين بالمأثور التي سادت في مكة في عهد الصحابة والتابعين — رضي الله عنهم- جميعاً، وطبقت دون انقطاع إلى يومنا هذا"[2].

- كون القاعدة التي ارتضاها إيزوتسو والقائمة على جعل المفاهيم القرآنية يُفسّر بعضها بعضاً من الداخل، هي نفسها منهج تفسير القرآن بالقرآن كما هو معروف في مناهج التفسير، والذي يُعد من أصول التفسير ومن أصح أنواعه التي لا محيد عنها البتة في بيان المُراد من كلام الله تعالى، فلا مُفسر للقرآن إلا آياته فيما بينها إذا أمكن، أضف إلى هذه الميزة ميزة أخرى تحققت في إيزوتسو أثناء دراسته وتعامله مع المفهومات القرآنية، والمتمثلة في انكبابه على القرآن الكريم "في نصه العربي، وتحاشى التعويل على أيه ترجمة أجنبية له، بعد أن بيّن إيزوتسو أوجه القصور الفاحشة

---

[1]- "**المفهومات**"، ص: 36.

[2]- أحمد عبد الرحمن، "**من أخطاء المستشرقين وخطاياهم –نقد الاستشراق- دراسات تطبيقية**"، تقديم عبد العظيم المطعني، مكتبة وهبة، ط1، القاهرة 1423هـ/ 2002م، ص: 53.

في الترجمة، وفي "**الترجمة اللاشعورية**" أو "**التحويلية**" الذي يقترفه الأجنبي حين يقرأ نصّاً في لغة أجنبية، وهذا أيضا عنصر إيجابي في دراسته"[1].

والمتأمل في عنوان كتاب "**أحمد عبد الرحمن**" السابق الذكر، يتوقع منه أن يُمطر إيزوتسو وابلا من الانتقادات، لكن الأمر لم يتجاوز ما تمت الإشارة إليه آنفا من النقد الخاص بموضوع "**اللغة والثقافة**". وإن كان نقده لإيزوتسو مقتصراً على بعض وجهات النظر التي اختلف معه فيها، وعلى رأسها وقوعه –حسب قوله– في تعميم منهج التحليل، انطلاقاً من تأسيس نظريته في تحليل المفاهيم بالاعتماد على تحليل كلمة واحدة هي "Weed"،[2] والاقتصار على معجم واحد في تعريفها، وهو ما لا يكفي للحكم على مفهوم الكلمة، بل كان عليه تحليل مجموعة كلمات والرجوع إلى مجموعة من القواميس قصد التوصّل إلى بناء فهم متكامل للفظ المدروس، دون الانطلاق من كلمة وحيدة وتعميم نتائجها على كل النماذج الأخرى.

أما الأمر الثاني الذي خالف فيه أحمد عبد الرحمن إيزوتسو، فيكمن في وجود غموض بخصوص رأيه فيما يتعلق بالفلسفة النسبيّة أو المُطلقة، حيث يقول إنه تارة تجده يقول بمبدأ النسبيّة وتارة أخرة بمبدأ الفلسفة الإطلاقية[3].

وبعقد مقارنة بين منهج انتقاد أحمد عبد الرحمن وبين كلام مقدم كتابه عبد العظيم المطعني، يظهر لنا الفرق الكبير بين الرجلين، فأحمد عبد الرحمن تناول عمل إيزوتسو[4] إيجاباً وسلباً دون أن يهدم جهد الرجل أو يُنكر محاسنه.

أما عبد العظيم المطعني فالأمر عنده لم يكن كذلك؛ حيث جاء تقديمه عامّاً جدّاً في الموضوع، كما كان موقفه من إيزوتسو متفرّداً مخالفاً لأغلب الآراء التي عرضنا لها قبل، ويتجلى

---

[1]-"**من أخطاء المستشرقين وخطاياهم –نقد الاستشراق- دراسات تطبيقية**"، ص: 53.

[2]- نفسه، ص: 54.

[3]- **نفسه**، ص: 55، 56. بتصرف.

[4]- المقصود هنا كتابه: "**المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن**".

ذلك في كونه لم يكتف بضم إيزوتسو—باعتباره ممن عَنُوا بموضوع الأخلاق- إلى زمرة المستشرقين كما أشار إلى ذلك في تقديمه كتاب: "**من أخطاء المستشرقين وخطاياهم**"،بل اعتبره من أسوأ المستشرقين الحاقدين على الإسلام وأهله! وفي هذا السياق يقول: "المستشرقون لهم ثلاثة مواقف بارزة من الإسلام: فريق منهم يكتب عن الإسلام كتابات محايدة، وفريق ثان يكتب عن الإسلام كتابات معتدلة منصفة، ***وفريق ثالث يكتب عن الإسلام بروح الحقد والحسد والجهل أو التجاهل. هذا الفريق يتصدى لكتابات نفر منهم الأستاذ الدكتور أحمد عبد الرحمن، في فرع مهم من كتاباتهم المسمومة، وهو مجال الأخلاق الإسلامية، يُحرفون صورتها، ويشوهون جمالها، ويغمطون حقها***"[1].

وهكذا من غير برهان ولا دليل، يُصنّف عبد العظيم المطعني إيزوتسو في خانة المستشرقين وضمن مشروعهم نية وقصداً ومنهجاً، والحقيقة أن المُطّلع على أعمال إيزوتسو وبالأخص الكتب التي نشتغل عليها في هذا البحث، لا يكاد يجد ما يستحق به إيزوتسو هذا العتاب والتوبيخ، بهذا التهويل على الأقل. لذلك فمن العيب في حقّ أي باحث يكيل بمكيالين أن يترك منهج البحث عن الحق وإن كان مع من نحسبه مُخالفاً، ولعل هذا ما وقع لأحمد عبد الرحمن الذي أَصدر حكمه على إيزوتسو من خلال كتاب وحيد، مع العلم أن الرجل له من الكتابات ما يلزم أي باحث الكثير من الجهد والوقت للإحاطة بمشروعه من خلالها، والتمكن من رؤيته المنهجية في تناول الدرس القرآني عموماً والمعجم القرآني ومفهوماته على وجه الخصوص، كيف لا والحكم فرعٌ عن تصوره، والأصل أننا حتى وإن تجاوزنا مسألة نعته بالاستشراق لأن غير واحد قال بها، فليس من الحكمة حمل كل المستشرقين على ملّة واحدة كما تدلّ على ذلك الآية الكريمة: ﴿**ليسوا سواء من**

---

[1]- يُنظر: أحمد عبد الرحمن، "**من أخطاء المستشرقين وخطاياهم –نقد الاستشراق- دراسات تطبيقية**"، مقدمة الكتاب، ص: 3.

ويُنظر: عبد العظيم المطعني، "**افتراءات المستشرقين على الإسلام: عرض ونقد**"، مكتبة وهبة، ط1 (القاهرة 1413هـ/ 1992م)، ص: 3، 4.

﴿ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء اللّيل وهم يسجدون يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويُسارعون في الخيرات وأولئك من الصّالحين﴾[1]

وهكذا، فالتعميم يبقى منهجاً معيباً لدى كل باحث منصف.

ثم إن فتح الباب لمن لم تُتَح له فرصة التعرف على فِكْر إيزوتسو وخصوصية كتاباته، لا شك سيقع في نسبته إلى أهل "**الأخطاء والخطايا**" من المستشرقين غير النزهاء، والأصل أن البون شاسع بين إيزوتسو وكثير من المستشرقين الآخرين الذين صُنّف معهم، إذ لو كان منهم لتبين لكل ذي لُبّ دسُّه وافتراؤُه، وهذا ما لم يقف عليه العديد من أهل البحث والتدقيق ممن اهتموا به، ثم هل من الإنصاف أن نرمي كل من درس في الغرب أو نَهل من معين علمهم ومناهجهم بالنعوت القادحة بدعوى الدفاع عن الدين، والأصل في ديننا هو منهج التثبت والتبين تحرُّزاً من قذف الناس بالباطل، أضف إلى ذلك أن بعض المستشرقين أسْدَوا إلى البحث العلمي في التراث الإسلامي- تعريفاً وتحقيقاً ودراسة- ما هو قمين بالشكر والثناء لا السب والهجاء، وهذا بيِّن وواضح لدى الباحثين كلٌّ في مجاله، وما مجال القرآن وعلومه من ذلك ببعيد. ثم إن الرجل كان أقرب ما يكون من الإسلام، وفرَضاً أن مسألة إسلامه أُثبتت على وجه القطع، أيكون حينها لدى منتقديه مسلماً مستشرقاً حاقداً صاحب هوىً ودسائس...؟!.

وفي هذا الصدد يُقدم محمد أتالاي Mehmet Atalay مُقترَحاً يُسهم في الحد من هذا الإشكال يتمثّل في اقتراحه إعادة تصنيف الأعمال غير الإسلامية التي كتبت حول الإسلام وقضاياه، بأن توضع هناك معايير مضبوطة تكون هي الفيصل في التمييز بين المستشرقين وغيرهم، ثم بين المُنصِف والمُعادي، وذلك لتجنب الوقوع في مثل ما وقع مع إيزوتسو من عدّه مستشرقاً من غير أي مبرر مقنع، لا لشيء ربما إلا لكونه غير عربي قضى جزءاً من مسيرته العلمية والمهنية في

[1]- سورة آل عمران، الآية: 113.

الغرب وأفاد من علومه، أو لأنه ألّف بغير العربية، إلى غير ذلك من الاعتبارات التي لا ترقى أن تكون سبباً لتصنيفه أو تصنيف غيره مستشرقاً بالحمولة السّلبية للاستشراق.

ويتجلّى مقترحه في أنه بدلاً من التقسيم الثنائي لمن كتبوا عن الإسلام إلى: مستشرقين وغير مستشرقين، أو مسلمين وغير مسلمين، يُفضل تقسيمهم وتصنيفهم بحسب منهجهم المعتمد من جهة، ووفق خلفياتهم المعرفية من جهة أخرى، وفي هذا السياق يقول: "وأنا متأثر بواقع تراث إيزوتسو، أقترح تصنيفاً عاماً (للدارسين للإسلام): دراسة مبنية على منهجية إسلامية؛ دراسة مبنية على منهجية علمية اجتماعية؛ أو دراسة مبنية على اعتقاد وأخرى مبنية على مقاربة علمية اجتماعية، كمقابل للدراسة الإسلامية وغير الإسلامية أو الدراسة الاستشراقية وغير الاستشراقية"[1].

وبناء على رأيه هذا، فهو يُدرج إيزوتسو ضمن المعتمدين على المنهج العلمي الاجتماعي، ويتجنب وصفه بالمستشرق، مع كون هذا الوصف غير متحقّقٍ فيه بمعناه السلبي، ولتوضيح توجُّه إيزوتسو منهجياً كما يراه هو يقول: "بهذا التصنيف الجديد، يُمكن بسهولة أن يُعرف توشيهيكو إيزوتسو كعالم يُطبق مقاربة علمية اجتماعية في دراساته الإسلامية"[2].

ولا شك أن محاولة تصنيف بعض دارسي الإسلام، على ما يلاحظ عليها من غياب الدقة والشمول، لا تستحضر احتمال كون "**توشيهيكو إيزوتسو**" مسلماً أو قريباً إلى الإسلام على الأقل في فترة من فترات حياته كما سلف الحديث عنه.

وخلاصة القول إن هذه المسألة شهدت اختلافاً نوعياً في آراء الباحثين المهتمين بإيزوتسو وأعماله العلمية، لكن الضابط في هذا السياق، والمعيار الواجب تحكيمه هو العِلمية والموضوعية وطلب الحق استناداً على ما تمخّض عن عملية البحث في كتبه ومؤلفاته، وهو الأمر الذي يُبيّن بُعد بعض الآراء عن الصواب، وذلك راجع عند بعضهم إلى قلة اطلاع على مشروع إيزوتسو في

[1]-Between Orientalism and Islam, p. 3.

[2] -ibid. p. 8.

شموليّته، وعدم فهمهم لمقاصد التأليف لديه، والتي يُمكن الحكم عليها من الوهلة الأولى أنها مختلفة، إن لم نقل إن غرض كتابة بعضها يأتي مناقضاً للأغراض التي كَتبَ من أجلها المستشرقون؛ من خلال اهتمامهم بالتراث الإسلامي ودراسة بعض قضاياه. ويظلّ الفيصل في هذا الباب هو مُعاينة أعماله وقراءتها وتمحيصها للظفر بالجواب الشافي قبل الخوض في تصنيفات وأحكام جاهزة، يكون أصحابها أقرب ما يكونون إلى القذف بالاتهامات من غير وجه حق، وفي معزل عن الدليل المقبول والحجة الدامغة.

وعليه، ولئن كان الخلاف واقعاً في الاصطلاح الصواب اللائق بإيزوتسو هل هو "**المستشرق**" أو "**المُستعرب**" أو غيرهما، فلا غرو أن الأمر الأهم هو أن الرجل لم يألُ جهداً في اقتحام صرح الدرس القرآني بالرغم من تشعّب مسالكه، وهذا يُحسب له إذ ليس من السهل على أيٍّ كان أن يُبدع ويُجيد في هذا المسلك الدقيق من مسالك العلوم الإسلامية، إلا من كان على قدر رائقٍ من العلم والدقة المنهجية الرصينة، التي من شأنها أن تُنير له سبيل الفهم لِمُراد الشارع من خطابه، كما علينا أن لا نُغفل أن الرجل من بيئة يابانية لا نكاد نعرف عن نظرتها إلى الإسلام إلا النّزر القليل، كما أنه في المقابل يصعب على الباحثين اليابانيين أن يَبرُزُوا بهذا القدر من التّعمق في العلوم الإسلامية عموماً -والدراسات القرآنية على وجه أخص- إلا من كان من طينة إيزوتسو، وما نَدُر من ذوي الألباب الساطعة التي تمكّنت من لغة القرآن وسبرت أغوار علومه. ثم إن الناظر فيما تم تقديمه من آراء المهتمين بشخصية إيزوتسو وجهوده العلمية يكاد يجدها مُتَّفقة على نقطة بارزة، وهي أنه شخصية علمية فريدة استطاعت أن تُقدّم لمجال الدراسات القرآنية كتابات على قدر عالٍ من المهارة والإبداع المنهجِيَيْن. بالرغم مما يمكن أن يُختلَف فيه معه، لكنَّه يبقى قليلاً ونادراً بفضل ما اتَّسم به من الموضوعية والحياد والتجرّد، وهو ما جعل كتاباته تظفر بقبولٍ واهتمام فائق في الساحة العربية الإسلامية، وما كُتِب حوله في سائر الأقطار دليلُ مصداقيّته العلمية وسلامة المنهج الذي اتبعه.

المبحث الثاني: امتدادات منهج إيزوتسو الدلالي في دراسة المفهومات القرآنية في الواقع العلمي المُعاصر:

بين يدي المبحث:

لقد كان لأعمال "**توشيهيكو إيزوتسو**" الأثر الكبير على ساحة البحث العلمي عموماً، وفي مجال الدرس القرآني المُعاصر على وجه الخصوص، فقد حظيت كتاباته باهتمام بالغ من لدن الباحثين المهتمين بالحقول المعرفية التي كتب فيها، والمنتمين إلى مشارب فكرية متعددة من الشرق والغرب على حدٍّ سواء، وقد تراوحت هذه الكتابات حول أعماله بين الدارسة لأعماله المُبيّنة لمنهجه ورؤيته، وبين أخرى مُنكبّة على ترجمتها وإخراجها إلى حيّز الوجود بلغات مختلفة، وبين ثالثة تروم النقد والتقييم وتقويم الاعوجاج الذي قد يعتري مُنطلقات منهجه أو بعض القضايا المعرفية الخلافية التي أثارها.

وقد اتخذ الاهتمام بإيزوتسو وأعماله وجهاً آخر، تجلّى في عقد مجموعة من المحاضرات[1] والندوات المؤتمرات في عديد من الرّقع الجغرافية، في دول مختلفة وبلُغات عديدة أيضاً، بالإضافة إلى الاهتمام البالغ الذي لا يزال يحظى به داخل بلاده اليابان[2]، وما امتداد صيته في مجموعة من الدول التي عُرفت بالاهتمام به إلا دليلا على جدّة طرحه، وملامسته لزمرة من القضايا والإشكالات المُتعلّقة بالعلوم الإسلامية، والتي تمس انشغالات الباحثين وتلفت أنظارهم.

---

[1]- وأذكر هنا المحاضرة التعريفية التي ألقتها الدكتورة فريدة زمرد سنة 2011م، وذلك في رحاب مؤسسة دار الحديث الحسنية التي درست بها، حيث عمدت إلى تقديم قراءة في كتاب إيزوتسو الموسوم ب: "**الله والإنسان في القرآن**"، والتي تناولت من خلالها رؤيته الجديدة في تناول المفهومات القرآنية وفق منهجه الدلالي، وقد كانت هذه المحاضرة السبب الرئيس في معرفتي واهتمامي بأعمال إيزوتسو، ثم بعد ذلك الاشتغال بأعماله القرآنية.

[2]- يُعد إيزوتسو في اليابان من رجالات الفكر والثقافة الكبار، وقد وقفت في سنة 2014م، في بعض المواقع الإلكترونية على استعدادات اليابان للاحتفال بذكراه المئوية، وهذا يعكس رمزيته العلمية ومكانته كمفكر جسّد نموذجا فريدا في الاجتهاد والمثابرة العلمية، والانفتاح على الثقافات الأخرى، وعلى رأسها الثقافة الإسلامية كما يظهر في مسيرته العلمية وتراثه الفكري.

وبالرغم من أهمية جهود إيزوتسو، إلا أنها لم تترجم إلى اللغة العربية إلا في العقدين الأخيريْن، مع العلم أن هذه الكتابات يعود تاريخ تأليفها إلى الستينيات من القرن الماضي، وهذا الأمر يرجع إلى تقصير من لدن أغلب الباحثين الذين لا يكاد بعضهم يهتم إلا بالمكتوب بالعربية، وواجب العصر اليوم يقتضي ضرورة تزوّد الباحث باللغات العلمية لتتسنى له فرصة الرّشف من معين جهود الآخرين التي لا يخلو بعضها على الأقل من رؤى جديدة في تناول الموضوعات التراثية انطلاقاً من آليات منهجية جديدة، يكون الشرط الوحيد الواجب توفره فيها هو مدى توافقها مع طبيعة الشرع الحنيف ومصدريّة الوحييْن فيه، كما هو مقرر ومعلوم في أصول الشرع الحنيف ومظانّه.

ولما كانت الأزمة اليوم أزمة منهج بامتياز، وفي خضم هذا الكم الهائل من المناهج المُفسّرة لكتاب الله العزيز، يبقى من الصّعب-خاصّة على غير المُتخصصين- التمييز بين المقبول منها والمردود، وذلك بحسب ما يستدعيه كلّ دارس من الآليات والوسائل التي يبقى السؤال المطروح حولها هو: ما مدى توافقها مع أصول الشرع وقواعده؟ إذ ليس الغرض من الدعوة إلى التجديد هو المجيء بدينٍ جديدٍ ونقض سابقه، بل التّجديد قد يطال القالَب الذي تُقدّم به الأفكار، وفي الشرع فإن التجديد قد يكون في طبيعة الخطاب الدّيني، وتجديد الأمثلة المُقدّمة بجعلها أقرب ما تكون إلى الواقع المُعاصر. ولذلك، فلا غرو أن نجد عدداً من المناهج التي تهدم أكثر مما تبني، لا لشيء إلا لأن أصحابها واقعون في النظرة التجزيئية إلى التراث[1]، مع قُصُور في فقه الآليات[2] الواجب اعتمادها في بناء نظرة صحيحة لتراثنا الإسلامي عموماً.

وهكذا فمسألة تجديد المنهج صارت ضرورة مُلحّة في عصرنا الحاضر يقوم بها العلماء الأفذاذ، وأهل الشأن وفق ما تقتضيه الضرورة والمستجدات التي يفرضها الواقع، بل إن التجديد

[1]- يُنظر: طه عبد الرحمن، "**تجديد المنهج في تقويم التراث**"، المركز الثقافي العربي، ط1 1994م، ص: 23.

[2]- نفسه، ص: 41.

يصير مفروضاً حتى على مستوى شكل الخطاب مع مراعاة طبيعة وأحوال المُخاطَبين، والغرض المرجُو تحقيقه هو الإبانة عن الله تعالى وإظهار المقصود الشرعي من خطابه، للوصول إلى ترسيخ مبدأ الهداية التي جاء القرآن وأُنزل من أجلها. قال تعالى: ﴿إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم﴾[1].

وفي هذا السياق، يبقى من اللازم الانطلاق من معين التجديد وهو القرآن الكريم، الذي هو مصدر الدين الأول، والجامع لتشريعاته وأحكامه، "وبما أنه لن يصلح آخر هذا الأمر إلا بما يصلح به أوله، فكذلك لن يتجدّد أمر الدين حتى يتجدد فهم الدين، ولن يتجدد فهم الدين، حتى يُهتدى في منهج الفهم للتي هي أقوم، وما أشق ذلك في الأمة اليوم !! لكثرة الموانع وقلة الأسباب"[2]، ويتابع الدكتور الشاهد البوشيخي[3] الحديث عن بعض الموانع والعوائق التي تمنع بلوغ منهج الفهم السديد لكلام الله وبيان معانيه، وقد ردّها إلى تلك "***الترسبات المنهجية الفاسدة التي أفرزتها وراكمتها قرون الضّعف والانحطاط في الأمة والتي لاتزال مستمرة التأثير***" ! يقول: " وكم من مقذوفات منهجية مدمرة صبّها الغرب صبّاً على رؤوس نابتة الأمة، أو نفثها في روْعها، فهي فاعلة فيها فعل السحر!، وليس في الواقع-للأسف-اتجاه عام، أو شبه عام، إلى صنع كواسح الركام أو الألغام، ولا اتجاه جاد، أو شبه جاد، إلى تصنيع ما يُخلص العباد من سحرة فرعون ذي الأوتاد، الذين طغوا في البلاد، فأكثروا فيها الفساد، ولكن كثرة الغيم، على كثافته، لم تمنع-والحمد لله- من الرؤية فتية آمنوا بربهم، هنا وهناك، فأغَذُّوا على الدرب السير، وأدلجوا سارين إلى النور، ومن سار على الدرب وصل، وعند الصباح يحمد القوم السُّرى"[4].

---

[1]- سورة الإسراء، الآية: 9.

[2]- الشاهد البوشيخي، "**دراسات مصطلحية**"، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط 1،2012م، ص:101.

[3]- وهو الأمين العام لمؤسسة مبدع للبحوث والدراسات العلمية بفاس-المملكة المغربية، والتي تُعنى ببحث مُعضلات النص والمنهج والمُصطلح، كما تسهر على تنظيم مؤتمرات دولية حول القرآن الكريم والسيرة النبوية ومواضيعهما، بالإضافة إلى أن الشاهد البوشيخي أشرف على عدة بحوث في الدراسات المصطلحية، التي تُعنى بدراسة المصطلحات والمفاهيم القرآنية وفق ضوابط منهج الدراسات المصطلحية، التي كان له قدم السبق في تأسيسها وتطويرها برؤية جديدة، تقوم على فهم القرآن الكريم وبيان معانيه من خلال مصطلحاته، وهو ما يذهب إليه إيزوتسو أيضا حين يقرر مرارا أن القرآن قادر في أحايين كثيرة على تفسير نفسه بنفسه داخليا.

[4]- "**دراسات مصطلحية**"، ص: 102.

والمتأمل في الفقرة الأخيرة، يجد فيها التوصيف الدقيق لواقع الأمة وواقع تراثها العلمي وما يعرفه من الأزمات، التي يشترك سببها بين **سبب داخلي** يتمثل في قرون الضعف والانحطاط المعروفة بعصر الجمود، الذي عُرف بالتقليد بدل التجديد والاجتهاد، والذي أُغرق بتآليف تكرس مبدأ التكرار والحشو، والاهتمام بالكم بدل الكيف والنّوعية.

أما **السبب الخارجي** فعائد أساساً إلى ما حاول الغرب دسَّه في التراث الإسلامي من منطلق الاعتناء والدراسة للعديد من المجالات الأصيلة والعلوم الرصينة، والأصل أن الغرض غير ذلك، إذ المُراد من كل ذلك هو محاولة تلطيخ صفاء الشريعة ونقائها بتلويثها بالأفكار والفُهوم البعيدة عن أصول الشرع ومقاصده، قصد التشكيك في تناسق الأحكام وانضباطها، وزرع بعض أوجه الخلل والتناقض الظاهر حتى يكون مدخلاً للهدم والنقض. وليكون ذلك في إطار مقنّن، فقد عمل الغرب على تأسيس الحركات الاستشراقية التي رُصدت لهذه الأغراض، وهذا النوع من الحرب الفكرية لا تزال ممتدّة إلى اليوم، وإن اتخذت ألواناً وأشكالاً مختلفة عن السابق.

وبقدر ما يتعرض هذا الدين إلى الهجمات المُغرِضة، بقدر ما يُهيِّئ الله تعالى له رجالاً أفذاذاً ينفُون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين، كيف لا والله جل شأنه أكد حفظه لكتابه ودينه، وهو القائل في محكم التنزيل: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾[1]. ومن أوجه الحفظ عكوف عدد من العلماء والدارسين المُتقنين على سبر أغوار هذا التراث، وتنقيحه مما قد يكون شابه في مرحلة من مراحل التاريخ، مع تحليل الأطروحات الدّخيلة عليه وبيان عورها ومحاسنها إن وُجدت، كما هو الحال في جهود إيزوتسو الذي شهد له غير واحدٍ من الباحثين الأكفاء بالأهليّة العلميّة والدقة المنهجية، وهو ما يعِزُّ ويندُر في غيره من الأعمال الأخرى.

وبناء على ما تقدّم، فإن كتابات إيزوتسو كانت أرضية خصبة منحت للدارسين فرصة الكتابة والتحليل والنقد، ومكنتهم من الوقوف عند منهج جديد من التناول للدرس القرآني

[1]- سورة الحجر، الآية: 9.

وللمفهومات القرآنية، مما يفتح أفقاً رحباً للانفتاح على موضوعات أخرى وفق الرؤية نفسها، لذلك نجد أن أعمال إيزوتسو أوقدت قريحة كثير من الدارسين للبحث وفق نفس التصور، وذلك بعد أن أفادوا منها من الناحية المنهجية على وجه الخصوص. وقد جاءت هذه الكتابات بلغات مختلفة، وأهمها وأوفرها ما كتب باللغة التركية، غير أن حاجز اللغة وضيق الوقت حال بيني وبين الإفادة منها بقسط أوفر، ومع ذلك فقد مكَّنني استعمال بعض الدارسين الأتراك للغة الإنجليزية من الوقوف على تفاعلهم مع أعمال إيزوتسو وموقفهم منها، كما سيأتي لاحقاً.

وفي الأخير، فإن المتأمّل في حجم الذيوع الذي شهدته كتابات إيزوتسو في العالم العربي والإسلامي على وجه الخصوص، يُعاين بالملموس مدى المقبولية التي حضي بها لدى العديد من الباحثين والجهات العلمية التي اهتمت به في شتى أقطار العالم، وهذا يدل على أن طرحه المنهجي -القائم على الدراسة الدلالية للقرآن الكريم من جهة، وعلى التأصيل للرؤية القرآنية للعالم كمفهوم جديد جاء به في سياق الدراسات القرآنية المعاصرة- قد لقي ترحيباً واسعاً لدى أغلب الباحثين على الأقل، نظراً لما وجدوا فيه من جِدَّة في تناول المفهومات القرآنية، من خلال اعتماد منهج اللغة الحديث، القائم على علم الدّلالة الذي تُعدّ "**نظرية المعنى**" أهم عناصره، وهو ما جعل تفاعل الدراسين مع الموضوعات التي عالجها إيزوتسو من خلال كتاباته دافعاً لهم إلى دراسة مشروعه، وتقديمه للقارئ العربي المتعطّش لكل عملٍ متميز رصين، بالإضافة إلى المراكز العلمية والجامعات التي جعلت من كتاباته محور العديد من المحاضرات والندوات العلمية، وهو ما جعل مشروع باحثنا الياباني مُتداولاً على نطاقٍ واسع بين أهل المعرفة بشتى تخصصاتهم؛ كالباحثين في المجال الفلسفي واللغوي الدلالي والقرآني وغيرها من المجالات التي تتقاطع معها كتب إيزوتسو منهجيّاً ومعرفيّاً.

وبناء على ما سبق، فإن كتابات إيزوتسو وجهوده لا تزال تعرف إلى اليوم اهتماماً كبيراً من لدن الباحثين، وهذا البحث واحد من كثير من البحوث التي اختارت كتابات هذا الباحث الياباني

موضوعاً لها، وقد تعرّفت على باحثين من دولٍ مختلفة، منهم من أَنجز ومنهم من هو في طور إنجاز أُطروحات حول إيزوتسو[1]، سواء للتعريف بمنهجه ودراسته، أو لإعماله وتطبيقه على نوع من المفهومات القرآنية الخاصّة، وفق الطرائق المنهجية التي أقام عليها إيزوتسو صرح منهجه الدلالي لدراسة المفهومات القرآنية.

وفي سياق ما تبين في هذا التمهيد من واقع البحث في الدراسات التراثية والقرآنية وما يتطلبه من التجديد، الذي به يتحقق الفهم السديد والتطبيق الصحيح لتعاليم الدين؛ يأتي هذا المبحث ليحاول الكشف عن امتدادات كتابات إيزوتسو في خضم السياق البحثي العام، وبالأخص السياق البحثي في الدراسات القرآنية المعاصرة، نظرا لما تميزت به من جِدّة طرحها وبديع منهجها، كما وضّحتُ ذلك سلفاً.

وسيأتي المبحث في مطلبين كالآتي:

فأما **المطلب الأول**، فسيتم فيه كشف امتدادات جهود إيزوتسو على مستوى البحث الأكاديمي عموماً، وذلك بجرد أهم وأبرز ما وقفت عليه من الدراسات والبحوث والأنشطة العلمية الأخرى، التي شكّل إيزوتسو أو كتاباته مِحورها الأساس، وسأرفق ذكرها بذكر مُؤلّفيها، بالقدر الذي يوضّح الأثر الإيجابي الذي تركته كتب إيزوتسو في العالم عموماً، وفي العالم العربي الإسلامي على وجه الخصوص.

وأما **المطلب الثاني**، فقد تم تخصيصه لامتداد جهود إيزوتسو في الجانب الإعلامي، وذلك من خلال عرض مضامين البرنامج الذي بثّته قناة الهلال التركية، وبعد التمكن من ترجمة البرنامج من اللغة التركية إلى العربية، سأعرض أهم ما فيه من المعلومات المُتعلّقة بباحثنا الياباني ومنهجه الدلالي في دراسة المفهومات، وما يخصُّ فكره وثقافته عموما.

---

[1]- أذكر هنا على سبيل التمثيل لا الحصر بحث الطالبة الجزائرية "**عائشة كشاط**"، التي تعِدُّ أطروحة لنيل الدكتوراه بعنوان: "قصص الأنبياء في القرآن الكريم: دراسة دلالية –قصة موسى عليه السلام نموذجاً-، والتي تعتبر دراسة دلالية تطبيقية تبنَّت رؤية توشيهيكو إيزوتسو.

المطلب الأول: الامتدادات في مجال البحث الأكاديمي

لا شك أن تميُّز إيزوتسو ثقافياً وعلمياً ومنهجيّاً جعل منه شخصيّة علمية فريدة، وقد انعكست نباهته الفكرية واطلاعه العلمي الواسع على كتبه، التي شهدت اهتماماً كبيراً من لدن الدارسين لها، وفي حدود ما أمكن الوصول إليه بعد التنقيب والبحث، سأحاول عرض أبرز وأهم الأعمال المنجزة حول مشروع إيزوتسو ورؤيته المنهجية، على النحو الآتي:

- **كتب ومؤلفات:**

1. **فضل الرحمن** (1919م/1988م)[1]:

وهو من أبرز الباحثين الذين استفادوا من منهج إيزوتسو ونهلوا من دراساته، وهو الذي عمل على تقديم كتابه "**الله والإنسان في القرآن**" كما أسلفتُ الذكر، وقد حاول النسج على منوال إيزوتسو بتأليفه كتاب: "**المواضيع الرئيسة في القرآن**".

Major terms of the Qur'an, 2 Edition, (University Of Chicago Press, 2009).

[1]- **فضل الرحمن** (1919-1988) مفكر إسلامي باكستاني كبير، ترك بعد وفاته تراثا لا يزال متداولا بالبحث والتحليل في أغلب الجامعات الغربية والمنتديات الثقافية العالمية، ولد في 21 سبتمبر سنة1919 م في مقاطعة حزرة في باكستان .أبوه مولانا شهاب الدين كان عالما من علماء "**ديوبند**" في الهند، أخذ على يد والده تكوينه الأول خصوصا في تفسير القرآن والحديث وعلم الكلام والفلسفة .ثم التحق فضل الرحمن وهو حديث السن بجامعة البنجاب، حيث تحصل فيها على شهادة (maîtrise) أي ما يعادل البكالوريوس في اللغة العربية، سافر بعد ذلك إلى إنجلترا للالتحاق بجامعة أكسفورد، وهنالك ناقش رسالته المتعلقة بالفلسفة عند ابن سينا، رغم اهتمام فضل الرحمن الشديد بالفلسفة كان كثير الانغماس في العلوم الإسلامية التقليدية بما في ذلك التاريخ وعلم الأخلاق. وما إن تخرج حتى شرع في تدريس الفلسفة الإسلامية في جامعة درهام بإنجلترا من سنة1950 م إلى سنة 1958 م .ثم تقلد منصب أستاذ مشارك في معهد الدراسات الإسلامية بجامعة ماكجيل (McGill) بكندا، وفي عام 1961 دعاه رئيس باكستان الجنرال محمد أيوب خان ليشرف على معهد إسلامي للبحوث في إسلام أباد، ومن صلاحيات هذا المعهد إيجاد توجّه جديد في كيفية التعليم والبحث الإسلاميين. لكن التعليمات والتوجيهات التي قدمها فضل الرحمن والتي صادفت صدور كتابه "**الإسلام**"، أثارت غضب الأوساط المحافظة التي ردت علية بشدة، مما اضطره إلى مغادرة باكستان في عام 1968 م، مهاجرا إلى الولايات المتحدة الأمريكية، عُيّن إثر حلوله الولايات المتحدة الأمريكية أستاذا محاضرا في جامعة شيكاغو، فكرس نفسه للبحث والكتابة إلى أن توفي. توفي فضل الرحمن في 26 يوليو سنة 1988 م، وقد عاش طيلة حياته عيشة بسيطة زاهدة، مما دفع زملاء له لاشتراء مكتبته بمبلغ يفوق أضعاف ما تستحق بغية جعل أرملته في منأى عن الحاجة.**يُنظر الرابط الآتي:**
فضل-الرحمن/https://ar.wikipedia.org/wiki. **على الساعة الثامنة والنصف مساء يومه 1 مارس 2020م.**

وبالرغم من أن فضل الرحمن لم يكشف عن منهجه في التحليل، إلا أنه أفاد بشكل واضح من جهود إيزوتسو، باعتباره مرجعَه في هذا اللون من البحث القرآني الدقيق المتعلق بالمفاهيم القرآنية، وقد دعا فضل الرحمن إلى الاستفادة من دراسة إيزوتسو للمفهومات العقدية في القرآن، مع العلم أنه وجّه نقده لدراسات مماثلة وأبدى اعتراضه ومخالفته للمناهج التي اعتمدها أصحابها من جهة، وللرؤى التي انطلقوا منها من جهة أخرى.

2. **دانييل ماديكان**[1]: Daniel A. Madigan، والذي ألّف كتاب: "**صورة القرآن عن نفسه: الكتاب والسلطة في كتاب الإسلام**".

The Qur'an's self-image: writing and authority in Islam's scripture (Princeton University Press, 2001).

وقد اعتمد صاحب الكتاب بالدرجة الأولى منهج إيزوتسو في التحليل، وإن كان قد خالفه في بعض المسائل، وعلى رأسها انطلاقه من فكرة أن الكلمة المركز في القرآن كله هي "**الكتاب**" وليس "**الله**" كما عند إيزوتسو، وعلى هذا الأساس بنى كتابه كله.

3. **محمد نقيب العطاس**[2]: وله كتاب:

Islam: the concept of Religion and the Foundation of Ethics and Morality (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1992).

[1]- كاهن يسوعي معاصر، أسترالي الأصل، وهو مؤسس ومدير معهد دراسات الأديان والثقافات بالجامعة الغريغورية البابوية، حاصل على دكتوراه في الدين الإسلامي من جامعة كولومبيا الأمريكية عام 1997، وعمل كأستاذ زائر في عدد من الجامعات: كولمبيا، أنقرة، بوسطن. يُنظر موقع تفسير للدراسات القرآنية على الرابط الآتي: https://tafsir.net/author/3430/danyyl-madyghan-daniel-a-madigan.

[2]- ولد 5 سبتمبر 1931 ببوكور، جاوة، الهند الشرقية الهولندية، هو فيلسوف مسلم بارز ومفكر معاصر من ماليزيا . يعد واحدا من العلماء القلائل المعاصرين، متجذر تماما من المدرسة الإسلامية التقليدية ومن جهة مساوية مختص في اللاهوت، والفلسفة، والميتافيزيقيا، والتاريخ، والأدب. ويعتبر هو الرائد والأول في اقتراح فكرة أسلمة المعرفة .وفلسفة العطاس ومنهجية التعليم لديه في هدف واحد: أسلمة الجسم والعقل والروح وآثارها على الحياة الشخصية والجماعية على المسلمين فضلا عن غيرهم، بما في ذلك البيئة غير البشرية الروحية والمادية. وهو مؤلف لـ 27 عمل متكامل في مختلف جوانب الفكر الإسلامي والحضارة، ولا سيما علم التصوف، علم الكونيات، الميتافيزيقيا، الفلسفة واللغة الماليزية والأدب. يُنظر موقع الموسوعة الحرة ويكيبيديا على الرابط الآتي: https://ar.wikipedia.org/wiki/سيد-محمد-نقيب-العطاس

فقد عمِد إلى تحليل مفهوم "**الدين**" وفق منهج التحليل الدلالي كما هو شأن إيزوتسو.

4. أحمد عبد الرحمن:

وقد ألف كتاباً بعنوان: "**من أخطاء المستشرقين وخطاياهم –نقد الاستشراق– دراسات تطبيقية**"، وقد حاول من خلاله وضع إيزوتسو في خانة المستشرقين الغربيين، بل وحاول انتقاده في بعض القضايا النظريّة المُتعلّقة بمدخل: "**اللغة والثقافة**" الذي صدّر به إيزوتسو كتابه: "**المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن**"، لكنّه وبالرغم من اختلافه معه في بعض القضايا، إلا أنه عرَض لمزايا دراسة إيزوتسو وذكر محاسنها ونقط القوة فيها[1]، كما تبين آنفا.

5. محمد محمد أبو ليلة[2]:

ففي كتابه: "**القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي: دراسة نقدية تحليلية**"[3]، وفي سياق حديثه عن ترجمات القرآن الكريم باللغات الأخرى، خصّص نقطة للحديث عن: "**الترجمات الأوردية والجنوب شرق آسيوية**"، حيث أشار في آخر الفقرة المخصّصة لهذه النقطة إلى الترجمة اليابانية للقرآن التي أنجزها توشيهيكو إيزوتسو، والتي صدرت في طبعات عدة في الخمسينيات والستينيات والسبعينيات من القرن العشرين[4].

6. عبد الرحمن حللي:

وقد ألّف عبد الرحمن حللي كُتيّباً ضمّنه المقالين ومقالات أخرى له، عنونه ب:

"**المدخل إلى دراسة المفهومات القرآنية**"، ط1(حلب: دار الملتقى، 1432هـ/ 2011م)

---

[1]- يُنظر: أحمد عبد الرحمن، "**من أخطاء المستشرقين وخطاياهم –نقد الاستشراق- دراسات تطبيقية**"، تقديم عبد العظيم المطعني، مكتبة وهبة، ط1، القاهرة 1423هـ/ 2002م، ص: 53- 57.

[2]- وهو أستاذ مقارنة الأديان وأستاذ الدراسات الإسلامية باللغة الإنجليزية بكلية اللغات والترجمة-جامعة الأزهر.

[3]- دار النشر للجامعات-مصر، ط1 (1423هـ/2002م).

[4]- نفسه، ص: 398.

ويُعدّ عبد الرحمان حللي من المُعجَبين بالمنهجية التي استخدمها إيزوتسو في دراسته للمفهومات القرآنية، بل من المُناصرين لطرحه والمُدافعين عنه. كما نجده يدعو إلى الاستفادة من رؤيته المنهجية في تطوير الدراسات المصطلحية والمفهومية للقرآن الكريم، بل واعتمادها في تحرير محل النزاع في العديد من المفهومات العقدية التي شكلت على مر تاريخ الفكر الإسلامي ولا تزال، سبب الخلاف والصراع بين المدارس والمذاهب الإسلامية المختلفة.

- **مقالات علمية:**

1. **مسعود ضاهر**: وله مقال خصّصه للحديث عن تجربة "**توشيهيكو إيزوتسو**" انطلاقاً من مفهوم "**الرؤية القرآنية للعالم**" والمُعنون ب:

- "**الياباني إيزوتسو والرؤية القرآنية**"، جريدة المستقبل اللبنانية، ع: 2639، الأحد 10 حزيران 2007م، ص: 15.

وقد صدّر مقاله بالحديث عن التقصير من لدن الباحثين في الاهتمام بإصدارات الباحثين الآسيويين أمثال إيزوتسو وغيره، خاصة وأن بعض كتب إيزوتسو كتبت بالإنجليزية إذا اعتبرنا أن حاجز اللغة اليابانية هو السبب في هذا التقصير، ومع ذلك فلم يُكتب لمؤلفاته الإنجليزية الذّيوع إلا بعد عقود من كتابتها، وهذا يدفعنا إلى الخروج من دائرة المكتوب بالعربية إلى اللغات الأخرى، خاصة العلمية منها وعلى رأسها اللغة الإنجليزية التي يُكتب بها كل جديد في شتى المجالات العلمية والمعرفية، كما هو متداول اليوم.

وركّز "**ضاهر مسعود**" على السياق الذي جاءت فيه الكتابات اليابانية عموماً، وكتابات إيزوتسو على الخصوص، ثم قدّم بعد ذلك فكرة عامة حول مضامين كتاب "**الله والإنسان في القرآن**" من خلال فصوله ومحاوره، كما لم يُخف الأهمية البارزة للدراسة والإشادة بها، ودعا إلى الإفادة منها.

➢ "**المستعربون اليابانيون والقضايا العربية المعاصرة**"[1]، وهو عنوان لمجلة، أورد من خلالها مسعود ضاهر تجربة "**توشيهيكو إيزوتسو**" من خلال كتابه "**الله والإنسان في القرآن**"، حيث عرّف بإيزوتسو وإصداراته التي تميزت بالدقة والموضوعية، على حد تعبيره، مع إشارته إلى كون هذا الكتاب يُقدّم صورة واضحة على خصائص الدراسات اليابانية عن الإسلام...

2. **عبد الرحمن حللي:**

يعتبر الباحث السوري عبد الرحمن حللي من الذين اهتموا بأعمال إيزوتسو وكتبوا حولها، فقد أصدر مقالين لهما علاقة بالموضوع، ليُضمنهما كتابه بعد ذلك، والمقالان كالآتي:

- "**استخدام علم الدلالة في فهم القرآن: قراءة في تجربة الباحث الياباني توشيهيكو إيزوتسو** .Toshihiko Izutsu
- "**بنية القرآن كمدخل لإعادة القراءة**".

3. **عبد الرحمن الحاج**[2]:

وهو أحد الباحثين السوريّين الذين عُنوا بشخصية "**توشيهيكو إيزوتسو**" العلمية ومشروعه الدلالي في القرآن، وله مقال عنونه ب: "**التحليل الأنثروبولوجي اللساني للقرآن**"، الذي صدر له بتاريخ: الثلاثاء 2008/9/2 عن صحيفة "**بانوراما الصحافة**" (ص: 10). وقد أكد عبد الرحمن الحاج أن الفضل يعود إلى الدراسات اللسانية في إضفاء العلميَّة على الدراسات الأنثروبولوجية، وهو الأمر الذي استطاع إيزوتسو أن يُحقِّقه في كتابيه: "**المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن**" و"**بين الله والإنسان في القرآن**"، معتمداً في ذلك على نظرٍ فلسفي محض يربط بين التصور

---

[1]- "**دراسات استراتيجية**"، الصادرة عن: **مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية**، ط1: 2009م، العدد: 144، ص: 47-52.

[2]- وهو باحث وأكاديمي سوري متخصص في الحركات الدينية والإسلام السياسي المعاصر، وقد عمل أستاذاً بجامعة ماليزيا العالمية للدراسات الإسلامية، وصدر كتابه الذي هو في الأصل رسالة دكتوراه بعنوان: "**الخطاب السياسي في القرآن: السلطان، الجماعة ومنظومة القيم**"، وذلك سنة 2012م.

الأنثروبولوجي الاجتماعي وبين التحليل اللغوي للمفهومات المفتاحية، التي تعكس تصورات مُستعمليها تجاه العالم، كل ذلك كما طوره أرباب اللسانيات الحديثة وعلى رأسهم رائد المدرسة الألمانية "**ليو فايسجربر** Leo Weisgerber" الذي يُشير إليه إيزوتسو في كتاباته وبالخصوص في شِقّها المنهجي.

وقد ختم عبد الرحمن الحاج مقاله بالقول: «لقد أثبتت نتائج دراسات توشيهيكو المدهشة حقاً أن استثمار العلوم الحديثة وخصوصاً اللسانية يُمكنه أن يطور الدراسات القرآنية إلى حدّ بعيد، على العكس مما أرادت الدراسات الأنثربولوجية الأيديولوجية الحديثة، التي اعتمدت على مناهج وأدوات بحث لسانية معاصرة بهدف إثبات تقديم تصورات دينية معروفة مسبقاً باسم العلم»[1].

4. المصطفى تاج الدين:

وله مقال منشور بمجلة التسامح في موضوع:

"**النص القرآني والمنهج اللساني الحديث: قراءة في كتاب "الله والإنسان" للمستشرق الياباني توشيهيكو إيزوتسو**"، مجلة التسامح، ع: 17، سنة 2007م، ص: 181-190.

وقد حاول من خلاله إبراز وجود الوعي بأهمية الاشتغال بمعاني المفردات القرآنية في كتب التراث، وهذا لا شك بارز من خلال مصنفات العلماء سواء المُفردة لدراسة المفردة القرآنية ككتب المفردات، أو بعض أنواع التّصانيف التي تضمّنت إشارات في الموضوع؛ ككتب اللغة والتفسير على سبيل التمثيل لا الحصر.

5. فريدة زمرد:

[1]- "**التحليل الأنثروبولوجي اللساني للقرآن**"، صحيفة "**بانوراما الصحافة**"، عدد الثلاثاء 2008/9/2 ص: 10.

وانطلاقاً من كون الأستاذة تشتغل في مجال الدراسات القرآنية، فقد كان لها السبق في التعريف بإيزوتسو من خلال كتابه "**الله والإنسان في القرآن**"، وذلك مباشرة بعد صدور ترجمته، لتنسج خيوط مجموعة من المقالات والمداخلات سواء المخصّصة له مباشرة، أو التي تتقاطع مع مشروعه وتكتفي بإيراد تجربته ومنهجه، ومن إصداراتها في هذا السياق ما يلي:

- "**القراءة النسقية للقرآن الكريم عند المستشرق الياباني: توشيهيكو إيزوتسو**"، مجلة الترتيل(الترتيل في القرآن المجيد: منهج وبناء)، مركز الدراسات القرآنية التابع للرابطة المحمدية للعلماء، العدد 1، رجب 1434هـ/ يونيو 2013م، ص: 181-208.

وقد تناولت من خلال هذا المقال موقع إيزوتسو كمحاولة جديدة في الدرس القرآني وفق منهجية التحليل الدلالي، كما ركزت على جذور رؤيته التي تستمد بعض أساسياتها من الفلسفة وعلم الاجتماع ومنهج اللغة الحديث، بالإضافة إلى تقديمها لأسس المنهج الدلالي الذي اعتمده في دراسات المفاهيم القرآنية، مقدِّمة نموذج مفهوم "**الله**" و"**الإنسان**" والعلاقات التي تربط بينهما، وتتحدد بمُوجبها نوعية العلاقة بين العبد وربه من جهات مختلفة، كما يُشير هو بنفسه من خلال تضاعيف الكتاب، مع الانفتاح على كتابه الثاني: "**المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن**"، والإشارة إلى نقط التقاطع بينه وبين الكتاب الأول آنف الذكر.

6. نعيمة لبداوي[1]:

ففي مقال لها بعنوان: "**أثر النظم القرآني في بناء المعاني**"[2]، تطرقت الكاتبة للحديث عن تجربة الباحث الياباني إيزوتسو من خلال تخصيص مقالها بمسألة اختارت لها عنوان: "**المنهج الدلالي**

[1]- وهي رئيسة تحرير **مجلة الترتيل**، التي تصدر عن مركز الدراسات القرآنية التابع للرابطة المحمدية للعلماء بالمملكة المغربية.

[2]- **مجلة الترتيل**، العدد: 2، ذو القعدة 1435هـ/شتنبر 2014م، مركز الدراسات القرآنية التابع للرابطة المحمدية للعلماء- المملكة المغربية، ص: 79-98.

حسب رؤية إيزوتسو"[1]، تحدثت فيه باقتضاب عن منهج إيزوتسو الدلالي القائم على علم الدلالة ورؤية العالم من خلال المعجم القرآني، ووفق خطوات منهجية[2] تقوم بالأساس على دراسة الكلمات المفتاحية في القرآن الكريم، والتي من شأنها أن تُمدَّنا بالرؤية القرآنية لأجزاء هذا العالم سواء المتعلقة منها بالله أو الإنسان أو الحياة والمصير وغيرها.

7. **محمد بن نصر**[3]:

وكتب مقالاً في موضوع: "**منهج البحث الدلالي في دراسات إيزوتسو القرآنية والصوفية**"، وهو منشور في الكتاب الآتي:

Malik Thoha (ed.), Japanese Contribution to Islamic Studies: The Legacy of Toshihiko Izutsu Interpreted (Malaysia: IIUM Press, 2010), p. 77.

وقد صدّر نفس المقال باللغة العربية ضمن مجلة النور للدراسات الحضارية والفكرية الصادر عن مؤسسة استانبول للثقافة والعلوم[4]. وقد استعرض من خلاله منهجية إيزوتسو الدلالية بشكل عام، ثم حاول تحليل بعض النماذج من علم الكلام والتصوف مما ورد في كتب إيزوتسو.

---

[1]- **مجلة الترتيل**، العدد: 2، ص: 94-98.

[2] - وقد أشار إيزوتسو إلى بعض الخطوات منهجية لدراسة الألفاظ وتطورها في القرآن الكريم كالآتي:

1. استخلاص المجالات المفهومية الرئيسة في القرآن.
2. كشف كيف تكون هذه المجالات المختلفة أو الحقول الدلالية الكبيرة أو الصغيرة محددة بفعل جاراتها.
3. كيف تترابط فيما بينها.
4. كيف تُبنى داخلياً.
5. كيف تنظم وتدمج في المنظومة المتعددة الطبقات الأكثر سعة (منظومة القرآن كله)، مع إعطاء اهتمام مناسب للبنية الخاصة لمعنى كل كلمة مفتاحية مستقلة. يُنظر: "**بين الله والإنسان في القرآن، ص: 53.**

[3]- وهو أستاذ بالمعهد الأوروبي للعلوم الإنسانية بباريس، ونائب العميد المُكلف بالدراسات العليا.

[4]- العدد:6، يوليوز 2012م، ص: 16-28.

عبد الله هداري[1]:

فقد كتب مقالاً تناول فيه مشروع إيزوتسو الدلالي بعنوان: "**علم الدلالة والرؤية القرآنية للعالم: دراسة في المداخل اللسانية لمشروع الباحث الياباني إيزوتسو توشيهيكو**"[2]، وقد ركز الباحث في تناوله على الجانب اللساني من منهج إيزوتسو، مع تسليط الضوء على مفهوم "**رؤية العالم**" إلى غير ذلك من خصائص المنهج لديه.

8. Albayrak, İsmail. The Reception of Toshihiko Izutsu's Qur'anic Studies in the Muslim World: With Special Reference to Turkish Qur'anic Scholarship, Journal of Qur'anic Studies. Volume 14, Issue 1, (2012), Page 73-106.

وقد حاول صاحب المقال أن يستقصي أكبر عدد ممكن من الدراسات التركية التي اعتنت بإيزوتسو، مع الإشارة إلى مواقف أصحابها منه، سواء المؤيدون لطرحه أو المنتقدون له منهجاً أو موضوعاً، أو من جهة الأسس النظرية التي أقام بحثه عليها.

9. Atalay, Hehmet. Between Orientalism and Islam: Shortcomings of Toshihiko Izutsu**. In**Malik Thoha (ed.), **Japanese Contribution to Islamic Studies: The Legacy of Toshihiko Izutsu Interpreted** (Malaysia: IIUM Press, 2010).

---

[1]- باحث مغربي في الفلسفة، مهتم ب "**توشيهيكو إيزوتسو**" وأعماله العلمية. وقد حضّر أطروحته للدكتوراه التي طبّق من خلالها المنهج الدّلالي لإيزوتسو، والمعنونة ب: "**البنية المعرفية لنظام المفاهيم في القرآن: دراسة دلالية في المفردات المفتاحية**"، وناقشها بجامعة السلطان مولاي سليمان ببني ملال بالمملكة المغربية، تحت إشراف الدكتور "**سعيد شبار**" بتاريخ: 2016/06/04م.

[2]- وقد نُشر هذا المقال ضمن مجلة "**الباب**"، العدد 6، ص: 75 وما بعدها.

ومع كون صاحب المقال منتقداً لخطأين آخذهما على إيزوتسو، إلا أنه لم ينسف ما جاء به، بل نحى منحى الإشادة بجهده المنهجي، كما رفض حشره في دائرة المستشرقين، بالرغم من استعماله للغة الإنجليزية في التأليف، واستمداده لأسس منهجه من أصول معرفية غربية بالأساس.

- **ندوات ومؤتمرات:**

1. «Consciousness and Reality: Studies in Memory of Toshihiko Izutsu», ed. Sayyid Jalal al-Din Ashtiyani, Hidcichi Matsubara,Takashi Iwami, et. al. (Leiden: Brill, 2000).

وهو عبارة عن كتاب تضمن مجموعة من الأبحاث التي كان موضوع بعضها أعمال إيزوتسو، والتي نشرت بمناسبة إحياء ذكراه.

2. Anis Malik Thoha (ed.), Japanese Contribution to Islamic Studies: The Legacy of Toshihiko Izutsu Interpreted (Malaysia: IIUM Press 2010).

وهو كتاب يتضمن 19 مقالاً وورقة بحث، تدور مختلف محاورها حول إيزوتسو وأعماله وكتاباته المتنوعة، وقد عمل الباحثون من خلالها على بيان مشروعه دراسة وتقويماً ونقداً، وقد قُدّمت هذه البحوث خلال المؤتمر الدولي الذي أشرفت على تنظيمه الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، والذي كان عنوانه: "**المؤتمر الدولي حول الدرس المعاصر للإسلام–الاسهام الياباني في الدراسات الإسلامية: تراث توشيهيكو إيزوتسو**"، وقد عُقِد المؤتمر سنة 2008 بماليزيا، أما الكتاب فنُشر سنة 2010م.

3. "**القرآن الكريم ورؤية العالم: مسارات التفكير والتدبير**"، وهو عنوان يُلخص أعمال الندوة الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء يومي 05 و06 شعبان 1435هـ الموافق ل 03 و04 من يونيو 2014م بالرباط، المملكة المغربية. تقديم الدكتور أحمد عبادي، تحرير الدكتور عبد

السلام طويل، تنسيق الدكتور محمد المنتار، مطبعة المعارف الجديدة- الرباط، ط1 (1436ه/ 2015م).

وقد تضمن هذا الكتاب ما قُدّم في هذه النّدوة العلمية الدّولية، والتي عُرضَ فيها 18 بحثاً، كلها مرتبطة بموضوع: "**رؤية العالم**"، وقد حاول الباحثون المُشاركون أن يُناقشوا الموضوع من زوايا متعدّدة، باعتبار أن قضية رؤيا العالم تتجاذبها مجالات معرفيّة شتى، ويكفي أن نُشير إلى أبرز ما ذُكر عن إيزوتسو باعتباره موضوعنا الأساس.

لقد صُدّر الكتاب بتقديم للدكتور أحمد عبادي، الأمين العام للرابطة المُحمّدية للعلماء، عمِد فيه إلى تقديم رؤية عامة حول مفهوم "**رؤية العالم**"، التي عدّها شيئاً مُشتركاً بين سائر الأمم الإنسانية، مع ما يُوجد بينها من فروق واختلافات في التصوّرات والاعتقادات، وقد أشار في ثنايا تقديمه إلى جهود "**توشيهيكو إيزوتسو**"؛ باعتباره واحداً من المُنظّرين في الموضوع، خاصّة في علاقته بالقرآن الكريم، يقول في هذا الصّدد: «وقد عرف النصف الثاني من القرن العشرين بُروز اهتمام كبير بعلم الدلالة (Semantics) من حيث هو دراسة للمعنى، تُحيل إلى نمطٍ جديد من المعارف مبنيّ على **تصور جديد للكون والوجود**. وفي هذا السياق، بلور الباحث الياباني **توشيهيكو إيزوتسو**(Toshihiko Izutsu) تصوراً لعلم الدلالة باعتباره دراسة تحليليّة للتعابير المفتاحية (Key-terms) في لغة من اللغات، ابتغاء الخُلوص إلى إدراك مفهومي للنظرة إلى العالمWeltanschauung، لدى الناس الذين يتداولون تلك اللغة، باعتبارها أداةً ليس فقط للتّحدّث والتواصل والتفكّر والتدبر، وإنما بدرجة أساسية، لتقديم جُملة فُهُوم وتفسيرات للعالَم من حولهم»[1]. وبعد بيانه لرؤية إيزوتسو حُيال علم الدّلالة ينتقل إلى كيفيّة إعمال هذا العلم في كشف

[1]- "**القرآن الكريم ورؤية العالم: مسارات التفكير والتدبير**"، أعمال الندوة الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء يومي 05 و06 شعبان 1435هـ الموافق ل 03 و04 من يونيو 2014م بالرباط، المملكة المغربية. تقديم الدكتور أحمد عبادي، تحرير الدكتور عبد السلام طويل، تنسيق الدكتور محمد المنتار، مطبعة المعارف الجديدة- الرباط، ط1 (1436هـ/ 2015م)، ص: 14، 15.

الرؤية القرآنية للعالم بقوله: «وهكذا فإن الدراسة الدّلالية للقرآن الكريم تتغيّى، وفق هذا المنظور، البحث عن **رؤية القرآن المجيد للوجود**، وعن **العناصر التكوينيّة الرئيسة للعالم**، **وشبكة العلاقات الرابطة بينها**، ليكون علم دِلالات الألفاظ وتطوّرها، بهذا المغزى، نوعاً من علم الوجود (ontology)؛ علم وجودٍ حيّ ومُتحرّك، يُعنَى برصد التّحوّل الدّلاليّ على امتداد السياق القرآني، بحثاً عن شبكة المفهومات في القرآن الكريم، والحُقول الدّلالية التي تُحيل إليها»[1].

- "**القرآن والرؤية الآياتية للعالم**"، وهي مُداخلة للدكتور عبد الجليل هنوش[2]، خصّت بالحديث الرؤية الآياتية للعالم، أي انطلاقاً من الآيات القرآنية، وقد عرض الباحث إلى كتاب إيزوتسو "**الله والإنسان في القرآن**"، في سياق كلامه عن الرؤية الإيمانية التي تُعدّ أساس الرؤية القرآنية، حيث تناول مراتبها الثلاث، ومنها: الرتبة الدُّنيا وهي رتبة التّعقُّل، ثم أشار إلى رأي إيزوتسو باعتباره ممّن خصّها بالذكر، فقال بصدده: «وهو أيضا مما أدركهُ إيزوتسو في كتابه "**الله والإنسان في القرآن**"، حيث يقول: أن الله يُبيّن الآيات كلّ لحظة آية بعد آية لأولئك الذين لديهم قدرة عقليّة كافية لإدراكها كآيات، ومعنى هذا، وفقاً للفهم الذي يُتيحه القرآن، أن كل ما نُسمّيه ظواهر طبيعيّة (...) لا ينبغي أن يُفهم كظواهر طبيعيّة مُجرّدة، بل بوصفه علامات أو رموزاً كثيرةً تدلُّ على التّدخل الإلهي في شؤون البشر»[3].

- "**الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المفاهيم والمبادئ**"، **ذ. عبد الله هيتوت**[4]، والذي تحدث في مداخلته عن مفهوم الرؤية القرآنية للكون، وبين أن العقيدة الإسلامية تدعو إلى البحث في واقع الكون والإنسان والحياة، مع إشارته إلى مركزية المفاهيم القرآنية في كشف هذه الرؤية العالمية للقرآن، وإسهام المُعجم القرآني في ذلك بفضل غناه وثرائه اللغوي والدّلالي. وفي سياق

---

[1]- نفسه، ص: 15.

[2]- أستاذ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بمراكش.

[3]- "**القرآن الكريم ورؤية العالم: مسارات التفكير والتدبير**"، ص: 84.

[4]- عضو المجلس الأكاديمي للرابطة المحمدية للعلماء-إقليم الجديدة.

عرضه لقضية تفعيل دلالات الوحي وإدخالها في صميم الفعل التاريخي، أشار إلى جهد إيزوتسو باعتباره من المُنظرين للرؤية القرآنية للعالم[1]، وقد اعتمد في وصف منهجه ورؤيته على مقال الدكتورة فريدة زمرد "**القراءة النسقية للقرآن الكريم**"، بالإضافة إلى مقال الدكتور المصطفى تاج الدين: "**النص القرآني والمنهج اللساني الحديث**"، وهما من الدارسين الذين اهتموا بدراسات إيزوتسو وعرّفوا بمنهجه الدّلالي في مقاربة المفهومات القرآنية وتحليلها دلالياً، وقد أشرتُ إلى جهودهما في ذلك قبل.

- "**التأويلية القرآنية: الإشكالات المنهجية (حصيلة أولية)**"، **د. عبد الله السيد ولد باه**[2]، وقد عمل الباحث على تقديم أبرز التيارات التأويلية للقرآن، من خلال عرض مُميّزاتها المنهجية، وقد أثنى على إيزوتسو ومنهجه الدّلالي، وقال في حقّه كلاماً نفيساً كالآتي: «أما المسلك الأدبي الدّلالي فأهم مُمثّليه هو بدون شك المُستعرب الياباني "**توشيهيكو إيزوتسو**" في كتابه الرئيسي: "**الله والإنسان في القرآن**" الذي اعتمد فيه منهجاً سيميولوجيّاً مُبتكراً تناول من خلاله الأنساق الدّلالية في القرآن، عبر دراسة تحليليّة للتعابير المفتاحية فيه ومستويات الدّلالة القاعديّة والسياقية، من أجل النفاذ من خلال التحليل اللغوي إلى عناصر الرؤية المفهوميّة والأخلاقية، التي يحتويها النص المُقدّس. إنه بهذا المعنى "**علم لرؤية العالم**"، أو دراسة لطبيعة رؤية العالم وبنيتها لأمة ما، في هذه المرحلة أو تلك من تاريخها، وهذه الدراسة تستهدي بوسائل التحليل المنهجي للمفاهيم الثقافية التي أنتجتها الأمة لنفسها، وتبلورت في المفاهيم المفتاحية للُغتها»[3]. وهذا يدلّ على أن إيزوتسو بذل جُهداً في التأصيل والتأسيس للدرس الدّلالي في القرآن، وبالأخص التنظير لما يُسمّى بالرؤية القرآنية للعالم التي تُعدّ مفهوماً جديداً في مجال الدراسات القرآنية، لا يزال يخضع للبحث والدراسة وتعميق الأنظار من لدن الباحثين والدارسين المُتخصّصين.

---

[1]- "**القرآن الكريم ورؤية العالم: مسارات التفكير والتدبير**"، ص: 93، 94.

[2]- جامعة نواكشوط، موريتانيا.

[3]- "**القرآن الكريم ورؤية العالم: مسارات التفكير والتدبير**"، ص: 153.

- "**المفاهيم القرآنية ورؤية العالم**"، **دة. نعيمة لبداوي**، وقد اشتغلت الباحثة من خلال مُداخلتها على إبراز الترابط الوثيق بين المفاهيم ورؤية العالم، باعتبار أن المفاهيم هي المادّة اللغويّة التي يمكن من خلالها الكشف عن رؤية المُعجم والمُتحدّثين به للعالم من حولهم، حيث أكدت من خلال مُعالجتها لمسألة: "**مفردات القرآن ورؤية العالم**" إلى كون "مفردات القرآن ليست فقط للتعبد في الصلاة أو التلاوة، ولا لاستنباط الأحكام الشرعيّة فقط، وإنما هي تكتنِز رؤية العالم وتصوّرات عن الكون والوجود والحياة يُمكن اكتشافها من خلال تتبُّعها في نظمها وترابطها مع باقي المُفردات الأخرى في البنية القرآنية ككلّ"[1]، وفي هذا السياق أوردت الباحثة كلاماً لإيزوتسو مُستشهدةً به على ما ذكرَتْ قبل، حيث يقول: "اللغة أداة ليس فقط للتحدث والتفكر، بل أيضاً، وهذا أكثر أهميّة، لتقديم مفهومات وتفاسير للعالم"[2]. وقد ختمت الباحثة مقالها حول "**المفاهيم القرآنية ورؤية العالم**" بالقول: «تبقى رؤية العالم مُرتبطةً ارتباطاً وثيقاً بالشبكة المفهومية للقرآن المجيد، أولاً باعتباره الكتاب المُوائِم للكون، وثانياً باعتباره المُفسّر للحياة والأحياء، والذي فيه يكمُن سرّ الوجود (...)كما أن التأسيس الفعلي والحقيقي للنظرة الكليّة للوجود بدأ مع نزول القرآن الكريم؛ حيث أحدث تطوُّراً على المفاهيم السائدة، مما نشأ عنه تغيير في تصوُّر العرب للعالم وللوجود الإنساني»[3].

4. "**نحو فهم توشيهيكو إيزوتسو: الامتداد الأخلاقي لأنطولوجيا الرحمة في رؤية الوجود القرآنية**"، وهي مُداخلة تقدّمت بها الباحثة "**شفيقة وعيل**"[4] خلال الجلسة العلمية

---

[1]- نفسه، ص: 390.

[2]- نفسه، ص: 391.

[3]- "**القرآن الكريم ورؤية العالم: مسارات التفكير والتدبير**"، ص: 400.

[4]- هي باحثة جزائرية حاصلة على الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها من الجامعة الأمريكية ببيروت، وتهتم بمراجعة التراث الإسلامي من حيث الإنتاج المعرفي والأدبي، ولا سيما إنتاج الاصطلاح والمفاهيم، وهي تُحاول إجراء مقاربات بحثية بينه وبين الفلسفة الحديثة، وهي أيضاً شاعرة لها منشورات عديدة ومشاركات كثيرة في مهرجانات عربية. يُرجع إلى الموقع الإلكتروني لمجلة "**المشرق**" على الرابط الآتي: /د. شفيقة-وعيل/al-machariq.com/projet ، بتاريخ 2020/02/14، على الساعة: 19h30.

بعنوان: "**سؤال الأخلاق في الفلسفة الإسلامية**"، وذلك خلال المؤتمر السنوي السادس للعلوم الاجتماعية والإنسانية، أيام 18_20 مارس 2017م، الذي يُنظّمه المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. وقد عالجت الباحثة الموضوع من خلال كتاب توشيهيكو إيزوتسو: "**المفهومات الأخلاقية الدّينية في القرآن**"، فعرضت لأهم محاور الكتاب وقضاياه، وخلُصت إلى صُلب مداخلتها التي تمحورت حول الأخلاق الإسلامية عموماً، كما عرض إليها إيزوتسو من خلال مُقاربته الدّلالية، ثم خصّت بالحديث خُلق الرحمة وكيف تناوله إيزوتسو انطلاقاً من النظرة القرآنية الوجودية. وقد اعتبرت الباحثة أن إيزوتسو تناول قيمة "**الرحمة**" من كونه مفهوماً فطريّاً وُلد مع الإنسان يقتضي منه أن يعبد الله اضطراراً، إلى كونه مفهوماً وجوديّاً أنطولوجياً يسع الوجود بأكمله، يقتضي خضوع الموجودات له سبحانه، فالرحيم اسمٌ خاص بالمؤمنين الطائعين من عباده، أما الرحمان فيشمل رحمة المؤمن والكافر على حدّ سواء، وكأننا إزاء نوعين من الرحمة: "**رحمة عامة**" تسع جميع المخلوقات في الدنيا، و"**رحمة خاصّة**" بعباد الله المؤمنين يوم القيامة.

- **بحوث جامعية:**

1. "**البنية المعرفية لنظام المفاهيم في القرآن: دراسة دلالية في المفردات المفتاحية**"، عنوان لأطروحة جامعية أعدّها الطالب الباحث عبد الله الهداري لنيل شهادة الدكتوراه من جامعة السلطان مولاي سليمان- كلية الآداب والعلوم الإنسانية ببني ملال- المملكة المغربية، تحت إشراف الدكتور سعيد شبار، حيث استخدم الباحث منهج إيزوتسو في علم الدلالة، وحلّل من خلاله بعض المفردات المفتاحية في القرآن الكريم.

2. "**كتاب المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن لتوشيهيكو إيزوتسو: قراءة وصفية تحليليّة**"، وهو عنوان لبحث ماجيستير، تقدم به الباحث محمد الجطيوي، لنيل شهادة التأهيل في

العلوم الإسلامية، من مؤسسة دار الحديث الحسنيّة بالرباط، تحت إشراف الدكتورة فريدة زمرد، وذلك في الموسم الجامعي: 2013/2012م.

3. "**مقاربة "توشيهيكو إيزوتسو لمفهوم الإيمان: الرؤية والمنهج** "، وهو بحث ماجيستير لزميلنا الباحث "**محمد بلمعلم**"، بدار الحديث الحسنية بالرباط، والذي أنجزه برسم السنة الجامعية 2014م/ 2015م، تحت إشراف الدكتور إبراهيم مشروح، وقد اشتغل على الموضوع من خلال كتاب إيزوتسو: "**مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي**".

وبالإضافة إلى المقالات العلمية التي جعلت من كتابات إيزوتسو موضوعاً لها، تجدر الإشارة إلى أن مجموعة من الباحثين المغاربة أنجزوا بحوثاً جامعية على مستوى الإجازة والماجيستير والدكتوراه، وعالجوا فكر إيزوتسو من زوايا مختلفة وأنظار متنوعة، فمنهم من اعتنى بالجانب العقدي، ومنهم من أثاره الجانب القرآني المُصطلحي، وقسم آخر راقه الجانب اللساني الدلالي، مما يُظهر غنى دراسات إيزوتسو وثرائها سواء من جهة القضايا أو من جهة المجالات العلمية المتنوعة التي تضمنتها.

ومن خلال العرض الأخير لمُختلف الأعمال والبحوث واللقاءات العلمية التي أُنجزت حول شخصية "**توشيهيكو إيزوتسو**" العلمية، وكانت ثمرة الاعتناء بتراثه العلمي المكتوب سواء باللغة اليابانية أو الإنجليزية؛ يُمكننا أن نتصور حجم التأثير الذي خلقه هذا العَلَمُ الفذ؛ الذي كان ولا يزال رمزاً من رموز العلم والمعرفة الموسوعية في اليابان، حيث امتدّ صيته إلى كثير من البلدان الأخرى؛ كإيران وكندا(مونتريال)، وماليزيا وتركيا، ثم وصولا إلى عديد الدول العربية وعلى رأسها سوريا، التي كان لابنها الباحث الدكتور عيسى علي العاكوب شرف الانكباب على كتابات إيزوتسو بالترجمة كمرحلة أولى، ثم بالدرس والتحليل كمرحلة ثانية كما يظهر من خلال مقالاته عنه، ليمتدّ صيتُ أعمال إيزوتسو من خلاله إلى دول شمال إفريقية وعلى رأسها بلدنا المغرب، فصار اسم "**توشيهيكو إيزوتسو**" يُتداول على ألسنة باحثين أكفاء، بادروا إلى الاشتغال

به تعريفاً ودراسة وتحليلا، طلباً لما فيه من جِدّة في الطرح وصلاحٍ في المنهج وشمولية في التناول، وهكذا انتشرت كتب إيزوتسو في دولٍ عدة من خلال اشتغال باحثيها بأعماله وإصداراته وكتاباته، والتي لقيت منهم اهتماماً بالغاً تَمثّل في التعريف به وبدراساته، مع الاستفادة من منهجه الدلالي في مُعالجة المعجم القرآني، من خلال مقالات وبحوث أكاديمية وأيام دراسية وندوات ومؤتمرات، شكّلت أعمال إيزوتسو موضوعاً لها، أو محوراً من محاورها الأساسية على حد سواء.

وبالإضافة إلى امتدادات جهود إيزوتسو في جانب البحث الأكاديمي عموماً، أنتقل إلى امتدادٍ من نوع آخر، وهو امتدادات أعماله في الجانب الإعلامي، وبيانه في المطلب الآتي.

المطلب الثاني: الامتدادات في مجال الإعلام

في هذا المطلب سأعرض لترجمة البرنامج التلفزي الذي أعدّته قناة الهلال التركية، والتي جعلت من موضوعها الاعتناء بالأعلام والشخصيات العربية والإسلامية، وقد خصّصت حلقة كاملة للحديث عن "توشيهيكو إيزوتسو"؛ بتسليط الضوء على حياته ومنهجه الدّلالي الذي اعتمده في دراسة المفهومات القرآنية، وقد استضاف مقدم الحلقة الدكتور "**سليمان أتيش**"، الذي يُعدُّ من الدارسين الأتراك الذين اهتموا بكتابات إيزوتسو ومنهجه الدلالي، وسأعرض لمضامين البرنامج بعد ترجمته إلى العربية، قصد كشف رؤية واحد من الباحثين حول مشروع إيزوتسو وعلاقته بدراسة العلوم الإسلامية، وبالدراسات القرآنية على وجه الخصوص. وفيما يلي محتوى البرنامج:

- **إضاءات وشهادات حول شخصية توشيهيكو إيزوتسو وأعماله:**

تجدر الإشارة إلى كون إيزوتسو من الأسماء المغمورة، أو التي لا يُعرف حولها إلا القليل، بحيث إن كثيراً من الباحثين والأكاديميين لا يكادون يعرفون عنه شيئاً، مع كونهم يشتغلون في المجالات المعرفية التي أثارها من خلال كتاباته.

ومن هنا، فإن "**توشيهيكو إيزوتسو**" هو أحد علماء العالم الإسلامي الكبار، ولد في طوكيو في 04 من ماي سنة 1914م، وقد كان والده أستاذاً ل: "بودية الزن" Zen Budism، وكان يسهر على تربيته وفق تعاليم بودية الزن، حيث جمع إيزوتسو بين التعليم المدرسي وبين تلقين أبيه له، وبالموازاة كان يدرس بأحد المراكز الإسلامية، التي تعلم فيها اللغة التركية والعربية، إلى أن أتم دراسته في قسم الآداب الإنجليزية الكلاسيكية في جامعة كيو اليابانية، ليدرُس بها بعد ذلك كلاًّ من اللّغة اليونانية واللاتينية باستخدام نصوص فلسفية.

وفي سنة 1938م تمت دعوة موسى علي جار إلى اليابان، وبعد تعرّف إيزوتسو عليه، زاد اهتمامه بالإسلام وبالثقافة الإسلامية على حدّ سواء، بالإضافة إلى تلقّيه لكتاب سيبويه ولصحيح مسلم على يده، وبعد ذلك عمل إيزوتسو أستاذاً للغات الشرقية بمعهد اللغة والثقافة الذي تأسس سنة 1942م، وخلال هذه المدة تمكّن من تعلم اللغة العبرية والفارسية.

وكانت سنة 1954م هي السنة التي أصبح فيها توشيهيكو إيزوتسو أستاذاً جامعياً، وفيها عمل على إتمام كتابه المعنون ب: "القرآن في محيط اللغة اليابانية"، والذي بدأ تأليفه سنة 1952م، ثم انتقل بعد ذلك إلى لبنان التي قضى فيها 6 أشهر، توجّه بعدها إلى الديار المصرية التي عاش فيها سنة كاملة، مما أتاح له فرصة لقاء أسماء بارزة لعلماء عرب ومسلمين كمحمد رضى، وكامل حسين، وأحمد مذكور، وفي هذه السنوات تعلم إيزوتسو اللغة الإيطالية والفرنسية والإسبانية والعديد من اللغات الغربية الأخرى.

أما في سنة 1961م، فقد توجه إيزوتسو إلى كندا التي ظل فيها لمدة ناهزت 18 سنة، حيث درَّس بجامعة موريال، وتحديدا بمعهد البحوث الإسلامية، حيث كان يُقدم دروساً حول "**أبي الحسن الأشعري**" و"**ابن سينا**" و"**الإمام الغزالي**" و"**شهاب الدين السهروردي**"، و"**محيي الدين بن عربي**". كما تعرف في هذه الفترة على "**روشان سيزير**" وعلى "**حسن نصر**" و"**هيرمان لومدا**" وغيرهم.

وفي سنة 1969م أصبح معهد البحوث الإسلامية تابعاً لإيران، وبطلب من "المهدي المحقِّق" صار إيزوتسو يدرّس 3 أشهر كل سنة بإيران، حيث تمكّن من الحصول على الدكتوراه الفخرية من جامعة طهران. أما سنة 1974م، وبدعوة من السيد "حسين نصر"، شرع إيزوتسو في تقديم دروس في الأكاديمية الملكية للفلسفة، وفي هذه المدة تعرّف على ثُلّة من المفكرين من بينهم: "محمد أركون وعبد الرحمان مدني، كما قام بأبحاث حول "**مُوَلاَّ سَاثْرَا مِيرْدَامَات**" و"**سيبزيفالي**" وهما من المفكرّين المشهورين آنذاك.

وبعد قيام الثورة الإيرانية سنة 1979م، رجع إيزوتسو إلى اليابان واستقر في طوكيو، بعد هذه المرحلة أمضى بقيّة حياته في التأليف مما كتب له شُهرة واسعة، لكنه عاد إلى التدريس بجامعة كيو سنة 1982، لتُوافيه المنيّة في 3 يناير من سنة 1993م عن عمر يناهز 79 سنة كانت حافلة بالعطاء والبذل. ومن الاعترافات التي قالها المهدي المَحَقِّق في شخص إيزوتسو: «كان إيزوتسو شخصا مُجتهداً صبوراً متواضعاً، وكان قلبه عاشقاً للعلم، وكان شخصاً عالماً ومفكراً يقضي كل وقته في تعلم شيء جديد، رغم أنه كان يتفادى الظهور والمدح، إلا أنه في نفس الوقت كان لا يقبل الأفكار بسهولة ولا يُسلم بها إلا بعد التمحيص والنّظر في صحتها».

كان إيزوتسو يعرف "**اللسانيات**" بأنها المفتاح لفهم اللغة عموماً، وقد عبَّر عن هدفه منها وهو إكساب ميدان البحوث في العلوم الإسلامية أفكاراً جديدة، كما يُؤكد أن أفكار "**هيكل**" و"**سارتر**" تتشابه إلى حد كبير مع بعض الأفكار الشرقية الموجودة في طهران، والتي تُعدّ من بين المراكز العلمية في العالم الإسلامي.

كان إيزوتسو يُتقن ما يُقارب 30 لغة من بينها: الإنجليزية والألمانية والإيطالية والإسبانية والفرنسية والفارسية والتركية والسّانْسكريتية والصينية القديمة والجديدة والعربية والعبرانية واللاّتينية واليونانية. وقد ترك مجموعة من المقالات والكتب التي تناول فيها مواضيع الفلسفة الإسلامية والتصوف والأخلاق والقرآن الكريم وتفسيره، ومن بين الكتب التي تُرجمت من اليابانية إلى التركية كتابه: "**الله والإنسان في القرآن**" و"**مفهوم الإيمان في الفكر الإسلامي**" و"**بنية المفاهيم الأخلاقية الدينية في القرآن**" و"**فكرة الخلق في الإسلام**" و"**المفاهيم المفتاحية لدى ابن عربي**" و"**المفاهيم المفتاحية في الطاوية**".

وفي كلمة الدكتور سليمان أتيش حول سياق تعرُّفه على كتابات إيزوتسو يقول: «صادفت كتاب إيزوتسو «God and Man in the Koran» في مكتبة كلية الإلهيات في أنقرة، وبعد قراءته توضحت لي أهميته، فبدأت بترجمته، وكلما تقدمت إلا وكانت أفكاري تتأثّر وتتطور، وبعد ذلك

أطلعت بعض أصدقائي على الكتاب الذي كتبه صاحبه دون وساطة مستشرق، فقد كان كاتباً مُحايداً ألقى الضوء على أفكار جديدة متعلقة بمفاهيم الفكر الإسلامي، باعتبار أن العديد من هذه الأفكار لم تكن معهودة لدى العلماء المسلمين بهذا التناول، وأنا لا أقول إن الأفكار التي جاء بها إيزوتسو جديدة لم تكن من قبل، ولكنّه سلَّط الضوء عليها بطريقة جديدة وعالجها بطريقة مُختلفة، كالطريقة التي عالج بها الفرْق بين معاني بعض المفاهيم التي عرفت تغيُّراً قبل وبعد مجيء القرآن، والتي أوضح من خلالها هذه المعاني الجديدة المكتسبة لتلك المفاهيم في بيئتها القرآنية الجديدة، فهي طريقة مُميَّزة جدّاً».

سؤال مقدم الحلقة: هل يمكن اعتبار حياة إيزوتسو شهدت مرحلتين: مرحلة ما قبل سن 25 ومرحلة ما بعد سن 25 من حياته؟ وهل يُمكن اعتبار سن 25 من حياته نقطة تحوُّل وتغيُّر؟

جواب الدكتور سليمان أتيش: نعم يُمكن اعتبار تلك المرحلة من عمره مرحلة تغيُّر وتحول، نظراً لأنه التقى فيها "موسى جار الله" وتعلّم على يديه مجموعة من الكتب الأُصول؛ ككتاب سيبويه في اللغة وصحيحَيْ البخاري ومسلم؛ اللّذين يُعتبران مصادر وأصولاً للحديث لدى المسلمين، مع اعتبار أن "**موسى جار الله**" من العُلماء المُدققين الذين عُرفوا ببُعد النّظر، لذلك فإن التقاء إيزوتسو به كانت فرصة متميزة، كما كانت منعطفاً جديداً في حياته، وحتى إذا لم نحسم في مسألة إسلام إيزوتسو فإنه على الأقل كتب كُتبه التي وصلت إلينا كشخص مسلم.

سؤال مقدم الحلقة: ما هو مفهوم Semantics عند إيزوتسو؟

جواب الدكتور أتيش: يقدم إيزوتسو تعريفا خاصا به للسيميائيات أو لعلم الدلالة، وهذا التعريف كالآتي: "دراسة تحليلية للتعابير المفتاحية key-terms في لغة من اللغات ابتغاء الوصول أخيراً إلى إدراك مفهومي للنظرة إلى العالم Weltanschaung لدى الناس الذين يستخدمون تلك

اللغة أداة ليس فقط للتّحدث والتفكر، بل أيضا –وهو أكثر أهمية– لتقديم مفهومات وتفاسير للعالم الذي يحيط بهم"[1].

سؤال مقدم الحلقة: ما هي الإضافة النوعية التي جاء بها إيزوتسو بهذا الفهم:

جواب الدكتور أتيش: لقد عمل إيزوتسو على خلق مقارنة بين الاستعمال الجاهلي والقرآني للمفاهيم، فالجاهليون كانوا يظنُّون أن الله يخلق وأن وظيفته تنتهي بالخلق فقط، وبعد أن يخلق الله الإنسان فإنه يهَبُه قدرة هي التي سماها القرآن ب: "قوة الدّهر" وهي التي تُحقق القوة للإنسان، ليصير عديم الرحمة متّصفاً بالبطش، ويبقى الإنسان هكذا إلى أن يموت، ولا يوجد شيء بعد الموت ينتظره، لذلك قال: ﴿من يحيي العظام وهي رميم﴾[2]، فكانت إجابة الله على سؤالهم: ﴿قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم﴾[3]، فإذا كان الله تعالى قادراً على الخلق من لا شيء وهو الأمر الأصعب، فإنه من اليسير إعادة خلق الإنسان وبعثه بعد الموت.

وقد كان لدى الجاهليين تصور للروح كما جاء في قولهم:

هل نحن إلا كأجسادٍ تمرّ بها ***** تحت التراب وأرواح كأرواح

والمقصود هو أنه بعد أن نُدفن في التراب، فإن الروح تطير فلا يظل لها وجود، وهي نظرة متشائمة أن يُخلق الإنسان دهريّاً فيَظلم ويتجبَّر ثم يموت ولا شيء عليه بعد ذلك، فكيف إذن سيتم إنصاف المظلومين وتحقيق العدل لهم؟ وكإجابة على هذا الإشكال، فالقرآن يعتبر أن هناك حياة غيبية تنتظر الإنسان بعد حياته المرئية، فإذا فُقِد العدل في الأولى فإن الثانية أو الأخرى (الغيبية) لا يُظلم فيها أحد.

[1]- يُنظر: "**بين الله والإنسان في القرآن**"، ص: 30.

[2]- سورة يس، الآية: 77.

[3]- سورة يس، الآية: 78.

ومن بين المفاهيم المفتاحية التي أثارها إيزوتسو والتي شكّلت حُضوراً بين الله والإنسان في القرآن مفهوم: "**التقوى**"، فقد كان العرب الجاهليون يقصدون به الاحتماء من خطر ما، وبعد الاستعمال القرآني صارت "**التقوى**" بمعنى الاحتماء من خطر معنوي بدل خطر مادي، وهذا الخطر المعنوي هو جهنم، وبمرور الوقت صار مفهوم "**التقوى**" يفيد معنى: "التدين الخالص".

سؤال مقدم الحلقة: ما هو تصور إيزوتسو للاتصال بين الله والإنسان في القرآن؟

جواب الدكتور أتيش: إن إيزوتسو يصف ما يجده في القرآن متعلّقاً بهذه القضايا وليس هو من يطرح هذه التصورات، لِدى نحن نناقش مُلاحظاته حول ما توصّل إليه من فهم للقرآن الكريم ومفاهيمه، فالقرآن يصوِّر الكائن الأعلى هو "الله" على رأس الخلق جميعاً، وأن لديه مخلوقات على رأسها الإنسان، وهو أرفع المخلوقات التي لديها روح أو بعبارة أخرى أفضل المخلوقات الفيزيائية، ولذلك فالمَـــلَـــكُ أرفع من الإنسان، بدليل أن الرسول يقول: ﴿**ولا أعلم الغيب ولا أقول إني مَـــلَـــك**﴾، ولذلك فالإنسان مشَرَّف بدليل قوله تعالى: ﴿**لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم**﴾ وقوله: ﴿**ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا**﴾.

سؤال مقدم الحلقة: كما وضحتم من قبل الفرق بين مرحلة ما قبل وما بعد القرآن، نرجو أن توضح لنا تطور مفهوم الإنسان بين الجاهلية والإسلام؟

جواب الدكتور أتيش: كما ذكرنا فالقرآن يُكرم ويُشرف الإنسان، أما في الجاهلية فقد كان الإنسان مُنتهياً بالموت، كما كان تحت سيطرة الآلهة التي يَعبد، بالإضافة إلى أنه كان تحت تأثير كائنات أخرى كالجن، ولذلك يذكر القرآن: ﴿**وإنه كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن فزادوهم رهقا**﴾[1]، فجاء القرآن ليُزيل هذه الاستعانة بالجن، ويُبدلها بالاستعانة بالله تعالى

[1]- سورة الجن، الآية: 6.

باعتباره المتحكّم في قدَرِ الإنسان، أما ما دونه فكلّه عبدٌ ومخلوقٌ لله كالإنسان نفسه، والكلّ مأمور بالعبادة كما جاء في الآية الكريمة: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾[1].

وقد كان العرب يعتقدون أن الملائكة "بنات الله"، لذلك أعطوا للملائكة أسماء بنات ك: اللات والعزّى....، وربما يرجع ذلك إلى التأثر بالثّقافة اليونانية، وربما أضحوا بعد هذا التأثير معتقدين في أُنثويّة الملائكة، لكن القرآن بيّن ضُعف دُعائهم بقوله: ﴿ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان﴾[2]، كما رد عليهم القرآن بقوله أيضا: ﴿وما دعاء الكافرين إلا في ضلال﴾[3]، وذلك باعتبار أن عبادتهم ودعاءهم غير مُتوجّه إلى الله تعالى، وهكذا فالقرآن يعتبر الاستعانة بغير الله شركاً بيِّـــناً، والقرآن يعتبر الذي عبد الله وحده إنساناً حرّاً كما تعبر عليه الصوفية ب:"التوحيد".

شهادة الدكتور مصطفى إسلام أوغلو[4] في توشيهيكو إيزوتسو:

يقول: «إن خَدَمة القرآن الكريم يُشكّلون السّلسلة الذهبية للقرآن، ولذلك فإيزوتسو بخدمته للقرآن الكريم يُمثل حلقة من حلقات هذه السلسلة الذهبية، ويمكن اعتبار إيزوتسو من الشُّراح/ المفسرين اللغويين للقرآن الكريم، وإن لم أكن مُخطئاً فيُمكن أن نُطلق عليه لقب: "سيبويه العصر الحاضر" فيما يتعلق بالشّرح اللّغوي للقرآن الكريم، وذلك باعتبار أن إيزوتسو يشتغل على "**حفريات اللغة**" و"**أركيولوجيا اللغة**"، وبفضل أعماله استطعنا أن نفهم القرآن أكثر، فالقرآن لما وجد العقلية اللغوية الجاهلية أمامه، أخذ منها بعض المفاهيم وأفرغها من محتواها وأضاف عليها معانٍ جديدة، وهناك مفاهيم أخرى لم يُفرغها، بل أضاف إليها معانٍ جديدة لتبقى مفاهيم أخرى لم يطرأ عليها أي تغيير.

---

[1]- سورة الذاريات، الآية: 56.

[2]- سورة يوسف، الآية: 40.

[3]- سورة الرعد، الآية: 15.

[4]- يشير مقدم البرنامج إلى أنه مقدم دروس تفسير القرآن الكريم على بعض القنوات التركية.

مثال: قوله تعالى: ﴿**إنا أنزلناه في ليلة القدر**﴾[1]، ففي الآية ثلاث كلمات: "**إنزال**"، "**ليلة**"، "**القدر**"، فكلمة "**إنزال**" أضاف عليها معانٍ جديدة، وكلمة "**ليلة**" لم يتغيّر معناها، أما "**القدر**" فقد أفرغت من معناها وأُلبست معنىً جديداً.

وهكذا، فإيزوتسو يُساعدنا في تقديم تحليلات عميقة، فمن خلال كتابه: "الله والإنسان في القرآن" يُناقش مواضيع عقدية، يَخلُص من خلالها إلى أن الآخرة هي روح الدنيا، وأن الروح هي آخرة الجسد، وأن هناك خاصيّة تميّز بها إيزوتسو، وهي كونه درس على يد "موسى جار الله" وهو ما جعله وارثَ علمه إن صحّ التعبير، ووارث حُبّه وعشقه للتحليل العقدي للقرآن الكريم، ولا نكون مُبالغين إن قلنا إن إيزوتسو ورث روح موسى جار الله وتأثّر بها تأثراً شديداً.

وإذا كانت "**العَنْعَنة**" في تراثنا ذات أهمية كبرى، والعلاقة بين العالم والمتعلم مُهمّة أيضاً، باعتبار أن الأستاذ أو الشيخ ليس شخصاً تُستفاد منه المعرفة فقط، بل هو بالدرجة الأولى الأخ الذي يورَث عنه همُّه العلمي، لذلك قلت إن إيزوتسو ورث عن أستاذه الكثير من الهُموم العلمية» انتهي كلام مصطفى إسلام أوغلو.

سؤال مقدم الحلقة: هل من إضافة في الموضوع دكتور مصطفى أتيش:

جواب الدكتور أتيش: بعد أن قُلنا إن الله تعالى الكائن الأسمى، وأن الإنسان موجود في قمة مخلوقاته، فإنه يمكننا الحديث عن التواصل بينهما، هذا التواصل الذي يكون موضوعه هو العبادة وإيصال المُبتغى من الله تجاه الإنسان والعكس. وهذا التواصل لا بد فيه من عنصر ثالث، مع احتمال أن تكون العلاقة رباعية، نظراً لأن الله تعالى لا يُمكن أن يتّصل بالإنسان مباشرة، كما أن الإنسان بطبيعته لا يستطيع تحمل ذلك.

[1]- سورة القدر، الآية: 1.

والطرف الذي يتوسط بين الله والإنسان هو المَلَك، الذي يُكلّف بنقل الوحي من الله إلى الرسول، لتصير قيمة الإنسان (الرسول) أرفع من المَلَك الذي يصير خادماً للرسول بأمرٍ من الله تعالى، فيتغيّر ميزان القيمة بين الرسول والمَلَك، فيصير الرسول أرفع قدراً في هذه الحالة. ومهمة الرسول هي تبليغ ما أوحي إليه للناس، وتبقى مَهمّة الناس بعد تلقّي الوحي اتباع الأوامر واجتناب النواهي، والالتزام بالقيم الأخلاقية المأمور بها، كي يصير المجتمع مثالياً في حالة التزامه بما ذكرنا، وهو ما عبّر عنه القرآن بقوله: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتومنون بالله﴾[1] وقوله: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا﴾[2]، وهذه إشارة إلى التوسط وعدم الغلو.

والمُــكلّفون بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هم العلماء بالدرجة الأولى، بالإضافة إلى وسائل الإعلام اليوم، والتي من واجبها توجيه الإنسان إلى الخير، وفق اعتماد مبدأ التيسير واللين والقول الحسن بدل العنف، كما قال تعالى مخاطباً نبيّه الكريم: ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك﴾[3]، وهذا هو منهج الرسول عليه الصلاة والسلام في الدّعوة إلى الله.

سؤال مقدم الحلقة: لو طلبنا منكم دكتور أن تلخص لنا نظرة إيزوتسو إلى القرآن؟

جواب الدكتور أتيش: "إن إيزوتسو عَــرج على نقط مُهمّة فيما يتعلّق بتفسير القرآن، وقد كان شخصاً متمكناً من العربية، والدليل على ذلك اطلاعه على معاني المفاهيم القرآنية حتى في سياقها الجاهلي السابق للقرآن الكريم، بالإضافة إلى كون إيزوتسو خدم القرآن بنفس الطريقة التي خدم بها غير العرب اللغة العربية والقرآن من قبل، فسيبويه مثلا من أصل فارسي (إيراني)

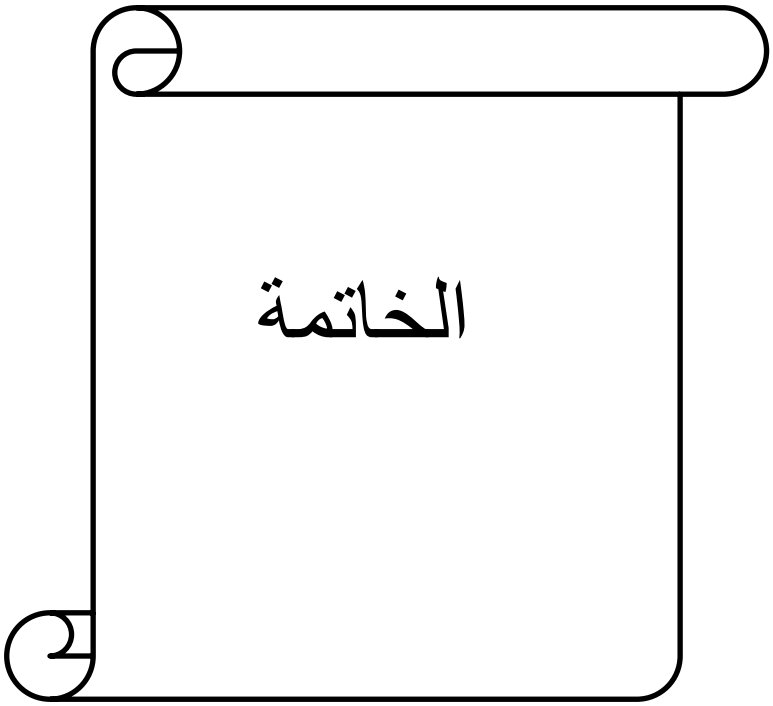
[1]- سورة آل عمران، الآية: 110.

[2]- سورة البقرة، الآية: 142.

[3]- سورة آل عمران، الآية: 159.

وغيره كثير من العلماء الأفذاذ الذي لم يكونوا عرباً، لكن إسهاماتهم في تقعيد اللغة العربية كانت ذات قيمة كبرى. وأغلب هؤلاء الذين خدموا اللغة العربية كانوا إما فُرساً أو أتراكاً، ويرجع اهتمامهم هذا إلى أنهم كانوا ملزمين أكثر من غيرهم بضبط اللغة العربية، والتمكّن من علومها من أجل خدمة العلوم الإسلامية واللغوية، أما العرب فلم يكونوا بحاجة إلى هذا التدقيق، ولا شك أن إيزوتسو من هذه الطينة من العلماء الذين دقّقُوا في مجال اللغة العربية، مستثمرين كل ذلك في فهم أفضل للقرآن الكريم" انتهى البرنامج.

وفي الختام، أقول إن فكر إيزوتسو امتدّ إلى مجموعة من الأقطار التي اشتغل دارسوها ببحوثه وكتاباته، وعملوا على التعريف بمشروعه الدّلالي في دراسة القرآن الكريم، ومُقاربته للمفهومات القرآنية المفتاحية وفق الأسس المنهجيّة التي بيّناها قبل، أملاً في تقديم فهم جديد للقرآن الكريم يُسايِر السياق المعاصر، ويُجيب ما أمكن على القضايا المُستجِدّة لهم، حتى يكون الإنسان على بيّنة من أمور دينه ويكون تقرّبه إلى ربّه بالعلم، كما دعا إلى ذلك القرآن الكريم. ومن هنا يُحمَدُ لإيزوتسو سعيه في بيان الرؤية القرآنية للعالم المُنبثقة عن الدراسة الدلالية التحليليّة لمفهومات المُعجم القرآني، والتي توضح نظرة المسلمين إلى العالم، العاكسة لتصوراتهم الخاصّة تجاه الخالق والخلق والوجود.


الخاتمة

وبعد، فقد رام هذا البحث التعريف بجهود توشيهيكو إيزوتسو في إثراء حقل الدراسات القرآنية، والكشف عن منهجه التحليليّ الدّلالي وطرائق استثماره في استخلاص الرؤية القرآنية إلى العالم الخاصّة بالمسلمين، باعتبارهم المعنيّين بمُعجم القرآن ومفهوماته المفتاحية التي شكّلت مادّة دراسات إيزوتسو بامتياز، بالإضافة إلى محاولة رصد الآثار والامتدادات التي عرفتها كتب إيزوتسو في مجال الدراسات القرآنية وبين المُهتمين بها. بعد هذا كله، يُمكن أن نورد خلاصات البحث وتوصياته وآفاقه في النقط الآتية:

- أن الجديد في البحث تَمحورُه حول كتابات شخصية يابانية هي "**توشيهيكو إيزوتسو**"، المنتمي إلى ثقافة لا نكاد نعرف عنها الشيء الكثير، خاصّة ما يتعلق بالجهود المبذولة في دراسة التراث الإسلامي من لدن المُفكّرين اليابانيين، وعلى وجه الخصوص تلكم المتعلّقة بالقرآن الكريم، كما هو الحال مع دراسات إيزوتسو. وقد تأكد من خلال البحث والدراسة لهذا الموضوع، ولتاريخ الإسلام في اليابان بصورة مقتضبة، أن هناك أعلاماً يابانيين كان لهم الفضل في التعريف بالإسلام في المجتمع الياباني، من خلال اهتمامهم بالثقافة الإسلامية عموماً أو من خلال اعتنائهم بالقرآن الكريم وترجمته إلى اليابانية، بالإضافة إلى جهودٍ أخرى نرجو أن نُوفّق لبيانها في جهد علمي لاحق بحول الله.
- أن شخصية إيزوتسو شكّلت نموذجاً للباحث العصاميّ الذي يعكس صورة التكامل المعرفي الواجب تحقّقه لدى الباحث المُعاصر، حيث جمع بين علوم جمة من شتى المجالات، وتبحّر في مجموعة من العلوم الإسلامية وقضاياها، وهو ما أهّله إلى إنتاج هذا النَّظر البحثي الدقيق في مجال الدرس القرآني، كما جسّدته كتبه الثلاثة.
- أن المُتأمل في الكتب الثلاثة التي اختيرت متناً لهذا البحث، يرى أن إيزوتسو لامس من خلالها منظومة المفهومات القرآنية، التي تُمثّل مُختلف المجالات الدّينية التي تقوم عليها رسالة الإسلام؛ عقيدة وعبادة ومعاملة وسلوكاً وأخلاقاً، فكتاب "**المفهومات الأخلاقية الدينية في**

القرآن" أُطّرت من خلاله منظومة الأخلاق الإسلامية سواء منها المُنظّمة للعلاقة بين الإنسان وخالقه أخلاقياً، أو التي تُنظم العلاقات الأفقية بين جماعة المسلمين ضماناً لوحدتهم. وأما كتاب: "**بين الله والإنسان في القرآن**" فيُؤسّس للعلاقات التي تربط العبد بربّه باختلاف أصنافها كما وضّحنا سلفاً، وبالنسبة لكتاب "**مفهوم الإيمان**" الذي تغلب عليه النّفحة الإيمانية العقدية، فقد قدّم صورة كاملة لأساس عظيم من الدّين، والمُتمثّل في الإيمان الذي يعد قطب دعوة القرآن. وهذا كلّه يدلُّ على نظرة إيزوتسو الكُليّة والشّمولية لرسالة الإسلام واستيعابه لمقصد القرآن في بناء الأمّة وتحقيق صلاحها دينا ودنيا.

- أن الكتب الثلاثة ل "**توشيهيكو إيزوتسو**" –متن هذا البحث- بالرغم من أنها أُلّفت مُنفصلةً عن بعضها، إلا أن القارئ لها يجدها تُشكّل عقداً مُتكامل الحبّات، وكأنها مُجلّدات لكتاب واحد يُمكن أن نختار له عنوان: "**المفهومات القرآنية**"، وهذا ما جعل المُؤلّف وهو يدرس المفهوم الواحد في أحد كُتبه، يُحيل على الكُتب الأخرى لإتمام المعنى المُشار إليه، أو التّوسّع في قضيّة هي أقرب إلى صنف المفهومات التي اختصّ بها عنوان دون آخر، لكن يبقى المنهج الدّلاليّ مُطرداً في فِكْر جهود إيزوتسو المدروسة بنفس الأسس والإجراءات، مع اختلاف الأمثلة التطبيقيّة فقط.

- أن كتب إيزوتسو التي اخترناها موضوعاً لهذا البحث، رُغم كونها أسهمت بشكل أو بآخر في التعريف بالإسلام بالنسبة لليابانيّين، فإنها أدت الدّور نفسه لدى الغربيّين، خاصة النّاطقين باللغة الإنجليزيّة التي كُتبت بها، علماً أن أصل كتابات إيزوتسو كانت مُحاضرات درّسها في جامعة مونتريال بكندا. وبالإضافة إلى دورها التعريفي بالإسلام، فإنها بمثابة دراسات أكاديميّة رصينة موجهة إلى ذوي الاختصاص في المجالات التي أثارتها، وعلى رأسها مجال الدراسات القرآنية ومناهج التفسير.

■ أن كتابات إيزوتسو يمكن اعتبارها دراسات جديدة في مجال الدراسات القرآنية، وذلك من خلال الآليات المنهجية التي اعتمدها إيزوتسو في دراسة المفهومات القرآنية وتحليلها، أما من جهة الموضوع فهو نفسه يُقرّ بأن موضوع الأخلاق الإسلامية أو العلاقات بين الله والإنسان أو معاني الإيمان وأسسه؛ كلها مواضيع سُبق إليها ولا شك، ولذلك فإن سرّ الذيوع والقَبول الذي عرفته كتبه يتجلّى أساساً في منهجها الدّلالي، كما بيّناه في ثنايا البحث.

■ أن إيزوتسو استطاع إلى حدٍّ كبير أن يُطبّق منهج التحليل الدلالي في دراسة المفهومات القرآنية، والذي انطلق فيه من أسس علم اللغة الحديث ذي الأصول الغربية، لكن وبالرغم من غربيّة مُنطلقاته، إلا أن إيزوتسو تمكّن من تكييفها مع طبيعة النص القرآني، وهو ما جعل كتاباته على قدرٍ وافٍ من الدقّة المنهجية والموضوعية والحياد، عكس ما وقع فيه العديد ممن وظفوا خلفيات معرفية غربية في دراسة القرآن، من قبيل ما صار يُعرف ب: "**القراءات الحداثية للنص القرآني**".

■ أن علم الدلالة الذي يُعد الركيزة الأساس التي يقوم عليها منهج اللغة الحديث والقائم على نظرية المعنى أسعف إيزوتسو في سبر أغوار المفهومات القرآنية من خلال اعتماد قواعده وأسسه المنهجية التي تُمكن الباحث الدّلالي من كشف المعاني الدّقيقة للمفهوم المدروس وتحليله دلاليا للظفر بفهم أمثل له ولاستعمالاته المتنوعة.

■ أن النظرة الكُلّية لتوشيهيكو إيزوتسو في دراسة المفهومات القرآنية شكّلت إحدى مُميّزات الدراسة القرآنية لديه، وقد تأسست على الجمع بين المعنيين الوضعي والسياقي للمفهوم، وتتبع سياقاته القرآنية للظفر ببيّنات تعينه على التحليل والتفسير، أو بتقصّي مَحالّ وروده في الآيات القرآنية للكشف عن تفسيره من خلال المعاني التي يكتسيها في كل موردٍ له على حدة، بما يُعرف بالتفسير الداخليّ للقرآن، أو ما عُرف في المناهج القرآنية بتفسير القرآن بالقرآن، الذي يُعدُّ أفضل أنواع التفاسير باتفاق.

■ أن الدرس الدلالي التاريخي والتعاقبي، والذي يُمكن من معاينة تطور دلالة المفهوم المدروس من خلال تعاقبه تاريخيّاً، يُعد آليّة منهجية دلالية مُهمّة، مكنت المُؤلّف من عقد مقارنات مُثمرة بين مرحلتين عرفهما المُعجم العربي القرآني، وهما: "**المرحلة الجاهلية**" و"**المرحلة القرآنية**"، هذه النّقلة النوعيّة للمفهومات بين المرحلتين السابقتين، جعلت استعمالها الجاهليّ الوضعيّ والبسيط يكتسي دلالات جديدة في الاستعمال.

■ انطلاقاً من دراسة اختيارات المُؤلّف ومواقفه من بعض القضايا الثانويّة المُرتبطة بالمنهج الدّلالي، يُستنتجُ أن تحذيره من اعتماد الترجمة في دراسة المفهومات القرآنية عموماً، وفي الدرس الدّلالي للقرآن على وجه أخص، كان من بين أبرز الأسس المنهجية التي عصمت مشروعه القرآني من كثير من المطبّات والهفوات التي وقع فيها كثير ممن اعتمدوا الترجمات سواء في فهم القرآن الكريم، أو في استيعاب بعض قضاياه وإشكالاته العميقة، ما جعلهم يقعون أحيانا في عكس مقصدهم، باعتبار أن الترجمة لا تنقل المعنى كاملاً بقدر ما تُقرّبه وتهدي إليه في أحسن الأحوال.

■ أن إيزوتسو وباختياره لزمن الوحي كمرحلة تاريخية تبلورت من خلالها مفاهيم الوحي، وباعتماده على المصادر التراثية؛ اللغويّة منها والشرعيّة والتاريخيّة، استطاع أن يُؤسس فهماً تاريخيّاً واضحاً للمفهومات القرآنية وتطورها الدّلالي، ومن ثمّ أن يُقدّم نظرة القرآن إلى العالم التي تلخّص الرؤية الخاصّة بالمُسلمين تجاه الوُجود وعناصره الأساسية.

■ أن مفهوم "**رؤية العالم**" الذي أسس عليه إيزوتسو تصوّره الخاص الذي أسماه "**علم الدلالة القرآنية لرؤية العالم**"، يسعى من خلاله إلى كشف التصوّرات التي تخصّ المسلمين في علاقتهم بمكونات الوجود المبنية على أسس: الله/الإنسان، الأمة المسلمة، الغيب/الشهادة، الدنيا/الآخرة. فهذه جُملة الأسس التي تُؤطر النظرة القرآنية إلى العالم، والتي حاول إيزوتسو جاهداً أن يستخلصها من خلال تحليله للمُعجم القرآني ومفهوماته المفتاحية دلالياً.

- أن كتابات إيزوتسو، بوصفها دراسات جديدة للقرآن الكريم، تقوم على إعمال المنهج الدّلالي في تحليل المفهومات القرآنية، امتدت إلى الآفاق حتى صارت موضوعاً للباحثين باختلاف أجناسهم وتخصُّصاتهم، ويدلّ على ذلك ما أُنجز حولها من البحوث والمُلتقيات العلمية والبرامج الإعلامية في دول عديدة في الشرق والغرب، هذا بالإضافة إلى قيمتها العلمية داخل اليابان، التي احتفلت بالذكرى المئوية لمؤلفها، وهو ما يدلّ على أنه رمز علمي بارز تفتخر به اليابان، ومعها كل المُهتمّين بأعماله من سائر البلدان.
- أن جهود إيزوتسو يمكن اعتبارها لبنة أولى أَسّست لهذا النوع من الدراسة الدّلالية للمفهومات القرآنية، ولا شك أن المُعجم القرآني لا يزال ينضب بحقولٍ دلالية أخرى لم تطلها كتابات إيزوتسو بالدرس والتحليل، وهذا ما يجعل الباحثين عموماً، والمُتخصّصين في الدراسات القرآنية في مقام التكليف بمَهمّة إتمام الجهد الذي بدأه هذا الباحث الياباني الفذ.

توصيات البحث وآفاقه:

بعد عرض أهم الخلاصات، يبقى من المُفيد جدّاً أن أشير إلى بعض التوصيات التي عنت لي بعد إنجازي لهذا البحث، ويُمكن عرضُها في الآتي:

- ضرورة التمكن من العلوم الشرعية وضبط أصولها وقواعدها، مع استيعاب المقاصد والغايات التي يقوم عليها الشرع الحنيف، فهماً لخطاب الشارع ابتداء، وتحصيلاً للمَلَكَة الشرعية التي يستطيع بها الباحث المُنفتح على فكْر الآخر التمييز بين المقبول والمردود من الفِكَر والأقوال، والإفادة منها بالقدر الذي يتناسب مع طبيعة ثقافة الباحث الإسلامية وخلفيته الشرعية.
- أن من آكد الواجبات العلمية والدينية اليوم على الباحثين في الدراسات الإسلامية – وأكثر من أي وقت مضى– أن ينفتحوا على المجالات المعرفية التي من شأنها أن تمكنهم من استيعاب القضايا الكونية التي تحيط بهم؛ للتمكن من معاينتها ودراستها والبت فيها لإرجاع مكانة المتخصص في الشريعة، الجامع بين فقه أحكامها وفقه واقعه المعيش، حتى يسهم في حل النوازل والمستجدات سواء كانت شرعية أو غيرها، وذلك في أسلوب يتلاءم ومستوى المُخاطَبين وخصوصياتهم.
- أن من الآليات التي صار على الباحث أن يتمكن منها لاقتحام غمار ما يُكتب عن ثقافته الإسلامية لدى الآخر: مسألة اللغات الأجنبية، إذ بقدر إتقان الباحث للغات العلم الحيّة وعلى رأسها الإنجليزية، بقدر ما تكون له نافذة أخرى يفهم من خلالها كيف يُقارب هذا الآخر دينه وثقافته من جهة، كما تصير اللغة أيضاً قُوّة لدى الباحث يُعبّر بها عن أفكاره ويُدافع من خلالها عن معتقده وتصوراته بلغة مُخالفه، وهو ما يُقوي ثقته بشخصيته العلمية، ويعزز ثقافته الإسلامية ويبرز أحقيتها في الهيمنة الفكرية والحضارية، خاصّة وأن اللغة هي قناة العلم ومرآته التي تعكسه بها للمُخاطبين. لكننا اليوم نشهد تقصير الباحثين والدراسين في الاهتمام بما يُكتب عن تخصّصاتهم باللغات الأخرى وعدم الاشتغال على ترجمة الرصين منها، وخير دليلٍ على ذلك مكوث كتابات

إيزوتسو مجهولةً داخل البلاد العربية الإسلامية لعقود من الزمن، إلى أن تمت ترجمتها سنة 2007م وما بعدها، إلا ما كان من اهتمام بعض الباحثين في العالم العربي الذين تعرّفوا عليها في نسختها الإنجليزية الأصليّة.

- محاولة الانسلاخ عن بعض الأفكار المغلوطة التي كان لها سياق خاص في تاريخ سابق، وخاصة ما صار لدى الكثير من الباحثين من الحساسية المُفرطة تجاه ما يُكتب خارج الدّيار العربية الإسلامية، والحقّ أننا في واقع تكنولوجي متطور تنتفي فيه الحواجز الجغرافية ويسهل فيه التواصل بين الباحثين وتبادل المعارف والخبرات فيما بينهم، ولذا كان لزاماً أن نُسايِر عصرنا ونُقدم منتوجنا الفكري في أرقى ما تعرفه الساحة العلمية العالمية شكلاً ومضمونا، سعياً إلى تقديم النموذج الراقي للبحث العلمي عموما، والبحث في مجال الدراسات الإسلامية والشرعية على سبيل الخصوص.
- أن دراسة المنهج الدلالي في أصوله واختياراته، يقُود إلى توصية منهجيّة جامعة، وهي: أن التشبُّع بهذا المنهج التّحليليّ للمفهومات عامة، والقرآنية منها بوجه أخصّ، يَعصِم دارسه من الوقوع في مطبات التعميم وإصدار الأحكام من غير الوقوف عند المقصود من المعاني التّداوليّة للمفهومات، بالإضافة إلى تجاوُز الإشكالات والخلافات الناشئة عن حرب المصطلحات والمفاهيم في عصرنا الحاليّ، خاصّة أن مَحال كثير من النّزاعات آيِلة إلى الاصطلاح والتلاعب بالمفهومات وقلبِها.

ولعل من أبرز تلك التوصيات التي دعا إليها إيزوتسو في خواتيم كتبه، وفتح من خلالها آفاقا جديدة متممة لجهوده؛ ما يأتي:

- في كتاب "**المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن**"، يُوصي إيزوتسو بتأليف كتاب آخر عن الأخلاق القرآنية الاجتماعيّة، وهو حقلٌ أخلاقيّ يتألّف من مفهومات مُرتبطة بالحياة اليوميّة للناس في المُجتمع.

- من خلال كتاب "**بين الله والإنسان في القرآن**"، يدعو إيزوتسو إلى ضرورة دراسة الأنظمة التي أعقبت القرآن على ضوء الرؤية القرآنية الدلالية للعالم.
- وفي كتاب "**مفهوم الإيمان**"، يدعو إيزوتسو المُتخصّصين في العقائد والتصوف إلى إعداد عملٍ تحليليٍّ مُشابه للعمل الذي بين يديه، في شأن ماهية التقوى وتطورها، ومفهومات مفتاحية أُخَر في التصوف، حتى نتمكن من الحصول على صورةٍ كاملةٍ تماماً للإيمان عل غرار ما فُهم في الإسلام.

وفي الأخير، وانطلاقاً مما سبق، فإن الأفق البحثي يبقى مفتوحاً على مصراعيه أمام كل باحث مُجتهد لسبر أغوار الدرس الدّلالي، وقد رأينا تأكيد إيزوتسو على وُعورة البحث الدلالي للمعجم القرآني، لكن ذلك لم يمنعه من أن يُقدّم للساحة العلمية جهوداً علمية رصينة، كانت الكتب الثلاثة المدروسة في هذا البحث أهمّها وأجلّها، خاصّة فيما يتعلّق بالدرس القرآني. ومما يدلّ على سعة أفق البحث وفق المنهج الذي ارتضاه إيزوتسو في كتاباته، أنه يُصرح شخصيّاً بأن أعماله التي دُرِست، ليست إلا اللبنة الأولى في بناء صرح الدراسة الدلالية للقرآن، المُوصلة إلى تأسيس الرؤية القرآنية للعالم، بما يُساعد المسلم على الفهم الأفضل لهذا الكتاب العزيز، الذي تتجدّد معانيه، وتستمر مع هذا التجددّ مُعجزته الخالدة، المجسدة للذروة العليا من البيان، والدستور الأسمى لهداية الإنسان إلى طريق السعادة في الدنيا والآخرة.

﴿والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات﴾

فهرس الآيات القرآنية

الآيـــــة	رقمها	السورة	رقم الصفحة
﴿فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين﴾	24	البقرة	188
﴿واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئاً﴾	48	"	188
﴿وقالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودة قل اتخذتم عند الله عهداً فلن يخلف الله وعده أم تقولون على الله ما لا تعلمون بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئاته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾	81، 82	"	136
﴿وإذ أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم ولا تخرجون أنفسكم من دياركم ثم أقررتم وأنتم تشهدون ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم وتخرجون فريقاً منكم من ديارهم تظاهرون عليهم بالإثم والعدوان وإن يأتوكم أسارى تفادوهم وهو محرم عليكم إخراجهم﴾	83، 84	"	127
﴿ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزل عليكم من خير من ربكم والله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم﴾	105	"	116
﴿وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك وأرنا مناسكنا إنك أنت السميع العليم﴾	127 128	"	107
﴿إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب يا بني إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون﴾	131 132	"	107
﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا﴾	142	"	358
﴿ومن تطوع خيراً فإن الله شاكر عليم﴾	158	"	211
﴿ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين إنما يأمركم بالسوء والفحشاء و أن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾	168 169	"	124
﴿إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه﴾	173	"	128

﴿ليس البر أن تولّوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من ءامن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيئين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون﴾	177	"	286-112
﴿كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصيّة للوالدين والاقربين بالمعروف حقّاً على المتّقين﴾	180	"	116
﴿كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف حقا على المتقين فمن بدّله بعدما سمعه فإنما إثمه على الذين يُبدّلونه إن الله سميع عليم فمن خاف من موص جنفاً أو اثما فلا جناح عليه إن الله غفور رحيم﴾	180 182	"	133
﴿زين للذين كفروا الحياة الدنيا ويسخرون من الذين آمنوا والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة والله يرزق من يشاء بغير حساب﴾	212	"	108
﴿كُتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شرٌّ لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾	216	"	118
﴿يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما﴾	219	"	134
﴿ومن يتعدّ حدود الله فأولئك هم الظّالمون﴾	227	"	100
﴿ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا ومن يتعدّ حدود الله فقد ظلم نفسه﴾	229	"	100
﴿ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه﴾	283	"	133
﴿كدأب آل فرعون والذين من قبلهم كذّبوا بآيات ربّهم فأخذهم الله بذنوبهم﴾	11	آل عمران	131
﴿والله بصير بالعباد الذين يقولون ربنا إننا آمنا فاغفر لنا ذنوبنا وقنا عذاب النار﴾	15 16	"	132
﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾	19	"	165-106
﴿وقل للذين أوتوا الكتاب والاميين﴾	20	"	147

﴿ولأحلّ لكم بعض الذي حُرِّم عليكم﴾	50	"	128
﴿قل إن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم﴾	73 74	آل عمران	116
﴿كيف يهدي الله قوما كفروا بعد إيمانهم﴾	86	"	186
﴿يأيها الذين ءامنوا إن تطيعوا فريقاً من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد إيمانكم كافرين وكيف تكفرون وأنتم تتلوا عليكم آيات الله وفيكم رسوله ومن يعتصم بالله فقد هُدي إلى صراط مستقيم﴾	101	"	105
﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتومنون بالله﴾	110	"	358
﴿ليسوا سواء من اهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء اللّيل وهم يسجدون يومنون بالله واليوم الآخر ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويُسارعون في الخيرات وأولئك من الصّالحين﴾	113 114	"	325
﴿الذين ينفقون في السراء والضراء والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يُحب المحسنين﴾	124	"	120
﴿فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك﴾	159	"	358
﴿ولا يحسبن الذين كفروا أنما نُملي لهم خير لأنفسهم إنما نُملي لهم ليزدادوا إثما﴾	178	"	134
﴿إنما التوبة على الله الذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب﴾	17	النساء	162
﴿إن تجتنبوا كبائر ما تُنهون عنه نكفّر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلاً كريما﴾	31	"	132-121
﴿إن الله لا يغفر أن يُشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد افترى إثما عظيماً﴾	48	"	121
﴿قل كلٌ من عند الله﴾	78	"	120
﴿وما أصابك من سيِّئة فمن نفسك﴾	79	"	120
﴿وإذا ضربتم في الارض فليس عليكم جُناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا﴾	101	"	137

﴿ومن يكسب خطيئة أو اثما ثم يرم به بريئاً فقد احتمل بهتانا وإثماً مبينا﴾	112	"	134
﴿فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيراً وأكلهم الربا وقد نهوا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل﴾	160 161	"	129
﴿واتقوا اللهإن الله شديد العقاب﴾	2	المائدة	187
﴿يسئلونك ماذا أحل لهم قل احل لكم الطيبات﴾	4	"	126
﴿من اجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الارض فكأنما قتل الناس جميعا ومن احياها فكأنما أحيا الناس جميعا ولقد جاءتهم رسلهم بالبينات ثم إن كثيراً منهم بعد ذلك في الارض لمسرفون﴾	32	"	101
﴿واتقوا اللهإن كنتم مؤمنين﴾	57	"	209-108
﴿قل هل انبئكم بشر من ذلك مثوبةً عند الله من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت أولئك شرٌّ مكاناً وأضل عن سواء السبيل﴾	62	"	247
﴿وكلوا مما رزقكم الله حلالاً طيباً﴾	88	"	126
﴿أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعاً لكم وللسيَّارة وحرِّم عليكم صيد البرِّ ما دمتم حرماً﴾	96	"	128
﴿لا نشتري به ثمناً ولو كان ذا قربى ولا نكتم شهادة اللهإنا إذاً لمن الآثمين﴾	106	"	133
﴿من يشإ اللهيضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم﴾	39	الأنعام	172
﴿إنما التوبة على الله الذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب﴾	54	"	162
﴿وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا﴾	113	"	180
﴿وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم﴾	122	"	180
﴿قل لا أجد فيما أوحي إليّ محرَّماً على طاعمٍ يطعمه إلا أن يكون ميتةً أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقاً أهلَّ لغير الله به﴾	145	"	129

﴿فإن كذبوك فقل ربكم ذو رحمة واسعة ولا يُرَدّ بأسه عن القوم المُجرمين﴾	147	"	136
﴿يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يُحب المسرفين﴾	31	الأعراف	101
﴿قل انما حرَّم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغي بغير الحق وأن تُشركوا بالله ما لم يُنزل به سُلطاناً وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾	33	"	129
﴿فأذن مؤذن بينهم أن لعنة الله على الظالمين الذين يصدّون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً وهم بالآخرة كافرون﴾	44 45	"	79
﴿والبلد الطيّب يخرج نباته بإذن ربّه والذي خبث لا يخرج إلا نكدا كذلك نصرف الآيات لقوم يشكرون﴾	57	"	104
﴿قال الذين استكبروا إنّا بما آمنتم به كافرون﴾	76	"	186
﴿وقال الملأ من قوم فرعون أتذر موسى وقومه ليُفسدوا في الارض ويذرك وآلهتك..﴾	127	"	114
﴿إن الذين اتخذوا العجل سينالهم غضب من ربهم وذلة في الحياة الدنيا وكذلك نجزي المفترين والذين عملوا السيئات ثم تابوا من بعدها وآمنوا إن ربك من بعدها لغفور رحيم﴾	152 153	"	121
﴿ويُحِلُّ لهم الطيِّبات ويُحرِّم عليهم الخبائث﴾	157	"	126
﴿إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تُليت عليهم آياته زادتهم إيمانا وعلى ربهم يتوكلون الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون أولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم﴾	2 ،1	الأنفال	104
﴿والذين كفروا إلى جهنم يُحشرون ليميز الله الخبيث من الطيب ويجعل الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعاً فيجعله في جهنم﴾	36 37	"	126
﴿كدأب آل فرعون والذين من قبلهم كفروا بآيات الله فأخذهم الله بذنوبهم﴾	52	"	131
﴿تريدون عرض الدنيا والله يريد الاخرة﴾	67	"	148
﴿يا أيها الذين آمنوا إنما المشركون نجسٌ فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا﴾	28	التوبة	130

﴿لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم إن نعف عن طائفة منكم نعذب طائفة بأنهم كانوا مجرمين﴾	64	"	136
﴿إن المنافقين هم الفاسقون﴾	67	"	102
﴿وعد الله المنافقين والمنافقات والكفار نار جهنم﴾	68	"	189
﴿ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج إذا نصحوا لله ورسوله﴾	91	"	137
﴿وإذا مس الانسان الضر دعانا لجنبه أو قاعدا أو قائما﴾	12	يونس	184
﴿فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو كذب بآياته إنه لا يفلح المجرمون﴾	17	"	136
﴿ومنهم من يومن به ومنهم من لا يومن به وربك أعلم بالمفسدين﴾	40	"	113
﴿إن الله لذو فضل على الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾	60	"	211
﴿فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو كذب بآياته إنه لا يفلح المجرمون﴾	35	هود	136
﴿ولقد همت به وهم بها لولا أن رأى برهان ربه كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء إنه من عبادنا المخلصين﴾	24	يوسف	124
﴿ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان﴾	40	"	356
﴿قالوا تالله ما جئنا لنفسد في الارض وما كنا سارقين﴾	73	"	113
﴿ما كان لياخذ أخاه في دين الملك إلا أن يشاء الله﴾	76	"	164
﴿قالوا يا أبانا استغفر لنا ذنوبنا إنا كنا خاطئين﴾	97	"	135
﴿وما دعاء الكافرين إلا في ضلال﴾	15	الرعد	356
﴿الذين يوفون بعهد الله ولا ينقضون الميثاق، والذين يصلون ما أمر الله به أن يوصل ويخشون ربهم ويخافون سوء الحساب والذين صبروا ابتغاء وجه ربهم وأقاموا الصلاة وأنفقوا مما رزقناهم سرا وعلانية ويدرؤون بالحسنة السيئة أولئك لهم عقبى الدار جنات عدن يدخلونها ومن صلح من آبائهم وأزواجهم وذرياتهم والملائكة يدخلون عليهم من كل باب﴾	20 21 22	"	93

﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم﴾		إبراهيم	175
﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾	9	الحجر	331
﴿الذين تتوفاهم الملائكة طيبين﴾	32	النحل	126
﴿وله ما في السماوات والأرض وله الدين واصبا﴾	52	"	164
﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تذكَّرون﴾	90	"	125
﴿إن إبراهيم كان أمة قانتا لله حنيفاً ولم يك من المشركين﴾	120 121	"	107
﴿ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين﴾	123	"	107
﴿ إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم﴾	9	الإسراء	330
﴿ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق .... ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا ولا تمش في الأرض مرحا إنك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولا كل أولئك كان سيئة عند ربك مكروها﴾	38-31	"	122
﴿وإذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه فلما نجاكم إلى البر أعرضتم وكان الانسان كفورا﴾	67	"	201
﴿نحن نقص عليك نبأهم بالحق إنهم فتية ءامنوا بربّهم وزدناهم هدى﴾	13	الكهف	208
﴿ولا تقولنّ لشيء إني فاعلٌ ذلك غداً إلا أن يشاء الله﴾	23	"	243
﴿فانطلقا حتى إذا لقيا غلاماً فقتله قال أقتلت نفساً زاكيّة بغير نفسٍ لقد جئت شيئاً نُكراً﴾	74	"	115
﴿قل انما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ أنما إلهكم إله واحد فمن كان يرجو لقاء ربّه فليعمل عملاً صالحاً ولا يُشرك بعبادة ربّه أحداً﴾	110	"	111
﴿فخرج على قومه من المحراب فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيا﴾	11	مريم	179
﴿رب السماوات والأرض فاعبده واصطبر لعبادته﴾	65	"	158

﴿كلهم آتيه يوم القيامة فردا﴾	96	"	85
﴿ومن يحلل عليه غضبي فقد هوى﴾	81	طه	186
﴿ولقد ءاتينا موسى وهارون الفرقان وضياءً وذكرا للمتقين الذين يخشون ربهم بالغيب وهم من الساعة مشفقون﴾	48، 49	الأنبياء	210
﴿ولوطاً آتيناه حكماً وعلماً ونجيناه من القرية التي كانت تعمل الخبائث إنهم كانوا قوم سَوْءٍ فاسقين﴾	74	"	126
﴿إنا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وإنهم عندنا لمن المصطفين الاخيار﴾	90	"	117
﴿الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة﴾	35	النور	234
﴿فَعَلْتَ فَعْلَتَكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَأَنتَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾	19	الشعراء	290
﴿فاتقوا الله وأطيعون ولا تُطيعوا أمر المسرفين الذين يُفسدون في الارض ولا يُصلحون﴾	-150 152	"	101
﴿قال هذا من فضل ربي ليبلوني أأشكر أم اكفر، ومن شكر فإنما يشكر لنفسه ومن كفر فإن ربي غنيٌّ كريم﴾	40	النمل	210
﴿ومن شكر فإنما يشكر لنفسه ومن كفر فإن ربي غني كريم﴾	103	"	109
﴿وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلاَّ الْكَافِرُونَ﴾	47	العنكبوت	189
﴿وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلاَّ الظَّالِمُونَ﴾	49	"	189
﴿ولئن سألتهم من خلق السماوات والارض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله﴾	61	"	154
﴿ ولئن سألتهم من نزل من السماء ماء فأحيا به الارض من بعد موتها ليقولن الله﴾	63	"	154
﴿فأما الذين ءامنوا وعملوا الصالحات فهم في روضة يُحبرون، وأما الذين كفروا وكذبوا بآياتنا ولقاء الاخرة فأولئك في العذاب مُحضرون﴾	15، 16	الروم	207
﴿فأقم وجهك للدين حنيفا، فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لكلمات الله ذلك الدين القيم﴾	30	"	156
﴿ وإذا غشيهم موج كالظل دعوا الله مخلصين له الدين، فلما نجاهم إلى البر فمنهم مقتصد وما يجحد بآياتنا إلا كل ختار كفور﴾	32	لقمان	154

﴿إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِهَا خَرُّوا سُجَّدًا وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾	15	السجدة	288
﴿يا نساء النبيء لستن كأحدٍ من النساء ان اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرضٌ وقلن قولا معروفاً﴾	32	الأحزاب	115
﴿إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه﴾	10	فاطر	126
﴿إن تدعوهم لا يسمعوا دعاءكم ولو سمعوا ما استجابوا لكم﴾	14	"	184
﴿من يحيي العظام وهي رميم﴾	77	يس	354-149
﴿قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم﴾	78	"	354
﴿يوم تمور السماء موراً وتسير الجبال سيراً فويلٌ يومئذٍ للمكذّبين الذين هم في خوضٍ يلعبون يوم يُدعّون إلى نار جهنم دعّاً هذه النار التي كنتم بها تُكذبون أفسحر هذا أم انتم لا تُبصرون اصلوها فاصبروا أو لا تصبروا سواء عليكم إنما تُجزون ما كنتم تعملون﴾	68 ،62	الصافات	94
﴿وجعلوا بينه وبين الجنّة نسبا﴾	158	"	182
﴿إذ عرض عليه بالعشيّ الصافنات الجياد فقال إني أحببت حب الخير عن ذكر ربي حتى توارت بالحجاب﴾	23	ص	116
﴿أفمن يتقي بوجهه سوء العذاب يوم القيامة﴾	24	الزمر	187
﴿قل اللهم فاطر السماوات والارض عالم الغيب والشهادة﴾	46	"	147
﴿ولو ان للذين ظلموا ما في الارض جميعاً ومثله معه لافتدوا به من سوء العذاب يوم القيامة وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون وبدا لهم سيئات ما كسبوا وحاق بهم ما كانوا به يستهزءون﴾	47	"	121
﴿فأصابهم سيئات ما كسبوا والذين ظلموا من هؤلاء سيُصيبهم سيئات ما كسبوا وما هم بمعجزين.﴾	48	"	121
﴿بلى قد جاءتك آياتي فكذّبت بها واستكبرت وكنت من الكافرين.﴾	59	"	202
﴿فأخذهم الله بذنوبهم وما كان لهم من الله من واقٍ ذلك بأنهم كانت تأتيهم رسلهم بالبيّنات فكفروا فأخذهم الله﴾	22 ،21	غافر	131
﴿ولقد جاءكم يوسف من قبل بالبينات فما زلتم في شك مما جاءكم به حتى إذا هلك قلتم لن يبعث الله من بعده رسولا	35 ،34	"	101

كذلك يُضل الله من هو مسرف مرتاب، الذين يُجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم كبر مقتاً عند الله وعند الذين آمنوا كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار﴾			
﴿وما يستوي الأعمى والبصير والذين آمنوا وعملوا الصالحات ولا المُسيء﴾	58	"	122
﴿وقال ربكم ادعوني أستجب لكم﴾	60	"	184
﴿لا يسئم الانسان من دعاء الخير وإن مسّه الشر فيئوسٌ قنوط ولئن أذقناه رحمةً من بعد ضرّاء مسته ليقولنّ هذا لي وما أظن الساعة قائمة﴾	49، 50	فصلت	117
﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء﴾	51	الشورى	182
﴿إن الانسان لكفور مبين﴾	15	الزخرف	186
﴿إن شجرة الزقوم طعام الأثيم كالمُهل يغلي في البطون كغلي الحميم﴾	41- 43	الدخان	134
﴿من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها﴾	15	الجاثية	122
﴿أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون﴾	21	"	111
﴿وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر﴾	24	"	168
﴿وأما الذين كفروا أفلم تكن آياتي تُتلى عليكم فاستكبرتم وكنتم قوماً مُجرمين﴾	31	"	136
﴿إن الله يدخل الذين آمنوا وعملوا الصالحات جنات تجري من تحتها الأنهار والذين كفروا يتمتعون ويأكلون كما تأكل الأنعام والنار مثوى لهم﴾	12	محمد	105
﴿بل ظننتم أن لن ينقلب الرسول والمومنون إلى أهليهم أبداً وزُيّن ذلك في قلوبكم وظننتم ظنّ السَّوء وكنتم قوماً بوراً﴾	12	الفتح	123
﴿إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويْكم واتقوا الله لعلكم ترحمون﴾	10	الحجرات	84
﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾	13	"	86

﴿قالت الاعراب ءامنا قل لم تومنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم وإن تُطيعوا الله ورسوله لا يلتكم من اعمالكم شيئاً إن الله غفور رحيم﴾	14	"	280-207
﴿قالت الاعراب آمنا قل لم تومنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم وإن تطيعوا الله ورسوله لا يلتكم من اعمالكم شيئاً إن الله غفور رحيم إنما المؤمنون الذين ءامنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون﴾	14، 15	"	106
﴿إنما المؤمنون الذين ءامنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون﴾	15	"	208
﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾	56	الذاريات	356
﴿وأن الله قد احاط بكل شيء علماً﴾	12	الطلاق	148
﴿يأيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم ومأواهم جهنم وبيس المصير﴾	9	التحريم	102
﴿خذوه فغلّوه ثم الجحيم صلّوه ثم في سلسلة ذرعها سبعون ذراعاً فاسلكوه إنه كان لا يومن بالله العظيم لا يحض على طعام المسكين فليس له اليوم ههنا حميم ولا طعام إلا من غسلين لا ياكله إلا الخاطئون﴾	37-30	الحاقة	135
﴿قال نوح رب إنهم عصوني واتبعوا من لم يزده ماله وولده إلا خساراً ومكروا مكراً كُبّاراً وقالوا لا تذرنّ آلهتكم ولا تذرن وداً ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا وقد اضلوا كثيرا ولا تزد الظالمين إلا ضلالا مما خطيئاتهم أغرقوا فأدخلوا ناراً فلم يجدوا لهم من دون الله أنصاراً﴾	25 -21	نوح	135
﴿وإنه كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن فزادوهم رهقا﴾	6	الجن	355
﴿إن أدري أقريب أم بعيد ما توعدون أم يجعل له ربي أمداً عالم الغيب فلا يُظهر على غيبه أحداً﴾	25	"	148
﴿إنا سنلقي عليك قولا ثقيلا﴾	5	المزمل	175
﴿أيحسب الانسان ألّن نجمع عظامه بلى قادرين على أن نسوي بنانه، بل يُريد الانسان ليفجر أمامه يسأل أيّان يوم القيامة﴾	6 -3	القيامة	100

﴿فإذا جاءت الصَّاخَّةُ يوم يفِرُّ المرءُ من أخيه وأمّه وأبيه وصاحبته وبنيه لكل امرئ منهم يومئذ شأن يُغنيه﴾	37 -33	عبس	84
﴿الذي علم بالقلم﴾	4	العلق	179
﴿إنا أنزلناه في ليلة القدر﴾	1	القدر	357
﴿يومئذٍ يصدر النّاس أشتاتاً ليُروا أعمالهم فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شرّاً يره﴾	8 -6	الزلزلة	118
﴿إن الانسان لربه لكنود﴾	6	العاديات	186
﴿ فليعبدوا رب هذا البيت﴾	3	قريش	154

لائحة المصادر والمراجع

📖 **القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.**

مصادر ومراجع أولية:

📖"**بين الله والإنسان في القرآن: دراسة دلالية لنظرة القرآن إلى العالم**"، توشيهيكو إيزوتسو، ترجمة عيسى علي العاكوب، دار المُلتقى للطباعة والنشر والتوزيع.

📖 "**المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن**"، توشيهيكو إيزوتسو، ترجمة عيسى علي العاكوب، دار المُلتقى للطباعة والنشر والتوزيع، ط1: 1429هـ/ 2008م.

📖 "**مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي**"، توشيهيكو إيزوتسو، ترجمة عيسى علي العاكوب، دار المُلتقى للطباعة والنشر والتوزيع، ط1: 1430هـ/ 2009م.

مصادر ومراجع ثانوية:

1. الكتب:

📖 "**إتمام الأعلام**"، نزار أباظة و محمد رياض المالح، دار الفكر(دمشق-سورية) ودار صادر(بيروت-لبنان)، ط2: 2003م.

📖 "**إشاراتُ المرام من عبارات الإمام**"، كمال الدين البياضي، (القاهرة، 1949م).

📖 "**الإسلام والأديان في اليابان**"، سمير عبد الحميد إبراهيم، مكتبة الملك عبد العزيز العامة، الرياض: 1421هـ/ 2001م.

📖 "**التحليل الأنثروبولوجي اللساني للقرآن**"، عبد الرحمان الحاج، مقال مرقون.

📖 "**التفسير الكبير**"، فخر الدين الرازي

📖 "**التفسير والمفسرون**"، محمد حسين الذهبي، دار الحديث-القاهرة، ط: 1426هـ/2008م.

📖 "**التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**"، لأبي الحسين الملطي الشافعي، قدم له وعلق عليه محمد زاهد الكوثري، د.ط. (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، (1428هـ / 2007م).

📖 "**الدلالة اللغوية عند العرب**"، عبد الكريم مجاهد، ط: دار الضياء- عمان1985.

📖 "**الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية**"، أبي عَذْبة، ط 1 (حيدر آباد: مجلس دائرة المعارف النظامية، 1322هـ).

📖 "**القرآن الكريم ورؤية العالم: مسارات التفكير والتدبير**"، أعمال الندوة الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء يومي 05 و 06 شعبان 1435هـ الموافق ل 03 و 04 من يونيو 2014م بالرباط، المملكة المغربية. تقديم الدكتور أحمد عبادي، تحرير الدكتور عبد السلام طويل، تنسيق الدكتور محمد المنتار، مطبعة المعارف الجديدة- الرباط، ط1 (1436هـ/ 2015م).

📖 "**الله والإنسان في القرآن**"، توشيهيكو إيزوتسو، ترجمة هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، ط1: بيروت، مارس 2007م.

📖 "**المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**"، ابن عطية الأندلسي، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، ط:1- دار الكتب العلمية - لبنان - 1413هـ 1993م.

📖 "**المدخل إلى دراسة المفهومات القرآنية**"، عبد الرحمن حللي، ط1 (حلب، دار الملتقى، 1432هـ- 2011م).

📖 "**أوكاوا شومئ**"، تأليف: "**أوتسوكا تاكيه هيرو**"، ترجمة أحمد محمود فتحي، القاهرة، 1998م.

📖 "**بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**"، الفيروز آبادي، تحقيق محمد علي النجار، ج 4، (بيروت: المكتبة العلمية).

📖 "**تجديد المنهج في تقويم التراث**"، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، ط1 1994م.

📖 "**دراسات مصطلحية**"، الشاهد البوشيخي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط 1، 2012م.

📖 "**دلالة الألفاظ**"، إبراهيم أنيس، ط:3 مكتبة الأنكلو المصرية 1976.

📖 "**علم الدلالة العربي: النظرية والتطبيق**"، الداية فايز، ط2: دار الفكر. دمشق1996.

📖 "**علم الدلالة: أصوله ومباحثه في التراث العربي**"، منقور، عبد الجليل، ط: اتحاد الكتاب العرب . دمشق 2001.

📖 "**فِهَم الإسلام في اليابان بين الماضي والحاضر**"، ، سمير عبد الحميد إبراهيم، مكتبة الملك عبد العزيز العامة، الرياض 1431هـ/2010م.

📖 "**فيصل التفرقة بين الإسلام والزّندقة**"، لأبي حامد الغزالي"، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة 1971م.

📖 "**من أخطاء المستشرقين وخطاياهم –نقد الاستشراق- دراسات تطبيقية**"، أحمد عبد الرحمن، تقديم عبد العظيم المطعني، مكتبة وهبة، ط1، القاهرة 1423هـ/ 2002م.

📖 "**منهج البحث الدلالي في دراسات إيزوتسو القرآنية والصوفية**"، محمد بن نصر، ضمن مجلة النور للدراسات الحضارية والفكرية، مؤسسة استانبول للثقافة والعلوم، ط يوليوز 2012م، العدد 6.

2. المقالات:

📖 "**أثر النظم القرآني في بناء المعاني**"، **مجلة الترتيل**، العدد: 2، ذو القعدة 1435هـ/شتنبر 2014م، مركز الدراسات القرآنية التابع للرابطة المحمدية للعلماء- المملكة المغربية.

📖 "**استخدام علم الدلالة في فهم القرآن: قراءة في تجربة الباحث الياباني توشيهيكو إيزوتسو** .Toshihiko Izutsu.

📖 "**التأويلية القرآنية: الإشكالات المنهجية (حصيلة أولية)**"، د. عبد الله السيد ولد باه، ضمن "**القرآن الكريم ورؤية العالم: مسارات التفكير والتدبير**"، أعمال الندوة الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء يومي 05 و 06 شعبان 1435هـ الموافق ل 03 و 04 من يونيو 2014م بالرباط، المملكة المغربية. تقديم الدكتور أحمد عبادي، تحرير الدكتور عبد السلام طويل، تنسيق الدكتور محمد المنتار، مطبعة المعارف الجديدة- الرباط، ط1 (1436هـ/ 2015م) .

📖 "**التحليل الأنثروبولوجي اللساني للقرآن**"، المصطفى تاج الدين، نعيمة لبداوي، صحيفة "**بانوراما الصحافة**"، عدد الثلاثاء 2008/9/2.

📖 "**التسامح في المجتمع الياباني المعاصر وأثره في اختفاء ظاهرة الإرهاب- المسيحية نموذجا**"، سمير عبد الحميد إبراهيم، مجلة دراسات شرقية ويابانية، العدد الأول 2007م، القاهرة.

📖 "**الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المفاهيم والمبادئ**"، ذ. عبد الله هيتوت، ضمن "**القرآن الكريم ورؤية العالم: مسارات التفكير والتدبير**"، أعمال الندوة الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء يومي 05 و 06 شعبان 1435هـ الموافق ل 03 و 04 من يونيو 2014م بالرباط، المملكة المغربية. تقديم الدكتور أحمد عبادي، تحرير الدكتور عبد السلام طويل، تنسيق الدكتور محمد المنتار، مطبعة المعارف الجديدة- الرباط، ط1 (1436هـ/ 2015م) .

📖 "**القراءة النسقية للقرآن الكريم عند المستشرق الياباني: توشيهيكو إيزوتسو**"، مجلة الترتيل(الترتيل في القرآن المجيد: منهج وبناء)، مركز الدراسات القرآنية التابع للرابطة المحمدية للعلماء، العدد 1، رجب 1434هـ/ يونيو 2013م.

📖 "**القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي: دراسة نقدية تحليلية**"، محمد محمد أبو ليلة، دار النشر للجامعات-مصر، ط1(1423هـ/2002م).

📖 "**القرآن والرؤية الآياتية للعالم**"، عبد الجليل هنوش، ضمن "**القرآن الكريم ورؤية العالم: مسارات التفكير والتدبير**"، أعمال الندوة الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء يومي 05 و 06 شعبان 1435هـ الموافق ل 03 و 04 من يونيو 2014م بالرباط، المملكة المغربية. تقديم الدكتور أحمد عبادي، تحرير الدكتور عبد السلام طويل، تنسيق الدكتور محمد المنتار، مطبعة المعارف الجديدة- الرباط، ط1 (1436هـ/ 2015م) .

📖 "**المستعربون اليابانيون والقضايا العربية المعاصرة**"، "**دراسات استراتيجية**"، الصادرة عن: **مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية**، ط1: 2009م، العدد: 144.

📖 "**المفاهيم القرآنية ورؤية العالم**"، دة. نعيمة لبداوي، ضمن "**القرآن الكريم ورؤية العالم: مسارات التفكير والتدبير**"، أعمال الندوة الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء يومي 05 و 06 شعبان 1435هـ الموافق ل 03 و 04 من يونيو 2014م بالرباط، المملكة المغربية. تقديم الدكتور أحمد عبادي، تحرير الدكتور عبد السلام طويل، تنسيق الدكتور محمد المنتار، مطبعة المعارف الجديدة- الرباط، ط1 (1436هـ/ 2015م) .

📖 "**النص القرآني والمنهج اللساني الحديث: قراءة في كتاب "الله والإنسان" للمستشرق الياباني توشيهيكو إيزوتسو**"، مجلة التسامح، ع: 17، سنة 2007م.

📖 "**الياباني إيزوتسو والرؤية القرآنية للعالم**"، مسعود ضاهر، جريدة المستقبل، عدد: 2639، الأحد 10 حزيران 2007م.

📖 "**بنية القرآن كمدخل لإعادة القراءة**"، عبد الرحمان حللي، مقال مرقون.

📖 "**علم الدلالة والرؤية القرآنية للعالم: دراسة في المداخل اللسانية لمشروع الباحث الياباني إيزوتسو توشيهيكو**"، مجلة "**الباب**"، العدد 6.

📖 "**مراجعة كتاب "بين الله والإنسان في القرآن: دراسة دلالية لنظرة القرآن إلى العالم**"، عيسى علي العاكوب، مجلة إسلامية المعرفة، عدد 42، 43 2005م/2006م.

📖 Albayrak , Ismail. *The Reception of Toshihiko Izutsu 'Qur'anic Studies*. Volume 14, Issue 1, (2012).

📖 Atalay, Hehmet. Between Orientalism and Islam: Shortcomings of Toshihiko Izutsu**. In**Malik Thoha (ed.), **Japanese Contribution to Islamic Studies: The Legacy of Toshihiko Izutsu Interpreted**(Malaysia: IIUM Press, 2010).

📖 Bayrakdar, Mehmet. TOŞİHİKO İZTSU HAYATI, ESERLERİ vc DŞNCESİ

مقال نشره باللغة التركية وعنوانه: "**توشيهيكو إيزوتسو: حياته وأعماله وفكره**".

📖 Izutsu's Study of the Qur'an from an Arab Perspective, Journal of Qur'anic Studies 14.1 (2012).

📖 Takashi Iwami, «Bibliography of Toshihiko Izutsu's Writings» in Conciousness and Reality : studies in memory of Toshihiko Izutsu, ed by Sayyid jalal al-Din Ashtiyani, et al. (Leiden : Brill, 2000).

3. المواقع الإلكترونية:

📖 فضل-الرحمن https://ar.wikipedia.org/wiki/

. على الساعة الثامنة والنصف مساء يومه 1 مارس2020م

📖 https://tafsir.net/author/3430/danyyl-madyghan-daniel-a-madigan

📖 سيد-محمد-نقيب-العطاس/https://ar.wikipedia.org/wiki

📖 د-عيسى-العاكوب/http://www.arabacademy.gov. sy/ar/page16200

بتاريخ 17فبراير 2020م، على الساعة 11h15

📖 د. شفيقة-وعيل/al-machariq.com/projet بتاريخ 2020/02/14، على الساعة: 19h30.

📖 http://www.ecssr.ac.ae/ECSSR/print/prf.jsp?lang=ar&prfId=/Profile /Profiles_2283.xml

فهرس الموضوعات

المقدمة 1

موضوع البحث..... 2

دوافعه..... 5

أهدافه..... 7

إشكالية البحث..... 8

المنهج المعتمد في البحث 9

الدراسات السابقة في الموضوع..... 10

خطة البحث..... 11

الصعوبات المواجهة في البحث..... 15

فصل تمهيدي: تعريفات وقضايا أولية..... 18

توطئة: التعريف بمُصطلحات البحث المركزيّة..... 20

المبحث الأول: في التعريف بالمُؤلّف والمترجم ومُصطلحات البحث 29

المطلب الأول: "توشيهيكو إيزوتسو" ترجمته وجهوده العلمية..... 29

1.1 التعريف ب: "توشيهيكو إيزوتسو"..... 29

2.1 ديانة "توشيهيكو إيزوتسو"..... 31

3.1 أعمال توشيهيكو إيزوتسو العلمية..... 34

المطلب الثاني: في التعريف بالمترجم: "عيسى علي العاكوب"..... 39

1.2 الدرجات الجامعية..... 40

2.2 الخبرة الوظيفية الأكاديمية..... 40

3.2 الخبرة التدريسية..... 41

4.2 النشاط الأكاديمي..... 41

5.2 صحيفة الإنتاج العلمي و البحثي..... 42

6.2 بعض الرسائل الجامعية إشرافاً ومناقشةً..... 46

7.2 التحكيم في لجان وجوائز..... 47

8.2 عضوية الجمعيات العلمية والمهنية..... 48

9.2 الجوائز..... 48

المبحث الثاني: التاريخ الديني في اليابان وموقع كتابات "توشيهيكو إيزوتسو" منه: من الاهتمام بالقرآن إلى التعريف بالإسلام..... 50

المطلب الأول: مفهوم "الدين" في اليابان بين الماضي والحاضر 50

1.1 مفهوم "الدين" لدى اليابانيين: تاريخه وتطوره..... 50

2.1 تأثر "توشيهيكو إيزوتسو" بعلماء اليابان..... 53

المطلب الثاني: "توشيهيكو إيزوتسو" من الاهتمام بالقرآن إلى نشر فِكَر الإسلام.... 57

1.2 اهتمام "توشيهيكو إيزوتسو" بالقرآن الكريم..... 58

2.2 إسهام "توشيهيكو إيزوتسو" تقديم الإسلام لليابانيين..... 61

الباب الأول: قراءة في كتابات إيزوتسو القرآنية: عرض وتقديم..... 64

الفصل الأول: قراءة في «كتاب المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن»: عرض وتقديم 66

بين يدي الفصل 67

المبحث الأول: مبادئ التحليل الدلالي عند "توشيهيكو إيزوتسو" 68

المطلب الأول: اللغة والثقافة 68

المطلب الثاني: مجال الدراسة وصميمها 75

المطلب الثالث: منهج التحليل وتطبيقه 78

المبحث الثاني: من دستور القبيلة إلى أخلاق الإسلام 81

المطلب الأول: التّصور التشاؤمي للحياة الدنيا 82

المطلب الثاني: روح التضامن القبلي 83

المطلب الثالث: أسلمة الفضائل العربيّة القديمة 89

المطلب الرابع: الثّنائية الأخلاقية الأساسيّة 92

المبحث الثالث: تحليل المفهومات الرئيسة 95

المطلب الأول: الكفر والنفاق الدينيّ 96

1.1 البنية الدّاخليّة لمفهوم للكفر 96

2.1 الحقل الدلالي للكفر 98

3.1 النفاق الدّيني 102

المطلب الثاني: قضيتا "المؤمن" و"الصالح و السئ" 103

1.2 المؤمن 104

2.2 الصالح والسيئ..... 109

الفصل الثاني: قراءة في «كتاب بين الله الإنسان في القرآن»: عرض وتقديم..... 142

المبحث الأول: البنية الأساسية لنظرة القرآن إلى العالم ومفهوماتها الأساسية: التاريخ والتطور:«الله» و«الجاهلية» و«الإسلام»:التاريخ والتطور. 144

المطلب الأول: البنية الأساسية لنظرة القرآن إلى العالم..... 145

♣ الله والإنسان..... 145

♣ الأمة المسلمة..... 146

♣ الغيب والشهادة..... 147

♣ الدنيا والآخرة..... 148

♣ مفهومات الآخرة..... 149

المطلب الثاني: مفهوم الله: تاريخه وتطوره الدلالي..... 151

1.2 كلمة "الله"، معناها الوضعي والسياقي..... 152

2.2 مفهوم الله في الوثنية العربية..... 153

3.2 اليهود والنصارى..... 155

4.2 المفهوم اليهودي-النصراني ل: "الله" في أيدي العرب الوثنيين..... 156

5.2 الله في تصور الحنفاء..... 156

المطلب الثالث: مفهوما الجاهلية والإسلام..... 158

1.3 بين مفهوم "الإسلام" ومفهوم "الجاهليّة"..... 158

2.3 مفهوم "الجهل" مُقابلاً ل "الحِلم"..... 160

3.3 من الحِلم إلى الإسلام..... 162

4.3 تصوّر الدّين "طاعة"..... 163

المبحث الثاني: أنواع العلاقات بين الله والإنسان في القرآن..... 167

المطلب الأول: العلاقة الوجودية بين الله والإنسان..... 167

1.1 مفهوم الخلق..... 167

2.1 قدر الإنسان..... 168

المطلب الثاني: العلاقة الاتصالية بين الله والإنسان: الاتصال غير اللغوي..... 170

1.2 آيات الله..... 170

2.2 هدى الله..... 172

3.2 العبادة أداة الاتصال..... 173

المطلب الثالث: العلاقة الاتصالية بين الله والإنسان: الاتصال اللغوي..... 174

1.3 كلام الله..... 174

2.3 المعنى الأصلي لكلمة وَحْي ودلالاتها في اللغة العربية..... 175

3.3 البنية الدلالية للوحي..... 180

4.3 الدعاء..... 184

المطلب الرابع: العلاقة الأخلاقية بين الله والإنسان..... 185

1.4 الله ذو الرحمة..... 185

2.4 الله ذو الانتقام..... 186

3.4 الوعد والوعيد..... 188

الفصل الثالث: قراءة في كتاب: مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي: تحليل دلالي للإيمان والإسلام: عرض وتقديم..... 190

توطئة..... 191

المبحث الأول: مفهوم "الإيمان" ضمن الرؤية القرآنية للعالم لدى "توشيهيكو إيزوتسو"..... 197

بين يدي المبحث..... 197

المطلب الأول: البنية الدلالية لمفهوم الكفر في القرآن من خلال التحليل الدّلالي.. 199

المطلب الثاني: البنية الدّلالية لمفهوم الإيمان..... 204

1.2 المفهومات القرآنية المُتعلّقة بالإيمان في التصوّر القرآني..... 205

2.2 البنية الداخليّة للإيمان..... 209

المبحث الثاني: التحليل الدلالي لمفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي: دلالاته ومُتعلّقاته..... 212

تقديم..... 212

المطلب الأول: مفهوم الكافر..... 215

المطلب الثاني: مفهوم التكفير..... 221

المطلب الثالث: مرتكب الكبيرة (الفاسق) 225

1.3 مفهوم الكبيرة..... 225

2.3 مُرتكب الكبيرة..... 226

المبحث الثالث: مفهوم الإيمان وعلاقته بالإسلام و المعرفة..... 227

المطلب الأول: الإيمان والإسلام عند المُتكلمين..... 227

1.1 الصّلة بين الإيمان والإسلام..... 227

2.1 هل الإيمان مُرادف للإسلام؟..... 228

المطلب الثاني: البنية الأساسيّة لمفهوم الإيمان عند المرجئة..... 229

المطلب الثالث: الإيمان والمعرفة عند المُتكلمين..... 232

1.3 "المعرفة" شرط في حدّ الإيمان..... 232

2.3 العقل والوحي..... 233

3.3 الإيمان بالتقليد..... 234

4.3 محل الإيمان..... 234

المبحث الرابع: أجزاء الإيمان ومُتعلّقاته..... 236

المطلب الأول: الإيمان بمعنى التصديق..... 236

1.1 المعرفة والتصديق..... 236

2.1 نظريّة الإيمان عند الأشاعرة..... 237

المطلب الثاني: الإيمان والإقرار باللسان..... 238

1.2 أيّهما أهم، التصديق أو الاقرار؟..... 238

2.2 نظريّة الإيمان عند الكرّاميّة..... 239

المطلب الثالث: الإيمان و العمل 240

1.3 المُعتزلة والمُرجئة 240

2.3 نظريّة الإيمان عند ابن تيميّة 241

3.3 زيادةُ الإيمان ونقصُه 241

المبحث الخامس: الإيمان بين المشيئة و الخلق 243

المطلب الأول: مسألة: «أنا مؤمن إن شاء الله» 243

المطلب الثاني: مسألة: خلقُ الإيمان 245

1.2 أصل المسألة 245

2.2 موقف الأشاعرة. 246

3.2 موقف الماتريديّة 246

4.2 الخلق بين الكُفر والإيمان 247

الباب الثاني: جهود توشيهيكو إيزوتسو في دراسة المفهومات القرآنية: الأصول المنهجية والامتدادات العلمية 251

الفصل الأول: أصول منهج الدلالي لتوشيهيكو إيزوتسو في دراسة المفهومات القرآنية 254

بين يدي الفصل: مدخل عام إلى "علم الدلالة" وأصول التحليل الدلالي القرآني عند إيزوتسو 255

المبحث الأول: مصادر المنهج وأسسه 261

المطلب الأول: المصادر والأسس الكبرى 262

1.1 مصادر المنهج الدلالي لإيزوتسو..... 262

2.1 الأسس المنهجية الكبرى..... 265

- الدرس الدلالي للقرآن..... 265
- دمج المفهومات الفردية..... 267
- المعنى الوضعي والمعنى السياقي..... 269
- المعجم اللغوي والنظرة إلى العالم..... 271

✓ خطوات منهجية لدراسة الألفاظ وتطورها في القرآن الكريم..... 272

المطلب الثاني: الدرس الدلالي التزامني والتعاقبي أساسا تاريخيا لمنهج إيزوتسو الدلالي..... 275

المبحث الثاني: القواعد والاجراءات السياقية والاختيارات والمواقف الشخصية..... 284

المطلب الأول: القواعد والإجراءات السياقية العمليّة..... 284

المطلب الثاني: الاختيارات والمواقف الشخصية 293

الفصل الثاني: جهود توشيهيكو إيزوتسو الدلالية في دراسة المفهومات القرآنية: الموقع والامتدادات..... 309

المبحث الأول: موقع كتابات إيزوتسو الدلالية ضمن الحركة الاستشراقية: آراء ومواقف..... 312

المطلب الأول: موقف المؤيدين..... 313

المطلب الثاني: موقف الرافضين..... 316

المطلب الثالث: جهود توشيهيكو إيزوتسو ودعوى الاستشراق: مقاربة نقدية..... 321

المبحث الثاني: امتدادات منهج إيزوتسو الدلالي في دراسة المفهومات القرآنية في الواقع العلمي المُعاصر..... 328

بين يدي المبحث..... 328

المطلب الأول: الامتدادات في مجال البحث الأكاديمي..... 334

- كتب ومؤلفات..... 334
- مقالات علمية..... 337
- ندوات ومؤتمرات..... 342
- بحوث جامعية..... 347

المطلب الثاني: الامتدادات في مجال الإعلام..... 350

الخاتمة..... 360

فهرس الآيات القرآنية..... 369

فهرس المصادر والمراجع..... 381

فهرس الموضوعات والمحتويات..... 387

بسم الله الرحمان الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

ثم أما بعد، إن الله تعالى أنزل القرآن الكريم على نبيه محمد عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم، ليكون دليله في دعوة الخلق إلى معرفه ربهم وإفراده بالتوحيد والعبودية دون سواه، ولتحقيق هذا الغرض الأصيل، جاء كتاب الله العزيز حاوياً لكل ما يحتاجه العبد في سيره إلى مولاه، فكان بذلك هادياً إياه إلى ما يُحقّق صلاحه في شؤون دينه ودنياه.

وقد جسّد الرسول عليه الصلاة والسلام ومعه الصحبُ الكرام رضي الله عنهم الجانب العمَليّ التطبيقيّ للقرآن الكريم، وذلك بتحلّيهم بأخلاقه والتزامهم بحروفه وحدوده، فكانوا مصابيح تُنير الأرض ومن فيها بنور القرآن الذي اختاره الله هداية للناس على مر الأزمان. ليأتي بعد ذلك العلماء الأفذاذ لتقريب ما قد يبعدُ فهمه من القرآن للناس، وذلك جليّ في تصانيفهم الجليلة التي اعتنت بتفسير آي القرآن الكريم وكشف دُرره ومعانيه المكنونة فيه.

وبعد أن صار كتاب الله تعالى محطّ اهتمام كثير من الدّارسين في عصرنا الحالي، حتى من غير العرب، بل وأحيانا من طرف غير المُسلمين على حدّ سواء، صار هذا الأمر يقتضي من المُتخصّصين التمييز بين الغثّ والسمين من الكتابات الواردة من خارج الدائرة العربية الإسلامية، فمع أن الدخيل كان في وقت من الأوقات محكوماً عليه بالإبعاد خوفاً مما قد يدسُّه في التراث الإسلامي من المُغالطات، خاصة منها ما يمسّ كتاب الله تعالى، فإننا اليوم صرنا نُلفي كتابات غربيّة من الطراز العالي، والتي تبقى قمينة بالقراءة والتعميم لما تكتنزه من جِدّة منهجية وموضوعية.

1. موضوع البحث:

ومن خلال هذا البحث، سأقف عند جهود إحدى الشخصيات العلمية غير العربية، والتي ذاع صيتها بين الدارسين وعُرفت بينهم بحيادها وموضوعيتها وعلميّة أطروحاتها. ويتعلق الأمر بالباحث الياباني "**توشيهيكو إيزوتسو**"، فبعد أن اشتغلت في سلك الماستر على كتابه: "**المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن**" من خلال دراسة وصفية تحليلية، ارتأيت أن أتابع كشف جهود الرجل في الدرس القرآني، فاخترت من خلال هذا البحث أن أعرّج على كتبه الأخرى المُتعلّقة بالقرآن الكريم والدّارسة لمفهوماته، فجاء عنوان الأطروحة كالآتي: "**جهود الباحث الياباني توشيهيكو إيزوتسو في دراسة المفهومات القرآنية: الأصول المنهجية والامتدادات العلمية**"، وقد رُمت من خلاله دراسة جهود الباحث الياباني "**توشيهيكو إيزوتسو**"، دراسة وصفية تحليلية لكتبه الثلاثة[1]، وبيان الأصول المنهجية التي ينبني عليها منهجه الدّلالي في دراسة المفهومات القرآنية، والكشف عن امتدادات جهوده الدلالية القرآنية على مُختلف الأصعدة، الأكاديمية منها والإعلامية وغيرها، بالإضافة إلى بيان موقعها ضمن السياق البحثي المُعاصر، وخصوصاً ضمن مجال الدّراسات القرآنية.

1- وكتبه الثلاثة متن الدراسة كالآتي: "**المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن**" و"**بين الله والإنسان في القرآن**" و "**مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي**" وكلها بترجمة الدكتور عيسى علي العاكوب.

2. دوافعه:

وقد جاء انتخابي لهذا الموضوع نتيجة زمرة من الدوافع يُمكن عرض أهمها في الآتي:

♦ دوافع ذاتية:

✓ ميولي الشخصي للبحث في مجال الدراسات القرآنية وشغفي بالاطلاع على ما استجدّ في هذا المجال من الدراسات والأبحاث التي تُعنى بدراسة القرآن الكريم ومُقاربته مقاربات جديدة، تستعين بالعلوم الإنسانية ونظريّاتها الحديثة الخادمة للمجال.

✓ رغبتي في إدامة الحفر في نفس البؤرة البحثية المُتعلّقة بالدرس القرآني عموماً، والمُرتبطة بإسهامات إيزوتسو في مجال الدراسات القرآنية، والمفهومية والمصطلحية منها بشكل خاص.

✓ شغفي بالاطلاع على ما استجدّ من الكتابات حول القرآن الكريم وموضوعاته المُختلفة قصد الإفادة مما تضمنته من معالم جديدة سواء من جهة المناهج أو من جهة المواضيع على حد سواء.

♦ دوافع موضوعية:

✓ التعريف ب: **"توشيهيكو إيزوتسو"** وبجهوده العلمية في خدمة القرآن الكريم من خلال ما ضمّنه مؤلّفاته، والتعرف على أوجه الجِدّة لديه فيها خاصة ما يرتبط بالعُدّة المنهجية التي سخّرها في دراسة مفهومات القرآن الكريم.

✓ فهم المنطلقات والغايات الكامنة وراء مثل هذا النوع من الدراسة العلمية، والفصل بين العلميّ الموضوعي والأيديولوجي منها.

✓ كشف الرؤية الدّلالية التي اكتنزتها كتابات إيزوتسو والنظر في مدى نجاعتها في استخراج معاني ودلالات جديدة من كتاب الله، مع بيان قدرتها على تقديم فهم أفضل لتعاليم الإسلام وشرائعه.

✓ معرفة مدى قدرة هذا النوع من الدراسات الجديدة على حل بعض الإشكالات[2] المُثارة في الدراسات القرآنية والمُتعلّقة أساساً بتحرير مصطلحات القرآن ومفهوماته التي تُشكل مفتاح فهم رسالة الإسلام، بالإضافة إلى أهميّتها في تحرير بعض مسائل الخلاف بين الاتجاهات التفسيرية لكلام الله.

3. أهدافه:

إن هذا البحث الذي يروم دراسة جهود إيزوتسو القرآنية وكشف منهجه الدلالي في ذلك، يقوم على مجموعة من الأهداف كالآتي:

♦ التعريف بأحد الشخصيات العلمية اليابانية الأكثر نبوغاً، والتي اشتغلت بالتراث الإسلامي من خلال كتاباتها الفريدة، مما يعكس التكوين الرصين لهذا الباحث وتمكّنه من العلوم الإسلامية بقدر يعز نظيره لدى الباحثين الآخرين غير العرب.

♦ تكوين فكر علمي متفتح يستوعب مُختلف الألوان والتيارات العلمية بشتى أنواعها وتوجهاتها، وعدم التقوقع على الساحة العربية الإسلامية، باعتبار أن حكمة المُسلم تقتضي منه النهل من كل مصادر المعرفة النافعة.

♦ محاولة الاهتمام بالجهود البحثية الخاصة بالقرآن الكريم علومه، الصادرة من خارج الرقعة العربية، والتي من شأن بعضها على الأقل أن يُثري مجال الدراسات القرآنية بعدّة منهجية ونظرات

[2]- أقصد هنا أن مُختلف العلوم الإسلامية والشرعية تعرف بعض قضاياها اختلافاً في زوايا النظر بين العلماء، وفي أحيان كثيرة يكون محلّ الخلاف مُتعلّقاً أساساً ببعض المفهومات المُشكلة التي لو كُشفت معانيها المُرادة، لقلّ الخلاف وارتفع النزاع في زمرة من المسائل والقضايا الأصوليّة والفقهية والعقديّة التي مردّها إلى تضارب الرؤى في الاصطلاحات المُؤسِّسة لقضايا العلم وأصوله الكبرى، إذ الأحكام الصّادرة فروعٌ عن تصوُّراتها.

جديدة تُعين في تحقيق مقصد البيان القرآني، وتُيسر سبل فهم سديد للمُكلّف لكتاب ربه مصدر التشريع لديه.

4. إشكالية البحث:

إن الأساس الذي تقوم عليه إشكالية هذا البحث هو محاولة اقتحام الانتاجات العلمية للآخر، ومُعاينتها عن قرب قبل الجزم بعدم صلاحيتها مع مرجعيتنا الدينية أو منطلقاتنا المنهجية، إذ إن الإقصاء قد يُفوِّت علينا الخير العميم الذي قد نُلفيه في طيّات هذه الكتابات التي لا ينفي أحد قيمتها العلمية وإضافاتها المنهجية. ويُمكن بلورة إشكال البحث في زمرة من الأسئلة كالآتي:

- ما هي خصوصيات كتابات إيزوتسو ضمن سياق البحث العلمي العام؟ وإلى أيّ صنف تنتمي؟ وما علاقته باتجاه الاستشراق وكتابات المستشرقين؟
- ما هو المنهج الذي يقترحه إيزوتسو لدراسة المفاهيم القرآنية –باختلاف أصنافها ومجالاتها– للكشف عن الرؤية القرآنية للعالم؟ وما مُسوّغات اختياره له؟
- ما هي امتدادات كتابات إيزوتسو ومنهجه الدلالي في دراسة القرآن؟ وأين تجلّت آثارها على مجال العلوم الإسلامية عموماً، ومجال الدراسات القرآنية خصوصاً؟
- ما هي المُلاحظات النقدية والمُراجعات التي قُوبِلت بها كتابات إيزوتسو من طرف الدارسين لأعماله، والتي تعكس توجهاته واختياراته في مجموعة من القضايا التي تضمنتها كتبه؟

5. المنهج المُعتمد في البحث:

أما بالنسبة للمنهج الذي اعتمدته في البحث، فقد تراوح بين **المنهج الوصفي** الذي اتّبعته لعرض القضايا الواردة في الكتب متن الدراسة وتقديمها للقارئ ، مع اعتمادي على **المنهج التحليلي** بُغية استخراج ما بها من الإشارات المنهجية التي أسس عليها إيزوتسو مشروعه في دراسة

المفهومات القرآنية، بالإضافة إلى **المنهج المُقارن** الذي وظّفته في مقارنة الكتب متن الدراسة وما ورد بها من الموضوعات المدروسة، قصد الكشف عن مدى التزام المُؤلّف بما صرّح به في مقدمات كتبه وما ورد في طيّاتها، مع إعمال **المنهج النقدي** في تناول بعض القضايا التي تعرف اختلافاً في الأنظار، مع إيراد أوجه النقد الذي عرفتها كتابات إيزوتسو من لدن بعض الدارسين لأعماله.

6. الدراسات السابقة في الموضوع:

في حدود اطلاعي، لم أقف على بحث مُفرد في الموضوع، كما أنه لم تقع عيني على دراسة تتناول كتب إيزوتسو القرآنية مُجتمعةً بالدرس والتحليل وفق الشاكلة التي نهجتها، والتي ترمي التعريف بجهوده، ودراسة منهجه في تناول المفهومات القرآنية، مع بيان أصول المنهج وقواعده وامتداداته. لكن هناك مجموعة من البحوث والمقالات التي أُنجزت حول إيزوتسو ومشروعه الدّلالي في دراسة القرآن الكريم، لكن أغلبها جاء دارساً إما لأحد كتاباته دون الأخرى، أو مُتناولاً جزئية من الجزئيات أو موضوع من المواضيع التي أثارها في كتبه. ولا شك أن هذه الجهود تتجلّى أهميّتها في تقريب بعض فِكَر إيزوتسو للقارئ، بالإضافة إلى ما تقدّمه من خلاصات ونتائج قصد استصحابها في هذه الدراسة إتماماً للجُهد المبذول في مُقاربة الدرس الدلالي للقرآن الذي يُميِّز أعمال إيزوتسو بوجه عام. وسأتحدّث في **المطلب الأول** من **الفصل الثاني** من **الباب الثاني**؛ عن امتدادات منهج إيزوتسو في الساحة العلمية، وذلك من خلال عرض مختلف البحوث والمقالات واللقاءات العلمية والإعلاميّة التي شكّلت كتابات إيزوتسو موضوعاً لها، انطلاقاً مما استطعت الوقوف عليه.

7. خطة البحث:

وقد وقع البحث في مقدمة وفصل تمهيدي وبابين وخاتمة. ويُمكن عرض أبرز ما ورد فيه على وجه الاختصار في الآتي:

أما **المقدمة**؛ فضمَّنتُها الحديث عن سياق البحث العام، وموضوعه ودوافعه، مع تحديد إشكاليته ومنهجه، مشيراً إلى الدراسات السابقة حوله، بالإضافة إلى خطّته والصعوبات التي اعترت إنجازه.

وأما الفصل التمهيدي؛ الذي عنونته ب: "**تعريفات وقضايا أولية**"، فجاء في توطئة ومبحثين: ففي التوطئة تناولت التعريف بمصطلحات البحث المركزية، وأما المبحث الأول فعقدته للتعريف بتوشيهيكو إيزوتسو وحياته العلمية، مع التعريف بمُترجم كتبه متن الدراسة. وأما المبحث الثاني، فعرضت من خلاله السياقات التاريخية التي أنتجت شخصية إيزوتسو وفكرَه، وذلك من خلال الوقوف على التاريخ الديني في اليابان وكيف أسهم إيزوتسو في تطويره من خلال كتاباته التعريفية بالإسلام، مع فهم المراحل التي سبقته والتي كانت السبب في تكوينه على يد زمرة من الأساتذة والمُفكرين اليابانيين.

وبالنسبة **للباب الأول**، فجاء معنوناً ب: "**قراءة في كتابات إيزوتسو القرآنية: عرض وتقديم**"، فتضمنت فصوله الثلاثة قراءة في الكتب الثلاثة لإيزوتسو مناط الدراسة في هذا البحث، مع عرض وتقديم أبرز الفِكَر التي تضمّنتها، والتي تكشف عن المشروع العام الذي ارتضاه إيزوتسو لدراسة المفهومات القرآنية منهجاً وموضوعاً. وقد جاء كل فصل من فصول هذا الباب مُتمحوراً حول أحد كتب إيزوتسو الثلاثة، حيث خصّصت الفصل الأول كقراءة في كتاب: "**المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن**"، وأما الفصل الثاني فرُمت من خلاله عرض قراءة في كتاب: "**بين الله**

والإنسان في القرآن"، لأُفرد الحديث في الفصل الثالث عن كتاب: "**مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي**"، وكان الغرض من ذلك هو عرض وتقديم كتب المُؤلّف للقارئ الكريم ولو بشكل مقتضبٍ يجعله يُلامس موضوعاتها وفِكَرها الأساس المُلخّصة لرؤيته في دراسة المفهومات القرآنية[3]، بالإضافة إلى كون النظر في ثنايا الكتب مُسعفاً في فرز الإشارات المنهجية لإيزوتسو، والذي ستُشكل محور الدراسة في الباب الثاني من البحث.

وأما الباب الثاني، فانتخبتُ له عنوان: " **منهج توشيهيكو إيزوتسو في دراسة المفهومات القرآنية: الأصول المنهجية والامتدادات العلمية**"، وقد جاء في فصلين: **الفصل الأول**، وحاولت فيه دراسة المنهج الدّلالي الذي اعتمده إيزوتسو في دراسة المفهومات القرآنية، وذلك في مبحثين اثنين عرضت من خلالهما الحديث عن مصادر المنهج وأسسه الكبرى المُعتمدة في بلورة الرؤية القرآنية إلى العالم. أما **الفصل الثاني** الذي اخترتُ له عنوان: "**جهود توشيهيكو إيزوتسو الدلالية في دراسة المفهومات القرآنية: الموقع والامتدادات** "، حيث عرضت من خلال المبحث الأول: "**موقع كتابات إيزوتسو الدلالية ضمن الحركة الاستشراقية: آراء ومواقف**"، آراء الباحثين والدارسين حول لأعمال إيزوتسو في علاقتها بالحركة الاستشراقية، وفي المبحث الثاني الذي جاء بعنوان: "**امتدادات منهج إيزوتسو الدلالي في دراسة المفهومات القرآنية في الواقع العلمي المُعاصر**"، كان مدار الحديث عن أبرز وأهم الامتدادات التي عرفتها أعمال إيزوتسو وكتاباته القرآنية، سواء تعلقت بالجانب العلمي الأكاديمي، أو بالجانب الإعلامي على حد سواء، وكلاهما يدل على الصّيت الواسع الذي حضي به إيزوتسو في مُختلف الأوساط العلمية والإعلامية حول العالم.

[3]- اكتفيت هنا بالإشارة إلى موضوع الباب الأول من البحث والمُتمثل في قراءة لكتب إيزوتسو متن الدراسة، وتقديمها وعرض أهم موضوعاتها بما يخدم أغراض البحث وعنوانه العام، ولم أذكر تفاصيل ذلك تجنباً للتكرار، إذ يُمكن الرجوع إلى تفاصيل كل فصل من فصول الباب في ثنايا البحث.

أما خاتمة البحث فضمّنتها أهم الخُلاصات التي توصّلت إليها الدراسة، وأرفقتها بعرض أبرز توصياته، مع بيان آفاق البحث ورؤيته الاستشرافية.

8. خلاصات وتوصيات:

ويُمكن الإشارة إلى أبرز الخلاصات المُتوَصَّل إليها في الآتي:

- أن وجه الجدة في البحث تمحوره حول أعمال شخصية "**توشيهيكو إيزوتسو**" اليابانية، وهذا الأمر في حد ذاته يزيد من أهمية الموضوع باعتباره متعلقاً ببيئة بحثية نادراً ما نسمع عن كتاباتها في مجال الدراسات الإسلامية الشيء الكثير، وهذه فرصة سانحة للتعريف بجهود اليابانيين في خدمة التراث الإسلامي عموماً، والدراسات القرآنية على وجه الخصوص.
- أن الاشتغال على كتابات إيزوتسو لا يجعل الدارس لها ينهل مما تضمنته من الإفادات العلمية فحسب، بل سرعان ما تجذبه الشخصية الفريدة للمؤلّف المُتميّزة بعمقها وبراعتها ودقة ملاحظتها، وهو ما يُكسب الدارس العربيّ أخلاقاً وقيماً صادرة من شخص ينتمي إلى ثقافة غير ثقافته، مما يُسهم في الثراء المعرفي والقيمي على حد سواء.
- أن الكتب الثلاثة متن هذا البحث، وبالرغم من تأليف إيزوتسو لها متفرقة، إلا أن المُتصفح لها يلمس الرؤية الكليّة النسقيّة لإيزوتسو، والظاهرة من خلال الروح المُتجانسة التي تلم شتات ما تفرق في الكتب وكأنها جواهر لعقد واحد. بالإضافة إلى أن إيزوتسو عالج من خلالها عديد مواضيع الثقافة الإسلامية وهو ما يدل على استيعابه الجيد لروح الإسلام وتمكّنه من علومه المُختلفة.

- أن كتب إيزوتسو مناط الدراسة، وبالإضافة إلى دورها التعريفي بالإسلام، فإنها بمثابة دراسات أكاديميّة رصينة موجهة إلى ذوي الاختصاص في المجالات التي أثارتها، وعلى رأسها مجال الدراسات القرآنية ومناهج التفسير.
- أن علم الدلالة الذي يُعدّ الركيزة الأساس التي يقوم عليها منهج اللغة الحديث والقائم على نظرية المعنى أسعف إيزوتسو في سبر أغوار المفهومات القرآنية من خلال اعتماد قواعده وأسسه المنهجية، التي تُمكّن الباحث الدّلالي من كشف المعاني الدّقيقة للمفهوم المدروس وتحليله دلالياً للظفر بفهم أمثل له ولاستعمالاته المتنوعة.
- أن الدرس الدلالي التاريخي والتعاقبي، والذي يُمكن من معاينة تطور دلالة المفهوم المدروس من خلال تعاقبه تاريخيّاً، يُعد آليّة منهجية دلالية مُهمّة، مكّنت المُؤلّف من عقد مقارنات مُثمرة بين مرحلتي الجاهلية والإسلام.
- أن إيزوتسو وباختياره لزمن الوحي كمرحلة تاريخية تبلورت من خلالها مفاهيم الوحي، وباعتماده على المصادر التراثية؛ اللغويّة منها والشرعيّة والتاريخيّة، استطاع أن يُؤسّس فهماً تاريخيّاً واضحاً للمفهومات القرآنية وتطورها الدّلالي، ومن ثمّ أن يُقدّم نظرة القرآن إلى العالم التي تلخّص الرؤية الخاصّة بالمُسلمين تجاه الوُجود وعناصره الأساسية.
- أن جهود إيزوتسو يمكن اعتبارها لبنة أولى أَسّست لهذا النوع من الدراسة الدّلالية للمفهومات القرآنية، ولا شك أن المُعجم القرآني لا يزال ينضب بحقولٍ دلالية أخرى لم تطلها كتابات إيزوتسو بالدرس والتحليل، وهذا ما يجعل الباحثين عموماً، والمُتخصّصين في الدراسات القرآنية في مقام التكليف بمَهمّة إتمام الجهد الذي بدأه هذا الباحث الياباني الفذ.

وبعد عرض أبرز الخلاصات التي انتهى إليها البحث، يبقى من المُفيد أن أُشير إلى بعض التوصيات كالآتي:

- ✓ ضرورة التمكن من العلوم الشرعية الأصيلة، وتشرب أصولها وقواعدها، قصد فهم أمثل للخطاب الشرعي، وهو ما من شأنه أن يُؤهل الباحث إلى الانفتاح على ما يكتبه الآخر حول ثقافتنا الإسلامية، ويجعله قادراً على التمييز بين الغثّ والسمين، قصد الإفادة منها بالقدر الذي يتناسب مع طبيعة ثقافة الباحث الإسلامية وخلفيته الشرعية.
- ✓ ضرورة اكتساب معارف جديدة عن طريق اقتحام المجالات المعرفية الأخرى كالعلوم الإنسانية وغيرها من العلوم التي تفتح للباحث الشرعي أفقاً جديداً يستوعب من خلاله كثيراً من مُجريات الأحداث والأفكار، خاصة ونحن في زمان صار فيه التكامل المعرفي ضرورة حتمية، بالإضافة إلى اللغات الأجنبية التي تُثري رصيد الباحث وتُمكّنه من الاطلاع على وجهات نظر متنوعة تنتمي إلى ثقافات مختلفة.
- ✓ أن دراسة المنهج الدلالي في أصوله واختياراته، يقُود إلى توصية منهجيّة جامعة، وهي: أن التشبُّع بهذا المنهج التّحليليّ للمفهومات عامة، والقرآنية منها بوجه أخصّ، يَعصِم دارسه من الوقوع في مطبّات التعميم وإصدار الأحكام الجاهزة من غير الوقوف عند المقصود من المعاني التّداوليّة للمفهومات، بالإضافة إلى تجاوُز الإشكالات والخلافات الناشئة عن حرب المصطلحات والمفاهيم في عصرنا الحاليّ، خاصّة أن مَحالَّ كثير من النّزاعات آيِلة إلى الاصطلاح والتلاعب بالمفهومات وقلبِها.
- ✓ أن البحث في الدرس الدلالي في القرآن لا يزال مجالاً خصباً يستدعي جهوداً أكبر من لدن الباحثين باختلاف مشاربهم اللغوية والفلسفية والقرآنية وغيرها، وهو ما دعا إليه إيزوتسو في كتبه كما أشرت إليه في خاتمة البحث، وهي دعوة صريحة منه لنا جميعاً إلى التشمير على ساعد

الجد لإغناء مجال الدراسات القرآنية ببحوث رصينة، تنفتحُ على ما استجد من المناهج العلمية التي من شأنها أن تخدم القرآن الكريم، وتكشف دقيق معانيه بما يُيسّر للمكلفين فهم خطاب الشارع والاستنارة بمصابيحه.